

SOBRE O MESSIANISMO NO *FRAGMENTO POLÍTICO-TEOLÓGICO* DE WALTER BENJAMIN¹

Mauro Rocha Baptista²

Universidade do Estado de Minas Gerais (UEMG)

RESUMO:

O presente artigo tem o objetivo de analisar o texto do *Fragmento Político-Teológico* (1991) de Walter Benjamin. Apesar de ser um texto curto ele apresenta alguns elementos fundamentais para se estruturar a argumentação benjaminiana sobre a história. Neste fragmento é trabalhada a figura de um messias que é responsável por levar o acontecimento histórico à termo. O messianismo presente em Benjamin se aproxima assim da realização do estado de exceção efetivo proposto por ele em suas *Teses sobre o conceito de história* (In: LÖWY, 2005). Um estado de exceção que não represente apenas a suspensão das regras, mas a sua completa aniquilação. Desta forma o messianismo reflete um potencial de profanação, de retirada da sacralização das leis em nome de uma retomada do uso comum. A proposta benjaminiana encaminha para uma constituição de uma forma de política que não se limite à simples reprodução do *status quo*, mas represente, de fato, uma efetivação, uma aniquilação, de tudo o que se tornou opressor no acontecer histórico.

PALAVRAS-CHAVE: Walter Benjamin; Messianismo; Acontecer histórico; Estado de Exceção efetivo; Profanação.

ABOUT THE MESSIANISM IN WALTER BENJAMIN'S *THEOLOGICO-POLITICAL FRAGMENT*

ABSTRACT:

This article aims to analyze the text from Walter Benjamin's *Theologico-political fragment* (1991). Despite of being a short text, it presents some fundamental elements to structure the Benjamin's arguments on history. On this fragment the figure of a messiahs who is responsible for carrying out the historical events. The messianism present on Benjamin's work, thus, approaches to the real state of emergency proposed by himself on *Theses on the Philosophy of History* (In: LÖWY, 2005). A state of emergency that does not only represents the suspension of the rules, but also its complete annihilation. Likewise, the messianism reflects the potential of profanation, the removal of the sacralization of the laws on the behalf of the resumption of the common use. Benjamin's propose goes towards a constitution of a political form, which is not limited to the simple reproduction of the *status quo*, but which actually represents the realization, the annihilation, of what became oppressor in the history.

KEYWORDS: Walter Benjamin; Messianism; History; Real State of Emergency; Profanation.

¹ A primeira versão destes estudos foi apresentada no GT Filosofia da Religião da ANPOF com fomento da FAPEMIG, a qual agradeço pelo apoio que garantiu essa apresentação e o posterior desenvolvimento do artigo.

² Professor do departamento de Ciências Humanas da Universidade do Estado de Minas Gerais (UEMG), Barbacena/MG – Brasil. E-mail: m-baptista@uol.com.br

Introdução

As considerações traçadas neste artigo são frutos dos debates desenvolvidos ao longo da pesquisa “Uma política para a forma-de-vida: Inoperância, messianismo e profanação em Giorgio Agamben”, executada através do Programa Primeiros Projetos com fomento da Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de Minas Gerais – FAPEMIG em convênio com o Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico – CNPq, a estas instituições todo agradecimento. Nele seguimos o ritmo da tradução do *Theologisch-politiches Fragment* de Walter Benjamin desenvolvida durante o período da bolsa com a supervisão e colaboração constante do historiador e germanista Elimar Johann. O fragmento produz um diálogo entre a profanação e o Reino de Deus que em sua estrutura aporética permite uma profunda revisão da proposta política representada pelo messianismo.

O *fragmento político-teológico* é um texto póstumo de datação imprecisa. O próprio título não foi originalmente formulado por Walter Benjamin, mas sugerido por Adorno quando de sua edição. De acordo com Theodor Adorno ele seria da última fase de produção do autor, provavelmente entre 1937 e 1938, período em que o próprio Benjamin teria lido o texto para Adorno e sua mulher Gretel, o anunciando como “a novidade das novidades”.³ A perspectiva de Adorno leva em consideração, não somente esse anúncio, como a convergência temática que acontece no fragmento, o que o aproximaria às críticas materialistas das *Teses sobre o conceito de História* desenvolvidas no mesmo período. Por outro lado, Gershom Scholem procura associá-lo ao período entre 1920 e 1921, quando Benjamin estava envolvido com a temática do judaísmo e do messianismo, escrevendo, por exemplo, *Zur Kritik der Gewalt*.⁴ Corroborando com a impressão de Scholem a proximidade temporal entre a datação proposta por ele e a publicação do livro *Geist der Utopie* de Ernest Bloch em 1918, o texto é citado por Benjamin no fragmento e estava sendo estudado por ele no outono de 1919.

Para o argumento que seguiremos é menos importante a datação histórica que a constatação de uma complementaridade temática entre os elementos político-materialistas e os judaico-messiânicos presente na obra de Walter Benjamin. Seguindo o ritmo do fragmento inicialmente iremos tratar da relação do messias com o acontecer histórico, para então descrever a função do messianismo como propiciadora de um efetivo estado de exceção, e então avaliar a relação entre messianismo e profanação.

Tradição e messianismo

A introdução do texto de Benjamin já é reveladora da tensão e da complementariedade entre o materialismo histórico e o messianismo. Conforme o autor “Somente o messias *selbst* leva a termo (*vollendet*) o acontecer histórico” (1991, p. 203). Neste contexto o sujeito da construção benjaminiana é demarcado como o

³ As considerações sobre a datação do fragmento se encontram na *Gesammelte Schriften* organizada por Rolf Tiedemann e Hermann Schweppenhäuser, texto incluído como anexo na edição de *O anjo da História* organizada por João Barrento (2012, p. 193-5).

⁴ 1991, p.179-203 - *Sobre a crítica do poder como violência*, 2012, p. 59-82.

messias *selbst*. Uma avaliação imediata poderia se limitar a negar a possibilidade de um *pseudo* messias, assim seria um messias mesmo como um não-falso messias, mas a força afirmativa dessa expressão também precisa ser levada em consideração. Neste caso estaria em jogo não só o fato de ser o legítimo messias como o de ser o messias em toda a sua singularidade de messiânica, o messias sendo mais perfeitamente ele mesmo. O messias identificado em sua característica mais marcante, a de ser ao mesmo tempo fim e início. O fim de uma ordem preestabelecida e o início de um novo tempo, um tempo que não está cronologicamente preso ao acontecer histórico. O messias *selbst* representa um fim (*Ende*) pleno (*Voll*), que não permite sequência histórica após a sua completude. Por isso encerra a marcha do acontecer histórico e cessa a geração do aglomerado de ruínas que o progresso produz. Nele, e somente nele *selbst*, o cronológico cede lugar ao cairológico tempo do agora, ao *Jetztzeit*, o produtivo instante da criação.

As características desse messias *selbst* que rompe com o tempo cronológico podem ser pensadas a partir da contraposição proposta por Scholem entre messianismo e Tradição, presente tanto no ensaio *Revelação e tradição* (2008) quanto no artigo *A crise da Tradição no messianismo judaico* (1999) que o revisita e amplia sua discussão em direção à temática messiânica. Segundo o historiador, com quem Benjamin mantém amizade desde a juventude e um fluxo considerável de correspondências na maturidade, a Tradição, “entendida como ‘Torá oral’” (1999, p. 131), pode ser vivenciada tanto quando é retomada, quanto quando é transformada, e ainda quando é rejeitada e se promove uma ruptura no interesse de uma reconstrução total (1999, p. 129). Essa Tradição atua como um esforço “de tornar pronunciável e aplicável a palavra de Deus em uma ordem de vida determinada pela revelação” (1999, p.131), porque a vida é determinada pela revelação, e porque a palavra revelada não é pronunciável *a priori*, a Tradição não está fechada em uma única possibilidade de se manifestar. Por isso ela pode frisar a retomada constante do que já foi dito e das palavras utilizadas nos contextos passados, assumindo que a pronúncia dos primeiros tempos é a mais fiel ao impronunciável da revelação; mas, igualmente por isso, pode se apresentar como uma metamorfose que se revitaliza com as modificações do vocabulário e do momento cultural, crendo que é na interpretação que a pronúncia pode se aproximar da verdade do inefável; ou, ainda por isso, com a tempestuosidade da juventude, pode manifestar-se como uma ruptura que messianicamente,

não brota, porventura, de uma continuação, de uma reflexão perseguida quanto à ideia de uma lei obrigatória na vida ou de uma tradição sobre a sua aplicabilidade, por volta dos fins dos tempos, mas antes, de uma outra fonte. Advém de uma visão histórica e da experiência histórica e, sobretudo, de uma réplica dessa experiência na imaginação dos judeus (1999, p. 131).

Enquanto a Tradição se manifesta como o acesso à voz divina, o messias *selbst* se apresenta como o reformador da tradição, ou seja, o corretor das dissonâncias presentes nela. A perspectiva que propõe uma ruptura com a Tradição parte da constatação de que a palavra de Deus que deveria ser revelada de forma pronunciável e aplicável é compreendida inadequadamente pelos homens e se

transforma em uma lei que reflete apenas os murmúrios divinos. Esses murmúrios tomados como a pronúncia mais legítima da palavra simbolizam a Tradição, ou, nas palavras de Benjamin, o acontecer histórico, com o qual o messias *selbst* propõe uma radical ruptura. Ruptura que significa a completude da Tradição, o esgotamento do acontecer histórico marcado pela retomada ou pela metamorfose da revelação, a abertura para uma nova possibilidade de ouvir a palavra divina como palavra viva.

A palavra viva de Deus está presente em todas as manifestações da Tradição enquanto Torá oral que está aberta a mudar “no tempo, uma vez que se iluminam novas facetas de sentido que lançam luz sobre o caminho” (2008, p. 91), mas é na concepção de Tradição enquanto ruptura que a dialética entre a palavra e sua pronúncia se torna mais vibrante, ao ponto de exigir um terceiro elemento, o messias *selbst*, que se propõe a sanar essa dissonância. Cabe ao messias *selbst* revelar a verdadeira pronúncia da palavra de Deus, aquela que respeita sua característica de ser “interpretável por excelência”, que compreende que “não é possível uma aplicação não mediada, não dialética da palavra divina” (2008, p. 90-1). Que contemporiza o jogo dialético da palavra divina colocando-o todo inteiro no ato e no momento mesmo da interpretação. É neste momento único, no qual tudo se condensa no agora, no *Jetztzeit*, que o acontecer histórico pode encontrar o seu fim, porque nesse momento está tudo conjugado, tudo se encontra no mesmo jogo dialético em que não há espaço para o passado nem para o futuro, só para o agora da “interpretação por excelência”, e o intérprete por excelência é o messias *selbst*.

O messias *selbst* é o intérprete por excelência e por definição, uma vez que o messianismo *selbst* é descrito por Benjamin (1991) com a função de salvar, levar a termo e fazer, aquilo que nenhum outro sujeito pode fazer. Nenhum outro sujeito está capacitado a interpretar a ação que é preciso fazer ou o que é preciso salvar, porque só o messias *selbst* está apto a interpretar o fatalismo da palavra que evoca a sua autodestruição. Só o messias *selbst* está disposto a levar a termo o acontecer histórico, e só está disposto a esta ação porque compreende como ninguém a palavra que possui poder de aniquilação. Em seu ensaio *Sobre a crítica do poder como violência*, Benjamin distingue o poder divino do poder mítico, enquanto um poder mítico é voltado para a instituição do direito e da imposição de limites pelas leis, o poder divino é destruidor deste direito e destas leis. Enquanto a palavra mítica exerce seu poder através da ameaça, a palavra divina é aniquiladora sem ser sangrenta (2012, p. 79). O poder da palavra divina está em sua possibilidade de ser aniquiladora, na sua capacidade de levar a termo o acontecer histórico. Ao aniquilar o acontecer histórico essa palavra salva e faz com que a realidade encontre a sua plenitude. Mas só aquele que compreende o poder aniquilador dessa palavra pode fazer com que ela seja salvadora e verdadeiramente plenificadora.

A sequência do fragmento de Benjamin apresenta aquela relação das ações do messias *selbst* para concluir a profunda distinção entre ele e a história cronológica. Se o messias *selbst* é aquele que leva a termo o acontecer histórico isso acontece “precisamente no sentido que ele cuja relação na direção messiânica *selbst* somente salva (*erlöst*), leva a termo (*vollendet*), consegue fazer (*schafft*). Por isso nada de histórico pode pretender por si relacionar-se com o messiânico” (1991, p. 203). Uma vez que o messias *selbst* é aquele que segue a direção messiânica *selbst*, somente ele pode completar os acontecimentos históricos porque esta é a única ação que lhe cabe

para realizar toda sua potência. Uma vez levada a termo a sua ação o acontecer histórico encontra seu próprio termo, por isso nada de histórico pode estar em relação com essa força aniquiladora que é a interpretação da palavra divina em todo seu poder. Se o messias *selbst* é aquele que se propõe a executar a ruptura com a Tradição, estar na direção do messianismo *selbst* precisa salientar esta mesma condição.

Assim como a relação com a Tradição é medida em três características fundamentais por Scholem, assim também é pensada a própria atuação do messianismo. Em seu ensaio *Para compreender a ideia messiânica no judaísmo* (2008), ele afirma que existem três forças que atuam no âmago do judaísmo destinadas cada uma delas à conservação, restauração ou renovação. A primeira destas forças tenta apaziguar o conflito interno do judaísmo se atrelando ao cotidiano (2008, p. 101). Estas forças de conservação são direcionadas ao apego à formação permanente como uma garantia de posse do presente. Nelas se encontram o maior desejo messiânico de confirmação da autoridade da tradição. Limitam-se a compreender que a lei presente é a palavra de Deus viva, não se importando com a fragilidade dos ouvidos humanos em escutar adequadamente estas palavras. Esse messianismo se direciona nostalgicamente ao que já se perdeu e se apega ao que ainda se tem para garantir a posse presente. O presente se apresenta como a única realidade completa exatamente porque manifesta as carências do passado perdido e do futuro inalcançado, porém este não pode ser o tempo do messias *selbst*, porque sua relação com o presente não é mediada pela noção de uma ruptura, pelo contrário, trata-se de um apego demasiado ao acontecer histórico. Este messianismo está mais preso a uma força mítica de manutenção do direito do que uma força divina de aniquilação. Apesar de ser messiânica ela não representa a direção messiânica *selbst*.

Diante da impossibilidade de compreender o futuro e ante a perda irreparável do passado, o apego ao estudo constante da Tradição se oferece como garantia de resguardar o presente, ou seja, resguardar o acontecer histórico e manter miticamente as leis. Assim a vida se transforma em um ritual de louvor à pertença à Tradição banindo-se o pensamento utópico do messianismo como uma ameaça de perda inclusive do próprio presente. A redenção deixa de ser pensada como uma função messianicamente alcançada na vida social para ser atribuída somente à graça divina. Ao homem cabe a observância dos desejos divinos manifestos na autoridade da Tradição, sem querer precipitar os rumos de uma nova ordem messiânica. Esta força é institucionalizada pelas preocupações com os danos que podem ser causados na inobservância da palavra presente. A atenção ao presente e à manutenção do acontecer histórico se revela como uma aversão ao que pode suceder com a precipitação do fim messiânico da história.

Preocupação com a estabilidade da congregação, preocupação com o destino dos judeus depois de uma decepção, como a experiência histórica mesma podia mostrar, associados a uma aversão profundamente arraigada contra os “açodadores do fim”, como diz a expressão hebraica para designar pessoas, que não têm paciência de aguardar a chegada do Messias, mas pensam fazer elas próprias alguma coisa para isso. Todos esses motivos atuam no sentido de um desvio do messianismo para uma mera questão de fé, para um movimento não ativo, que conferiu a redenção a

Deus somente, não atribuindo nada, por exemplo, à ação do homem (SCHOLEM, 1999, p. 139).

Com a institucionalização da força de conservação o messianismo é relegado a um segundo plano, mantendo-se apenas como uma prescrição abstrata de fé. Se valoriza o que se tem em detrimento da renovação que virá não se sabe quando, se aceita a prisão do acontecer histórico para evitar o açodamento do fim. Em prol da vida cotidiana a esperança utópica da redenção messiânica torna-se menos fundamental que a observância e o estudo constante da Tradição e das leis que assumem a força mítica de manutenção do direito.

Se estas primeiras forças negam poder ativo à perspectiva messiânica, visando a manutenção do que ainda não foi perdido pelos judeus e evitando a completude do acontecer histórico, a segunda é ainda mais lacônica ao desejar recuperar o que já se perdeu. “As forças restauradoras são aquelas que se orientam à recuperação e reconstrução de um estágio passado que se considera ideal ou, dito mais precisamente, de um estágio que na fantasia histórica e na memória nacional é o imaginário do estágio de um passado ideal” (SCHOLEM, 2008, p. 101). Estas forças de restauração estão focadas no passado perdido, o qual é sede da desconfiança quanto à transmissibilidade da lei na realidade atual. A idealização do passado serve para evitar o confronto direto com o acontecer histórico. Direcionando o olhar ao que foi perdido a força restauradora do messianismo também não pode representar a direção messiânica *selbst*, também está mais próxima a uma força mítica de manutenção do que a uma aniquiladora força divina. Projeta a necessidade de revisão do presente, mas se prende às leis do passado como única possibilidade de vida na degradada realidade atual. Na atuação destas forças de restauração está em jogo todo o conflito entre o que se tem, aquilo que é tão valorizado pelas forças de conservação, e o que já se perdeu, seja o que foi real e factualmente perdido ou aquilo que é idealizado como passado, contudo, o acontecer histórico não é posto em cheque em nenhum destes casos.

A terceira força que atua no judaísmo ambiciona uma revolução futura, o passado, por mais idealizado que seja, é interpretado como perdido, o presente, por melhor que seja considerado, ainda não contempla os anseios da sociedade, por isso o futuro guarda em si as possibilidades de uma renovação sem igual. São forças “renovadoras e orientadas ao futuro, que se alimentam de uma visão do futuro e de uma inspiração utópica. Trabalham em prol de um estado de coisas que, todavia, nunca existiu” (SCHOLEM, 2008, p. 101). Sua configuração é utópica e sentem o futuro como representante de uma ruptura com tudo o que já existiu, assumindo a direção messiânica *selbst* levam a termo o acontecer histórico para propor um legítimo novo tempo. A esperança no novo tempo significa que a orientação da visão não se guia mais pela autoridade da lei ou da Tradição, nem pela manutenção das conquistas do presente, mas sente a necessidade urgente de um messias *selbst* com todo o seu poder libertador. Se, por um lado, a autoridade da tradição, amplamente observada na perspectiva conservadora, funciona como uma negação de qualquer açodamento da ruptura com o acontecer histórico; e, por outro, a melancólica nostalgia da autoridade original, embora viabilize o messias como restaurador de uma harmonia perdida mantém o apego à tradição oral em sua utilidade

momentânea; então, só neste utópico direcionar para o futuro é que se pode respeitar a integralidade da proposta messiânica *selbst* em oposição a qualquer autoridade pré-existente, como contraponto e terminal do acontecer histórico. O messias surge nesta perspectiva com sua força plena, como o messias *selbst* na direção messiânica *selbst*.

Na utopia se encontra a força messiânica que pode fazer, salvar e levar a termo, porque pode romper com o acontecimento histórico, não para se direcionar ao passado ou se prender no presente, mas para guiar-se em direção a um futuro que representa a própria concretização da sequência cronológica do tempo. Ao se direcionar para o futuro não se está propondo a manutenção mítica do acontecer histórico, mas a sua utópica aniquilação, levando a termo o progresso e suas ruínas. O futuro utópico não é mais uma etapa do tempo cronológico, é o seu fim. Como o messias *selbst* não pode se relacionar com nada de histórico sua relação é utopicamente guiada pelo futuro, um tempo que se apresenta como ponto de fuga que permite iluminar o presente do *Jetztzeit*. O que aniquila o acontecer histórico não é a utopia do futuro, mas a iluminação que essa utopia lança sobre o presente. Uma iluminação que inviabiliza a melancolia ante as ruínas do passado e a inatividade frente ao medo de perder o que se tem no presente. Guiado pela utópica relação com o futuro, vivenciando plenamente o agora do *Jetztzeit*, o messias *selbst* realiza um estado de exceção efetivo. Um estado em que a regra do acontecimento histórico é substituída pela exceção do momentâneo, o tempo cronológico cede espaço ao cairológico *Jetztzeit*.

Messianismo e o efetivo estado de exceção

A oitava tese de *Sobre o conceito de história* (2005) apresenta a necessidade de romper com o acontecimento histórico, denunciando que esta sequência cronológica está presa a uma exceção que se tornou regra, e anunciando a tarefa messiânica de tornar este estado de exceção efetivo (*wirklichen*).⁵

A tradição dos oprimidos nos ensina que o “estado de exceção” no qual vivemos é a regra. Precisamos chegar a um conceito de história que dê conta disso. Então surgirá diante de nós nossa tarefa, a de instaurar o real (*wirklichen*) estado de exceção; e graças a isso, nossa posição na luta contra o fascismo tornar-se-á melhor. A chance deste consiste, não por último, em que seus adversários o afrontem em nome do progresso como se este fosse uma norma histórica. – O espanto em constatar que os acontecimentos que vivemos “ainda” sejam possíveis no século XX não é nenhum espanto filosófico. Ele não está no início de um conhecimento, a menos que seja o de mostrar que a representação da história donde provém aquele espanto é insustentável (BENJAMIN, In: LÖWY, 2005, p. 83).

⁵ O termo *wirklichen* traduzido por Jeanne Marie Gagnebin e Marcos Lutz Müller (BENJAMIN, 2011) como real e por Sergio Paulo Rouanet (BENJAMIN, 1994, p. 226) e Michael Löwy (2005, p. 83) como verdadeiro, é traduzido por Giorgio Agamben (2010, p. 257) como *effettivo*, ou seja, efetivo. De fato as três traduções são possíveis e, em português, João Barrento (BENJAMIN, 2012, p. 13) também opta por traduzir como efetivo, nossa opção pela citação utilizada é associada aos comentários de Löwy que usaremos em seguida. Já para o contexto de nossa discussão optamos por seguir a perspectiva de Agamben com os motivos que justificaremos na sequência.

A representação cronológica da história ficou insustentável a partir do momento em que a exceção se tornou regra. A partir deste contexto o espanto já não poderia mais ser pensado como uma ação fundante da filosofia, mas precisaria ser visto como manifestação da ignorância que assola aqueles que ainda acreditam no progresso e no acontecimento histórico. As ruínas que se acumulam em nome do progresso não são exceção, assim como não é exceção o movimento facista no século XX, nem é exceção a existência da miséria no XXI. Como também não são exceções os acontecimentos históricos que cronologicamente nos conduzem para a realidade em que vivemos. Não são exceções porque a exceção se tornou regra, cabe agora torna-la efetiva e romper com a pseudo-regra da exceção.

Diante desta tarefa é necessário pensar outra relação com a história, uma relação que compreenda a exceção em que se vive. Na sequência do *Fragmento Político Teológico*, Benjamin informa que, “Por isso o Reino de Deus não é o *Telos* da *Dynamis* histórica, ele não pode ser estabelecido como uma meta (*Ziel*). Na visão histórica ele não é meta (*Ziel*), mas termo (*Ende*)” (1991, p. 203). O Reino de Deus que advém da ação messiânica não pode ser pensado apenas na ritualística do *Telos* nem pode ser considerado como finalidade da execução de uma *Dynamis* específica. A conclusão da ação messiânica *selbst* não é a realização de uma potência, mas o termo de toda potência que se transforma em puro ato. Pensada como *Ende* e não como *Ziel*, a ação do messias *selbst* se destina a efetivar o estado de exceção. *Dynamis* e *Ziel*, representam a potência e a meta que contextualizam o estado de exceção como regra, representam a parcialidade que se manifesta no acontecimento histórico, por isso não podem representar o messianismo *selbst*. Esse messianismo é uma ação terminal que encarna o poder divino de aniquilação, e como ele representa um meio puro (BENJAMIN, 2012, p. 71). O exemplo benjaminiano de meio puro é o entendimento provindo do diálogo. No legítimo diálogo tudo é meio, mas nada é meta (*Ziel*), tudo conduz a um fim (*Ende*), mas nada é pensado tendo em vista a finalidade (*Telos*). Neste meio puro a exceção é efetivada com a quebra de todas as regras, inclusive da exceção travestida de regra.

O conceito benjaminiano de estado de exceção efetivo, que se contrapõe ao estado de exceção tornado regra, precisa ser pensado em relação à perspectiva do jurista Carl Schmitt, com quem Benjamin trava um franco diálogo na década de vinte. Segundo Schmitt o estado de exceção é função exclusiva do soberano que o utiliza como meta (*Ziel*) na procura de reafirmar a regra quando ela se depara com contextos imprevisíveis. Benjaminianamente poder-se-ia inferir que como *Ziel* o estado de exceção é usado para garantir a manutenção mítica do direito e do acontecimento histórico. Schmitt o entende de forma positiva, como a principal garantia de que não existe nada que ultrapasse a lei, uma vez que mesmo sua exceção se enquadra dentro do sistema a partir da emblemática figura da soberania.

A ordem deve ser estabelecida para que a ordem jurídica tenha sentido. Deve ser criada uma situação normal, e soberano é aquele que decide, definitivamente, sobre se tal situação normal é realmente dominante. Todo Direito é “direito situacional”. O soberano cria e garante a situação como um todo na sua completude. Ele tem monopólio da última decisão (SCHMITT, 2006, p. 13-4).

Neste contexto Benjamin infere que o estado de exceção sobre o qual o soberano decide é a principal garantia da manutenção do fluxo do acontecimento histórico, e soberano é quem mantém esta garantia em constante atividade na medida em que transforma a excepcionalidade de sua decisão em regra. Se a normalidade do acontecimento histórico carece da decisão soberana sobre os momentos de exceção, embora possa fluir tranquilamente quando a norma está em vigência adequada, não há porque o soberano não se assumir como instância decisória mesmo quando a normalidade é aparente. Um subjetivismo imprevisto na perspectiva schmittiana.

Com uma imagem barroca Benjamin descreve o soberano como um Narciso que funda o estado de exceção como regra. “O soberano representa a história. Toma em mãos os acontecimentos históricos como um cetro” (2011, p. 59). O soberano de Benjamin é aquele que recolhe os poderes em suas mãos para detê-los como a um cetro, não em prol da normalidade jurídica, mas pelo simples prazer de possuí-lo. Por um gozo tipicamente soberano. Para deter a história e seus rumos. Deter o “monopólio da última decisão” não é uma ação fácil para um homem comum e a possibilidade de que seja corrompido é imensa. Se sua função está associada à existência da exceção, então a exceção deve ser veladamente transformada em regra. Contraposto a esse soberano Narciso, o messias *selbst* remete a um efetivo soberano. O messias *selbst* enquanto modelo de uma outra soberania é aquele que consegue entender a falta de significado presente na lei vigente (AGAMBEN, 2008, p. 277) e contrapõe a esta falta de significação um novo estado. Em contraposição ao estado de exceção transformado em regra pelo primeiro, se apresenta um efetivo trazido a luz pelo segundo. De acordo com Michael Löwy, “O objetivo do “verdadeiro estado de exceção” é outro, nele não existiria mais nem “superior” nem “inferior”, nem senhores nem escravos” (LÖWY, 2005, p. 86). O verdadeiro/efetivo (*wirklichen*) estado de exceção possibilitado pelo messias *selbst* não promove a distinção entre o soberano e o restante do povo, o qual é o legítimo fundamento da soberania, embora, apesar de viger não possui mais significado. Este estado de exceção harmoniza todas as divisões uma vez que não mantém as estruturas do direito, as aniquila. Assumindo o poder divino, o messias *selbst* instaura não uma nova regra mantida pelo acontecimento histórico e insignificante em si mesma, mas a efetivação da ausência de regras, que promove a significação por excelência. Não uma nova distinção insignificante entre o certo e o errado, entre o “superior” e o “inferior”, seja em uma divisão humana em classes, seja em uma divisão moral em valores, o messias *selbst* substitui toda distinção por um indistinto e significativo estado de exceção efetivo. Um estado de tal indistinção que só pode ser pensado a partir da completa aniquilação do atual estado, não um simples comunismo marxista, mas o Reino de Deus.

De acordo com Giorgio Agamben o que move o debate entre estes dois gigantes (2004, p. 83-98) é a relação direta entre o direito e o que pode existir para além dele, podemos concluir que isso significa uma contraposição entre o acontecimento histórico e o Reino de Deus, ou entre a manutenção mítica e a aniquilação divina. “Ao gesto de Schmitt que, a cada vez, tenta reinscrever a violência no contexto jurídico, Benjamin responde procurando, a cada vez, assegurar a ela – como violência pura – uma existência fora do direito” (2004, p. 92). Se o objetivo de Schmitt é possibilitar que a violência/poder (*Gewalt*) mítica seja

interpretada como parte da lei, a intenção de Benjamin é promover uma violência/poder pura e divina, uma ação que mostre a falta de significado presente na primeira e efetive esta falta de significação. A violência/poder pura é o efetivo estado de exceção, sua existência fora do direito indica que sua função não é retornar a ele, retornar à vigência sem significado, mas destruí-lo em nome de uma verdadeira significação. Por um lado, Schmitt prescreve que na decisão soberana o direito é abandonado para garantir a manutenção do próprio direito, um gesto que não destrói o direito, apenas o afasta para preservá-lo e recompô-lo quando o caos tiver sido apaziguado. Por outro lado, em Benjamin o direito e o estado estão tão corrompidos pelo estado de exceção e pelo narcisismo do soberano que só a sua destruição por meio de um efetivo estado de exceção poderia restabelecer algum sentido na vida humana. Só o fim do acontecimento histórico promovido pelo messias *selbst* pode resolver a falta de significado da realidade em que estamos inseridos.

Em nota explicativa à relação entre Schmitt e Benjamin, Löwy defende uma postura marxista-romântica-messiânica de Benjamin em contraposição aos fundamentos jurídico-nazistas de Schmitt, para ele o primeiro “aspira precisamente, com todas as suas forças, à verdadeira exceção, ao fim dos poderes autoritários, aos antípodas de todos os “estados de exceção” no sentido de Carl Schmitt” (2005, p. 85). Tanto Agamben quanto Löwy observam no estado de exceção proposto por Benjamin uma aniquilação completa de toda ordem estabelecida, uma destruição de tudo o que pretende estar em vigor sem significar, uma profanação de tudo o que foi sacralizado e retirado do uso comum, a efetivação messiânica do Reino de Deus.

O fragmento de Benjamin segue da apresentação da direção messiânica em sua necessária função de termo (*Ende*) para a análise da relação desta direção com a ordem do profano, primeiramente distinguindo esta ordem do Reino de Deus, para então destituir toda teocracia de um sentido político. “Por isso a ordem do profano não pode ser construída (*aufgebaut*) no pensamento do Reino de Deus, por isso a teocracia não tem nenhum sentido político, mas somente um religioso. Ter negado com toda intensidade o significado político da teocracia é o maior mérito do “Espírito da utopia” de Bloch” (BENJAMIN, 1991, p. 203). A primeira parte da afirmação dispõe sobre a impossibilidade da realização da ordem do profano a partir do Reino de Deus, o que implica em um rompimento entre a direção messiânica *selbst* e a política. Nesta afirmação se encontra a confirmação de que o estado de exceção efetivo representado pela direção messiânica não é algo que pode ser incluído na trajetória profana das leis políticas. Ele não pode ser resumido a um estado juridicamente previsível como propõe Schmitt, mas precisa ser a efetivação do rompimento entre a política profana, que encontra seu fim juntamente com o término dos acontecimentos históricos, e a configuração do Reino de Deus, que se inicia a partir do fim daquela. Tratam-se de ordens contínuas e que não podem ser desenvolvida paralelamente. O pensamento do Reino de Deus exige o fim da ordem do profano, não podendo se realizar nela, não pode existir uma política do profano que teocraticamente pretenda realizar o Reino de Deus mantendo-se como poder estrutural da sociedade. Qualquer teocracia precisa abdicar do poder político para se realizar efetivamente como um estado de exceção. O espaço da teocracia e do Reino de Deus, não é o da política e do profano, é o da religião e do sagrado. Um espaço que

só é possível através do poder divino da aniquilação, enquanto a política está extremamente presa ao poder mítico da manutenção.

Frisando a distinção entre teocracia e política o marxista Ernest Bloch é evocado para se opor ao pensamento do jurista Carl Schmitt e à sua compreensão de uma visceral relação entre teologia e política. Segundo Schmitt, “todos os conceitos concisos da teoria do Estado moderna são conceitos teológicos secularizados” (2006, p. 35). Uma descrição da política que a demarca como teocrática, mesmo que secularizada, ou profana. Um estado que se organiza politicamente em torno a conceitos teológicos visa à construção secular do Reino de Deus, o que, para Bloch, tanto quanto para Benjamin, se trata de uma ilusão para garantir o poderio mítico da soberania. Esta política da manutenção não pode levar ao Reino de Deus porque ela não representa um termo (*Ende*), e o soberano que a ela se associa empunha o poder mítico da manutenção como a um cetro.

A ordem do profano tende a se encaminhar para a manutenção política da realidade porque está diretamente associada à felicidade. Conforme a sequência do fragmento deixa claro, “A ordem do profano tem que erguer-se (*aufzurichten*) na ideia de felicidade. A relação desta ordem com o messiânico é um dos ensinamentos práticos (*Lehrstücke*) essenciais da filosofia da história” (BENJAMIN, 1991, p. 203). Se antes a ordem do profano é descrita em sua impossibilidade de ser construída (*aufgebaut*) no pensamento do Reino de Deus, agora ela é descrita como erguendo-se (*aufzurichten*) na ideia da felicidade. À construção humana de uma política profana é contraposto o erguer-se natural desta ordem a partir da felicidade. Se a política é originalmente erguida da ideia de uma organização social que visa à felicidade, sua construção histórica se perde na automanutenção. Tomado em seu erguer-se original, em sua relação imediata com a felicidade, o profano se relaciona também com o messianismo, o que o retira desta direção é a construção do acontecer histórico que permite ao soberano decidir sobre o que é felicidade. A felicidade é politicamente retirada de seu ambiente natural e se transforma em um objeto de manuseio exclusivo do soberano. O profano só se distingue do messiânico quando pensado em relação a esta construção histórica, quando associado ao seu erguer na felicidade mantém com o messiânico uma similaridade muito maior. Algo que não é esclarecido em uma análise conceitual pura e simples, mas para a qual Benjamin recorre ao experimentalismo teatral de Bertolt Brecht que em seu *Lehrstücke* propõe que o ensinar deve acontecer na prática lúdica da atuação. Ou seja, a relação entre o profano e o messiânico é negada no âmbito conceitual jurídico-filosófico principalmente para confirmar a oposição entre o Reino de Deus e a manutenção da política, mas é resgatada na ludicidade da atuação prática dos homens que buscam a felicidade no profano como no Reino.

A filosofia da história proposta por Benjamin como aquela que vislumbra o fim do acontecer histórico precisa estar atenta para a ludicidade deste ensinamento prático. Mesmo que a profanação seja conceitualmente oposta ao Reino de Deus, a prática do jogo da vida demonstra que estes caminhos se cruzam em um ponto determinado. Se a profanação precisa ser associada com a felicidade. Se o Reino de Deus é a realização da felicidade. Se a política foi construída sob a égide da felicidade. Se a teocracia não pode ser confundida com a política. E se a felicidade não pode ser confundida com a construção histórica da política. Então, não é a mera

profanação que afasta da felicidade e do Reino de Deus, o que é contraposto ao Reino de Deus e não visa à sua realização é a construção do acontecimento histórico. O profano pode até servir de meio para a realização do Reino, porque ele também procura a felicidade, porque ele também deseja levar a termo o acontecer histórico.

Profanação como realização do Reino

Em *Elogio da profanação* (2007, p. 65-79) Giorgio Agamben procura conceituar a ação de profanar em oposição à sacralização. Enquanto esta separa para uso exclusivo tudo o que consagra, aquela procura restituir ao livre uso dos homens o que lhes foi tirado. Neste contexto a profanação se apresenta como uma atividade que causa a ruptura desejada pelo messianismo, e o profano passa a se apresentar como uma possibilidade viável de romper com o acontecimento histórico e possibilitar a chegada do Reino. A ordem do profano assume a proposta da *Lehrstücke* de Brecht e possibilita um uso lúdico daquilo que tinha sido consagrado. “Profanar não significa simplesmente abolir e cancelar as separações, mas fazer delas um uso novo, a brincar com elas” (AGAMBEN, 2007, p. 75). Brincar com as separações é estar aberto às possibilidades que se apresentam no caminho (*Weg*), não se fechar a uma meta (*Ziel*), mas reconhecer que meta e caminho são apenas estágios para a concretização do fim (*Ende*). Benjamin cria uma ilustração lúdica para apresentar este argumento, uma forma de respeitar a intenção de um ensinamento prático que não se limite à argumentação teórica.

E precisamente a partir dela é condicionada uma concepção mística da história, cujo problema se deixa apresentar por uma imagem. Se uma seta direcional indica a meta (*Ziel*) para o qual trabalha a *Dynamis* do profano, e outra indica a direção da intensidade messiânica, então, evidentemente, a busca pela felicidade por parte da humanidade livre aspira a seguir fora da direção messiânica, mas como uma força através do seu caminho (*Weg*) consegue realizar uma outra em caminho de sentido (*gerichtetem Wege*) contrário, então também a ordem profana do profano consegue realizar a vinda do Reino messiânico (1991, p. 203-4).

A concepção mística da história rompe com a prisão representada pelo progresso do acontecer histórico e integra a profanação como uma meta (*Ziel*) e o messianismo como termo (*Ende*), uma integração que só é possível quando se considera a felicidade como um elemento unificador. Felicidade que está presente na promessa messiânica tanto quanto na realidade profana. A realização da felicidade não se direciona diretamente ao profano, mas segue fora da direção messiânica. É a negação da direção messiânica que faz com que a humanidade livre busque pelo caminho do profano. É a sensação de prisão no progresso do acontecer histórico que faz com que o caminho messiânico seja negado como fonte de felicidade. Mas, como aquilo que leva por um caminho “x” pode promover a chegada a “y”, a ordem profana do profano, o caminho da busca por felicidade imediata, consegue servir de meio para se chegar à felicidade do Reino.

Visando a realização não mediada de sua felicidade a humanidade livre pode acabar por direcionar-se para a realização do Reino. Direcionar-se ao imediatismo do profano pode conduzir à profanação de tudo aquilo que foi consagrado, ou seja, à

restituição para o livre uso da humanidade da felicidade que foi sacralizada pelo poder de decisão do soberano. Dando sequencia ao seu fragmento Benjamin afirma que, “O profano, portanto, não é certamente uma categoria do Reino, mas em verdade uma categoria que mais corresponde à sua mais silenciosa aproximação” (1991, p. 204). O profano não pertence ao Reino, ele indica que o Reino está chegando. O Reino só pode começar depois que o profano já não mais estiver em ação, mas o profano não é o inimigo do Reino, é seu último arauto. O Reino está em oposição direta com o acontecer histórico, com o sequestrador e sacralizador da felicidade. Como o profano também está em oposição a esta sacralização ele possibilita o fim do acontecer histórico, embora ainda não seja seu termo. O profano pode conduzir ao messianismo, mas não é ele próprio uma ação messiânica. É a categoria que indica a chegada silenciosa do Reino, embora não atue diretamente para a realização dessa chegada. Inversamente ao proposto por Marx (2005, p. 145) é o profano que representa o ópio popular que denuncia o vale de lágrimas em que vivemos, enquanto não age para aniquilar esta realidade e possibilita um uso lúdico dela. Um uso que permite antever a felicidade pós-aniquilação, um uso que impossibilita aos homens um comprazer-se na felicidade da direção profana. Mesmo escolhendo a profana direção “x”, a humanidade livre se depara com o caminho “y” como única possibilidade de resolver sua busca por felicidade a longo prazo.

Enquanto o acontecer histórico e o profano estão presos ao progresso do tempo cronológico e à impossibilidade de uma realização duradoura da felicidade, a eternidade do Reino e a efetivação da felicidade estão cravadas no *Aion*, o tempo divino sem duração. O messianismo que permite a ruptura com o *cronos* se manifesta em um tempo do agora, o *jetztzeit*, ou *cairós*, um tempo que já não se submete à meta (*Ziel*) cronologicamente estipulada, mas que ainda não é felicidade eterna do *aion* presente no Reino. É apenas o momento mesmo em que o fim (*Ende*) acontece. Reescrevendo o início do fragmento benjaminiano poderíamos dizer que “Só o *cairós* põe fim ao *cronos* e permite o *aion*”. Só o *cairós* messiânico pode aniquilar a estrutura cronológica do acontecer histórico e permitir que se estabeleça o *aion* do Reino de Deus. Porque no *cairós* a felicidade ainda é representante do estado de exceção que liga o desejo por ela e a aspiração por decadência, sintomas da condição humana enquanto não se leva a termo o acontecer histórico.

Encaminhando-se para a conclusão de seu fragmento, Benjamin insere a decadência (*Untergang*) como um tema correlato à profanação e ao messianismo, a partir da ligação entre os três e a busca por felicidade.

Pois na felicidade tudo o que é terreno aspira a sua decadência (*Untergang*), somente na felicidade está destinado a encontrar a decadência. – Enquanto sem dúvida a imediata intensidade messiânica do coração, perpassa a individualidade do homem interior por meio da infelicidade, no sentido do sofrimento (1991, p. 204).

Untergang é traduzível por naufrágio, ocaso, queda, representa um conceito proveniente da união do radical *gehen* que significa ir, caminhar, com o prefixo *Unter* que indica a direção para baixo. A opção pela tradução como decadência pretende manter o radical português *cadência* como uma lembrança ativa de sua ligação com o caminhar que indica o próprio processo de hominização do homem. *Untergang* é o

processo terreno e profano de buscar a felicidade no mundo. Um processo que se inicia com a queda original, com a desobediência adâmica que ao mesmo tempo exige a expulsão do paraíso e garante o conhecimento do bem e do mal. Um caminhar para baixo, rumo a uma felicidade terrena que afasta do Reino de Deus. A busca por felicidade no pós-queda não significa somente o ocaso humano, mas também a realização do projeto progressista-cronológico que instaura o acontecer histórico. Na decadência o homem está preso à busca por uma felicidade efêmera. Uma busca que nunca pode se concretizar porque é sempre meta (*Ziel*) para alcançar outro algo e para manutenção da própria busca, nunca como termo (*Ende*) e aniquilação da sensação de carência. Uma procura por algo que não se quer encontrar, porque encontra-lo significaria pôr fim ao prazer da procura. Por isso a direção messiânica, por mais que pretenda realizar uma felicidade muito superior à esta busca de felicidade que se prende à decadência, manifesta-se na infelicidade e no sofrimento de reconhecer que as metas são apenas pequenas gotas de felicidade, e só na imediata relação com o Reino se pode encontrar uma verdadeira felicidade. Só negando a felicidade decadente oferecida pela política da manutenção se pode aniquilar esta pseudo-felicidade e alçar uma outra, mais forte e verdadeira.

A decadência une o profano e o messiânico em uma mesma busca pela felicidade, mas apesar da busca ser a mesma, os caminhos não são trilhados da mesma forma.

À espiritual *restitutio in integrum*, que introduz (*einführt*) à imortalidade, corresponde uma mundana, que conduz (*führt*) à eternidade de uma decadência e o ritmo desta eterna efemeridade (*vergehenden*), em sua totalidade efêmera (*vergehenden*), em sua espacial, mas também temporal totalidade efêmera mundana, o ritmo natural messiânico é felicidade (1991, p. 204).

A restituição integral espiritual leva para dentro (*einführt*) da imortalidade, enquanto a restituição mundana só conduz (*führt*) a uma eterna situação de efemeridade, à eternidade da morte. À constatação de que o acontecer histórico é apenas conduzido pelo fluxo do progresso sem ser introduzido no Reino, ao menos não enquanto estiver preso ao seu direcionamento de busca pela felicidade através da decadência. A restituição mundana se conduz pela efemeridade como por uma meta que não pode reconhecer seu termo uma vez que está temporal e espacialmente delimitada pela totalidade efêmera do mundo. O profano consegue iniciar a crítica a este estado decadente das coisas, mas não consegue aniquilar o estado atual. Ele serve ao Reino à medida em que declara a sacralização da felicidade mundana como se verdadeira felicidade ela fosse, contudo é incapaz de introduzir em uma nova realidade. Brinca com as sacralizações feitas e, por isso, consegue anunciar a chegada de uma nova realidade, muito embora não possa adentrar nela.

O efêmero (*vergehenden*) indica o metódico caminhar pelo espaço preenchido por ruínas, e, ao mesmo tempo, representa a prisão no vendaval do progresso que não permite uma mudança de direção. Apesar disso, em sua inexorável prisão na efemeridade, o ritmo natural dessa restituição à uma felicidade mundana é, em si, messiânico. Um ritmo que em toda sua busca por uma felicidade na decadência revela a própria frustração da decadência e brinca profanamente com os destroços

que se lançam aos seus pés, até que o brincar também seja frustrante e encaminhe para uma nova ordem das coisas. Mesmo que em toda sua descrição o efêmero seja marcado pela inviabilização da introdução ao reino, ainda assim a ordem profana do profano conduz à realização do Reino. E o messiânico pode ser repensado como felicidade, mesmo que a intensidade messiânica seja infelicidade e sofrimento. Mesmo que a individualidade do homem interior seja invadida pela infelicidade, quando ele procura o caminho messiânico é a profanação da efemeridade da felicidade mundana que o conduz à essa direção. Direcionamento que promove uma inversão de valores, e, o que era declarado como levando à direção da felicidade, passa a ser observado, em sua efemeridade, como a volatilidade causadora das ruínas que se estendem sob nossos pés, enquanto o caminho que se trilhava com infelicidade e sofrimento faz brilhar uma nova luz e uma nova possibilidade de realização da felicidade. Assim, o caminho que conduz pela profanação leva ao Reino.

Considerações finais

Naturalmente o ritmo do messianismo é felicidade porque em sua natureza a felicidade não pode ser pensada apenas no sentido de oposição ao sofrimento. Se o profano deve se erguer da ideia de felicidade a ideia de felicidade não se limita à de profano. Isso que ultrapassa o profano na felicidade é o que a demarca como algo naturalmente messiânico, e isso é o que permite que a força em direção ao profano produza a realização do Reino. Na efemeridade a profanação e o messiânico são limiares do Reino. Os limiares que indicam a tarefa com a qual devemos nos confrontar na implementação de um estado de exceção efetivo. Ultrapassando o acontecer histórico, o messianismo visa uma outra forma de constituição da política. Uma política que efetive o estado de exceção, de acordo com a conclusão do fragmento de Benjamin, “Pois messiânica é a natureza em sua eterna e total efemeridade (*Vergängnis*). Aspirar por isso, também para os tais graus do homem que são natureza, é a tarefa da política mundial cujo método tem de chamar-se niilismo” (1991, p. 204). Uma política que compreenda a efemeridade do mundano tem de ser niilista, tem de desacreditar das verdades impostas e possibilitar uma profanação, um novo uso lúdico das coisas que conduza não à felicidade, mas ao Reino, que não seja método, mas permita o termo de todo acontecer histórico. Como o ritmo natural do messianismo é felicidade creio que este ritmo seja o do lúdico caminhar com a *quête*, niilisticamente suspendendo os conceitos e prescindindo do progresso cronológico em nome do instante messiânico. Em nossa compreensão eis aí o agir qualquer da comunidade que vem proposta por Giorgio Agamben ao qual nos dedicaremos em nossos próximos trabalhos.

Referências bibliográficas

- AGAMBEN, G (2005). *La potencia del pensiero: Saggi e conferenze*. Vicenza: Neri Pozza Editore, 2010.
- _____. (2003). *O estado de exceção: Homo Sacer II, 1*. São Paulo: Boitempo, 2004.
- _____. (2005). *Profanações*. São Paulo: Boitempo, 2007.
- BENJAMIN, W. *Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura*. 7. ed. São Paulo: Brasiliense, 1994.
- _____. *O anjo da história*. Belo Horizonte: Autêntica, 2012.
- _____. *Origem do drama trágico alemão*. Belo Horizonte: Autêntica, 2011.
- _____. *Escritos sobre mito e linguagem (1915-1921)*. São Paulo: Duas cidades; Ed. 34, 2011.
- _____. Theologish-politiches Fragment. 1991, p. 203-4. *Gesammelte Schriften Bd.2 - Band II/1-3 "Aufsätze, Essays, Vorträge"*. Disponível em: <<https://archive.org/stream/GesammelteSchriftenBd.2/BenjaminGs2#page/n0/mode/2up>>. Acesso em: 24.09.2014.
- LÖWY, M. *Walter Benjamin: aviso de incêndio: Uma leitura das teses "Sobre o conceito de história"*. São Paulo: Boitempo, 2005.
- MARX, K. *Crítica da filosofia do direito de Hegel*. São Paulo: Boitempo, 2005.
- SCHIMITT, C. *Teologia política*. Belo Horizonte: Del Rey, 2006.
- SCHOLEM, G. *Conceptos básicos del judaísmo: Dios, Creación, Revelación, Tradición, Salvación*. 3. ed. Madrid: Trotta, 2008.
- _____. *O nome de Deus, A teoria da linguagem e outros estudos de cabala e mística: Judaica II*. São Paulo: Perspectiva, 1999.