

UNIVERSIDADE DO VALE DO RIO DOS SINOS – UNISINOS
UNIDADE ACADÊMICA DE PESQUISA E PÓS-GRADUAÇÃO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA
NÍVEL DOUTORADO

CLAUDECIR DOS SANTOS

IMPLICAÇÕES POLÍTICAS DA LINGUAGEM EM WALTER BENJAMIN

São Leopoldo

2013

Claudecir Dos Santos

IMPLICAÇÕES POLÍTICAS DA LINGUAGEM EM WALTER BENJAMIN

Tese apresentada ao Programa de Pós-graduação em Filosofia da Universidade do Vale do Rio Dos Sinos (UNISINOS), sob a orientação do professor Dr. Castor M.M. Bartolomé Ruiz, como requisito para a obtenção do título de Doutor em Filosofia.

BANCA EXAMINADORA:

Dr. Castor M.M. Bartolomé Ruiz (Orientador) - UNISINOS
Dr. Álvaro Luiz Montenegro Valls - UNISINOS
Dr. Luiz Rohden - UNISINOS
Dr. Rodrigo Karmy Bolton – Universidad do Chile
Dra. Maria Terezinha de Castro Callado – Universidade Estadual do Ceará

São Leopoldo
2013

S237i Santos, Claudedir dos.
Implicações políticas da linguagem em Walter
Benjamin / Claudedir dos Santos. – 2013.
183f. ; 30 cm.

Tese (doutorado) – Universidade do Vale do Rio dos Sinos,
Programa de Pós-Graduação em Filosofia, 2013.

"Orientação do professor Dr. Castor M.M. Bartolomé
Ruiz."

1. Benjamin, Walter, 1892-1940. 2. Linguagem e

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)
(Bibliotecário: Flávio Nunes – CRB 10/1298)

DEDICATÓRIA

Dedico este trabalho à memória de meu pai, Arno Antonio Assiz Dos Santos. Sua partida, durante as aulas do doutorado, foi um acontecimento doloroso, impossível de ser descrito nesse espaço. A tristeza da perda, porém, diminui quando rememoramos as experiências que ele partilhou em vida. Elas ficarão guardadas na memória, pois foram carregadas de uma candura que lhe era própria e o identificava como um pai que, acima de tudo, queria ter orgulho de seus filhos... Obrigado Pai.

AGRADECIMENTOS

Carinhosamente, agradeço a Márcia, Yasmim e Arthur, esposa e filhos que me ajudam todos os dias a vivenciar a experiência do amor, do afeto e da solidariedade.

Agradeço a meus familiares, em especial a minha mãe. Seu desejo sempre foi ver seus filhos estudando, aqui estou...

Agradeço a Marileia e Vilmar Rech por terem oportunizado a realização desse estudo.

Todos os esforços dispensados na realização dessa tese foram recompensados pelas orientações do professor Dr. Castor M. M. Bartolomé Ruiz. A presença constante e o respeito, transmitidos durante o doutorado, merecem um agradecimento especial, obrigado Castor.

RESUMO

O objetivo desta pesquisa é mostrar que a filosofia da linguagem de Walter Benjamin possui implicações políticas que atribuem à linguagem humana uma *missão*. Entre os pressupostos desta *missão* está a construção de um *projeto* que tenha como princípio e fim a *redenção revolucionária da humanidade*. Tal *projeto*, porém, não se realizará sem a conjugação entre passado, presente e futuro. Benjamin entende que a viabilidade para essa conjugação precisa de uma linguagem onde a rememoração, o resgate das experiências perdidas (possível através de uma prática tradutora que se aproxima do original) e o messianismo se tornem condições para a interrupção do progresso, quando este for desumanizante. Estas condições estão no centro do projeto benjaminiano, mas somente ganham sentido quando são pensadas a partir de uma linguagem que vai além dos signos e consegue fazer com que as coisas e os eventos se comuniquem *na* linguagem e não apenas *através* dela. Frente a isso, esta tese acerca das implicações políticas da linguagem em Walter Benjamin apresenta, em primeiro lugar, a estruturação da teoria da linguagem construída pelo filósofo. Em segundo lugar, traz as implicações políticas da linguagem na filosofia da história e, em terceiro lugar, faz referência às implicações políticas da linguagem a partir das reflexões de Benjamin sobre a linguagem e a temporalidade. As análises, interpretações e ponderações que dão vida a esta tese sugerem que a teoria da linguagem de Walter Benjamin é uma espécie de *herança prometida*. A conquista dessa herança implica um retorno à origem da linguagem. Mas, essa possibilidade não é mais possível. Diante disso, resta à humanidade a tarefa de caminhar rumo à origem da linguagem e perceber a sua dimensão mágica presente em todas as coisas. Assim, a linguagem poderá transformar-se em um vigoroso instrumento político capaz de fazer com que o *irromper da consciência desperta* tenha forças para reavivar experiências onde o “ocorrido” nos toca, sugerindo, se necessário, uma reviravolta na construção e interpretação da história.

Palavras-chave: Linguagem, política, história, Walter Benjamin.

ABSTRACT

The objective of this research is to show that the philosophy of language of Walter Benjamin has political implications that attach to human language a mission. Among the assumptions of this mission is to do a project that has as a principle and target the revolutionary redemption of humanity. This project, however, will not take place without the conjunction between past, present and future. Benjamin believes that the feasibility of this combination lacks a language where the recollection, the redemption of lost experience (possible via a translating practice that approximates to the original) and messianism become conditions for stopping the progress, once it is dehumanizing. These conditions are at the heart of Benjamin's project, but only make sense when they are thought from a language that goes beyond the signs and can make things and events to communicate in the language and not just through it. Given it, this thesis about the political implications of language in Walter Benjamin presents, firstly the structure of language theory constructed by the philosopher. Secondly, it brings the political implications of language in philosophy of history and, thirdly, refers to the political implications of language from the reflections of Benjamin on language and temporality. The analyzes, interpretations and considerations which support this work suggest that the theory of the language of Walter Benjamin is a kind of promised inheritance. The conquest of that heritage implies a return to the origins of language. But that maybe is no longer possible. Thus, there remains the task of humanity to walk towards the origin of language and realize its magical dimension present in all things. Therefore, the language can become a powerful political tool capable of causing that the *outbreak of waking consciousness* has the strength to revive experiences where "the occurred" moves us, suggesting, if necessary, a turnaround in the construction and interpretation of history.

Keywords: language, politics, history, Walter Benjamin.

SUMÁRIO

Introdução	07
1. A TEORIA DA LINGUAGEM E SUAS IMPLICAÇÕES POLÍTICAS EM WALTER BENJAMIN	19
Origem da linguagem	21
Distinção entre essência espiritual e essência linguística da linguagem.....	27
Linguagem das coisas e linguagem humana.....	32
A tradução como um ato político.....	36
A Doutrina Das Semelhanças e a natureza mimética.....	42
A emergência dos problemas da sociologia da linguagem.....	50
A linguagem no Drama Barroco Alemão e a dialética da continuidade e descontinuidade no pensamento de Benjamin.....	57
2. IMPLICAÇÕES POLÍTICAS DA LINGUAGEM NA FILOSOFIA DA HISTÓRIA DE BENJAMIN.....	74
Influências do romantismo, marxismo e messianismo na filosofia da história.....	74
Narração: a <i>ação</i> de contar e significar <i>ações</i>	95
Narração: relações com a memória.....	102
Implicações políticas da memória.....	107
Implicações políticas da linguagem no conceito de experiência.....	113
A construção e a compreensão da história através da história.....	121
3. LINGUAGEM E TEMPORALIDADE.....	133
A tensão entre a linguagem adâmica e a linguagem instrumental/burguesa no preenchimento do tempo.....	133
A dimensão mágica da linguagem e o capitalismo enquanto movimento religioso.....	138
Implicações políticas da linguagem, no <i>irromper da consciência desperta</i>	146
Implicações políticas da linguagem na produção e transmissão da arte.....	152
Considerações finais.....	168
Referências.....	176

Introdução

De súbito, o interesse pela filosofia da linguagem e também pela teoria da arte teve, para mim, um lugar preponderante. Walter Benjamin tornou pública essa informação na publicação de seu *Curriculum Vitae*, em um momento posterior às suas últimas produções, o que significa que ele estava seguro de suas posições.

A confirmação dessa segurança encontra-se em outra declaração do autor, também exposta em seu *currículo*: “o meu interesse pela filosofia da linguagem desempenhou igualmente um papel no meu crescente interesse pela literatura francesa. A este respeito comecei por ser cativado pela teoria da linguagem, tal como surge na obra de Stéphane Mallarmé” (BENJAMIN, 1992, p. 232) ¹.

Estas, entre outras declarações de Benjamin a respeito do interesse pela filosofia da linguagem, além de servirem de subsídios para a compreensão dos alcances teóricos e práticos da sua teoria da linguagem, aos poucos, foram transformando-se em incentivos para o desenvolvimento dessa pesquisa sobre as implicações políticas da linguagem.

Portanto, ao trazer presente essa temática, a intenção é mostrar que a linguagem em Walter Benjamin possui implicações políticas perceptíveis na relação entre a *missão* da linguagem, o *projeto* benjaminiano e o *método* utilizado pelo autor para responder aos propósitos da obra.

Quanto à *missão* da linguagem, é possível detectar sua presença na constante tensão entre a linguagem adâmica e a linguagem instrumental que permeiam as teorias de Benjamin. Nesse sentido, a *missão* da linguagem é o combustível para o desenvolvimento do *projeto* benjaminiano. Tal *projeto*, porém, não se realizará sem a conjugação entre passado, presente e futuro. Mas, a viabilidade para essa conjugação carece de uma linguagem onde a rememoração, o resgate das experiências perdidas (possível através de uma prática tradutora que se aproxima do original) e o messianismo se manifestam como condições promotoras de uma interrupção do progresso.

As condições acima expostas estão no centro do *projeto* benjaminiano, mas somente ganham sentido quando são pensadas a partir de uma linguagem que vai além dos signos e consegue fazer com que as coisas e os eventos se comuniquem *na*

¹ Das sprachphilosophische Interesse hatte auch an meinem zunehmenden Interesse für das französische Schrifttum Anteil. Hier fesselte mich zunächst die Theorie der Sprache wie sie aus den Werken von Stéphane Mallarmé hervorgeht (BENJAMIN, GS, VI, p. 126).

linguagem e não apenas *através* dela. Ou seja, quando a linguagem consegue comunicar a partir dela mesma e revelar-se na sua imediatidade, consegue aproximar-se de uma condição que Benjamin chama de **mágica**. Quando ela se distancia dessa possibilidade, predomina a separação e fragmentação da linguagem. Uma linguagem fragmentada não consegue, sequer, *aproximar-se* da sua origem. Benjamin chama de burguesa a concepção de linguagem que comunica dessa forma.

A expressão **linguagem mágica** é utilizada por Benjamin para explicar a origem da linguagem. Para ele, a origem da linguagem está associada ao seu caráter mágico, ou seja, a um caráter **oculto** e **mediato**. É essa ocultação e imediatidade que a linguagem possui na sua origem, antes de ser mediada, que a transforma em mágica. Não se pode ignorar a presença de uma dimensão metafórica na expressão **magia**, mas também não se pode deixar de observar que, para Benjamin, o papel emancipador da linguagem depende dessa imediatidade, isto é, do caráter imediato (não mediado) da linguagem. Em síntese, pode-se dizer que a linguagem mágica é aquela que ainda não foi corrompida pela palavra humana e, nesse sentido, Benjamin se utiliza dessa categoria para expor suas intenções para com a linguagem: mostrar que quando as razões dessa origem são compreendidas, também se torna compreensível o papel da linguagem.

É dentro desse contexto que Benjamin traz à baila o seu *projeto*. Sintetizado na *redenção revolucionária da humanidade*², esse projeto conquista as forças necessárias para se realizar, na medida em que se deixa conduzir por um *método* correspondente a *ele* e à *missão* da linguagem.

O *método* presente na obra de Benjamin não aceita a *onipotência teórica*. É bem provável que seja essa a principal razão que levou o filósofo a se envolver com o romantismo, messianismo e marxismo para interpretar a história e explicar como a redenção revolucionária da humanidade pode ser gestada e efetivada. O *método* que Benjamin propõe, portanto, acima de tudo, deseja a superação da esterilidade das teorias. Por conta dessa intenção, Benjamin percebe a *memória*, a *experiência*, a *narração* e a *tradução*, por exemplo, como importantes instrumentos para a transformação social. A partir dessa percepção, o filósofo desenvolverá sua obra orientada em um *método* bem particular. A reunião de todas essas teorias e conceitos

² A concepção de *redenção revolucionária da humanidade* está disposta no segundo capítulo, no item sobre o Messianismo.

que expressam o *método* que Benjamin segue, torna-se melhor compreendida em correlação com a *missão* da linhagem e o *projeto* ao qual ela se destina.

Sobre essa relação: *missão, projeto e método*, é sempre bom lembrar que Walter Benjamin, conforme assinala Michel Löwy, foi um pensador *distante de todas as correntes e no cruzamento de todos os caminhos*. Essa condição assumida pelo filósofo requer muita atenção para com o caráter teórico-metodológico escolhido para o desenvolvimento de uma investigação que pretende resgatar a obra e os interesses do autor.

Assim, na relação método/teoria em investigações que envolvem objetos abrangentes como obras, autores e contextos históricos, o próprio Benjamin sugere que, para evitar equívocos demasiados durante a prática investigativa, além de se levar em conta a respectiva situação histórica concreta de seu objeto, deve-se, também, “levar em conta a situação concreta e histórica do *interesse* por seu objeto” (BENJAMIN, 2007b, p. 437).

Respeitando e tentando seguir essas orientações benjaminianas, a relação método/teoria se faz presente no desenvolvimento desta tese, como teoria do conhecimento. Porém, o método, enquanto caminho do pensamento, apenas propõe uma trajetória e aponta algumas delimitações. Em outras palavras, as preocupações de Benjamin, quanto à necessidade de levar em conta os *interesses* do investigador para com o objeto da pesquisa, tiveram influências no desenvolvimento da problemática da nossa pesquisa.

Voltar-se às orientações de Benjamin referentes às relações método/teoria na construção de uma pesquisa, é um procedimento que consideramos pertinente. A razão para tal pertinência pode ser sintetizada em dois fatos: a amplitude da obra benjaminiana e o nosso interesse, como pesquisador, nas implicações políticas da linguagem em Benjamin.

O uso da palavra **implicações**, por estar presente no título e no corpo da tese, merece um esclarecimento. Nossa opção por esta expressão se deu em função do seu significado que, segundo Japiassú e Marcondes, tem origem na palavra latina *implicatio* que, traduzindo para o português, significa **envolvimento**. Além disso, para os autores, em um sentido geral, implicação significa: “relação entre duas sentenças, na qual a verdade da primeira permite inferir a verdade da segunda; ou em que a segunda é

entendida como consequência da primeira” (JAPIASSÚ E MARCONDES, 2008, p. 144).

É nesse sentido que entendemos as **implicações políticas da linguagem** na obra de Walter Benjamin. Para o filósofo, tudo na natureza é linguagem, nas suas palavras, “não há evento ou coisa, tanto na natureza animada, quanto na inanimada, que não tenha, de alguma maneira, participação na linguagem” (BENJAMIN, 2011b, p. 51)³. No entanto, para que haja conhecimento, é preciso que essa linguagem comunique a essência linguística das coisas. E, segundo Benjamin, somente o homem, por conta da sua condição nomeadora, mantém o privilégio de aproximar-se do núcleo da essência linguística contida em todas as coisas. Disso decorre que não há como negar um **envolvimento** entre a ação humana no conhecimento das coisas e o caráter imediato (não mediado) da linguagem na comunicação das coisas com a realidade. É esse envolvimento que permite à linguagem transformar-se em um *meio* para que o homem compreenda, não só a existência das coisas, mas também a sua.

Em Benjamin, a dimensão comunicativa da linguagem está na linguagem das coisas e na linguagem humana. O envolvimento dessas duas formas de linguagem indica que uma é condição para a outra. Assim sendo, na medida em que elas se envolvem, a linguagem anuncia novas realidades. O anúncio e a escolha dessas realidades deseja a comunicabilidade. As *implicações políticas da linguagem*, portanto, estão nas relações que a linguagem precisa estabelecer entre as coisas e homem para que a comunicação se estabeleça. É nesse contexto que fazemos uso da expressão *implicações políticas da linguagem*. Apostamos nela por considerar que esse envolvimento confere à linguagem benjaminiana a consistência que ela precisa para ser entendida como elemento condutor do pensamento de Benjamin, pelo menos no que diz respeito ao papel da linguagem.

Igualmente importante a estas observações acerca do significado de alguns conceitos-chaves, e dos caminhos da construção do objeto da nossa pesquisa, estão as motivações para com a temática em estudo. Acreditamos que a exteriorização dessas motivações, mais do que responder a questões metodológicas formais, cumpre com uma intenção de Benjamin: *a consideração histórica e concreta para com os interesses*

³ Es gibt kein Geschehen oder Ding weder in der belebten noch in der unbelebten Natur, das nicht in gewisser Weise an der Sprache teilhätte (BENJAMIN, GS, II-I, p.140-141).

acerca do objeto estudado. Assim sendo, de forma breve, passo a relatar as condições nas quais e pelas quais “conheci” Walter Benjamin.

Meu “encontro” com Walter Benjamin aconteceu na preparação do projeto de Mestrado em Educação, no ano de 2006. Inicialmente, meu relacionamento com o autor e sua obra foi de profunda curiosidade, em seguida, de respeito. Durante a pesquisa de Mestrado comecei a compreender melhor as implicações de algumas proposições de Walter Benjamin. Contudo, sendo um estudo em Educação, centrei as análises em três conceitos por ele desenvolvidos, conceitos estes que muito se aproximam da educação. Assim, a dissertação de Mestrado teve como propósito mostrar como a *experiência*, a *narração* e a *linguagem*, a partir da concepção de Benjamin, contribuem para uma educação emancipadora.

Essa experiência possibilita dizer que, na gênese do problema em análise, estão as pesquisas que aconteceram durante o Mestrado em Educação. Entretanto, após o desenvolvimento e conclusão da dissertação, a filosofia da linguagem de Benjamin continuou provocando inúmeras inquietações em minhas reflexões. Foram elas – as inquietações – que me conduziram a uma busca no *Portal Capes* sobre as pesquisas brasileiras que já trataram desse tema.

No Portal Capes⁴ estão registradas 716 teses e dissertações que incluem assuntos relacionados a Walter Benjamin, sendo 544 dissertações e 172 teses. Quando o assunto é mais específico, por exemplo, *linguagem em Walter Benjamin*, os registros mostram 150 produções, sendo 35 teses e 115 dissertações, entre elas a que escrevi em 2009 com o título: *Experiência, narração e linguagem: contribuições benjaminianas para uma educação emancipadora*. Quando o assunto é *política em Walter Benjamin*, os dados mostram 130 pesquisas, sendo 96 dissertações e 34 teses.

Ampliando o grau de especificações para *linguagem e política em Walter Benjamin*, o número de registros de teses e dissertações diminui. Com essa temática, o Portal registra 7 teses e 14 dissertações. Contudo, dessas 21 produções, nenhuma sugere que a pesquisa trata das implicações políticas da linguagem em Walter Benjamin. Ou seja, em uma busca a partir do tema: *as implicações políticas da linguagem em Benjamin*, nenhum registro aparece.

O Portal Capes disponibiliza, para acesso público, o título e o resumo das teses e dissertações produzidas entre 1987 até 2011. Em 1988 é que aparecem as primeiras

4 <http://capesdw.capes.gov.br/capesdw/>. Acesso em 2011, atualizado em novembro de 2012.

teses e dissertações que relacionam suas temáticas com Walter Benjamin. Os dados mostram que nesse ano houvera duas produções, a saber, uma tese e uma dissertação. A mesma situação se repetiu nos anos seguintes. Durante a década de 1990, aumentou o número de teses e dissertações. No ano 2000, foram produzidas 24 pesquisas, onde as teorias de Walter Benjamin estão presentes, mais precisamente 8 teses e 16 dissertações.

Assim como aconteceu durante a década de 1990, na primeira década do século XXI também houve aumento no número de pesquisas relacionadas à obra benjaminiana. No ano de 2010, foram registradas no banco de dados da capes 92 pesquisas. Destas, 20 foram teses e 72 dissertações. No último registro de 2011, constam 66 dissertações e 25 teses.

As análises das produções (teses e dissertações) com aproximações à filosofia da linguagem de Walter Benjamin, sem dúvida, foram importantes para a organização do trabalho em questão. Mas, foram as obras do próprio Walter Benjamin e de outros pesquisadores e estudiosos das produções do autor que mais contribuíram para o desenvolvimento desse estudo. Diante dos referenciais analisados, o caminho metodológico percorrido, para o desenvolvimento da pesquisa, focou-se no movimento de continuidade e descontinuidade do pensamento benjaminiano, exteriorizado na primeira metade do século XX.

Nas informações apresentadas sobre as pesquisas em torno da temática em estudo, assim como nas motivações para o desenvolvimento da pesquisa, já estão apontadas, de forma direta e indireta, algumas das razões que justificam a relevância dessa pesquisa. Contudo, é no decorrer da tese, a partir das reflexões concernentes às implicações políticas da linguagem, que as justificativas se revelarão.

No que se refere ao problema de pesquisa que a tese se propõe a enfrentar, embora o próprio tema: *implicações políticas da linguagem em Walter Benjamin* já represente um problema a ser investigado, é no desvelamento das profundas imbricações entre a filosofia da linguagem e a filosofia da história de Walter Benjamin, assim como na tensão entre linguagem adâmica e linguagem instrumental, que estão concentradas as principais questões a serem problematizadas, a fim de que as condições e os limites da linguagem venham à baila. Em síntese, a problemática central da tese vincula-se à percepção das condições gerais para a vivência de uma *linguagem mágica* em um contexto adverso àquele onde a linguagem comunicava sem separar-se do conhecimento das coisas.

Conforme veremos, somente uma linguagem libertadora poderá, de forma concreta, fazer frente à frieza aos equívocos do progresso, uma vez que a interrupção do progresso exige que, em contrapartida, a humanidade se insurja de forma redentora. Na visão de Benjamin, esse feito é possível, mas para isso a linguagem precisa *libertar* as coisas e os fenômenos para comunicarem além dos signos linguísticos determinados pela linguagem instrumental burguesa. Essa linguagem, por resgatar ou tentar aproximar-se do seu sentido originário, comunica de forma mágica. É nessa magia que estão imbricadas as implicações políticas que a tornam libertadora. Assim, vale acrescentar: o desvelamento dessas implicações políticas da linguagem na obra de Walter Benjamin é o problema que a presente tese pretende esclarecer.

As motivações iniciais que conduziram as leituras e pesquisas à gênese do problema, sempre estiveram cercadas de objetivos, mas, para não perder o foco da investigação, estes foram organizados a partir dos temas apresentados e discutidos em cada capítulo. Assim, no primeiro capítulo estão expostos os textos/teses *Sobre a linguagem geral e sobre a linguagem do homem*, de 1916; *A Tarefa do Tradutor e, Doutrina das semelhanças*, escritos em 1923 e 1933; *Problemas da Sociologia da Linguagem*, escrito em 1935, e *Origem do drama trágico alemão*, publicado em 1928.

A intenção em revisitar esses escritos e apresentá-los no primeiro capítulo da pesquisa, deve-se ao fato de ser neles que estão inseridas as principais análises de Benjamin sobre a linguagem, ou seja, embora as reflexões de Benjamin da linguagem estejam presentes em toda a sua obra, nestes textos estão as explicações do autor que esclarecem o papel da linguagem para o desenvolvimento de um projeto que a obra propõe.

O primeiro capítulo, portanto, parte da *origem da linguagem*, segundo Benjamin, e apresenta a estruturação da teoria da linguagem construída pelo filósofo. A preocupação do capítulo está centrada na ideia de observar os três níveis da linguagem, ou seja, a linguagem divina criadora (momento da criação); a linguagem nomeadora do homem (o homem recebe de Deus o poder da palavra reconhecedora); e a linguagem decaída, plural (separação entre realidade, conhecimento e linguagem).

A partir desses níveis, outros pontos explicativos, como: a *distinção entre essência espiritual e essência linguística da linguagem*, e a *distinção entre linguagem*

das coisas e linguagem humana são resgatados da filosofia da linguagem de Benjamin⁵, para mostrar que essência espiritual e essência linguística da linguagem são momentos diferentes de um mesmo processo de comunicação, e que somente com a possibilidade da nomeação através da utilização de palavras – linguagem humana –, é que a linguagem em geral se transformará em conhecimento.

Ainda no primeiro capítulo, ao analisar os *problemas da sociologia da linguagem*, a pesquisa faz referência ao envolvimento de todas as disciplinas que fazem da sociologia da linguagem um conhecimento *domínio-fronteira* para interpretação da realidade. E, na tese sobre a *Origem do drama trágico alemão*, destaca que o drama trágico resgata uma forma de expressão que vai além da comunicação imediata. É uma forma de expressão que não tem a intenção de provocar, através do mito, uma catarse no telespectador, como faz a tragédia.

Considerando a amplitude das produções destacadas, não é possível estabelecer objetivos específicos para cada texto. Nesse caso, a preocupação em observá-los concentra-se na possibilidade de tornar evidente a concepção de linguagem que Benjamin defende, e a sua *missão* em prol da efetivação de um projeto humanitário redentor.

No segundo capítulo: *implicações políticas da linguagem na filosofia da história de Benjamin*, a pesquisa procura mostrar como as influências do romantismo, marxismo e messianismo podem ser compreendidas como *fundamentos para uma dialética benjaminiana nas fronteiras entre a filosofia da linguagem e a filosofia da história*. Para tanto, a pesquisa procura destacar que Benjamin observa a *narração* como uma *ação* de contar e significar *ações*, em estreitas relações com a memória. Nesse caso, o passo seguinte faz referência às *implicações políticas da memória*, e às *implicações políticas da linguagem no conceito de experiência*. Na conclusão do capítulo, para ampliar as análises acerca das relações entre filosofia da história e filosofia da linguagem, e detectar as influências desta para a compreensão daquela, a ênfase está nas *teses sobre o conceito de história* que Benjamin constrói. Uma história aberta, que não se furta aos acontecimentos, precisa ser observada com a mesma intenção, por isso, o

⁵ O texto que Benjamin escreveu sobre a linguagem, em 1916, *Über Sprache Überhaupt Und Über Die Sprache Des Menschen*, é a referência principal desta tese. Por conta disso, todas as citações desse texto, assim como algumas informações extraídas do *Curriculum* do Dr. Walter Benjamin, estão dispostas em nota de rodapé, conforme o original.

item final desse capítulo destaca a *construção e a compreensão da história através da história*.

Faz parte dos objetivos do segundo capítulo mostrar que as teses de Benjamin, expostas em sua filosofia da história e reinterpretada por muitos estudiosos de sua obra, se justificam na sua filosofia da linguagem. Por exemplo: a *redenção revolucionária da humanidade* que, segundo Löwy, é uma “chama espiritual que arde sobre sua obra” (LÖWY, 1989, p. 109), ganha sentido somente a partir da concepção de linguagem que Benjamim assume e persegue.

O objetivo desse capítulo, então, é demonstrar que a compreensão e construção da história que culminará com o *projeto* benjaminiano da redenção revolucionária da humanidade é, essencialmente, uma tarefa que precisa ser desenvolvida por sujeitos históricos despertos em relação aos contextos passados, presentes e futuros, onde as gerações fizeram, fazem e sonham fazer a história.

Esse despertar, porém, implica a existência de uma linguagem que permite aos sujeitos perceberem o instante histórico dos acontecimentos e as impossibilidades deles para o preenchimento total do tempo. Para Benjamin, “a história é objeto de uma construção cujo lugar não é o tempo homogêneo e vazio, mas o tempo saturado de *agoras*” (BENJAMIN, 1994a, p. 229). Isso equivale a dizer que a construção da história que Benjamin propõe deverá pronunciar uma linguagem provedora de uma confiança no restabelecimento dos *instantes agoras* do passado. Somente assim será possível perceber os inúmeros *agoras* do presente que determinarão os rumos do futuro.

No terceiro capítulo da tese, as análises sobre as implicações políticas da linguagem concentram-se nas reflexões de Benjamin sobre a *linguagem e a temporalidade*. A decisão em fazer estas observações no capítulo final está relacionada à sugestão e intenção da filosofia da linguagem de Benjamim em conjugar passado e futuro para a constituição, nos acontecimentos presentes, de uma consciência histórica de mundo. Para conseguir esse feito, a tensão entre linguagem adâmica e linguagem burguesa precisa flexionar a linguagem humana na direção da linguagem originária. No entanto, seguindo a teoria defendida por Benjamin, após a *queda* não é possível resgatar a linguagem original. Diante disso, somente o homem, por ser “aquele que conhece na mesma língua que Deus cria” (BENJAMIN, 2011b, p. 62) ⁶, mantém o privilégio de

⁶ Der Mensch ist der Erkennende derselben Sprache, in der Gott Schöpfer ist (BENJAMIN, GS, II-I, p. 149)

aproximar-se do núcleo da essência linguística contida em todas as coisas. Fazendo isso, a consciência humana não se tornará coisificada, mas sim capacitada para *(re) significar* o mundo.

Segundo Löwy, essa condição que a consciência humana adquire para significar o mundo, “não é somente política ou religiosa: implica uma certa percepção da temporalidade histórica” (LÖWY, 1989, p. 85) e, como veremos, é precisamente essa percepção da temporalidade histórica que mantém sempre presente, na concepção de linguagem de Benjamin, a noção de *origem* e de *tempo*.

O terceiro capítulo, portanto, ao trazer presente a tensão entre linguagem adâmica e linguagem instrumental, observa que a dimensão burguesa da linguagem aumenta sua legitimidade, paralelamente ao avanço da noção de temporalidade que o capitalismo defende. Essa é uma das principais razões para o aumento da complexidade dessa tensão. Por conta dessa realidade, não é possível pensar na vivência de uma linguagem mágica na modernidade sem indagar-se sobre o capitalismo que, segundo Benjamin, pode ser entendido como um fenômeno religioso.

Centrando suas análises na arqueologia da modernidade, Benjamin propõe uma forma de *despertar* para a realidade que se traduza no *irromper da consciência desperta*. Para isso propõe que a história seja feita, interpretada e escrita sob uma nova metodologia. Segundo ele, “O método novo, dialético, de escrever a história apresenta-se como a arte de experienciar o presente como o mundo da vigília ao qual se refere o sonho que chamamos o ocorrido” (BENJAMIN, 2007b, p. 434). Essa *forma de despertar* proporcionaria uma verdadeira compreensão da realidade, seria a revolução copernicana e dialética da rememoração.

O objetivo do terceiro capítulo, portanto, ao trazer para o debate as consequências da *tensão entre a linguagem adâmica e a linguagem instrumental/burguesa no preenchimento do tempo; a dimensão mágica da linguagem e o capitalismo enquanto movimento religioso; as implicações políticas da linguagem, no irromper da consciência desperta e, as implicações políticas da produção e transmissão da arte*, é comprovar que a filosofia da linguagem de Benjamin não apenas sugere um método de pesquisa, mais do que isso, ela mesma é o método a ser seguido para que a redenção revolucionária da humanidade se torne possível.

Em relação às *implicações políticas da linguagem na produção transmissão da arte*, veremos que elas estão associadas à tradição histórica e aos contextos sociais,

econômicos e culturais de cada época. Benjamin tinha a convicção de que, não apenas na arte, mas em todas as formas de linguagem, existe a possibilidade de uma volta à experiência perdida e uma reaproximação com a origem da linguagem. Embasado nesta convicção, Walter Benjamin propôs uma filosofia da linguagem com prerrogativas que tinham, como fim último, *decifrar o mundo*.

O ensaio sobre *A obra de arte na era da reprodutibilidade técnica* é sugestivo para a compreensão dessa possibilidade, ou seja, *decifrar o mundo*. Nele Benjamin analisa de forma crítica, as condições e as consequências do *aqui e agora da obra de arte*; do *valor de culto e valor de exposição da obra de arte*, e da *decadência da aura nas obras de arte*. Em suas observações, Benjamin mostra como a reprodução técnica, por um lado, promove a decadência da obra de arte e, por outro, a sua dessacralização. Essas duas formas de produção e interiorização da arte são estratégias que se transformam em possibilidades para a ação de *decifrar o mundo*.

Nas considerações finais estão em destaque algumas razões que tornam possíveis a afirmação de que a teoria da linguagem de Benjamin é a base da sua obra. Esta assertiva se evidencia quando a filosofia da linguagem de Benjamin se mostra como estrutura básica das ideias e pensamentos que definem as experiências nas quais, e pelas quais, a humanidade faz a história.

Por conta de tudo isso, resgatando o texto de Benjamin sobre *Franz Kafka, a propósito do décimo aniversário de sua morte*, uma conclusão é apresentada: a de que Benjamin assume em sua obra uma condição vivida pelos personagens kafkianos, ou seja, a condição de que *não há mais esperança do que aquela que nos é dada por aqueles que carecem dela*.

Em síntese, o que nos permite dizer que as histórias kafkianas despertam a esperança na obra de Benjamin é o entendimento de que há relações entre os *ajudantes do mundo* de Kafka, e os *vencidos da história* de Walter Benjamin e, “para eles e seus semelhantes, os inábeis e os inacabados, ainda existe esperança” (BENJAMIN, 1994a, p. 142).

De um modo geral, a tese que propomos procura mostrar que a percepção dos aspectos políticos da linguagem e a compreensão do alcance teórico e prático que eles possuem dão à filosofia da linguagem de Walter Benjamin o estatuto necessário para que ela seja a base dos demais conceitos por ele desenvolvidos. Ao ser usada como

referência para o desenvolvimento desta pesquisa, a filosofia da linguagem expressa duas contribuições significativas, uma de ordem pedagógica e outra de ordem social.

Do ponto de vista pedagógico, a organização das reflexões de Benjamin sobre a linguagem e as descobertas e esclarecimentos acerca das implicações políticas, extrínsecas e intrínsecas na obra benjaminiana, certamente contribuirão para uma análise mais qualificada da sociedade moderna. Em relação aos aspectos sociais, vale lembrar o que Michel Löwy escreveu sobre a importância de Walter Benjamin como um precursor visionário e um filósofo revolucionário. Segundo Löwy, “Benjamin pode ser considerado também um predecessor de dois dos mais importantes movimentos sociais do século (XX): a ecologia e o pacifismo nuclear” (LÖWY, 1990, p. 213). Obviamente, esses movimentos se estendem ao século XXI, pois, segundo Löwy, “quem ler hoje seu *Alarme de Incêndio* (assim como outros escritos) terá apenas de substituir a palavra ‘gás’ por ‘nuclear’ para descobrir a extraordinária e urgência de suas advertências” (LÖWY, 1990, p. 213).

Walter Benjamin não foi um filósofo da linguagem propriamente dito, mas as suas descobertas e reflexões acerca da linguagem possuem a potencialidade para fazer com que um instante do presente possa ser tocado pelo primado da história. Assim, a linguagem poderá transformar-se em um vigoroso instrumento político capaz de fazer com que o *irromper da consciência desperta* tenha forças para apontar caminhos rumo à vivência de experiências, onde “o ocorrido” nos toca, sugerindo, se necessário, uma reviravolta na construção e interpretação da história.

1. A TEORIA DA LINGUAGEM E SUAS IMPLICAÇÕES POLÍTICAS EM WALTER BENJAMIN

No *Curriculum Vitae* do Dr. Walter Benjamin encontra-se a seguinte explicação:

Os cursos do filósofo muniquense Moritz Geiger, assim como os de Ernest Lewy, mestre de conferências em Berlim de línguas ugro-filandesas, causaram-me uma impressão durável. Os seminários que este último realizou sobre o texto de Humboldt *Über den Sprachbau der Völker*⁷, assim como as ideias que desenvolveu na sua obra *Zur Sprache des alten Goethes*⁸, despertaram o meu interesse pela filosofia da linguagem (BENJAMIN, 1992, p. 232)⁹.

Em uma das notas explicativas sobre as experiências que despertaram o interesse pela linguagem está a data de 1913, o que significa que antes de obter o grau de doutor, em 1919, na Universidade de Berna, Walter Benjamin já estava envolvido com a filosofia da linguagem.

As informações do *Currículo Vitae* também dão conta de que a formação acadêmica de Walter Benjamin se fez em mais de uma Universidade, e não se restringiu a uma única área do conhecimento. Sua descrição diz: “estudei a filosofia e ao mesmo tempo a literatura alemã e a psicologia nas Universidades de Friburgo em Brisgau, Munique, Berlim. O ano de 1917 levou-me à Suíça onde prossegui os estudos na Universidade de Berna” (BENJAMIN, 1992, p. 231)¹⁰.

Os dados informativos que Walter Benjamin inseriu em seu currículo, entre eles, os que se referem ao seu trabalho de 1939 *Sobre alguns temas Baudelairianos*, que, de acordo com suas observações, tratava-se de “um fragmento retirado de uma série de investigações que se propõe fazer da poesia do século XIX o *médium* de um

⁷ *Über den Sprachbau der Völker*, sem dúvida por *Über die Verschiedenheiten des menschlichen Sprachbaues, 1827-1829 (sobre a diferença de estrutura das línguas humanas e sua influência sobre o desenvolvimento intelectual da humanidade)*. (BENJAMIN, 1992, p. 232).

⁸ *Goethes, cf. Ernest Lewy, Zur Sprache des alten Goethes – ein Versuch über die Sprache des Einzelnen*, Berlim, 1913 (*Sobre a linguagem do velho Goethe – um ensaio sobre a linguagem do indivíduo*). (BENJAMIN, 1992, p. 232).

⁹ Einen nachhaltigen Eindruck hinterließen mir die Vorlesungen des Münchener Philosophen Moritz Geiger sowie des Berliner Privatdozenten für finnisch-ugrische Sprachen, Ernst Lewy. Die Übungen, die der letztere über Humboldts Schrift "Über den Sprachbau der Völker" abhielt sowie die Gedanken, die er in seiner Schrift "Zur Sprache des alten Goethe" entwickelte, erweckten meine sprachphilosophischen Interessen (BENJAMIN, GS, VI, p. 225).

¹⁰ Ich studierte an den Universitäten Freiburg i. B., München, Berlin Philosophie, daneben deutsche Literatur und Psychologie. Das Jahr 1917 führte mich in die Schweiz, wo ich meine Studien an der Universität Bern fortsetzte (BENJAMIN, GS, VI, p. 225).

conhecimento crítico desse século” (BENJAMIN, 1992, p. 235)¹¹, indicam que este currículo foi *preenchido* não muito tempo antes de sua morte. Tudo o que Benjamin produziu, portanto, desde as suas primeiras influências em 1913 até o suicídio em 1940, tem correspondência imediata na teoria da linguagem que ele desenvolveu ao longo de suas produções.

O ponto de partida de Walter Benjamin acerca da linguagem encontra-se no texto que ele escreveu em 1916¹². Nesse texto, com o título: *Sobre a linguagem em geral e sobre a linguagem do homem*¹³, além de fazer uma diferenciação entre a *linguagem em geral e a linguagem humana*, Benjamin apresentou suas interpretações acerca da origem das línguas e da origem da linguagem.

Os conteúdos do texto de 1916 assumem um papel central na teoria da linguagem que Benjamin desenvolveu posteriormente. Ou seja, a partir dessa produção, Benjamin criou as bases para outras elaborações sobre a linguagem. De acordo com Seligmann-Silva, “esse trabalho serviu de modelo de todas as demais obras relevantes, funcionando, assim, como um esquema fundamental de outras obras” (SELIGMANN-SILVA, 1999, p. 80). Ao apresentar, através do ensaio de 1916, suas observações sobre a linguagem, Benjamin trouxe à baila um assunto que passou a ser interpretado como sendo a sua *filosofia da linguagem*.

Considerando a abrangência da filosofia da linguagem benjaminiana, inicialmente, faremos um resgate do texto de 1916 *Sobre a linguagem em geral e sobre a linguagem do homem*, a partir de três pontos explicativos: *origem da linguagem; distinção entre essência espiritual e essência linguística da linguagem; e linguagem das coisas e linguagem humana*. A partir desse texto, serão observados outros escritos de

¹¹ Ist ein Bruchstück aus einer Folge von Untersuchungen, die sich die Aufgabe stellen, die Dichtung des neunzehnten Jahrhunderts zum Medium seiner kritischen Erkenntnis zu machen (BENJAMIN, GS, VI, p. 228).

¹² De acordo com Seligmann-Silva, a reflexão sobre a linguagem percorre praticamente toda extensão dos escritos de Walter Benjamin. Entretanto, numa carta a Martin Buber, de julho de 1916, encontramos o que pode ser considerado como um dos primeiros documentos acerca desta ocupação com o problema da linguagem. Nessa carta, Benjamin recusa um convite de Buber para participar da recém criada revista *Der Jude* sob alegação da sua discordância quanto ao conteúdo do primeiro número da revista (de cunho sionista). É a partir desta discordância que ele elabora uma reflexão e até mesmo uma teoria acerca da dignidade da linguagem: ‘no que concerne ao efeito [*Wirkung*], poético, profético, objetivo, eu só posso compreendê-lo como mágico, quer dizer não-*media*-tizável. Todo efeito salutar, sim, todo efeito não internamente devastador da escrita assenta-se no seu (da palavra, da linguagem) mistério. Por mais múltiplas que sejam as formas nas quais a linguagem possa mostrar-se eficaz, ela o será não através da mediação de conteúdos, mas antes através do mais puro abrir da sua dignidade e da sua essência” (B 126 s./Br 1326). (SELIGMANN-SILVA, 1999, p. 79).

¹³ Essa tradução para o português do título do texto de Benjamin publicado em 1916 foi feita por Suzana Kampff Lages e Ernani Chaves, na tradução da obra: *Escritos Sobre Mito E Linguagem*.

Benjamin, durante as décadas de 1920 e 1930, que tratam da linguagem. Assim, ainda no primeiro capítulo, aparecem para análise os seguintes textos: *A tarefa do tradutor*, escrito em 1923; a *Doutrina das semelhanças*, escrito em 1933; *Problemas da Sociologia da linguagem*, escrito em 1935; e *Origem do drama trágico alemão*, publicado em 1928. A razão em analisar esses textos deve-se ao fato de que neles estão centradas as reflexões de Walter Benjamin sobre a linguagem.

Origem da linguagem

A tendência que temos em observar a estrutura da linguagem a partir de significações foi a primeira contestação e, também, superação feita por Benjamin. Na estruturação benjaminiana, a linguagem revela-se na *imediatidade* da sua apresentação, ou seja, antes de qualquer tipo de significação. Essa conclusão tem grande importância em um estudo sobre a origem da linguagem.

Para melhor compreender essa estruturação, porém, é preciso observar os três níveis da linguagem apresentados por Benjamin. Esses níveis são: a) a linguagem divina criadora (momento da criação); b) linguagem nomeadora do homem (o homem recebe de Deus o poder da palavra reconhecadora); c) linguagem decaída, plural (separação entre realidade, conhecimento e linguagem).

Walter Benjamin usou como referência esses três níveis, para explicar o fenômeno da linguagem. Por essa razão, considerando as relações entre os diferentes níveis, assim como o conteúdo explícito e implícito em cada um deles, se faz necessário observar a influência da teologia judaica nas interpretações de Benjamin sobre a origem das línguas e da linguagem. Pois, é com base nela, na teologia, que Benjamin encontra argumentos para teorizar sobre a língua adâmica e a queda do pecado original que leva à confusão linguística de *Babel*.

Antes de adentrarmos nas explicações desses níveis e fazer apontamentos sobre a origem da linguagem, é oportuno lembrar o que o próprio Benjamin escreveu, no texto de 1916, sobre as razões que o levaram a citar leituras bíblicas em suas reflexões sobre linguagem. Pelo menos duas motivações podem ser apontadas. Em primeiro lugar, diz Benjamin,

Não se pretende realizar uma interpretação da bíblia, nem colocar aqui a bíblia, objetivamente, enquanto verdade revelada, como base para nossa

reflexão, mas sim indagar o que resulta quando se considera o texto bíblico em relação à própria natureza da linguagem (BENJAMIN, 2011b, p. 60)¹⁴.

A outra motivação de Benjamin, ao interpretar a origem da linguagem sob a ótica bíblica, se deve ao fato de que, para ele, a bíblia, “é de início indispensável para este projeto apenas porque estas reflexões a seguem em seu princípio, que é o de pressupor a língua como uma realidade última, inexplicável e mística que só pode ser considerada em seu desenvolvimento” (BENJAMIN, 2011b, p. 60)¹⁵.

Sobre o voltar-se de Benjamin às leituras bíblicas, ou a religião, Katia Muricy escreve que, “se Benjamin atribuiu à linguagem um caráter religioso é para fazer frente a sua degradação em signo e à banalização do seu uso utilitário nas sociedades modernas” (MURICY, 1998, p. 101).

No entendimento de Muricy, quando Benjamin vai ao encontro da religião para explicar a origem da linguagem, ele está preocupado com os aprisionamentos que a linguagem está sujeita. Portanto, quando Benjamin fala da linguagem nomeadora, dizendo que o homem, através da linguagem, é o único ser que pode nomear e transferir a Deus a capacidade de libertar a linguagem da instrumentalização, já que a essência está nele e com ele, o que o autor está querendo é dar ênfase à ideia de que, “a linguagem não pode e não deve servir de meio de troca intersubjetiva de informações ou conteúdos significativos quaisquer” (MURICY, 1998, p. 101).

Justificadas as motivações do envolvimento de Benjamin com as leituras bíblicas, nas explicações sobre a origem da linguagem, voltamos aos diferentes níveis da linguagem por ele explorados.

A filosofia da linguagem de Walter Benjamin está fundamentada em uma linguagem que possui uma origem. Nela, através da palavra criadora de Deus, todas as coisas na natureza são cognoscíveis. “No momento da criação há uma profunda e clara relação do ato criador com a linguagem. Este começa com a onipotência criadora da linguagem, e ao final a linguagem, por assim dizer, incorpora a si o criado, ela o

¹⁴ So soll damit weder Bibelinterpretation als Zweck verfolgt noch auch die Bibel an dieser Stelle objektiv als offenbarte Wahrheit dem Nachdenken zugrunde gelegt werden, sondern das, was aus dem Bibeltext in Ansehung der Natur der Sprache selbst sich ergibt (BENJAMIN, GS, II-I, p. 147).

¹⁵ und die Bibel ist *zunächst* in dieser Absicht nur darum unersetzlich, weil diese Ausführungen im Prinzipiellen ihr darin folgen, daß in ihnen die Sprache als eine letzte, nur in ihrer Entfaltung zu betrachtende, unerklärliche und mystische Wirklichkeit vorausgesetzt wird (BENJAMIN, GS, II-I, p. 147).

nomeia” (BENJAMIN, 2011b, p. 61) ¹⁶. Nesse nível, a linguagem não oferece e nem permite contradições, ou oscilações. “Ela é aquilo que cria, e perfaz, ela é palavra e nome. Em Deus o nome é criador por ser palavra, e a palavra de Deus é saber por ser nome” (BENJAMIN, 2011b, p. 61) ¹⁷.

No entendimento de Benjamin, a expressão: *e Deus viu que isso era bom*, significa que ele conheceu o que criou pelo nome. Portanto, “a relação absoluta do nome com o conhecimento só existe em Deus, só nele o nome, porque é intimamente idêntico à palavra criadora, é o puro *meio* do conhecimento. Isso quer dizer: Deus tornou as coisas cognoscíveis ao lhes dar nomes” (BENJAMIN, 2011b, p. 61) ¹⁸.

No desenvolvimento de sua teoria da linguagem, em nenhum momento Benjamin ignora essa concepção originária da linguagem. É ela que sustenta a sua defesa de que conhecemos a essência linguística das coisas, mas não temos a condição de nos apropriar e dominar a essência espiritual das coisas.

Em relação à passagem da linguagem criadora para a linguagem humana, Benjamin afirma que, “com a criação do homem, o ritmo ternário da criação da natureza dá lugar a uma ordem inteiramente outra” (BENJAMIN, 2011b, p. 61) ¹⁹. A presença do homem tem um significado totalmente diverso das demais criações. O papel que o homem representa no projeto da criação demonstra que sem ele o projeto criador não se completaria.

É interessante, nesse cenário, observar o significado do aspecto ternário. Segundo Benjamin, na criação do homem a linguagem encontra outra significação, “o aspecto ternário do ato é mantido, mas o paralelismo ressalta ainda mais claramente a distância; no triplo “ele criou” do versículo 1, 27, Deus não criou o homem a partir da palavra, e ele não o nomeou” (BENJAMIN, 2011b, p. 62) ²⁰. Ou seja, de acordo com o

¹⁶ Am Anfang und Ende der Akte erscheint jedesmal die tiefe deutliche Beziehung des Schöpfungsaktes auf die Sprache. Mit der schaffenden Allmacht der Sprache setzt er ein, und am Schluß einverleibt sich gleichsam die Sprache das Geschaffene, sie benennt es (BENJAMIN, GS, II-I, p. 148).

¹⁷ Sie ist also das Schaffende, und das Vollendende, sie ist Wort und Name. In Gott ist der Name schöpferisch, weil er Wort ist, und Gottes Wort ist erkennend, weil es Name ist (BENJAMIN, GS, II-I, p. 148).

¹⁸ Das absolute Verhältnis des Namens zur Erkenntnis besteht allein in Gott, nur dort ist der Name, weil er im innersten mit dem schaffenden Wort identisch ist, das reine Medium der Erkenntnis. Das heißt: Gott machte die Dinge in ihren Namen erkennbar (BENJAMIN, GS, II-I, p. 148).

¹⁹ in der Schöpfung des Menschen ist die dreifache Rhythmik der Naturschöpfung einer ganz anderen Ordnung gewichen (BENJAMIN, GS, II-I, p. 149).

²⁰ die Dreiheit des Aktes ist auch hier erhalten, aber um so mächtiger bekundet sich eben im Parallelismus der Abstand: in dem dreifachen: "Er schuf" des Verses 1, 27. Gott hat den Menschen nicht aus dem Wort geschaffen, und er hat ihn nicht benannt (BENJAMIN, GS, II-I, p. 149).

relato bíblico de Gênesis, Deus disse: “Façamos o Homem à nossa imagem, como nossa semelhança” (Gn. 1,26). E ainda, “E Deus criou o Homem à sua imagem; A imagem de Deus Ele o criou; homem e mulher ele os criou” (Gn. 1,27).

Portanto, o homem foi criado de forma diferente das demais coisas que existem na natureza. A explicação de Benjamin sobre esse fato é a seguinte: “Deus não quis submetê-lo à linguagem, mas liberou no homem a linguagem que lhe havia servido, a ele, como *meio* da criação” (BENJAMIN, 2011b, p. 62) ²¹. Com essa ação, a linguagem divina, criadora, que se associa à linguagem nomeadora do homem, *é a linguagem adâmica*. Com ela, o homem recebeu de Deus o poder da palavra reconhedora. E, “após depositar no homem seu poder criador, Deus descansou” (BENJAMIN, 2011b, p. 62) ²².

No descanso do criador, a criatura agiu e, “privado de sua atualidade divina, esse poder criador converteu-se em conhecimento” (BENJAMIN, 2011b, p. 62) ²³. É este o momento da *queda*. Portanto, a origem da linguagem humana tem a ver com o abandono da *força criadora divina* (linguagem) no homem. A queda da linguagem divina marca a origem da linguagem humana.

O descanso simboliza o momento da ação humana na tentativa de preencher o tempo, dando continuidade à criação. Esse desejo conduziu os homens à construção de *Babel*, destruída pelo criador como punição às pretensões do homem em ir além das criações divinas. Além de representar o início da confusão linguística, o episódio da construção e destruição de *Babel* também registra a impossibilidade de preencher o tempo histórico. Benjamin percebeu isso a partir da compreensão de que a queda foi um acontecimento e, “o acontecimento não preenche a natureza formal do tempo em que está inserido” (BENJAMIN, 2011c, p. 262).

Benjamim escreve que, quando se afirma: *Deus criou o homem à sua imagem e semelhança*, não se pode ignorar um fato: “ao criar à sua imagem, Deus criou aquele que conhece à imagem daquele que cria. Sua essência espiritual é a linguagem em que ocorreu a Criação. A criação ocorreu na palavra, e a essência de Deus é a palavra”

²¹ Er wollte ihn nicht der Sprache unterstellen, sondern im Menschen entließ Gott die Sprache, die *ihm* als Medium der Schöpfung gedient hatte (BENJAMIN, GS, II-I, p. 149).

²² Gott ruhte, als er im Menschen sein Schöpferisches sich selbst überließ (BENJAMIN, GS, II-I, p. 149).

²³ Dieses Schöpferische, seiner göttlichen Aktualität entledigt, wurde Erkenntnis.

(BENJAMIN, 2011b, p. 62) ²⁴. De acordo com essa realidade, se conclui, segundo Benjamin, que “toda linguagem humana será tão só, reflexo da palavra no nome” (BENJAMIN, 2011b, p. 62) ²⁵. Assim, “a infinitude de toda a linguagem humana permanece sempre de natureza limitada e analítica em comparação com a infinitude absoluta, ilimitada e criadora da palavra divina” (BENJAMIN, 2011b, p. 62) ²⁶.

Na caracterização da linguagem divina, o homem está sempre próximo, para, de uma forma ou de outra, servir ao criador. Segundo o relato bíblico de Gênesis, após a criação de todas as feras e aves do céu, Deus apresentou-as ao homem para ver com que nome ele as chamaria: “cada ser vivo levaria o nome que o homem lhe desse. O homem deu então o nome a todos os animais, às aves do céu e a todas as feras” (Gên., 2,19-20). Isso explica porque, desde o início da criação, o homem está presente na criação. Seu papel será cumprir com uma de suas tarefas como homem (*nomear*) e completar a tarefa de Deus como criador.

Seguindo essas observações bíblicas, Benjamin constata que as criações divinas estão ligadas às palavras que, ao serem expressas, revelam o conhecimento de quem as expressa sobre aquilo que está sendo criado. Pode-se dizer que as palavras são proferidas através de uma língua inauguradora de uma forma de linguagem. Dessa relação fica o registro de que a linguagem possibilita o conhecimento das coisas.

Apesar dessas conclusões, porém, as explicações sobre a origem da linguagem e suas relações com o conhecimento das coisas ainda não terminaram. A assertiva de que, com a linguagem há conhecimento, não garante o prosseguimento da relação entre linguagem e conhecimento, pois, apesar de serem brindados com a linguagem, os homens não são donos dela. Vejamos o que Gagnebin fala sobre esse fenômeno,

O homem é assim, essencialmente, um ser de linguagem, mas a linguagem, que o define, lhe escapa de maneira igualmente essencial. Este movimento de disponibilidade e de evasão explica também porque a linguagem humana não pode ser reduzida a sua função instrumental de transmissão de linguagens: os homens já nascem num mundo de palavras das quais não são os senhores definitivos; só quando desistem desta ilusão de senhoria e de dominação para

²⁴ Gott schuf ihn sich zum Bilde, er schuf den Erkennenden zum Bilde des Schaffenden. Das geistige Wesen des Menschen ist die Sprache, der Erklärung. Sein geistiges Wesen ist die Sprache, in der geschaffen wurde. Im Wort wurde geschaffen, und Gottes sprachliches Wesen ist das Wort (BENJAMIN, GS, II-I, p. 149).

²⁵ Alle menschliche Sprache ist nur Reflex des Wortes im Namen (BENJAMIN, GS, II-I, p. 149).

²⁶ Die Unendlichkeit aller menschlichen Sprache bleibt immer eingeschränkten und analytischen Wesens im Vergleich mit der absoluten uneingeschränkten und schaffenden Unendlichkeit des Gotteswortes (BENJAMIN, GS, II-I, p. 149).

responder a esta doação originária, só então eles, verdadeiramente, falam (GAGNEBIN, 1994, p. 25).

É dentro desse contexto que a *linguagem nomeadora do homem (momento em que o homem recebe de Deus o poder da palavra reconhecadora)*, assume a condição de significar o mundo. Para Benjamin, a faculdade de nomear faz do homem um ser especial, com privilégios, pois é a partir da nomeação das coisas feita pelo homem que a criação divina completa-se.

Observando a linguagem nomeadora dos homens, Benjamin afirma que, “a teoria do nome próprio é a teoria do limite da linguagem finita em relação à linguagem infinita. Dentre todos os seres, o homem é o único que dá ele mesmo um nome a seus semelhantes” (BENJAMIN, 2011b, p. 62)²⁷. No movimento da linguagem dos nomes, o homem aparece como possibilidade para que a designação e o reconhecimento das coisas, através dos nomes, possam, enfim, se concretizar.

Benjamin chama atenção, porém, para as possíveis confusões que uma teoria da linguagem pode cometer quando relaciona *linguagem, signos e conhecimento*. Segundo o filósofo, é preciso estar atento para as relações entre *palavras coisas e convenções*, pois “a linguagem não fornece jamais *meros signos* [...] O nome que o homem atribui à coisa repousa sobre a maneira como ela se comunica a ele” (BENJAMIN, 2011b, p. 63-64)²⁸.

Partindo dessas considerações, é possível concluir que: se o conhecimento das coisas não é uma criação espontânea, este só pode ser induzido. E tal indução só pode resultar de um evento comunicável. Portanto, se existe comunicação ainda antes do ato de nomear, este não pode ser entendido como uma mera ação de comunicabilidade, ou seja, o ato de nomear é uma ação com finalidades, não neutra, logo, com implicações políticas.

Em relação à *linguagem decaída, plural (a separação entre realidade, conhecimento e linguagem)*, Benjamin assinala que todas as coisas existentes no mundo possuem e participam da linguagem, mas todas elas possuem um conteúdo espiritual que precisa ser comunicado para que elas possam ser reconhecidas. Ora, o ato de nomear é a condição para *desprender* esse conteúdo espiritual, no entanto, o ato de

²⁷ Die theorie des Eigennamens ist die Theorie von der Grenze der endlichen gegen die unendliche Sprache. Von allen Wesen ist der Mensch das einzige, das seinesgleichen selbst benennt (BENJAMIN, GS, II-I, p. 149).

²⁸ Die Sprache gibt niemals bloße Zeichen [...] Der Name den der Mensch der Sache gibt, darauf, wie sie ihm sich mitteilt (BENJAMIN, GS, II-I, p. 149).

nomear que garante o reconhecimento das coisas, não mais existirá com a *queda* da linguagem, ocorrida com a construção e destruição de *Babel*²⁹.

Na arquitetura da construção dessa torre, de acordo com a interpretação de Benjamin, está a ideia de uma *Babel* que não poderia abdicar da sustentação do criador de todas as coisas. As consequências dessa abdicção, apresentadas na narrativa de Gênesis, é uma resposta do criador aos construtores de *Babel*. De acordo com a concepção teológica, a *queda* de *Babel* simboliza o poder do criador frente à criatura e todas as coisas da natureza, pois tanto a criatura como as demais coisas são resultados da obra do criador. Entretanto, o fato mais significativo de todos é que, com a *queda* de *Babel*, instaura-se uma separação entre linguagem e conhecimento. A partir desse episódio, a linguagem passa a ser a possibilidade de comunicação da essência espiritual que existe em cada coisa. Essa explicação dada por Benjamin é fundamental para compreendermos o movimento da linguagem, condição necessária para o desvendamento das suas implicações políticas.

O segundo ponto explicativo do texto *Sobre a linguagem em geral e a linguagem do homem*, necessário à compreensão da teoria da linguagem desenvolvida por Benjamin, é a distinção entre essência espiritual e essência linguística da linguagem. É sobre essa distinção que passaremos a refletir.

Distinção entre essência espiritual e essência linguística da linguagem

Na busca pela compreensão acerca da essência espiritual e da essência linguística da linguagem, podemos dizer que ambas são momentos diferentes de um mesmo processo de comunicação. Tudo o que é comunicável possui uma essência espiritual e uma essência linguística. Mas, embora todas as coisas possuam uma essência espiritual, é somente a essência linguística que comunica. Por isso, diz

²⁹ O mundo inteiro falava a mesma língua, com as mesmas palavras. Ao emigrar do oriente, os homens encontraram uma planície no país de *Senaar*, e aí se estabeleceram. E disseram uns aos outros: “vamos fazer tijolos e cozê-los no fogo!” utilizaram tijolos em vez de pedras, e piche no lugar de argamassa. Disseram: vamos construir uma cidade e uma torre que chegue até o céu para ficarmos famosos e não nos dispersarmos pela superfície da terra. Então Javé desceu para ver a cidade e a torre que os homens estavam construindo. E Javé disse: “eles são um povo só e falam uma só língua. Isso é apenas o começo de seus empreendimentos. Agora, nenhum projeto será irrealizável para eles. Vamos descer e confundir a língua deles para que um não entenda a língua do outro” (Gên. 11, 1-7).

Benjamin, “para compreender uma essência linguística, temos sempre que perguntar de que essência espiritual ela é a comunicação imediata” (BENJAMIN, 2011b, p. 51)³⁰.

Benjamin exemplifica essa ideia fazendo referência à língua de seu país e, com ela, as condições para expressar conhecimentos. De acordo com seu exemplo, “a língua alemã, não é, em absoluto, a expressão de tudo o que podemos – supostamente – expressar *através* dela, mas, sim, a expressão imediata daquilo que *se* comunica dentro dela” (BENJAMIN, 2011b, p. 51)³¹.

A referência à língua alemã, como bem foi frisado, é apenas um exemplo, pois essa condição pode ser estendida a todas as línguas. Com isso, argumenta Benjamin, “à primeira vista, é evidente que a essência espiritual que se comunica na língua não é a própria língua, mas algo que dela deve ser diferenciado” (BENJAMIN, 2011b, p. 51)³². Benjamin acredita que a compreensão da diferença entre o alcance da essência espiritual e da essência linguística para a efetivação da linguagem é de fundamental importância para o desenvolvimento de uma teoria da linguagem.

Walter Benjamin está convencido de que se tratarmos a essência espiritual e a essência linguística da mesma forma, caímos em um paradoxo. Como consequência, todas as investigações de caráter teórico sobre a linguagem estariam comprometidas. Para Benjamin,

A visão segundo a qual a essência espiritual de uma coisa consiste precisamente em sua língua ou linguagem – tal visão entendida como hipótese, é o grande abismo no qual ameaça precipitar-se toda teoria da linguagem, e sua tarefa é a de manter-se em suspenso, precisamente acima desse abismo. A diferenciação entre a essência espiritual e a essência linguística, na qual aquela comunica, é a distinção primordial em uma investigação de caráter teórico sobre a linguagem; e essa diferença parece ser tão indubitável que, ao contrário, a identidade entre a essência espiritual e a linguística, tantas vezes afirmada, constitui um profundo e incompreensível paradoxo (BENJAMIN, 2011b, p. 52)³³.

³⁰ um ein sprachliches Wesen zu verstehen, immer fragen, für welches geistige Wesen es denn der unmittelbare Ausdruck sei (BENJAMIN, GS, II-I, p. 141).

³¹ die deutsche Sprache z. B. ist keineswegs der Ausdruck für alles, was wir durch sie - vermeintlich - ausdrücken können, sondern sie ist der unmittelbare Ausdruck dessen, was sich in ihr mitteilt (BENJAMIN, GS, II-I, p. 141).

³² Damit ist es zunächst selbstverständlich, daß das geistige Wesen, das sich in der Sprache mitteilt, nicht die Sprache selbst, sondern etwas von ihr zu Unterscheidendes ist (BENJAMIN, GS, II-I, p. 141).

³³ Die Ansicht, daß das geistige Wesen eines Dinges eben in seiner Sprache besteht - diese Ansicht als Hypothese verstanden, ist der große Abgrund, dem alle Sprachtheorie zu verfallen droht, und über, gerade über ihm sich schwebend zu erhalten ist ihre Aufgabe. Die Unterscheidung zwischen dem geistigen Wesen und dem sprachlichen, in dem es mitteilt, ist die ursprünglichste in einer sprachtheoretischen Untersuchung, und es scheint dieser Unterschied so unzweifelhaft zu sein, daß vielmehr die oft behauptete Identität zwischen dem geistigen und sprachlichen Wesen eine tiefe und unbegreifliche Paradoxie (BENJAMIN, GS, II-I, p. 141).

Com essas palavras Benjamin anuncia suas preocupações para com a linguagem e, como pesquisador, sua problemática de investigação sobre a teoria da linguagem. De acordo com suas compreensões, seria um equívoco desconsiderar os diferentes papéis que a essência espiritual e a essência linguística desempenham na linguagem, já que uma língua comunica apenas a essência espiritual que lhe corresponde. Sobre isso ele faz o seguinte esclarecimento: “é fundamental saber que essa essência espiritual se comunica *na* língua e não *através* da língua. Isto quer dizer que, vista do exterior, ela, a essência espiritual, não é idêntica a essência linguística” (BENJAMIN, 2011b, p. 52) ³⁴.

Somente em um momento a não identidade da essência espiritual para com a essência linguística é interrompida. Esse momento é o instante em que a essência espiritual se torna *comunicável*. É em decorrência desse entendimento que Benjamin argumenta que a resposta à pergunta *o que comunica a linguagem?* Deve ser: “toda linguagem comunica-se a si mesma. A linguagem dessa lâmpada, por exemplo, não comunica a lâmpada, mas a lâmpada-linguagem, a lâmpada-na-comunicação, a lâmpada-na-expressão” (BENJAMIN, 2011b, p. 52) ³⁵. Na explicação desse exemplo, que Benjamin oferece entre parênteses, está a dica de que, por mais que a lâmpada se torne comunicável, o que é comunicado não é em absoluto a sua essência espiritual, é, sim, a parte linguística arrancada da coisa – lâmpada – para se tornar comunicável.

De acordo com o raciocínio de Benjamin, entre as ponderações que não podem ser desprezadas em um estudo sobre a linguagem, está a seguinte assertiva: “na linguagem é assim: *a essência linguística das coisas é sua linguagem*” (BENJAMIN, 2011b, p. 53) ³⁶. E, para o filósofo, “a compreensão da teoria da linguagem depende da capacidade de levar essa asserção a um grau de clareza que elimine qualquer aparência de tautologia” (BENJAMIN, 2011b, p. 53) ³⁷.

As indagações de Benjamin sobre a linguagem são permeadas por preocupações e problemas investigativos que ele procura destacar como sendo imprescindíveis para o desenvolvimento de uma teoria da linguagem. Os esclarecimentos sobre as diferentes

³⁴ Es ist fundamental zu wissen, daß dieses geistige Wesen sich in der Sprache mitteilt und nicht durch die Sprache. Das heißt: es ist nicht von außen gleich dem sprachlichen Wesen (BENJAMIN, GS, II-I, p. 142).

³⁵ *Jede Sprache teilt sich selbst mit.* Die Sprache dieser Lampe z. B. teilt nicht die Lampe mit (denn das geistige Wesen der Lampe, sofern *esmittelbar* ist, ist durchaus nicht die Lampe selbst), sondern: die Sprache-Lampe, die Lampe in in der Mitteil lung, die Lampe im Ausdruck (BENJAMIN, GS, II-I, p. 142).

³⁶ Denn in der Sprache verhält es sich so: *Das sprachliche Wesen der Dinge ist ihre Sprache* (BENJAMIN, GS, II-I, p. 142).

³⁷ Das Verständnis der Sprachtheorie hängt davon ab, diesen Satz zu einer Klarheit zu bringen, die auch jeden Schein einer Tautologie in ihm vernichtet (BENJAMIN, GS, II-I, p. 142).

funções que a essência espiritual e a essência linguística desempenham para que a linguagem se torne comunicação, estão entre as contribuições mais pertinentes. Ao destacar, por exemplo, que toda língua se comunica *em si mesma*, tornando-se um *meio* para a comunicação, Benjamin afirma que “a característica própria do *meio*, isto é, a imediatidade de toda a comunicação espiritual, é o problema fundamental da teoria da linguagem, e, se quisermos chamar de mágica essa imediatidade, então o problema originário da linguagem será a sua magia” (BENJAMIN, 2011b, p. 54) ³⁸.

A magia da linguagem, portanto, está no desprendimento da essência espiritual, e na personificação da essência linguística para tornar algo comunicável. Essa ideia alimenta a nossa defesa de que as implicações políticas da linguagem estão presentes no problema originário da linguagem, pois, tanto o desprendimento, quanto a personificação, não são ações espontâneas, logo, nada do que é comunicável está isento de sentidos. Se as nossas convicções estiverem corretas, então, é possível afirmar que é somente quando percebemos as implicações políticas da linguagem que compreendemos o seu verdadeiro sentido.

As preocupações de Benjamin com a linguagem mágica ganham destaque quando ele se aproxima da linguagem humana. No seu entender, se a essência linguística das coisas é a sua linguagem; “aplicada aos humanos, essa afirmação significa que a essência linguística do ser humano é a sua língua. Isso quer dizer que o homem comunica sua própria essência espiritual *na* sua língua” (BENJAMIN, 2011b, p. 54) ³⁹.

O dado relevante dessa informação está no registro que Benjamin faz sobre a consistência da língua humana e, graças a essa consistência, a condição privilegiada da linguagem humana em relação à linguagem das coisas. Benjamin lembra e esclarece que, “a língua do homem fala em palavras. Portanto, o ser humano comunica sua própria essência espiritual (na medida em que ela seja comunicável) ao *nomear* todas as outras coisas” (BENJAMIN, 2011b, p. 54) ⁴⁰.

³⁸ Das Mediale, das ist die Unmittelbarkeit aller geistigen Mitteilung, ist das Grundproblem der Sprachtheorie, und wenn man diese Unmittelbarkeit magisch nennen will, so ist das Urproblem der Sprache ihre Magie (BENJAMIN, GS, II-I, p. 142-143).

³⁹ dieser Satz auf den Menschen angewandt besagt: Das sprachliche Wesen des Menschen ist seine Sprache. Das heißt: Der Mensch teilt sein eignes geistiges Wesen in seiner Sprache mit (BENJAMIN, GS, II-I, p. 142-143).

⁴⁰ Die Sprache des Menschen spricht aber in Worten. Der Mensch teilt also sein eignes geistiges Wesen (sofern es mitteilbar ist) mit, indem er alle anderen Dinge benennt (BENJAMIN, GS, II-I, p. 142-143).

Se há linguagem em todas as coisas que existem na natureza, e estas possuem uma essência espiritual e uma essência linguística, então, o homem, por estar na natureza, também possui tais essências. E Benjamin está convencido de que “*a essência linguística do homem está no fato de ele nomear as coisas*” (BENJAMIN, 2011b, p. 55)⁴¹. Contudo, continua Benjamin, “o nome não é somente a última exclamação; é também a verdadeira interpelação da linguagem. Com isso aparece no nome a lei essencial da linguagem, segundo a qual expressar-se a si mesmo e interpelar todas as outras coisas são um só movimento” (BENJAMIN, 2011b, p. 57)⁴².

A filosofia da linguagem de Benjamin ganha um novo sentido sob o olhar das implicações políticas, por conta, em especial, da necessidade da participação humana na construção do ato linguístico que permite e garante a comunicação. É o próprio Benjamin que, ao referir-se à linguagem perfeita e imperfeita, afirma: “a linguagem será imperfeita em sua essência comunicante, em sua universalidade, quando a essência espiritual, que fala a partir dela, não for, em toda a sua estrutura, algo linguístico, isto é, algo comunicável” (BENJAMIN, 2011b, p. 57)⁴³.

Quando Benjamin conclui que, “*somente o homem possui a linguagem perfeita do ponto de vista da universalidade e da intensidade*” (BENJAMIN, 2011b, p. 57)⁴⁴, ele confirma que essa condição humana é possível graças ao poder humano de nomear, através do uso da palavra. O homem é aquele que nomeia, diz Benjamin. Por isso, “ele é o senhor da natureza e pode nomear as coisas” (BENJAMIN, 2011b, p. 56)⁴⁵, mas, adverte o filósofo: “é somente através da essência linguística das coisas que ele, a partir de si mesmo, alcança o conhecimento delas – no nome” (BENJAMIN, 2011b, p. 56)⁴⁶. Portanto, a linguagem não é uma particularidade dos homens. Na filosofia da linguagem de Benjamin, o homem é o falante da linguagem, mas não é o dono dela, ou seja,

Toda a comunicação de conteúdos espirituais é língua, linguagem, sendo a comunicação pela palavra apenas um caso particular: o da comunicação

⁴¹ Das sprachliche Wesen des Menschen ist also, daß er die Dinge benennt (BENJAMIN, GS, II-I, p. 142-143).

⁴² Der Name ist aber nicht allein der letzte Ausruf, er ist auch der eigentliche Anruf der Sprache. Damit erscheint im Namen das Wesensgesetz der Sprache, nach dem sich selbst aussprechen und alles andere ansprechen dasselbe ist (BENJAMIN, GS, II-I, p.145).

⁴³ De Sprache ist ihren mitteilenden Wesen, ihrer Universalität nach, da unvollkommen, wo das geistige Wesen, das aus ihr spricht, nicht in seiner ganzen Struktur sprachliches, das heißt mitteilbares ist (BENJAMIN, GS, II-I, p. 145).

⁴⁴ Der Mensch allein hat die nach Universalität und Intensität vollkommene Sprache (BENJAMIN, GS, II-I, p.145)

⁴⁵ Darum ist er der herr der Natur und kann die Dinge benennen (BENJAMIN, GS, II-I, p.144).

⁴⁶ Nur durch das sprachliche Wesen der Dinge gelangt er aus sich selbst zu deren Erkenntnis - im Namen (BENJAMIN, GS, II-I, p.144).

humana e do que a fundamenta ou do que se funda sobre ela (a jurisprudência, a poesia). Mas a existência da linguagem estende-se não apenas a todos os domínios de manifestação do espírito humano, ao qual, num sentido ou em outro, a língua sempre pertence, mas a absolutamente tudo (BENJAMIN, 2011b, p. 50)⁴⁷.

Com a distinção entre essência espiritual e essência linguística da linguagem, Benjamin expõe os fundamentos da relação entre a linguagem divina e linguagem humana. Nessa relação, “a criação divina completa-se no momento em que as coisas recebem seu nome do homem, a partir de quem, no nome, somente a língua fala” (BENJAMIN, 2011b, p. 56)⁴⁸.

Benjamin sugere que, nessas condições, quando o homem faz uso da palavra, ele se insere no livro do mundo. Sobre isso, Débora Racy Soares escreve que a recuperação da ideia do livro do mundo está associada à experiência, tentativa, de “retomar a “língua pura”, contra Babel”⁴⁹. Para Soares, Benjamin exclui de sua filosofia da linguagem toda a concepção instrumental de língua, por compreender que “toda linguagem comunica-se por si mesma, antes de ser instrumento de comunicação”⁵⁰.

Embora já tenhamos dado início às observações sobre a linguagem das coisas e a linguagem humana, considerando a importância em clarear as caracterizações, aproximações e distanciamentos entre essas duas formas de linguagem, nos parágrafos que seguem, o terceiro ponto explicativo do texto *Sobre a linguagem em geral e sobre a linguagem humana* será observado, cumprindo assim com o propósito destacado no início desse item.

Linguagem das coisas e linguagem humana

No desenvolvimento de sua teoria da linguagem, Benjamin parte do princípio de que “não há evento ou coisa, tanto na natureza animada, quanto na inanimada, que não

⁴⁷ Mit einem Wort: jede Mitteilung geistiger Inhalte ist Sprache, wobei die Mitteilung durch das Wort nur ein besonderer Fall, der der menschlichen, und der ihr zugrunde liegenden oder auf ihr fundierten (justiz, Poesie), ist. Das Dasein der Sprache erstreckt sich aber nicht nur über alle Gebiete menschlicher Geistesäußerung, der in irgendeinem Sinn immer Sprache innewohnt, sondern es erstreckt sich auf schlechthin alles (BENJAMIN, GS, II-I, p.140-141).

⁴⁸ Gottes Schöpfung vollendet sich, indem die Dinge ihren Namen vom Menschen erhalten, aus dem im Namen die Sprache allein spricht (BENJAMIN, GS, II-I, p.144).

⁴⁹ Revista LL Journal, Language & literature. Vol. 3, NÚM 2 (2008). Disponível em: <http://ojs.gc.cuny.edu/index.php/lljournal/article/view/399/400>. Acesso em maio de 2013

⁵⁰ Revista LL Journal, Language & literature. Vol. 3, NÚM 2 (2008). Disponível em: <http://ojs.gc.cuny.edu/index.php/lljournal/article/view/399/400>. Acesso em maio de 2013

tenha, de alguma maneira, participação na linguagem, pois é essencial a tudo comunicar o seu conteúdo espiritual” (BENJAMIN, 2011b, p. 51) ⁵¹. Essa afirmação confere à linguagem a consistência que ela precisa para ser o elemento primordial de todo o conhecimento.

De acordo com as observações de Benjamin, para que todas as coisas da natureza consigam comunicar a sua essência espiritual e proporcionar conhecimentos, é preciso que haja uma tradução das expressões em diferentes formas de comunicação, somente assim é possível haver compreensão do que está sendo comunicado. Nesse sentido, a forma mais completa de comunicação que possibilita a compreensão é, certamente, aquela que através de palavras faz emergir a sonoridade que aproxima linguagem e conhecimento.

É somente com a possibilidade da nomeação das coisas com a utilização de palavras – linguagem humana –, que a linguagem em geral se transformará em conhecimento.

As implicações políticas da linguagem, como vimos, concentram-se no trabalho da distinção entre essência espiritual e essência linguística; na expressividade das coisas e na origem do fenômeno que possibilita a nomeação das coisas. Frente a essa situação, é possível concluir que, linguagem em geral mais palavras é igual à nomeação que, por consequência, se transforma em acontecimento. Graças a isso, a interpretação e a compreensão das coisas e fenômenos podem, então, acontecer.

A linguagem humana é uma condição privilegiada que o *homo sapiens* tem para expressar sua essência espiritual. Ela é a única que consegue ser nomeadora, por isso é diferenciada. Benjamin explica essa forma diferenciada de linguagem afirmando que existem sim outras linguagens além da humana, mas linguagem designadora é somente a humana.

A comunicabilidade continua sendo a razão pela qual a essência espiritual das coisas se expressa na essência linguística, mas esta, a comunicabilidade, precisa ser entendida em uma dimensão maior, pois, do mesmo modo que encontramos uma essência linguística nas coisas e acontecimentos, também encontramos uma essência linguística na linguagem humana que se comunica antes desta instrumentalizar-se.

⁵¹ Es gibt kein Geschehen oder Ding weder in der belebten noch in der unbelebten Natur, das nicht in gewisser Weise an der Sprache teilhätte, denn es ist jedem wesentlich, seinen geistigen Inhalt mitzuteilen (BENJAMIN, GS, II-I, p.140-141).

Dentro desse contexto é possível afirmar que a linguagem das coisas é nada mais que a própria essência linguística das coisas que se comunica ao homem e, no tocante à linguagem do homem, é com e através de palavras que ele comunica sua essência espiritual. Em decorrência destas determinações, observa-se que as coisas da natureza comunicam-se ao homem através da comunicabilidade que existe entre entidade espiritual e linguística ao mesmo tempo.

No entanto, Benjamin entende que, quando o homem nomeia, a essência espiritual do homem, com o nome, transmite-se ao criador (Deus). Com esse pensamento, Benjamin aproxima-se do seu objetivo maior, ou seja, a conclusão de que, ao transmitir a sua essência linguística a Deus, o homem liberta a linguagem humana de uma concepção somente instrumental, concepção essa que, por vezes, ele também a chama de concepção burguesa da linguagem. É essa certeza que levou Benjamin a desenvolver uma teoria da linguagem na qual o propósito central está em libertar a linguagem de um caráter puramente instrumental.

A crítica benjaminiana à concepção burguesa de linguagem tem como fundamento a preocupação de mostrar o que a linguagem pode comunicar, e não apenas os limites que a concepção burguesa impõe a ela. Por esse motivo, no mesmo instante em que ele se refere à concepção burguesa, ele traz presente a *concepção mágica* da linguagem. Esta última se expressa mergulhada em aspectos místicos, teológicos e, também, materialistas. De acordo com Katia Muricy, quando Benjamin se referiu a essas duas concepções de linguagem, sua intenção estava em resgatar e ressaltar a amplitude na capacidade de comunicar que a linguagem tem. Para Kátia Muricy, Benjamin entendia que:

A linguagem humana não se restringe à expressão verbal, ao uso da palavra para exprimir conteúdos mentais, mas se estende a domínios não verbais. Conteúdos mentais já são linguagem e, mais do que isto, a linguagem não é só linguagem humana, como comunicação de conteúdos verbais e não verbais. Benjamin considera o que chama de *linguagem em geral*, a expressão, em todos os seres, da vida espiritual. Tudo o que aparece, todas as coisas existentes, tem uma linguagem (MURICY, 1998, p. 98).

As observações de Muricy estão respaldadas na defesa benjaminiana de que “toda manifestação da vida espiritual humana pode ser concebida como uma espécie de linguagem” (BENJAMIN, 2011b, p. 49)⁵². Benjamin defende essa ideia não apenas no

⁵² Jede Äußerung menschlichen Geisteslebens kann als eine Art der Sprache aufgefaßt werden (BENJAMIN, GS, II-I, p.140).

seu *Sprachaufsatz* de 1916. A partir de então, sempre que Benjamin se referir à linguagem humana estarão presentes, de forma direta ou indireta, os três níveis da linguagem (linguagem divina, linguagem adâmica e linguagem decaída ou burguesa). Através deles Benjamin fundamenta sua filosofia da linguagem e seus desdobramentos políticos.

Isso equivale a dizer que, mesmo tendo introduzido posteriormente outros conceitos em sua filosofia da linguagem, como o de mimese, por exemplo, em que o filósofo observa o desenvolvimento da linguagem humana imbricado em um caráter mimético que, segundo seu entendimento, seria um resquício da língua primeira, a relação/tensão entre os três níveis da linguagem não desaparecerá da sua teoria da linguagem.

No que se refere ao dom mimético, embora isso seja analisado a seguir, é oportuno, nesse momento, destacar como Benjamin explica essa passagem do dom mimético como fundamento da clarividência para a aquisição/desenvolvimento da linguagem humana. De acordo com o filósofo, “pode-se supor que o dom mimético, outrora o fundamento da clarividência, migrou gradativamente, no decorrer dos milênios, para a linguagem e para a escrita, nelas produzindo um arquivo completo de semelhanças extrassensíveis” (BENJAMIN, 1994a, p. 112). Em outras palavras, conclui Benjamin, “a clarividência confiou à escrita e à linguagem as suas antigas forças, no decorrer da história” (BENJAMIN, 1994a, p. 112).

A filosofia da linguagem de Benjamin exterioriza a concepção de que a faculdade mimética aproxima o homem da natureza e das coisas. Esta aproximação contribui de forma decisiva para a origem e desenvolvimento da linguagem humana. As justificativas do filósofo que vão ao encontro dessa afirmação podem ser encontradas no *Sprachaufsatz*, pelo menos, quando Benjamin, falando a partir das palavras de Hamann, assume a ideia de que,

Tudo o que, no princípio, o homem ouviu, viu com seus olhos [...] e tocou com suas mãos, era [...] palavra viva; pois Deus era a palavra. Com essa palavra na boca e no coração, a origem da linguagem foi tão natural, tão próxima e fácil como uma brincadeira de criança (BENJAMIN, 2011b, p. 65)

⁵³ Alles, was der Mensch am Anfange hörte, mit Augen sah... und seine Hände betasteten, war... lebendiges Wort; denn Gott war das Wort. Mit diesem Worte im Mund und im Herzen war der Ursprung der Sprache so natürlich, so nahe und leicht, wie ein Kinderspiel (BENJAMIN, GS, II-I, p.150).

Essa afirmação acerca da aproximação entre homem, natureza e coisas explica o aspecto antropológico da linguagem humana, pois, nessa relação, estão intrínsecas as condições fundamentais e necessárias para o homem nomear e significar as coisas. A aproximação confirma a possibilidade de uma receptividade entre linguagem humana e linguagem das coisas, capaz de tornar sonora a linguagem das coisas. Essa sonoridade permite que as coisas sejam conhecidas. Sobre a tradução da linguagem das coisas para a linguagem humana, Benjamin acrescenta que,

Traduzir a linguagem das coisas para a linguagem do homem não consiste apenas em traduzir o que é mudo para o que é sonoro, mas em traduzir aquilo que não tem nome em nome. Trata-se, portanto, da tradução de uma língua imperfeita para uma língua mais perfeita, e ela não pode deixar de acrescentar algo, o conhecimento (BENJAMIN, 2011b, p. 64-65) ⁵⁴.

Para Benjamin, “a tradução é uma forma” (BENJAMIN, 2011b, p. 102). Essa afirmação nos leva a interpretar a tradução como um ato político, pois no entendimento de Benjamin, “a tradução é a passagem de uma língua para outra por uma série contínua de metamorfoses. Séries contínuas de metamorfoses e não regiões abstratas de igualdade e de similitude, é isso que a tradução percorre” (BENJAMIN, 2011b, p. 64) ⁵⁵. Sendo uma série de metamorfoses, a tradução passa a ser sinônimo de mudança, que poderá ser marcada por evolução, mas essa condição está nas mãos do tradutor. É sobre esse assunto que passaremos a refletir.

A tradução como um ato político

A afirmação de Benjamin de que a tradução é uma *forma* revela o ato da tradução como um ato político. A *forma* está diretamente ligada à finalidade da tradução. Toda tradução tem um fim, exteriorizar de diferentes formas as coisas em si. Por exemplo, uma obra de arte se torna uma obra de arte a partir das matérias que a tornaram o que ela é. Entretanto, toda obra de arte tem uma *forma* que a identifica como

⁵⁴ Die Übersetzung der Sprache der Dinge in die des Menschen ist nicht nur nur Übersetzung des Stummen in das Lauthafte, sie ist die Übersetzung des Namenlosen in den Namen. Das ist also die Übersetzung einer unvollkommenem Sprache in eine vollkommeneren, sie kann nicht anders als etwas dazu tun, nämlich die Erkenntnis (BENJAMIN, GS, II-I, p.151).

⁵⁵ Die Übersetzung ist die Überführung der einen Sprache in die andere durch ein Kontinuum von Verwandlungen. Kontinua der Verwandlung, nicht abstrakte Gleichheits- und Ähnlichkeitsbezirke durchmisst die Übersetzung (BENJAMIN, GS, II-I, p.151).

uma coisa e não outra. Então, será preciso observar e identificar como a tradução consegue se transformar em uma *forma* sem corromper com a originalidade das coisas.

Toda tradução tem um objetivo, uma finalidade que representa a sua razão de ser e acontecer. Nesse sentido, toda tradução corromperá, em alguma medida, a originalidade das coisas. Mas esse não é o problema central que deve ser atacado. O que precisa ser verdadeiramente entendido é o fato de que toda tradução é uma ação política intencionada. O que mais importa, então, é compreender que toda tradução é uma *forma* de comunicar, carregada de implicações políticas, às vezes claras, às vezes distorcidas e, às vezes, ocultas, mas todas essas formas de comunicar conduzirão as ações humanas de acordo com os entendimentos absorvidos.

A *forma* está subordinada à comunicação. Ou seja, independentemente da *forma* usada para traduzir, ela estará sempre predestinada a comunicar. Todas as traduções comunicarão algum sentido, e toda *forma* de comunicar terá uma intenção. Portanto, o simples desejo de traduzir já é em si um ato político.

As implicações políticas da linguagem, presentes na língua original, continuarão presentes durante o processo de tradução, assumam ele a forma que assumir. No texto *Tarefa do Tradutor*, percebemos a importância de ter presente, no ato de traduzir, a noção de amplitude e significância de uma língua em correspondência a outra. Benjamin acredita que “o tradutor - do mundo, ou seja, o poeta e o filósofo, assim como o tradutor de textos – deve, portanto, sempre ter na mira a linguagem originária”⁵⁶.

A crença do filósofo sobre o papel do tradutor é de que “traduzir é, de modo manifesto, algo filológico, como o caracterizar; ambos vinculam-se à arte, mas, também à ciência. – toda tradução é *transplante* ou *transformação* ou ambos. [...] toda verdadeira tradução deve ser um rejuvenescimento” (SELIGMANN-SILVA, 1999, p. 33). Seligman-Silva afirma que Benjamin “não apenas fundou um conceito forte de tradução, como também expandiu esse conceito, que passou então a funcionar como um operador em vários dos seus conceitos centrais, tais como a leitura, o de alegoria, o de

⁵⁶ Aqui, de acordo com Seligmann-Silva, vale acrescentar que “a noção de origem é também na teoria da tradução desvinculada de qualquer reverberação ontológica ou cronológica. Antes o próprio original é visto como uma tradução. Não há uma origem absoluta”, um ponto fora da tradução: “toda tradução é poética” (KA XVIII, p. 202), ou seja, novamente *poiesis*, criação; e ainda: “Uma obra original é uma tradução elevada a segunda potência” (KA XVIII, p. 235), também afirmou Schlegel. A tradução como ato demiúrgico deve, portanto, (re-) criar a obra original, aproximá-la da linguagem “pura” – como dirá mais tarde Walter Benjamin. “traduzir é, de modo manifesto, algo filológico, como o caracterizar; ambos vinculam-se à arte mas também à ciência. – Toda tradução deve ser um rejuvenescimento” (KA XVIII, p. 204). (SELIGMANN-SILVA, 1999, p. 33).

citação, o de reprodução” (SELIGMANN-SILVA, 1999b, p. 16). O tradutor, portanto, é um mediador, alguém que vivencia, no sentido amplo do termo, a experiência de transformar alguma coisa, transplantando-a em diferentes momentos e espaços, em diferentes formas, sem eliminar delas as matérias que a originaram.

Para entendermos o sentido dessas conclusões de Benjamin sobre a tarefa do tradutor, é importante lembrarmos o que ele escreveu sobre a origem e desenvolvimento da linguagem. No relato bíblico da *Torre de Babel*, por exemplo, encontram-se diversas justificativas para a necessidade da tradução. A consequência da tentativa de aproximação do homem com *Yahweh* teve como resultado a ‘confusão’ na qual e com a qual os homens passaram a se envolver. Numa tentativa de explicar as diversas interpretações que circundam a Torre de Babel, Jacques Derrida escreve:

A “Torre de Babel” não configura apenas a multiplicidade irreduzível das línguas, ela exhibe um não-acabamento, a impossibilidade de completar, de totalizar, de saturar, de acabar qualquer coisa que seria da ordem da edificação, da construção arquitetural, do sistema e da arquitetônica. O que a multiplicidade de idiomas vai limitar não é apenas uma tradução “verdadeira”, uma *entr'expression* [*entr'expression*] transparente e adequada, mas também uma ordem estrutural, uma coerência do *constructum*. Existe aí (traduzamos) algo como um limite interno à formalização, uma incompletude da construtura [*constructure*]. Seria fácil e até certo ponto justificado ver-se aí a tradução de um sistema em desconstrução (DERRIDA, 2002, p. 11-12).

A tarefa do tradutor, a partir da queda da torre, passou a ser uma busca pela reconciliação, pois, segundo Derrida, “o tradutor é endividado, ele se apresenta como tradutor na situação de dívida; e sua tarefa é de *devolver*, de devolver o que devia ter sido dado” (DERRIDA, 2002, p. 27). Derrida entende que, já no título do texto de Benjamin, *A tarefa do Tradutor*, está presente o grande desafio que a tradução impõe ao tradutor, ou seja, a junção da *necessidade* com a *impossibilidade* da tradução. De acordo com Derrida, “entre as palavras que correspondem ao título de Benjamin (*Aufgabe*, o dever, a missão, a tarefa, o problema, o que é designado, dado a fazer, dado a devolver) está desde o início *Wiedergabe*, *Sinnwiedergabe*, a restituição, a restituição do sentido” (DERRIDA, 2002, p. 28).

É importante destacar que a dívida do tradutor que Derrida fala não é uma dívida a ser paga a um autor. Para Derrida, quando Benjamin nomeia o sujeito da tradução como sujeito endividado, obrigado por um dever, o que ele pretende é “a sobrevida das obras, não dos autores. Talvez a sobrevida das obras, não dos autores e das assinaturas, mas não dos autores” (DERRIDA, 2002, p. 33).

Ao resgatar algumas metáforas de Benjamin, Derrida nos coloca a par da noção de intermediação pedagógica que surge com a tradução. Uma dessas metáforas ressalta que a tradução transmite uma *pós-vida* à obra original, dando luz a uma nova linguagem. Trata-se da metáfora do fruto e do invólucro, do caroço e da casca. Assim diz a metáfora:

Reconhece-se um caroço, o original enquanto tal, pelo fato de poder ele deixar-se de novo traduzir e retraduzir. Uma tradução, ela, não o pode *enquanto tal*. Só um caroço, porque ele resiste à tradução que ele imanta, pode oferecer-se a uma nova operação tradutora sem se deixar esgotar (DERRIDA, 2002, p. 53).

De acordo com a interpretação de Derrida, verifica-se que, independentemente da qualidade da tradução, a linguagem não consegue transmitir aquilo que está no núcleo, no coração do original. O caroço é intocável e, por estar fora de alcance, é invisível, porém necessário à casca. Por conta disso, Derrida entende que, “uma tradução esposa o original quando os dois fragmentos ajuntados, tão diferentes quanto possível, se completam para formar uma língua maior, no curso de uma sobrevida que modifica todos os dois” (DERRIDA, 2002, p. 33). O entendimento de Derrida vai ao encontro da defesa benjaminiana de que, na tradução, o original cresce, o que não significa reprodução.⁵⁷

Em síntese, o que se busca na e com a tradução é a representação ou produção de uma linguagem imperfeita para uma mais perfeita. Isso significa dizer, de acordo com as considerações benjaminianas, que a tarefa do tradutor é não perder de vista a origem da linguagem.

Com o ato de recriar, a tradução possibilita um desvelamento de uma língua para outra. Do confronto entre diferentes línguas, cria-se uma complementaridade que tem o poder de revelar um sentido que poderia estar despercebido na língua original. Aqui é preciso atentar para o fato de que, mesmo sendo a tradução uma forma da forma, não significa a pura reprodução da forma enquanto fidelidade verbal. Na maioria das vezes,

⁵⁷ Sobre esse mesmo assunto, Suzana Kempff Lages traduz um trecho da obra de Benjamin no qual ele destaca: “em termos mais precisos, pode-se definir esse núcleo essencial como aquilo que numa tradução não pode ser traduzido. Pode-se extrair da tradução o quanto se puder em termos de informação e traduzi-lo, e ainda assim, permanecerá intocável no texto aquilo a que se dirigia o trabalho do verdadeiro tradutor. Esse elemento não é traduzível como a palavra poética do original, pois a relação entre língua e conteúdo é completamente diversa no original e na tradução. Pois, se no original eles formam uma certa unidade, como casca e fruto, na tradução, a linguagem recobre seu conteúdo, em amplas pregas, como um manto real”. Essa tradução encontra-se no texto da autora: Alegoria da Leitura, Figuras da Melancolia: a tarefa do tradutor de Walter Benjamin. In: SELIGMANN-SILVA, Marcio. Leituras De Walter Benjamin. São Paulo, 1999, p. 54.

ela age ao contrário, ou seja, conduzindo à incompreensão do sentido. O que o tradutor precisa compreender sobre esse ponto é que a tradução deve trazer para a forma de sua própria língua, para o seu modelo particular de significar, o significado que é oferecido pelo modo de significar do original. Não cabe, porém, ao tradutor a tarefa de julgar uma obra. Seu papel, antes de qualquer outra coisa, é ser um recriador, transformador, reformador, um reescritor.

Entre todas as discussões sobre a tradução, tradutibilidade e a difícil tarefa do tradutor, o que fica evidenciado é que todo o ‘original’ depende do tradutor para sua sobrevivência, permanecendo em uma constante dívida para com o tradutor. No ensaio sobre a tarefa do tradutor, Benjamin compara o movimento efetuado pela tradução àquele proposto pela noção de crítica dos românticos alemães como “momento da continuidade da vida das obras, isto é, de sua historicidade, e também como momento de uma crítica ideal – complementadora, positiva, que opera uma passagem da obra de uma língua para outra” (LAGES, In: SELIGMANN-SILVA, 1999b, p. 50).

O conceito de tradução que Benjamin descreve apresenta elementos que justificam a necessidade de se pensar sobre o uso da linguagem humana e, com ela, a intermediação das compreensões das coisas. Dentro desse processo, é preciso perceber quanto e como os dispositivos usados para traduzir e dar forma às novas criações são dispositivos políticos, uma vez que são resultados de uma ação que se efetiva graças à linguagem humana. Sobre isso, cabe destacar que a dimensão política da linguagem é uma perspectiva, porém, não a única, presente no bojo de sua obra.

A tradução, portanto, somente existe porque todas as coisas possuem linguagem e são nomeadas e preenchidas de conteúdo pela linguagem humana, mas a compreensão das coisas não acontece pelo simples fato da nomeação e inserção de conceitos e conteúdos sobre elas. É para resolver esse problema que a tradução surgirá como um mecanismo importante e indispensável no desenvolvimento da linguagem. Daí a preocupação e entusiasmo de Benjamin em relação ao papel do tradutor.

Contudo, embora a tradução seja indispensável para a sobrevivência do original, preencha um vazio e se reproduza de alguma maneira como obra original, ela ainda continua operando um papel semelhante ao da citação, isso porque, ambas, citação e tradução, legitimam, a partir da linguagem, duas esferas, a da origem e a da destruição. Sobre isso, Susana Kampff Lages afirma que a tradução opera à maneira da citação, pois, “num primeiro momento, ela porta desorganização, desestruturação do original.

Somente após um primeiro momento – necessário – de destruição é que a tradução passa a ser reorganização, reestruturação em um novo contexto” (LAGES, In: SELIGMANN-SILVA, 1999b, p. 50). Segundo a autora, Benjamin ainda faz uma comparação entre a tradução e o comentário. Para ele, o comentário “seria uma forma feliz de tradução que evidenciaria a diferença entre as línguas como diferença na *situação* das línguas, ou seja, revelada no contato com o original, como produto de um momento historicamente determinado” (LAGES, In: SELIGMANN-SILVA, 1999b, p. 50). Há, portanto, uma espécie de integração entre a tradução, a citação e o comentário. Nesse sentido, destaca a autora, “é o momento destrutivo o elemento comum às três modalidades de leitura praticadas e defendidas por Benjamin” (LAGES, In: SELIGMANN-SILVA, 1999b, p. 50).

O conceito de tradução descrito por Benjamin legitima a ideia do autor de que o movimento da origem define-se pela restauração, por um lado, e pela reprodução, por outro, e, por isso mesmo, é incompleto e inacabado. Gagnebin escreve que “a origem benjaminiana visa, portanto, mais que um projeto restaurativo ingênuo, ela é, sim, uma retomada do passado, mas ao mesmo tempo abertura sobre o futuro, inacabamento constitutivo” (GAGNEBIN, 1994, p. 17). A não identidade pela qual o passado volta na história possibilita-nos compreender a insistência de Benjamin para a apreensão de um tempo histórico que tenha sua marca não na cronologia e sim na intensidade dos acontecimentos. Isso nos ajuda, também, a compreender a preocupação de Walter Benjamin em relação à difícil tarefa do tradutor.

Por fim, devido a tudo o que Benjamin sustenta sobre a necessidade, importância e fragilidades da tradução, o que fica evidenciado é que, na essência de todas as observações do autor quanto a tudo o que envolve a tradução, está o seu olhar para a tarefa do tradutor, afinal de contas, é a ele, ao tradutor, que está dado o papel de médico e/ou salvador da tradição.

A missão do tradutor, entretanto, não se concentra nem se limita a dar um novo sentido à tradução. De acordo com Furlan, “na tradução o autor se isenta da criação deste sentido, já presente no original; sua tarefa não é criar, mas re-criar a criação. Seu principal objeto não é o sentido mas a forma” (FURLAN, 1996, p.101). Seguindo essa orientação, o tradutor passa a ser aquele que tem a função de focalizar a matéria para, sem corrompê-la completamente, traduzi-la em novas formas. Isso significa dizer que a tradução está diretamente envolvida com uma linguagem carregada de dispositivos

políticos. “A tradução possui uma tarefa grandiosa, messiânica, redentora” (FURLAN, 1996, p.101). Portanto, para melhor compreendermos a tarefa do tradutor, será preciso pensar na tradução como uma forma e na *recriação* da forma como um ato político.

Doutrina Das Semelhanças e a faculdade mimética

As primeiras palavras de Benjamin sobre a *Doutrina Das Semelhanças* parecem ser as mais esclarecedoras em relação ao restante do texto, talvez por apresentarem uma maior acessibilidade quanto à compreensão do que são e representam as semelhanças. O que Walter Benjamin afirma, inicialmente, é que “um olhar lançado à esfera do ‘semelhante’ é de importância fundamental para a compreensão de grandes setores do saber oculto” (BENJAMIN, 1994a, p. 108). Contudo, acrescenta Benjamin, “esse olhar deve consistir menos no registro de semelhanças encontradas que na produção dos processos que engendram tais semelhanças” (BENJAMIN, 1994a, p. 108). Embora o autor destaque que até mesmo a natureza engendra semelhanças – “*basta pensar na mímica*” (BENJAMIN, 1994a, p. 108) –, o que precisa ser considerado como indispensável dentro da doutrina das semelhanças é o fato de que é o homem que tem a capacidade suprema de produzir semelhanças.

Na afirmação de que um olhar lançado ao semelhante serve para a compreensão do saber oculto, encontramos uma aproximação da teoria da linguagem benjaminiana com as teorias místicas da linguagem. Percebemos essa proximidade quando lemos que, “as teorias místicas da linguagem não se contentam em submeter à palavra oral ao seu campo reflexivo e preocupam-se igualmente com a palavra escrita” (BENJAMIN, 1994a, p. 111). Para o autor, o emprego e a vivência dessas teorias esclarecem a essência das semelhanças extrassensíveis. É, portanto, segundo Benjamin, “a semelhança extra-sensível que estabelece a ligação não somente entre o falado e o intencionado, mas também entre o escrito e o intencionado, e entre o falado e o escrito. E o faz de modo sempre novo, originário, irreduzível” (BENJAMIN, 1994a, p. 111). Destacamos essas considerações porque elas justificam as suas notas iniciais sobre o saber oculto e também sobre a ligação de sua teoria com uma linguagem mística. A compreensão do extrassensível é a chave para se adentrar no saber oculto.

De acordo com a filosofia benjaminina, é na relação da linguagem com o conhecimento que esses saberes ocultos encontram as condições necessárias e indispensáveis para se revelarem. Nessa relação, a mimese⁵⁸ representa uma ponte de ligação entre linguagem e conhecimento.

Mas, afinal, o que é mimese? Qual a sua origem? O que significa falar em capacidade mimética da linguagem? As várias leituras feitas e as produções já realizadas sobre o conceito de mimese mostram diferentes olhares lançados por alguns autores a esse conceito. Entre os gregos, encontramos, em Platão e Aristóteles, significativas divergências em relação a esse assunto. Platão, em seus diálogos, aprofunda as reflexões sobre a mimese através de suas considerações a respeito da arte e do papel que os artistas desempenham.

Segundo Platão, existem duas formas de arte que produzem imagens: “a arte da cópia e a arte do simulacro” (PLATÃO, 1983, p. 154). Na explicação dessas duas formas, o filósofo grego afirma que a primeira a ser distinguida na mimética é a arte de copiar. “Ora, copia-se mais fielmente quando, para melhorar a imitação, transportam-se do modelo as suas relações exatas de largura, comprimento e profundidade, revestindo cada uma das partes das cores que lhe convém” (PLATÃO, 1983, p. 153). Na sequência do diálogo, Platão reporta-se às obras de grandes dimensões, ou seja, àquelas que os artistas não conseguem reproduzir em suas verdadeiras proporções. Frente a essa realidade, Platão pergunta: “não sacrificam os artistas as proporções exatas para substituí-las, em suas figuras, pelas proporções que dão ilusões?” (PLATÃO, 1983, p. 153). A resposta à pergunta justifica a existência da segunda forma mimética. No entendimento do autor, “o que assim simula a cópia, mas que de forma alguma o é, não seria um simulacro? (...) À arte que, em lugar de uma cópia, produz um simulacro, não caberia, perfeitamente, o nome de arte do simulacro?” (PLATÃO, 1983, p. 153-154).

Em síntese, podemos dizer que, em relação à arte, Platão a enxerga como uma forma de imitação. De acordo com Feitosa, “essa imitação (em grego: *mimesis*), não é para Platão apenas uma reprodução, mas algo inferior e inadequado tanto em relação aos objetos como às idéias que os pressupõem” (FEITOSA, 2004, p. 116).

Esse entendimento de Platão sobre a mimese e a sua incapacidade em proporcionar conhecimento é questionado por Aristóteles que, ao contrário de seu

⁵⁸ Os autores citados (Adorno e Horkheimer, Feitosa e Gagnebin), fazem uso em suas explicações, do termo *mimesis*. Entretanto, com a intenção de se adequar a língua portuguesa, usaremos a expressão *mimese*.

mestre, defende a ideia de que a mimese é natural ao homem. “Prova disso é o que acontece na realidade: das coisas cuja visão é penosa temos prazer em contemplar a imagem quanto mais perfeita; por exemplo, as formas dos bichos mais desprezíveis e dos cadáveres” (ARISTÓTELES, 2005, p. 22). Na interpretação de Feitosa, esse prazer com a arte seria similar ao prazer que o homem também sente quando aprende algo de novo sobre o mundo. Para o interprete, “a mimesis para Aristóteles não é apenas imitação de coisas já existentes, mas pode ser imitação de coisas possíveis, que ainda não têm, mas que podem ou devem ter realidade” (FEITOSA, 2004, p. 121).

As principais oposições entre Platão e Aristóteles, no que se refere à mimese, estão expostas nas obras República e Poética. Na República platônica, encontramos informações com as seguintes sinalizações:

A arte de imitar está muito distante do verdadeiro; e a razão por que faz tantas coisas é que não toma senão uma pequena parte de cada uma, e esta mesma não passa de um simulacro ou fantasma. (...) Digamos, pois, de todos os poetas, a começar por Homero, que, quando tratam da virtude ou de qualquer outra matéria em suas ficções, não passam de imitadores de fantasmas, e jamais chegam à realidade. (...) Vamos um pouco adiante. O fazedor de fantasmas ou imitador não conhece senão a aparência dos objetos; nada do que têm de real. Não é verdade? (PLATÃO, 1994, p. 388-392)

Estas, entre outras, ponderações de Platão acerca da mimese estão dispostas no terceiro e no décimo livro da República. Neles, o filósofo explica que na poesia e em todo tipo de ficção há três gêneros de narrativas. “Uma, toda imitativa, e que, como dizes, só convém à tragédia e a comédia. Outra, a que se faz em nome do poeta. A terceira, misto das duas primeiras, é a que se emprega na epopeia e em muitos outros problemas” (PLATÃO, 1994, p. 102).

A mimese, portanto, na visão de Platão, desencadeia uma falsa aparência das coisas e, por consequência, torna nebulosa a realidade. Por isso, o grande questionamento platônico sobre as implicações da mimese está centrado, segundo suas análises, nas confusões que ela provoca.

Aristóteles, em particular na Poética, ao contrário de Platão, vê a mimese como uma possibilidade contribuinte para a compreensão da realidade. Para o *estagirita*, “imitar é natural ao homem desde a infância” (ARISTÓTELES, 2005, p. 21). A imitação do possível e daquilo que está distante da realidade é percebida por Aristóteles como um fazer humano que não se distancia da enunciação de verdades.

A imitação, segundo Aristóteles, está presente na comédia, na tragédia, na fábula, na poesia na história etc., por essa razão, argumenta o autor,

O objeto da imitação, porém, não é apenas uma ação completa, mas casos de inspirar temor e pena, e estas emoções são tanto mais fortes quando, decorrendo uns dos outros, são, não obstante, fatos inesperados, pois assim terão mais aspectos de maravilha do que se brotassem do acaso e da sorte; com efeito, mesmo dentre os fortuitos, despertam a maior admiração os que aparentam ocorrer, por assim dizer, de propósito; por exemplo, a estátua de Mítis em Argos matou o culpado da morte de Mítis, tombando sobre ele, quando assistia a um festejo; ocorrências semelhantes não se afiguram causais; segue-se necessariamente que as fábulas dessa natureza são mais belas (ARISTÓTELES, 2005, p. 48).

Dentro desse contexto de acontecimentos e imitações, Aristóteles chama atenção para duas situações. Na primeira, ele ressalta que “quando plausível, o impossível se deve preferir a um possível que não convença” (ARISTÓTELES, 2005, p. 48). Em seguida, ele destaca que “é nas passagens sem ação, caráter ou ideia que importa esmerar a linguagem, pois um estilo demasiado brilhante ofusca os caracteres e os pensamentos” (ARISTÓTELES, 2005, p. 48).

A partir das considerações de Platão e Aristóteles sobre as diferentes formas de representação, notamos que ambos admitem, para concretização desse fim, a presença de meios, objetos e maneiras úteis à comunicação. Por exemplo, aquilo que é representado, pode ser narrado por alguém que dá vida ao que representa, pode ser representado por quem participou de um acontecimento, ou seja, viveu uma experiência e, também, podem as representações deixar-se guiar pelas diversas manifestações dos objetos, fenômenos e personagens que se representam.

Platão e Aristóteles não ignoram essa realidade, no entanto, discordam quanto à utilidade dessas formas de representação no desenvolvimento do conhecimento. Como vimos, enquanto Aristóteles enxerga contribuições positivas na arte da imitação, Platão vê obscurantismo. Nas análises que os filósofos fazem acerca dos poetas, por exemplo, a faculdade mimética está presente como instrumento de compreensão e discernimento. O que acontece é que, para Aristóteles, “a obra do poeta não consiste em contar o que aconteceu, mas sim coisas quais podiam acontecer, possíveis no ponto de vista da verossimilhança ou da necessidade” (ARISTÓTELES, 2005, p. 28). Já para Platão, os poetas, “sem outro talento que o de imitar, mediante certa colocação de palavras e expressões figuradas, não passam de imitadores de fantasmas, e jamais chegam à realidade” (PLATÃO, 1994, p. 392).

Na modernidade, encontramos uma importante contribuição dos frankfurtianos sobre o emprego da mimese. Adorno e Horkheimer⁵⁹, por exemplo, fizeram uma dupla investigação do conceito de mimese. Uma delas está relacionada com a forma aristotélica, segundo a qual, através da imitação, há uma identificação com o objeto, e, conseqüentemente, uma catarse ético-pedagógica. De acordo com essa situação, numa primeira abordagem, a mimese promove o desenvolvimento ontológico do indivíduo, é a primeira forma de relação com o todo. Adorno e Horkheimer assim descrevem essa relação: “Inicialmente, em sua fase mágica, a civilização havia substituído a adaptação orgânica ao outro, isto é, o comportamento propriamente mimético, pela manipulação organizada da mimese e, por fim, na fase histórica, pela práxis racional, isto é, pelo trabalho” (ADORNO e HORKHEIMER, 1985, p. 168).

Numa segunda abordagem, porém, a mimese é irreflexão imediata, imitação heterônoma, relacionada com o não desenvolvimento desse sujeito e pela sua assimilação direta com a cultura, a qual ele imita e se submete. Na visão de Adorno e Horkheimer, através dessa falsa mimese, o poder manipula os resquícios nostálgicos da mimese original para instigar a felicidade perdida. Nesse sentido, o indivíduo passa a ser administrado por um sistema que utiliza técnicas miméticas e cria a falsa ilusão de reencontro com a natureza que lhe foi extirpada. Essa manipulação promove a identificação do indivíduo com o modelo estabelecido. Dessa forma, os indivíduos ficam debilitados quanto a sua capacidade crítica frente à realidade. Diante disso, o que predomina é a aceitação e identificação com as classes dominantes.

Na interpretação dos frankfurtianos,

O rigor com que os dominadores impediram no curso dos séculos a seus próprios descendentes, bem como às massas dominadas, a recaída em modos de vida miméticos, é a própria condição da civilização [...] No modo de produção burguês, a indelével herança mimética de toda práxis é abandonada ao esquecimento. Os homens obcecados pela civilização só se apercebem de seus próprios traços miméticos, que se tornaram tabus, em certos gestos e comportamentos que encontram nos outros e que se destacam em seu mundo racionalizado como resíduos isolados e traços rudimentares verdadeiramente vergonhosos (ADORNO e HORKHEIMER, 1985, p. 168-169).

Adorno e Horkheimer, na *Dialética do Esclarecimento*, especialmente no capítulo sobre os limites do esclarecimento, fizeram profundas críticas à faculdade mimética. Para além dessas críticas, porém, Benjamin continua convicto de que “talvez

⁵⁹ Demais considerações acerca dos escritos de Adorno e Horkheimer podem ser encontradas em *Dialética do Esclarecimento*, obra desses autores, 1985.

não seja temerário supor que exista uma direção essencialmente unitária no desenvolvimento histórico dessa faculdade mimética” (BENJAMIN, 1994a, p. 109). Isso porque, ao tratar das semelhanças e da capacidade mimética, a partir das percepções conscientes e inconscientes que os homens criam acerca dos episódios do cotidiano, o mimetismo está acontecendo, pois as atitudes que passam a reproduzir semelhanças são atitudes miméticas.

Dando sequência a esse raciocínio, Benjamin faz uma observação entre o comportamento do homem moderno e do antigo quanto as suas capacidades de fazerem correspondências com as coisas extrassensíveis que chegam até nós através das semelhanças. Para Benjamin, “o universo do homem moderno parece conter aquelas correspondências mágicas em muito menor quantidade que o dos povos antigos ou primitivos” (BENJAMIN, 1994a, p. 109).

É bem verdade, acrescenta Benjamin, que essas correspondências assumem sua significação quando despertam a faculdade mimética que lhes corresponde no homem, e deve-se considerar que, “nem as forças miméticas nem as coisas miméticas, seu objeto, permaneceram as mesmas no curso do tempo; com a passagem dos séculos a energia mimética, e com ela o dom da apreensão mimética abandonou certos espaços, talvez, ocupando outros” (BENJAMIN, 1994a, p. 109). Devido a essa constatação, Benjamin questiona: está se tratando de uma extinção da faculdade mimética ou de uma transformação dela?

Refletindo sobre essa questão, ele afirma,

Embora indiretamente, a astrologia pode sugerir alguns indícios sobre essa metamorfose. Investigando as antigas tradições, podemos imaginar que certas configurações sensíveis tenham sido dotadas de características miméticas de que hoje não podemos suspeitar. As constelações são um exemplo. Para compreendermos esse exemplo, temos que conceber o horóscopo como uma totalidade espiritual, cuja análise cabe à interpretação astrológica. Devemos aceitar o princípio de que os processos celestes fossem imitáveis pelos antigos, tanto individual como coletivamente, e de que essa imitabilidade contivesse prescrições para o manejo de uma semelhança preexistente. Essa imitabilidade pelo homem, ou a faculdade mimética que este possui, constitui, por ora, a única instância capaz de assegurar à astrologia o seu caráter experimental (BENJAMIN, 1994a, p. 109).

A alusão à astrologia, conforme o próprio Benjamin faz questão de ressaltar, poderia bastar para esclarecer o conceito de uma semelhança extrassensível, mas ele é relativo, “ele deixa claro que nossa percepção não mais dispõe do que antes nos permitia falar de uma semelhança entre uma constelação e um ser humano”

(BENJAMIN, 1994a, p. 110). Além disso, agora, desenvolvemos uma condição que possibilita uma compreensão mais clara do conceito de semelhança extrassensível: “é a linguagem” (BENJAMIN, 1994a, p. 110).

Benjamin argumenta que, embora já se tenha admitido certa influência da faculdade mimética sobre a linguagem, ainda há muito que se estudar e esclarecer sobre assunto. De acordo com ele, mesmo que os investigadores tenham reconhecido “na *onomatopeia*, o papel do comportamento imitativo na gênese da linguagem”, investigações mais sólidas precisam ser estabelecidas em torno da linguagem e da possível capacidade mimética que a envolve.

Contudo, em meio às constatações, dúvidas e críticas, o que não se pode negar é que dentro desse contexto onde as semelhanças se relacionam com a linguagem, a mimese indica muito mais uma dimensão essencial do pensar, uma dimensão de aproximação não violenta, lúdica e carinhosa, ou seja, uma forma de aprendizado envolvente, semelhante ao prazer suscitado pelas metáforas que é forte e de algum modo nos toca.

No ensaio *A Doutrina do Semelhante*, no qual Benjamin demonstra que a linguagem possui um dom mimético e que através dele criamos formas e meios de compreensão das coisas, ele destaca os jogos infantis para ilustrar essa situação. Tais jogos, segundo Gagnebin, “são impregnados de comportamentos miméticos, que não se limitam de modo algum à imitação de pessoas” (GAGNEBIN, 2005, p. 101). Isso equivale a dizer que a criança cria personagens, ela vai além, inova, transforma, ou seja, “ela não brinca apenas de ser comerciante ou professor, mas também moinho de vento e trem” (GAGNEBIN, 2005, p. 101). Através da mimese a criança imita o real, mas deixa-se conduzir por aquilo que sua imaginação deseja.

Ao descrever sobre as forças e as coisas miméticas, Benjamin chama atenção para as transformações ocorridas ao longo do tempo e as modificações que as forças miméticas sofreram por conta dessas mudanças. “As semelhanças percebidas conscientemente – por exemplo, nos rostos – em comparação com as incontáveis semelhanças das quais não temos consciência, ou que não são percebidas de todo, são como a pequena ponta do iceberg” (BENJAMIN, 1994, p. 109). O que de fato está acontecendo na modernidade, é que, segundo Jobim e Souza, na interpretação de Benjamin, o universo do homem moderno parece conter aquelas correspondências mágicas em menor quantidade do que o universo dos povos antigos e primitivos.

Entretanto, o que interessa é que “essas antigas correspondências, não tendo desaparecido de todo, preservaram-se na linguagem falada, nos símbolos da linguagem escrita e na arte, estando, portanto, contidas na dimensão semiótica da linguagem” (JOBIN e SOUZA, 1995, p. 140).

Em meio aos vários apontamentos sobre a capacidade mimética da linguagem, feitos por Benjamin no ensaio sobre *A doutrina do Semelhante*, pode-se destacar a existência de uma dupla função da atividade mimética especificamente humana, a de “não apenas reconhecer, mas de produzir semelhanças. [...] O homem é capaz de produzir semelhanças porque reage segundo Benjamin, às semelhanças já existentes no mundo” (GAGNEBIN, 2005, p. 96). Para Gagnebin, “a originalidade da teoria benjaminiana está em supor uma história da capacidade mimética” (GAGNEBIN, 2005, p. 96). As implicações políticas da linguagem, nesse caso, são ressaltadas porque as semelhanças não se apresentam de forma eterna e imutável, mas são descobertas e reinventadas pelo conhecimento humano de maneira diferente, de acordo com épocas. Isso implica um conhecimento sobre as diferentes convenções pelas quais a linguagem é envolvida. “Benjamin forja assim o conceito de semelhança não-sensível (*unsinnliche Ähnlichkeit*) e define a linguagem como *grau último* da capacidade mimética humana” (GAGNEBIN, 2005, p. 97).

Diante do não desaparecimento, mas da modificação do dom mimético da linguagem, que aconteceu no decorrer da história, cabe ao homem estar atento àquilo que seu pensamento compreende. “Mesmo para os homens dos nossos dias pode-se afirmar que os episódios cotidianos em que eles percebem conscientemente, as semelhanças são apenas uma pequena fração dos inúmeros casos em que a semelhança os determina” (BENJAMIN, 1994, p. 109). Atentar para essa realidade significa querer buscar uma forma de superação e entendimento para com essas modificações. É no bojo dessa busca que novamente as implicações políticas da linguagem voltam à cena para serem averiguadas como possibilidades para a compreensão dessas modificações.

Como se percebe pelo conteúdo até aqui exposto, não encontramos em Benjamin uma teoria com uma sequência descritiva de ideias e proposições didaticamente organizada sobre a linguagem. No entanto, encontramos em sua reflexão uma profundidade argumentativa quanto ao papel e ao uso da linguagem no mundo. Na busca em compreendê-lo e compreender também as questões que ele aponta sobre o progresso e o desenvolvimento da humanidade, a partir da sua filosofia da linguagem, é

preciso estar disposto a encarar uma construção teórica no mínimo ousada. Isso porque, segundo Jobim e Souza, “Benjamin irá se interrogar sobre a essência da linguagem recorrendo à teologia e a mística judaica” (JOBIN e SOUZA, 1995, p. 137). Por outro lado, afirma Jobin e Souza: “são exatamente esses aspectos aparentemente anacrônicos do seu pensamento que o tornam surpreendentemente atual, além de responsável por uma utopia revolucionária” (JOBIN e SOUZA, 1995, p. 137).

Conforme já foi enunciado, quando Benjamin questiona a forma instrumental da linguagem, sua preocupação não está em eliminar os instrumentos usados pela linguagem que possibilitam a comunicação. Sua preocupação pode melhor ser percebida nas análises acerca dos aprisionamentos pelos quais os homens tornam-se vítimas quando não conseguem superar essa instrumentalização. Nesse sentido, Jobin e Souza faz a seguinte afirmação,

Quando a linguagem é utilizada de modo a inibir a revelação da essência mais íntima do homem, ela se torna apenas um instrumento de uma sociedade que encarcera seus indivíduos, sem que estes, muitas vezes, se deem conta do processo aprisionador que são vítimas. Assim, para se escapar ao maquinismo infernal de uma linguagem que submete o homem a servidão generalizada, é necessário reinventar a própria linguagem, ou melhor, recuperar algo que nela existe, mas que hoje, cada vez mais, vem sendo expulso do seu domínio (JOBIN e SOUZA, 1995, p. 138).

Frente à realidade apresentada e à conclusão de Benjamin de que o homem moderno vive uma verdadeira esquizofrenia entre o discurso proferido e a realidade vivida, fica evidenciada a importância de um estudo sobre a linguagem, acompanhado de uma reflexão das suas implicações políticas. Essa reflexão é fundamental e necessária para o entendimento da proposta filosófica de Benjamin, que tem na linguagem sua referência principal.

A emergência dos problemas da sociologia da linguagem

As reflexões sobre os papéis que a linguagem humana desempenha nos processos de comunicação acompanharam Benjamin nas suas diversas produções. No texto de 1935, por exemplo, Walter Benjamin procura mostrar como os problemas da sociologia da linguagem se relacionam com diversas disciplinas para que o

estabelecimento das relações do homem com ele mesmo e com seus semelhantes possa se efetivar.

Por tudo aquilo que estas reflexões representam nas buscas benjaminianas acerca das condições da linguagem, a emergência dos problemas da sociologia da linguagem não pode ser ignorada em um estudo sobre a linguagem. Essa é a razão em voltarmos para o texto escrito por Benjamin em 1935.

Assim, iniciamos nossa análise destacando uma pergunta de que Benjamin se ocupou, ou seja, quais as condições da linguagem para manifestar e revelar a condição política e social do homem? Walter Benjamin responde essa pergunta, citando Goldstain:

A partir do momento em que o homem usa a linguagem para estabelecer uma relação viva com ele próprio ou com os seus semelhantes, a linguagem já não é um instrumento, não é um meio; é uma manifestação, uma revelação de nossa essência mais íntima e do laço psicológico que nos liga a nós próprios e aos nossos semelhantes (GOLDSTAIN, apud BENJAMIN, 1992, p. 229).

Estas são as últimas palavras de Benjamin no texto sobre os problemas da sociologia da linguagem, mas, conforme ele mesmo acrescenta, “explícita ou tacitamente, um tal ponto de vista está no início de toda a sociologia da linguagem” (BENJAMIN, 1992, p. 229).

Essa percepção levou Benjamin a entender que, “quando se aborda a sociologia da linguagem como um domínio-fronteira, consideramos inicialmente apenas uma região comum às ciências invocadas por um tal termo, a linguística e a sociologia” (BENJAMIN, 1992, p. 197). Entretanto, essa consideração não passa de um equívoco, pois a condição de domínio fronteira extrapola a linguística e a sociologia. Na compreensão de Benjamin, “se analisarmos o problema de mais perto, constatamos que ele se relaciona com uma série de outras disciplinas” (BENJAMIN, 1992, p. 197).

Entre as disciplinas que Benjamin aponta como indutoras da análise sociológica da linguagem estão a *psicologia animal*, *psicologia da infância*, a *etnologia* e a *psicopatologia*. Estas disciplinas oferecem materiais indispensáveis para um estudo sobre a origem e desenvolvimento das linguagens.

Para o filósofo, “a influência da comunidade linguística sob a linguagem dos indivíduos pertence, como problema central, à psicologia da infância” (BENJAMIN, 1992, p. 197). E, “sem os materiais fornecidos pela psicologia animal é impossível avançar na questão sempre inacabada das relações entre a linguagem e o pensamento”

(BENJAMIN, 1992, p. 197). Ainda, “foi a etnologia que forneceu materiais para as recentes discussões sobre a linguagem da mão e a linguagem dos sons. Finalmente, a psicopatologia esclareceu questões que são importantes para a sociologia da linguagem” (BENJAMIN, 1992, p. 197).

Os importantes elementos que a psicologia animal fornece para a análise do desenvolvimento da linguagem são insuficientes para que tais análises fiquem a eles limitadas. Sobre isso, Benjamin traz presente uma observação de um especialista inglês em chimpanzés. Estudando o comportamento desses animais, expresso pelo instinto, “o especialista pensava que o chimpanzé poderia falar se, além de seu grau de inteligência, fosse dotado de um instinto audiomotor de imitação como o que conhecemos nos papagaios” (BENJAMIN 1992, p. 221).

Benjamin recorre a Delacroix para fazer a contraposição a essa afirmação, uma vez que a compreensão do especialista inglês é questionada por Delacroix. Tal questionamento, porém, não é feito sem fundamentos. Delacroix faz uso da psicologia da linguagem infantil para desenvolver sua crítica ao especialista em chimpanzés. Através dos estudos da psicologia animal e da psicologia da linguagem infantil, Benjamin percebe o quão significativas são as exposições de Delacroix para a sociologia da linguagem. Para este autor, afirma Benjamin,

A criança não aprende a falar a não ser porque vive num universo linguístico e porque ouve falar a toda hora. A aquisição da linguagem supõe um estímulo prolongado e constante. Tem por condição a sociedade humana. Além disso, a criança corresponde largamente a uma tal condição. Não aprende apenas a língua que fala, mas também qualquer outra que se fale na sua presença [...] aprende em sociedade e aprende só. Na experiência de Yerkes (o especialista em chimpanzés) faltam essas condições (BENJAMIN, 1992, p. 221).

A partir das observações de Benjamin, podemos dizer que as crianças brincam em um mundo significado humanamente. Esse mundo é um livro que as crianças preenchem com suas experiências, a partir das aproximações que elas fazem das coisas. Na obra: *Reflexões: a criança, o brinquedo, a educação*, Benjamin afirma:

As crianças são especialmente inclinadas a buscarem todo local de trabalho onde a atuação sobre as coisas se dê de maneira visível. Elas sentem-se irresistivelmente atraídas pelos destroços que surgem da construção, do trabalho no jardim ou em casa, da atividade do alfaiate ou do marceneiro. Nestes restos que sobram elas reconhecem o rosto que o mundo das coisas volta exatamente para elas, e só para elas. Nestes restos elas estão menos empenhadas em imitar as obras dos adultos do que em estabelecer entre os mais diferentes materiais, através daquilo que criam em suas brincadeiras, uma nova e incoerente relação. Com isso, as crianças formam seu próprio

mundo das coisas, mundo pequeno inserido em um maior. (BENJAMIN, 1984, p. 77).

As análises estabelecidas por Benjamin acerca da vida e comportamento das crianças demonstram suas intenções a respeito daquilo que pode ser entendido como uma de suas grandes convicções sobre o papel que a linguagem humana desempenha no processo de formação e desenvolvimento da humanidade. Benjamin concorda com Goldstein, quando este afirma que,

A partir do momento em que o homem usa a linguagem para estabelecer uma relação viva com ele próprio ou com os seus semelhantes, a linguagem já não é um instrumento, é uma manifestação, uma revelação da nossa essência mais íntima e do laço psicológico que nos liga a nós próprios e aos nossos semelhantes (BENJAMIN, 1992, p. 229).

As experiências com as quais os seres humanos se envolvem, desde a mais tenra idade, criando e recriando o mundo, permitem dizer que a linguagem humana se completa a partir das relações sociais, originadas com o processo de nomeação. Portanto, a linguagem humana é, também, uma construção social. Devido a isso, Benjamin conclui: “explícita ou implicitamente, um tal ponto de vista está no início de toda sociologia da linguagem” (BENJAMIN, 1992, p. 229).

A sociologia da linguagem agrega inúmeros objetos e fatos etnográficos ligados ao desenvolvimento da linguagem. Dessa forma, se por um lado a psicologia animal e infantil oferecem elementos indispensáveis para a percepção das orientações sociais que a linguagem sofre, por outro, a psicopatologia e a etnologia se interessam por questões de base biológica, neurológica, antropológica, filosófica e histórica que dão sustentação à linguagem. Por conta dessa realidade, Benjamin entende que “a sociologia não pode, metodologicamente falando, separar-se de nenhum dos seus objetos; em cada um deles estão interessadas uma série de disciplinas” (BENJAMIN, 1992, p. 205).

No que se refere à etnologia, por exemplo, Benjamin se utiliza de interpretações de diversos autores que estudam a linguagem gestual e dos sons para esclarecer por que esta disciplina, a etnologia, precisa ser observada em uma investigação sobre a linguagem. De todas as deliberações, porém, as de Nikolas Marr são as que Benjamin escolhe como as que melhor explicam a passagem de uma linguagem dos gestos e sons para uma linguagem articulada. As análises de Marr, segundo as percepções de Benjamin, são mais sóbrias.

De facto o homem primitivo, que não possuía nenhuma linguagem articulada, sentia-se feliz quando conseguia, de um modo ou de outro, designar ou mostrar um objecto, e para esse efeito dispunha de um

instrumento particular adaptado a esse fim, a mão, essa mão que distingue tão completamente o homem dos outros animais [...] a mão, ou as mãos, foram a língua dos homens. Movimentos da mão, um jogo de gestos e, em certos casos, movimentos do corpo, esgotavam os meios da criação linguística (MARR, apud BENJAMIN, 1992, p. 207).

Quanto à linguagem sonora, ainda sob a ótica das pesquisas de Marr, Benjamin justifica que esta só pode ser entendida a partir do trabalho e suas relações sociais. Dessa forma,

O fundamento da criação da linguagem sonora só se poderia encontrar num qualquer processo de trabalho produtivo. Sem definir mais exatamente esse gênero de trabalho podemos já defender, de um modo muito geral, o princípio de que o próprio nascimento da linguagem articulada foi impossível antes da passagem da humanidade ao trabalho produtivo com a ajuda de instrumentos artificiais (BENJAMIN, 1992, p. 205).

O trabalho, em sentido genérico, “é a atividade através da qual o homem modifica o mundo, a natureza, de forma consciente e voluntária para satisfazer suas necessidades básicas” (JAPIASSÚ, 2008, p. 269). Essa concepção de trabalho ajuda a fundamentar a conclusão de Gering, que Benjamin fez questão de trazer presente em suas análises. Tal conclusão diz que *palavras e coisas marcham em conjunto*. Ora, partindo desse pensamento, o trabalho e a transformação das forças de trabalho, ao caminharem lado a lado com as palavras, disponibilizam à linguagem elementos que não apenas contribuem para o desenvolvimento da linguagem de uma civilização ou de uma sociedade, como, também, se tornam referências para um estudo sobre a origem da linguagem humana e da linguagem das coisas.

A emergência dos problemas da sociologia da linguagem encontra, nesse cenário um campo de análise fecundo e privilegiado. Fecundo, porque é nesse cenário que ganham vida os dispositivos necessários para o desenvolvimento da linguagem. Privilegiado, porque a linguagem, por ser socialmente orientada, carrega na sua essência as condições para a emancipação daqueles que dela fazem uso.

Portanto, as influências sociais que se implicam na orientação social da linguagem não permitem que delas se faça desprezo quando se quer esclarecer as condições e os limites da linguagem humana. Em síntese, Benjamin conduz sua reflexão para o entendimento de que a fala, componente essencial da linguagem humana, necessita do ouvido e, *aprendemos* a ouvir, seguindo orientações, mesmo aquelas que a natureza fornece para serem significadas a partir de percepções humanas.

Com essas ponderações, Benjamin endossa o seguinte pensamento: “o sentido do ouvido é, no homem, um sentido intelectual e social fundado num sentido puramente físico. O mais vasto domínio ao qual se refere o sentido do ouvido é representado no homem pelo mundo das relações sociais” (BENJAMIN, 1992, p. 221).

Outro aspecto fundamental que envolve a sociologia da linguagem e explica a emergência dos problemas que ela precisa enfrentar, é o *campo de mostraçã* e *demonstraçã* que a linguagem encampa através das expressões linguísticas. Em relação a esse aspecto, Benjamin afirma que diante da dificuldade em investigar o *campo de mostraçã* da linguagem “desde o objeto real da indicação até a *deixis*⁶⁰ do fantasma. Concentremo-nos em sublinhar que o *índice*, instrumento natural da *demonstratio ad oculos*”⁶¹, é substituído por outros meios de demonstração” (BENJAMIN, 1992, p. 216). A substituição desse instrumento natural por outros meios de comunicação garante que a *demonstratio ad oculos* (ação de colocar sobre os olhos) sobreviva no tempo.

A expressão linguística é condição indispensável para que a linguagem esteja além da *deixis* e da *demonstratio ad oculos*. Assim,

No grande processo de desenvolvimento da linguagem humana podemos representar como elemento primeiro a classificação sistemática dos apelos *mostrativos*. Mas um dia surgiu a necessidade de incluir aí uma relação com os objectos ausentes, o que significou a libertação da expressão em relação aos seus laços com a situação. [...] Assim a expressão linguística começa a escapar ao campo *mostrativo* da *demonstratio ad oculos*. [...] mais exatamente na medida em que expressões linguísticas se libertam, de acordo com o seu conteúdo representativo, dos elementos da situação linguística concreta, submetem os signos linguísticos a uma ordem nova, e recebem os seus valores de campo no campo dos símbolos (BENJAMIN, 1992, p. 217).

A linguagem humana abre caminhos para que o mundo possa ser significado. Através das expressões linguísticas, tudo o que se mostra aos olhos é nomeado e, a partir de signos e símbolos que absorvem, dão sentido às experiências humanas. É por isso que as sociedades humanas, mesmo aquelas tidas como estagnadas, sempre apresentaram diferentes níveis de transformação.

Frente a esse fenômeno, a sociologia desponta como um campo do saber que proporciona aos seres humanos uma compreensão privilegiada da realidade social. O papel da sociologia, então, é servir como um recurso heurístico e interpretativo da

⁶⁰ Mostraçã. (BENJAMIN, 1992, p. 216).

⁶¹ Açã de colocar sobre os olhos. (BENJAMIN, 1992, p. 216).

análise das sociedades humanas. Esse duplo papel que a sociologia precisa desenvolver, porém, não alcançará êxito se não for conduzido por uma linguagem libertadora.

A linguagem está presente em todas as mudanças e transformações que ocorrem nas sociedades. Sobre isso, apropriando-se de uma declaração de Lévy- Brul que afirma: “não existe percepção que não seja envolta num complexo místico, nem fenômeno que seja apenas um fenômeno, nem sinal que seja só um sinal” (BENJAMIN, 1992, p. 204), daí que, uma palavra nunca será apenas uma palavra. O que se conclui, a partir dessa passagem, é que os problemas da sociologia da linguagem devem ser encarados como hipóteses interpretativas do nascimento e desenvolvimento das influências dinâmicas, internas e externas, que orientam e determinam as organizações e transformações sociais.

Por conta dessa conclusão, Benjamin defende no texto *Problemas da sociologia da linguagem* (*Zeitschrift für Sozialforschung*, de 1935), que em uma análise da humanidade, história e linguagem não podem ser separadas, uma vez que uma é condição da outra. Tampouco se deve desconsiderar as disciplinas e dispositivos que possibilitam o desenvolvimento da linguagem. Essa ponderação, inspirada na obra de Henri Delacroix, *A linguagem e o pensamento*, obra essa que, segundo Benjamin, é uma espécie de enciclopédia da sociologia da linguagem, levou Benjamin a escrever que, ao tratar-se de problemas da sociologia da linguagem, “a única base de que podemos partir é a análise das condições de possibilidade da linguagem” (BENJAMIN, 1992, p. 198).

Portanto, o desenvolvimento da linguagem, ancorado, em especial, nas transformações das leis de evolução das línguas, converge em questionamentos acerca da origem da linguagem em geral e humana, e das condições dadas à linguagem humana para significar e comunicar as coisas. Todos esses questionamentos são absorvidos pela sociologia da linguagem. Sob as luzes da sociologia da linguagem é possível desenvolver um estudo sobre o desenvolvimento da linguagem, que caminhe na contramão dos estudos interpretativos da realidade que são determinados por jogos de linguagens onde predominam fenômenos puramente discursivos.

As experiências humanas, historicamente, foram interpretadas sob a orientação de diferentes convenções. Ou seja, diversas foram as formas de linguagem utilizadas para explicar as ações humanas no mundo. Algumas delas se basearam em mitos para criar e representar as condições humanas no palco da vida. Outras partiram da realidade histórica da humanidade para demonstrar o que os humanos são e podem esperar da

vida. Em todas essas representações, porém, os problemas da sociologia da linguagem se fazem presentes, pois todas elas envolvem o homem, as coisas e a natureza, e isso basta para compreendermos a necessidade do envolvimento de todas as disciplinas que fazem da sociologia da linguagem um conhecimento *domínio-fronteira*, para interpretação da realidade.

Walter Benjamin exemplificou como essas diferentes formas de linguagem são usadas na interpretação da realidade, a partir das suas observações sobre a tragédia grega e o drama trágico alemão, na obra: *Origem do drama trágico alemão*. Nessa obra, além da diferença entre tragédia e drama, Benjamin pondera sobre o conceito de “origem”, a partir da origem do drama trágico barroco. E, conforme veremos, Benjamin afirma que o drama barroco exterioriza uma forma de linguagem que, diferente da tragédia, abre maiores possibilidades de compreensão da realidade. Essa forma de linguagem, que agrega a sociologia da linguagem, contribui, significativamente, para a formação do sujeito histórico. Além desses aspectos, *A origem do drama trágico alemão* é uma obra que exterioriza um processo dialético no pensamento de Benjamin, marcado por continuidades e descontinuidades.

A linguagem no Drama Barroco Alemão e a dialética da continuidade e descontinuidade no pensamento de Benjamin

A origem do drama trágico alemão é uma dessas obras que incomoda o leitor que quer entendê-la. Nesse tipo de obra, é sempre difícil saber se o escritor tinha intenção de incomodar, mas, não é difícil saber, após ela ganhar vida, das consequências desse incômodo. No caso de Walter Benjamin, o incômodo foi a rejeição da obra, pelo menos, para os fins que tinha sido organizada, ou seja, a busca por um trabalho no ensino universitário.

Origem do drama trágico alemão é um livro que, de fato, tem a capacidade de despertar diferentes sentimentos quando a ele nos dirigimos, seja essa intenção, previamente clara, ou não. Leandro Konder o chama de estranho e perturbador, afirmando que a também estudiosa de Walter Benjamin, Jeanne Marie Gagnebin, considera-o como um “livro maldito”.

As justificativas de Gagnebin acerca da “maldição”, segundo Konder, são as seguintes:

Tenta-se lê-lo, não se o entende, tenta-se esquecê-lo, retorna-se a ele, presentindo que aí se encontram algumas das noções-chaves de toda a filosofia benjaminiana: origem, salvação, mônada, alegoria, melancolia, só para citar as mais conhecidas (KONDER, 1999, p. 32).

Além de regatar esse posicionamento de Gagnebin a respeito da Origem do drama trágico alemão, Konder também faz referência ao entendimento de outros autores sobre a obra de Benjamin, entre eles Flávio René Kothe. Para este, “o livro realmente não corresponde ao que se espera de uma tese acadêmica” (KONDER, 1999, p. 32).

As compreensões e incompreensões da Origem do drama trágico alemão continuam levando muitos pensadores a avaliarem e apresentarem objeções acerca do conteúdo e da metodologia da tese benjaminiana. De nossa parte, podemos dizer que a leitura da obra proporcionou, em particular, duas importantes conclusões. Primeira: a diferenciação que Benjamin fez da tragédia grega para com o drama barroco foi fundamental para suas convicções e necessária às justificativas de que, acima de tudo, existe um projeto sendo defendido. Projeto este que Benjamin não consegue dizer de forma clara, na tese de 1928, qual é. Porém, uma leitura mais cuidadosa de suas obras, desde as primeiras produções até as últimas, mostra que ele tinha ciência de suas pretensões.

O entendimento dessa realidade nos leva à segunda conclusão: a de que a obra Origem do drama trágico alemão comprova a existência de uma tensão entre a continuidade e a descontinuidade no desenvolvimento do pensamento de Walter Benjamin. Essa tensão mostra que a obra benjaminiana está envolta de uma dialética que conjuga filosofia e teologia, messianismo, romantismo e marxismo. A Origem do drama trágico alemão é uma tese onde todos esses conceitos e teorias estão presentes, porém, às vezes, de forma oculta e desorganizada, razão pela qual a tese torna-se complexa. Benjamin percebe essa complexidade e a justifica a partir das explicações sobre as limitações em que o drama trágico alemão entrou em cena. Sobre isso, ele afirma: “não admira, por isso, que esse desenvolvimento se tenha dado de forma tão complicada, mas por isso mesmo também intensa” (BENJAMIN, 2011c, p. 77).

A linguagem é reivindicada por Benjamin para identificar os alcances explicativos do drama trágico. Para ele, “o drama trágico (*Trauespiel*), considerado do ponto de vista do tratado de filosofia da arte, é uma ideia” (BENJAMIN, 2011c, p.26). E, “a ideia é uma mônada – isso significa, em suma, que cada ideia contém a imagem do mundo” (BENJAMIN, 2011c, p.37).

Na concepção benjaminiana, linguagem e mundo não se separam. Nesse caso, uma leitura do mundo é uma leitura da própria leitura. Por conta desse entendimento, Benjamin nunca desconsiderou as suas conclusões acerca das diferenças entre linguagem humana e linguagem das coisas. E mais, talvez esteja nesse entendimento a motivação que o fez deter-se sobre o drama trágico alemão, até conseguir perceber, no *sentimento lutuoso* do barroco, uma forma de linguagem que expressa condições profícuas para a construção de uma consciência de mundo.

No que se refere ao *luto* que o drama trágico apresenta, é possível afirmar que Benjamin se utiliza dessa forma de expressão para mostrar que a linguagem fragmentada é uma das razões para o sentimento lutuoso, uma vez que “em todo luto, há uma profunda inclinação para a ausência de linguagem, o que é infinitamente mais do que uma incapacidade ou aversão a comunicar. Assim, aquilo que é triste sente-se conhecido de parte a parte pelo incognoscível” (BENJAMIN, 2011b, p. 71) ⁶². A partir dessa conclusão, Benjamin propõe uma tarefa para a linguagem humana que, *a priori*, já enfatiza os limites dessa linguagem. De que forma? Benjamin diz que tudo na natureza é linguagem, mas a natureza é muda. “Ser privada de linguagem: esse é o grande sofrimento da natureza” (BENJAMIN, 2011b, p. 70) ⁶³. Disso decorre que, antes da criação, nada na natureza tinha nome. É Deus, na criação, que dá nome próprio às coisas, pois, de acordo com Benjamin, “certamente, na palavra criadora, Deus as chamou por seu nome próprio” (BENJAMIN, 2011b, p. 71) ⁶⁴. Contudo, os nomes próprios não serão mais reconhecidos como tais após a queda da linguagem adâmica e a instituição da confusão linguística. Devido a isso, caberá à linguagem humana *sobrenomear* as coisas. Portanto, conclui Benjamin,

Na relação entre as línguas humanas e a das coisas há algo que se pode designar, de maneira aproximada, como “sobrenomeação”, fundamento linguístico mais profundo de toda tristeza e (do ponto de vista da coisa) de todo emudecimento. Como essência linguística da tristeza, a “sobrenomeação” remete a um outro aspecto curioso da linguagem: a excessiva determinação que vigora na trágica relação entre as línguas dos homens que falam (BENJAMIN, 2011b, p.71) ⁶⁵.

⁶² Es ist in aller Trauer der tiefte Hang zur Sprachlosigkeit, und das ist unendlich viel mehr als Unfähigkeit oder Unlust zur Mitteilung. Das Traurige fühlt sich so durch und durch erkannt vom Unerkennbaren (BENJAMIN, GS, II-I, p. 155)

⁶³ Sprachlosigkeit: das ist das große Leid der Natur (BENJAMIN, GS, II-I, p. 155).

⁶⁴ Denn Gott rief im schaffenden Wort freilich bei ihren Eigennamen sie hervor (BENJAMIN, GS, II-I, p. 155).

⁶⁵ Im Verhältnis der Menschensprachen zu der der Dinge liegt etwas, was man als "Überbenennung" annähernd bezeichnen kann: Überbenennung als tiefster sprachlicher Grund aller Traurigkeit und (vom Ding aus betrachtet) allen Verstummen. Die Überbenennung als sprachliches Wesen des Traurigen

Dentro desse contexto, a linguagem humana precisa enfrentar grandes desafios e superar barreiras, se quiser superar uma forma de expressão não exata de um conteúdo não essencial. Na visão de Benjamin, o drama trágico resgata uma forma de expressão que vai além da comunicação imediata. É uma forma de expressão que não tem a intenção de provocar, através do mito, uma catarse no telespectador, como faz a tragédia. O drama trágico apresenta situações de modo imperativo, onde o conhecimento histórico é reivindicado.

Na sinopse de *Origem do drama trágico*, Benjamin escreve:

O objeto da crítica filosófica é o de mostrar que a função da forma artística – e o drama trágico é uma dessas formas – consiste em transformar em conteúdos de verdade filosóficos os conteúdos históricos objetivos que estão na base de toda obra de arte significativa. Esta transformação dos conteúdos objetivos em conteúdos de verdade torna o enfraquecimento da capacidade de repercussão, manifesto no decréscimo do fascínio original da obra ao longo dos decênios, no fundamento de um renascer em que toda beleza efêmera desaparece completamente e a obra como que se afirma enquanto ruína. Na construção alegórica do drama trágico barroco revelam-se, desde o início, essas formas-escombros da obra de arte salva (BENJAMIN, 2011c, p. 259).

A preocupação de Benjamin com a transformação de conteúdos históricos em conteúdos de verdade filosóficos percorre a sua obra. Mas, de acordo com suas percepções, em especial, a partir da modernidade, de forma progressiva, a humanidade se afastou dessa possibilidade. Os motivos para esse acontecimento concentram-se, em grande parte, nos processos de instrumentalização da linguagem, contudo, é exatamente essa condição da linguagem que desperta esperança quanto à revelação dos conteúdos de verdade filosóficos. E, o drama trágico, nesse contexto, é uma forma de expressão onde a linguagem consegue aproximar-se de sua dimensão mágica.

De acordo com as proposições de Konder, uma das razões para as dificuldades de compreensão da obra deve-se ao jeito de Benjamin ler o mundo, e da forma que ele se utiliza para escrever o que leu e interpretou. Assim, “quando adquire novos conhecimentos, amplia seus horizontes, forja para si mesmo novas convicções, ele não se limita, obviamente, a acrescentar as noções recém-adquiridas às noções de que já dispunha: promove, com certeza, um rearranjo em suas ideias” (KONDER, 1999, p. 33).

deutet auf ein anderes merkwürdiges Verhältnis der Sprache: auf die Überbestimmtheit, die im tragischen Verhältnis zwischen den Sprachen der sprechenden Menchen waltet (BENJAMIN, GS, II-I, p. 153-154)

Quando assim se posiciona, porém, Benjamin não renega conhecimentos já expressos. É essa postura, conforme veremos adiante, que permite falar em uma dialética entre o contínuo e o descontínuo no pensamento benjaminiano. Contrariamente a outros autores que se desfizeram de ideias e posicionamentos antigos quando descobriram e assumiram novos conhecimentos, ou “outras verdades”, Benjamin, ao longo de mais de duas décadas de produção, não passou por nenhum momento de negação de ideias. Segundo Konder,

Benjamin, quando seu pensamento avança, não sente necessidade de promover nenhum ajuste de contas dramático com as convicções que vinha adotando até então. Talvez porque seu modo de pensar se caracterize por um autoquestionamento mais constante, no movimento de sua reflexão, ele não apresenta momentos dramáticos de autocrítica, como os que marcam o caminho de Lukács. O filósofo húngaro renegou a perspectiva de *A alma e as formas* quando adotou o ponto de vista que o levaria a escrever *Teoria do romance*; depois, convertido ao marxismo, repudiou energicamente os princípios em que se baseara para dirigir sua *Teoria do romance*; escreveu *História e consciência de classe* e, no final dos anos 20, repeliu a obra, passando a considerá-la equivocada. Interpelado em 1946 por um crítico que não entendia esses “autos de fé”, Lukács respondeu: “Nosso dever é preservar os outros dos erros que conseguimos superar a tempo” (KONDER, 199, p. 32-33).

As autocríticas de Lukács, certamente, não são assumidas por Benjamin em seus escritos, pelo contrário, conforme vimos anteriormente, o filósofo alemão, antes de limitar-se a *acrescentar as noções recém-adquiridas às noções de que já dispunha, promovia um rearranjo em suas ideias*. Agindo assim, Benjamin trilha um caminho onde a continuidade e a descontinuidade não tendem a ficar uma subordinada a outra. Benjamin demonstra ser receptivo à descontinuidade nas interpretações que faz da realidade, mas essa recepção não significa um rechaço à continuidade⁶⁶.

É a permanência da continuidade, em meio a um processo de descontinuidade no desenvolvimento do pensamento de Walter Benjamin que, segundo Konder, “impede qualquer manobra no sentido de esquecermos ou minimizarmos a significação da *Origem do drama barroco alemão*. É ela que não nos permite colocá-la de lado como mera expressão de um ponto de vista idealista, que a seguir foi superado” (KONDER, 1999, p. 33). Nesse sentido, mesmo que sejam corretos os dizeres que apontam a *Origem do drama trágico*, como uma obra confusa, sem organização metodológica, não

⁶⁶ Sobre isso Konder escreve que, a maior aceitação da descontinuidade acaba favorecendo, no movimento do pensamento de Benjamin, paradoxalmente, uma continuidade mais assumidamente efetiva: as ideias já elaboradas dispõem de maiores possibilidades de se combinarem às ideias novas e de sobreviverem, no âmbito de uma dinâmica mais receptiva ao descontínuo (KONDER, 199, p. 33).

se pode negar suas contribuições para a “continuidade descontínua” do pensamento de Benjamin nos anos que se seguiram à apresentação da tese.

Na sinopse da *Origem do drama trágico alemão*, Benjamin apresenta a obra a partir das seguintes constatações:

I. O trabalho ocupa-se da substância artística (*künstlerischer Gehalt*) do drama trágico (*Trauerspiel*) do Barroco alemão. II. Procura resolver a sua problemática estética em estreita ligação com os documentos histórico-literários daquela forma. III. Do ponto de vista metodológico procura justificar a estreita articulação entre uma intenção de análise artística dirigida à essência do drama trágico barroco, e do drama trágico em geral, e a matéria literária, como recurso ao conceito de “origem”. IV. Define-se o conceito de origem: embora seja uma categoria em todos os sentidos histórica, a “origem” não tem, no entanto, nada a ver com gênese. O conceito de origem não se refere ao devir de algo que nasce, mas antes a algo que emerge do processo de devir e esgotamento (BENJAMIN 2011c, p. 257).

Além desses quatro pontos explicativos, ainda na primeira parte do obra, Benjamin faz esclarecimentos sobre os alcances compreensivos da *ideia* e do *conceito* e pontua algumas diferenças entre drama trágico e tragédia. Na segunda parte do livro, Benjamin se dedica à investigação da alegoria. Antes, porém, de nos dirigirmos aos demais pontos explicativos da sinopse da *Origem do drama trágico alemão*, é importante atentarmos para o conceito de *origem*.

O conceito de *origem* em Walter Benjamin está associado à linguagem adâmica. Esta forma de linguagem cumpre com seu papel, graças à linguagem divina criadora (momento da criação). No entanto, deixa de existir com a “queda” da linguagem (separação entre realidade, conhecimento e linguagem). Ou seja, a linguagem adâmica é abandonada pela queda (*Babel*) e perde espaço para a linguagem instrumentalizada. Contudo, para uma melhor compreensão do conceito de origem, é importante anotar que esse processo de transformação, pelo qual passa a linguagem, não é visto por Benjamin como um processo cronológico em que os três níveis de linguagem se intercalam e substituem-se.

Em relação ao posicionamento de Benjamin acerca do conceito de origem, existem diferentes interpretações. Para alguns estudiosos da obra benjaminiana, quando o filósofo se refere à *origem*, ele está querendo resgatar um “paraíso perdido”. Para outros, essa interpretação é errônea, uma vez que o conceito de origem benjaminiano é deslocado de uma localização cronológica. Segundo Oneide Perius, algumas leituras saudosistas enfatizam que ao falar da origem, Benjamin se refere ao “paraíso perdido”. Para Perius, essas leituras são equivocadas, pois,

A linguagem adâmica, lugar de absoluta convergência entre os nomes e as coisas, faz parte da estrutura interna da própria linguagem na medida em que, num contexto de crescente instrumentalização da linguagem, recorda-lhe o ideal expressivo de dizer as coisas mesmas, chamá-las pelo nome (PERIUS, 2011, p. 96).

Na origem estão concentradas as potencializações para o alcance das revelações. Portanto, creditando esperança na dimensão constitutiva da linguagem, Benjamin propõe uma volta à origem para salvar a linguagem da dimensão pragmática, meramente comunicativa que a linguagem passou a submeter-se.

A pretensão de Benjamin com a volta à origem é recuperar a linguagem primordial, através de “toque de leve” na língua pura⁶⁷. Esse “tocar apenas de leve” sugere que é possível, porém, não de forma completa, aproximar-se da origem da linhagem para resgatar a língua pura. Entende-se essa situação quando Benjamin afirma que,

O que vem de uma origem nunca se dá a conhecer no inventário nu e óbvio do factual, e o seu ritmo abre-se apenas a uma dupla perspectiva. Esta pede, por um lado, para ser conhecida como restauração, enquanto reconstituição, e por outro lado, nesse contexto, como algo que é imperfeito e inacabado (BENJAMIN, 2011c, p. 257).

Walter Benjamin utiliza esse argumento para justificar o significado e a importância da sua tese sobre a Origem do drama trágico alemão. Para o filósofo, uma volta à origem não deve ser interpretada como um resgate de fatos do passado que se tornaram momentos decisivos para a definição da essência, ao contrário, diz Benjamin, “é aí que começa a tarefa do investigador: ele só deve interpretar tais fatos como definitivos desde que eles tragam em si o inconfundível parentesco de essência com momentos anteriores e posteriores” (BENJAMIN, 2011c, p. 258). Nas investigações que fez acerca do drama barroco, Benjamin não ignorou os momentos anteriores e posteriores ao período analisado. Ao analisar o drama barroco, Benjamin observou as tendências medievais presentes no barroco, paralelo ao papel que essa forma de linguagem desempenhava na leitura e construção da realidade.

⁶⁷ De acordo com Soares, na verdade, o que Benjamin pretende é recuperar a linguagem primordial através de um impulso redentor. Assim, ancorado em uma concepção natural de língua, isto é, sem mediações, Benjamin resgata a ideia da língua adâmica ou fundadora, espécie de “língua pura” ou “protolinguagem”, perdida para sempre com a confusão babélica das línguas. Para o filósofo, seria possível “tocar apenas de leve” a língua original, seja através da tradução, da poesia ou da filosofia (SOARES, 2008, p. 399).

A origem do drama trágico alemão é uma obra que apresenta conclusões valiosas para a compreensão da dialética da continuidade/descontinuidade no bojo da sua obra. Com ela e nela percebe-se que Benjamin se utiliza, conscientemente, desse artifício para demonstrar qual é a função da tese que levanta. Isso se torna mais evidente quando o autor esclarece algumas intenções da tese, entre elas, a explicação de que sua investigação “não era apenas um trabalho acadêmico, mas tinha uma relação muito direta com problemas de grande atualidade na literatura contemporânea”.⁶⁸ O estabelecimento da diferença entre drama trágico e tragédia é outro ponto que, além de exteriorizar a presença do movimento dialético da continuidade/descontinuidade no pensamento benjaminiano, é o que melhor identifica a obra.

Os objetivos de Benjamin com a *Origem do drama trágico* comprovam que ele não estava se ocupando de “literatura morta”, conforme teria sugerido Asja Lacis. Contestando a observação de Lacis, Walter Benjamin fez o seguinte comentário: “Quando se fala do drama moderno, usam-se termos como ‘tragédia’ e ‘drama trágico’ de forma diferenciada. Eu mostro a diferença de princípio entre tragédia e drama trágico”.⁶⁹ Dando sequência nas explicações que o levaram a fazer essa diferenciação, Benjamin diz:

Os dramas do barroco expressam desespero e desprezo do mundo – são realmente peças tristes e trágicas; já a atitude dos tragediógrafos gregos e dos poetas propriamente trágicos em relação ao mundo e ao destino é a de uma total inflexibilidade. Essa diferença de atitude e de sentimento do mundo é importante. Tem de ser levada em consideração, e implica por fim uma distinção de gêneros – concretamente, da tragédia e do drama trágico.⁷⁰

Ao distinguir os gêneros, Benjamin explica os alcances das duas formas na interpretação da realidade, mais especificamente da realidade moderna e contemporânea. Para Leandro Konder, antes de estar envolvido com uma “literatura morta”, Benjamin estava, na realidade, “promovendo uma reunião no próprio conceito de barroco tradicionalmente utilizado pelos historiadores da literatura” (KONDER, 1999, p. 34).

O drama trágico e a tragédia são formas de expressão que identificam realidades através de diferentes perspectivas. As construções dessas realidades nunca conseguiram ser iguais no tempo e no espaço, por isso são interpretadas a partir de diferentes

⁶⁸ Esta citação foi feita por Joao Barreto, tradutor da obra de Benjamin, *Origem do drama trágico alemão*. A publicação da obra foi feita pela Editora Autêntica Editora, em 2011. A citação está na contracapa do livro.

⁶⁹ Idem

⁷⁰ Idem

perspectivas. Ora, os acontecimentos que permitem a construção da história necessitam, direta ou indiretamente, da ação humana. Tais ações não conseguem manter-se em uma continuidade ininterrupta, ao contrário, são marcadas por momentos de ruptura e pela contradição. O que significa dizer: continuidade e descontinuidade.

Obviamente, as diferentes perspectivas para interpretar a realidade não estão apenas na Origem do drama trágico, elas também se fazem presentes em outras obras de Walter Benjamin. No entanto, é nas análises sobre o drama barroco e a tragédia clássica que o filósofo demonstra estar convencido de que as profundas transformações que o movimento da história provocou nos seres humanos não foram executadas a partir da interiorização de uma única teoria ou de concepções de mundo concebidas de forma isolada. Portanto, na interpretação da realidade, também não podemos nos limitar ao estudo de teorias e concepções que explicam o presente sem conectá-lo ao passado e ao futuro.

O drama barroco e a tragédia clássica pressupõem a existência de seres humanos abertos à compreensão de si e do mundo. Esses seres, inseridos em um mundo de contradições, anseiam por respostas a questionamentos de toda ordem. As interrogações e as experiências vividas são capturadas pelo drama barroco e pela tragédia para serem problematizadas e devolvidas como respostas aos seres humanos. Mas, não nos esqueçamos da observação de Konder de que ao contrapor drama barroco e tragédia grega, Benjamin sustenta que estas são duas formas de expressão de dois universos espirituais distintos⁷¹.

Quando a tragédia “julga” conflitos em uma instância “mais alta”, não significa que ela esteja proporcionando aos homens as respostas mais adequadas e necessárias para a compreensão de suas existências e do mundo. Sobre esse assunto, é interessante observar o comentário de Alfredo L. C. de Carvalho, quando escreve que Aristóteles, ao caracterizar a tragédia a partir de seis partes constituintes: “enredo, caracteres, pensamento, elocução, música e espetáculo” (CARVALHO, 1998, p. 122), afirma que destes, o mais importante é o enredo. “Isto porque, a tragédia é uma imitação não de

⁷¹ De acordo com Konder, a tragédia, através da piedade e do terror, provoca a catarse purificadora, e nela, no palco, um acontecimento único manifesta um conflito que está sendo julgado por uma instância mais alta; o “drama barroco” se passa num palco que não é lugar real, que é um lugar “dialecticamente dilacerado”, transformado em espaço interno do sentimento, “sem nenhuma relação com o cosmo” (KONDER, 1999, p. 34-35).

homens, mas de uma ação e da vida, da felicidade e do infortúnio” (CARVALHO, 1998, p. 122).

De acordo com a interpretação de Carvalho, “A tragédia deve formar um todo constituído de princípio, meio e fim. Isto significa que deve começar e terminar em momentos adequados” (CARVALHO, 1998, p. 122). Entretanto, Benjamin entende que a tragédia clássica responde questões relacionadas e correspondentes a incidentes que não podem ser universalizados. Nesse sentido, a informação de Carvalho é de extrema importância para entendermos porque Benjamin afirma que a tragédia não está na mesma condição do drama trágico, no que se refere à interpretação da realidade, ou seja, seguindo as observações de Carvalho, a tragédia, nas condições expostas, não caminha ao encontro daquilo que Benjamin defende, ou seja, ela não respeita o percurso dos acontecimentos, o que compromete uma interpretação da história a partir do materialismo histórico dialético. Caso Benjamin não atentasse para essa realidade, a dialética da continuidade/descontinuidade também estaria comprometida, pois, sob os ditames da tragédia, a vida humana seria interpretada através de enredos que, em seu âmago, carregam valores universais generalizantes.

Walter Benjamin não entende dessa forma o movimento da história, por isso vê no drama barroco uma possibilidade mais adequada às experiências da modernidade para a interpretação do movimento da história. De acordo com Konder,

O drama barroco pressupõe espectadores inseguros, submergidos na iminência do movimento da história, condenados a refletir melancolicamente sobre problemas insolúveis; a “instância mais alta” não é a mais competente para formular julgamentos claros, os valores absolutos estão morrendo. Por isso, os “dramas barrocos” recorrem a uma ostentação que era desnecessária para a tragédia clássica: como seu nome indica, os *trauerspiele* precisavam corresponder às expectativas de seres humanos enlutados (KONDER, 1999, p. 35).

Tratando-se das diferentes formas de se interpretar a história, o drama barroco carrega em seu bojo um modo interpretativo que associa elementos do presente que se ligam ao passado e ao futuro. Por isso, quando Benjamin recorre às peças de teatro escritas por autores alemães do século XVII, que serviram como objeto de análise para a produção da Origem do drama trágico alemão, ele busca uma forma humana de compreender o desenvolvimento da humanidade. Um desenvolvimento em curso, num tempo não linear, o que equivale a dizer uma história aberta, marcada pela continuidade e descontinuidade de acontecimentos. Frente a ela, no meio, ou perseguindo-a, o elemento central que orienta a humanidade é a linguagem, sendo ela mesma que

possibilita aos humanos a criação e percepção das fragilidades e angústias que determinam as condições humanas em cada período histórico.

Nesse sentido, a modernidade foi para Benjamin um importante cenário para as conclusões sobre os alcances interpretativos do drama barroco. No contexto da modernidade, Benjamin detectou fragilidades próprias de uma época empobrecida, fragmentada, superficial que tomava conta das pessoas e as fazia sentirem-se culpadas. Com o avanço do capitalismo, os dispositivos geradores dessa culpa foram se aperfeiçoando até que esse sistema virasse uma espécie de religião.

A partir da modernidade e do avanço do capitalismo, a *cultuação* e a *culpa* passaram a influenciar as experiências. Benjamin escreveu sobre isso ainda antes da organização da tese que tinha pretensão de levá-lo à docência, o que significa dizer que, ao trazer à baila suas ponderações sobre o drama barroco, o filósofo estava ciente de seu projeto.

Benjamin questiona o fato de que na tragédia o objeto não é a história, mas o mito. Por conta disso, a tragédia não representa a vida e as ações de todos os personagens modernos, incluídos aqueles de baixa condição que, em nossa interpretação, estão representados na obra benjaminiana nas figuras do *trapeiro*, *flâneur*, *apache*, *dandy*, e *badud*. No drama barroco, ao contrário da tragédia, a vida histórica dos personagens e os eventos inventariados constituem o objeto dessa forma de expressão.

O barroco inaugurou na modernidade uma forma de identificar uma época que se confundia com a própria época. Sobre a origem do drama barroco na Alemanha, de forma mais específica, Benjamin diz que,

A linguagem formal do drama trágico, que está a constituir-se, pode perfeitamente ser vista como o desenvolvimento de necessidades contemplativas inerentes à situação teológica da época. Uma delas, resultante da ausência de toda a escatologia, é a tentativa de encontrar consolo para a renúncia ao estado de graça através de um retorno ao estado original da criação. Nesta, como em outras esferas da vida do barroco, é determinante a transposição dos dados originalmente temporais para uma simultaneidade espacial figurada, que nos permite penetrar na estrutura íntima desta forma dramática. Enquanto que a Idade Média acentuava a precariedade do acontecer histórico e a transitoriedade da criatura como estações de um percurso salvífico, o drama trágico alemão mergulha inteiramente na desolação da condição terrena (BENJAMIN, 2011c, p. 77-78).

O drama barroco expressa e especifica uma época onde o novo se exterioriza carregado de ambiguidades. Devido às influências medievais e às novas perspectivas da modernidade, o drama barroco humaniza concepções “não humanas”. Com isso, o

drama barroco apresenta ao homem o seu próprio destino. Diante dele, Benjamin entende que “se nele existe redenção, ela está mais nas profundezas deste próprio destino do que na concretização de um plano soteriológico divino” (Benjamin 2011c, p. 78).

As limitações nas quais o drama trágico alemão se desenvolveu serviram para que ele fosse além das complicações e se tornasse intenso. Com o declínio da era medieval e a emergência da modernidade, muitas transformações começaram a acontecer, em especial na Europa. Nesse momento da história, “a cristandade ou a Europa está dividida numa série de reinos cristãos cujas ações históricas já não pretendem decorrer adentro do processo salvífico da história” (BENJAMIN 2011c, p. 78).

Na Idade Média, predominava uma concepção de mundo que se orientava nas dimensões salvíficas da história, com a perda do caráter religioso ou, nas palavras de Benjamin, com a *secularização da Contrarreforma*, um novo jeito de encarar e viver a história entrou em curso. Nesse novo e estranho “lugar”, as novas gerações passaram a viver sob a égide da dúvida. O que aconteceu, na verdade, afirma Benjamin, foi que, embora houvesse liberdade para interpretar a realidade, “a secularização levada a cabo pela Contrarreforma não significou uma perda das preocupações religiosas: o que aconteceu foi que a época lhes recusou a solução religiosa, exigindo ou impondo, em seu lugar, uma solução profana” (BENJAMIN, 2011c, p. 75-76).

A origem do drama trágico alemão é marcada por uma época de mudanças paradigmáticas quando as rupturas mais significativas e perceptíveis do passado (tradição) com o presente (modernidade) não se legitimam por uma descontinuidade completa. Antes disso, a materialização do novo dá continuidade a velhas concepções sob novas perspectivas. Acerca dessa situação, Benjamin destaca que, “confrontado com o Barroco, o Renascimento não surge como uma época de irreligião e paganismo, mas como uma era de liberdade profana na vida da fé” (BENJAMIN, 2011c, p. 76). Ou seja, as manifestações do Renascimento não são totalmente originais, no sentido de não reproduzirem e imitarem o que outrora existiu.

Walter Benjamin não ignora as influências medievais no drama barroco alemão por ser impossível entender os alcances dessa forma de linguagem, sem atentar para o espírito hierárquico da religião na Idade Média, revigorado na Contrarreforma. Este espírito, segundo Benjamin, “com a Contrarreforma, se impunha num mundo ao qual

estava vedado o acesso imediato à transcendência” (BENJAMIN, 2011c, p. 76). E nada era mais alheio à Contrarreforma, “do que a expectativa de um fim dos tempos, nem sequer de uma viragem epocal, forças que, como demonstrou Burdach, moveram o Renascimento” (BENJAMIN, 2011c, p. 76).

Nesse novo cenário histórico que aos poucos ia se construindo, cada vez mais a concepção de história salvífica ia perdendo espaço. Benjamin percebe que a influência das construções desse novo cenário estendeu-se, também, ao teatro moderno. Assim, enfatiza o filósofo, “os jesuítas já não recorrem, como assunto, ao drama da salvação como um todo, cada vez menos também à paixão; tratam de preferência assuntos do Antigo Testamento e dão melhor expressão ao seu projeto missionário através da vida dos santos” (BENJAMIN, 2011c, p. 76).

Ao analisar o barroco, Benjamin mostra que na transição da Idade Média para a modernidade, muitas centelhas medievais permaneceram no mundo moderno. E foi dentro desse contexto que o drama barroco alemão se originou. Portanto, conclui Benjamin: “foi adentro destas limitações que se desenvolveu o drama alemão do barroco. Não admira, por isso, que esse desenvolvimento se tenha dado de forma complicada, mas por isso mesmo também intensa” (BENJAMIN, 2011c, p. 77).

Em síntese, podemos dizer que o pensamento de Benjamin tem uma continuidade suspensa na descontinuidade, que se revela nas relações entre linguagem e conhecimento. No entanto, a percepção dessas revelações depende das experiências humanas. Por conta disso, Benjamin pretendia desenvolver um conceito superior de experiência que, segundo Konder, “fosse capaz de corresponder às necessidades humanas de uma existência *plena de sentido*” (KONDER, 1999, p. 26). Para que sua pretensão pudesse ser realizada, Benjamin apresentou algumas propostas que já estavam presentes nos seus primeiros escritos sobre a *filosofia vindoura*, e não deixaram de segui-lo ao longo de suas produções. Leandro Konder sugere que, além de aprofundar os estudos acerca das relações entre conhecimento e linguagem, esse conceito de experiência deveria “levar o pensamento a se sobrepor aos elementos histórico-filosóficos por ele necessariamente abrangidos para se elevar ao nível da *teologia*” (KONDER, 1999, p. 26).

De acordo com José Guilherme Merquior, no ensaio sobre o programa de filosofia por vir, ao confiar à filosofia a fundação de um conceito “mais alto” de experiência, Benjamin admitia que o “mais alto” significava mais compreensivo que o

de Kant, que ele considerava limitado à percepção. “A experiência kantiana, embora girando decisivamente em torno da experiência e não ingenuamente atrelada a uma impossível apreensão da natureza da realidade, parecia a Benjamin confinada tanto pela lógica quanto pela percepção” (MERQUIOR, 1987, p. 167).

Sobre o desenvolvimento de um conceito de experiência que corresponda às necessidades humanas e possibilite uma existência plena de sentidos, não foi somente na juventude que essa ideia povoou os pensamentos de Benjamin. Konder acrescenta que mais tarde o filósofo retornará a essa convicção da juventude. “Depois de abandonar a disposição de propor um programa sistemático para a filosofia, depois de se distanciar das preocupações ligadas ao aproveitamento crítico de conceitos kantianos, ele reassumirá a tese de que a filosofia precisa da ajuda da teologia” (KONDER, 1999, p. 26).

Assim, a tensão entre continuidade e descontinuidade no pensamento de Benjamin persegue seus escritos, mas, como vimos, Benjamin não sofre nenhuma crise em relação ao que escreveu na juventude e durante o amadurecimento de suas teorias. Ele não renega nada do que escreveu em função de uma nova concepção em emergência. Esse fato, também, nos permite dizer que existe uma dialética da continuidade/descontinuidade no pensamento benjaminiano que se torna patente na obra *Origem do drama trágico alemão*, em especial na diferenciação que Benjamin faz entre tragédia e drama barroco e, com ela, a demonstração de que o drama barroco inaugurou uma forma de sentir e interpretar a realidade que caracterizou a modernidade.

Essa forma inaugurada pelo drama barroco se legitima por elementos que, na verdade, sempre estiveram presentes na vida dos seres humanos. Porém, somente *com e na* a modernidade é que tiveram condições para se mostrarem.

O drama trágico barroco capturou um *modo de ser* em desenvolvimento na modernidade que não podia ser representado pela tragédia, pois esta, conforme tivemos a oportunidade de observar, não considerava a vida de *todos* os personagens históricos como objeto de suas representações. E na modernidade, diversos são os personagens (*trapeiro, flâneur*, etc.), que simbolizam essa época. Esses personagens vivem uma vida parecida com a do homem religioso do barroco. Este, segundo Benjamin, “prende-se tão fortemente ao mundo porque sente que com ele é arrastado para uma queda de água” (BENJAMIN, 2011c, p. 61). Dando sequência em seu raciocínio sobre o barroco, Walter Benjamin afirma:

Não existe uma escatologia barroca; por isso, o que existe é um mecanismo que acumula e exalta tudo o que é terreno antes de o entregar à morte. O além é esvaziado de tudo aquilo que possa conter o mínimo sopro mundano, e o Barroco extrai dele uma panóplia de coisas que até aí se furtavam a qualquer condição artística, trazendo-as, na fase do seu apogeu, violentamente à luz do dia para esvaziar um derradeiro céu que, nessa sua vacuidade, será capaz de um dia destruir a terra com a violência de uma catástrofe (BENJAMIN, 2011c, p. 61).

O homem religioso do barroco, portanto, é um homem da modernidade. Ele se expressa *através* e, também, *nas* criações da modernidade. As formas artísticas do barroco, por sua vez, transformam-se em uma das melhores possibilidades para expressarem as condições humanas em seus mais íntimos níveis. Essa situação tem um sentido positivo, pois é graças a ela que a percepção da catástrofe poderá acontecer e, com ela, as motivações e razões para a redenção revolucionária da humanidade poderão ser compreendidas de forma mais clara e objetiva.

Benjamin entende que o drama trágico, ao contrário da tragédia que se caracteriza como um evento cósmico decisivo, onde a comunidade se reúne para assistir a esse evento e servir de juiz, “deve ser compreendido a partir da expectativa do espectador. A sua experiência é a de um palco, um espaço interior do sentimento sem qualquer relação com o cosmos, em que determinadas situações lhe são apresentadas de modo imperativo” (BENJAMIN, 2011c, p. 122). Considerando que o modo imperativo é indeterminado em tempo, logo, não é possível determinar que tempo (presente, passado e futuro), que as ações estão pretendendo preencher. Mas, é correto dizer que elas derivam e impulsionam experiências humanas do cotidiano.

O palco do drama barroco mantém estreitas relações com o cenário moderno. No drama trágico barroco o palco representa o espaço onde os sentimentos humanos se revelam de forma lutuosa. E, para Benjamin, “a conexão entre luto e ostentação, na forma específica do teatro barroco, é sustentada pela linguagem, e lacônica” (BENJAMIN, 2011c, p. 122). No cenário moderno, o palco representa uma época teatral onde há muito barulho durante as apresentações, e as “*deixas*” que determinam e conduzem as falas dos atores são marcadas por um silêncio sepulcral.

A partir dessas observações de Benjamin, percebemos que a tese de 1928, embora careça de rigor acadêmico, não promove uma fuga daquilo que ele defendia com bastante entusiasmo. O drama trágico barroco identifica uma época entremeio a outras. As experiências que ele vivencia não preenchem totalmente o tempo, pois Benjamin defende que o “tempo da história é infinito em todas as direções e não

preenchido em cada instante” (BENJAMIN, 2011c, p. 261). Portanto, a concepção de tempo que o drama barroco expõe e defende aproxima-se da concepção de tempo presente na filosofia da história e da linguagem de Benjamin, o que significa dizer que na obra *Origem do drama trágico alemão* o filósofo dá continuidade às suas convicções, preservando a descontinuidade do pensamento em um tempo que não pode ser preenchimento totalmente.

A época que o drama trágico informava como subseqüente a ele, e era acolhida de modo imperativo, não no sentido cronológico, mas no sentido de antever situações aos espectadores, era a modernidade. A modernidade, no entendimento de Benjamin, “caracteriza uma época e, caracteriza simultaneamente a força que age nesta época e que a faz com que ela seja parecida com a antiguidade” (BENJAMIN, 1975, p. 17). Nesse sentido, a modernidade, assim como o drama barroco, anuncia e denuncia sentimentos e comportamentos que precisam ser capturados e expressos por alguma forma de linguagem. A filosofia deveria ser a grande responsável por essa tarefa, capturando tudo, inclusive os *restos* da história, mas a concepção burguesa de linguagem tende a transformá-la em um dispositivo a serviço apenas da comunicabilidade.

Benjamin lança diferentes olhares para essa realidade. A partir desses olhares, podemos dizer que ela caracteriza a modernidade como um tempo quando tudo precisa ser mais rápido e dinâmico, é o tempo do capitalismo. Como consequência disso inicia-se um processo de “abreviação” das coisas. A “falta de tempo” provoca uma busca simplificada pelas coisas e seus significados. É nesse instante que a instrumentalização e o pragmatismo linguístico entram em cena. Frente a isso, a linguagem deixa de comunicar tudo o que ela pode comunicar, implicando, dessa forma, uma perda de sua dignidade.

Mas, Walter Benjamin não estava interessado em uma análise da história que servisse para satisfazer curiosidades intelectuais suas, ou de pessoas com quem se relacionava. Seu projeto pretendia ir além do uso de teorias isoladas para compreender e explicar a história. Mais do que isso, contava com a colaboração das mais diversas forças teóricas construtoras de estruturas sociais históricas. Para dar conta desse projeto, o filósofo propunha não descartar nada. Se tivesse proposto uma metodologia, certamente seria uma que habilitasse as pessoas a observar a história a partir de uma

totalidade sócio-histórica, ou seja, a partir das experiências de todos os indivíduos que participam da história, vencedores e vencidos.

A proposta de Benjamin para uma análise coerente do desenvolvimento da humanidade sugere uma construção e uma compreensão da história através da própria história. Para isso, o filósofo se envolve intelectualmente com o romantismo, marxismo e messianismo, desenvolvendo teorias acerca das implicações políticas da narração, da memória e da experiência. É fazendo esclarecimentos acerca dos alcances teóricos e práticos desses conceitos e teorias que Benjamin expõe a sua filosofia da história. Essa filosofia mantém estreitas relações com a sua filosofia da linguagem, por isso é fundamental observá-la quando a intenção é a compreensão das implicações políticas da linguagem presentes na obra benjaminiana.

2. IMPLICAÇÕES POLÍTICAS DA LINGUAGEM NA FILOSOFIA DA HISTÓRIA DE BENJAMIN

Influências do romantismo, marxismo e messianismo na filosofia da história

Compreender a história a partir das lentes benjaminianas é um exercício que jamais deve prescindir de matrizes teóricas como: *romantismo*, *marxismo* e *messianismo*. Caso essas matrizes sejam ignoradas, o conceito de história, e a realidade que Benjamin descreve – uma realidade que vai “além do que se mostra” –, não encontrariam respaldo nos demais conceitos e teorias usados pelo autor para fundamentar suas ideias. Por estarem sempre presentes na obra benjaminiana, estes conceitos merecem e precisam ser observados, principalmente quando a intenção é mostrar que Benjamin teorizou sobre eles por saber de suas relevâncias na construção e compreensão da história.

Entre romantismo, marxismo e messianismo existem relações de unidade e diversidade. São essas relações que ora se aproximam e ora se afastam, que permitem pensarmos em uma dialética benjaminiana nas fronteiras entre a filosofia da história e a filosofia da linguagem.

Como se sabe, Walter Benjamin não atribuiu nenhum sentido particular à dialética, como fizeram Hegel e Marx, por exemplo. Mas, como também se sabe, Walter Benjamin se aproximou do marxismo e dele fez uso para fundamentar algumas de suas teorias, entre elas as Teses sobre o conceito de história. Outros conceitos que Benjamin desenvolveu também fornecem importantes elementos que dão coesão a sua filosofia da história. Entretanto, esses conceitos ganham uma relevância maior quando são percebidos em uma correlação com a linguagem. Dessa forma, nas fronteiras da filosofia da história e da filosofia da linguagem, surgem forças que as complementam.

Ao se referir à dialética, Benjamin escreve que o método dialético precisa ir além da análise do objeto que estuda, uma vez que o objeto em si não está fora da realidade e, portanto, não é neutro. Nas suas palavras,

Diz-se que o método dialético consiste em levar em conta, a cada momento, a respectiva situação histórica concreta de seu objeto. Mas isto não basta. Pois, para esse método, é igualmente importante levar em conta a situação concreta e histórica do *interesse* por seu objeto. Esta situação sempre se funda no fato de o próprio interesse já se encontrar pré-formado naquele objeto e, sobretudo, no fato de ele concretizar o objeto em si, sentindo-o elevado de seu ser anterior para a concretude superior do ser agora (do ser

desperto!) [...] Esta perscrutação dialética e a presentificação das circunstâncias do passado são a prova da verdade da ação presente. Ou seja: ela acende o pavio do material explosivo que se situa no ocorrido. Abordar desta maneira o ocorrido significa estudá-lo não como se fez até agora, de maneira histórica, mas de maneira política, com categorias políticas (BENJAMIN, 2007, p. 436-437).

Como se sabe, é a concepção dialética de Marx que mais influencia Benjamin, porém, o método dialético que Benjamin propõe vai além da dialética marxista. A análise da história, a partir da dialética marxista, tem como pressuposto a “outra história”, ou seja, a história dos não vencedores, aquela que a historiografia oficial não registrou. Benjamin é adepto dessa forma de contar a história, mas não esconde suas preocupações quanto aos métodos de aproximação do passado. Para ele, não é suficiente voltar ao passado para contar o que ficou escondido, contar uma “nova versão” da história, é preciso, mais do que tudo, *ativar* o método dialético antes mesmo da ação de aproximar-se do instante histórico dos acontecimentos. Dessa forma, levar-se-á em conta a situação concreta e histórica do *interesse* por seu objeto.

Para Benjamin, quanto mais nos aproximamos do instante histórico dos acontecimentos, maiores são as chances de aproximação para com os conteúdos de verdade filosóficos. É em meio a essa experiência que faz sentido indagar-se acerca das motivações e das condições para com o resgate do passado. Se as motivações e as condições forem resultantes de interesses previamente calculados, que emergiram de um contexto “corrompido” por ideologias fabricadas para responderem a intenções particulares ou de grupos, provavelmente a perscrutação dialética e a presentificação das circunstâncias do passado, ou seja, a ação investigar e penetrar, minuciosamente, no passado para fazer com que os acontecimentos se tornem presentes sob a forma de imagem, não terão êxito.

Devido a estas condições, entendemos que, se existe um método dialético proposto por Benjamin, este método só tem sentido quando percebido nas fronteiras entre a filosofia da história e a filosofia da linguagem. Distante dessa perspectiva fica difícil identificar experiências que venham ao encontro dos fundamentos das teorias benjaminianas. Em outras palavras, para entender a *história* do jeito que Benjamin propõe, é preciso fazer uso da sua filosofia da *linguagem*. Da mesma forma, para entender os alcances da linguagem, é preciso compreender o que são e porque existem acontecimentos históricos.

Entre todos os conceitos desenvolvidos por Benjamin, alguns são exemplares no que se refere às relações entre linguagem e história: romantismo, marxismo e messianismo. Estes conceitos, na obra de Benjamin, estão impregnados de implicações históricas e linguísticas. Por tudo aquilo que eles significam no bojo da obra benjaminiana, entendemos que servem como fundamento para uma dialética que se instala nas fronteiras entre a filosofia da linguagem e a filosofia da história de Benjamin. Portanto, cabe averiguar o que estes conceitos compreendem e no que eles contribuem para o desenvolvimento da linguagem e da história.

Romantismo

Em relação ao romantismo, é com as pesquisas sobre *o Conceito de Crítica de Arte no Romantismo Alemão*. O que Benjamin procura organizar e expor o que pensa sobre o assunto, mesmo que a exposição não seja clara, conforme veremos. As análises de Benjamin acerca do romantismo estão presentes em várias de suas reflexões sobre o desenvolvimento da humanidade, especialmente a partir da emergência da modernidade e das influências do capitalismo.

Entre os anos de 1917 e 1919, pensando em uma carreira acadêmica, Walter Benjamin desenvolveu sua tese de doutorado. Uma tese de doutorado, por si só, diz muito da vida intelectual de um pesquisador, mas não são necessariamente as teses que vão se tornar as produções mais relevantes da trajetória de um pesquisador. No caso de Benjamin, a pesquisa sobre *O Conceito de Crítica de Arte no Romantismo Alemão*, tema de seu doutorado, revela exatamente o que acima foi exposto.

Em 1919, quando Benjamin trouxe à luz o conceito de crítica de arte no romantismo alemão, era ele um jovem intelectual alemão que buscava, através desse estudo, conquistar um espaço na academia. Nessa pesquisa, Benjamin apresenta suas ideias de um modo mais “rebuscado”. Possivelmente, Benjamin assim agiu para cumprir com as exigências acadêmicas, entretanto, o não sucesso momentâneo da obra, e as formas de recepção posterior provocam, no mínimo, desconfianças quanto ao seu escopo. Márcio Seligmann-Silva, tradutor da tese de doutorado de Benjamin no Brasil, na apresentação da obra, relata que “a tese de doutorado de Benjamin encontra-se entre

as suas obras que, até o presente momento, têm recebido quase que exclusivamente desprezo pela crítica especializada” (BENJAMIN, 2002, p. 7).

A pesquisa de doutorado desenvolvida por Benjamin foge dos escritos que mais e melhor o identificam. No entanto, revela as influências que Benjamin sofre de autores e obras do romantismo alemão que continuarão aparecendo no decorrer de seus escritos.

De acordo com Gagnebin⁷², são muitas as afinidades entre Benjamin e os românticos, porém, tais afinidades podem ser reagrupadas a partir de dois eixos fundamentais. No primeiro eixo está o desenvolvimento de uma *filosofia da linguagem que repousa sobre uma concepção não instrumental da linguagem*. Em relação a esse eixo, no que se refere a sua tese de doutorado, se percebe, em especial nos capítulos desenvolvidos sobre *a teoria romântica do conhecimento da arte, a obra de arte e, a ideia de arte*, que ao fazer essas reflexões, voltando-se a uma concepção de romantismo desenvolvida pelo pensamento alemão, Benjamin não apenas faz um resgate de um momento histórico, o mundo pré-capitalista, mas, também, aponta para um resgate de uma concepção não instrumental da linguagem.

Benjamin entendia que o modo de proceder dos românticos revelava uma condição necessária para não se ignorar nem impedir à obra de arte uma manifestação e uma revelação na sua verdade de ser. Foi nesse sentido que Benjamin escreveu que o empenho romântico “quanto à pureza e a universalidade no uso das formas se baseia na convicção de colher a conexão entre elas, enquanto momentos no *medium*, na dissolução crítica da expressividade e da pluralidade delas (na absolutização da reflexão conectada a elas)” (BENJAMIN, 2002, p. 82). Benjamin vê no empenho e na capacidade dos românticos uma atitude já não mais possível na modernidade, ou, pelo menos, em crise. Essa é uma das razões do porquê Benjamin desenvolveu uma filosofia da linguagem inspirado em uma concepção romântica.

No segundo eixo, apontado por Gagnebin, está o desenvolvimento de uma *filosofia da história que busca uma relação não meramente causal, mas de intensidade entre a verdade de uma obra e sua inserção histórica no horizonte mais amplo de um messianismo romântico*. A fusão de uma concepção romântica com um ideal messiânico resulta na construção de um pensamento que junta na mesma reflexão religião e revolução. Analisar a realidade, ou, como diria Seligmann-Silva: *ler o livro do mundo*,

⁷² As informações acerca dos dois eixos principais que aproximam Walter Benjamin dos românticos e outras ponderações podem ser vistas nas notas de capa do livro *O Conceito de Obra de Arte no Romantismo Alemão*.

fazendo essas conexões, é uma tarefa hercúlea, portanto, desafiadora, que Benjamin resolveu encarar. Talvez seja esse o motivo pelo qual escreveu na sua tese que a ideia de arte como um *medium* “produz, pela primeira vez, a possibilidade de um formalismo não dogmático ou livre, de um formalismo liberal. A teoria primeiro romântica fundamenta a validade das formas independentemente do ideal das conformações” (BENJAMIN, 2002, p.82).

Dando continuidade a esse raciocínio, Benjamin acrescenta que “a determinação do alcance filosófico inteiro dessa colocação, segundo seu aspecto positivo e seu aspecto negativo, é uma das tarefas principais da presente tese” (BENJAMIN, 2002, p.82). É essa busca, ou seja, a busca do alcance filosófico nas interpretações da realidade, determinada por uma liberdade absoluta sem deixar de se basear em um rigor absoluto, que Benjamin deseja seguir.

A atitude científica exigida pela tradição acadêmica pode ter conduzido a forma com que Benjamin desenvolveu sua tese. Essa conclusão se deve às observações que o próprio autor fez em alguns momentos da produção. Na delimitação da questão central da pesquisa, Benjamin escreveu: “o presente trabalho foi concebido como uma contribuição para uma pesquisa de história dos problemas, tendo como objetivo expor o conceito de crítica de arte em suas transformações” (BENJAMIN, 2002, p. 17).

Com essa explicação Benjamin expõe sua intenção ao mesmo tempo em que faz uma espécie de autoexplicação da tese, pois, no seu entendimento, uma pesquisa acerca da história do conceito de crítica de arte é diferente da história da crítica de arte propriamente dita. Segundo Benjamin, uma pesquisa sobre a história do conceito de crítica, “é uma tarefa filosófica, melhor dizendo, de história dos problemas” (BENJAMIN, 2002, p. 17). Entretanto, Benjamin entende que pesquisas de histórias dos problemas podem se configurar, também, como matérias não filosóficas, por isso, ainda na delimitação da pesquisa de doutorado, ele explica: “para sua solução o que veremos a seguir só pode ser uma contribuição, pois não expõe o contexto geral da história dos problemas, mas apenas um momento do mesmo, o conceito romântico de crítica de arte” (BENJAMIN, 2002, p. 17).

Diante da realidade apresentada, ou seja, daquilo que a tese de doutorado de Benjamin conseguiu despertar ao longo de quase um século de existência, o que não se pode negar é que, independente das curiosidades e/ou desconfianças dos escritos do

jovem Benjamin, o certo é que da juventude à fase madura, Benjamin recebe influências de diversas concepções, entre elas, a *romântico-revolucionária*.

O envolvimento de Benjamin com o romantismo é mais perceptível, a partir do seu contato com as ideias de alguns autores românticos. Sobre isso, novamente Seligmann-Silva contribui com a nossa reflexão ao afirmar que,

Apenas com o estudo das afinidades entre o pensamento desse autor e o Idealismo Mágico de Novalis e a obra de Friedrich Schlegel, pode-se obter uma compreensão mais aprofundada dos conceitos benjaminianos fundamentais, tais como os de “semelhança”, “verdade”, “origem” (“*Ursprung*”), “leitura”, sem contar com a própria noção de tempo-do-agora e com a filosofia da linguagem de Benjamin (BENJAMIN, 2002, p. 7-8).

É claro que os frutos dessa afinidade não se resumem na influência romântica sofrida por Benjamin no desenvolvimento da sua obra. Benjamin também contribui, através da exposição de suas teorias, para com a revitalização de algumas formas de pensar dos românticos. O que não se pode negar, porém, é a presença do romantismo de Novalis e Schlegel no *Conceito de Crítica de Arte no Romantismo Alemão*. Em outras palavras, o romantismo alemão não é só mais uma teoria que influenciou Benjamin. Sua presença é tão significativa na obra benjaminiana que a simples tentativa de tirá-lo da balança das concepções e reflexões que fundamentaram as teorias de Benjamin, ocasionaria uma grande confusão na interpretação dos pesos das diferentes correntes interpretativas com as quais Benjamin manteve contato ao longo de sua trajetória.

Sobre as características da corrente romântica da qual estamos falando, de acordo com Michael Löwy, trata-se de uma corrente sociopolítica que se manifesta em Benjamin como “uma nostalgia das sociedades pré-capitalistas e uma crítica ético-social ou cultural ao capitalismo” (LÖWY, 1990, p. 13). É bem verdade que o romantismo não se restringe a essa interpretação. Dependendo do contexto, ele pode e deve ser analisado em outras dimensões. É o próprio Löwy quem faz essa afirmação. Entretanto, o autor acredita que o fato de estender o conceito de nostalgia romântica às sociedades pré-capitalistas se fundamenta na razão de que “para o romantismo alemão clássico, o paraíso perdido é, na verdade, a sociedade feudal da Idade Média” (LÖWY, 1990, p. 13).

De modo geral, quando procuramos significados ao termo *romantismo*, não é incomum encontrarmos referências ao passado. Dessa forma, é possível entender que, quando a tradição romântica alemã se refere a um passado pré-capitalista, o que está procurando resgatar é um passado plural, mas com traços singulares que foram

extrapolados pelo capitalismo. Esse passado que é identificado pelo romantismo alemão nas sociedades pré-capitalistas, apresenta uma visão romântica do mundo. Na interpretação de Löwy,

Esse passado pré-capitalista se encontra tomado de uma série de virtudes (reais, parcialmente reais ou imaginárias) como, por exemplo, a predominância de valores qualitativos (valores de uso ou valores éticos, estéticos ou religiosos), a comunidade orgânica entre os indivíduos, ou ainda, o papel essencial das ligações afetivas e dos sentimentos – em contraposição à civilização capitalista moderna, fundada na quantidade, o preço, o dinheiro, a mercadoria, o cálculo racional e frio do lucro, a atomização egoísta dos indivíduos (LÖWY, 1990, p. 13).

A partir das observações de Löwy, poder-se-ia dizer que a presença do romantismo nas reflexões de Benjamin transforma-o em um autor essencialmente romântico. Essa conclusão, porém, torna-se estéril quando contraposta ao pensamento de Benjamin acerca da crise do romance moderno. Ou seja, na percepção do filósofo, o romance moderno é uma forma de expressão da linguagem que se distancia da epopeia. O que o romance descreve não representa os feitos de um herói histórico que representa uma sociedade ou um determinado grupo social.

Nessas condições, o alcance do romance moderno na formação do sujeito histórico será sempre limitado, pois o herói não consegue transmitir um conselho ao leitor que o leve a viver novas experiências. Ao invés disso, o herói vive para si e conduz o leitor, durante e após a leitura, a também agir dessa forma. A consequência dessa relação herói/leitor é o empobrecimento, ou a não realização de uma nova experiência, pois “no momento em que o herói consegue ajudar-se, sua existência não pode mais ajudar-nos” (BENJAMIN, 1994a, p. 60).

Essa observação de Benjamin sobre o romantismo está expressa no texto: *A crise do romance. Sobre Alexandersplatz, de Döblin*. Nesse texto, Benjamin apresenta algumas relações entre o papel do romance e da narrativa, afirmando que esta possui uma condição mais favorável para a formação do sujeito histórico. Nas palavras do autor,

A distância que separa o romance da verdadeira epopeia pode ser avaliada se pensarmos na obra de Homero ou Dante. A tradição oral, patrimônio da epopeia, nada tem em comum com o que constitui a substância do romance. O que distingue o romance de todas as outras formas de prosa – contos de fadas, sagas, provérbios, farsas – é que ele nem provém da tradição oral nem a alimenta. Essa característica o distingue, sobretudo, da narrativa, que representa, na prosa, o espírito épico em toda a sua pureza (BENJAMIN, 1994a, p. 54-55).

Inspirado nas teses de Döblin, a partir da sua *Construção da obra épica*, “uma contribuição magistral e bem documentada para a compreensão da crise do romance” (BENJAMIN, 1994a, p. 55), Walter Benjamin posiciona-se a respeito do romance moderno, entendendo e defendendo que este ajuda a individualizar o leitor. Nele, o relato dos acontecimentos, ao invés de conselhos, dá respostas ao leitor. Na sua interpretação, “nada contribui mais para a perigosa mudez do homem interior, nada mata mais radicalmente o espírito da narrativa que o espaço cada vez maior e cada vez mais impudente que as leituras dos romances ocupam em nossa existência” (BENJAMIN, 1994a, p. 55).

A relação de Walter Benjamin com o romantismo, portanto, é marcada por uma análise crítica em relação ao alcance conceitual do romantismo e as suas potencialidades, enquanto uma forma de expressão da linguagem, para uma interpretação da história. De acordo com Michel Löwy, a *cultura romântica* da época, influenciou muitos dos jovens judeus alemães da geração de Benjamin, entre eles, o próprio Benjamin. Prova disso é um artigo escrito por ele em 1913. Esse foi um dos primeiros artigos de Benjamin e tinha como título: “*Romantik*” (LÖWY, 1989, p. 86). Nesse artigo, Benjamin fala do nascimento de um novo romantismo, proclamando que “a vontade romântica de beleza, a vontade romântica de verdade, a vontade romântica de ação são experiências insuperáveis (*unüberwindlich*) da cultura moderna” (LÖWY, 1989, p. 86).

Estas observações comprovam que presença do romantismo na obra benjaminiana, assim como o marxismo e o messianismo, tinha uma razão de ser que só pode ser compreendida quando se amplia o olhar sobre o projeto de Benjamin, e o método proposto por ele para executá-lo.

Dessa forma, partindo das análises de Benjamin sobre a crise do romance e o papel que este desempenha na construção das visões de mundo dos seres humanos modernos, e das influências da teoria romântica nas suas reflexões, não é difícil entender porque, ao mesmo tempo em que Benjamin volta-se ao romantismo, ele aponta para o marxismo. Ao resgatar um passado com características que se distanciam do capitalismo, a tendência não é apenas criticar o que impede as experiências pré-capitalistas de retornarem, mas, além disso, visualizar possibilidades para que possam ser novamente vivenciadas, daí a análise e crítica ao sistema capitalista. Essa

compreensão é uma boa razão para entendermos a chegada e a influência do marxismo na trajetória intelectual de Walter Benjamin.

Marxismo

Sobre o marxismo na vida de Benjamin, quando começamos a investigar seu envolvimento para com essa teoria, logo nos deparamos com a figura de uma mulher marxista, chamada Asja Lacis. De acordo com o relato de algumas pessoas próximas de Benjamin, Asja Lacis (1891-1979), atriz e diretora de teatro, companheira de Bernhard Reich, foi mais um amor infeliz de Benjamin. É no livro *Diário de Moscou*, apresentado por seu amigo particular Gershom Scholem, que Benjamin dá detalhes de seu envolvimento com Asja. *Diário de Moscou* é um relato da estadia de Benjamin por dois meses, de dezembro de 1926 até o final de janeiro de 1927, em Moscou. Nesses relatos, Benjamin não fala apenas de seus encontros com Asja Lacis, que nessa época encontrava-se internada em um hospital psiquiátrico, mas, também, faz referências à cidade de Moscou e à situação político-econômica e cultural da Rússia.

Gershom Scholem destaca que três fatores atuam decisivamente na viagem de Benjamin a Moscou.

Em primeiro lugar, sua paixão por Asja Lacis; depois, seu desejo de obter uma visão mais aprofundada da situação da Rússia, de talvez até estabelecer algum vínculo com aquele país e, a partir daí, chegar a uma decisão a respeito de sua eventual filiação ao Partido Comunista Alemão, uma questão que já vinha ponderando há mais de dois anos. Finalmente, não há dúvida de que contribuiu também a consideração de compromissos literários assumidos ainda antes da viagem, os quais o levaram a se inteirar a cerca da cidade, de sua vida, enfim, acerca da “fisionomia” de Moscou (BENJAMIN, 1989, p. 12).

O amor despertado por Asja Lacis e a estada em Moscou, porém, por mais importantes que sejam para localizarmos o contato de Benjamin com o marxismo não são suficientes para expressar todas as representações do marxismo no desenvolvimento da teoria benjaminiana. Contudo, por mais perceptível que seja a influência do marxismo no desenrolar de suas teses, Benjamin não nos diz de forma clara quais foram os textos e obras escritas por Marx e seu companheiro Engels que mais o influenciaram.

Se indicações de Benjamin acerca das leituras da obra de Marx não são fáceis de serem encontradas, pelo menos informações sobre outras leituras com fundamentos

marxistas não tardam a aparecer. Nas conversas com amigos, em particular nas correspondências com Scholem,⁷³ Benjamin fala de uma leitura realizada acerca da *História e Consciência de Classe*, uma obra de Georg Lukács que muito o impressionara⁷⁴. Esse, talvez, tenha sido o primeiro grande contato (em termos de leituras), de Benjamin com o marxismo.

Contudo, independente das leituras e investigações feitas por Benjamin sobre Marx e o marxismo, o que parece ser realmente pertinente, para uma análise das influências do marxismo na obra benjaminiana, são os dados conceituais que Benjamin enxerga no marxismo e por eles se interessa. De acordo com Konder, o que Benjamin encontra no marxismo “não é tanto um sistema conceitual constituído, sólido, maciço, mas um admirável conjunto de conceitos que já surgem vocacionados para radicalizar a crítica à sociedade burguesa e para impulsionar a revolução contra o capitalismo” (KONDER, 2003, p. 165).

As observações de Konder servem para clarear as formas de contato de Benjamin com o marxismo e dar mais sentido e identidade à obra benjaminiana, ou seja, Benjamin tinha um jeito próprio para realizar leituras da realidade. Teorias como o marxismo contribuíram para que suas ideias pudessem ser fundamentadas. Para Konder, Benjamin enxergou no marxismo “um conjunto de conceitos que proporcionam ao sujeito magníficas armas para ele se inserir na luta de classes” (KONDER, 2003, p. 165). Assim como Marx, Benjamin também acreditava em uma revolução, mas não foi sobre uma revolução do proletariado que Benjamin escreveu, sua crença estava na redenção revolucionária da humanidade. O marxismo, portanto, serviu para Benjamin ter ainda mais convicção de que a realidade pode ser mudada, e a história pode ser contada de forma diferente.

O fato de Benjamin ter vivido no século XX (quase um século pós-Marx), possibilitou que ele pudesse observar o poder do capitalismo de uma maneira diferente em relação a Marx. Benjamin não apenas assistiu aos avanços e às contradições do

⁷³ Diversas correspondências de Benjamin com Scholem estão dispostas na obra de Gershom Scholem: *Walter Benjamin: a história de uma amizade*. Trad. Geraldo Gerson de Souza, Natan Norbert Zins e J. Guinsburg. São Paulo: Perspectiva. 1989.

⁷⁴ Leandro Konder em um artigo intitulado Benjamin e o Marxismo, publicado na Revista ALEA VOLUME 5 (2003), relata que, embora até hoje não se saiba com certeza quais os textos de Marx e Engels que Benjamin leu com atenção e na íntegra, seus escritos e sua correspondência, entretanto, deixam claro que, em meados dos anos 1920, ele leu História e consciência de classe, de Georg Lukács e ficou indelevelmente marcado pelo livro.

capitalismo, como também teve a chance de conviver com as formas de manifestações marxistas e as vitórias do capitalismo sobre a maioria delas.

Não é preciso fazer um relato do que é o capitalismo e de como ele se mantém como sistema de governo para que possamos entender suas influências. Os comportamentos humanos revelados diariamente são comportamentos capitalistas, as ações humanas se estabelecem na forma de valores. Um simples favor tem um preço a ser pago, tudo é moeda de troca. Andando e observando as galerias de Paris, por exemplo, Benjamin percebeu que o capitalismo é o grande responsável na manipulação e fabricação de comportamentos.

A personagem que, talvez, melhor represente o comportamento de um ser humano fabricado no capitalismo, é o *trapeiro*. Benjamin recorre a Charles Baudelaire e à figura do trapeiro, para mostrar como esses tipos heroicos e vulgares surgem pelas ruas e tomam conta delas, embora não sejam “percebidos” pela maioria das pessoas.

De acordo com Benjamin, Baudelaire descreveu o trapeiro e o seu destino, da seguinte forma:

Aqui temos um homem – ele tem de recolher na capital o lixo do dia que passou. Tudo o que a cidade grande jogou fora, tudo o que ela perdeu, tudo o que desprezou, tudo o que destruiu, é reunido e registrado por ele. Compila os anais da devassidão, o cafarnaum da escória; separa as coisas, faz uma seleção inteligente; procede como um avaro com seu tesouro e se detém no entulho que, entre as maxilas da deusa indústria, vai adotar a forma de objetos úteis ou agradáveis (BENJAMIN, 1994b, p. 78).

O ritmo do capitalismo não é diretamente proporcional à capacidade de percepção de suas criações. Dessa forma, tanto o trapeiro como o lixo com o qual ele se envolve, não são “enxergados” pela maioria das pessoas que legitimam suas existências, mas aos poetas nada escapa. De acordo com Benjamin, “os poetas encontram o lixo da sociedade nas ruas e no próprio lixo o seu assunto heróico” (BENJAMIN, 1994b, p. 78). Poeta e trapeiro são parecidos em seus afazeres, uma vez que, “ambos realizam seu negócio nas horas em que os burgueses se entregam ao sono; o próprio gesto é o mesmo em ambos” (BENJAMIN, 1994b, p. 78).

O trapeiro e o poeta conhecem as ruas por estarem e viverem nelas. A sociedade e o capital se apresentam a eles através do lixo que produzem. O trapeiro e o poeta são aqueles que herdaram os restos do capital e, justamente por isso, passam a ser deserdados.

O trabalho do poeta e do trapeiro pode ser entendido, na filosofia da história de Benjamin, como metáforas de um método particular para analisar o desenvolvimento da

humanidade. Nesse sentido, mesmo usando-se do materialismo histórico-dialético, Benjamin não seguirá a dialética marxista, tal e qual as proposições de Marx. Se para Marx as categorias da dialética: *tese*, *antítese* e *síntese* podiam ser representadas, respectivamente, pela sociedade burguesa da época; pelas lutas de classe e pelo surgimento de uma nova sociedade, para Benjamin, a *tese* continuaria sendo representada pela sociedade capitalista. Mas, na *antítese* desse processo, são incrementadas teorias (romantismo, messianismo...) e personagens (trapeiro, flâneur...) desconsiderados por Marx. Consequentemente, a *síntese* desse processo terá outra configuração. Enquanto Marx enxerga uma nova sociedade onde a classe trabalhadora assume o poder, Benjamin visualiza uma *redenção revolucionária da humanidade*.

A genial forma com que o capitalismo se usa de ideologias e demais jeitos de convencimento para exteriorizar e legitimar ideias e pensamentos fez com que Benjamin, ao contrário de Marx, não visualizasse o fracasso do capitalismo para o início de outra forma de governo, o socialismo. Segundo Konder, “o marxismo benjaminiano tratou de extrair as conseqüências da convicção de que o capitalismo não iria morrer de morte natural” (KONDER, 2003, p. 165).

A análise da história desenvolvida por Benjamin é uma análise que não tem apenas o presente como referência. Conforme vimos anteriormente nas observações sobre o romantismo, é nas sociedades pré-capitalistas que ele enxergava as possibilidades para a efetivação das experiências coletivas, para as narrativas e demais experiências que contribuem com a emancipação humana. Contudo, é o presente que serve de objeto principal para as observações benjaminianas. Tal presente é o mundo capitalista e suas contradições.

Embora Benjamin procurasse desenvolver sua obra livre de amarras acadêmicas e teorias reducionistas que limitavam a amplitude de uma análise sobre a história da humanidade, suas preocupações quanto ao cinismo e ao relativismo das teorias em voga na sua época, fizeram com que ele concluísse que era necessário verificar as mais diversas áreas de produção de saberes. De acordo com Konder, é partindo dessas análises que Benjamin se aproxima da teologia para dar explicações ao passado, presente e futuro da humanidade. “Benjamin mergulhou, assim, na leitura dos teólogos e dos místicos, em especial no estudo de teólogos e místicos heterodoxos. A referência ao absoluto torna concreto o relativo. Ela torna possível para nós uma compreensão mais profunda da história” (KONDER, 2003, p. 170). Na interpretação de Konder, a

teologia serviu para Benjamin como um bastião de resistência na busca por objetos e objetivos de interpretação da realidade.

É fazendo uso de expressões e pensamentos da teologia judaica, em especial, que Benjamin vai desenvolvendo sua concepção de redenção revolucionária da humanidade. A observação de origem teológica judaica justifica outra defesa de Benjamin, a concepção não linear de tempo, ou seja, o tempo é incompleto, inacabado. Em outras palavras, “o tempo da história é infinito em todas as direções e não preenchido em cada instante” (BENJAMIN, 2011c, p. 261). Sobre a visão benjaminiana em relação ao preenchimento do tempo e à ruptura dele, voltaremos a tratar no capítulo seguinte.

A partir do que aqui foi exposto e de tudo o que já foi registrado sobre Benjamin e o marxismo, parece claro que o filósofo alemão do século XX – Benjamin - não se prendeu ao autor do século XIX - Marx - para expor suas ideias. Leandro Konder afirma que Michael Löwy, durante um ano, enquanto ministrou um curso das *teses sobre o conceito de história* de Walter Benjamin, observou que Benjamin tinha clareza a respeito de suas divergências com Marx, porém, “evitava manifestá-las e preferia criticar os expoentes dos marxismos do século XX, seus contemporâneos, porque estava convencido de que devia a Marx o essencial da sua perspectiva: a compreensão da práxis na luta de classes” (KONDER, 2003, p. 170).

Michel Löwy, aliás, quando trata do marxismo afirma que “a questão ecológica é, do meu ponto de vista o grande desafio para uma renovação do pensamento marxista no limiar do século XXI” (LÖWY, 2000, p. 64). Para Löwy, as questões ecológicas não podem ser ignoradas em uma análise da sociedade que relaciona forças produtivas e progresso, especialmente num momento em que o futuro da humanidade está intimamente ligado à ecologia do planeta. Por conta disso, Löwy entende que a questão ecológica “exige dos marxistas uma profunda revisão crítica de sua concepção tradicional de “forças produtivas”, e uma ruptura radical com a ideologia do progresso e com o paradigma tecnológico e econômico da civilização industrial moderna” (LÖWY, 2000, p. 64). Estas observações são do próprio Löwy, no entanto, ele destaca que Walter Benjamin foi um dos primeiros a se envolver com esse tipo de questão, o que justifica a defesa de que Benjamin procurou discutir questões que não estavam objetivamente colocadas na esteira do marxismo.

Sobre o envolvimento de Benjamin com questões dessa natureza, Michel Löwy faz as seguintes afirmações:

Walter Benjamin foi um dos primeiros marxistas do século XX a colocar este tipo de questão: em 1928, em seu livro *Sens unique* ele denunciava a ideias de dominação da natureza como “um ensinamento capitalista” e propunha uma nova concepção da técnica como “mestre da relação entre a natureza e a humanidade”. Alguns anos depois, nas *Teses sobre o conceito de história* ele se propunha enriquecer o materialismo histórico com as ideias de Fourier, este visionário utópico que tinha sonhado “com um trabalho que, muito longe de explorar a natureza, estava em condições de fazer nascer dela as criações que dominam o seu seio” (LÖWY, 2000, p. 64).

Na concepção de Löwy, ainda hoje (início do século XXI), “o marxismo está longe de ter superado seu atraso nesse campo” (LÖWY, 2000, p. 64), mas, contribuições como as de Walter Benjamin, antes de serem tachadas como uma interpretação equivocada do marxismo, precisam ser observadas como colaboradoras para um avanço deste.

Nesse mesmo campo interpretativo podem ser alojadas as ideias do professor e pesquisador marxista argentino, Atilio Boron. Segundo o argentino, é preciso superar as convicções do marxismo vulgar de que esta teoria “contém em si a totalidade de conceitos, categoria e instrumentos teóricos e metodológicos suficientes para dar conta integralmente da realidade contemporânea” (BORON, 2003, p. 36). Boron defende que o marxismo é fundamental para a compreensão das relações que se estabelecem nas sociedades contemporâneas, mas a complexidade destas exige que o marxismo não se feche em si mesmo. Nesse sentido, conclui Boron,

Sem o marxismo, ou de costas para ele, não podemos interpretar o mundo adequadamente, e muito menos mudá-lo. O problema é que só o marxismo não basta. É necessário, mas não suficiente. A onipotência teórica é péssima conselheira e termina no abismo do dogmatismo, do sectarismo e da esterilidade prática da teoria como instrumento de transformação social (BORON, 2003, p. 36).

Embora Boron não faça referências a Walter Benjamin, ao expressar suas percepções a respeito da necessidade de superar a onipotência teórica, a impressão que dá é que ele segue uma proposta benjaminiana, pois, como já foi várias vezes citado, a postura do não apego a uma única teoria para explicar o desenvolvimento da humanidade é, talvez, o que melhor identifica o filósofo Walter Benjamin.

A dimensão política da filosofia de Walter Benjamin congrega diferentes forças que se instalam nas sociedades humanas e influenciam as relações entre as pessoas para além do espaço e do tempo onde suas experiências diárias se realizam. A compreensão

de Walter Benjamin sobre essa realidade, cedo ou tarde, levá-lo-ia a uma aproximação com o marxismo. Se a sua filosofia da história rejeitasse o marxismo, se ampliariam as lacunas interpretativas.

A partir das observações de Löwy e Boron, podemos dizer que a filosofia da história de Walter Benjamin, não apenas se utiliza do marxismo, mais do que isso, ela serve para oxigená-lo. Essa oxigenação é fundamental para o marxismo. Boron sustenta que se a filosofia, em particular a política, rejeitar o marxismo, seu futuro será pouco promissor e sua decadência “será causada por uma irrelevância para interpretar e transformar o mundo em que vivemos e por sua incurável esterilidade para identificar os caminhos a seguir para a construção da boa sociedade” (BORON, 2003, p. 37).

Marx morreu em 1883. Depois de sua morte, aos poucos, suas ideias foram se espalhando e ganhando vida em diversas partes do mundo. Walter Benjamin, durante as décadas de 1920- 1930, independente de ter lido as obras de Marx ou não, teve acesso ao marxismo por diversas vias, conforme já foi anotado. O que estamos tentando demonstrar com essas anotações é que Benjamin, embora não tivesse a pretensão de atualizar ou criticar o marxismo, vivendo em uma época onde novos elementos surgiram para serem analisados à luz do marxismo, teve a condição de se apropriar de situações e experiências sequer imaginadas por Marx.

Nesse sentido, não seria exagero dizer que a criação e desenvolvimento de alguns conceitos benjaminianos podem, com os devidos cuidados, ser usados para uma releitura de alguns aspectos marxistas. Sobre isso, Konder faz a seguinte observação: “Não valeria mais a pena nós indagarmos: o que um marxista teria de mais importante a aprender, a repensar, com a obra de Walter Benjamin?” (KONDER, 2003, p. 173).

A indagação de Leandro Konder serve para compreendermos que, em relação ao marxismo, embora seja impossível ignorar o envolvimento de Benjamin com essa teoria, não é ela, unicamente, que determina as concepções de mundo que o filósofo constrói. O que Walter Benjamin desenvolveu foi uma nova concepção de história que, além do marxismo, carrega aspectos de outras matrizes teóricas, tais como: romantismo e messianismo.

As rápidas observações sobre o marxismo tiveram o propósito de mostrar que para Benjamin a construção da história, assim como as diversas formas criadas e usadas para compreender e significar essas construções, são contraditórias e complexas, portanto, não é suficiente analisar a história a partir de uma única fonte teórica. O

entendimento de Benjamin sobre essa realidade possibilitou que ele se aproximasse e dialogasse com diferentes teorias e concepções, entre elas o marxismo. O não apego de Benjamin a uma única teoria, já foi motivo de muitas interpretações. Em nosso entendimento, porém, esse jeito de fazer filosofia de Benjamin deve ser respeitado e valorizado, especialmente por ser carregado de significações que justificam as razões do autor em assim proceder.

Se bem observarmos, e essa é, também, a nossa intenção, veremos que não é apenas o autor que propõe e promove um diálogo para com as diferentes teorias, são as próprias teorias que passam a dialogar entre elas nas explicações sobre o desenvolvimento da humanidade. Seguindo esse raciocínio, é possível destacar que, se Marx afirmava que a história da humanidade é a história das lutas de classes, poderíamos dizer, a partir das teorias benjaminianas, que as compreensões dessas lutas somente serão possíveis quando entendermos os processos de politização dessas classes, as matrizes teóricas que fundamentam suas ações e as forças messiânicas que as alimentam.

Messianismo

Além do romantismo e marxismo, a outra matriz teórica que está sempre presente na obra benjaminiana é o messianismo. Essas três teorias, quando são compreendidas de forma integradas, expressam um sentimento de interdisciplinaridade em torno dos mecanismos criados para explicar a história da humanidade.

Como é sabido, devido às inúmeras publicações a respeito, Walter Benjamin nasceu no seio de uma família judaica. Até aqui nada de novo. Entretanto, a partir desse fato, uma pergunta que pode contribuir para entendermos o alcance da influência judaica em Walter Benjamin, embora também não seja nova, é a seguinte: como se fica judeu? Em primeiro lugar, ignorando a obviedade. É sempre bom lembrar que existe uma condição necessária para se ficar judeu, nascer judeu. Tal condição, porém, carrega consigo uma determinação bem particular, tratando-se de determinações religiosas, ou seja, em princípio, nasce judeu um filho de mãe judia. Hayoun explica que, “Os rabinos decidiram que é a mãe que transmite a filiação religiosa” (HAYOUN, 1999, p.235). Essa é uma condição primeira para se tornar judeu, mas não é a única, assim como não é

a mais significativa. Hayoun destaca que existem também judeus por afinidade ou por educação, se não por conversão. De acordo com o estudioso do judaísmo, “se fica judeu, pela educação, pelo ensino da Tora e, finalmente, pela conversão. Na célula familiar, os pais judeus transmitem aos filhos valores judaicos. Nas escolas judaicas, as crianças vivem uma vida judaica em miniatura” (HAYOUN, 1999, p.235).

Para aproximarmos-nos do judeu Walter Benjamin (1892-1940), é preciso voltar ao passado, Hayoun nos ajuda, nesse sentido, afirmando que “é no período antigo que tem lugar os acontecimentos essenciais do judaísmo. A bíblia fornece um relato pormenorizado da saída do Egito, da conquista da terra santa e da construção do templo, o exílio e o cativeiro em Babilônia” (HAYOUN, 1999, p.235). Outro acontecimento que marca a trajetória do povo judeu, segundo os relatos históricos, é a *Diáspora*, a dispersão do povo judeu para fora de Israel. Essa dispersão, também chamada de exílio judeu, teve início por volta do ano 70 d.C. e durou até a criação do Estado de Israel em 1948.

Durante todo esse tempo de exílio, o povo judeu fez um circuito pelo mundo. O papel desempenhado pelos rabinos durante todo esse tempo foi, sem dúvida, fundamental para a sobrevivência da tradição judaica. Hayoun destaca que “os fundamentos deste judaísmo rabínico assentam em quinhentos anos de atividade exegética intensa incidindo sobre o dado revelado” (HAYOUN, 1999, p.208). Fundamentando essa prática rabínica e, ao mesmo tempo, como consequência dela, destacam-se os documentos religiosos que dão vida ao judaísmo, a *Tora*⁷⁵, a bíblia judaica. Nela está a vontade de Deus revelada. É a partir dessas revelações que o judaísmo desenvolve suas leis e condutas. Em outras palavras, a Tora é a lei. Além da Tora existe o *Talmude*, aquilo que se aprende e se estuda. “na religião judaica, o Talmude, ou a literatura talmúdica, tornou-se o equivalente de toda a tradição oral. Num sentido mais amplo, o Talmude é o estudo rigoroso da Tora” (HAYOUN, 1999, p.208).

O envolvimento de Walter Benjamin com a tradição judaica, considerando as condições apresentadas para se tornar um judeu, foi intenso em diversos momentos de sua vida. Contudo, o que mais chama atenção nesse envolvimento, sobretudo quando se observa a produção intelectual de Benjamin, não é o fato de ele ser descendente de judeus, mas sim o seu envolvimento no movimento da constituição ou, reconstituição

⁷⁵ A Tora é pois o ensino. No estrito sentido religioso, são os vinte e quatro livros do cânone judaico. A Tora pode designar também apenas o Pentateuco. Existe uma Tora escrita e uma Tora oral, a que foi depositada no conjunto do talmude e do *Midrash* (*do verbo li-derosc, interpretar, fazer a exegese*).

daquilo que se pode chamar de “a ciência do judaísmo”. Esse termo, a princípio, é um tanto quanto radical, mas serve para entendermos um pouco mais sobre os estudos realizados e as teorias publicadas acerca do judaísmo a partir do século XIX. Hayoun novamente contribui nessa discussão, destacando que em nossa época, nomes como o de Herman Cohen, Franz Rozenzweig e Martin Buber aparecem como representantes e fundadores do que se pode chamar a ciência do judaísmo. “este movimento nasceu do outro lado do Reno em meados do século XIX, sob o impulso de historiadores que pretendiam proceder a uma crítica do judaísmo enquanto religião e enquanto cultura” (HAYOUN, 1999, p. 211).

As produções oriundas desse movimento que desenvolvia uma crítica ao judaísmo como religião e cultura possibilitaram que muitas correntes de pensamento lideradas por alguns expoentes do judaísmo e da teologia judaica se desenvolvessem em diferentes espaços. Walter Benjamin se relacionava com alguns e sofreu influências de outros desses importantes expoentes do judaísmo. Michael Löwy cita alguns nomes de intelectuais judeus que, segundo ele, representam os maiores espíritos do século, “são líderes revolucionários, poetas, filósofos, teólogos, escritores cabalistas e até mesmo escritores-filósofos-teólogos-revolucionários” (LÖWY, 1989, p.27). Entre esses intelectuais, Löwy destaca “Franz Rosenzweig, Martin Buber, Gershon Scholem, Gustav Landauer, Franz Kafka, Ernest Bloch, Eric Fromm, György Lukács, o próprio Walter Benjamin e muitos outros⁷⁶” (LÖWY, 1989, p.27).

Quando começamos a ler Walter Benjamin, não demora aparecer esses nomes. Em algum momento da vida, nos conceitos e teorias desenvolvidos por Benjamin, se prestarmos atenção, encontraremos resquícios da influência de algum, ou alguns desses intelectuais judeus em seus escritos. Os conceitos de origem, ou inspiração teológica judaica que Benjamin usa, de vez em quando, para dar sentido e sequência as suas

⁷⁶ Michael Löwy entende que esses autores já foram bastante estudados, mas até agora não se suspeitou jamais que seu pensamento pudesse ter uma dimensão fundamental comum. Parece paradoxal e arbitrário agrupar sob o mesmo teto personalidades tão diversas e tão afastadas umas das outras, diz Löwy, mas “constatamos inicialmente que, sem construir um grupo no sentido concreto e imediato da palavra, encontram-se todavia ligados entre si por uma rede social complexa e sutil. No núcleo dessa trama, na intersecção de todos os fios desse tecido cultural, contendo em si os pólos mais opostos, [está] Walter Benjamin, o amigo íntimo de Scholem, ligado a Ernest Bloch, profundamente influenciado por Lukács, Rosenzweig e Kafka, leitor crítico de Landauer, Buber e Fromm (LÖWY, 1989, p. 27).

Contudo, continua escrevendo Löwy, “isso não é essencial: o que permite conceber essas personalidades como um grupo é o fato de que sua obra contém, *sobre um fundo cultural neo-romântico* e numa relação de afinidade eletiva, *uma dimensão messiânica judaica e uma dimensão utópico-libertária*. Para alguns, essa relação é um episódio passageiro de seu itinerário intelectual (Lukács); para outros, é o eixo central de toda sua obra (Walter Benjamin) (LÖWY, 1989, p. 27).

observações, não nascem de um momento de espontaneísmo ou conclusões precipitadas, ao contrário, resultam dos longos e intensos momentos de análises, discussões e discordâncias entre intelectuais, em especial os judeus contemporâneos de Benjamin. Um dos exemplos que bem justifica essa afirmação é o uso da expressão *redenção revolucionária da humanidade* que passaremos a analisar.

É possível que quando nos deparamos com a palavra redenção e a ela tentamos dar um significado, antes de irmos à busca de explicações etimológicas quanto ao sentido exato do termo, uma ligação dela com um sentido religioso de salvação não tarde a aparecer, principalmente para aqueles que em algum sentido tiveram influências da religião judaico-cristã.

Do ponto de vista da teologia cristã, a redenção também pode ser entendida como o resgate do gênero humano por Jesus Cristo, sob o aspecto de libertação do pecado⁷⁷. Se a redenção tem esse sentido, então, por que Benjamin apresenta a ideia de redenção revolucionária da humanidade, ou seja, de que forma tal redenção poderia ser revolucionária? É somente quando entendermos a presença da teologia judaica nas produções de Benjamin que começaremos a entender o que ele quer dizer com tais expressões. Mais do que isso, quando Benjamin, influenciado pela tradição judaica, usa termos teológicos para expressar aquilo que acredita, uma implicância política está contida no uso dos termos usados. Entender por que essas implicâncias estão ocultas e descobrir o potencial nelas contido, é o desafio deixado pelo filósofo.

Entretanto, para entender o sentido da palavra redenção e sua relação com a revolução, será necessário antes entender o sentido do messianismo judaico e do messianismo cristão. Aliás, o messianismo, a crença no Messias que teria a missão de libertação, é um dos conceitos chaves do desenvolvimento da teoria benjaminiana.

De acordo com Löwy, o messianismo judaico contém duas tendências ao mesmo tempo intimamente ligadas e contraditórias: “uma corrente restauradora, voltada para o restabelecimento de um estado ideal do passado, uma idade de ouro perdida, uma harmonia edênica quebrada, e uma corrente utópica, aspirando a um futuro radicalmente novo, a um estado de coisas que jamais existiu” (LÖWY, 1989, p. 20). Na concepção de

⁷⁷ Esta definição pode ser encontrada nos dicionários da língua portuguesa e nos dicionários de teologia. Além disso, a ideia de redenção aparece no livro do Apocalipse, especialmente na segunda parte, onde é apresentada “*uma visão da investidura do cordeiro, que abre os sete selos do grande livro dos destinos do mundo; após o que, soam as sete trombetas de preparação para o juízo final*” (Introdução ao Apocalipse). O apocalipse descreve uma Jerusalém messiânica que poderá ser alcançada através da redenção humana.

Löwy, a relação entre essas duas tendências pode até sofrer variações, mas o messianismo não terá forças para atingir seu ideário, senão pela combinação dessas tendências. Nesse sentido, ao citar Scholem, Löwy destaca que, “mesmo a corrente restauradora veicula elementos utópicos e, na utopia, fatores de restauração estão presentes” (SCHOLEM apud LÖWY, 1989, p. 20). Na interpretação de Löwy, o que Scholem esclarece de forma brilhante com esses dizeres, mostrando dessa forma no que acredita, é que um mundo por mais que seja inteiramente novo “comporta ainda aspetos que dependem claramente do mundo antigo, mas o próprio mundo antigo não é mais idêntico ao passado do mundo; é antes um passado transformado e transfigurado pelo sonho explosivo da utopia” (SCHOLEM apud LÖWY, 1989, p. 20-21).

Em busca de elementos para classificar e interpretar o messianismo judaico e o cristão, Löwy, novamente, recorre a Scholem para entender tal diferenciação. Segundo Scholem, escreve Löwy, “para o messianismo judaico (contrariamente o cristão) a redenção é um acontecimento que se dá necessariamente no palco da história, publicamente por assim dizer, no mundo visível” (SCHOLEM apud LÖWY, 1989, p. 22). É importante lembrar que para os judeus o messias ainda não chegou, entretanto, a espera pelo messias não se dá através de um ato puramente espiritual. De acordo com Scholem, para a religião judaica, “a chegada do Messias é uma irrupção catastrófica. O messianismo judaico é em sua origem e natureza uma teoria da catástrofe. Essa teoria insiste no elemento revolucionário, na transição do presente histórico para o porvir messiânico” (SCHOLEM apud LÖWY, 1989, p. 22).

Essa irrupção catastrófica pode, também, ser entendida como uma invasão súbita e impetuosa de acontecimentos de proporções impactantes e irreversíveis. As mudanças provocadas pela chegada do messias mexem com as estruturas que regem as sociedades, por isso são revolucionárias. É a partir da catástrofe e da destruição que nascem e se estruturam as condições para a redenção. Com ela, uma nova ordem, um novo tempo messiânico surge. Tudo isso por meio da revolução. A catástrofe é, portanto, revolucionária. As destruições que ela provoca servem de preparo para a redenção messiânica. Dentro dessas condições é que começa a ser arquitetada a ideia de uma redenção revolucionária da humanidade. Walter Benjamin, influenciado pelo messianismo judaico e pelo romantismo, teorizava sobre o presente, fazendo relações dialéticas entre o passado pré-capitalista e o restabelecimento de um estado ideal, com o futuro pós-capitalismo e as correntes utópicas aspiradoras de um mundo novo.

Outras condições para que as implicações políticas de todo esse desenvolvimento teórico acerca da ideia de redenção revolucionária possam ser notadas, podem ser encontradas através daquilo que Benjamin sugere para que a redenção seja possível. Ou seja, a análise da constituição da irrupção catastrófica necessária para a experiência da redenção. Em seu entendimento, o futuro sempre abre portas para essas catástrofes. É necessário se envolver de algum modo nas destruições por elas provocadas. Graças a esse envolvimento, a redenção será possível. A partir dela, tudo poderá ser transformado e modificado. Quando isso acontece, temos um processo de desenvolvimento que pode ser considerado revolucionário. É esse o sentido da redenção revolucionária da humanidade na qual Benjamin depositava esperança.

Em uma conclusão apressada, porém, poder-se-ia dizer que o messianismo é a porta de entrada para a redenção. Essa afirmação não seria de todo equivocada, mas esse não é o momento adequado para conclusões, principalmente porque a intenção não é apenas entender o sentido da redenção, mas sim entendê-la *na* e *da* forma que Benjamin entendia, como condição fundamentadora de uma revolução da humanidade.

A redenção da qual Benjamin fala congrega crítica social e nostalgia histórica. Nas teses sobre o conceito de história, ele escreveu: “nossa imagem de felicidade é totalmente marcada pela época que nos foi atribuída pelo curso da nossa existência. [...] Em outras palavras, a imagem da felicidade está indissolivelmente ligada à da salvação” (BENJAMIN, 1994a, p. 223). A conclusão de Benjamin era de que “o passado traz consigo um ídiche misterioso que nos impele à redenção” (BENJAMIN, 1994a, p. 223). Essas palavras explicam porque Benjamin procurou, no messianismo, respostas para o futuro da humanidade. Ou seja, em sua visão, “alguém na terra está a nossa espera. Nesse caso, como a cada geração, foi-nos concedida uma frágil força messiânica para o qual o passado dirige um apelo” (BENJAMIN, 1994a, p. 223).

A mistura entre crítica social e nostalgia histórica, com foco na redenção deve-se, segundo Merquior, ao fato de que “enquanto a Cristandade esperava a salvação através da história, a piedade judaica vivia a redenção como vigília messiânica, sem nada a ver com o progresso e sua legião de vítimas” (MERQUIOR, 1987, p. 171). O voltar-se de Benjamin para a teologia leva-o a considerar essa congruência entre passado e presente, quando a redenção messiânica surge como possibilidade para a felicidade e, conseqüentemente, para salvação.

Contudo, embora seja inegável a força que o messianismo judaico representa para que a redenção aconteça, é sabido que outros aspectos políticos precisam ser ativados para que a redenção revolucionária da humanidade ganhe vida. Alguns desses aspectos concentram-se nas representações da memória, nas experiências coletivas, no restabelecimento da justiça, nas formas de violência e nos testemunhos ocultados pela história. Todas essas condições se efetivam na e com a linguagem, através de diversas possibilidades, entre elas, a narração.

Narração: a ação de contar e significar ações

A questão central sobre a narração que preocupa Benjamin encontra-se na conclusão de que “o narrador retira da experiência o que ele conta: sua própria experiência ou a relatada pelos outros. E incorpora as coisas narradas à experiência dos seus ouvintes” (BENJAMIN, 1994a, p. 201). Em meio a estas considerações, Walter Benjamin descreve no ensaio *O Narrador: considerações sobre a obra de Nikolai Lesskov*, o que pensa sobre a arte de narrar.

O objetivo em discutir esse conceito no desenvolvimento dessa pesquisa está centrado no desejo de ressaltar a importância da narrativa como uma ferramenta que, através da linguagem, contribui para a formação do indivíduo, conservando assim sua memória e sua história.

Nos primeiros escritos sobre a narração, no ensaio sobre o narrador, Benjamin demonstra estar preocupado com uma grave situação: “a experiência da arte de narrar está em vias de extinção” (BENJAMIN, 1994a, p. 197). Essa preocupação permeará todo o seu pensamento. É na discussão sobre a narração que ele faz alguns apontamentos da pobreza de experiências e do atrofiamento da memória. A conclusão a que Benjamin chega, em relação à extinção da arte de narrar, é resultado dos dados colhidos no cotidiano, ou como ele diz, “quando se pede num grupo que alguém narre alguma coisa o embaraço se generaliza. É como se estivéssemos privados de uma faculdade que nos parecia segura e inviolável: a faculdade de intercambiar experiências” (BENJAMIN, 1994a, p. 198).

Na composição de uma narrativa, diversos elementos como o fato, o tempo, o lugar, a causa, as personagens, o modo como se deu o fato e as consequências se

reúnem para torná-la possível. No entanto, mesmo com a reunião de alguns, ou todos esses elementos em uma história, não significa que ela conseguirá transformar-se em uma verdadeira narrativa. Quando for oriunda de um contexto onde as experiências estão empobrecidas, ela também passará, de forma gradativa, da pobreza ao embrutecimento e, conseqüentemente, à extinção.

Para Benjamin, “a experiência que passa de pessoa a pessoa é a fonte a que recorrem todos os narradores. E, entre as narrativas escritas, as melhores são as que menos se distinguem das histórias orais contadas pelos inúmeros narradores anônimos” (BENJAMIN, 1994a, p. 198). Quem seriam esses narradores anônimos? Entre eles, responde Benjamin, “existem dois grupos que se interpenetram de múltiplas maneiras. A figura do narrador só se torna plenamente tangível se temos presente esses dois grupos” (BENJAMIN, 1994a, p. 198). O estilo ou a forma de vida de quem faz parte desses grupos propicia que eles tenham o que narrar. Esses dois grupos estão assim divididos: de um lado, os viajantes “quem viaja tem muito que contar, diz o povo, e com isso imaginava o narrador como alguém que vem de longe” (BENJAMIN, 1994a, p. 198-199). De outro, “o homem que ganhou honestamente sua vida sem sair do seu país e que conhece suas histórias e tradições” (BENJAMIN, 1994a, p. 198-119). Benjamin ainda exemplifica quem seriam os representantes desses grupos: um estaria na pessoa do camponês sedentário e, o outro, na do marinheiro comerciante, respectivamente. Na realidade, afirma Benjamin, “esses dois estilos de vida produziram de certo modo suas respectivas famílias de narradores. Cada uma delas conservou no decorrer dos séculos, suas características próprias” (BENJAMIN, 1994a, p. 199).

Esses apontamentos feitos pelo autor ainda no início do texto servirão para mais tarde justificar por que uma vida sem experiências coletivas provoca a extinção das narrativas. A crítica benjaminiana a esse tema é resultado de um duplo olhar, ora para o presente e suas vivências individualizadas, ora para o desenvolvimento histórico da humanidade, através da tradição. Nesse sentido, ao citar como exemplo de narradores o camponês sedentário e o marinheiro comerciante, Benjamin afirma que “a extensão real do reino narrativo, em todo seu alcance histórico, só pode ser compreendido se levarmos em conta a interpenetração desses dois tipos arcaicos” (BENJAMIN, 1994a, p. 199).

De modo geral, a interpenetração desses tipos arcaicos sofre grandes abalos na modernidade, o que poderia ser diferente, se considerarmos os meios que possibilitam

esse interpenetrar-se na modernidade. Eles são diversos e facilitadores, ou seja, poderia existir na modernidade um aumento de marinheiros viajantes, assim como um avanço na qualidade de vida poderia aumentar o número de camponeses sedentários. Mas o que Benjamin visualiza é exatamente o contrário. O *sensu prático* que ele destaca como uma das “características de muitos narradores” (BENJAMIN, 1994a, p. 200), não está sendo revelado pelos escritores da modernidade. São as atribuições básicas que explicitam esse senso prático, afirma Benjamin. Elas podem ser encontradas num “Gotthelf, que dá conselhos de agronomia a seus camponeses, num Nodier, que se preocupa com os perigos da iluminação a gás, e num Hebel que transmite a seus leitores pequenas informações científicas” (BENJAMIN, 1994a, p. 200). Para Benjamin, essas, entre outras pequenas práticas, fazem parte da natureza da verdadeira narrativa.

Benjamin esclarece que a forma com que esses autores citados desenvolveram suas obras foi além da forma com que Lesskov escreveu. Pois, mesmo tendo Lesskov demonstrado estar à vontade “tanto na distância espacial como na distância temporal. O emprego de agente russo de uma firma inglesa, que ocupou durante muito tempo, foi provavelmente de todos os empregos possíveis, o mais útil para sua produção literária” (BENJAMIN, 1994a, p. 199). Lesskov foi um autor que em alguns momentos esteve próximo de um marinheiro ambulante, pois, “a serviço da firma que trabalhou, viajou pela Rússia, e essas viagens enriqueceram tanto a sua experiência do mundo como seus conhecimentos sobre as condições russas” (BENJAMIN, 1994a, p. 200).

Mesmo com algumas diferenças em relação à profundidade com que Lesskov e os outros autores escreveram, ambos contribuíram com suas obras para uma verdadeira narrativa. A percepção dessa contribuição é possível de ser notada porque as informações estão em acordo com aquilo que uma narrativa deve conter, ou seja, uma narrativa “tem sempre em si, às vezes de forma latente, uma dimensão utilitária. Essa utilidade pode consistir seja num ensinamento moral, seja numa sugestão prática, seja num provérbio ou numa norma de vida” (BENJAMIN, 1994a, p. 201). As obras desses autores, portanto, com maior ou menor grau de profundidade, cumprem com as exigências que uma verdadeira narrativa pressupõe. Benjamin usa o exemplo desses autores para tornar mais claro o papel de uma narrativa:

O narrador é um homem que sabe dar conselhos. Mas, se dar conselhos parece hoje algo antiquado, é porque as experiências estão deixando de ser comunicáveis. Em consequência, não podemos dar conselhos nem a nós

mesmos nem aos outros. Aconselhar é menos responder a uma pergunta que fazer uma sugestão sobre a continuação de uma história que está sendo narrada. Para obter essa sugestão é necessário primeiro saber narrar a história (sem contar que um homem só é receptivo a um conselho na medida em que verbaliza a sua situação). O conselho tecido na substância viva da existência tem um nome: a sabedoria. A arte de narrar esta definindo porque a sabedoria – o lado épico da verdade – está em extinção (BENJAMIN, 1994a, p. 200-201).

Antes que alguém pense, porém, que esse processo da extinção é típico ou exclusivo da modernidade, Benjamin se apressa em anotar que ele vem de longe. Nada seria mais tolo, diz Benjamin “que ver nele um sintoma de decadência ou característica moderna, ele tem se desenvolvido concomitantemente com toda uma evolução secular das forças produtivas” (BENJAMIN, 1994a, p. 201). É em meio a um processo de desenvolvimento que aos poucos a experiência coletiva (*Erfahrung*) foi e vai sendo substituída pelas vivências individualizadas (*Erlebnis*). Por esse motivo, a narrativa também foi e vai sendo expulsa do meio discursivo. É claro, porém, que na modernidade, algumas outras formas de discurso ajudaram para que as narrativas tradicionais chegassem a seu fim.

Duas são as principais formas de narrar ou contar que influenciaram e contribuíram para o fim das narrativas a partir da modernidade. Segundo Benjamin,

O primeiro indício da evolução que vai culminar na morte da narrativa é o surgimento do romance moderno. O que separa o romance da narrativa (e da epopéia no sentido estrito) é que ele está essencialmente vinculado ao livro. A difusão do romance só se torna possível com a invenção da imprensa. A tradição oral, patrimônio da poesia épica, tem uma natureza fundamentalmente distinta da que caracteriza o romance. O que distingue o romance de todas as outras formas de prosa – contos de fada, lendas e mesmo novelas – é que ele nem procede da tradição oral nem a alimenta (BENJAMIN, 1994a, p. 201).

Esta distinção do romance para com a narrativa feita por Benjamin serve para justificar a sua afirmação de que a extinção das narrativas tradicionais faz parte do processo de evolução. As modificações pelas quais o trabalho passou, por exemplo, e as demais modificações que foram provocadas pelo desenvolvimento do progresso técnico-científico, contribuíram para o surgimento do romance. Dessa forma, Benjamin entende que “a origem do romance é o indivíduo isolado, que não pode mais falar exemplarmente sobre as suas preocupações mais importantes e que não recebe conselhos nem sabe dá-los” (BENJAMIN, 1994a, p. 201). Essa realidade é o oposto da narrativa que, como vimos anteriormente, sempre repassa um ensinamento, seja numa

sugestão prática, seja num provérbio ou numa forma de vida. Benjamin cita um exemplo dessa diferença, mostrando a não contribuição do romance para os atributos que uma narrativa comporta. “O primeiro grande livro do gênero ‘Dom Quixote’, mostra como a grandeza de alma, a coragem e a generosidade de um dos mais nobres heróis da literatura são totalmente refratárias ao conselho e não contem a menor centelha de sabedoria” (BENJAMIN, 1994a, p. 201). Ainda discutindo sobre essa questão, Benjamin considera que as tentativas feitas durante os séculos, para incluir no romance algum tipo de ensinamento, “resultaram sempre na transformação da própria forma romancesca” (BENJAMIN, 1994a, p. 202).

O que se evidencia nessa afirmação de Benjamin sobre o desenvolvimento histórico do romance é que este não nasceu na modernidade. O que aconteceu é que na modernidade ele sofreu transformações antes inimagináveis. Sobre isso, Benjamin diz que “o romance, cujos primórdios remontam à antiguidade, precisou de centenas de anos para encontrar, na burguesia ascendente, os elementos favoráveis a seu florescimento” (BENJAMIN, 1994a, p. 202). Com os novos investimentos que recebeu, o romance começou a se expandir de forma rápida e passou a ser mais “fácil” escrevê-lo. O cenário moderno foi propício para que isso acontecesse e por isso a narrativa passou a ser percebida como uma forma ultrapassada de relatar.

A outra forma de contar ou descrever uma história que ajudou a expulsar a narrativa na modernidade foi a informação jornalística. Sobre essa forma especializada de comunicação, Benjamin faz as seguintes considerações:

Com a consolidação da burguesia – da qual a imprensa, no alto do capitalismo, é um dos instrumentos mais importantes – destacou-se uma forma de comunicação que, por mais antigas que fossem suas origens, nunca havia influenciado decisivamente a forma épica. Agora ela exerce essa influência. Ela é tão estranha à narrativa como o romance, mas é mais ameaçadora e, de resto, provoca uma crise no próprio romance. Essa nova forma de comunicação é a informação (BENJAMIN, 1994a, p. 202).

O grande mérito da informação jornalística é a novidade. A imediatividade dos fatos dá à informação jornalística o rótulo de disseminadora do conhecimento, daquilo que está acontecendo no mundo. Benjamin questiona a difusão de informações dizendo que “cada manhã recebemos notícias de todo o mundo. E, no entanto, somos pobres em histórias surpreendentes. A razão é que os fatos já nos chegam acompanhados de explicações” (BENJAMIN, 1994a, p. 203). A diferença crucial entre informação e

narrativa, segundo Benjamin, é que a informação só tem valor no momento em que é nova. “Ela só vive nesse momento, precisa entregar-se inteiramente a ele e sem perda de tempo tem que se explicar nele. Muito diferente é a narrativa. Ela não se entrega. Ela conserva suas forças e depois de muito tempo é capaz de se desenvolver” (BENJAMIN, 1994a, p. 204).

Essas duas formas de comunicação, o romance e a informação jornalística, que se fizeram valer na e com a modernidade, deram a Benjamin a possibilidade de compreender a importância das narrativas. Como dá para perceber, Benjamin não dissocia uma coisa da outra, ou seja, ele não analisa o fim das narrativas isoladamente. Ele olha o todo do desenvolvimento da humanidade e seu processo de evolução. Talvez seja por isso que nos ensaios sobre *O Conceito de História; Experiência e Pobreza e, O Narrador*, entre outros, por diversas vezes, as concepções de Benjamin se aproximam. Essa aproximação contribui para entendermos o todo da sua obra. Em função dessas interligações entre conceitos e concepções, Gagnebin faz a seguinte observação:

O ensaio sobre o ‘narrador’ é uma nova tentativa de pensar juntos, de um lado o fim da experiência e das narrativas tradicionais, de outro a possibilidade de uma forma narrativa diferente das baseadas na prioridade do *Erlebnis*, qual o romance clássico que consagra a solidão do autor, do herói e do leitor, ou qual a informação jornalística, finalmente coletiva, que reduz as longínquas distâncias temporais e espaciais à exigüidade da novidade (GAGNEBIN, 1994, p. 71).

O desenvolvimento da imprensa foi e continua sendo o grande suporte da informação jornalística e também do romance. Entretanto, a narrativa que sempre se desenvolveu em espaços comuns, frequentáveis por diferentes pessoas em diferentes situações, coloca-se na contramão de todo esse desenvolvimento. Isso acontece porque as formas de contar e relatar uma história são diferentes. Enquanto a informação jornalística tem seu mérito na novidade, e o romance é desprovido de conselho, a narrativa consegue superar essas limitações. Benjamin afirma que num certo sentido a narração “é uma forma artesanal de comunicação” (BENJAMIN, 1994a, p. 205). Isso se deve à condição que ela tem de não estar interessada em transmitir “o puro em si da coisa narrada como uma informação ou relatório. Assim se imprime na narrativa a marca do narrador, como a mão do oleiro na argila do vaso” (BENJAMIN, 1994a, p. 205). Em razão dessa característica da narração é que Benjamin começa a diferenciá-la

da informação jornalística e do romance, e a destaca como um importante instrumento para o exercício da rememoração e do desenvolvimento da linguagem.

De acordo com essa situação, mesmo estando uma coisa ligada a outra – o fim das narrativas com o fim das experiências coletivas –, se quisermos usar a crítica benjaminiana e ir além, nesse caso específico que trata do fim das narrativas, a saída está em pensar no papel do narrador⁷⁸. O grande narrador esclarece Benjamin, “tem sempre suas raízes no povo, principalmente nas camadas artesanais” (BENJAMIN, 1994a, p. 214). Seja como for, deve ele ser como o narrador de conto de fadas. “Esse conto sabia como dar um bom conselho, quando ele era difícil de obter, e oferecer sua ajuda, em caso de emergência. Era a emergência provocada pelo mito” (BENJAMIN, 1994a, p. 215). Diante dessa emergência, o narrador, através do conto de fadas, cumpre com sua função, uma vez que “o conto de fadas nos revela as primeiras medidas tomadas pela humanidade para libertar-se do pesadelo mítico” (BENJAMIN, 1994a, p. 215). É assim que deve agir o verdadeiro narrador, dando conselhos, ajudando as pessoas a libertarem-se de seus possíveis aprisionamentos.

Na conclusão de seu ensaio sobre o narrador, Benjamin resume quem é o verdadeiro narrador, o que ele faz e qual é o seu verdadeiro papel.

Assim definido, o narrador figura entre os mestres e os sábios. Ele sabe dar conselhos: não para alguns casos, como o provérbio, mas para muitos casos como o sábio. Pois pode recorrer ao acervo de toda uma vida (uma vida que não inclui apenas a própria experiência, mas em grande parte a experiência alheia. O narrador assimila à sua subsistência mais íntima aquilo que sabe por ouvir dizer). Seu dom é poder contar sua vida; sua dignidade é contá-la por inteira (BENJAMIN, 1994a, p. 221).

É no relato completo, por inteiro, de uma vida, de um fato, de uma peça teatral, de novelas, de contos, de fábulas e de crônicas que o narrador pode e deve desempenhar o seu papel. Fazendo uso dos mecanismos linguísticos que possibilitam a comunicação,

⁷⁸ Gagnebin fala sobre a tarefa do Narrador, exposta no próprio texto de Benjamin sobre a narração. Assim, diz a autora: “Com efeito, ao reler com atenção o “Narrador”, descobrimos que seu tema essencial não é o da harmonia perdida; atrás deste motivo aparente aparece uma outra exigência. Não se trata tanto de deplorar o fim de uma época e de suas formas de comunicação quanto de detectar na antiga personagem, hoje desaparecida, do narrador, uma tarefa sempre atual: da *apokatastasis*, esta reunião de todas as almas no paraíso, segundo a doutrina (condenada por heresia) de Orígenes, uma teoria que teria tanto influenciado Lesskov. Recolhimento que o narrador, essa figura secularizada do justo, efetuará por suas narrativas, mas, singularmente, que definirá também o esforço do historiador “materialista”. O que se opõe a essa tarefa de retomada salvadora do passado não é somente o fim de uma tradição e de uma experiência compartilhadas; mais profundamente, é a realidade do sofrimento, de um sofrimento tal que não pode dobrar-se à junção, à sintaxe de nossas proposições”. (GAGNEBIN, 1994a, p.71).

os narradores, por meio das narrativas, deverão ser os conselheiros das modernas gerações que não conseguem e/ou não sabem mais escutar.

Narração: relações com a memória

No livro, *História e Narração em Walter Benjamin*, Gagnebin ocupa-se com algumas questões relacionadas à importância da narração para a constituição do sujeito. De acordo com a autora, “essa importância sempre foi reconhecida como a da rememoração, da retomada salvadora pela palavra de um passado que, sem isso, desapareceria no silêncio e no esquecimento” (GAGNEBIN, 1994a, p. 3). É dessa forma que a narrativa passa a ser entendida como o entrecruzamento de passado, presente e futuro, “é com ela, que resgatamos nossa memória, nossa cultura, nossa história. Construimos uma identidade. E a narrativa nada mais é do que linguagem. Linguagem plena de sentido, de tradição, de história” (NOGUEIRA, 1997, p. 107).

O papel desempenhado pela narração, a partir do que foi relatado recentemente, é fundamental para o desenvolvimento de um sujeito conhecedor das coisas e de si mesmo. A função das narrativas, nas concepções de Gagnebin e Nogueira, servem como um suporte, tanto para a rememoração como para a experiência, e é uma forma de linguagem. Aqui, vale lembrar que Benjamin fala, inicialmente, que as narrativas estão chegando ao seu fim pelo declínio das experiências. Nesse caso, a experiência é que dá suporte às narrativas. No entanto, vimos também que se não é possível modificar mais o cenário que origina as narrativas, temos então que repensar o trabalho do narrador dentro desse moderno cenário.

O narrador precisa, nesse espaço modificado, ser como o sábio de outrora e, mesmo com a pobreza de experiências que aí predomina, encontrar condições para dar conselhos. Assim, a narrativa pode tornar-se um suporte para a experiência. Ela conseguirá esse feito através da memória e da linguagem.

Para melhor justificar a afirmação de que a narrativa serve como um meio contribuinte para a busca de identidade, Gagnebin apresenta o exemplo da *Odisséia*, primeira grande narrativa. A *Odisséia*, lembra a autora, é o “modelo fundador da busca da identidade” (GAGNEBIN, 1994, p. 4). Ela descreve a volta de Ulisses, protagonista

da história, ao seu país de origem⁷⁹. Durante essa viagem, Ulisses enfrenta vários contratempos, luta com monstros e vence graças a sua astúcia. E, assim, entre idas e voltas, perdendo-se pelos diversos caminhos, ele prossegue em sua viagem. Entretanto, destaca Gagnebin, “devemos afirmar que a viagem de Ulisses, se é explicitamente uma viagem de retorno, só se torna uma odisséia graças aos obstáculos que impedem esse retorno” (GAGNEBIN, 1994, p. 4). Narrativa e memória fazem parte dessa viagem de retorno de Ulisses e estão presentes na essência dos obstáculos que Ulisses enfrenta. Segundo afirma Gagnebin, “os obstáculos não são simplesmente, os signos do ódio divino, mas também provêm da negligência e do esquecimento ativos de Ulisses” (GAGNEBIN, 1994, p. 4). Nesse caso, a falta de memória é porque o trabalho de rememoração não aconteceu, e se não aconteceu, é porque não existiram narrativas que proporcionassem ensinamentos.

A Odisséia, “viagem cheia de aventuras extraordinárias” (MICHAELIS, 2008, p. 628), é o maior exemplo do uso, relações e emprego dos conceitos aqui estudados. Não é só a narrativa que aparece na Odisséia. Memória, experiência e linguagem também compõem o cenário desta viagem. Para Gagnebin “tudo acontece na odisséia como se houvesse implicitamente uma força da narração que faz esquecer e, explicitamente, uma força rememoradora, as quais se conjugam para constituir a narração” (GAGNEBIN, 1994, p. 5). Todo esse desenvolvimento, ora de esquecimento, ora de recuperação do esquecimento, faz parte da vida do sujeito. Dito com as palavras da autora, é todo esse “movimento de vaivém que a astúcia de Penélope configura, fazer diurno e desfazer noturno da tecelagem, dupla trama rememoradora e esquecida que constitui o sujeito” (GAGNEBIN, 1994, p. 5).

A linguagem possibilita a constituição dessa narrativa. A comparação feita por Gagnebin esclarece essa presença da linguagem no ato de narrar.

Note-se ainda que, quando Penélope, malgrado ela, acaba seu véu/texto, Ulisses também acaba sua viagem e o relato de suas aventuras. Movimento de recolhimento e de dispersão que funda a atividade narradora, tantas vezes percebida como sendo exclusivamente de reunião e de restauração. Movimento mesmo da linguagem onde as “coisas só estão presentes porque

⁷⁹ Gagnebin faz uma interessante observação quanto às contribuições de Adorno e Horkheimer, na Dialética do Esclarecimento, sobre esse assunto: “Na sua notável interpretação, Horkheimer e Adorno transformam as etapas dessa viagem em tantas etapas da constituição do sujeito racional, em luta contra as forças do mito que representam, de maneira privilegiada, as forças desenvolvidas do esquecimento. A razão ocidental constituir-se-ia assim no mesmo gesto de retomada pela memória e pela narração contra as tentações regressivas as quais sucumbem os companheiros de Ulisses”. (GAGNEBIN, 1994, p. 4)

não estão aí enquanto tais, mas ditas em sua ausência” (GAGNEBIN, 1994, p. 5).

O mais interessante nesse escrito é que Benjamin constantemente busca na tradição as justificativas para suas explicações, ao mesmo tempo, porém, ele está preocupado e interessado com as questões da modernidade. É assim, fazendo estas relações, que ele destaca, no ensaio sobre *O Narrador*, a crescente incapacidade de contar que os indivíduos modernos expressam. De acordo com Gagnebin, se a problemática da narração “preocupa Benjamin desde tanto tempo⁸⁰ e continuará a preocupá-lo até sua morte, é porque, essa problemática, concentra em si, de maneira exemplar, os paradoxos da nossa modernidade e, mais especificamente, de todo o seu pensamento” (GAGNEBIN, 1994, p. 65).

Um exemplo desses paradoxos que a modernidade apresenta é a perda da autoridade na hora de contar uma experiência. Essa autoridade, conforme vimos no capítulo anterior, não é privilégio de quem possui um conhecimento formal privilegiado. Essa autoridade, “mesmo o pobre diabo possui ao morrer, para os vivos em seu redor. Na origem da narrativa está essa autoridade” (BENJAMIN, 1994a, p. 208-209). No texto *O Narrador*, principalmente quando fala da ligação existente entre morte e narração, Benjamin discute essa perda de autoridade.

No início das observações de Benjamin sobre a relação entre morte e narrativa, destaca-se o fato de que o enfraquecimento da ideia de eternidade está influenciando, ou pelo menos coincidindo com uma aversão cada vez maior ao trabalho prolongado. Essa conclusão não é propriamente de Benjamin. Ele cita um autor chamado *Valéry e*, em seguida, afirma que “a idéia de eternidade sempre teve na morte sua fonte mais rica. Se essa idéia está se atrofiando, temos que concluir que o rosto da morte deve ter assumido outro aspecto” (BENJAMIN, 1994a, p. 207).

Esse novo aspecto dado à morte precisa, obviamente, ser melhor analisado, mas, por enquanto, podemos dizer que não se trata de questões religiosas, místicas ou supersticiosas, que apenas falam da morte, fim do mundo ou coisas do gênero para assustar e atemorizar as pessoas. Trata-se de uma mudança na forma que a morte passa a ser encarada. Mais do que isso, o que Benjamin pretende é resgatar a noção de que “é

⁸⁰ O *Narrador* retoma vários esboços nos quais Benjamin trabalhava desde o fim dos anos de 1920 e que ele recolhe sob a égide de Nikolas Lesskov, autor russo da segunda metade do século XIX, sobre a qual a revista *Orient et Occident* lhe encomendou um artigo (GAGNEBIN, 1994, p. 64)

no momento da morte que o saber e a sabedoria do homem e, sobretudo a sua existência vivida – é dessa substância que são feitas as histórias – assumem pela primeira vez uma forma transmissível” (BENJAMIN, 1994a, p. 207). É esta condição que deixou de existir na modernidade. Esse outro e novo aspecto que a morte assumiu na sociedade burguesa, diz Benjamin, “fez com que a idéia da morte fosse perdendo, na consciência objetiva, sua onipresença e sua força de evocação” (BENJAMIN, 1994a, p. 207). A consequência dessa postura é a perda da autoridade, uma vez que, de acordo com Benjamin, “a morte é a sanção de tudo o que o narrador pode contar. É da morte que ele deriva sua autoridade. Em outras palavras: suas palavras remetem à história natural” (BENJAMIN, 1994a, p. 208).

A reflexão acerca da ideia de morte feita por Benjamin tem, portanto, uma dimensão que vai além das questões biológicas ou religiosas que a envolvem e, mais do que isso, o que podemos notar é que o momento da morte revela outra dimensão que também é ética e política. É nesse momento que as experiências que resultam das relações humanas apresentam-se com maior nitidez. Segundo Gagnebin, no parágrafo X de *O Narrador*, Benjamin fala sobre a morte, destacando essa nova relação que com ela precisa ser estabelecida.

Trata-se de nada menos que estabelecer uma nova relação com a morte, portanto, com a negatividade e com a infinidade, o que, aliás, parece orientar numerosas interrogações filosóficas de hoje. O fim da narração e o declínio da experiência são inseparáveis, das transformações profundas que a morte, como processo social, sofreu no decorrer do século XIX, transformações que correspondem ao desaparecimento da antítese tempo-eternidade na percepção cotidiana e, como indicam os ensaios sobre Baudelaire, à substituição dessa antítese pela perseguição incessante do novo, a uma redução drástica da experiência do tempo, portanto. (GAGNEBIN, 1994, p. 73).

A ideia de que todo mundo morre um dia, juntamente com a banalidade da morte vista nos últimos séculos, pode ser entendida como resultado desse desaparecimento da antítese tempo-eternidade da percepção cotidiana. Com a banalização, o temor da morte, que poderia resultar em aprendizado, não tem forças nem tempo para revelar esse aprendizado. Charles Feitosa escreve que diante da morte certa, ainda que essa possibilidade seja incerta, “todos os problemas têm importância relativa, todos os projetos têm urgência absoluta. O medo profundo é, em certa medida, um saber da finitude. Essa sabedoria do medo tem o poder da transformação de si e do mundo” (FEITOSA, 2004, p. 171).

Essa transformação poderá não acontecer, se a sabedoria do medo não for revelada. E como poderá ser revelada sem a possibilidade de narrá-la? Gagnebin ajuda a pensar sobre isso com a seguinte reflexão:

Ora, se morrer e narrar tem entre si laços essenciais, pois a autoridade da narração tem sua origem mais autêntica na autoridade do agonizante que abre e fecha atrás de nós a porta do verdadeiro desconhecido, então declínio histórico da narração e recalque social do morrer andam juntos. Não se sabe mais contar e, como o caçador Gracchus de Kafka, acontece também que não se consegue mais morrer. Seguindo as orientações de Benjamin, podemos então ariscar a hipótese de que a construção de um novo tipo de narratividade passa, necessariamente, pelo estabelecimento de uma outra relação, tão social como individual, com a morte e com o morrer (GAGNEBIN, 1994, p. 74).

Nessa “outra relação”, o que precisa ser restabelecido é a capacidade de contar, (narrar), que foi se perdendo aos poucos até chegar a seu momento mais crítico na modernidade. Encontramos alguns apontamentos que poderiam levar a essa outra relação com a morte em Herbert Marcuse (1898-1979), no seu livro *Eros e Civilização* (1955). Charles Feitosa, inteligentemente, se apropria das observações de Marcuse para fazer as suas observações. De acordo com Feitosa, o que Marcuse afirma é que “em uma sociedade onde as pessoas pudessem viver em condições não repressivas, gozando de liberdade de trabalhar e de ter prazer, todos poderiam aceitar morrer em paz” (FEITOSA, 2004, p. 181). A tese de Marcuse sobre esse tema e que nos ajuda a pensar sobre a problemática da morte em sua relação com a narração é: “as pessoas podem morrer sem terror, quando elas sabem que aquilo que elas amam está protegido da miséria e do esquecimento” (MARCUSE, apud, FEITOSA, 2004, p. 181).⁸¹ Proteger do esquecimento é a função da memória que continuará ativa, desde que continue sendo alimentada pelas narrativas.

Benjamin percebe essas mudanças na vida das pessoas e as encara com certa preocupação. Um pouco dessa preocupação aparece estampada no poema de Brecht, citado por Benjamin, chamado: *Apague os Rastros*. Assim diz a primeira e a última estrofe do poema:

Separe-se de seus amigos na estação
De manhã vá à cidade com o casaco abotoado
Procure alojamento, e quando seu camarada bater:
Não, oh, não abra a porta

⁸¹ Nas observações de Marcuse há importantes contribuições que podem ser usadas para enriquecer as análises sobre o conceito de narração, no entanto, para não misturarmos muitas ideias, de diferentes autores, não aprofundaremos aqui neste trabalho as concepções de Marcuse.

Mas sim
Apague as pegadas

Cuide, quando pensar em morrer
Para que não haja sepultura revelando onde jaz
Com uma clara inscrição a lhe denunciar
E o ano de sua morte a lhe entregar
Mais uma vez
Apague as pegadas
(Assim me foi ensinado).⁸²

Esse poema, que segundo Gagnebin é o primeiro do *Manual para Habitantes das Cidades*, é, de acordo com a filósofa, “uma réplica áspera a esse desejo do indivíduo burguês de deixar um rastro no mundo” (GAGNEBIN, 1994, p. 69). Embora seja citado por Benjamin mais para refletir sobre a pobreza da experiência, esse poema serve para refletir o sentido amplo que envolve a morte e a narração. É um poema exemplar, segundo Gagnebin, pois, “descreve na sua crueldade as condições de vida anônima da maioria dos habitantes de grandes cidades, denunciando, simultaneamente, os bastidores de um palco no qual se poderia ainda encarar o espetáculo ingênuo da doçura de viver (espetáculo burguês, segundo Brecht)” (GAGNEBIN, 1994, p. 70).

O poema abre as cortinas e mostra o palco onde a modernidade se apresenta. Nele, não há mais espaço para a experiência, portanto, não há mais narrativas. A rememoração não mais acontece, e a linguagem passa a ser comprometida. Gagnebin chama atenção para as últimas palavras entre parênteses. Elas indicam “cronicamente, que a única experiência que pode ser ensinada hoje é a da sua própria impossibilidade, da interdição da partilha, da proibição da memória e dos rastros até na ausência de túmulo” (GAGNEBIN, 1994, p. 70). Esse poema revela um sentimento e um comportamento comum da modernidade: a individualidade. Ele revela um desejo burguês de deixar rastros através do *ter*, da materialidade, dos objetos e não de uma vida marcada por experiências lembradas graças às narrativas.

Implicações políticas da memória

⁸² O poema completo pode ser encontrado no livro *História e Narração em Walter Benjamin*, de Jeanne Marie Gagnebin. A autora ainda cita a obra original de Brecht, de onde o poema é extraído. (GAGNEBIN, 1994, p. 69)

Walter Benjamin não escreveu, especificamente, uma teoria da memória, mas fez, com certeza, uma interessante reflexão sobre a atividade de rememoração, também lida como a perda da memória e esquecimento. É nos textos: *A Imagem de Proust e Sobre Alguns Temas em Baudelaire*, principalmente, que encontramos as reflexões mais fecundas de Benjamin sobre a memória e a rememoração.

A perda de experiência, consequência em grande parte do desenvolvimento do modo capitalista de produção, leva o indivíduo moderno a uma perda da memória histórico-social. Benjamin exemplifica essa perda no ensaio *A Imagem de Proust*, dizendo que Proust não descreveu em sua obra uma vida como de fato foi e, sim, uma vida lembrada por quem viveu. Porém, escreve Benjamin, “esse comentário é difuso, e demasiadamente grosseiro. Pois o importante para o autor que rememora, não é o que ele viveu, mas o tecido de sua rememoração, o trabalho de Penélope da reminiscência” (BENJAMIN, 1994a, p. 37).⁸³

Conforme vimos, no item anterior, sobre a *narração e as suas relações com a memória*, o uso do mito de Penélope serve para ressaltar que a rememoração está ligada ao desenvolvimento da história, mas ela também faz parte e ganha sentido no presente. O fazer e o desfazer auxiliam a reminiscência em relação ao que já se foi, ou já se fez. No entanto, Benjamin diz: “um acontecimento vivido é finito, ou pelo menos encerrado na esfera do vivido, ao passo que o acontecimento lembrado é sem limites, porque é apenas uma chave para tudo o que veio antes e depois” (BENJAMIN, 1994a, p.37). Essa segunda condição, a do acontecimento lembrado, é fundamental para superarmos o esquecimento. Entretanto, para que o ato de rememorar exista, é fundamental que o lembrar/esquecer seja constante.

Em um artigo sobre a metaforização da memória, ou a dialética da rememoração, Martha Lourenço Vieira explica por que a concepção de memória para Benjamin é o oposto do trabalho de Penélope.

Penélope tece de dia e desfaz o tecido à noite, ela tece e “destece”. No trabalho de rememoração para Benjamin, tem-se o movimento inverso, ou seja, o movimento de destecer. Dito de outro modo, a rememoração é o ato de destecer as impressões esquecidas, tecidas no inconsciente, é sonhar, é

⁸³ No mito, Penélope é esposa de Ulisses, que durante vinte anos se ausenta, empenhado na guerra de Tróia. Forçada pelos pretendentes a escolher entre eles um novo marido, resistiu o quanto pôde, adiando sucessivamente a indesejada eleição. Quando não lhe foi mais possível escapar a decisão, arquitetou uma estratégia, que ficou famosa: prometeu que escolheria um deles para marido, tão logo acabasse de tecer a mortalha de seu sogro Laerte, mas todas as noites desfazia o que fizera durante o dia. O logro durou três anos, mas, denunciada por algumas de suas servas, começou a defender-se de outras formas (VIEIRA, 2007, p. 21).

imaginar. [...] Rememorar em Benjamin é voltar a sentir, é reviver a sensibilidade perdida, esquecida. (VIEIRA, 1997, p. 22).

A metáfora da tecedura é, sem dúvida, um importante parâmetro encontrado por Benjamin para expor sua concepção de memória. Concepção essa que precisa ser analisada com cuidado para não cair nas armadilhas de interpretações equivocadas. O perigo: as armadilhas estão em uma possível confusão entre a concepção de memória que Benjamin desenvolveu e a crítica que ele fez sobre a concepção desenvolvida por outros autores; é preciso sempre ter clareza dessa diferença. No ensaio sobre *Alguns Temas em Baudelaire*, por exemplo, Benjamin cita algumas ideias de Proust, ora para explicar o que Proust pensava sobre a memória, ora para diferenciar e desenvolver a sua própria concepção.

Quanto à concepção que Benjamin desenvolve e defende, é possível notar que entre as formas de explicar como acontece esse processo de rememoração, Benjamin dá ênfase às relações existentes entre o trabalho de rememorar e a possibilidade da reprodução de experiências através da imagem do consciente. A experiência, diz Benjamin, é a matéria da tradição, tanto na vida privada quanto na coletiva. “Torna-se menos com dados isolados e rigorosamente fixados na memória, do que com dados acumulados, e com frequência inconscientes que afluem à memória” (BENJAMIN, 1994b, p. 105).

Benjamin cita a experiência (*Erfahrung*) como matéria da tradição, porque ela renova o conceito de tradição, seu conteúdo desvincula-se do *continuum* histórico para apresentar-se inserido no presente, que é construído enquanto processo de destruição e reconstituição da tradição para apresentar-se inserido no presente que, por sua vez, se constrói como processo de destruição e reconstituição da tradição. O elemento destrutivo ou crítico permite retomar a autêntica tradição tendo como base a descontinuidade, isto é, põe-se como origem de outras ordens de razão, a fim de reconstruir a experiência num novo horizonte de sentido que, fundado na memória, tem uma inclinação para o infinito.

É sabido que a integração e desintegração do eu humano do mundo se dá na e com a linguagem por meio das articulações entre passado e futuro que são possíveis através das representações da memória. Guiando-se por meio de uma representação discursiva, a memória individual de um ser humano é ativada, quando este necessita localizar-se no tempo e no espaço. Porém, esta forma de representação não resulta

apenas de um exercício individual, ela é parte de um exercício complexo que inclui manifestações coletivas e, inclusive, não linguísticas.

A produção dessas manifestações se dá entre os indivíduos nas relações diretas entre si e por meio de instituições. Por conta disso, aproximar-se da verdade dos fatos é, mais do que uma árdua tarefa, uma experiência que tem levado ao longo da história muitas pessoas a caírem no feitiço das conveniências e parcialidades.

Fazer um resgate dos aspectos políticos da linguagem nas representações da memória é um desafio que não tem fim, pois são contínuos os relatos, as histórias de vida, os testemunhos etc. Estas, entre outras formas de manifestação, não seguem classes textuais iguais e, mesmo que seguissem, não significaria que a verdade estaria assegurada. Os discursos seguem interesses e perspectivas diferentes, nem mesmo aqueles que compartilham as mesmas ideologias manifestam as mesmas preocupações, entendimentos, crenças e descrenças.

Dentro desse contexto, o pensado, o escrito e o falado podem servir a interesses que se distanciam do bem comum, da possibilidade da emancipação humana, política e social. Não é incomum encontrarmos reflexões acerca desse pensamento que apontam as classes dominantes como as detentoras de um controle sobre a memória, com o intuito de garantir o domínio e a exploração sobre as demais classes subalternas.

Quando a memória é ativada no intuito de dar início a um exercício, seja individual, a partir das reflexões pessoais sobre sua história de vida, seja coletivo e social, a partir da atuação das instituições e o desenvolvimento de aspectos culturais, jurídicos e políticos na construção de uma sociedade, têm início o desencadear de um processo que, em si, pode até não ser longo, mas as consequências (desse processo) poderão ultrapassar gerações. Dito de outro modo, ao conjugar passado e presente, o exercício da memória conjuga um passado social e um presente social, portanto, este exercício é entendido como uma construção social.

É preciso estar atento ao desenvolvimento da construção social em questão, pois este é resultado da relação entre indivíduos e instituições. Sendo assim, o exercício que ativa a memória é empurrado em direção às tendências, modismos e leituras de mundo vivas em um determinado momento.

É no relacionamento dependente das representações da memória com as mascaradas manifestações de poder que podemos perceber os aspectos políticos do uso da linguagem através da memória. O controle sobre a memória é uma das tarefas muito

bem arquitetadas por aqueles que desejam manter-se em alguma forma de poder. Criar categorias, através da linguagem, para a organização do pensamento, da fala e da escrita, é uma das formas de prostituir a lógica, relativizar o conhecimento e guiar raciocínios em benefício de uma conclusão pré-determinada. Essa é uma das práticas que explica o que significa estar à mercê de uma instrumentalização da linguagem. Walter Benjamin tinha essa preocupação. Para ele, a linguagem totalmente instrumentalizada, reduzida em códigos e símbolos, ao invés de contribuir para a libertação do ser humano, ela o empobrecia, pois ela deixa de ser tudo o que é para manifestar-se somente através de códigos e símbolos criados por quem se considera “dono” da linguagem.

São extremamente estreitas as relações de manifestação da memória com as manifestações de poder. Estar no poder e ser o poder exige ter o domínio sobre o tempo dos outros, os conhecimentos dos outros e, até mesmo, sobre as vontades dos outros. Todas essas formas de domínio são importantes para manter o poder e manter-se nele. Esse poder engrandece de forma astronômica quando há controle sobre a memória dos dominados.

A condição de controle sobre a memória dos outros é a melhor condição para a manutenção do poder, embora essa, certamente, não seja uma tarefa simples de se desempenhar. O que se passa na mente das pessoas, sejam elas dominadores ou dominados, por mais aberta que seja a vida do indivíduo, continua sendo um mistério. É devido a essa realidade que a linguagem passa a ser usada para criar condições e situações, onde a construção, circulação e interiorização do conhecimento são condicionadas.

Dessa forma, o grande perigo está concentrado nas intenções de quem procura garantir o controle sobre a memória, pois tal controle é resultado de quem, na linguagem e através dela, seguiram categorias, modelos, padrões e sistematizações construídas de forma inteligente para que a memória esteja sempre sob o controle de alguém ou de instituições.

Os aspectos políticos da linguagem nas manifestações da memória devem, portanto, ser descobertos no desenvolvimento da construção dos saberes. É nesse momento que a linguagem corre o risco de perder a sua dignidade, deixar de ser mágica para transformar-se em um instrumento privilegiado de pessoas ou classes dominantes.

O resgate ou restabelecimento da dignidade da memória é consequência do resgate ou restabelecimento da dignidade da linguagem. O não esquecimento é resultado da capacidade de voltar-se e de aproximar-se do momento histórico dos acontecimentos. Conforme já foi dito, quanto mais isso acontece, mais próximo da verdade dos fatos é possível estar. Para conseguir tal feito, não se pode abrir mão de uma memória ativa. Manter uma memória ativa é possível quando se tem conhecimento sobre os mecanismos e as motivações do desenvolvimento da linguagem. Nesse sentido, é de fundamental importância saber que a linguagem é uma construção histórica e, por esse motivo, influi na produção do saber e do não saber.

São os aspectos políticos circundantes à linguagem que determinam, ou sugerem o que deve ser lembrado e o que deve ser esquecido. São neles e com eles que a memória se manifesta, por isso, mais do que sugerir pela manutenção ou reativação da memória, será preciso estar atento ao desenvolvimento da linguagem e das implicações políticas inseridas no bojo desse desenvolvimento. Para Benjamin, “a verdadeira imagem do passado perpassa, veloz. O passado se deixa fixar, como imagem que relampeja irreversivelmente, no momento em que é conhecido” (BENJAMIN, 1994a, p. 224).

Reencontrar o passado no presente é, para Benjamin, uma das possibilidades mais férteis para compreendê-lo, mas isso não significa que ele desejava voltar ao passado e lá viver. Em seu entendimento, “articular historicamente o passado não significa conhecê-lo como de fato ele foi. Significa apropriar-se de uma reminiscência, tal como ela relampeja no momento de um perigo” (BENJAMIN, 1994a, p. 224). Para ele, o passado tem uma relação profunda com o presente e é do tempo presente que se busca interrogar o passado em busca das experiências que ajudam a esclarecer o próprio tempo presente.

A memória, para Benjamin, é um dispositivo enriquecido por elementos libertadores com capacidades rememorativas, mas essa condição não garante por si só um resgate ou compreensão do passado por inteiro. Na verdade, Benjamin nem pretende isso, sua crença é de que somente recuperam-se, do passado, manifestações em forma de relampejos, fragmentos. Devido a isso, escreve Gagnebin, “é preciso deslocar, por assim dizer, o núcleo do passado de um invólucro de imagens pré-fabricadas que nos impedem de percebê-lo em sua verdade” (GAGNEBIN, 1993, p. 52).

Cumprir com as exigências teóricas e práticas que a memória é capaz de estabelecer com quem dela faz uso, certamente, não é uma tarefa simples, principalmente porque exige esforço e capacidade de compreensão acerca das potencialidades e perigos que a memória constantemente corre. A partir das observações que fez sobre a memória, Benjamin parecia estar atento a essa realidade. Analisar as implicações políticas da linguagem na memória, portanto, parece ser uma interessante possibilidade para rever o projeto benjaminiano para uma redenção revolucionária da humanidade.

Implicações políticas da linguagem no conceito de experiência

Difícil é falar do conceito de experiência em Benjamin sem fazer referência à parábola do velho que no momento da morte revela aos seus filhos a existência de um tesouro contido em seus vinhedos. Depois da notícia dada aos filhos, estes cavam, fazem buracos, mas não encontram nenhum tesouro. Com a chegada do outono, porém, as vinhas produzem mais do que as outras da região.⁸⁴

Essa parábola que não é história, mas um recurso para ensinar história, relatada no ensaio *Experiência e Pobreza*, é contada por Benjamin para esclarecer, inicialmente, o que é uma experiência, pois somente após a boa colheita da uva, resultado da terra mexida, que os filhos compreenderam o que o pai lhes havia transmitido. “Só então compreenderam que o pai lhes havia transmitido uma certa experiência: a felicidade não está no ouro, mas no trabalho” (BENJAMIN, 1994a, p. 114).

Para uma melhor compreensão, entretanto, do conceito de experiência (*Erfahrung*) em Benjamin, parece ser preciso lê-lo em paralelo ao texto *Experiência e Pobreza* (BENJAMIN, 1994a, p. 114). É a partir da pobreza das experiências e da dificuldade, em alguns casos da impossibilidade de contá-las, que conseguimos ter um entendimento mais amplo do conceito benjaminiano de experiência. Jeanne Marie Gagnebin diz que a experiência, para Benjamin, primeiro, “se inscreve numa

⁸⁴ Destacamos aqui a ideia central desta parábola, porém, o relato completo e as decorrentes observações sobre ela podem ser encontradas no início do texto *Experiência e Pobreza*, escrito por Benjamin. Alguns estudiosos de Benjamin como a filósofa Jeanne Marie Gagnebin, interpreta esta parábola afirmando que ela nos explica “como nos tornarmos ricos” (GAGNEBIN, 1994, p.65). Isso fica elucidado, no caso dessa parábola, quando os próprios filhos reconheceram que a riqueza não provém de nenhum tesouro, mas sim, da experiência que o pai moribundo lhes transmitiu.

temporalidade comum a várias gerações. Ela supõe, portanto, uma tradição compartilhada e retomada na continuidade de uma palavra transmitida de pai a filho” (GAGNEBIN, 1994, p. 66).

É justamente no ensaio *Experiência e Pobreza* que Benjamin fala da ausência da palavra comum, da partilha de ideias, por conta do fim das narrativas. Gagnebin destaca algumas reações possíveis para a não mais presença da palavra comum. “A primeira caracteriza o comportamento da burguesia do fim do século XIX, quando esse processo de perda de referências coletivas começou a ficar patente” (GAGNEBIN, 1994, p.67). De acordo com a autora, “para compensar a frieza e o anonimato sociais criados pela organização capitalista do trabalho, ela tenta recriar um pouco de calor e de (*Gemütlichkeit*) através de um duplo processo de interiorização” (GAGNEBIN, 1994, p.67).

O desencadeamento desse processo produz, de forma contínua e crescente, indivíduos cada vez mais individualizados. Dessa forma, no domínio psíquico “os valores privados substituem cada vez mais a crença em certezas coletivas, mesmo se estas não são nem fundamentalmente criticadas nem rejeitadas” (GAGNEBIN, 1994, p.67). É assim, no entendimento de Benjamin, que a história comum vai sendo substituída pela individual. Essa realidade, acrescenta Gagnebin, “leva Benjamin a destacar um novo conceito de experiência, em oposição àquele de *Erfahrung* (experiência), o do *Erlebnis* (vivência), que reenvia à vida do indivíduo particular, na infável preciosidade, mas também na sua solidão” (GAGNEBIN, 1994, p.68).

Vejamos como Benjamin estabelece a diferença entre esses dois tipos de experiência. A experiência coletiva (*Erfahrung*) é entendida por Benjamin como uma experiência aberta, que se aproxima mais da alegoria, por suscitar muitas leituras e muitos sentidos sobre ela, do que do símbolo que possibilitaria um significado unilateral. Tal experiência poderá transformar-se numa busca para com a emancipação humana, isso porque, graças a ela, o passado, o presente e o futuro poderão ser movimentados através da rememoração de tais experiências. Ao contrário, a experiência individualizada (*Erlebnis*) é a própria expressão de um mundo fragmentado. Reproduzindo-se como uma sequência de vivências individualizadas, esse tipo de experiência produz um ser humano individualista que, conseqüentemente, passa a acreditar na crença de uma história linear, ou seja, acredita que as coisas são assim

mesmo e que cada um deve pensar somente em si e, por conta dessa mentalidade, não consegue enxergar outras possibilidades.

Além disso, esse novo conceito de experiência, caracterizado pelas vivências individuais, causa uma despersonalização generalizada que leva as pessoas a se apropriarem e valorizarem objetos, a viverem sob a égide da materialidade. “Despossuído do sentido da vida, o indivíduo tenta, desesperadamente, deixar a marca de sua possessão nos objetos pessoais” (GAGNEBIN, 1994, p.68), essa é a opção que lhe resta, já que não é mais ele mesmo. Em outras palavras, na medida em que se perde o sentido do coletivo, perde-se também a personalidade individual e, daí, o poder dos dominantes, ou seja, a existência da condição do domínio sobre as massas.

Quanto às possibilidades de interiorização das experiências, Benjamin afirma que elas são transmitidas de modo benevolente ou ameaçador, conforme o ser humano vai se desenvolvendo. Algumas expressões comumente usadas, como: “ele é ainda muito jovem, mas em breve poderá compreender”, ou, “um dia ainda compreenderá” revelam, segundo Benjamin, que “sabia-se exatamente o significado da experiência” (BENJAMIN, 1994a, p.114). Nas análises do autor, a compreensão do significado da experiência era possível porque ela sempre fora comunicada aos jovens e essa comunicação acontecia “de forma concisa e com a autoridade da velhice, em provérbios; de forma prolixa com a sua loquacidade, em histórias; muitas vezes como narrativas de países longínquos, diante da lareira, contadas a pais e netos” (BENJAMIN, 1994a, p.114). Aos poucos, porém, ela foi empobrecendo e, diante desse empobrecimento, Benjamin pergunta: “que foi feito de tudo isso? Quem encontra ainda pessoas que saibam contar histórias como elas devem ser contadas? Quem tentara, sequer, lidar com a juventude invocando sua experiência?” (BENJAMIN, 1994a, p.114).

Na nova estrutura social e econômica, a experiência perdeu sua força. Benjamin exemplifica esse empobrecimento a partir de um dos mais terríveis acontecimentos da história da humanidade, a guerra. Segundo ele, na época (entre 1914 e 1918), “já se podia notar que os combatentes tinham voltado silenciosos do campo de batalha. Mais pobres em experiências comunicáveis e não mais ricos” (BENJAMIN, 1994a, p.114). Com esse exemplo notamos que Benjamin percebe a pobreza de experiência, não apenas pela experiência em si, mas, além disso, pela carência ou com o fim da sua comunicabilidade. No tocante à experiência da guerra, por exemplo, Benjamin

acrescenta que “os livros da guerra que inundaram o mercado literário nos dez anos seguintes não continham experiências transmissíveis de boca em boca” (BENJAMIN, 1994a, p.114). No entanto, embora cause perplexidade em muitos, esse fenômeno não chega a ser extremamente assustador para toda uma sociedade, porque ele é novo em vários ou quase todos os aspectos. Por isso, ao mesmo tempo em que causa espanto, é incompreendido e também ignorado.

Para quem conviveu de perto com essa realidade, como é o caso de Benjamin, fica mais fácil descrever o porquê desse misto de sentimentos no comportamento das pessoas. Para Walter Benjamin, um sobrevivente da primeira guerra mundial e fugitivo da segunda, muito disso se deve ao seguinte fato:

Nunca houve experiências mais radicalmente desmoralizadas que a experiência estratégica pela guerra de trincheiras, a experiência econômica pela inflação, a experiência do corpo pela fome, a experiência moral pelos governantes. Uma geração que ainda fora à escola num bonde puxado por cavalos viu-se abandonada, sem teto, numa paisagem diferente em tudo, exceto nas nuvens, e em cujo centro, num campo de forças de correntes e explorações destruidoras, estava o frágil e minúsculo corpo humano (BENJAMIN, 1994a, p. 115).

Todas essas vivências tiveram a contribuição do monstruoso, para a época, desenvolvimento da técnica. Monstruoso porque se sobrepôs ao ser humano, direcionando-o conforme os interesses dos dominadores. A configuração desse cenário revelou, segundo Benjamin, “que nossa pobreza de experiência é apenas uma parte da grande pobreza que recebeu novamente um rosto, nítido e preciso como o do mendigo medieval. Pois qual o valor de todo o nosso patrimônio cultural, se a experiência não mais o vincula a nós?” (BENJAMIN, 1994a, p.115).

A não condição dos soldados em assimilar e exteriorizar em palavras o que viveram denota que a ausência de palavras é a expressão da perda de referências coletivas. Isso revela e comprova que mesmo em meio à multidão pode predominar o silêncio, se as experiências não conseguem ou não podem ser partilhadas.

Benjamin foi feliz ao trazer como exemplo para sua reflexão a tragédia da guerra. Ela permite outras análises e interpretações. A luta pelo controle da memória é uma delas. Os silêncios da história são, neste sentido, reveladores dos mecanismos e dispositivos de construção social do passado e, portanto, de manipulação da memória coletiva; o esquecimento constitui uma vala comum onde repousam personagens e fatos suprimidos e eliminados pelas narrativas da histórica oficial. Se considerarmos, então,

que a memória do passado influencia o presente, o controle sobre essa memória histórica pode se tornar um sólido instrumento de dominação.

O que está em jogo é o despertar para as consequências da condução de uma vida onde a experiência é subtraída. Nessas circunstâncias, com a pobreza ou o fim das experiências, a tendência é tocar em frente, contentando-se com o pouco sem perceber o que acontece a sua volta. Essa situação, além de empobrecer o desenvolvimento da humanidade, dificulta e, no caso extremo, impossibilita a sua redenção⁸⁵.

As reflexões em torno da experiência, direta ou indiretamente, estão presentes em todo o conjunto da obra benjaminiana que ocupa, em meio ao conjunto de teorias desenvolvidas na época de Benjamin, um espaço diferente. Andrew Benjamin e Peter Osborne defendem que tal espaço é caracteristicamente moderno. Essa conclusão se deve à constatação de que a reflexão histórica e filosófica de Benjamin associa-se aos pensamentos e acontecimentos da época de uma perspectiva crítica. De acordo com esses autores, “a maior parte do que Benjamin escreveu foi crítica, mas isso não quer dizer que o que ele escreveu deixou de ser filosófico” (BENJAMIN e OSBORNE, 1997, p. 12). Para estes comentadores, “notoriamente, Benjamin pretendia fazer com que a filosofia abrangesse a totalidade da experiência. Assim procurou exprimir a experiência filosófica: a experiência da verdade” (BENJAMIN e OSBORNE, 1997, p. 12).

Essa posição assumida por Benjamin afastou-o da filosofia predominantemente kantiana da sua época, ao mesmo tempo em que aproximou seu trabalho da literatura. Nas palavras de Benjamin e Osborne, “num contexto em que a filosofia institucionalizada deixara de reivindicar a totalidade de sua tradição, Benjamin permanece fiel a essa tradição ao rejeitar sua forma institucional e ao filosofar diretamente a partir dos objetos da experiência cultural” (BENJAMIN e OSBORNE, 1997, p. 12). Ainda sobre essas posturas assumidas pelo filósofo alemão, Benjamin e Osborne destacam um pensamento de Walter Benjamin escrito em 1925, que dizia: “o objetivo da experiência filosófica é mostrar que a função das formas artísticas é...

⁸⁵ Para Benjamin, a ideia de redenção está associada à emancipação, à libertação. É possível dizer isso, devido à ligação de Benjamin com o messianismo judaico. Michel Löwy destaca que, segundo Scholem, um dos amigos mais íntimos de Benjamin, “para o messianismo judaico (contrariamente ao messianismo cristão) a redenção é um acontecimento que se dá necessariamente no palco da história, publicamente por assim dizer. O messianismo judaico é em sua origem uma teoria da catástrofe. Essa teoria insiste no elemento revolucionário, cataclísmico, na transição do presente histórico para o porvir messiânico” (LÖWY, 1989, p. 22). Löwy ainda complementa que para Scholem, Walter Benjamin está entre os herdeiros dessa tradição judaica.

converter o conteúdo histórico... em verdade filosófica” (BENJAMIN e OSBORNE, 1997, p.12).

O que Benjamin procurava e propunha ao expressar essas ideias era, sem deixar de preocupar-se com as inquietações filosóficas, encontrar um meio para explorar as diversas formas culturais.

De início, foi nas obras de arte que Benjamin buscou a forma consumada de totalidade que julgava necessária para que a experiência participasse da verdade. Mais tarde foi a história como um todo redentor que ele tomou como a totalidade em relação a qual o vivido (*das Erlebnis*) poderia ser experimentado como verdade. Em ambos os períodos, coube um papel central à idéia de destruição (*Destruktion*) como condição de possibilidade da experiência (*Erfahrung*) no sentido forte, filosófico da experiência da verdade (BENJAMIN e OSBORNE, 1997, p. 12)

A palavra destruição, que aparece na citação, tem também um significado muito forte no bojo da obra benjaminiana. Para Benjamin, “destruição sempre significou a destruição de alguma forma falsa ou enganosa de experiência como condição produtiva para a construção de uma nova relação com o objeto” (BENJAMIN e OSBORNE, 1997, p.12). É importante ter sempre presente, quando se fala do conceito de destruição em Benjamin, o que o autor descreveu sobre tempo e tradição. Isso se faz necessário porque, para Benjamin, é na relação entre a destruição e reconstituição da tradição que o presente é construído. É por meio desses caminhos, onde a destruição se faz presente e a tradição é resgatada do esquecimento, que a consciência do homem histórico pode ser afluída.

É preciso notar, porém, que ao enfrentar a realidade presente ou ao reconstruir uma época do passado, a reflexão crítica precisa estar presente. A ausência dela no momento de uma pesquisa, por exemplo, poderá, posteriormente, vir a ser a “história oficial”, que, nesse caso, poderá ser prejudicial para o desenvolvimento consciente das futuras gerações. Persistindo uma forma de pesquisa/documentação não crítica, distanciam-se, também, as possibilidades em perceber, além da história dos vencedores, uma história que fracassou. “As causas desse fracasso, não se constituem objeto de pesquisa, as vitórias são celebradas como manifestações dos mais fortes, sem que se indague a respeito da condição preestabelecida de uma luta desigual” (GAGNEBIN, 1993, p. 56).

Em decorrência de situações como esta é que Benjamin defende que a tarefa do historiador materialista é ir na contramão de todo o movimento que não vê, nos

fracassados e nos vencidos, também uma história. Sobre isso o autor questiona: “não somos tocados por um sopro do ar que foi respirado antes? Não existem, nas vozes que escutamos, ecos de vozes que emudeceram?” (BENJAMIN, 1994a, p. 223). Ele conclui dizendo: “se assim é, existe um encontro secreto, marcado entre as gerações precedentes e a nossa” (BENJAMIN, 1994a, p. 223).

É essa “outra” história que precisa ser contada; são esses “outros” personagens que precisam ganhar vida. A insistência na ideia de uma ligação entre gerações conduz Benjamin a concluir que “alguém na terra está a nossa espera, porque a cada geração, foi nos concedida uma frágil força messiânica para a qual o passado dirige um apelo. Esse apelo não pode ser rejeitado impunemente” (BENJAMIN, 1994a, p. 223).

Na concepção do autor, o materialista histórico tem consciência disso, ou seja, do apelo que o passado dirige a cada geração para que com a força messiânica contida em cada geração os desejos da libertação e da redenção continuem vivos. Por esse motivo, o olhar do historiador ao passado deve ser guiado pelo método da empatia. A defesa de Benjamin é de que, ao assumir e desenvolver o seu papel, o historiador materialista histórico diferencia-se do historicista, do seguinte modo:

O materialista histórico não pode renunciar ao conceito de um presente que não é transição, mas para no tempo e se imobiliza. Porque esse conceito define exatamente *aquela* presente em que ele mesmo escreve a história. O historicista apresenta a imagem “eterna” do passado, o materialista histórico faz desse passado uma experiência única. Ele deixa a outros a tarefa de se esgotar no bordel do historicismo, com a meretriz “era uma vez”. [...] o materialista histórico ao se aproximar de um objeto histórico, vê uma oportunidade revolucionária de lutar por um passado oprimido. Ele aproveita essa oportunidade para extrair uma época determinada do curso homogêneo da história. Seu método resulta em que na obra o conjunto da obra, no conjunto da obra a época e na época a totalidade do processo histórico são preservados e transcendidos (BENJAMIN, 1994a, p. 231).

Entretanto, Benjamin chama atenção para um importante detalhe: “ao ressuscitar uma época, será preciso perguntar com *quem* o investigador historicista estabelece uma relação de empatia. A resposta é inequívoca: com o vencedor” (BENJAMIN, 1994a, p.225). A consequência dessa relação, investigador-historicista-vencedor, é a continuidade da dominação graças à permanência dos dominadores. Ou seja, novamente não ocorre a libertação. Dizendo de outra forma “os que num momento dado dominam, são os herdeiros de todos os que venceram antes. A empatia com o vencedor beneficia sempre, portanto, esses dominadores” (BENJAMIN, 1994a, p. 225).

A percepção dessa realidade é reveladora de muitas coisas para o materialista histórico. Basta estar atento e fazer uma leitura crítica da realidade para compreender a forma disfarçada e mascarada com que a dominação perpetua-se. É assim, segundo Benjamin, que ela volta à cena:

Todos os que até hoje venceram participam do cortejo triunfal, em que os dominadores de hoje espezinham os corpos dos que estão prostrados no chão. Os despojos são carregados no cortejo, como de praxe. Esses despojos são o que chamamos de bens culturais. O materialista histórico os contempla com distanciamento. Pois todos os bens culturais que ele vê têm uma origem sobre a qual ele não pode refletir sem horror (BENJAMIN, 1994a, p. 225)

Esse entendimento de Benjamin sobre o desenvolvimento, a construção e as formas com as quais e pelas quais a história é registrada, mostra que, além de uma crítica ao historicismo⁸⁶, o que o autor mais deseja é propor um novo jeito de contar a história. O desafio, então, é construir uma outra história, ou seja, uma anti-história. Essa proposta fundamenta-se em uma preocupação de Benjamin: “nunca houve um monumento da cultura que não fosse também um monumento da barbárie. E, sendo assim como a cultura não é isenta de barbárie, não o é tampouco, o processo de transmissão da cultura” (BENJAMIN, 1994a, p.225). A conclusão a que chega Benjamin é a de que cabe ao materialista histórico desviar-se das armadilhas. A capacidade crítico-reflexiva deve conduzi-lo a uma condição onde ele possa considerar a sua tarefa um “escovar a história a contrapelo” (BENJAMIN, 1994a, p.225). Essa ideia fomenta a sua crítica à linearidade, ou seja, a concepção linear de tempo da qual ele questionava.

Esse breve passeio pelo conceito de história benjaminiano serve para voltarmos a falar de experiência e memória com mais especificidade e, ao mesmo tempo, conseguirmos visualizá-los com maior amplitude. A inclusão de uma teoria da memória e da experiência em sua filosofia da história é a condição para propor uma outra história. Segundo Gagnebin, isso é necessário porque “escrever a história dos vencidos

⁸⁶ Em seu texto Sobre o Conceito de História, Benjamin esclarece com mais detalhes a composição de sua crítica ao historicismo. De acordo com o seu entendimento, o historicismo culmina na história universal. Benjamin chama atenção para isso porque, segundo ele, “a história universal não tem qualquer armação teórica, seu procedimento é aditivo. Ela utiliza a massa dos fatos para com eles preencher o tempo homogêneo e vazio” (BENJAMIN, 1994a, p. 231). Benjamin deposita sua confiança na historiografia marxista, porque “ao contrário do materialismo, ela tem sua base num princípio construtivo” (BENJAMIN, 1994a, p. 231).

exige uma aquisição de uma memória que não consta nos livros da história oficial” (GAGNEBIN, 1993, p. 58).

Por fim, a filosofia da história desenvolvida por Benjamin permite-nos destacar que as marcas deixadas pelos acontecimentos do passado, mais do que servirem para conceber e conceituar a história, servem para expressar que acontecimentos existem graças à existência da linguagem. Tudo o que se tornou evidente ocorreu em um tempo e um lugar. Portanto, acontecimentos existem porque a noção de instante histórico possibilita que ocorrências possam ser significadas. Dessa forma, perceber e registrar ocorrências, ocultá-las ou ignorá-las, atribuições essas necessárias para o entendimento do que seja um acontecimento, são possíveis na e pela linguagem.

Da mesma forma, a filosofia da linguagem que o autor apresenta mostra a linguagem como um bem facilitador para que as compreensões acerca dos acontecimentos se realizem, sejam esses acontecimentos fenômenos associados a uma conceituação prévia, sejam ocorrências ainda não significadas. De qualquer modo, a certeza de que acontecimentos ocorrem no tempo e no espaço, permite que saibamos que é através da linguagem que conseguimos entrar em contato, sentir, caracterizar e viver no mundo.

Teoricamente, a qualificação de todas essas interações é possível porque a linguagem humana é um fato, mas em seu cotidiano, o homem só poderá, de maneira produtiva, associar a linguagem ao conhecimento, quando perceber os diferentes alcances e desdobramentos das implicações políticas da linguagem.

A construção e a compreensão da história através da história

Walter Benjamin procurou compreender e descrever a história a partir dela mesma. Nas teses que escreveu sobre o conceito de história demonstrou interesse em uma história aberta, uma história que não se furta aos acontecimentos. O título, Walter Benjamin ou a história aberta, usado por Jeanne Marie Gagnebin no Prefácio da obra *Magia e técnica, arte e política*, por exemplo, mostra, de maneira inteligente e verdadeira, como o filósofo alemão percebia a história. De acordo com Gagnebin,

Se nos lembrarmos que o termo “Geschichte”, como “história”, designa tanto o processo de desenvolvimento da realidade no tempo como o estudo desse processo ou um relato qualquer, compreenderemos que as teses “sobre

o conceito de história” não são apenas uma especulação sobre o devir histórico “enquanto tal”, mas uma reflexão crítica sobre nosso discurso a respeito da história (das histórias), discurso esse inseparável de uma certa prática (GAGNEBIN, In. BENJAMIN, 1994, p. 7).

A afirmação de Gagnebin sustenta a ideia de que as teses sobre o conceito de história podem ser compreendidas como uma reflexão crítica sobre o discurso que se constrói a respeito da história. Nesse sentido, podemos afirmar que no tocante às relações da linguagem com a questão da verdade e seus efeitos de poder, é no discurso que podemos identificar como a verdade se manifesta através de seus efeitos de poder. Além disso, Gagnebin aponta que o discurso a respeito da história ou, das histórias, é inseparável de uma certa prática. Esse apontamento informa que é através do discurso que os seres linguísticos manifestam suas compreensões de mundo, podendo, com isso, caminhar rumo às “descobertas” de si mesmos.

As teses sobre o conceito de história registram o diagnóstico benjaminiano sobre a história. É graças a esse diagnóstico que se faz possível falar de uma “história aberta” em Benjamin. As teses contribuem para a compreensão acerca do significado da experiência, narração, memória e tradução na produção dos discursos construtores de verdades e das manifestações de poder.

Inspiradas no materialismo histórico, todas as teses indicam, ou promovem uma forma de análise da história. No entanto, para o estudo que propomos somente algumas delas serão observadas.

Na primeira tese sobre o conceito de história Benjamin escreve sobre a pequena e feia teologia e o fantoche chamado materialismo histórico. A filosofia e a linguagem desempenham papéis cruciais para o entendimento do funcionamento dessas matrizes teóricas e das possíveis relações que poderão se desencadear entre elas. Por ser a primeira tese e expressar um conteúdo que fundamentará outras e novas discussões, faz-se necessário destacá-la por completo.

Conhecemos a história de um autômato construído de tal modo que podia responder a cada lance de um jogador de xadrez com um contralance, que lhe assegurava a vitória. Um fantoche vestido à turca, com um narguilé na boca, sentava-se diante do tabuleiro, colocado numa grande mesa. Um sistema de espelhos criava a ilusão de que a mesa era totalmente visível, em todos os seus pormenores. Na realidade, um anão corcunda se escondia nela, um mestre do xadrez, que dirigia com cordéis a mão do fantoche. Podemos imaginar uma contrapartida filosófica desse mecanismo. O fantoche chamado “materialismo histórico” ganhará sempre. Ele pode enfrentar qualquer desafio, desde que tome a seu serviço a teologia. Hoje, ela é reconhecidamente pequena e feia e não ousa mostrar-se (BENJAMIN, 1994a, p. 222).

Na obra de Walter Benjamin, por diversas vezes, encontramos exemplos usados por ele para explicar e justificar uma dada realidade. Tais exemplos são colhidos nas ruas, nas vitrines, nas galerias, nos livros, nas imagens, nas histórias registradas e nas ocultadas, nos contos etc. Portanto, não é novidade que na sua primeira tese apareça o relato de uma história. Segundo Reyes Mate, “o texto da primeira tese faz referência a um conto de Edgar Allan Poe, O enxadrista de Maelzel, que o público francês conhecia bem” (MATE, 2011, p 63). Na época que Benjamin escreveu sobre isso, ele estava em Paris, isso explica, novamente, a afirmação de que o autor escrevia com os sentidos abertos ao que o circundava.

De acordo com a interpretação de Mate, “Allan Poe fala de um artefato mecânico que seu proprietário, o barão Wolfgang Von Kempelen, conduzia pela corte de Viena no século XVIII, desafiando quem quisesse enfrentar o autômato” (MATE, 2011, p 63). Ao relatar esse conto, acrescenta Mate, “o interesse do autor é mostrar que a maquina nada lograria com todo o seu recurso tecnológico se não fosse manipulada por uma inteligência humana oculta ao olhar do espectador, mas presente e eficaz” (MATE, 2011, p 63).

O conteúdo da primeira tese é significativo por várias razões. Uma delas, porém, merece ser destacada: a possibilidade que ele nos proporciona para entendermos porque se torna indispensável perseguirmos as implicações políticas da linguagem na obra benjaminiana. Se quisermos compreender as intenções do autor quando criou conceitos e teorizou sobre eles, é preciso prestar atenção nos conteúdos por ele usados para explicar um acontecimento ou interpretar uma realidade. Nesse sentido, a primeira tese é exemplar, pois se assim não o fizermos não conseguiremos, ou, pelo menos, encontraremos dificuldades em saber que Benjamin está propondo uma aliança entre duas formas de conhecimento, teologia e materialismo histórico.

Esta pretensão está presente na filosofia da linguagem de Benjamin e se expressa, especialmente, a partir da compreensão do autor acerca da impossibilidade do preenchimento do tempo, ou seja, “o tempo é, para os acontecimentos empíricos, apenas uma forma, mas, o que é mais importante, uma forma não preenchida enquanto tal” (BENJAMIN, 2011c, p. 261). Sobre essa relação entre tempo e linguagem, voltaremos a discutir no capítulo final.

A partir das interpretações que foram realizadas dessas duas formas de conhecimento, teologia e materialismo histórico, facilmente poderíamos chegar à conclusão de que marxismo e religião jamais conseguirão se unir. No entanto, seguindo as observações de Mate, percebemos que é exatamente isso que Benjamin está propondo, uma aliança entre duas formas de conhecimento deveras alheadas historicamente. Ao fazer referência ao conto de Allan Poe para escrever sua primeira tese sobre o conceito de história, Benjamin está expondo qual deve ser a tarefa da filosofia e do filósofo na construção da história.

Quando Benjamin escreve, procurando fazer uma aproximação da teologia com o marxismo, segundo Mate,

Ele está dizendo que a filosofia deve reabrir o expediente “religião-política” e reexaminar a crítica canônica da religião. Ele faz isso não porque lhe interesse salvar alguma crença religiosa, mas porque o exige a sua estratégia teórica encaminhada para descobrir uma nova teoria do conhecimento capaz de fazer frente às misérias do seu tempo. O que Benjamin se propõe expressamente, convocando o marxismo e a teologia, é um discurso filosófico. Ele quer levar à filosofia a imagem do boneco e do anão infiltrado (MATE, 2011, p. 64).

Quando Benjamin diz que a teologia é pequena e feia e, além disso, não ousa se mostrar, o que ele está expressando é a ideia de que no contexto analisado, a teologia, comparada ao desenvolvimento científico estava ofuscada. Ou seja, a partir da modernidade, a ciência passou a desempenhar o papel que outrora fora da religião. É importante entender, porém, que, com essa informação sobre a teologia, Benjamin não a está eliminando como uma forma de conhecimento e, da mesma forma, não está fazendo um endeusamento da modernidade.

Em síntese, Benjamin não faz uma autópsia da modernidade, ao contrário, ele a percebe como um projeto inacabado. Portanto, ao estabelecer uma leitura crítica da modernidade, o que ele procura são caminhos possíveis que conduzam os seres humanos à emancipação. Caminhos esses que, justamente por serem possíveis, precisam ser pensados de forma “aberta”, e experienciados de acordo com os propósitos e as marcas de todas as experiências, as que se efetivaram e as que foram “sufocadas” pela própria modernidade. É dentro desse contexto que o marxismo e a teologia se apresentam como formas de conhecimento, ou matrizes teóricas que influenciam e determinam diferentes formas de interpretação da realidade, que, devido a seus alcances no bojo das experiências humanas, podem ser pensados como fundamentos de uma

nova teoria do conhecimento com potencialidade de dar respostas aos desafios e às mazelas que emergiram com a modernidade.

Quanto às contribuições do marxismo, o que interessa a Walter Benjamin, segundo Mate, “é um sentido prático da verdade, isto é, que a verdade é justiça” (MATE, 2011, p. 66). Benjamin escreverá em outros momentos que a busca pela verdade é a busca por justiça. Esta, somente acontecerá se forem levadas em conta a vida e as experiências das vítimas. O materialismo histórico, ao contrário do historicismo, privilegia essa busca. Em relação à aproximação de Benjamin com a teologia, Mate escreve que não é com Deus que ele está preocupado, “mas com o modo como ficou gravada nela a história do homem. Na religião estão os rastros de todas as experiências humanas. A teologia teve que debater-se com todas elas e fazer-se de desentendida quanto à grande empobrecimento do saber” (MATE, 2011, p. 67).

Tanto o marxismo quanto a religião carregam em seus âmagos as marcas das experiências humanas. Isso equivale a dizer que, ao escrever as teses sobre o conceito de história, materialismo histórico e teologia não se apresentam apenas como formas de compreensão do mundo, mas sim como importantes referências para justificar o papel da filosofia e a importância do restabelecimento de uma linguagem libertadora⁸⁷.

Como vimos, as reflexões teóricas não se originam do nada, elas brotam de experiências realizadas graças às ações do homem no mundo. Portanto, se existem matrizes teóricas criadas pelo homem para interpretar o mundo com potencialidades para produzir fundamentos acolhedores, multiplicadores e julgadores de experiências, tais matrizes não podem ser ignoradas. Elas precisam ser analisadas de forma crítica para que possam expressar as contribuições que vão ao encontro da libertação humana. Walter Benjamin tinha essa intenção, por isso viu no materialismo histórico e na teologia uma possibilidade de conciliação. O resultado dessa conciliação pode ser melhor entendido naquilo que ele descreveu como projetos messiânicos para a redenção revolucionária da humanidade.

Na segunda tese sobre o conceito de história, messianismo e redenção conduzem as análises benjaminianas que têm como centro a memória e suas implicações políticas.

⁸⁷ Sobre isso, Mate apresenta a seguinte explicação: a tarefa da filosofia é decifrar na linguagem tudo o que nela foi depositado pela vida do homem no mundo (“a filosofia é a experiência absoluta que se desprende da linguagem, a linguagem que é como o símbolo da experiência” (GS VI, p. 37)). As palavras são as cicatrizes de uma história que solicitam a atenção do filósofo porque empenha sua vida nisso. O filósofo se converte em catador que recolhe dejetos e sobras porque reconhece que eles possuem um valor teórico, são os momentos fundantes de uma reflexão teórica (MATE, 2011, p 67-8).

Valeria a pena citar toda a tese para entendermos que nela está registrado o sentido político das demais teses de Benjamin sobre a história. No entanto, se prestarmos atenção em apenas algumas informações da segunda tese, já teremos as respostas suficientes para percebermos as preocupações de Benjamin com um presente que está diretamente ligado ao seu passado.

Benjamin assim escreve na segunda tese,

Entre os atributos mais surpreendentes da alma humana, diz Lotze, está, ao lado de tanto egoísmo individual, uma ausência geral de inveja de cada presente com relação a seu futuro. Essa reflexão conduz-nos a pensar que nossa imagem da felicidade é totalmente marcada pela época que nos foi atribuída pelo curso de nossa existência. A felicidade capaz de suscitar nossa inveja está toda, inteira, no ar que já respiramos, nos homens com os quais poderíamos ter conversado, nas mulheres que poderíamos ter possuído (BENJAMIN, 1994a, p. 222-223).

De acordo com Mate, nessa segunda tese, para reforçar suas observações, Benjamin recorre a um autor que hoje é desconhecido, Hermann Lotze. Mate afirma que, “o que chamara a atenção de Benjamin é a sensibilidade deste desconhecido pelo destino das injustiças passadas, algo inabitual na época” (MATE, 2011, p. 87). Para Benjamin, a felicidade, como uma busca incessante de todos os seres humanos, deve ser conquistada no presente. Contudo, é preciso prestar atenção no passado que proporcionou o presente, pois, “o passado traz consigo um índice misterioso, que impele à redenção” (BENJAMIN, 1994a, p. 223). Com essa afirmação, Benjamin cria os suportes necessários para a sustentação de que existem forças messiânicas que impulsionam as ações do presente. Em seu entender, “existe um encontro secreto, marcado entre as gerações precedentes e a nossa. Alguém na terra está a nossa espera. Nesse caso, como a cada geração, foi-nos concedida uma frágil força messiânica para a qual o passado dirige um apelo” (BENJAMIN, 1994a, p. 223).

O apelo feito no passado, de acordo com pensamento benjaminiano, *não pode ser rejeitado impunemente*. Se o passado for ignorado, jamais saberemos com clareza o que somos e o que poderíamos ter sido. Mate interpreta essa tese dizendo que Benjamin confere precisão ao presente, “falando de um passado que poderia ter sido o que malogrou, isto é, fala de um passado que de presente só tem o fato de ter sido possível e que, se houvesse logrado êxito, teria convertido em algo impensável o presente que nos coube” (MATE, 2011, p. 88).

A força messiânica que impulsiona as lutas do presente é outro fenômeno que precisa ser bem entendido, caso contrário, facilmente poderíamos aproximar e restringir

esse messianismo a experiências religiosas. Não é esse o entendimento de Benjamin em relação ao messianismo. Benjamin percebe que a dimensão política da memória carrega consigo a capacidade de fazer com que acontecimentos se tornem realidade no presente. Tais acontecimentos que desejam rever ou mudar os rumos da história, certamente não se originam do nada e, exatamente por essa razão, não morrem completamente no presente, ou seja, nunca são os primeiros e nem serão os últimos.

O sentimento messiânico reside em meio a essa dialética. Isso equivale a dizer que é ilusão achar que uma luta de classe, por exemplo, inicia com uma geração e termina com ela. O messianismo é a prova de que passado, presente e futuro mantêm relações. Graças a essas relações, a história se movimenta. Portanto, assim como Lotze, autor que Benjamin cita na segunda tese, é preciso ser sensível ao desenvolvimento da história. É dessa forma que as injustiças do passado poderão ser corrigidas em um presente em construção.

Na quinta tese sobre o conceito de história, Benjamin escreve que, “a verdadeira imagem do passado perpassa, veloz. O passado só se deixa fixar, como imagem que relampeja irreversivelmente, no momento em que é reconhecido” (BENJAMIN, 1994a, p. 224). Nessa tese, estão presentes as observações de Benjamin acerca da memória, que continua sendo percebida como uma possibilidade para a redenção.

Benjamin escreve nessa tese que existe uma diferença significativa entre o historicismo e o materialismo histórico. Suas indicações pretendem atingir as práticas do materialista histórico. Este deverá seguir algumas orientações para não corromper o passado. Mate argumenta que Benjamin não visualiza um passado estático, “esse passado, começa dizendo, não está aí petrificado, à espera de que o historiador de turno o analise. É um passado que se move – e se move velozmente” (MATE, 2011, p. 140).

As intenções de Benjamin no desenvolvimento dessa tese estão claramente direcionadas ao papel do historiador. Nesse sentido, “a tarefa do historiador é tornar realidade o presente possível graças à presença do passado oculto. O ato de trazer à luz o sentido oculto do passado é um ato redentor: salva o sentido e salva o presente” (MATE, 2011, p. 143). Benjamin entende que o materialismo histórico, diferente do historicismo, proporciona ao historiador que o segue condições mais adequadas e verdadeiras para desenvolver essa tarefa de resgate do passado, mas é preciso envolver-se nessa dialética passado-presente para que os sentidos e significados atribuídos aos acontecimentos do presente sejam, de fato, compreendidos. Pois, de acordo com o

filósofo, “irrecuperável é cada imagem do presente que se dirige ao presente, sem que esse presente se sinta visado por ela” (BENJAMIN, 1994a, p. 224).

A sétima tese, talvez seja a que melhor representa e explica o título atribuído a esse capítulo, ou seja, *a construção e compreensão da história através da história*. Benjamin entende que, na construção e compreensão do presente, determinadas forças de *empatia* se desenvolvem entre presente e passado. A relação entre presente e passado, provocada pelo método da empatia, privilegia os vencedores. Segundo Benjamin, o materialismo histórico rompe com esse método. É em virtude desse rompimento que se faz possível diferenciar o historicista do materialista histórico na construção e reconstrução da história.

De acordo com Benjamin, o investigador historicista estabelece uma relação de empatia com o vencedor, e afirma, “os que num dado momento dominam são os herdeiros de todos os que venceram antes. A empatia com o vencedor, beneficia sempre, portanto, esses dominadores” (BENJAMIN, 1994a, p. 225). A crítica benjaminiana ao investigador historicista tem uma intenção bem delineada, o que Benjamin pretende com ela, é mostrar que o passado é muito mais do que aquilo que simplesmente se apresenta aos olhos do presente. Mais do que isso, sua crítica chama a atenção do historicista para um fato: “todos os que até hoje venceram participaram do cortejo triunfal, em que os dominadores de hoje espezinham os corpos dos que estão prostrados no chão” (BENJAMIN, 1994a, p. 225).

A empatia para com os vencedores torna turva a relação da historiografia tradicional para com o passado. Dessa forma, não raras vezes, ao interpretar um acontecimento, o historicista percebe nele somente as formas pelas quais se manifestou na história. Ou seja, enxerga somente a superficialidade dos *despojos que são carregados nos cortejos*. Esses despojos acrescenta Benjamin, “são o que chamamos bens culturais” (BENJAMIN, 1994a, p. 225).

Além da empatia, que não contribui para um resgate do passado a partir da sua amplitude, outra situação também agrava a relação do presente com o passado. Mate escreve sobre esse outro aspecto preocupante que, segundo ele, se torna evidente quando analisamos como funciona a sedução do presente pelo passado. De acordo com Mate,

O que seduz o historiador atual quando olha para o passado é o brilho, o que triunfou. Isto é, temos empatia com o vencedor. Assim reage o homem em geral, pois bem, ao reagir dessa forma, ao colocar o triunfo de ontem como o

referente ou a autoridade do conhecimento histórico, o historiador está assumindo como seu o ponto de vista do vencedor, está querendo dizer que há uma continuidade entre o vencedor de ontem e seus interlocutores atuais (MATE, 2011, p. 174).

Conforme salienta Mate, em geral, é assim que reagem os homens. São realmente fortes os sentimentos de empatia para com aquilo e aqueles que triunfaram. Benjamin sabia disso, talvez por essa razão, propôs uma tese com tons polêmicos em relação à construção da história. Suas convicções, porém, não deixam margem para dúvidas quanto à tarefa do historiador que segue as orientações do materialismo histórico. Benjamin entendia que “nuca houve um monumento da cultura que não fosse também um monumento da barbárie. E, assim como a cultura não é isenta de barbárie, não o é tampouco o processo de transmissão da cultura” (BENJAMIN, 1994a, p. 225). Sabendo dessa realidade, o materialista histórico toma posições, ou seja, a partir do momento que ele consegue perceber as contradições entre o revelado e o oculto, sua ação será de aproximação ou de afastamento daquilo que ele considera como reflexos da barbárie.

Na *construção e compreensão da história através da história*, todos os seres humanos cumprem com determinadas tarefas, nem todos, porém, desenvolvem atividades intelectuais que servem de parâmetro para a construção de referenciais possíveis de serem usados por diferentes pessoas, em diferentes gerações. Esses referenciais, criados e manipulados por pessoas formadoras de opinião ou, *engravadoras de mentes*⁸⁸, conforme escreve Rubem Alves, muito influenciam no desenvolvimento da história. Portanto, se Benjamin está certo em suas convicções, então, seria oportuno se os formadores de opinião e *engravadores de mentes* seguissem a tarefa que o materialista histórico desenvolve, qual seja: *escovar a história a contrapelo*.

O conteúdo da tese 12 resgata e aponta quem são, segundo Benjamin, os verdadeiros sujeitos do conhecimento histórico. A epígrafe que Benjamin apresenta no início da tese dá o tom das implicações políticas contidas naquilo que ele escreve acerca dos construtores da história. Ao fazer uso de uma expressão de Nietzsche que diz “*precisamos da história, mas não como precisam dela os ociosos que passeiam no jardim da ciência*”, Benjamin se reporta aos sujeitos da história que lutam. Para ele, “o

⁸⁸ Ao fazer uso dessa expressão, Rubem Alves faz uma crítica aos meios de comunicação. O termo é empregado em uma crônica onde Roberto Marinho (então diretor da Rede Globo) é tido como um *engravidador* de mentes.

sujeito do conhecimento histórico é a própria classe combatente e oprimida” (BENJAMIN, 1994a, p. 228).

Nessas condições, não basta aos sujeitos do conhecimento histórico apenas ouvir histórias do passado, é preciso também intervir no presente⁸⁹. É preciso que haja uma correlação coerente entre passado e o presente. Isso não significa dizer que o presente está condenado a ações que expressem coerência com o passado. Na visão de Mate, “a história deve ser intempestiva, andar na contramão, de sorte que possa nos dizer sobre o presente algo mais do que já sabemos. Necessitamos da história, mas daquela que sirva para compreender o que está acontecendo conosco” (MATE, 2011, p.261).

Construir e compreender a história, portanto, são tarefas dos sujeitos que atuam nela. Tais sujeitos, ao se tornarem protagonistas da história, precisam atentar para os contextos onde se inserem enquanto constroem e interpretam a história, pois, de acordo com que Benjamin escreve na tese 14, “a história é objeto de uma construção cujo lugar não é o tempo homogêneo e vazio, mas o tempo saturado de agoras” (BENJAMIN, 1994a, p. 229).

São esses instantes históricos que precisam ser percebidos pelos sujeitos do conhecimento histórico, de acordo com a verdade do que eles realmente foram e são. Aproximar-se do instante histórico dos acontecimentos é o exercício que precisa ser realizado quando se tem por interesse compreender as implicações políticas da linguagem que significaram e legitimaram tais acontecimentos.

Ser sujeito da história é ser um construtor dela. Para isso, é preciso lutar nela e por ela. Para compreendê-la, é preciso sair da zona de conforto e procurar identificar nas ruas, nas instituições públicas e privadas, nos fóruns científicos, nos tribunais, nos centros de decisões políticas e em todos os espaços onde haja vida e relacionamentos, que acontecimentos proporcionaram aquilo que se visualiza nesses espaços no presente. Se em lugares, como esses que foram citados, existir medo, sentimentos de injustiças e a paz não conseguiu ainda predominar, então, muito provavelmente, o Estado, através de seu ordenamento Jurídico-político não está conseguindo cumprir integralmente com o

⁸⁹ São pertinentes as observações de Mate acerca disso. Para ele, tratando-se de um escritor na esteira do marxismo, estaríamos propensos a escutar que quem faz andar as rodas da história é a classe operária ou a luta de classes. A tese, não obstante, aporta matizes substanciais. Fiel à tradição do movimento operário, localiza o sujeito da história ao lado dos oprimidos, mas com uma precisão notável: na medida em que lutam. Não se é sujeito da história por pertencer a uma classe, mas porque se luta. Quando a tese diz que o sujeito do conhecimento histórico é classe oprimida que luta, é preciso entender que o é quando luta (MATE, 2011, p. 259).

seu papel. Nesse caso, a história pode e deve subsidiar as buscas por respostas aos conflitos e paradoxos do presente, afinal de contas, a compreensão da história depende de sua construção e vice-versa. Portanto, é através da história que conquistamos as condições para mudar a história.

Infelizmente, criações humanas como a burocracia, e a própria historiografia, não raras vezes limitam, retardam e tumultuam a compreensão humana da história. Essa situação implica diretamente o *fazer a história*. Por conta disso, tendo como intenção a superação dos aprisionamentos e ampliação dos horizontes culturais, é importante conhecer as matrizes epistemológicas que influenciaram diretamente na construção e compreensão da história ocidental. Essa condição é necessária e indispensável para a formação do sujeito histórico.

A construção desse sujeito se dá no presente. Porém, este presente precisa provocar rupturas na formação do sujeito, assim ele perceberá a descontinuidade do tempo que a historiografia, por diversas vezes, torna nebulosa ⁹⁰.

A construção da história através da história, na perspectiva benjaminiana, propõe uma teoria e uma prática regida por uma política messiânica. Isso porque, através do materialismo histórico dialético, ficamos sabendo que a história do passado vai muito além do que aquela contada nos livros. E, segundo Zamora, “ésta sólo puede ser despertada cuando se reconoce una dimensión política de proximidad que chispaguea momentáneamente y puede ser interpretada en una constelación de peligros actual” (ZAMORA, 2009, p. 64).

Quando a práxis política se desenvolve como práxis messiânica, não é apenas a linguagem dos vencedores que faz os registros da história. A práxis messiânica acolhe também a linguagem dos vencidos. A linguagem, dentro da perspectiva messiânica, deve contribuir para que os sujeitos interpretem a história a partir dela mesma, e não somente através de registros historiográficos. Benjamin estava ciente da importância de conjugar messianismo e política para esse fim, por isso fez dessa conjunção uma espécie

⁹⁰ Sobre essa descontinuidade, José Antonio Zamora afirma que: existe una discontinuidad entre el pasado y el presente que se configuran en la imagen dialéctica. Esse pasado no es un instante integrado en la historia de los vencedores. Irrumpe sin mediación, conformando una constelación objetiva pero no intencional. Con la actualización de los momentos históricos del pasado reprimido es posible mostrar la discontinuidad de la historia encubierta por la ideología del progreso y establecer nuevas continuidades mediante la realización actual de las posibilidades frustradas y las esperanzas incumplidas. Pero esto nos aboca la cuestión de la práxis política como práxis mesiánica (ZAMORA, 2009, p. 64).

de método para analisar a história. Essa metodologia permeia suas reflexões, demonstrando uma permanente tensão entre linguagem e temporalidade.

De acordo com Michel Löwy, a filosofia da história de Benjamin propõe a interrupção do progresso da história e a atualização da experiência perdida. Dessa forma, “a revolução é ao mesmo tempo *utopia do porvir* e *redenção (Erlösung)* messiânica” (LÖWY, 1989, p. 106). Löwy acrescenta que Benjamin explicou a Scholem, em uma carta de 1926, “que ele estava interessado em uma forma de identidade entre religião e política que se manifesta apenas na *Umschlagen* (transformação) paradoxal de uma na outra” (LÖWY, 1989, p. 108). De todas as produções de Benjamin, segundo Löwy, “as teses sobre o conceito de história são exatamente uma transformação paradoxal da religião judaica em luta de classes marxista ou, inversamente, da utopia revolucionária em messianismo apocalíptico” (LÖWY, 1989, p. 108).

A conclusão final de Löwy sobre a existência de um messianismo político na filosofia da história de Benjamin é de que, esse fato, ao invés de confusão, registra uma unidade dialética entre objetivos e meios. Assim

Não haverá sociedade sem classes sem uma interrupção revolucionária da continuidade histórica (“progresso”), e não haverá ação revolucionária do proletariado se o objetivo (a sociedade sem classes) não for compreendido em toda a sua explosividade messiânica, como um ponto de ruptura. O objetivo de Benjamin não é “a revolução pela revolução”, mas para ele sem revolução não pode haver redenção, e sem uma vida messiânica/redentora da história não há práxis revolucionária autenticamente radical (LÖWY, 1989, p. 109).

Em nosso entendimento, toda essa proposta de Benjamin, defendida por ele na sua filosofia da história e reinterpretada por muitos estudiosos de sua obra, entre eles Löwy, Mate e Zamora, autores aqui referenciados, se justifica na sua filosofia da linguagem, ou seja, a *redenção revolucionária da humanidade* que, segundo Löwy, é uma “chama espiritual que arde sobre sua obra” (LÖWY, 1989, p. 109), ganha sentido somente a partir da concepção de linguagem que Benjamin assume e persegue. As implicações políticas dessa concepção de linguagem dão a ela uma autêntica originalidade e a transformam em um instrumento humano libertador. Essa potencialidade da linguagem é explicada por Benjamin, através das relações que ele estabelece entre *linguagem e temporalidade*.

3. LINGUAGEM E TEMPORALIDADE

A tensão entre a linguagem adâmica e a linguagem instrumental/burguesa no preenchimento do tempo

A relação entre teologia e materialismo histórico percorre a obra de Benjamin. Podemos dizer que essa relação é uma particularidade de sua obra que se sustenta em uma permanente tensão. Para Michel Löwy, isso se deve ao fato de “Walter Benjamin ser um dos raros autores nos quais a afinidade eletiva entre messianismo judaico e utopia libertária resultou numa verdadeira *fusão*, isto é, no nascimento de uma forma de pensamento nova, irreduzível a seus compenentres” (LÖWY, 1989, p. 85).

Essa forma própria de *fazer* filosofia implicou a Benjamin *fazer* escolhas teóricas e assumir posturas, por vezes, caras a sua vida pessoal e profissional, mas assumidas por ele de forma convicta. A significação dessa forma, segundo Löwy, “não é somente política ou religiosa: implica uma certa percepção da temporalidade histórica” (LÖWY, 1989, p. 85).

É precisamente essa percepção da temporalidade histórica que mantém sempre presente à concepção de linguagem de Benjamin a noção de *origem* e de *tempo*. Portanto, para início de conversa, cabe resgatar a concepção de tempo que Benjamin defende: um tempo não linear, aberto, impossível de ser totalmente preenchido. De acordo com filósofo, “o tempo da história é infinito em todas as direções e não preenchido em cada instante. O tempo é, para os acontecimentos empíricos, apenas uma forma, mas, o que é mais importante, uma forma não preenchida enquanto tal” (BENJAMIN, 2011c, p. 261).

Embora o tempo do capitalismo extrapole essa concepção e temporalidade ao igualar, através do culto, dias de festas com dias de trabalho, caracterizando-se, assim, segundo Zamora, como “un tiempo sin final que convierte la historia en una eternidad muerta” (ZAMORA, 2009, p. 54), a temporalidade, para Benjamin, permanece em uma constante construção na dialética da continuidade/descontinuidade dos acontecimentos.

Na visão de Benjamin, “o acontecimento não preenche a natureza formal do tempo em que está inserido. Pois não podemos pensar que o tempo é tão somente a medida com a qual se calcula a duração de uma transformação mecânica” (BENJAMIN, 2011c, p. 261).

O tempo da história do qual Benjamin se refere é diferente do tempo do relógio. No tempo da história, os acontecimentos não são determinados por regularidades espaciais com início, meio e fim e controlados pelos ponteiros de um relógio. Contudo, Benjamin informa que não tem a pretensão de afirmar de forma definitiva o que, afinal, o tempo histórico determina para além do tempo mecânico, mas acrescenta:

Podemos desde já afirmar que a força determinante da forma histórica de tempo não pode ser totalmente apreendida por nenhum acontecimento empírico, nem absorvida completamente por ele. Um tal acontecimento, que seria perfeito no sentido da história, é antes um elemento empiricamente indeterminável, ou seja, uma ideia. A esta ideia do tempo preenchido chama-se na bíblia – e esta é a sua ideia histórica dominante – o tempo messiânico (BENJAMIN, 2011c, p. 262).

Interpretando essa concepção e tempo messiânico que Benjamin sustenta, Zamora escreve que o tempo não é homogêneo e vazio, ao contrário, ele é determinado por acontecimentos incapazes de preencherem totalmente o tempo. Daí que “cada segundo es la puerta por la que puede entrar el Mesías. Cada instante lleva en sí su oportunidad revolucionaria” (ZAMORA, 2009, p. 78).

Benjamin acredita que o tempo possui uma estrutura catastrófica, portanto, tudo aquilo que se produz no tempo está sujeito à catástrofe. Mas esta não é somente um acontecimento por vir, ela pode acontecer em todos os acontecimentos presentes, uma vez que esses estão, em alguma medida, ligados ao passado e ao futuro. A catástrofe constitui os acontecimentos. Por conta disso, é fundamental observar as experiências humanas que se tornam acontecimentos. Benjamin as observa, em especial, a partir da modernidade e entende que a linguagem burguesa contribui para uma limitação na vivência das experiências que, por consequência, também proporcionará uma limitação na interpretação dos acontecimentos. Para Zamora, o problema resultante de tudo isso é que “el esquema temporal de pasado, presente y futuro pretende liberar el instante presente del poder del pasado, colocándolo tras la frontera absoluta de lo irrecuperable y poniendolo a disposición del presente como saber práctico” (ZAMORA, 2009, p. 59).

Frente a essa possibilidade, Benjamin defende que não se pode liberar o momento presente dos demais tempos a que ele está ligado. Vale lembrar o que ele escreveu sobre isso: “não somos tocados por um sopro do ar que foi respirado antes? Não existem, nas vozes que escutamos, ecos de vozes que emudeceram? Se assim é, existe um encontro secreto, marcado entre as gerações precedentes e a nossa” (BENJAMIN, 1994a, p. 223). Diante da pressão que as forças da modernidade e do

capitalismo exercem sobre a linguagem, ela caminha a passos largos rumo à instrumentalização e, com isso, afastando do homem a possibilidade de recuperar a linguagem original que, embora perdida, ainda é possível de ser vislumbrada através da tradução, da poesia, da arte e da filosofia, por exemplo.

Aqui, para não gerar confusão, é preciso atentar para o fato de que, após a queda da linguagem, recuperar a linguagem originária é uma tarefa que se tornou impossível ao homem. Benjamin entende que a queda é irreversível, mas isso não significa que os homens estão obrigados a aceitar uma linguagem fragmentada a serviço de uma mera comunicabilidade.

Com as experiências individualizadas da modernidade, a perda da memória e a culpabilização que os seres humanos vivenciam na religião capitalista, a consciência de tempo histórico tende a ficar nebulosa. Diante disso, quais as saídas à humanidade para fazer enfrentamento a esse tipo de aprisionamento e empobrecimento? Walter Benjamin apresentou algumas respostas: a sua filosofia da linguagem contém importantes apontamentos sugestivos para a solução do problema levantado. Para tanto, o primeiro passo que a humanidade precisa dar é rumar à aquisição da consciência de tempo histórico.

A filosofia da linguagem benjaminiana sugere que é possível conjugar passado e futuro para a constituição, nos acontecimentos presentes, de uma consciência histórica de mundo, mas, para isso, a tensão entre linguagem adâmica e linguagem burguesa precisa flexionar a linguagem humana na direção da linguagem originária. Como sabemos, após a *queda* não é possível resgatar a linguagem original, mas como o homem é um ser privilegiado, por ser “aquele que conhece na mesma língua que Deus cria” (BENJAMIN, 2011b, p. 62) ⁹¹, nos é permitido acreditar numa aproximação ao núcleo da essência linguística contida em todas as coisas. Fazendo isso, a consciência humana não se tornará coisificada, mas, sim, capacitada para (re) significar o mundo.

É certo, porém, que existe uma tensão entre a linguagem adâmica e linguagem burguesa, mas essa tensão pode ser enfrentada. A filosofia da linguagem de Benjamin faz esse enfrentamento quando o filósofo afirma que a linguagem humana carrega consigo a potencialidade para renunciar a comunicação imediata das coisas, ou seja, ela possui a condição de ir além dos signos, transformados em *meios* comunicativos, para ir

⁹¹ Der mensch ist der Erkennende derselben Sprache, in der Gott Schöpfer ist (BENJAMIN, GS, II-I, p. 149)

em direção da linguagem adâmica. Esse caminho pode ser percorrido, em especial, através da tradução, pois “a linguagem de um ser é o *meio* em que sua essência espiritual se comunica. O fluxo ininterrupto dessa comunicação percorre toda natureza, do mais baixo ser existente ao homem e do homem a Deus” (BENJAMIN, 2011b, p. 72)⁹². Assim, quando a linguagem humana nomeia, ela comunica-se com Deus, por conta da sua condição conhecedora, “resíduo da palavra criadora de Deus, que se conservou no homem como nome que conhece e paira – acima dele – como veredicto judicante” (BENJAMIN, 2011b, p. 73)⁹³.

É precisamente essa ação judicante do Deus para com o homem e a natureza e do homem para com a natureza que possibilita à linguagem humana decifrar a *senha* linguística que predomina sobre a linguagem muda da natureza. A senha secreta que cada sentinela passa à próxima em sua própria língua tem um conteúdo que, segundo Benjamin, “é a língua da sentinela mesma” (BENJAMIN, 2011b, p. 73)⁹⁴. Portanto, conclui Benjamin, “toda linguagem superior é a tradução de uma linguagem inferior, até que se desdobre, em sua última clareza, a palavra de Deus, que é a unidade desse movimento da linguagem” (BENJAMIN, 2011b, p. 73)⁹⁵. A linguagem da natureza é inferior à linguagem humana, por isso, ao traduzi-la, o homem precisa ir ao encontro das línguas das sentinelas. Esse percurso somente o homem pode fazer. O homem deve fazer esse percurso e, embora saiba de antemão que jamais atingirá a língua pura, essa tarefa não pode ser preterida pela linguagem humana, pois quando ela desiste dessa busca, se fragmenta e se instrumentaliza para servir como mera comunicabilidade.

Na tradução, o tradutor renuncia a possibilidade de resgatar a língua pura, ao tradutor, porém, cabe a ele a difícil tarefa de juntar os *cacos de um vaso* que se quebrou e nunca mais poderá ser montado como era originalmente. Esses *cacos* são as diferentes línguas. Nas palavras de Débora Racy Soares:

O original e a tradução são vistos como duas metades de um vaso quebrado, cujo encaixe perfeito não é mais possível. A tradução seria uma tentativa de colar os “cacos” do vaso, mesmo tendo-se consciência de que o ajuste será imperfeito, daí o “problema ou tarefa” do tradutor: aceitar a multiplicidade de

⁹² Die Sprache eines Wesens ist das Medium, in dem sich sein geistiges Wesen mitteilt. Der ununterbrochene Strom dieser Mitteilung fließt durch die ganze Natur vom niedersten Existierenden bis zum Menschen und vom Menschen zu Gott (BENJAMIN, GS, II-I, p. 157).

⁹³ Residuum des schaffenden Gotteswortes, welches im Menschen als erkennender Name und über dem Menschen als richtendes Urteil schwebend sich erhalten hat (BENJAMIN, GS, II-I, p. 157).

⁹⁴ aber ist die Sprache des Postens selbst (BENJAMIN, GS, II-I, p. 157).

⁹⁵ Alle höhere Sprache ist Übersetzung der niederen, bis in der letzten Klarheit sich das Wort Gottes entfaltet, das die Einheit dieser Sprachbewegung ist (BENJAMIN, GS, II-I, p. 157).

línguas. O trabalho tradutório traria a possibilidade de se vislumbrar o vaso em sua perfeita inteireza, antes da queda.⁹⁶

Seguindo o raciocínio de Benjamin sobre a tarefa do tradutor, Soares descreve que, em síntese, o que Benjamin almeja, via tradução, é “recuperar aquele mundo adâmico figurado no “*Sprachaufsatz*”. Para isso faz necessário um “bom tradutor”, capaz de vislumbrar o ‘misterioso’, a “magia”, isto é, “aquele caráter imediato” (não-mediado) da linguagem”.⁹⁷

O desafio posto às mãos do “bom tradutor” que a autora se refere, somente aumentou com a modernidade e o avanço do progresso capitalista. Vislumbrar o caráter imediato da linguagem, certamente, não é uma tarefa fácil quando esta precisa acontecer em um contexto onde predomina a dimensão burguesa da linguagem, legitimada a partir da modernidade. As experiências empobrecidas (individuais) da modernidade corroboram com a vivência de uma linguagem mediada. Em um cenário de pobreza de experiências, a linguagem comunica através de informações e relatos. Nessas condições, aos poucos, as experiências já não podem mais ser repassadas de pais para filhos, de uma geração para outra. Como consequência, a memória atrofia-se⁹⁸.

Nessas condições, é preciso questionar a noção de progresso apresentada pela modernidade. Para Benjamin, ser revolucionário frente a esse tipo de progresso é ter a condição de parar, ou seja, frente a essa realidade é preciso interromper o *contínuo* da história, haja vista que, “en el momento del peligro lo que amenaza a los oprimidos es una nueva victoria de los dominadores, una prolongación del continuo de la historia como totalidad de opresión” (ZAMORA, 2009, p. 62). Benjamin registra sua preocupação com os oprimidos da história – os não vencedores – por entender que “os que num momento dado dominam, são os herdeiros de todos os que venceram antes. A empatia com o vencedor beneficia sempre, portanto, esses dominadores” (BENJAMIN, 1994a, p. 225).

⁹⁶ SOARES, Debora Racy. Tradução com *Aufgabe*. In: Revista LL Journal, Language & literature. Vol. 3, NÚM 2 (2008). Disponível em: <http://ojs.gc.cuny.edu/index.php/lljournal/article/view/399/400>. Acesso em maio de 2013

⁹⁷ SOARES, Debora Racy. Tradução com *Aufgabe*. In: Revista LL Journal, Language & literature. Vol. 3, NÚM 2 (2008). Disponível em: <http://ojs.gc.cuny.edu/index.php/lljournal/article/view/399/400>. Acesso em maio de 2013

⁹⁸ A respeito disso, é pertinente a observação feita por Zamora: “la conciencia cosificada se constituye por medio del olvido y éste significa un empobrecimiento de la experiencia” (ZAMORA, 2009, p.62). Zamora entende que, ao se submeterem a um aparato social, econômico e cultural onde predominam experiências empobrecidas, os indivíduos também se submetem a uma forma de percepção e adaptação dessas experiências. Também há reação, mas, na sua visão, “nada define mejor la cosificación de la conciencia que ese olvido que acompaña la reificación del sujeto” (ZAMORA, 2009, p.62)

Entre os vencidos da história estão os *trapeiros*. Estes, conforme foi exposto anteriormente, vivem de forma parecida com os *poetas*, ou seja, catando os restos do capital e transformando-os em objetos de suas vivências. No centro do capitalismo, trapeiros e poetas se expressam, significam e podem ser compreendidos em uma linguagem que vai além das aparências. Uma linguagem que consegue resgatar as experiências coletivas que o capitalismo tratou de sufocá-las. Uma linguagem onde o significado da vida do trapeiro é reconhecido nas palavras do poeta.

Era essa linguagem que Benjamin queria ver na modernidade como enfrentamento à linguagem burguesa do capitalismo. Uma linguagem mágica que fosse além da mera comunicabilidade. O querer de Benjamin é alimentado pelas análises da sua filosofia da história e as proposições da sua filosofia da linguagem. Das imbricações dessas filosofias surge o método benjaminiano para analisar a história e desvendar os caminhos para a redenção revolucionária da humanidade.

A tensão entre a linguagem adâmica e a linguagem instrumental tornou-se mais complexa com o avanço do capitalismo. A dimensão burguesa da linguagem aumenta sua legitimidade em paralelo ao avanço da noção de temporalidade que o capitalismo defende. Essa é uma das principais razões para o aumento da complexidade dessa tensão. Por conta dessa realidade, não é possível pensar na vivência de uma linguagem mágica na modernidade sem indagar-se sobre o capitalismo que, segundo Benjamin, pode ser entendido como um fenômeno religioso.

A dimensão mágica da linguagem e o capitalismo como movimento religioso

Em um texto publicado em 1921 que, segundo Michel Löwy, permaneceu inédito até 1985, Benjamin comparou o capitalismo com a religião. De acordo com Löwy, o texto de Benjamin está “com toda evidência, inspirado por "A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo" de Max Weber. No entanto, o argumento de Benjamin vai além de Weber e, sobretudo, substitui sua abordagem "axiologicamente neutra" (*Wertfrei*) por um fulminante requisitório anticapitalista”⁹⁹. O fragmento 'O capitalismo

99 LÖWY, Michel. O capitalismo como religião. Disponível em: <http://www1.folha.uol.com.br/fsp/mais/fs1809200508.htm>

como religião' de Benjamin, na visão de Löwy, é um dos textos mais interessantes, mas também um dos mais *herméticos* que o autor escreveu.

Frente às dificuldades de compreensão do texto, porém, Benjamin parece estar certo de algumas questões que aponta sobre o capitalismo como uma religião. De acordo com suas interpretações, alguns traços da estrutura religiosa do capitalismo já são perceptíveis no presente (em 1921, quando escreveu o texto). Em relação ao primeiro traço, Benjamin fez o seguinte destaque:

O capitalismo é uma religião puramente cultural, talvez a mais extrema que jamais tenha existido. Nada há nele senão uma relação imediata com o significado do culto; ele não conhece nenhum dogma especial nem teologia. O utilitarismo ganha sob esse ponto de vista, sua coloração religiosa (BENJAMIN, 2011a, p. 2).

Sobre o aspecto cultural, Michel Löwy cita um exemplo para demonstrar como o culto capitalista comporta certas divindades que são objeto de adoração. Ou seja, “a comparação entre as imagens de santos das diferentes religiões e as notas de dinheiro dos diversos países. O dinheiro, em forma de papel-moeda, seria assim o objeto de um culto análogo ao dos santos das religiões comuns”¹⁰⁰.

A grande questão a ser analisada aqui são as formas de distribuição das utilidades geradoras de prazer, felicidade ou satisfação. Não parece que o capitalismo esteja interessado em proporcionar essas condições utilitaristas a todos os membros de uma sociedade¹⁰¹.

É dessa forma que o capitalismo se sustenta, ou seja, na criação, interiorização e exteriorização de desejos. E, quando todo esse processo é realizado em forma de culto, as possibilidades para o sucesso são infinitas.

Dando continuidade aos traços da estrutura religiosa do capitalismo, Benjamin afirma que:

O segundo traço do capitalismo interliga-se com esta concreção do culto: a duração permanente do culto. O capitalismo é a celebração de um culto *sans*

100 LÖWY, Michel. O capitalismo como religião. Disponível em: <http://www1.folha.uol.com.br/fsp/mais/fs1809200508.htm>

¹⁰¹ Em relação à *coloração religiosa* que passa a identificar o utilitarismo, é importante relacioná-las com algumas observações do economista indiano Amartya Sen. De acordo com Sen, “na forma clássica do utilitarismo, como o desenvolvido particularmente por Jeremy Bentham, define-se a utilidade como prazer, felicidade ou satisfação, e portanto tudo gira em torno dessas realizações mentais” (SEN, 2000, p. 75).

Talvez seja por isso que o capitalismo, em suas constantes atualizações, tenha criado uma nova roupagem ao utilitarismo. Segundo Sen, “nas formas modernas do utilitarismo, a essência da “utilidade”, frequentemente é vista de outro modo: não como prazer, satisfação ou felicidade, mas como a satisfação de um desejo ou algum tipo de representação do comportamento de escolha de uma pessoa” (SEN, 2000, p. 75).

*rêve et sans merci*¹⁰² [sem sonho e sem piedade]. Não há nele nenhum "dia de semana", nenhum dia que não seja de festa no sentido terrível do desdobramento de toda pompa sagrada, da tensão extrema do adorador (BENJAMIN, 2011a, p. 2).

Se, no primeiro traço, Benjamin aponta o capitalismo como uma religião cultural, no segundo traço, a expressão *sem trégua* explica a força dessa religião e o significado da sua permanente presença na vida dos *cultuadores*. “As práticas capitalistas não conhecem pausa, elas dominam a vida dos indivíduos da manhã à noite, da primavera ao inverno, do berço ao túmulo”¹⁰³.

Em terceiro lugar, Benjamin identifica o capitalismo como uma religião especializada em criar condições para a culpabilização, segundo ele,

O capitalismo é provavelmente o primeiro caso de um culto não expiatório, mas sim culpabilizador [verschuldenden]. Nisto, este sistema religioso está sob a queda de um movimento monstruoso. Uma consciência de culpa [Schuldbewusstsein] monstruosa, que não se sabe expiada, agarra-se ao culto, não para expiar nele esta culpa, mas sim para fazê-la universal, martelá-la na consciência e, finalmente e sobretudo, para implicar o próprio Deus nesta culpa [Schuld], para que enfim ele mesmo se interesse pela expiação (BENJAMIN, 2011a, p. 2).

Percebe-se, com a não expiação, mas, em contrapartida, a culpabilização, que os seres humanos, na medida em que se acham livres por não ser expiados, na verdade, estão criando as condições para que a culpabilização se efetive, ou seja, a conquista da liberdade para o consumo assemelha-se à experiência de ganhar um presente valioso. Embora o presenteado não tenha feito nenhum pedido, a partir do momento que “*ganha*” o presente, passa a sentir-se implicado nas relações que vai desenvolver com presente e com quem o presenteou.

O processo de culpabilização se efetiva e legitima a partir da criação de uma dívida. O capitalismo especializou-se em arquitetar essa dívida. Suas estratégias não deixam dúvida: a dívida serve para gerar culpa. Associada à dívida, a culpa extrapola as suas dimensões materiais para se tornar moral. Assim, quem deve, sente-se culpado moralmente por uma dívida que contraiu e terá que pagar. Explorar o aspecto moral da culpa é uma estratégia bem sucedida do capital. De certo modo, é uma espécie de nota promissória assinada pelos devedores em benefício do funcionamento e manutenção do sistema.

102 É provável que a leitura correta deva ser, de acordo com a nota de uma tradução para o inglês (de Chad Kautzer, "Capitalism as Religion"), *sens trêve et sans merci* [sem trégua e sem piedade].

103 LÖWY, Michel. O capitalismo como religião. Disponível em: <http://www1.folha.uol.com.br/fsp/mais/fs1809200508.htm>

A dívida e a culpa são os dispositivos que mais e melhor contribuem para que o capitalismo possa se metamorfosear e continuar produzindo insatisfações, ou seja, o capitalismo precisa do consumo, por isso ele gera insatisfação. A culpa e a insatisfação abrem um espaço na vida para ser preenchido. Nem sempre quem está insatisfeito sabe do que verdadeiramente necessita para preencher os espaços vazios, mas isso não é impedimento para continuar buscando. Nesse contexto, a insatisfação e a culpa conseguem fazer com que os indivíduos sintam-se endividados com eles mesmos. A partir daí surgem as explicações das razões da dívida, e as saídas para pagá-las.

Na visão de Benjamin, o capitalismo precisa de tudo isso para não desmoronar. Nesse sentido, o remédio que o capitalismo oferece para as crises é o endividamento. Ao se apropriar da *schuld* (dívida e culpa), a religião capitalista infere nos seus seguidores a culpa pelas derrotas. Diante dela, os seguidores são constantemente convidados a voltarem à luta. Como são livres para isso, quando não conseguem, se desesperam, aumentando assim a consciência de culpa.

Finalmente, no quarto traço, para demonstrar por que o *capitalismo é uma religião de mero culto, sem dogmas*, Benjamin escreve que, “o quarto traço é que seu Deus deve permanecer oculto e apenas pode ser apelado no zênite de sua culpabilização [*Verschuldung*]. O culto é celebrado ante uma divindade imatura; cada representação, cada pensamento fere nela o segredo de sua maturidade” (BENJAMIN, 2011a, p. 3).

A crítica de Benjamin ao capitalismo, a partir dessa aproximação – cristianismo/capitalismo –, traz presente não apenas as características do capitalismo, mas também as condições pelas quais ele conseguiu, e consegue, se manter como um sistema de governo. As contribuições das religiões, em particular do cristianismo, mesmo que elas não percebam, ou então neguem, foram fundamentais para a configuração do capitalismo como religião. Benjamin entende que no Ocidente, “o capitalismo desenvolveu-se como um parasita no cristianismo - não apenas no calvinismo, mas também, nas várias correntes cristãs ortodoxas - de tal maneira que, no final, a história do cristianismo é essencialmente a de seu parasita, o capitalismo” (BENJAMIN, 2011a, p. 3).

No culto cristão, ao mesmo tempo em que os fiéis rezam e pedem perdão por seus pecados, agradecem as graças alcançadas e fazem preces desejando bênçãos, incluindo milagres. No culto capitalista, o perdão, as graças e as preces também estão presentes, mas, nele, é o caráter culpabilizador que determina quais devem ser as

penitências. Como o capitalismo é uma religião que não oferece trégua, nem expia pelos pecados, as penitências se transformam em ações essencialmente capitalistas, culpabilizadoras através da dívida, do endividamento. O ato de “pagar” penitência é um ato religioso/capitalista, pois, mesmo que não envolva dinheiro, certamente envolverá tempo, e, tempo, para o capitalismo, pode simbolizar ganhos ou perdas de dinheiro.

Na interpretação de Benjamin, a religião capitalista tem interesses práticos, embora como religião, tenha “alcances” transcendentais. O capitalismo sobrevive das ações humanas que se desenrolam no cotidiano das mais diferentes sociedades. São elas que alimentam o capitalismo. Alimentam tão bem, aliás, que entre os excedentes que ele produz está o sentimento religioso que o faz ser cultuado. Sobre as condições, enfim, que possibilitam pensar o capitalismo como uma religião, Benjamin conclui:

Contribui-se para o conhecimento do capitalismo como uma religião se se recorda que seguramente o paganismo originário concebia a religião, a princípio, não como um interesse "superior", "moral", mas sim como um interesse imediatamente prático; em outras palavras, o paganismo tampouco tinha mais consciência que o capitalismo atual de sua natureza "ideal", "transcendente", antes via o indivíduo irreligioso ou heterodoxo de sua comunidade exatamente como um membro infalível¹⁰⁴, assim como a burguesia atual vê os seus integrantes improdutivos (BENJAMIN, 2011a, p. 4).

Em uma tradução espanhola, Omar Rosas usou a palavra “*incapaz*” na tradução de “*infalível*”. Faz sentido a opção de Rosas em usar a palavra ‘*incapaz*’ para explicar o uso da expressão indivíduo ‘*infalível*’. A história comprova que é exatamente isso que o capitalismo, nas suas diferentes fases, incentivou as pessoas a fazer. O capitalismo necessita de seres consumidores. Quando estes não mais consomem, precisam ser substituídos por outros capazes de contribuir para o sustento do sistema¹⁰⁵.

¹⁰⁴ No original consta ‘infalível’ [untrügliches]. No entanto, convém mencionar, devido à natureza do texto, ou seja, um esboço de Benjamin sem uma posterior revisão, a solução proposta por uma tradução espanhola (de Omar Rosas, “El Capitalismo como Religión”), que, de acordo com o contexto, optou pela palavra ‘incapaz’ [untüchtig] (BENJAMIN, 2011, p. 4).

¹⁰⁵ José Antonio Zamora também resgata esse texto de Benjamin para discutir acerca das quatro dimensões estruturais do capitalismo como religião, ou seja, a dimensão cultural sem dogmas nem teologia; a dimensão contínua do culto, sem pausas e tréguas; a dimensão culpabilizadora do culto. Nesse caso, Zamora acrescenta que o culto não está destinado a fazer expiações da culpa, senão a reproduzi-la. Assim, “estamos pues ante el primer caso de una religión que no produce expiación. Al contrario de las religiones tradicionales, el capitalismo universaliza el endeudamiento, culpabiliza a todos” (ZAMORA, 2009, p. 53); e a dimensão do desaparecimento da força transcendente. Aqui, “el superhombre es el cumplimiento de la religión capitalista en que queda entronizada la inmanencia total” (ZAMORA, 2009, p. 53).

A vivência dessas dimensões torna o capitalismo uma poderosa religião que encontra seu *feedback* no bojo da modernidade. O capitalismo atua como um parasita que afeta o sistema imunitário da humanidade moderna. Esse feito é possível porque ele compreende o funcionamento das religiões que, segundo Zamora, “absorve la substancia de las religiones que le han precedido, especialmente el cristianismo, para abandonarlas como cáscaras vacías. Se apropria de sus elementos míticos para constituir su próprio mito” (ZAMORA, 2009, p. 53).

Nesse sentido, o capitalismo, transformado em uma religião, estrutura uma outra concepção de tempo. Dessa forma, na temporalidade promulgada pelo capitalismo surge um novo Deus, mas diferentemente do Deus criador da linguagem, que “liberou no homem a linguagem que lhe havia servido, a ele, como *meio* da criação” (BENJAMIN, 2011b, p. 62)¹⁰⁶. Este libera no homem a *culpa*. Na produção da culpa está arquitetada a reprodução de insatisfações. As insatisfações são úteis ao capitalismo, pois graças a elas os novos sacrifícios são instituídos na humanidade. Como a culpa foi liberada ao homem, ele sente-se responsabilizado pelos sacrifícios que precisa enfrentar, logo, não se revoltará contra o Deus do capitalismo (o capital), mas, ao invés disso, se culpabilizará pelos fracassos. É nesse momento que ele legitima o capitalismo como uma religião cultural, não dogmática, destituída de forças transcendentais, que não possui dias específicos para a prática do culto, ou seja, é uma religião que não estabelece dias de descanso e *dias-santos*, é uma religião que não dá tréguas.

Observando o comportamento das pessoas na modernidade, e percebendo a influência do capitalismo como uma espécie de religião, Benjamin exterioriza algumas preocupações. As razões para tais preocupações devem-se à confecção de uma concepção de tempo arquitetada pelo capitalismo. Benjamin, obviamente, não concorda com essa concepção. Ao analisar o capitalismo como uma religião, ele percebe uma tensão entre imanência e transcendência. Essa simbiose entre imanência e transcendência precisa ser esclarecida, caso contrário, a humanidade caminhará para sua própria destruição sem saber que assim o faz. Zamora interpreta essa situação da seguinte forma:

Por un lado, Benjamin afirma que el capitalismo rompe com el dualismo entre la inmanencia de la reproducción material de la vida y la esfera transcendente de una divinidad solícita con sus criaturas. Las preocupaciones de la vida pueden ser afrontadas desde la pura inmanencia. Pero, por otro

¹⁰⁶ sondern im menschen entließ Gott die Sprache, die ihm als Medien der Schöpfung gedient hatte (BENJAMIN, GS, II-I, p. 149)

lado, esa inmanencia clausurada sobre sí adquiere un carácter mítico, el del fetichismo de la mercancía y el del culto sin pausa de la reproducción e incremento del capital, el nuevo dios, que exige un sacrificio continuo y en última instancia la destrucción del mundo. En el furor productivo y consumidor del capitalismo se manifiesta un instinto de supervivencia desbocado que abandonado a sí mismo pone en peligro la propia supervivencia (ZAMORA, 2009, p. 53).

A presença do *novo deus*, com suas exigências capitalistas, remete-nos à construção de *Babel*. O rompimento que o capitalismo promove entre a imanência da reprodução material da vida, e a esfera transcendente de uma divindade solícita com suas criaturas, é uma ação totalmente humana, resultante da condição de livre arbítrio que o homem possui. No entanto, por não possuírem controle total sobre a natureza, os seres humanos sentem a necessidade de dar vida às suas criações para se identificar nelas e por elas. Esse procedimento permite que algumas criações humanas se mitifiquem, condição fundamental para a elevação e manutenção do *status* sobrenatural do *deus capital*. Algo semelhante ao ocorrido na construção *babélica*, ou seja, o desejo da criatura em tornar-se criador, possui limites que a criatura desconhece, mas a autorização que o criador deu à criatura para ela conhecer permite que se lance em um mundo de descobertas e criações. Há uma diferença, porém, de uma situação para com a outra. Na origem da criação, as pretensões do homem em tornar-se criador, acontecidas durante o descanso divino, foram punidas com a confusão linguística. Agora, o *deus do capital* não descansa e a punição não será empregada por uma divindade, uma vez que ela já está personificada nas próprias criações e se exterioriza nos dispositivos geradores de insatisfação.

A temporalidade do capitalismo intercambia passado, presente e futuro. “Es un tiempo no autónomo y no hay en él ni presente, ni pasado, ni futuro” (ZAMORA, 2009, p. 54), ou seja, os instantes históricos remontam a outros instantes afastados deles. “Cada instante está en deuda con outro y endeuda al siguiente” (ZAMORA, 2009, p. 54). Na visão de Benjamin, essa temporalidade carrega consigo o perigo da destruição, pois as mediações humanas, ao invés de saldar as dívidas de um instante para com o outro, frequentemente promovem novos endividamentos.

A modernidade é o lugar onde o capitalismo encontra as perguntas, respostas e justificativas para transformar-se em religião. No mesmo sentido, a modernidade é o cenário onde o cristianismo encontra todos os incentivos necessários para experienciar o capitalismo. Sobre essa situação, Benjamin afirma que “o cristianismo na época da

reforma não favoreceu o advento do capitalismo, mas sim se converteu em capitalismo” (BENJAMIN, 2011a, p. 4). Diante disso, a proposta de Benjamin, segundo Michel Löwy, “é tecer relações dialéticas entre o passado pré-capitalista e o futuro pós-capitalista, a harmonia arcaica e a harmonia utópica, a antiga experiência perdida e a futura experiência libertada” (LÖWY, 1990, p. 201). Entendemos e acreditamos que a concretização da proposta benjaminiana tornar-se-á possível, se as implicações políticas da linguagem, explícitas e implícitas em sua obra, reivindicarem a compreensão de toda a arqueologia moderna.

Segundo Walter Benjamin, *a modernidade assinala uma época*. Vimos que essa época é marcada por paradoxos e, devido a essa realidade, a mistura de sentimentos que surge ao se analisar a condição humana na modernidade, tendo como referência a linguagem e suas implicações políticas, provoca inúmeras percepções, justificativas e apontamentos sobre a vida do ser humano na arqueologia da modernidade. Benjamin, nesse sentido, nas análises que faz acerca da concepção de modernidade, a percebe como um *telos*, uma *perversão* e uma *tarefa*. Então, pode-se concluir que a modernidade, na concepção de Benjamin, é uma época inacabada e, por assim ser, continua transmitindo esperança.

Mas, sendo a modernidade um *fim*, uma *meta* e um *objetivo*, que se desenvolvem nas fronteiras entre a emancipação e o embrutecimento humano, são grandes as chances de o projeto moderno corromper-se. Refletindo sobre isso, Benjamin deixa entender que a modernidade nunca deixou de ser um trabalho que precisa ser executado, uma ocupação para todos os sujeitos modernos. Sendo assim, é possível dizer que no bojo da modernidade existem sementes germinadoras de contínuas e novas possibilidades.

As leituras críticas que Benjamin desenvolveu sobre a modernidade permitem afirmar que para ele, averiguar a condição humana na modernidade, além de ser uma forma de encontrar possíveis respostas para as inúmeras interrogações que cercam e por vezes perturbam o homem moderno, poderia ser uma possibilidade de dar aos seres humanos condições para um enfrentamento daquilo que lhes é incompreensível, perturbador e ameaçador.

Diante disso, a questão central, sobre as possibilidades para a vivência de uma linguagem mágica na modernidade, precisa enfrentar a tensão existente entre a linguagem mágica e a linguagem burguesa. Sobre isso discutiremos adiante. Por ora, resta dizer que a linguagem precisa conduzir as experiências modernas ao encontro de

novas bases epistemológicas. Tais bases, por sua vez, precisam comunicar de forma clara as implicações políticas que as sustentam. Objetivamente falando, linguagem e experiência deverão estar em uma constante sintonia. Dessa forma, a linguagem, através dos diversos gêneros linguísticos criados na modernidade, deverá proporcionar condições aos sujeitos modernos para transmitirem experiências coletivas com potenciais emancipatórios.

Resgatando o sentido das experiências coletivas descritas por Benjamin, transportando-as e compreendendo-as, dentro do contexto da modernidade, são grandes as chances para que a linguagem mágica possa fazer frente à linguagem burguesa. Com isso, o homem moderno poderá entender porque a experiência e a linguagem possibilitam uma análise profunda e ampla da arqueologia da modernidade, ao mesmo tempo em que o ajudam a compreender a sua condição na modernidade.

Implicações políticas da linguagem no *irromper da consciência desperta*

No desenvolvimento da filosofia da história, centrando suas análises na arqueologia da modernidade, Benjamin propõe uma forma de *despertar* para a realidade que se traduza no *irromper da consciência desperta*. Essa *forma de despertar* proporcionaria uma verdadeira compreensão da realidade, seria a revolução copernicana e dialética da rememoração. Nas suas palavras,

O método novo, dialético, de escrever a história apresenta-se como a arte de experienciar o presente como o mundo da vigília ao qual se refere o sonho que chamamos o ocorrido. Elaborar o ocorrido na recordação do sonho! – Quer dizer: recordação e despertar estão intimamente relacionados. O despertar é, com efeito, a revolução copernicana e dialética da rememoração (BENJAMIN, 2007b, p. 434).

A proposta de Benjamin, para a efetivação desse novo método, expressa no trabalho das *Passagens (Passagen)*¹⁰⁷, consiste em superar a forma de aproximar-se do conhecimento do “ocorrido”. Para isso, a revolução copernicana e dialética da

¹⁰⁷ A edição brasileira apresenta o título *Passagens*. De acordo com o organizador da edição brasileira, Willi Bolle, essa escolha está de acordo com o primeiro texto escrito por Benjamin sobre esse tema. Willi Bolle também explica que o editor alemão optou por um título – *Das Passagen-werk* (“A Obra Das Passagens”) – para o qual não se encontra nenhum registro nos escritos de Walter Benjamin (BOLLE, 2007b, p. 13).

rememoração deve promover uma reviravolta nas interpretações dos diferentes instantes vividos. Na prática, o que deverá ser seguido se explica da seguinte forma:

Considerava-se como ponto fixo “o ocorrido” e conferia-se ao presente o esforço de se aproximar, tateante, do conhecimento desse ponto fixo. Agora esta relação deve ser invertida, e o ocorrido, torna-se a reviravolta dialética, o irromper da consciência desperta. Atribui-se à política o primado da história. Os fatos tornam-se algo que acaba de nos tocar, e fixá-los é tarefa da recordação. Existe um saber ainda-não-consciente do ocorrido, cuja promoção tem a estrutura do despertar (BENJAMIN, 2007b, p. 433-434).

Ora, ao expressar-se a si mesmo e interpelar as coisas, seja através de impulsos miméticos (ainda nas condições primitivas – linguagem adâmica), seja a partir da separação entre realidade, conhecimento e linguagem (dimensão *nomeadora* da linguagem), o homem não se retira do mundo para tornar o mundo comunicável. Isso significa que, independente dos *níveis* em que a linguagem comunica, intrínsecas a eles estão as condições para a *rememoração*.

Portanto, o que se deduz de tudo isso é que, se a rememoração está na base do despertar, no *irromper da consciência desperta* já estão presentes as implicações políticas da linguagem. São elas que precisam ser interpretadas, pois tudo aquilo que será comunicado durante o despertar explica não só a relação entre a rememoração e o despertar, mas, também, as ações políticas decorrentes dessa relação.

Benjamin acredita no despertar como “um processo gradual que se impõe na vida tanto do indivíduo quanto das gerações, e, o sono é seu estágio primário” (BENJAMIN, 2007b, p. 433). O sono revela as possibilidades para os sonhos, destes emergem as condições fundamentais para o *despertar*. “A experiência da juventude de uma geração tem muito em comum com a experiência do sonho” (BENJAMIN, 2007, p. 433). Benjamin cita um exemplo para explicar por que é preciso prestar atenção nesse sonho. Segundo o autor, o século XIX foi “um espaço de tempo [*Zeitraum*] (um sonho de tempo [*Zeit-traum*]), no qual a consciência individual se mantém cada vez mais na reflexão, enquanto a consciência coletiva mergulha em um sonho cada vez mais profundo” (BENJAMIN, 2007, p. 433). Esse mergulhar em um sonho cada vez mais profundo, que, num primeiro momento poderia significar um alienar-se ao mundo, é, para Benjamin, a possibilidade de um coletivo “*mergulhar em seu próprio interior*” (BENJAMIN, 2007, p. 433). É esse sonho que devemos seguir para interpretar o século XIX, conclui Benjamin.

É seguindo o sonho coletivo que o *irromper da consciência* despertará no homem, através da rememoração, a relação de inversão na aproximação com o conhecimento do ocorrido, onde os fatos, finalmente, nos tocarão. Essa parece ser uma condição necessária para que o desejo benjaminiano da redenção revolucionária da humanidade aconteça. Mas, em nosso entendimento, se as implicações políticas da linguagem não forem percebidas, a simbiose entre a filosofia da linguagem e a filosofia da história não será interpretada e, também, a tensão entre linguagem adâmica e linguagem instrumental não será compreendida. Como consequência, o projeto benjaminiano não terá forças para enfrentar a *religião capitalista* e interromper as desumanizações do progresso.

O que a filosofia da linguagem de Benjamin propõe para o *irromper da consciência desperta* pode ser interpretado como a experiência de olhar pelo retrovisor de um carro em movimento. Ou seja, quando olhamos pelo retrovisor, temos ciência de que estamos percorrendo um caminho rumo a algum lugar. Mas enquanto nos deslocamos, temos a possibilidade de sentir o presente sem deixar de olhar para o passado que nos segue. O retrovisor faz com que o passado, aquilo que ficou para trás, oriente as ações futuras, uma vez que as experiências adquiridas no percurso poderão ser referências para as decisões que permitirão a continuidade da viagem.

A experiência do retrovisor¹⁰⁸ é, em certo sentido, semelhante a do *anjo da história*, pois quando o rosto do viajante se fixa no retrovisor, ele enxerga o passado, e

¹⁰⁸ O poema: *Retrovisor*, de Fernando Anitelli, do grupo *O Teatro Mágico*, expressa de forma inteligente como acontece essa experiência de olhar pelo retrovisor. Nela, percebemos como o passado, presente e futuro se relacionam.

Retrovisor

Pelo retrovisor enxergamos tudo ao contrário
Letras, lados, lestes
O relógio de pulso pula de uma mão para outra
E na verdade nada muda

O menino que me pediu R\$0,10
É um homem de idade no meu retrovisor
A menina debruçando favores toda suja
É mãe de filhos que não conhece
Vendeu-os por açúcar, prendas de quermesse

A placa do carro da frente
Se inverte quando passo por ele
E nesse tráfego acelero o que posso
Acho que não ultrapasso
E quando o faço nem noto

onde os caminhantes veem construções ordenadas, ele vê imagens fugidias que vão se acumulado em sua memória. Ele não pode deter-se sobre elas, isso porque o pé no acelerador o joga sempre para frente. Na tese sobre o *anjo da história*, Benjamin diz que uma tempestade impele o anjo, de costas, para o futuro e, a tempestade, é o que chamamos de progresso. No caso do retrovisor, é o acelerador que impulsiona o ritmo do viajante para frente. O acelerador pode ser entendido como o progresso.

A impossibilidade de saber o que ficou para trás, é uma tarefa que só pode ser resolvida a partir da percepção da *sobrevida* de todas as vidas que compõem a história, pois, segundo Benjamin, “a verdadeira imagem do passado perpassa, veloz. O passado só se deixa fixar, como imagem que relampeja irreversivelmente, no momento em que é reconhecido” (BENJAMIN, 1994a, p. 224). A capacidade e a sensibilidade para sentir a vida, a partir do espírito ou da história, são possíveis por conta da existência da constante tensão entre linguagem adâmica e a linguagem instrumental. É essa tensão que permite ao presente relacionar-se com o passado e o futuro. Além disso, ela mantém viva as condições para a energização do *irromper da consciência desperta*, ao fazer com que o *sono*, os *sonhos* e o *irromper da consciência desperta* se envolvam em uma experiência dialética, onde romantismo, messianismo e marxismo se juntam para os caminhos de ida e volta rumo à redenção revolucionária da humanidade.

O inter-relacionamento entre romantismo, messianismo e marxismo cumpre uma importante função na filosofia da linguagem de Benjamin. Duas são as razões principais. Em primeiro lugar, o romantismo serve para reavivarmos em nossa memória

Outras flores e carros surgem no meu retrovisor
Retrovisor é passado, é de vez em quando do meu lado
Nunca é na frente

É o segundo mais tarde, próximo, seguinte
É o que passou e muitas vezes ninguém viu

Retrovisor nos mostra o que ficou
O que partiu, o que agora só ficou no pensamento
Retrovisor é mesmice em dia de trânsito lento
Retrovisor mostra meus olhos com lembranças mal resolvidas

Mostra as ruas que escolhi
Calçadas e avenidas
Deixa explícito que se for pra frente
Coisas ficarão pra trás
A gente só nunca sabe que coisas são essas.

Retrovisor. Autor: Fernando Anitelli / O Teatro Mágico. Disponível em: <http://www.oteatromagico.mus.br/>. (site oficial). Acesso em junho de 2013.

épocas onde o cultivo da felicidade antecede a noção de progresso. Segundo Benjamin, “a nossa imagem da felicidade é totalmente marcada pela época que nos foi atribuída pelo curso da nossa existência” (BENJAMIN, 1994a, p, 222). Portanto, conclui o filósofo,

A felicidade capaz de suscitar nossa inveja está toda, inteira, no ar que já respiramos, nos homens com os quais poderíamos ter conversado, nas mulheres que poderíamos ter possuído. Em outras palavras, a imagem da felicidade está indissolúvelmente ligada à da salvação (BENJAMIN, 1994a, p, 222).

É graças ao romantismo que estas imagens da felicidade nos são proporcionadas, entretanto, o que faz a humanidade acreditar nelas são os sonhos em vivenciá-las. Estes, por sua vez, mantêm-se vivos na esperança messiânica da salvação. Para tanto, o messianismo não pode apenas sugerir a salvação, mais do que isso, ele precisa impulsionar as lutas contra tudo aquilo que impede a redenção da humanidade. É nesse momento que o marxismo entra em cena, através do papel que exerce o historiador que caminha na contramão da historiografia que dá voz somente aos vencedores. Para Benjamin, “o dom de despertar no passado as centelhas da esperança é privilégio exclusivo do historiador convencido de que também os mortos não estarão em segurança se o inimigo vencer. E esse inimigo não tem cessado de vencer” (BENJAMIN, 1994a, p. 224).

Por que isso acontece? Uma das razões para isso pode ser encontrada na ideia de que o valor do presente depende da memória histórica. Esta, por sua vez, é um campo semântico em disputa política. O que se disputa é o sentido semântico do passado. Essa disputa semântica torna-se uma confrontação política sobre o sentido dos acontecimentos passados. É uma disputa de linguagem, uma confrontação política da linguagem em que o objeto em questão é a significação dos acontecimentos. Nem os mortos, especificamente as vítimas injustiçadas da história, estão a salvo do esquecimento, se os vencedores do presente têm o poder de significar linguisticamente o passado de acordo com seus interesses.

A linguagem, nesse contexto, torna-se o instrumento político por excelência através do qual vítimas e verdugos disputam os despojos da história, porque do sentido deles depende a orientação política do presente. A linguagem torna-se então a potência política que possibilita, para os vencedores, continuar com as políticas de esquecimento da injustiça histórica e ocultamento das vítimas. Para os injustiçados, a linguagem

apresenta-se como esperança do presente através da qual pode fazer justiça histórica aos injustiçados e redimensionar a história como possibilidade inédita das frustrações anuladas pelas injustiças.

A justiça histórica e a justificação do presente dependem, em grande parte, de uma realidade tão volátil como potente: a linguagem. Benjamin confere à linguagem uma potência política não antevista por outros pensadores. Sem o inter-relacionamento dessas três categorias (romantismo, messianismo e marxismo), a filosofia da linguagem não teria condições de cumprir com sua missão. Logo, o projeto benjaminiano e o método adotado para sua realização, também, estariam comprometidos.

O irromper da consciência desperta é a chave para abrir as portas que mostram os nexos causais entre os vários momentos da história, mas é preciso estar atento, pois “nenhum fato, meramente por ser causa, é só por isso um fato histórico. Ele se transforma em fato histórico postumamente, graças a acontecimentos que podem estar separados por milênios” (BENJAMIN, 1994a, p. 232). A dialética marxista contribui para a percepção e compreensão desses acontecimentos, por isso Benjamin se aproximou dela para desenvolver a sua filosofia da história. Para Benjamin, um historiador marxista consegue captar cenas e fatos que a historiografia oficial tende a ocultar. Ou seja, “ele capta a configuração em que sua própria época entrou em contato com uma época anterior, perfeitamente determinada. Com isso, ele funda um conceito de presente como um “agora” no qual se infiltraram estilhaços do messianismo” (BENJAMIN, 1994a, p. 232).

É essa parcela messiânica do movimento da história que permite o preenchimento de um tempo que não será nunca vazio, mas, tampouco, será totalmente preenchido. Esse tempo somente pode ser compreendido através da rememoração. Para tanto, será igualmente necessário a vivência de experiências coletivas, pois, como vimos, é delas que o narrador retira o que ele tem para contar.

Walter Benjamin termina suas *Teses sobre o conceito de história*, reportando-se à experiência dos judeus e a não homogeneização e esvaziamento do tempo, dizendo que nele, no tempo, “cada segundo era a porta estreita pela qual podia penetrar o messias” (BENJAMIN, 1994a, p. 232). Essa convicção do filósofo levou-o a desenvolver teorias e conceitos diversos para justificar suas ideias. É na sua filosofia da linguagem, porém, que muitas dessas teorias e conceitos encontram sustentação. Na filosofia da linguagem de Benjamin, conceitos, ideias, coisas, natureza, humanidade,

acontecimentos, etc., tudo e todos desempenham tarefas. Essas tarefas culminam em um grande projeto que se tornará possível através da vivência de uma linguagem mágica, libertadora. Esse projeto é, acima de tudo, político. Portanto, sua emergência e efetivação dependem de uma linguagem carregada de implicações políticas.

Após as reflexões feitas, em síntese, podemos dizer que a problemática central dessa pesquisa, ao vincular-se à percepção das condições gerais para a vivência de uma linguagem mágica em um contexto adverso àquele onde a linguagem comunicava sem separar-se do conhecimento das coisas, sempre desejou e nunca se afastou do desvelamento das implicações políticas da linguagem na obra de Walter Benjamin. Contudo, vale acrescentar que, desvelar não significa instrumentalizar, ou seja, ao defendermos a tese de que a filosofia da linguagem de Benjamin está carregada de implicações políticas, em nenhum momento a intenção foi instrumentalizar tais implicações. Nas vezes em que foram apontadas de forma mais direta, a pretensão sempre foi informar e afirmar que a concepção de linguagem que Benjamin assume está longe de ser neutra. Ao contrário, ela absorve o projeto benjaminiano e o suspende, não para afastá-lo da realidade, mas para livrá-lo de uma onipotência teórica.

Um projeto político com essa configuração só pode ser sustentado em uma linguagem reveladora de uma magia libertadora. Essa linguagem possui muitas implicações. Com elas, o irromper da consciência desperta poderá fazer do sono um momento para a gestação de sonhos e ideias capazes de transformar, passado, presente e futuro. Nosso desejo, porém, mais do que tentar identificar como essa gestação deve acontecer, esteve centrado na tentativa de dizer que no desvelamento das implicações políticas da linguagem estão as chaves para a compreensão dos propósitos e projetos benjaminianos, entre eles, o da redenção revolucionária da humanidade.

Implicações políticas da linguagem na produção transmissão da arte

No ensaio sobre a arte na era da reprodutibilidade técnica, Benjamin destaca um momento histórico e discute como este momento influencia na criação, apresentação e interpretação das obras de arte. Na concepção benjaminiana, a arte é uma forma de linguagem que contribui para a interpretação da realidade. Benjamin destacou a arte

como uma privilegiada forma para leituras do mundo, porque compreendeu que, em particular a fotografia e o cinema, transformaram a natureza da arte.

O papel social da arte se modificou a partir dessas descobertas. Com essa modificação alteraram-se também as condições de transmissão e produção da arte. É no cenário da produção e transmissão da arte que as reflexões acerca das implicações políticas da linguagem serão apresentadas. Em primeiro lugar, analisaremos como aconteceu a *transmissão* da arte ou, como defende Thierry de Duve, a transmissão da tradição histórica da arte. Em seguida, apoiado na análise crítica de Benjamin, observaremos como o autor percebe a *produção* da arte em um momento dominado pela técnica.

A reprodução técnica da obra de arte, segundo Benjamin, “é algo de novo que vai se impondo, intermitentemente na história, em fases muito distanciadas umas das outras, mas com crescente intensidade” (BENJAMIN, 1992, p. 75). Ciente dessa realidade, sem desconsiderar as diferentes fases da história e suas criações técnicas, Benjamin se concentra nos avanços do progresso, acelerado a partir do século XIX, para ampliar seus olhares sobre os dois acontecimentos que alteraram significativamente a reprodução da arte: a descoberta da fotografia e o cinema.

Portanto, ao destacar que a reprodução da arte como algo moderno, Benjamin anuncia que este acontecimento não é específico do período que ele está analisando. O que existe de diferente na era da reprodutibilidade técnica que se lhe torna objeto de estudo, são as alterações nas formas de reprodução da arte, ou seja, a reprodutibilidade passou a configurar-se em uma nova estrutura. Na era da reprodutibilidade técnica, as artes assumiram formas de reprodução, apresentação e interpretação, onde o *aqui e o agora* das obras, cada vez mais delas tomam distância.

Sobre esse novo cenário de reprodução, Benjamin faz a seguinte observação:

Por princípio a obra de arte sempre foi reprodutível. O que os homens tinham feito sempre pôde ser imitado por homens. Tal imitação foi também exercitada por alunos para *praticarem* a arte, por mestres para divulgação das obras e, finalmente, por terceiros ávidos de lucro. [...] Os Gregos conheciam apenas dois processos de reprodução técnica de obras de arte: a fundição e a cunhagem. Bronzes, terracotas e moedas eram as únicas obras de arte que podiam produzir em massa. Todas as outras eram únicas e não podiam ser reproduzidas tecnicamente. As artes gráficas foram reproduzidas pela primeira vez com a xilogravura e passou longo tempo até que, pela impressão, também a escrita fosse reproduzida. À xilografia juntam-se, no decorrer da Idade Média, a gravura em cobre e a água-forte, bem como a litografia no início do século XIX (BENJAMIN, 1992, p. 75).

A observação de Benjamin deixa entender que ao longo da história as obras de arte serviram à humanidade no mesmo instante em que as necessidades, medos, paixões, desafios e altruísmos que a humanidade impunha-se para continuar evoluindo, se transformavam em dispositivos necessários à produção da arte.

A compreensão benjaminiana de que a reprodução técnica das obras de arte, embora possa acontecer de forma distanciada na história, tem uma crescente intensidade, permite um questionamento: quais os parâmetros mais eficazes para avaliar e julgar a reprodução e transmissão da arte? Esta pergunta parece mais tranquila de ser enfrentada quando pensamos na arte em seus diferentes períodos históricos. Mas, como Benjamin enfatiza, a modernidade trouxe um novo questionamento: a reprodução da obra de arte, na era da reprodutibilidade técnica, não estaria em acordo com a crescente intensidade da técnica e, portanto, contribuindo para que mais pessoas consigam ter acesso à arte?

Na busca por respostas a essas perguntas, em primeiro lugar, é importante esclarecer as relações entre reprodução e transmissão. No que se refere à transmissão da arte, é pertinente observar a concepção do historiador de arte e filósofo Thierry de Duve. Para Duve, “se devêssemos reservar a palavra arte à uma centelha criativa, seria preciso dizer que a arte em si é intransmissível” (DUVE, 2012, p. 159). Essa condição de não transmissão da arte em si, segundo Duve, deve-se ao fato de que transmitir conhecimentos para o exercício de uma profissão, por exemplo, equivale a comunicar o estado atual dos conhecimentos. No entanto,

Em arte, o estado atual dos conhecimentos é uma expressão vazia, pois não há saber artístico separável do ato de transmissão pelo qual o ofício é obtido, o gosto se forma, a cultura se propaga. Portanto, se é legítimo ver um progresso na história da ciência e da tecnologia, em arte a história assume, em primeiro lugar, a forma de uma tradição (DUVE, 2012, p. 159).

Seguindo o raciocínio de Duve, e considerando as condições que ele atribui à transmissão da arte, é possível dizer que a *tradição* está diretamente associada à *transmissão*. Dessa forma, Duve entende que “*tradição* é o nome da continuidade das práticas artísticas a longo prazo, por mais numerosas e violentas que tenham sido as rupturas formais” (DUVE, 2012, p. 159).

Na interpretação de Duve, no que se refere à arte, o que se transmite é uma tradição, independentemente dessa transmissão ser de um mestre para aprendiz, ou acontecer em Academias e escolas de arte. Para ser mais preciso em relação à

transmissão da tradição através da história, Duve destaca três modos entrelaçados nos quais esse processo se desencadeia. São eles: o *técnico*, o *teórico* e o *estético*¹⁰⁹.

É importante atentar para o fato de que a transmissão da tradição da arte que Duve se refere acontece através de um processo pedagógico marcado pela presença do professor e do aprendiz. Estes processos, na maior parte dos casos, enfatizam e determinam a metodologia das aulas. Entretanto, quando prestamos atenção nos alcances teóricos e práticos dos três modos de transição da tradição, notamos que através da *aprendizagem*, do *ensino* e da *formação*, a transmissão da tradição da arte extrapola os espaços físicos historicamente construídos para esse fim e passa a influenciar nas leituras de mundo que toda uma sociedade poderá desenvolver.

Nesse sentido, a *formação estética* apresenta-se como a grande responsável pela transmissão da tradição, especialmente por associar-se ao *ensino* e à *aprendizagem*. Duve conclui seu raciocínio acerca da transmissão da tradição, dizendo que “na arte, a Modernidade começa quando a transmissão estética torna-se o modo dominante sobre o qual se constitui a tradição” (DUVE, 2012, p. 161).

Duve sustenta sua conclusão, embasado na ideia de que a transmissão da tradição via *estética* possibilita à tradição valer-se de uma espécie de jurisprudência do gosto que se ampliou a partir das possibilidades e liberdades que a modernidade passou a defender.

Com a *estética* ou, melhor dizendo, com a evolução da *estética*, a leitura e a interpretação da arte sofreram significativas modificações. Mas, tratando-se especificamente da interpretação da arte, tais modificações poderão alcançar resultados positivos e negativos.

Serão positivos na medida em que a transmissão ultrapassar condicionantes ideológicas para alcançar uma hermenêutica democrática. Essa postura possibilita a

¹⁰⁹ A explicação de Duve sobre o entrelaçamento desses três modos é a seguinte: 1º: a transmissão *técnica* é feita pelo modo de um *aprendizado* que se realiza olhando fazer e fazendo por si mesmo. O mestre mostra como se faz e o aprendiz imita. O aprendiz controla seu próprio progresso, comparando o resultado de seu gesto à sua intenção de imitar o mestre da melhor maneira possível. 2º a transmissão *teórica* é feita por intermédio do modo de um *ensino* que comunica os princípios e regras de aplicação. O professor demonstra o que se deve fazer por meio de uma aula ou de um discurso que o aluno assimila. 3º: por último, a transmissão *estética* é feita pelo modo de uma *formação* do julgamento e do gosto. O professor mostra como exemplo a arte que julga exemplar. O estudante recebe os julgamentos de seus professores, executa os julgamentos estéticos em seu próprio trabalho e vê-los julgados por sua vez (DUVE, 2012, p. 160-161).

presença da criatividade e da liberdade na produção e interpretação da obra de arte, o que leva produtor e intérprete a vivenciarem a jurisprudência do gosto.

Serão negativos quando as bases esclarecedoras da estrutura da estética não forem capaz de distanciar-se dos condicionamentos que envolvem e, por vezes, absorvem a arte.

Sobre o condicionamento da arte, é importante notar que, embora esteja associado a uma tensão entre a esfera humana e a esfera divina, ele sempre foi um acontecimento social. Gerd Bornheim contribui para essa reflexão, ao observar, na obra *Páginas de Filosofia da Arte*, como essa tensão se presentificou na arte, em especial, dos gregos até o barroco. Segundo Bornheim, “em seus momentos mais significativos, os mais decisivos, em que a sua missão superior aparece associada a propósitos essencialmente pedagógicos, a arte ocupa-se em ilustrar as coisas divinas” (BORNHEIM, 1998, p. 49).

De acordo com as observações de Bornheim, a tensão entre o humano e o divino proporcionou a preservação e a legitimidade da dimensão da *imitação*. Dessa forma,

A manifestação divina constituía o escopo privilegiado da arte que representava os deuses e os seus cometimentos. E não há errar nenhum em dizer que, na Idade Média, a catedral gótica punha-se como o grande livro a arrancar o homem da sua cegueira terrena. A arte se fazia, assim, e para usar a expressão de S. Tomás, em “esplendor da verdade” – entenda-se: verdade em sentido metafísico ou teológico, como recurso de presentificação, por exemplo, e principalmente do próprio Cristo. Por aí, a arte introduzia o homem nos meandros do universal concreto, estabelecendo uma ponte entre a singularidade do indivíduo e a pedagogia da universalização, fundamento essencial de toda a educação (BORNHEIM, 1998, p. 49).

As palavras de Bornheim também servem para aguçar a reflexão de uma clássica pergunta, qual seja: qual é o principal objetivo ou finalidade da arte? A julgar pelo papel que a arte desempenhou na antiguidade grega e no período medieval, poderíamos dizer que o objetivo central da arte concentra-se na condição e capacidade de manifestar algo que os sentidos humanos não conseguem objetivar no tempo e no espaço, a ponto de transformá-lo em um conceito universal.

Se esta explicação é válida, a pergunta, então, é: o que mudou com o tempo em relação aos objetivos e finalidade da arte? O que se transformou, conforme veremos a seguir, foram as formas e condições para a reprodução da arte. Dito de outro modo, os objetivos e finalidades da arte, dos gregos ao barroco, davam à *imitação* uma condição privilegiada para *fazer arte*. Essa condição foi alterada.

Durante muito tempo, a imitação desempenhou o papel de condutora e determinadora das relações entre produção e transmissão da arte. Mas essa realidade começou a modificar-se com as descobertas de técnicas que transformaram a natureza da imitação. Esse acontecimento teve início com a modernidade e ampliou-se a partir do século XIX.

A emergência deste acontecimento e os avanços da técnica no período histórico destacado conduzem as análises de Benjamin sobre a arte na era da reprodutibilidade técnica. É sobre isso que passaremos a refletir, ou seja, se até agora foi enfatizada a *transmissão* da arte através da imitação, a partir desse instante será observado com maior intensidade a *produção* da arte na era da reprodutibilidade técnica.

No início do século XIX, a descoberta da litografia permitiu às artes gráficas um feito que outrora estava impossibilitado. A partir desse momento, seria possível ilustrar não apenas acontecimentos esporádicos, mas o próprio cotidiano. Com a litografia, afirma Benjamin,

A técnica de reprodução registra um avanço decisivo. O processo muito mais conciso, que diferencia a transposição de um desenho para uma pedra do seu entalhe num bloco de madeira, ou da sua gravação numa placa de cobre, conferiu, pela primeira vez, às artes gráficas a possibilidade de colocar no mercado os seus produtos, não apenas os produzidos em massa (como anteriormente) mas ainda sob formas todos os dias diferentes (BENJAMIN, 1992, p. 76).

Essa inédita forma de reprodução, porém, não permaneceria assim por muito tempo. Algumas décadas após a invenção da litografia, outra, e mais revolucionária, invenção daria novos rumos às formas de reprodução, trata-se da *fotografia*. De acordo com Benjamin, com a fotografia, “pela primeira vez, a mão liberta-se das mais importantes obrigações artísticas no processo de reprodução de imagens, as quais, a partir de então, passam a caber unicamente ao olho que espreita por uma objetiva” (BENJAMIN, 1992, p. 76).

Com a fotografia o processo de reprodução de imagens foi acelerado de forma jamais vista. Esse fato, certamente, conduziu as reproduções técnicas das obras de arte nas primeiras décadas do século XIX. Sobre essas transformações conduzidas pelas invenções tecnológicas que não pararam de acontecer durante os séculos XIX e XX, Benjamin afirma:

No início do século XX, a reprodução técnica tinha atingido um nível tal que começara a tornar objeto seu, não só a totalidade das obras de arte provenientes de épocas anteriores, e a submeter os seus efeitos às

modificações mais profundas, como também a conquistar o seu próprio lugar entre os procedimentos artísticos (BENJAMIN, 1992, p. 77).

A razão de Benjamin analisar, de forma mais pormenorizada a fotografia, não se deve apenas pelo fato dela ter impulsionado a reprodução técnica, mas por ela ser um dos melhores exemplos de como, em relação ao original, a reprodução técnica ganha autonomia. Dessa forma,

Na fotografia pode, por exemplo, salientar aspectos do original, que só são acessíveis a uma lente regulável e que pode mudar de posição para escolher o seu ângulo de visão, mas não são acessíveis ao olho humano ou, por meio de determinados procedimentos como a ampliação ou o retardador, registrar imagens que pura e simplesmente não cabem na óptica natural. Este o primeiro aspecto. Além disso, em segundo lugar, pode colocar o original em situações que nem o próprio original consegue atingir. (BENJAMIN, 1992, p. 78).

Com essas observações de Benjamin voltamos à pergunta inicial que tratava da possibilidade de, graças à reprodutibilidade técnica, mais pessoas terem acesso à arte. Agora, de posse de novos elementos sobre as relações entre produção e transmissão da arte, assim como das ponderações de Benjamin sobre as consequências da reprodução técnica, cabe, novamente, perguntar: a reprodutibilidade técnica não possui um aspecto positivo, ao disponibilizar a obra de arte para um maior número de pessoas? Ou seja, com a reprodução técnica não se inaugura, de forma inédita, uma *democratização* da arte?

Embora Walter Benjamin não tenha respondido de forma direta essas perguntas, a partir do que ele escreveu sobre essa temática encontramos fortes argumentos para concluir que, caso tivesse sido convidado a respondê-las, seguramente traria presente em sua resposta três situações que estão no bojo de suas reflexões sobre esse tema: *o aqui e agora da obra de arte; o valor de culto e o valor de exposição da obra de arte, e a decadência da aura nas obras de arte.*

No que se refere ao aqui e agora de uma obra de arte original, Benjamin entende que este aqui e agora está associado a duas condições que representam a personalidade de uma obra de arte, são elas: a *originalidade* e a *autenticidade*. No caso da originalidade, a sobrevivência das obras de arte depende de uma linguagem que deseja e possibilita uma aproximação para com origem das obras. Quanto à autenticidade, esta depende do *aqui e agora* em que se constitui o original.

Em ambos os casos a dimensão mágica da linguagem precisa exercer seu papel para que a originalidade e a autenticidade possam ser resgatadas. Isso porque o resgate

somente é possível nas *reproduções* das obras de arte. Entretanto, por mais que este seja bem feito, ainda assim não será completo. Benjamin explica esse fato com as seguintes palavras:

Mesmo na reprodução mais perfeita falta *uma* coisa: o aqui e agora da obra de arte – a sua existência única no lugar em que se encontra. É, todavia, nessa existência única, e apenas aí, que se cumpre a história à qual, no decurso da sua existência, ela esteve submetida. Nisso, contam tanto as modificações que sofreu ao longo do tempo na sua estrutura física, como as diferentes relações de propriedade de que tenha sido objeto ¹¹⁰. Os vestígios da primeira só podem ser detectados através de análises de tipo químico ou físico, que não são realizáveis na reprodução; os da segunda são objetos de uma tradição que deve ser prosseguida a partir do local onde se encontra o original (BENJAMIN, 1992, p. 77).

A reproduzibilidade técnica fere a originalidade e a autenticidade da obra porque ignora o aqui e agora da produção e não consegue mais reproduzir a autenticidade. Benjamin acredita que quando uma obra de arte perde a sua autenticidade, o seu testemunho histórico também fica comprometido, pois ambos estão interligados. A perda do aqui e agora da obra de arte, provocado pela reproduzibilidade técnica, portanto, enfraquece a autoridade da obra. Nas palavras de Benjamin,

A autenticidade de uma coisa é a suma de tudo o que desde a origem nela é transmissível, desde a sua duração material ao seu testemunho histórico. Uma vez que este testemunho assenta naquela duração, na reprodução ele acaba por vacilar, quando a primeira, a autenticidade, escapa ao homem e o mesmo sucede ao segundo; ao testemunho histórico da coisa. Apenas este, é certo; mas o que assim vacila, é exatamente a autenticidade da coisa (BENJAMIN, 1992, p. 79).

Portanto, fazendo uso das consequências da perda do aqui e agora do original no momento da reprodução, a resposta de Benjamin à pergunta inicial seria que: o acesso de mais pessoas à arte através de um processo de democratização das obras de arte não garante a estas, de forma imediata, um enriquecimento cultural e espiritual, uma vez que ao direcionarem-se às obras reproduzidas, paradoxalmente, afastam-se do *ir ao igual*.

Em relação ao *valor de culto e o valor de exposição* da obra de arte, é importante lembrarmos o que anteriormente foi dito sobre a transmissão da tradição. Ou seja, vimos que na concepção de Thierry de Duve, a arte em si é intransmissível. O que se transmite é uma tradição. Essa interpretação de Duve pode ser relacionada com a defesa de Benjamin de que “a singularidade da obra de arte é idêntica à sua forma de se instalar no contexto da tradição. Esta tradição, ela própria, é algo de completamente vivo, algo de extraordinariamente mutável” (BENJAMIN, 1992, p. 82).

¹¹⁰ É evidente que a história da obra de arte abarca ainda mais: a história da Mona Lisa, por exemplo. O tipo e número de cópias que dela foram feitas nos séculos XVII, XVIII e XIX (BENJAMIN, 1992, p. 77).

O que Benjamin expressa com essa ideia é que na cultuação de uma obra de arte, em diferentes épocas, não é a obra de arte que muda, mas sim o contexto no qual ela está inserida. Benjamin cita um fato para explicar essa situação: “uma estatueta da antiga Vénus, por exemplo, situava-se num contexto tradicional diferente, para os gregos que a consideravam um objeto de culto, e para os clérigos medievais que viam nela um ídolo nefasto” (BENJAMIN, 1992, p. 82). Em outras palavras, a obra de arte manteve a mesma singularidade para os gregos e para os medievais. O que se transformou foi o contexto histórico, e com ele as formas de culto a obra.

O culto à obra de arte antes da reprodutibilidade técnica representou a mais alta expressão da integração da arte com a tradição. Sobre a função do culto às obras de arte, Benjamin faz o seguinte relato:

Como sabemos, as obras de arte mais antigas surgiram ao serviço de um ritual, primeiro mágico e depois religioso. Por outras palavras: o valor singular da obra de arte “autêntica” tem o seu fundamento no ritual em que adquiriu o seu valor de uso original e primeiro. Este, independentemente de como seja transmitido, mantém-se reconhecível, mesmo nas formas mais profanas do culto da beleza, enquanto ritual secularizado¹¹¹ (BENJAMIN, 1992, p. 82).

Benjamin entende que fazer referência a estes contextos onde o ritual determinava a produção artística é de fundamental importância para a reflexão sobre a obra de arte na era da reprodutibilidade técnica. Isso porque as explicações desses contextos culminam com uma reviravolta decisiva na produção da arte. Em síntese, eles auxiliam na compreensão de que “a reprodutibilidade técnica da obra de arte emancipa-a, pela primeira vez na história do mundo, da sua existência parasitária do ritual. A obra de arte reproduzida torna-se cada vez mais a reprodução de uma obra de arte que assenta na reprodutibilidade” (BENJAMIN, 1992, p. 83).

A superação do valor do culto, nesse caso, simboliza uma nova possibilidade para produção e transmissão da arte, pois o valor de culto sugere que ela permaneça oculta, o que, obviamente, dificulta a possibilidade de exposição. A princípio, essa realidade poderia servir para responder de forma positiva a pergunta em análise, mas

¹¹¹ Na medida em que o valor de culto da imagem se seculariza, as noções de substrato da sua singularidade tornam-se mais indefinidas. Cada vez mais a singularidade da manifestação dominante na figura de culto é suplantada pela singularidade empírica do artista, ou da sua realização plástica, na concepção do observador. Claro que tal não se verifica integralmente; o conceito de autenticidade nunca cessa de se projetar para além da que se lhe atribui. (isto é particularmente claro no caso do colecionador que conserva sempre algo de servidor do fetiche e, através da posse da obra de arte, participa na sua força de culto.) Apesar de tudo isto, a função do conceito do autêntico na observação da arte mantém-se inequívoca: com a secularização da arte, a autenticidade toma o lugar do valor de culto (BENJAMIN, 1992, p. 82-83).

quando observamos que os diversos métodos de reprodução técnica da arte, e com eles o aumento das condições de exposição, alteraram a natureza da obra de arte, percebemos que a modificação da função social da arte que não mais se assentará na prática do ritual, e, sim, na *práxis* política, não necessariamente favorecerá a arte no que diz respeito às condições criadas para que a originalidade e autenticidade da obra de arte transformem-se em ferramentas para que os seres humanos interpretem, de forma crítica, o desenvolvimento da humanidade.

De acordo com Walter Benjamin, o valor de exposição que se sobrepôs ao valor de culto não garante à obra de arte uma aceitabilidade e legitimidade permanente. Na sua interpretação,

Nos primórdios, a obra de arte, devido ao peso absoluto que assentava sobre o seu valor de culto, transformou-se, principalmente, num instrumento da magia que só mais tarde foi, em certa medida, reconhecido como obra de arte. Da mesma forma, atualmente, a obra de arte, devido ao peso absoluto que assenta sobre o seu valor de exposição, passou a ser uma composição com funções totalmente novas, das quais se destaca a que nos é familiar, a artística, e que, posteriormente, talvez venha a ser conhecida como acidental (BENJAMIN, 1992, p. 86-87).

Independentemente da função, social ou política, que valor de culto e o valor de exposição possuem, certo é que ambos são formas de recepção da arte na história. Benjamin destaca que a recepção da arte verifica-se com diversas tônicas, mas, efetivamente destacam-se o valor de culto e o valor de exposição.

Com relação ao valor de culto, vimos que ele tinha uma função determinante sobre a arte, ou seja, Benjamin diz que “a produção artística começa por composições ao serviço do culto” (BENJAMIN, 1992, p. 84). E completa, “é licito supor-se que estas composições sejam mais importantes pela sua existência do que pelo fato de serem vistas” (BENJAMIN, 1992, p. 84-85).

Com estas observações, Benjamin dá início a uma importante discussão sobre os dois polos condutores da recepção da obra de arte. Tal discussão expõe o posicionamento de Benjamin sobre o conceito tradicional de obra de arte e o que emerge com a reprodutibilidade técnica. O exemplo que ele cita, do alce representado pelo homem na idade da pedra nas paredes de suas cavernas, é significativo para esclarecer esse entendimento. Nesse caso, o alce é um instrumento mágico. E, segundo Benjamin, “é certo que ele o expõe perante os outros homens, mas é principalmente dedicado aos espíritos” (BENJAMIN, 1992, p. 86).

Benjamin entende que, a partir do momento em que a reprodutibilidade técnica da arte passou a predominar, o valor de culto da produção artística, embora tenda a requerer que a obra de arte permaneça oculta, não mais possuiu forças para esse feito, pois “com a emancipação de cada uma das práticas da arte, do âmbito ritual, aumentam as oportunidades de exposição dos seus produtos” (BENJAMIN, 1992, p. 86).

Esse posicionamento de Benjamin está associado a algumas convicções de Brecht. Em uma ponderação feita sobre a mudança da natureza da arte, Benjamin toma como referência algumas considerações feitas pelo poeta alemão. Tais considerações sinalizam que:

Se o conceito de obra de arte já não é aceitável, relativamente à coisa que surge quando uma obra de arte é transformada em mercadoria, então temos que abandonar esse conceito, cuidadosa e prudentemente, mas com ousadia, se não quisermos ser nós próprios a liquidar a função desta coisa, porque ela tem que ultrapassar esta fase, e sem preconceitos; não se trata de um desvio facultativo do caminho certo, pois o que aqui lhe acontece é uma modificação radical, o apagar do seu passado, de forma tal que o antigo conceito fosse recuperado – e sê-lo-á, por que não? – não evocaria qualquer recordação da coisa que, no passado, designara (BRECHT, apud BENJAMIN, 1992, p. 87).

A aproximação de Benjamin com as ideias de Brecht demonstra que ele estava convencido de que o desenvolvimento tecnológico não apresenta somente aspectos negativos para a produção e transmissão da arte. Dessa forma, se por um lado a reprodutibilidade técnica torna nebulosa ao espectador a capacidade de diferenciação entre o original e a cópia, por outro, *dessacraliza* a obra de arte. Esse segundo movimento poderá ser positivo, se conseguir despertar uma atitude crítica no público, sem distraí-lo.

Nesse sentido, Benjamin se aproxima de Brecht e se afasta de Adorno. Sobre as diferentes interpretações que Benjamin e Adorno travam em relação à arte e à tecnologia, Flávio René Kothe escreve que a assertiva de Benjamin “por princípio a obra de arte sempre foi reprodutível” (BENJAMIN, 1992, p. 75) é a principal prova de que em nenhum momento ele nega sua tese básica. Com isso, “ocorre que, com o desenvolvimento tecnológico, o aumento *quantitativo* da (possibilidade de) reprodução técnica acarretou, hegelianamente, um salto *qualitativo*” (KHOTHE, 1978, p. 36).

Na leitura que fez em relação às possibilidades criadas pelo desenvolvimento tecnológico, embora a mudança da natureza da arte tenha modificado a sua função social, Benjamin não eliminou a possibilidade de ela continuar sendo uma forma de interpretação da realidade. Dentro desse cenário, Khothe escreve que,

Benjamin destacou as possibilidades abertas pela tecnologia e as consequências positivas desta percepção modificada (especialmente a dessacralização), enquanto que Adorno, por exemplo, no ensaio “Über den Fetichcharakter der Musik und die Regression des Hörens), apontou as consequências negativas e as deficiências ali presentes. Para o primeiro, um salto qualitativo para frente; para o segundo, para trás (KHOTHE, 1978, p. 37).

A possibilidade da dessacralização da obra de arte é, talvez, o centro das diferentes interpretações que Benjamin e Adorno estabelecem em relação à arte e à técnica. É como se a dessacralização, ao retirar o valor de culto da obra, e com isso as representações que as obras faziam de entidades transcendentais, tivesse libertado as obras para se mostrarem publicamente. O processo de dessacralização, portanto, está em dívida com a reprodutibilidade técnica. Daí, segundo Khothe, “o elogio benjaminiano da reprodução técnica” (KHOTHE, 1978, p. 41). Nesse caso, o que diferencia o pensamento de Benjamin para com o de Adorno é que, para Benjamin, “a reprodução técnica se insere num processo de racionalização, de destruição do mito e dessacralização do mundo” (KHOTHE, 1978, p. 41). E Adorno, por sua vez, “procurou mostrar como a técnica acarreta novos mitos e impede o iluminismo (*Aufklärung*)” (KHOTHE, 1978, p. 41)¹¹².

Benjamin defendia que a reprodução técnica da obra de arte aguça um processo de massificação das produções artísticas, disseminando mercadorias sem originalidade e autenticidade. Nesse sentido, o cinema seria uma forma de arte com grandes potencialidades para esse fim. O cinema, aliás, de acordo com as considerações de Khothe, é o grande pretexto para Benjamin escrever sobre arte. O ensaio sobre a arte, então “é apenas, aparentemente um ensaio sobre o cinema” (KHOTHE, 1978, p. 37). Embora Benjamin não centralize suas observações sobre o cinema, não visão de Khothe,

Assim como o ensaio “Kleine Geschichte der Photographie” (Pequena História da Fotografia) não se centraliza na questão de saber se a fotografia é uma arte, mas sim na de saber como o surgimento da fotografia afetou as artes, assim também o ensaio sobre “A Obra de Arte” não se centraliza no cinema, mas toma-o como um ponto estratégico para examinar o “desenvolvimento” da arte e, com a inserção deste ensaio no Trabalho das Passagens, examinar a situação da poesia no mundo moderno (KHOTHE, 1978, p. 37).

¹¹² A comparação entre o pensamento de Benjamin e Adorno não foi aqui destacada com a intenção de ir além do exposto, ou seja, não faz parte da intenção dessa tese aprofundar tais posicionamentos, antes disso, o que se deseja é mostrar que Benjamin, no ensaio sobre *a obra de arte na era da reprodutibilidade técnica*, analisa um momento histórico, e nele a situação da obra de arte e a sua condição enquanto forma de linguagem para servir como leitura da realidade.

O cinema, na época de Benjamin, ainda não tinha se popularizado do jeito que hoje o conhecemos, mas mesmo assim Benjamin enxergou, nessa forma de linguagem, muitas e diferentes possibilidades. Entre elas a de que o cinema, ao rejeitar o valor de culto, provoca no público uma atitude crítica. Estas conclusões de Benjamin sobre a obra de arte na era da técnica possibilitam afirmar que ele era sensível aos reflexos positivos da racionalização da reprodução técnica que contribuía para a dessacralização do mundo.

É por isso que dissemos, após a pergunta que está alimentando as discussões sobre as *implicações políticas da produção e transmissão da arte*, que, se Benjamin fosse convidado a responder a questionamentos sobre a produção técnica e a democratização da arte, certamente ele se valeria de três situações que estão no bojo de suas reflexões sobre esse tema. Das três, já observamos duas, *o aqui e agora da obra de arte*, e *o valor de culto e de exposição da obra de arte*. Falta, portanto, analisar a *decadência da aura nas obras de arte*.

Não parece ser exagero dizer que o tema da *aura* é o que melhor explica a intenção de Benjamin em analisar a obra de arte na era da reprodutibilidade técnica. A decadência ou a destruição da aura de uma obra de arte é o radar que Benjamin utiliza para mostrar as consequências da perda da originalidade e autenticidade da arte no curso da reprodução técnica.

Benjamin explica o que é a aura com a seguinte afirmação:

Em suma, o que é a aura? É uma figura singular, composta de elementos espaciais e temporais: a aparição única de uma coisa distante, por mais perto que ela esteja. Observar, em repouso, numa tarde de verão, uma cadeia de montanhas no horizonte, ou um galho, que projeta sua sombra sobre nós, significa respirar a aura dessas montanhas, desse galho (BENJAMIN, 1994a, p. 170).

Na concepção benjaminiana, o conceito de aura, através das análises da decadência da aura, permite entender como acontece o empobrecimento da tradição a partir da multiplicação da reprodução da arte e atualização do objeto reproduzido. Com isso, segundo Benjamin, “o que se atrofia na era da reprodutibilidade técnica da obra de arte é a sua aura” (BENJAMIN, 1994a, p. 168). Além disso, Benjamin sustenta a ideia de que “esse processo é sintomático, e sua significação vai muito além da esfera da arte” (BENJAMIN, 1994a, p. 168). Nas suas palavras,

Generalizando, podemos dizer que a técnica da reprodução destaca do domínio da tradição o objeto reproduzido. Na medida em que ela multiplica a

reprodução, substitui a existência única da obra por uma existência serial. E, na medida em que essa técnica permite à reprodução vir ao encontro do espectador, em todas as situações, ela atualiza o objeto reproduzido. Esses dois processos resultam num violento abalo da tradição, que constitui o reverso da crise atual e a renovação da humanidade. Eles se relacionam intimamente com os movimentos de massa, em nossos dias. Seu agente mais poderoso é o cinema. Sua função social não é concebível, mesmo em seus traços mais positivos, e precisamente neles, sem seu lado destrutivo e catártico: a liquidação do valor tradicional do patrimônio da cultura (BENJAMIN, 1994a, p. 168-169).

Devido a estas circunstâncias, Benjamin entende que não precisa fazer muito esforço para identificar quais são os fatores sociais que condicionam o *declínio* da aura, a partir da reprodução técnica da arte. No entender de Benjamin,

Ele deriva de duas circunstâncias, estreitamente ligadas à crescente difusão e intensidade dos movimentos de massas. Fazer as coisas “ficarem mais próximas” é uma preocupação tão apaixonada das massas modernas como sua tendência em superar o caráter único de todos os fatos através de sua reprodutibilidade (BENJAMIN, 1994a, p. 168-169).

A destruição da aura assemelha-se com a as experiências individualizadas, a crise da arte de narrar e o atrofiamento da memória. Em todos esses casos há um progressivo aumento do empobrecimento das formas de percepção e captação da realidade.

É importante observar que a decadência da aura não acontece somente por conta da reprodução técnica. Este acontecimento é fundamental, mas não o suficiente. Assim, o acontecimento que contribui de forma grandiosa para a decadência da aura é o comportamento humano moderno, em especial, o que revela a sede de consumo. Benjamin avalia essa situação e descreve:

Cada dia fica mais irresistível a necessidade de possuir o objeto, de tão perto quanto possível, na imagem, ou antes, na sua cópia, na sua reprodução. Cada dia fica mais nítida a diferença entre a reprodução, como ela nos é oferecida pelas revistas ilustradas e pelas atualidades cinematográficas, e a imagem. Nesta, a unidade e a durabilidade se associam tão intimamente como, na reprodução, a transitoriedade e a reprodutibilidade. *Retirar o objeto do seu invólucro, destruir sua aura, é a característica de uma forma de percepção cuja capacidade de captar “o semelhante no mundo” é tão aguda, que graças à reprodução ela consegue captá-la até no fenômeno único* (BENJAMIN, 1994a, p. 170).

São essas algumas das consequências da decadência da aura. Sem aura a obra de arte se descaracteriza, principalmente por se distanciar da unidade e da durabilidade. Para Kholthe, quando Benjamin explica o que é a aura, ele tem presente o que significa a sua decadência e o que isso implica na natureza da arte. Dessa forma, quando o *presente*

distanciado é sabotado pela reprodutibilidade técnica “a aura é destruída ou arruinada, e a própria natureza da arte é colocada em questão” (KHOTHE, 1978, p. 36).

A partir dessas ponderações acerca da aura de uma obra de arte e da sua decadência, na resposta à pergunta que relaciona: *reprodução técnica e democratização da arte*, não seriam equívocas as análises que demonstram ser positivos os processos de democratização da arte. Mas, tratando-se da destruição da aura, e a reprodutibilidade técnica promove essa destruição, o aspecto positivo da democratização da arte passa a ser questionado por não significar uma associação do uso da arte à emancipação humana.

Por fim, considerando a interpretação de Khothe de que o ensaio benjaminiano sobre a obra de arte na era da reprodutibilidade técnica é uma análise do cinema, nada mais produtivo do que resgatar o que o próprio Benjamin escreveu sobre o cinema. Assim diz o filósofo:

O cinema ainda não compreendeu seu verdadeiro sentido, suas verdadeiras possibilidades... Seu sentido está na sua faculdade característica de exprimir, por meios naturais e com uma incomparável força de persuasão, a dimensão do fantástico, do miraculoso e do sobrenatural (BENJAMIN, 1994a, p. 177).

Em poucas palavras, é isso que a arte precisa fazer e conseguirá quando a linguagem da arte se vincular ao instante histórico do aqui e agora das produções. Nesse sentido, a arte revela-se como uma forma de linguagem que carrega em si uma grande potencialidade para que a dimensão mágica da linguagem possa ser vivenciada.

Benjamin está atento ao papel que a arte desempenha na formação e compreensão da realidade, por isso não deixou de observá-la como uma ferramenta especial na empreitada rumo à realização de seu projeto: a redenção revolucionária da humanidade. Segundo Rainer Rochlitz, “a linguagem da arte é, para Benjamin, a que mais autenticamente vincula-se à *verdade*, visto que preserva a faculdade humana de nomear, no estágio histórico posterior à Queda, aquela que sofreu a cisão do nome em imagem e significação abstrata” (ROCHLITZ, 2003, p. 69).

A linguagem da arte, assim como a linguagem das coisas, nunca será totalmente revelada, por isso a essência linguística que a revela não deve limitar as suas formas de recepção. Ampliar as condições das diferentes formas de linguagem, para que as coisas, fenômenos e acontecimentos comuniquem além dos signos e instrumentos linguísticos burgueses, é a grande intenção da filosofia da linguagem benjaminiana. De acordo com Rochlitz, “em Benjamin, o mundo das ideias é um conjunto descontínuo de

“constelações” individuais ou de “mônadas” que escapam ao conhecimento no sentido físico- matemático e não se revelam senão à contemplação” (ROCHLITZ, 2003, p. 61).

Nas análises de Benjamin sobre a obra de arte na era da reprodutibilidade técnica, as implicações políticas da produção e transmissão da arte se associam às implicações políticas da linguagem que, vinculadas ao romantismo, messianismo e marxismo, fornecem novos elementos para que o livro do mundo possa ser lido *nas* e *através* das ideias e imagens expressas e ocultas no movimento da história.

Considerações finais

A teoria da linguagem desenvolvida por Benjamin pode sim ser chamada de complexa, no entanto, quando a observamos no bojo da sua obra, a complexidade tende a diminuir. Isso se deve à percepção dos propósitos que Benjamin estipulava à linguagem. Dessa forma, os conhecimentos teológicos e filosóficos presentes na filosofia da linguagem de Benjamin, por vezes mesclados a concepções românticas, messiânicas e marxistas, são empregados por ele como auxílio para o desenvolvimento dos propósitos da linguagem. Isto explica a afirmação de que a filosofia da linguagem de Benjamin está na base de todo o seu projeto.

Compreende-se que não há exagero em dizer que a teoria da linguagem de Benjamin é a base da sua obra, quando notamos que a linguagem, para Benjamin, não apenas está na estrutura, mas ela própria é a estrutura das ideias e pensamentos que definem as experiências nas quais e pelas quais a humanidade faz a história.

Conforme foi possível verificar, no ensaio: *Sobre a linguagem em geral e sobre a linguagem humana*, de 1916, Benjamin trouxe à luz, pela primeira vez, suas reflexões sobre a linguagem. Logo em seguida, no *Programa de uma filosofia vindoura*, Benjamin voltou a reafirmar suas convicções sobre a origem e o papel da linguagem. Estas reflexões foram ampliadas nos textos sobre a *Tradução* e a tarefa do tradutor; a *Doutrina das semelhanças*; *Problemas da sociologia da linguagem* e *Origem do drama trágico alemão*. Nesses textos, Benjamin procura mostrar que toda a história da humanidade está sustentada na linguagem, e por isso ela, a linguagem, não pode ser subjugada e restituída pela humanidade, a fim de responder a interesses “*epocais*”.

O ponto de referência utilizado por Benjamin para sustentar essa convicção é a defesa de que “toda manifestação da vida espiritual humana pode ser concebida como uma espécie de linguagem” (BENJAMIN, 2011b, p. 49)¹¹³. Benjamin persegue e defende essa ideia não apenas no seu *Sprachaufsatz* de 1916, mas em toda a sua obra, eis outra razão para justificar a teoria da linguagem benjaminiana como base para as demais teorias que o filósofo desenvolveu. Assim, podemos dizer que a teoria da linguagem de Benjamin serve como oxigênio para a sua filosofia da história e a construção do projeto que pretende a redenção revolucionária da humanidade.

¹¹³ Jade Äußerung menschlichen Geisteslebens kann als eine Art der Sprache aufgefaßt werden (BENJAMIN, GS, II-I, p. 140).

Em relação à filosofia da história de Walter Benjamin, esta se desenvolve articulada com uma concepção de linguagem que pretende resgatar a experiência original que, por sua vez, está vinculada a um projeto messiânico. Por isso trouxemos presente algumas discussões sobre as influências do romantismo, marxismo e messianismo na filosofia da história de Benjamin. É graças a elas que conseguimos captar por que Benjamin sentiu a necessidade de não se limitar a teorias isoladas no desenvolvimento de sua obra.

A experiência benjaminiana de viver a história a partir da realidade que se lhe apresentava, não possibilitava, por exemplo, que ele aderisse ao *romantismo* e se “fixasse no passado”, tampouco que se embriagasse do *iluminismo* e se voltasse unicamente ao futuro e às inúmeras possibilidades que se descortinavam desde o século XVII. A principal tarefa da obra benjaminiana estava concentrada na interpretação do presente, porém, para que essa interpretação não se distanciasse das contradições históricas, Benjamin flexionou passado, presente e futuro. Desta flexão nasceu o seu projeto que acreditava na redenção da humanidade.

A simbiose entre a filosofia da linguagem e a filosofia da história é uma das marcas mais profundas da obra benjaminiana. Nela destaca-se a narração que, nas relações com a memória, transforma-se em uma ação de contar e significar a história. Por conta disso, narração e memória se manifestam carregadas de implicações políticas, em função do papel que desempenham no desenvolvimento da humanidade.

Nenhuma história, porém, se faz possível sem experiência. Sobre esse fato, Benjamin procurou entender por que a experiência empobreceu a partir da modernidade. Sua conclusão foi de que vivemos um contexto de experiências empobrecidas, já não temos mais o que narrar, porque não vivemos mais experiências coletivas que possam ser repassadas de pai para filho, ou de uma geração para outra. Logo, não tendo o que narrar, a memória começa a atrofiar-se.

Benjamin entende que vivemos esse perigo, em especial, a partir da modernidade. Entre as ações que o filósofo propõe para o enfrentamento desses perigos está a construção/vivência de um presente que não ignora o passado, e com ele todos os projetos com potenciais emancipadores, incluindo aqueles que foram abafados, sufocados por um progresso. A atualização desses projetos poderá significar uma importante ação para romper com modelos de progresso que suspendem a presença dos vencidos da história. O rompimento é um passo à instauração da redenção.

A filosofia da linguagem da Benjamin é tributária de uma concepção e tempo que questiona a temporalidade mecânica do *tique-taque* do relógio. O tempo que Benjamin observa como produtivo à emancipação humana é aquele onde a experiência consegue ser transmitida¹¹⁴. Com a modernidade e o progresso diminuíram as possibilidades para a vivência dessas experiências, porque a própria compreensão de tempo foi alterada.

Na ideia de tempo que sustenta as reflexões de Benjamin, está presente, de forma bastante clara, a compreensão do filósofo de que é na tradição que se encontra a fonte que energiza o saber e as realizações humanas. Na tradição, o saber tem originalidade e autenticidade, portanto, autoridade. É esta autoridade que lhe permite que o saber seja repassado de geração a geração. Para Benjamin, porém, nada do que a humanidade produz deve ser descartado, quando se deseja compreender a trajetória humana via tradição. Por essa razão, o conjunto das *ações humanas*, dos vencedores e vencidos da história, que determinam as *condições humanas* no mundo, precisa ser capturado na tradição e ressignificado no presente. Aqui, entra em cena a linguagem mágica benjaminiana, ou seja, a linguagem que vai além da mera comunicabilidade instrumental dos acontecimentos e das coisas para expressá-los a partir daquilo que eles foram ou são.

A linguagem e a temporalidade, em Benjamin, registram uma tensão entre a linguagem adâmica e a linguagem instrumental/burguesa no preenchimento do tempo. Como todas as manifestações humanas são manifestações da linguagem, e ela não se esgota naquilo que comunica, logo, o tempo para Benjamin também não é linear, ele está sempre aberto ao preenchimento, mas nunca será preenchido. É por isso que Benjamin faz a defesa de que, “o tempo da história é infinito em todas as direções e não preenchido em cada instante. O tempo é, para os acontecimentos empíricos, apenas uma forma, mas, o que é mais importante, uma forma não preenchida enquanto tal” (BENJAMIN, 2011c, p. 261).

Em um artigo que escreveu sobre o capitalismo como religião, Walter Benjamin voltou a discutir de que maneira o tempo é usado pelo deus capital para tornar as pessoas religiosas e fiéis aos seus desígnios. Nas reflexões sobre *a dimensão mágica da*

¹¹⁴ Benjamin descreve que nessa concepção e tempo, “sabia-se exatamente o significado da experiência: ela sempre fora comunicada aos jovens. De forma prolixa, com a autoridade da velhice, em provérbios; de forma prolixa, com a sua loquacidade, em histórias; muitas vezes como narrativas de países longínquos, diante da lareira, contadas a pais e netos” (BENJAMIN, 1994a, p. 114).

linguagem e o capitalismo enquanto movimento religioso, vimos como esse movimento leva as pessoas a se culparem por seus destinos e, paralelo a isso, “comprarem” a ideia de que, “se não prestam”, ou “não são vencedores”, a responsabilidade pelo fracasso está nelas e em suas escolhas na vida. Essa condição que a religião capitalista impõe aos seus devotos promove um aumento da insegurança e da insatisfação, a ponto de fazer desses pressupostos condições indispensáveis para a manutenção do capitalismo.

Frente a isso, Benjamin entende que a temporalidade do capitalismo, por intercambiar passado, presente e futuro, carrega consigo o perigo da destruição, uma vez que as mediações humanas, ao invés de saldar as dívidas de um instante para com o outro, frequentemente promovem novos endividamentos. É dentro desse contexto que as *implicações políticas da linguagem no irromper da consciência desperta* podem ser observadas como possibilidades para uma ampla e fundamentada compreensão da realidade.

O sujeito histórico é aquele que melhor poderá vivenciar tal compreensão, para tanto, esse sujeito deverá ser “construído”. Eis a tarefa da linguagem em nossos dias. Em outras palavras, a linguagem, para Benjamin, deveria proporcionar que os seres humanos se libertassem de todos os tipos de aprisionamentos que se mostram como empecilhos à redenção revolucionária da humanidade.

É nesse cenário que Benjamin desenvolveu sua análise crítica sobre a obra de arte na era da reprodutibilidade técnica. A arte é uma forma de linguagem, e como tal, formadora de percepções de mundo. A humanidade já se relacionou com a arte em forma de culto, mas com o desenvolvimento da humanidade, a arte foi mudando sua natureza, e com isso sua função social. Com o desenvolvimento da técnica, a arte passou a não mais ter valor de culto para ter valor de exposição. Essa mudança acarretou, por um lado, a perda da aura da obra de arte; por outro, possibilitou a sua dessacralização. Mais do que aprofundar o mérito desses dois lados, Benjamin teve a intenção de mostrar como a arte estava sendo produzida e transmitida em um momento de predomínio da reprodução técnica.

Portanto, *as implicações políticas da linguagem na produção transmissão da arte* estão associadas à tradição histórica e aos contextos sociais, econômicos e culturais de cada época. As *implicações políticas da linguagem*, porém, embora sejam mais do que *manifestações*, não podem servir à instrumentalização da política. Benjamin tinha a convicção de que, não apenas na arte, mas em todas as formas de linguagem, existe a

possibilidade de uma volta à experiência perdida e uma reaproximação com a origem da linguagem.

Com estas intenções, a filosofia da linguagem de Walter Benjamin propõe uma possibilidade para decifrar o mundo. Este propósito não morreu com Benjamin durante a travessia não concluída, ele continua fazendo eco até nossos dias. Em nosso entendimento, o barulho das reflexões benjaminianas sobre a linguagem transmite a ideia de que Benjamin foi um filósofo que tinha, acima de tudo, esperança na humanidade.

Não é do nada que essa conclusão foi extraída, ela é resultado, em especial, da reinterpretação das interpretações que Benjamin fez da realidade e das proposições que estabeleceu a partir delas. Em síntese, o que podemos expressar é a convicção de que Benjamin assume em sua obra uma condição vivida pelos personagens *kafkianos*, ou seja, a condição de que *não há mais esperança do que aquela que nos é dada por aqueles que carecem dela*.

No texto escrito sobre *Franz Kafka, a propósito do décimo aniversário de sua morte*, inicialmente, Benjamin resgata algumas anedotas de Kafka para demonstrar que nelas estão contidas as personagens que representam, simbolicamente, a vida de Kafka. As histórias kafkianas extrapolam as condições humanas, registrando relações entre pessoas com poderes superiores e inferiores. Pessoas que julgam e são julgadas, cometendo justiça e injustiças.

Na interpretação de Benjamin em *O processo*, a esperança surge com força maior para mostrar que, aos *acusados do mundo*, mesmo submetidos à sensação de estarem em *terras estrangeiras*, desprovidos de tudo, inclusive de uma linguagem onde possam compreender e ser compreendidos, ainda assim há esperança.

A beleza dessas *terras estrangeiras* que seduz os acusados está neles, por isso expressam: *voltaremos a essa terra estrangeira*. Portanto, a desesperança que os acusados enfrentam os mantém a caminho por conta dos dispositivos transformadores de esperança que ela carrega. Benjamin explica essa dimensão da esperança na obra de Kafka, dizendo que compreendemos em *O processo* “que esse procedimento judicial não deixa via de regra nenhuma esperança aos acusados, mesmo quando subsiste a esperança da absolvição. É talvez essa desesperança que faz com que os acusados sejam os únicos personagens belos da galeria kafkiana” (BENJAMIN, 1994a, p. 141).

Na obra de Kafka existem muitos personagens “ajudantes” que movimentam a história. Esses personagens querem ocupar um espaço no mundo. Sua ambição é viver experiências coletivas onde a beleza da vida se revele na experiência em si mesma, somente assim elas terão energias suficientes para serem *narradas*. A beleza dessas experiências será reconhecida quando a *tradução* delas conseguir ir além dos instrumentos linguísticos que as comunicam, e aproximar-se do seu momento originário, onde conhecimento, coisas e fenômenos não estão totalmente separados.

O que nos permite dizer que as histórias kafkianas despertam a esperança na obra de Benjamin é o entendimento de que há relações entre os *personagens* de Kafka, os *ajudantes do mundo* que enfrentam processos e os *vencidos da história* de Walter Benjamin e, “para eles e seus semelhantes, os inábeis e os inacabados, ainda existe esperança” (BENJAMIN, 1994a, p. 142).

Diante disso podemos dizer que a esperança compõe a linguagem humana. As centelhas de esperança contidas na linguagem permitem aos humanos acreditarem em um futuro sem terem a certeza da sua viabilidade e, nesse sentido, a esperança alimenta o *progresso*. No entanto, a esperança também permite um resgate do passado a partir de um retorno às experiências perdidas. Esta ação carrega consigo a potencialidade de uma mudança do presente e, nesse sentido, a esperança transforma-se em um dispositivo para a *interrupção do progresso* e a instalação de uma *redenção revolucionária da humanidade*.

Nessas condições, quando transportada para a filosofia da linguagem, a *esperança* passa a ser a razão da tensão entre a linguagem adâmica e a linguagem instrumental. Em outras palavras, jogada para dentro da filosofia da linguagem de Benjamin, a *esperança* é aquele resquício da linguagem adâmica que permaneceu no homem após a queda. Ela é o germe fundante da linguagem humana, pois estava presente nos desejos e intenções dos homens com a construção de *Babel* e, pós-queda, continuou alimentando o imaginário humano quanto à possibilidade de um reencontro com a linguagem originária.

Mas, a filosofia da linguagem de Benjamin defende a impossibilidade de uma recuperação da *protolíngua*. Nesse caso, é como dizer que a humanidade pôs-se a caminhar rumo a um lugar que ela nunca será capaz de conquistar plenamente, no entanto, seu destino será sempre caminhar.

Devido a essa realidade, as expectativas, crenças e convicções dos homens se renovam no tempo e no espaço. Walter Benjamin, ao desenvolver sua filosofia da linguagem, estava rodeado de expectativas, crenças e convicções que eram muito caras a ele para serem descartadas, por isso as assumiu. Esta é a contribuição mais original de sua filosofia da linguagem.

A respeito das *implicações políticas da linguagem* na obra de Walter Benjamin, em síntese, é possível dizer que a *missão* que Benjamin propõe à linguagem, por si só responderia a presença e implicância do aspecto político na linguagem. Mas, para ser mais específico nessa afirmação, sem ser repetitivo, entendo que a descrição que Benjamin faz dos três níveis de linguagem, explicando a relação entre linguagem e conhecimento antes e depois da queda linguística (*Babel*), juntamente com a diferenciação entre essência espiritual e essência linguística da linguagem, assim como a diferença entre linguagem humana e linguagem das coisas, serve para localizar a existência de uma tensão entre a linguagem adâmica e linguagem humana. É essa tensão que dá sentido ao projeto benjaminiano que deseja uma redenção revolucionária da humanidade. Ou seja, a tensão desperta nos seres humanos o desejo de marcar um encontro com a história. Contudo, a percepção desse desejo, exatamente por conta da tensão, na maioria das vezes é nebulosa.

Em suas análises acerca das possibilidades para perceber esses desejos, clarear o que está nebuloso e vivenciar o projeto sonhado, Benjamin sugere uma atualização/rompimento do presente, conjugada com uma atualização/rompimento do passado e do futuro. Para tanto, a memória, a experiência, a tradução, a narração, o romantismo, o messianismo e o marxismo deverão ser resgatados para dar conta dessa atualização/rompimento.

O uso desses conceitos e teorias, se empregados de forma isolada, não possibilitam a construção de uma consciência histórica de mundo. Todos são necessários, mas não são suficientes, se estiverem agindo isoladamente. Sobre isso, Atilio Boron nos auxilia com a seguinte afirmação: “a onipotência teórica é péssima conselheira e termina no abismo do dogmatismo, do sectarismo e da esterilidade prática da teoria como instrumento de transformação social” (BORON, 2003, p.36). Parece que era nisso que Benjamin estava acreditando e apostando, quando desenvolveu a sua filosofia da linguagem.

Walter Benjamin tinha ciência das imbricações de todos os conceitos e teorias que utilizou no desenvolvimento de sua obra, prova disso é que nunca renegou suas produções, dos primeiros aos últimos escritos. Portanto, podemos concluir que as *implicações políticas da filosofia da linguagem de Benjamin* revelam e legitimam uma concepção de linguagem que anuncia e eleva a humanidade à condição de dar forma, distinção, beleza e vida a tudo o que existe e acontece na natureza. Essa privilegiada condição confere aos seres humanos a salvaguarda de colaboradores e continuadores de um processo de significação das coisas. Entretanto, a linguagem primeira, aquela que não separava coisas e conhecimento, não mais poderá ser alcançada pela humanidade após a queda linguística (*Babel*). Daí a urgência em perceber a *tensão* entre os três níveis ou tipos de linguagem que Benjamin faz referência. É nela, – na *tensão* – que se concentram os dispositivos identificadores das *possibilidades e limites* da linguagem.

Por meio dessas duas condições a humanidade é apresentada com uma herança fragmentada da *protolíngua*. Paradoxalmente, a herança é uma espécie de dívida. O pagamento da dívida é a *tarefa de sísifo* que a humanidade deverá encarar rumo à língua pura. Considerando o fato de que essa tarefa, embora necessária, não poderá ser cumprida por completo, cabe à humanidade a sensibilidade de ver, ouvir e sentir as *implicações políticas da linguagem*. Elas são espelhos de concepções de linguagem que criam e significam experiências, por isso, indispensáveis às leituras interpretativas da realidade. A filosofia da linguagem de Walter Benjamin instiga a humanidade a fazer uso de uma linguagem que vai além da instrumentalização, a ponto de ser concebida como mágica. A percepção dessa magia é a garantia de que as *implicações políticas da linguagem* podem fazer dela um instrumento libertador.

A teoria da linguagem de Walter Benjamin, ao resgatar o livro de Gênesis e apontar os alcances e limites da linguagem *divina criadora, linguagem adâmica e linguagem instrumental pós-adâmica*, sugere que a humanidade mantém uma dívida para com a linguagem originária. O pagamento dessa dívida é a recuperação, através da tradução, do nome próprio das coisas. Assim, embora não seja mais possível atingir a pureza da língua, restou à humanidade a tarefa de caminhar rumo a sua origem e perceber a dimensão mágica da linguagem presente em todas as coisas. A teoria da linguagem de Walter Benjamin, portanto, é uma espécie de *herança prometida*.

REFERÊNCIAS

ADINOLFI, Valéria Trigueiro Santos. Discurso científico, poder e verdade. Revista Aulas. *Dossiê Foucault. N. 3 – dezembro 2006/março 2007.* <http://www.unicamp.br/~aulas/pdf3/30.pdf>

ADORNO, Theodor W.; HORKHEIMER, Max. *Dialética do Esclarecimento*. RJ: Jorge Zahar Editora. 1985.

ADORNO, Theodor W. *Über Walter Benjamin*. Frankfurt: Suhrkamp, 1970.

AGAMBEN, Giorgio. *Infancia e historia: destrucción de la experiencia y origen de la historia*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo, 2001.

AGAMBEN, Giorgio. *O que é o contemporâneo? e outros ensaios*. Chapecó: Argos, 2009.

ARISTÓTELES. *A poética clássica (Aristóteles, Horácio; Longino)*. 12 ed. São Paulo: Cultrix, 2005.

BENJAMIN, Andrew; OSBORNE, Peter. *A Filosofia de Walter Benjamin: destruição e Experiência*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar. 1997.

BENJAMIN, Walter. *Der Begriff der Kunstkritik in der deutschen Romantik*. Bern: Verlag von A. Francke, 1920.

BENJAMIN, Walter. “Zur Kritik der Gewalt”, in *Gesammelte Schriften*, org. por R. Tiedemann und H. Schweppenhäuser, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, vol. II: Aufsätze, Essays, Vorträge, 1974.

BENJAMIN, Walter. *A modernidade e os modernos*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1975.

BENJAMIN, Walter. *Gesammelte Schriften II-I. Unter Mitwirkung von Theodor W. Adorno und G.Scholem; herausgegeben von Rolf Tiedemann und Hermann Schweppenhäuser*. Frankfurt: Suhrkamp, 1977.

BENJAMIN, Walter. “Die Aufgabe des Übersetzers”, in *Gesammelte Schriften*. Band IV-1. Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1980.

BENJAMIN, Walter. “Probleme der Sprachsoziologie”, in *Gesammelte Schriften*. Band III. Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1980.

BENJAMIN, Walter. “Über Sprache Überhaupt und über die Sprache des Menschen”, in *Gesammelte Schriften*. Band II-1. Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1980.

BENJAMIN, Walter. *Reflexões: a criança, o brinquedo, a educação*. São Paulo: Sumus. 1984.

BENJAMIN, Walter. *Origem do drama barroco alemão*. Trad. de Sérgio Paulo Rouanet, São Paulo: Editora Brasiliense, 1985.

BENJAMIN, Walter. *Gesammelte Schriften VI*. Unter Mitwirkung von Theodor W. Adorno und G.Scholem; herausgegeben von Rolf Tiedemann und Hermann Schweppenhäuser. Frankfurt: Suhrkamp, 1985.

BENJAMIN, Walter. *Diário de Moscou*. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

BENJAMIN, Walter. *Kapitalismus als Religion* [Fragment], in: *Gesammelte Schriften*, Hrsg.: Rolf Tiedemann und Hermann Schweppenhäuser, 7 Bde, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1. Auflage, 1991, Bd. VI, S. 100–103., 690–691.

BENJAMIN, Walter. *Sobre Arte, Técnica, linguagem e Política*. Lisboa: Relógio D'Água Editores, 1992.

BENJAMIN, Walter; SCHOLEM, Gershom Gerhard. *Correspondência*. São Paulo: Perspectiva, 1993.

BENJAMIN, Walter. *Magia e Técnica, Arte e Política: ensaios sobre literatura e história da cultura*. Tradução Sérgio Paulo Rouanet. 7.ed. São Paulo: Brasiliense. 1994a.

BENJAMIN, Walter. *Charles Baudelaire Um Lírico No Auge Do Capitalismo*. Tradução Jose Carlos Martins Barbosa e Hemerson Alves Batista. 3.ed. São Paulo: Brasiliense. 1994b.

BENJAMIN, Walter. *Gesammelte Briefe. Band II. 1919-1924*, org. por Ch. Götter e H. Lonitz, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1996.

BENJAMIN, Walter. *Gesammelte Briefe. Band III. 1925-1930*, org. por Ch. Götter e H. Lonitz, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1997.

BENJAMIN, Walter. *Sobre El Lenguaje En General Y Sobre El Lenguaje De Los Humanos*. In: BENJAMIN, Walter. *Para Una Crítica De La Violencia y otros ensayos. Iluminaciones IV*. Traducción de Roberto Blatt. Taurus. 2001.

BENJAMIN, Walter. *O conceito de crítica de arte no romantismo alemão*. 3. ed. São Paulo: Iluminuras, 2002.

BENJAMIN, Walter. *Goethes Wahlverwandtschaften*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 2007a.

BENJAMIN, Walter. *Passagens*. Organização da edição brasileira Willi Bolle. Belo horizonte: Editora UFMG; São Paulo: Imprensa Oficial do Estado de São Paulo. 2007b.

BENJAMIN, Walter. *Capitalismo como religião*. Tradução de Jander de Melo Marques de Araújo. Revista Garrafa. Número 23: Janeiro-Abril – 2011a.

BENJAMIN, Walter. Escritos sobre mito e linguagem. São Paulo: Duas Cidades, Ed. 34, 2011b.

BENJAMIN, Walter. Origem do drama trágico alemão. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2011c.

BORNHEIM, Gerd. Páginas de filosofia da arte. Rio de Janeiro: UAPÊ, 1998.

BORON, Atilio. A filosofia política marxista. São Paulo: Cortez; Buenos Aires: CLACSO, 2003.

BOSI, Ecléa. Memória e Sociedade: lembrança de velhos. 3. ed. São Paulo: Companhia das Letras. 1994.

BUCK-MORSS, Susan. Dialética do olhar: Walter Benjamin e o projeto das passagens. Chapecó: Argos. 2002.

CARVALHO, Alfredo Leme Coelho de. Interpretação da poética de Aristóteles. São José do Rio Preto: Rio-pretense, 1998.

DARTIGUES, André. O que é a fenomenologia?. 3. ed. São Paulo: Moraes, 1992.

DERRIDA, Jacques. De um tom apocalíptico adaptado há pouco em filosofia. Lisboa: Passagens, 1997.

DERRIDA, Jacques. Torres de Babel. Trad. Junia Barreto. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2002.

DERRIDA, Jacques Derrida. *Força de Lei*. São Paulo: Martin Fontes, 2007.

DUVE, Thierry de. Fazendo escola (ou refazendo-a?). Chapecó: Argos, 2012.

FEITOSA, Charles. Explicando a Filosofia com Arte. Rio de Janeiro: Ediouro. 2004.

FURLAN, Mauri. A missão do tradutor: aspectos da concepção benjaminiana de linguagem e de tradução. Cadernos de Tradução, v. 1, n. 1 (1996). Disponível em: <http://www.periodicos.ufsc.br/index.php/traducao/issue/view/276>

GAGNEBIN, Jeanne Marie. Walter Benjamin: Os Cacos da História. 2. ed. São Paulo: Brasiliense. 1993.

GAGNEBIN, Jeanne Marie. História e Narração e Walter Benjamin. Fapesp, Campinas, São Paulo. 1994.

GAGNEBIN, Jeanne Marie. Nas fontes paradoxais da crítica literária. Walter Benjamin relê os românticos de Iena. In: *Leituras de Walter Benjamin*, São Paulo: Annablume/Fapesp, 1999.

GAGNEBIN, Jeanne-Marie. Teologia e Messianismo no pensamento de W. Benjamin. *Estud. av.* 13(37): 191-206, ILUS. 1999. Disponível em: <http://search.scielo.org/index.php>

GAGNEBIN, Jeanne Marie. *Sete Aulas Sobre Linguagem, Memória e História*. 2. ed. Rio de Janeiro: Imago. 2005.

GAGNEBIN, Jeanne Marie. Do conceito de *Darstellung* em Walter Benjamin ou verdade e beleza. In: *Revista Kriterion, Revista da Faculdade de Filosofia da Universidade de Minas Gerais*, vol 46, no. 112. 2005. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0100-512X2005000200004

HAYOUN, Maurice-Ruben. O Judaísmo. In: DELUMEAU, Jean. *As grandes religiões do mundo*. 2. ed. Lisboa: Presença, 1999.

HORKHEIMER, Max. *Teoria Crítica: uma documentação*. Perspectiva: Editora da Universidade de São Paulo. São Paulo. 1990.

JAPIASSÚ, Hilton; MARCONDES, Danilo. *Dicionário básico de filosofia*. 5. ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2008.

JOBIM e SOUZA, Solange. *Infância e Linguagem: Backhtin, Vygotsky e Benjamin*. 2. ed. Campinas, São Paulo: Papyrus. 1995.

KANT, Immanuel. *O Que é o Iluminismo?* In: *Paz Perpétua e Outros Opúsculos*. Tradução Artur Morão. Lisboa: edições 70, 1995.

KONDER, Leandro. *Walter Benjamin: o marxismo da melancolia*. 3. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1999.

KONDER, Leandro. Benjamin e o marxismo. *Revista Alea* – n. 2 – Volume 5 – Julho/dezembro de 2003, p. 165-174. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/alea/v5n2/a02v05n2.pdf>. Acesso em novembro de 2012.

KHOTHE, Flávio René. *Benjamin & Adorno*. São Paulo: Ática, 1978.

LAGES, Suzana Kampf. In: SELIGMANN-SILVA, Márcio (Org.). *Leituras de Walter Benjamin*. São Paulo: FAPESP: Annablume. 1999b.

LEAL, Leiva de Figueiredo Viana. In: *Memória, Subjetividade e Educação*. Belo Horizonte, MG: Argvmentvm; Três Corações MG: Unincor. 2007.

LEITE, Marcos Vinícius. A estrutura da linguagem em Walter Benjamin. *Revista Ética e Filosofia Política* – Nº 12 –Volume 1 – Abril de 2010. Disponível em: http://www.ufjf.br/eticaefilosofia/files/2010/04/12_1_marcos.pdf. Acesso em março de 2012.

LÖWY, Michael. *Redenção e Utopia: judaísmo libertário na Europa Central: um estudo de afinidade eletiva*. Tradução Paulo Neves. São Paulo: Companhia das Letras. 1989.

LÖWY, Michael. Romantismo e messianismo: ensaios sobre Lukacs e Benjamin. São Paulo: Perspectivas, 1990.

LÖWY, Michael. Marxismo, modernidade e utopia. São Paulo: Chamã, 2000.

LÖWY, Michael. Le capitalisme comme religion: Walter Benjamin et Max Weber. *Raisons politiques* 2006/3 - N° 23. Disponível em: http://www.cairn.info/article.php?ID_REVUE=RAI&ID_NUMPUBLIE=RAI_023&ID_ARTICLE=RAI_023_0203

MARCONDES, Danilo. Filosofia, linguagem e comunicação. 3. ed. rev. e ampl. São Paulo: Cortez, 2000.

MARX, Karl. A Ideologia Alemã. São Paulo: Hucitec, 1986.

MARX, Karl. A Questão Judáica. 4. ed. São Paulo: Centauros. 2002.

MATE, Reyes. Meia-noite na história. Comentários às teses de Walter Benjamin “sobre o conceito de história”. São Leopoldo, RS.: Unisinos, 2011.

MERQUIOR, José Guilherme. O marxismo ocidental. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1987.

MICHAELIS: dicionário prático de língua portuguesa. São Paulo: Editora Melhoramentos, 2008.

MILTON, John. Tradução: teoria e prática. 2. ed. São Paulo: Martins fontes. 1998.

MONTEIRO, Mariangela da Silva. In: KRAMER, Sonia; LEITE, Maria Isabel. (Orgs.). Infância: fios e desafios da pesquisa. 2. ed. Campinas, SP. Papyrus. 1997.

MURICY, Katia, Alegorias da Dialética: imagens e pensamentos em Walter Benjamin. Rio de Janeiro: Relume Dumará. 1998.

MURICY, Katia. O poeta da vida moderna. *Alea* 9(1): 48-63, ND. Jun. 2007. Disponível em: <http://search.scielo.org/index.php>

NOGUEIRA, Letícia. In: Infância: fios e desafios da pesquisa. Campinas, São Paulo: Papyrus. 1997.

MATOS, Olgaria C. F. A Escola de Frankfurt: luzes e sombras do iluminismo. São Paulo: Moderna, 2003.

MATOS, Olgaria C. F. Benjaminianas: cultura do capitalismo e fetichismo contemporâneo. São Paulo: Unesp, 2010.

ORLANDI, E. P. Discurso e Leitura. São Paulo: Cortez, 1988.

ORLANDI, E. P. As Formas do Silêncio: no Movimento dos Sentidos. Campinas/SP: Editora da Unicamp, 1992.

ORLANDI, E. P. Leitura e Discurso Científico. Campinas: Cadernos Cedes, ano XVII, nº 41, pp. 25-35, 1997.

PERIUS, Oneide. A filosofia da linguagem em Walter Benjamin. Semana Acadêmica do PPG em Filosofia da PUCRS, VII Edição, 2011. Disponível em: http://ebooks.pucrs.br/edipucrs/anais/semanadefilosofia/edicao7/Oneide_Perius.pdf. Acesso em maio de 2013.

PLATÃO. Diálogos: o banquete, fédon, sofista, político. 2. ed. São Paulo: Victor civita, 1983.

PLATÃO. A República. São Paulo: Edipro, 1994.

PROUST, Marcel. Sobre a leitura. Campinas: Pontes, 1989.

RANCIÈRE, Jacques. O mestre ignorante: lições sobre a emancipação intelectual. Trad. Lílian do Valle. 2 ed. Belo Horizonte: autentica, 2005.

ROCHLITZ, Rainer. O desenvolvimento da arte: a filosofia de Walter Benjamin. Bauru, SP: EDUSC, 2003.

ROUANET, Sergio Paulo. A Razão Nômade. Rio de Janeiro, Editora UFRJ, 1993.

SANTOS, Claudecir dos. Walter Benjamin e Giorgio Agamben: [uma análise das implicações políticas da linguagem](http://www.periodicos.capes.gov.br). Griot : revista de filosofia, 2010, vol.02(02), p.105. Disponível em: <http://www.periodicos.capes.gov.br>

SCHMITT, Carl. *Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität*, München, Leipzig, 1922. (Tradução : Teologia política. Belo Horizonte : Del Rey, 2006.

SCHOLEM, Gershom. Walter Benjamin: a história de uma amizade. Trad. Geraldo Gerson de Souza, Natan Norbert Zins e J. Guinsburg. São Paulo: Perspectiva. 1989.

SELIGMANN-SILVA, Márcio. (Org.). Leituras de Walter Benjamin. São Paulo: FAPESP: Annablume, 1999b.

SELIGMANN-SILVA, Márcio. Ler O Livro Do Mundo: Walter Benjamin: romantismo e crítica literária. Editora Iluminuras Ltda. 1999.

SEN, Amartya. Desenvolvimento como liberdade. São Paulo Companhia das Letras, 2000.

SOARES, Debora Racy. Tradução com *Aufgabe*. Revista LL Journal, Language & literatue. Vol. 3, NÚM 2 (2008). Disponível em:

<http://ojs.gc.cuny.edu/index.php/ljournal/article/view/399/400>. Acesso em maio de 2013.

VIEIRA, Martha Lourenço; SILVA, Isabel de Oliveira. Memória, Subjetividade e Educação. Belo Horizonte, MG: Argymentvm; Três Corações MG: Unincor, 2007.

ZAMORA, José Antonio. Walter Benjamin: crítica del capitalismo y justicia mesiánica. In: RUIZ, Castor Bartolomé. Justiça e Memória: para uma crítica ética da violência. São Leopoldo, RS.: Editora Unisinos, 2009.