

O último limiar

Imaculada Kangussu

UFOP

Resumo: O presente texto tem duas partes e revela como nos últimos dias de Walter Benjamin o espaço vital a sua volta foi estreitando-se a ponto de levá-lo ao suicídio. Esse último limiar configura historicamente uma situação pessoal totalmente aporética, e tão desesperada que força o pensamento, diante da estreiteza do mundo material, a figurar saídas míticas quando a própria possibilidade de salvação – e ela existia – era tão remota e dependente de tantas contingências, articulações e acasos incomensuráveis que parecia um milagre, uma ação do próprio Messias. Na primeira parte, apresenta-se a teoria da salvação messiânica presente na cabala hassídica, a qual, segundo Gershom Scholem, foi estudada por Benjamin. Julgamos, com isso, lançar luz sobre as abundantes metáforas religiosas presentes nos últimos textos do filósofo. Na segunda parte, descreve-se o inferno material vivido pelo pensador no fim de sua breve vida e a produção teórica criada nessa situação final.

Palavras-chave: Limiar. Dialética. Messiânico. Semântica.

I. Cabala

A justaposição de dois modos de pensar, o materialista-histórico e o metafísico-teológico, conferiu aos trabalhos de Benjamin, segundo Scholem, “aquele brilho profundo que os distinguia tão impressionantemente da maioria dos produtos do pensamento que se caracterizam por um tédio incomum.”¹

Na tradição judaica, a sucessiva recepção dos mesmos conhecimentos transmitidos oralmente ao longo de séculos deu à arte de escrever misticamente, ocultando as instruções verbais sob magníficas metáforas, o nome de *scientia cabalea*, ciência da recepção, escreveu Reynolds, em *Mithomysthes* (1632).² Cabala, entre os hebreus, era sinônimo da *receptio* latina: uma lição dos antigos, recebida com a devida reverência. Scholem define “cabala” como tradução literal de “tradição”. Paradoxalmente, os grandes cabalistas são justamente os que inovaram a tradição e a recepção, e tiveram suas inovações aceitas como a cabala verdadeira, como sabedoria tradicional, e “ninguém viu nisto uma contradição.”³

Séfer ha-Zohar, Livro do Esplendor, considerado o texto clássico da cabala, surgiu na região de Castela, em 1275, e sua autoria é atribuída a um seguidor de Maimônides, Moisés de Leon, que o teria escrito, entre 1260 e 1268, na cidade de Guadalajara, a maior parte em aramaico e em linguagem literária. O texto varia a cada manuscrito e não há uma versão definitiva. Scholem atribui o êxito literário do *Zohar* à “pátina artificial”, criada pelo uso do aramaico “com sua estranheza e solenidade.”⁴ A exegese proposta neste clássico subverte a relação causa-efeito apresentada pela *Torá* judaica (*Torá* significa “lei”, e corresponde ao Pentateuco cristão, i.e., aos cinco primeiros livros bíblicos: Gênesis, Êxodo, Levítico, Números e Deuteronômio). O Deus da cabala - *Ein-Sof* - é o próprio nada, sem fim, incognoscível, sem qualquer atributo, pois “um Deus definido seria um Deus finito.”⁵ Quando cria a partir do nada, cria a partir de si mesmo: o que Ele cria é a sua expressão e a criação é Deus expresso, desse modo, causa e efeito são o mesmo, são Deus. Como o ser divino, o Nada, não pode ser expresso, dele emanam dez esferas sequenciais, as *Sefirot*, que são Deus: “Ele é elas e elas são Ele.”⁶ As *Sefirot* são os nomes que Deus deu a si mesmo, não atributos ou acidentes e sim expressões divinas, formas que Ele toma, “vasos” em que se transforma, conceitos mais do acontecer que do ser. A criação começa quando Deus diz os nomes nos quais se desdobra: (1) *Keter*, “suprema coroa”, a primeira manifestação divina; (2) *Hochmá*, “sabedoria”, a ideia primordial de Deus, o masculino; (3) *Biná*, a “inteligência”, o feminino; (4) *Hessed*, “amor”, misericórdia, graça; (5) *Din*, “poder”, o rigor divino; (6) *Tiferet*, “beleza”; (7) *Netzá*, “constância duradoura”, a vitória de Deus; (8) *Hod*, “majestade”; (9) *Iessod*, “base” ou “fundamento” das forças ativas em Deus; (10) *Malkut*, “reino” de Deus, o arquétipo místico da comunidade dos homens.⁷

A difícil tarefa de descrever as emanções das *Sefirot* a partir do nada será habilmente realizada com a ajuda de abundantes metáforas interpretativas. O Nada - *Ein* - transforma-se no Eu - *Ani*: a consoante é a mesma, e, conforme a tradição, o iniciado na mística judaica interpreta os textos guiado apenas pelas consoantes, desconsiderando as vogais. A passagem do Nada para o Eu realiza-se através dos nomes, num processo cuja tese e antítese são Deus, o nada e o criado, a entidade suprema que está além do horizonte da experiência humana, porque precede a divisão entre sujeito e objeto da consciência.⁸ Na

cabala, a criação expressa o movimento interno da vida divina, por isso em cada coisa criada estão presentes vestígios dessa realidade mais íntima.

Isaac Luria (1534-1572) reforçou a dimensão dialética em sua interpretação do movimento criador cabalístico. Morreu jovem e deixou poucos escritos: “porque todas as coisas são relacionadas entre si, mal posso abrir minha boca para falar, sem me sentir como se o mar rebentasse seus diques e transbordasse.”⁹ Enquanto na cabala clássica a criação é vista como um desdobramento divino, para Luria ela é um processo de contração, separação e re-agregação, descrito como uma cosmogonia negativa que compreende as três fases. A primeira, *Tzimtzum*, é a contração de Deus na *Sefira* do *rigor*, contração que abre espaço para a criação do não-Deus. A segunda fase, *Shevirah*, acontece quando o Deus contraído nomeia os resíduos que deixou atrás de si, no espaço criado por sua contração, enviando-lhes a primeira letra de seu nome *YHVH* (A letra *Yod* representa o princípio ativo da criação enquanto os resíduos são o princípio passivo). Mas o nome de Deus foi forte demais para seus “vasos”, e apenas as três *Sefirot* superiores (*Keter*, *Hochmá*, e *Biná*) resistiram, as demais se quebraram e parte da luz que continham voltou para Deus, mas a maior parte caiu junto com os cacos dos vasos, os *Kelipot*. *Kelipa* significa casca, resíduo, caco, refugio, e aparece no *Zohar* como metáfora do mal. Assim, as forças malignas do universo ainda guardam centelhas da luz divina aprisionada em seu interior, são estilhaços que podem ser redimidos. A ruptura dos vasos é a causa “daquela deficiência interior inerente a tudo o que existe e persiste enquanto o dano não for reparado.”¹⁰

A terceira fase do processo, *Tikun*, a re-agregação deverá ser, inapelavelmente, obra do homem; e consiste em liberar as centelhas caídas de Deus confinadas nos fragmentos, nas *Kelipot*, a fim de reconstituir a integridade divina. As luzes cativas nos cacos deverão ser liberadas pela humanidade, que é quem vai dar a Deus sua configuração final. “A salvação nada mais significa senão a restituição, reintegração do conjunto original”¹¹ - *apokatastasis*, diriam os gregos -, e esse é o propósito secreto da existência humana. Nessa perspectiva, “a existência humana e a divina se entrelaçam”¹², o homem não é apenas senhor do seu próprio destino, mas responsável por toda humanidade.

Quando se rompem os vasos não é Deus quem se quebra, mas, ao contrário, tudo o que não é Deus, incapaz de conter sua luz, fragmenta-se em pedaços, nos quais a

luminosidade divina não se extingue. No presente estado não redimido e fragmentado do mundo, o ato de redenção consiste em recriar a harmonia original, e só “então Deus será um e Seu nome um.”¹³ O *Tikun* é o caminho para a origem, “a origem é o alvo.”¹⁴ O *Tikun* quase foi alcançado com a criação do primeiro homem, Adão, conhecedor da linguagem dos nomes, eco do Verbo divino, e vivente em mundo que estava quase no estado para o qual tinha sido preparado: não fosse a queda de Adão no sexto dia, a redenção teria se realizado no sétimo, no *Schabat*.¹⁵ O pecado original repete a ruptura dos vasos, num plano inferior; e a tarefa do homem é restaurar no mundo sua natureza espiritual, em seu esplendor original. A vinda do Messias acontecerá quando o mundo alcançar, finalmente, sua forma adequada: na tradição cabalista o Messias não é o que traz, mas o que espalha a boa nova. Enquanto o cristianismo concebe a redenção como evento subjetivo correspondente a uma transformação interna, à qual não precisa corresponder nada de exterior, na cabala a redenção tem lugar publicamente no palco da história, onde cada indivíduo é agente do evento. A concepção messiânica judaica possui os atributos de ser história materialista e coletiva e já foi articulada à política por Lukács e Bloch, conforme assinala Scholem.¹⁶ Com sua epistemologia particular, que remete ao “livro da natureza”, os cabalistas leem a realidade como um texto, percebendo na multiplicidade e na fragmentação sinais sensíveis da potência messiânica presente. Isaac Luria afirmou estarem todas as esferas da existência, tanto as de natureza orgânica quanto as inorgânicas, repletas de centelhas sagradas “que estão misturadas às *kelipot* e precisam ser separadas delas e elevadas.”¹⁷

Verdadeira *theologia mystica*, a cabala é, essencialmente, um método hermenêutico de leitura. Se o termo significa “o que é recebido através da tradição”,¹⁸ também se reporta à tradição atualizando-a. O que é descoberto nos escritos sagrados por gerações posteriores frequentemente transforma-se em algo mais importante do que o sentido anterior. A interpretação visa encontrar resíduos que detenham chaves para a criação da era messiânica no tempo atual. É necessária a referência material do atual para decifrar as velhas escrituras e possibilitar que as antigas combinações sejam interpretadas de modo novo. A verdade sobre a realidade dos tempos presentes será dada através da interpretação dos textos do

passado, e, ao mesmo tempo, irá transformar profundamente a leitura de tais textos. “A cabala reverencia o passado para romper com ele.”¹⁹

A redenção visa pôr fim ao sofrimento humano, que começou com a Queda, através da restituição da natureza a seu estado paradisíaco. Restituição que não pode ser entendida como retorno a um paraíso perdido.²⁰ Sendo a natureza fonte do saber divino para a humanidade, é com ela que o ser humano precisa reconciliar-se. O papel central em tal reconciliação está destinado à linguagem, que com a Queda perdeu sua unidade original, tornando-se mediação *par excellence*: abriu-se então um abismo entre as palavras e as coisas. A unidade quebrada dita as especificidades do método de interpretação, configurando uma exegese anti-sistêmica: é nos cacos e nos fragmentos que devem ser buscadas fulgurações que se referem à redenção. Frente a esse quadro, o conhecimento torna-se tarefa moral. Consoante com tal visada, Adorno descreveu, no último aforismo da *Minima Moralia*, como tarefa da filosofia

a tentativa de considerar todas as coisas tais como elas se apresentariam a partir de si mesmas do ponto de vista da redenção. O conhecimento não tem outra luz além daquela que, a partir da redenção, dirige seus raios sobre o mundo [...] Produzir perspectivas nas quais analogamente o mundo se desloque, se estranhe, revelando suas fissuras e fendas, tal como um dia, indigente e deformado, aparecerá na luz messiânica. Obter tais perspectivas sem arbítrio nem violência, a partir tão somente do contato com os objetos, é a única coisa que importa para o pensamento [...] diante da exigência que ele se coloca, a própria pergunta sobre a realidade ou irrealidade da redenção é quase indiferente.²¹

A ideia de liberar o futuro da forma desfigurada que o aprisiona deverá ser realizada através de um ato de conhecimento, e constitui uma tarefa da crítica. Só ela pode compensar a impossibilidade de um sistema filosófico e o fracasso da prática social. A filosofia da história deve considerar o presente como um instante que pode levar ao futuro liberto. Para o cabalista o mundo é um *corpus symbolicum*, “o infinito brilha através do finito, e o torna mais, e não menos real.”²² Os símbolos teológicos, reflexos da verdadeira transcendência, assemelham-se ao que Benjamin vai chamar de “imagens dialéticas.”²³ A rememoração do potencial semântico do passado é um ato de atualização, o código do novo pode ser decifrado com chaves fornecidas pelo arcaico. Através da rememoração, o filósofo busca encontrar o tempo no qual se infiltraram estilhaços do messiânico. “Nós fazemos na rememoração uma experiência que nos interdita de conceber a história de maneira

fundamentalmente ateológica, simultaneamente, nós não temos, do mesmo modo, direito de tentar escrevê-la com conceitos imediatamente teológicos.”²⁴

II. Breve oração a Walter Benjamin

Em novembro de 1937, Hannah Arendt ajudou Benjamin, obrigado a deixar seu quarto no Quartier Latin por não ter mais nem um centavo, a se mudar. “Benji”, apelido carinhoso inventado por Hannah, conseguira encontrar um alojamento gratuito no subúrbio, um tipo de corredor no térreo de uma casa fora de Paris, estremeado, de manhã até a noite, pelo barulho de inúmeros caminhões. “Minha capacidade de trabalho tem sofrido muito com essas circunstâncias”,²⁵ confessou a Gershom Scholem. Durante o dia refugiava-se na Bibliothèque Nacional e à noite revisava a literatura relativa ao texto sobre Baudelaire.

No início de março de 1938, Hannah, Heinrich e Benji reencontram Gershom Scholem, que passa alguns dias em Paris antes de seguir para um ciclo de conferências em Nova York. O estado de espírito de todos é sombrio, e a situação política dos quinze mil refugiados alemães em Paris cada vez mais difícil: o fim do governo da Frente Popular, o fracasso do projeto de unir os judeus parisienses para socorrer os judeus exilados, tudo os incita a pensar que a ação política, além de ilegal, é inútil.²⁶

Em janeiro de 1939, Hannah Arendt encontrava frequentemente Benjamin, vivendo como um mendigo, esgotado física e intelectualmente, conforme confidência a Scholem, “os estímulos que recebo do mundo contemporâneo são fracos demais e os prêmios da posteridade, demasiado incertos. O importante seria sobreviver esse ínterim.”²⁷ “Em Paris deparei-me com o interesse de Hannah Arendt em ajudar-me. No entanto, não saberia dizer se os esforços terão algum resultado.”²⁸ O tratamento infligido aos refugiados na França constitui uma espécie de buraco negro, zona obscurecida na memória coletiva. Quando declarada a guerra, em três de setembro, esses imigrantes tornaram-se, de um dia para o outro, pessoas vindas de uma potência inimiga. Benjamin foi enviado para o estádio de Colombes, onde se encontravam mais de vinte mil refugiados. A maioria pensava que não iria ficar mais do que algumas horas. “De manhã, à tarde e à noite, eles ganham pão e patê. As instalações sanitárias do estádio ficam trancadas à chave, e é preciso ajudar os mais idosos a subir as pipas de bordas cortantes para satisfazer suas necessidades. É proibido se

lavar. E é impossível trocar de roupa.”²⁹ Depois foi levado ao campo de “trabalhadores voluntários” em Clos Saint Joseph, perto de Nevers. De onde conseguiu sair, no final de novembro, graças à obstinação de Adrienne Monnier e de outras personalidades dos círculos intelectuais franceses, e refugiar-se em Lourdes, tentando conseguir o *emergency visa*, o visto de urgência americano. Para consegui-lo, não bastava preencher as papeladas administrativas, precisava ainda beneficiar-se “de cartas de recomendação, de um atestado de renda e da sorte de ser inscrito na lista dos vistos fora de cota.”³⁰ Benjamin solicitou a Adorno, já exilado nos Estados Unidos, um documento para que ele conseguisse ir para Nova York como professor. De nada adiantou Adorno enviar os papéis solicitados: o pedido foi recusado.

Em junho de 1940, os nazistas ocuparam Paris e Stalin mandou balançar as bandeiras, nos edifícios públicos de Moscou, em sinal de festa.³¹ Benjamin refugiou-se em Marselha, onde precisava esconder-se dos policiais franceses incumbidos de enviar qualquer refugiado para campos de concentração. “São muitas as capturas nos hotéis onde eles acampam, como testemunham as correspondências e os textos de memórias desses clandestinos.”³² Em carta a Adorno, o filósofo acuado revela: “A total incerteza do que me aguarda no próximo dia, na próxima hora, domina minha existência há várias semanas.”³³

Benjamin, decidiu ultrapassar a fronteira franco-espanhola pelos Pirineus Orientais. O trajeto de Marselha à fronteira espanhola foi feito em companhia da Sra. Gurland, de seu filho e de Lisa Fritko, que o registrou em *Les Chemin des Pyrénées. Souvenirs 1940-1941*. Seguiram a rota dos contrabandistas, dois dias de caminhada em encostas verticais escarpadas, esforço atroz para o filósofo, acometido por problemas cardíacos. À noite, ao chegarem a Port-Bou, não conseguiram o visto de entrada devido a um decreto impedindo às pessoas sem nacionalidade de ultrapassar a fronteira. “As mulheres choram, suplicam.”³⁴ Conseguiram permissão para pernoitar, sob vigilância, e, no dia seguinte, deveriam retornar à França, e isso significava internação imediata em um campo de concentração. De madrugada, Benjamin chamou a Sra. Gurland, revelou ter tomado na véspera uma quantidade mortal de morfina, pediu-lhe que dissesse que ele sofrera uma crise cardíaca, e, em seguida, desfalceu, no dia 26 de setembro de 1940. Hannah Arendt ressaltou: “Um dia antes, Benjamin teria passado sem nenhum problema; um dia depois, as pessoas em

Marselha saberiam que, no momento, era impossível passar pela Espanha. Apenas naquele dia particular foi possível a catástrofe.”³⁵ Antes de deixar Marselha, Benjamin havia confiado à amiga seus últimos manuscritos, dentre os quais se encontravam as teses *Sobre o conceito de história*. “Em parte anotadas sobre pedaços de jornais, que os fatos e sua forma nos obrigam a considerar como a mensagem testamentária de Benjamin, as dezoito ‘teses’ *Sobre o conceito de história* são nove páginas densas, fulgurantes, esculpidas sobre um pedestal vulcânico. Sobre elas, mais do que sobre qualquer outro texto, desencadeou-se a fúria dos intérpretes, que continuam a arrastar Benjamin nas direções mais opostas.”³⁶ “Tendo chegado ao limiar testamentário, Benjamin dá um salto que restabelece distâncias astronômicas [...] ainda fala em nome do ‘materialismo histórico’, mas este já está totalmente esvaziado por dentro, graças ao anão corcunda, mestre no xadrez.”³⁷ Parece-me impossível escapar ao fascínio do humor amargo contido na analogia entre o conto de Poe, relativo a uma fantasmagoria composta por um boneco jogador de xadrez capaz de vencer todos os desafiantes por ter em seu interior um mestre enxadrista anão, com sua versão filosófica, proposta por Benjamin, na qual o fantoche seria o materialismo histórico e o anãozinho sotereológico em seu interior, a teologia. Essa senhora que não ousa mostrar-se e no original é pequena (*klein*) e feia (*hässlich*),³⁸ na versão francesa, traduzida pelo próprio filósofo, é ainda mais engraçada, transformada em “velha enrugada e mal afamada que não tem certamente nada de melhor a fazer do que aninhar-se onde ninguém a supõe.”³⁹ Se é surpreendente a comicidade da comparação, realizada quando o autor passava por situação desesperada, vale lembrar que, em carta a Scholem, Benjamin já havia estimado “quem conseguiu descobrir o lado cômico da teologia judaica”, e perguntara ao amigo: “Houve alguém assim, ou você teria a coragem de ser essa pessoa?”⁴⁰

Nas teses *Sobre o conceito de história*, como na cabala, o passado é apresentado como portador de um “índice misterioso” que o impele à redenção, como uma espécie de enteléquia que tende a atualizar sua potência. Aos vivos é dada uma *frágil* força messiânica (*schwache*, fragilidade grifada e, portanto, ressaltada no original)⁴¹ à qual o passado apela, e o materialista histórico sabe disso, considera o filósofo. Cabe a pergunta: todos? Ou só aqueles em cujo interior a teologia aninou-se? A passagem leva-me a pensar que o apelo à

transcendência aqui está mais próximo do *Dieu caché*, da aposta de Pascal, do que do indubitável Espírito Absoluto hegeliano.

Nada do que aconteceu está perdido para a história, mas a posse total do passado só é possível a uma humanidade redimida, adverte Benjamin. Que não tivesse nada a esconder, nem contas a acertar, acrescento. Só ela poderia evocar qualquer momento do passado e apresentar todo instante vivido em uma “*citation a l’ordre du jour*.”⁴² Diante dessa visão totalizadora, fica clara, no âmbito da linguagem teológica, a afirmação seguinte de que isso só acontecerá no dia do juízo final. O passado dirige-se ao sol (metáfora “clássica” na filosofia) que se levanta no céu da história, afirma o autor na Tese IV, e esse movimento, “o mais imperceptível de todos”, é provocado pelas denominadas “coisas refinadas e espirituais” (*feinen und spirituellen*), elas são como “a confiança, a coragem, o humor, a astúcia, a tenacidade” - parecem ser autotélicas e não entram no butim dos vencedores, composto pelas “coisas brutas e materiais” (*rohen und materiellen Dinge*) - e questionarão sempre, “do fundo dos tempos”, cada vitória dos dominadores. Cito a Tese V:

A imagem do autêntico passado só aparece em um clarão. Imagem que surge para se eclipsar para sempre no instante seguinte. A verdade imóvel que apenas espera pelo pesquisador não corresponde em nada a esse conceito de verdade a respeito da história. Este apóia-se muito antes no verso de Dante que diz: É uma imagem única, irrecuperável do passado, que é esquecida a cada presente que não se sintá visado por ela.⁴³

Benjamin descreve o conhecimento do passado como semelhante ao ato através do qual o sujeito, em um momento de grande perigo, “subitamente se apresentará (chamo a atenção para o verbo no futuro⁴⁴) uma lembrança que o salve”. Captar determinada imagem do passado como ela aparece “de improviso e no instante mesmo de um perigo supremo”⁴⁵ configura a tarefa do materialista histórico. E o perigo ameaçador tanto para os que transmitem a tradição quanto para aqueles que a recebem é o mesmo: aliciá-los a serviço da opressão. Só o historiador capaz de perceber que este inimigo tem vencido incessantemente será capaz de atrair a centelha da esperança, quem se identifica com o vencedor servirá irremediavelmente aos detentores do poder em curso, adverte o filósofo.

Retoricamente, as teses *Sobre o conceito de história* assemelham-se as narrativas das *Mil e uma noites*: como Sherazade que, em suas histórias, narra sempre situações semelhantes à dela mesma, através de personagens que se defrontam com um poder maior

do que o deles e inventam ou encontram alguma artimanha astuciosa para escapar de um fim fatal, e são sempre salvos, por si mesmos ou pelo destino, figurando deste modo o desejo da narradora, Benjamin apresenta nas teses possíveis indícios de esperança. Por cima da diferença entre os argumentos, a estratégia é a mesma: uma espécie de busca de salvação através da história e das histórias. Nas teses, potências históricas encapsuladas no passado dirigem apelos audíveis ao refinamento espiritual e para se atualizarem é preciso “escovar a história a contrapelo”, mudar sua direção. À visão de um *continuum* histórico, Benjamin opõe o *pathos* de um desespero feroz. Só um gesto se impõe: deter a história. Não se trata de substituir o comando da roda dentada e sim de fazer saltar suas engrenagens, explodir o falso *continuum* da história: a ideia de progresso deve ser aniquilada e o conceito fundamental será o de atualização.⁴⁶ Puxar os freios do trem da história, arrancar o pavio antes que o fogo atinja a dinamite, realizar o gesto de Josué,⁴⁷ são algumas das metáforas utilizadas. Quebrar os mecanismos que infinitamente rearranjam os fragmentos do mundo material segundo um modelo dado, configura a transcendência, proposta por Benjamin. Os conceitos da história em curso são como os espelhos de um caleidoscópio onde a imagem transforma-se a cada giro, mas permanece sempre ordenada por eles: “O caleidoscópio deve ser destruído.”⁴⁸ O filósofo faz um diagnóstico lúcido e, no tempo dessas reflexões, só podia desejar uma cura miraculosa. É suficientemente vidente para perceber potências a serem atualizadas e, ao mesmo tempo, obrigado a respeitar o *Bilderverbot* judaico, impossibilitado de produzir as imagens de um porvir libertador. Na situação em que se encontrava ao redigir as teses *Sobre o conceito de história*, a salvação – a ele negada – parecia depender de um milagre, ser quase messiânica. E o texto termina afirmando justamente que cada segundo do futuro “era a porta aberta pela qual podia entrar o Messias.”⁴⁹ Benjamin criou um espaço vazio para a imagem “infigurável”, e nós, sempre no limiar entre passado e futuro, podemos perceber o brilho de sua ausência.

Amém.

Abstract: The present text has two parts and reveals how the vital space around Walter Benjamin, in his last days, began to narrow more and more so as to make him kill himself. This last threshold draws historically a personal situation with so little escape and such a desperate one that it forced the thinker to figure mythic solutions, because the possibility of salvation – and it did exist – was so unlikely and depended so much on contingencies, combinations and chance, that it appeared to be a

miracle, an action of the Messiah himself. The first part of the article outlines the theory of messianic salvation present in Hasidic cabbala that, according Gershom Scholem, had been studied by Benjamin. Through this outline, it is possible to make clear the numerous religious metaphors which appear in the philosopher's last texts. The second part describes the material hell the thinker went through at the end of his brief life and his theoretical production in this final situation.

Key words: Threshold. Dialectic. Messianic. Semantic.

Referências Bibliográficas:

- ADLER, Laure. *Nos passos de Hannah Arendt*. Rio de Janeiro: Record, 2007.
- ADORNO, Theodor W. *Minima Moralia*. Trad. Luiz Bicca. São Paulo: Ed. Ática, 1992.
- ARENDT, Hannah. Walter Benjamin: 1892-1940. In: _____. *Homens em tempos sombrios*. São Paulo: Companhia das Letras, 1987.
- BENJAMIN, Walter. Sobre o conceito da História. In: _____. *Obras escolhidas. Vol I: Magia e técnica, arte e política*. São Paulo: Ed. Brasiliense, 1994.
- BENJAMIN, Walter. *Correspondance*, vol.2. Trad. Guy Petitdemange. Paris: Aubier-Montaigne, 1979.
- BENJAMIN, Walter. *Das Passagen-Werk. Gesammelte Schriften Band V*. Frankfurt: Suhrkamp, 1991.
- BENJAMIN, Walter. *Passagens*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2006.
- BENJAMIN, Walter. Sur le concept d'histoire. In: _____. *Gesammelte Schriften Band I-3*. Frankfurt: Suhrkamp, 1974.
- BENJAMIN, Walter. Über den Begriff der Geschichte. In: _____. *Gesammelte Schriften Band I-2*. Frankfurt: Suhrkamp, 1974.
- BENJAMIN, Walter & SCHOLEM, Gershom. *Correspondência*. São Paulo: Perspectiva, 1993.
- BLOOM, Harold. *Cabala e Crítica*. Trad. M. Balbuena. Rio de Janeiro: Imago, 1991.
- BUCK-MORSS, Susan. *The Dialectics of Seeing*. Walter Benjamin and the Arcades Project. Cambridge: MIT Press, 1995.
- CALASSO, Roberto. *Os 49 degraus*. São Paulo: Companhia das Letras, 1997.
- CALASSO, Roberto. Uma tumba apócrifa. In: _____. *Os 49 degraus*. São Paulo: Companhia das Letras, 1997.
- SCHOLEM, Gerschom. *A Mística Judaica*. São Paulo: Perspectiva, 1972.
- SCHOLEM, Gerschom. *Walter Benjamin: A História de uma Amizade*. São Paulo: Perspectiva, 1989.

Notas

¹ SCHOLEM. Walter Benjamin: a história de uma amizade, p. 127. Na mesma página pode-se ler que Benjamin, por volta de 1930, disse a Adorno que somente quem conhecesse a Cabala poderia entender a introdução da obra sobre o Drama barroco.

² Cf. BLOOM. Cabala e crítica, p. 23.

³ SCHOLEM. A mística judaica, p. 22. Esse livro foi a fonte para a tematização da cabala que se segue.

⁴ SCHOLEM. A mística judaica, p. 23.

⁵ SCHOLEM. A mística judaica, p. 25.

⁶ SCHOLEM. A mística judaica, p. 215.

⁷ SCHOLEM. A mística judaica, p. 215.

⁸ SCHOLEM. A mística judaica, p. 222.

⁹ SCHOLEM. A mística judaica, p. 257.

¹⁰ SCHOLEM. A mística judaica, p. 271.

¹¹ SCHOLEM. A mística judaica, p. 271.

¹² SCHOLEM. A mística judaica, p. 276. O autor considera que “a arquitetura desta estrutura mística poderia ser rotulada de barroca”.

¹³ SCHOLEM. A mística judaica, p. 234.

¹⁴ BENJAMIN. Sobre o conceito de história, p. 229. Trata-se de um aforismo, fortemente ambíguo, de Karl Kraus, usado por Benjamin como epígrafe da tese 14.

¹⁵ SCHOLEM. A mística judaica, p. 278-281.

¹⁶ SCHOLEM. A mística judaica, p. 231.

¹⁷ SCHOLEM. A mística judaica, p. 283.

¹⁸ SCHOLEM. A mística judaica, p. 14.

¹⁹ BUCK-MORSS. The dialectics of seeing, p. 233.

²⁰ Como mostra Kleist, na Vida das marionetes, está vedado ao homem voltar ao paraíso pela mesma porta por onde saiu: será necessário criar uma nova entrada. A poiesis no lugar da aletheia.

²¹ ADORNO. Mínima moralia, p. 215-216.

²² SCHOLEM. A mística judaica, p. 28.

²³ BUCK-MORSS. The dialectics of seeing, p. 242. GAGNEBIN, no texto “Alegoria, Morte, Modernidade”, também assinala o parentesco entre os símbolos e as imagens dialéticas no pensamento de Benjamin.

²⁴ BENJAMIN. Passagens, [N 8, 1]. Das Passagen-Werk, p.589. Na tradução brasileira, p.513.

-
- ²⁵ BENJAMIN & SCHOLEM. Correspondência, carta de 20/11/1937, p.283. Cf. ADLER. Nos passos de Hannah Arendt, p. 165 ss.
- ²⁶ ADLER. Nos passos de Hannah Arendt, p. 165.
- ²⁷ BENJAMIN & SCHOLEM. Correspondência, carta de 14/03/1939, p. 335.
- ²⁸ BENJAMIN & SCHOLEM. Correspondência, carta de 08/04/1939, p. 339.
- ²⁹ ADLER. Nos passos de Hannah Arendt, p.170.
- ³⁰ ADLER. Nos passos de Hannah Arendt, p. 180.
- ³¹ CALLASSO. Uma tumba apócrifa, p. 157.
- ³² ADLER. Nos passos de Hannah Arendt, p. 183.
- ³³ BENJAMIN. Carta n.332, de 22/08/1940. Cf. Correspondance, vol.2. Trad. Guy Petitdemange. Paris: Aubier-Montaigne, 1979.
- ³⁴ ADLER. Nos passos de Hannah Arendt, p.185.
- ³⁵ ARENDT. Walter Benjamin: 1892-1940, p. 148.
- ³⁶ CALLASSO. Uma tumba apócrifa, p. 153.
- ³⁷ CALLASSO. Uma tumba apócrifa, p. 155.
- ³⁸ BENJAMIN. Über den Begriff der Geschichte, p. 693.
- ³⁹ BENJAMIN. Sur le concept d’histoire, p. 1260.
- ⁴⁰ BENJAMIN & SCHOLEM. Correspondência, carta de 04/02/1939, p. 327-328. Grifo do autor.
- ⁴¹ BENJAMIN. Über den Begriff der Geschichte, p. 694.
- ⁴² BENJAMIN. Über den Begriff der Geschichte, p. 694. Em francês no original.
- ⁴³ BENJAMIN. Sur le concept d’histoire, p. 1261.
- ⁴⁴ Observação da autora.
- ⁴⁵ BENJAMIN. Sur le concept d’histoire, p. 1262.
- ⁴⁶ Cf. BENJAMIN. Passagens, [N 2, 2].
- ⁴⁷ BENJAMIN. Passagens, [J 50, 2].
- ⁴⁸ BENJAMIN. Passagens, [N 9a, 5]. Das Passagen-Werk, p. 592. Na tradução brasileira, p.516.
- ⁴⁹ “Die kleine Pforte, durch die der Messias treten konnte”. BENJAMIN. Über den Begriff der Geschichte, p. 704.