

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DO RIO GRANDE DO SUL
FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA
MESTRADO

RICARDO LAVALHOS DAL FORNO

**TRADUZIR O MUNDO VIVIDO:
A METAFÍSICA DA LINGUAGEM
DE WALTER BENJAMIN**

Prof. Dr. Ernildo Stein

Orientador

Porto Alegre
2012

RICARDO LAVALHOS DAL FORNO

**TRADUZIR O MUNDO VIVIDO:
A METAFÍSICA DA LINGUAGEM DE WALTER BENJAMIN**

Dissertação apresentada como requisito para obtenção do grau de Mestre em Filosofia pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul.

Orientador: Prof. Dr. Ernildo Stein

Porto Alegre

2012

RICARDO LAVALHOS DAL FORNO

**TRADUZIR O MUNDO VIVIDO:
A METAFÍSICA DA LINGUAGEM DE WALTER BENJAMIN**

Dissertação apresentada como requisito para obtenção do grau de Mestre em Filosofia pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul.

Aprovada em _____ de _____ de 2012.

BANCA EXAMINADORA

Orientador: Prof. Dr. Ernildo Stein - PUCRS

Examinador Prof. Dr. Jorge Antônio Machado - FFCH

Examinador Prof. Dr. Urbano Zilles - PUCRS

Dedico este trabalho a todos os meus familiares que de alguma forma tornaram possível minha dedicação total a esta dissertaçãozinha. Pelos seus esforços, pelas suas reservas, pelo seu amor incondicional, mas sóbrio, essa família, quase sem nenhuma formação acadêmica, me deu as minhas mais valiosas lições. Muito obrigado.

AGRADECIMENTOS

Em primeiro lugar, agradeço imensamente aos meus pais, Julia Regina Lavalhos Dal Forno e Marlei Luiz Dal Forno, pelo apoio sem medidas e sem o qual eu não poderia ter seguido em frente e chegado até esta etapa de minha vida. Agradeço também aos meus tios Flávio Bastos e Marilene Bastos e ao meu primo Marcelo Bastos pela consideração e companhia durante esse período. Também ao Fernando Dal Forno, por toda ajuda concedida.

Ao professor Ernildo Stein não apenas pela orientação atenciosa, mas também pelo convívio inspirador durante o mestrado.

Ao professor Paulo Rudi Schneider por ter despertado em mim o interesse pelo estudo do pensamento de Walter Benjamin e a quem ainda devo boa parte de minhas ideias sobre este autor.

À Capes pelo incentivo financeiro investido na pesquisa.

Aos colegas “chutadores” que integram meu grupo de estudos na PUCRS.

A todos os professores do PPG em Filosofia da PUCRS que de alguma forma foram importantes no desenvolvimento dessa dissertação.

Ao Grêmio, por ser a janela pela qual eu vejo a rua.

Aos amigos Fernando Zarth e Ananda Mila Kohn, pela amizade e pelas conversas sobre Filosofia, rinocerontes e zumbis.

À Ijuí, cidade onde a terra é mais vermelha, por ser meu *a priori*.

À colega Viviane pelo atento trabalho de correção da dissertação realizado na banca de qualificação.

À Luana Mayer, minha professora de alemão, pelas aulas que tanto me ajudaram e por despertar em cada aula ainda mais meu interesse por esse idioma.

Aos amigos Jorge Arlen Borella e Carlos Eduardo Romano, pelas conversas e pelo tempo de distração, mesmo que à distância.

À contribuição da banca no exame de qualificação e pelas atenciosas e pertinentes intervenções. E aos professores Jorge Antônio Machado e Urbano Zilles pelas intervenções e correções na banca final.

Blödigkeit

Friedrich Hölderlin

Sind denn dir nicht bekannt viele Lebendigen?
Geht auf Wahrem dein Fuß nicht, wie auf Teppichen?
Drum, mein Genius! tritt nur
Bar ins Leben, und Sorge nicht!
Was geschiehet, es sei alles gelegen dir!
Sei zur Freude gereimt, oder was könnte denn
Dich beleidigen, Herz, was
Da begegnen, wohin du sollst?

Denn, seit Himmlischen gleich Menschen, ein einsam Wild,
Und die Himmlischen selbst führet, der Einkehr zu,
Der Gesang und der Fürsten
Chor, nach Arten, so waren auch

Wir, die Zungen des Volks, gerne bei Lebenden,
Wo sich vieles gesellt, freudig und jedem gleich,
Jedem offen, so ist ja
Unser Vater, des Himmels Gott,

Der den denkenden Tag Armen und Reichen gönnt,
Der, zur Wende der Zeit, uns die Entschlafenden
Aufgerichtet an goldnen
Gängelbanden, wie Kinder, hält.

Gut auch sind und geschickt einem zu etwas wir,
Wenn wir kommen, mit Kunst, und von den Himmlischen
Einen bringen. Doch selber
Bringen schickliche Hände wir.

RESUMO

Na filosofia alemã dos últimos anos se pode observar o surgimento de projetos filosóficos que abordam a questão das alternativas para a Filosofia no contexto da crise do conceito de “consciência de si”. Entre essas posições que nascem da crise das filosofias da subjetividade se encontra a teoria da linguagem de Walter Benjamin. Nesta dissertação, conceito de “mundo vivido” pretende falar de algo que se apresenta como um ato filosófico fundador. Ele se refere a um espaço prévio e antepredicativo a partir de onde as coisas tomam seus lugares e iniciam seus movimentos na experiência humana. Em Walter Benjamin essa condição de ser anterior do mundo é essencialmente linguístico. E é por isso que se fala de uma “tradução” desse mundo já sempre presumido. O filósofo deixa claro que parte do quadro teórico da filosofia transcendental de Kant, mas, no entanto, já aponta para a superação dessa forma de pensar quando mostra que a subjetividade não determina o sentido do ser, mas experimenta e participa dele. Nessa nova forma de pensar se tem como central o fato de a linguagem, o sentido e a história serem *a priori* com os quais o homem opera em seu mundo. Assim se passa da mediação categorial dos objetos da experiência pela subjetividade para a linguagem como medial de todo conhecimento. E, portanto, o modelo da filosofia da consciência deve substituído pelo modelo da filosofia da linguagem. Porém, a linguagem não surge aqui apenas como a linguagem natural humana, mas como a instância universal de expressão de todas as coisas e, assim, coextensiva ao mundo. Ela, enquanto totalidade, aparece nos pensamentos humanos, nas suas compreensões, nos seus desejos, nas suas paisagens e fornece o texto que o conhecimento humano procura ser a tradução em linguagem nomeadora. E, então, a autoridade epistêmica se desloca de um sujeito que representa o mundo para uma multiplicidade de participações linguísticas de sujeitos nomeadores. Assim, na teoria de Walter Benjamin, o homem deixa de ser apenas “doador” do sentido e passa a ser também “participador” do sentido no mundo.

Palavras-Chave: linguagem, mundo vivido, metafísica, historicidade, consciência de si.

ABSTRACT

The emergence of philosophical projects can be observed in German Philosophy in the last years, which address the issue of the alternatives to the philosophy in the context of the crisis in the concept of “self-awareness”. Among those positions that are born of the crisis of philosophy subjectivities is the language theory of Walter Benjamin. In this dissertation, the concept of “lived world” aims to talk about something that is presented as a founder philosophical act. It refers to a previous space and ante predicative from which the things take its place and start their movements in human experience. In Walter Benjamin this condition of being previous to the world is essentially linguistic. And that is why we speak of a “translation” of this world already always assumed. The philosopher makes it clear that part of the theoretical framework of transcendental philosophy of Kant, but, however, already points to overcome this way of thinking when it shows that the subjectivity does not determine the sense of the being, but experiments and participates in it. In this way of thinking has been central the fact of the language, the sense and the history to be the a priori with which man operate its world. Thus passes the mediation categorical of the experience objects by subjectivity to a language as medial of all knowledge. And then the model of conscious philosophy must be substituted by the model of language philosophy. However, the language does not emerge here just as the natural human language, but as the universal instance of expression of all things, and thus coextensive to the world. The language, as a totality, appears in human thoughts, in their comprehensions, in their desires, in their landscapes and provides the text that the human knowledge seeks to be the translation in nominating speech. And with this, the epistemic authority moves from a subject that represents the world for a variety of linguistic interests of subjects nominators. Thus, the theory of Walter Benjamin, the man is no longer just "donor" and the meaning becomes too "participant" in the sense of the world.

Keywords: language, lived world, metaphysics, history, self-consciousness.

SUMÁRIO:

INTRODUÇÃO.....	8
1. A “Metafísica da Juventude” de Walter Benjamin.....	22
1.1. A recepção de Benjamin.....	22
1.2 A Conversação na “Metafísica da Juventude”	25
2. Linguagem e Experiência no “Programa da Filosofia Vindoura”.....	55
3. “A linguagem em geral e a linguagem humana”	71
3.1. O romantismo e o segundo pensar.....	71
3.2. Sobre a linguagem humana e a linguagem das coisas no mundo vivido.....	77
3.3. A filosofia pensa o sentido e não entes.....	114
4. CONCLUSÃO.....	119
REFRÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....	133

INTRODUÇÃO

Na filosofia alemã dos últimos anos se pode observar o surgimento de projetos filosóficos que abordam a questão das alternativas para a Filosofia no contexto da crise do conceito de “consciência de si”¹. Entre essas posições que nascem da crise das filosofias da subjetividade se encontra a teoria da linguagem de Walter Benjamin. A “consciência de si” não é qualquer noção que se perdeu, mas sim a principal e mais importante para a construção de sistemas filosóficos na modernidade e que pretendia resolver o problema do conhecimento. Esse conceito “está ligado àquilo que se considera mais próprio do ser humano: o eu, o conhecimento de si, a reflexão, a subjetividade”². Foi isso que se perdeu na Filosofia, e para além dela.

O uso do termo “mundo vivido”³ (*Lebenswelt*) no título desta dissertação é evidentemente uma referência ao conceito elaborado tardiamente por Edmund Husserl. Com esse conceito, Husserl pretendia falar de algo que se apresentava como um ato filosófico fundador. Ele pretendia se referir a um não lugar a partir de onde as coisas tomam seus lugares e iniciam seus movimentos na experiência humana. Esse não lugar diz respeito àquilo que torna possível que se diga algo e, então, possui ele um caráter antepredicativo. Este antepredicativo não está relacionado à realidade enquanto natural e sensível, aquela que a experiência científica descreve com suas proposições, mas quer dar conta de outra realidade que é anterior a essa realidade científica, no sentido de esta ter que sempre pressupor aquela. Husserl referia-se, então, a algo que não era articulado pela experiência sensível, que fugia a explicação dessa experiência, mas que acontecia lá onde ela também acontecia.

Portanto, quando se fala de mundo vivido se fala de algo que é anterior, que é pré-categorial e anteconceitual. Com esse conceito se salva algo que é recusado pela cientificidade: justamente esse mundo originário. Desse modo, com “mundo vivido” se quer designar esse lugar originário. Certamente ele é um conceito que permanece indefinido, isto é, ele é perpassado por certa ambiguidade fundamental. Ele é um termo que permite que se fale em Filosofia, mas ainda permanece muito difícil falar sobre ele. Já na sua origem ele era pressuposto como aquilo que se dá antes do falar, como sua possibilidade, e que, portanto, torna também possível o predicar filosófico.

¹ STEIN, Ernildo. *A caminho de uma fundamentação pós-metafísica*. Porto Alegre: EDIPUCRS; 1997. p. 25.

² STEIN, Ernildo. *A caminho de uma fundamentação pós-metafísica*, p. 26.

³ HUSSERL, Edmund. *A crise da humanidade européia e a filosofia*. Introd. e trad. Urbano Zilles. 3ed. Porto Alegre: EDIPUCS, 2008.

O mundo vivido não se tornou um termo na filosofia de Walter Benjamin. Mas também ele se refere a algo que deve ser presumido, a algo que se liga à questão da experiência em seu sentido original. Benjamin, portanto, também faz menção a algo que pode ser designado como o conceito de mundo vivido. A experiência para Benjamin também se dá a partir de um lugar, de um aí, de uma unidade que é antepredicativa. A noção de “mundo vivido” garante esse lugar de origem de uma certa unidade da experiência, que também Walter Benjamin estava buscando. Esse conceito vem para aumentar o repertório de conceitos que se tem para abordar a obra de Walter Benjamin. Ele se liga de alguma forma à questão da existência humana, mas não é, por isso, um conceito qualquer que se escolheu arbitrariamente. Ele pretende dar conta de uma questão muito séria na Filosofia contemporânea. Ele se refere a um campo que garante a unidade das experiências humanas. Mas é um campo indefinível, de certa forma inalcançável, e sobre o qual se fala de algo que não se pode falar com precisão. Tem-se que aceitar essa certa ambiguidade fundamental do mundo vivido. Ele se remete ao que as ciências não são capazes de dar conta com seu rigor, mas permanece como uma espécie de chão para o pensamento filosófico.

Além disso, esse conceito resgata a vida concreta, o cotidiano humano. Ele é algo que não passa e está sempre aí, enquanto o homem está aí nele. Se ele passar, se o mundo da vida for perdido, a existência humana será perdida. Então o homem perderá sua realidade fundamental e nada fará sentido. Quando as ciências trabalham competentemente com seus experimentos e suas teorias, algo sobra, algo resta. Isso que sobra e resta mostra que a ciência não dá conta de todo o universo da existência humana. Isso que ainda sobra e resta mesmo depois de todas as questões científicas serem respondidas é o mundo vivido.

Em Walter Benjamin essa condição de ser anterior do mundo, esse espaço antepredicativo, no qual já sempre se experimenta, mas que sempre escapa quando se quer descrevê-lo – esse espaço é essencialmente linguístico. Esse lugar primeiro, que não pode ser predicado em frases objetivas, mas sem o qual não se pode falar de experiências genuinamente humanas é fundamentalmente linguagem. Esse “chão” criado pelo que desde sempre já aconteceu e acontece, que é condição de possibilidade da experiência, aqui toma forma de linguagem. E é por isso que se fala de uma “tradução” desse mundo já sempre presumido. Na Filosofia, ele tem um caráter de princípio, se refere à questão do fundamento. Mas não no sentido de fundamento exterior, mas sim no sentido de a humanidade já ser – e, colocando em termos benjaminianos, já ser na linguagem.

Com seu sentido linguístico, o mundo vivido se torna o lugar de onde surgem os significados e os sentidos das coisas. Não se tem mais inato no homem o mundo dos sentidos

e dos significados, mas o mundo vivido passa a ser sua matriz. Nele é que se dá a capacidade humana de designar, de diferir, de nomear, de significar. Trata-se da gênese do processo que constitui o sentido. Então não se espera mais que o sentido venha de fora, de um Deus entificado ou duma subjetividade. O sentido se dá na própria vida em sua espontaneidade. Traduzir esse mundo vivido é tentar descrever, mostrar, esse espaço que comumente não se explicita, que permanece escondido. Esse mundo vivido para Benjamin é composto de significabilidade que desde sempre foi-se acumulando (como “ruínas até os céus”, diria ele) e que por isso é linguístico. Ele não pode ser teorizado como se teoriza o mundo natural. Por isso ele é traduzido. O mundo vivido enquanto linguagem é esse lugar de onde imerge o sentido. Nele as coisas não são entes brutos, pois se apresentam também como sentido. Assim, o mundo está dado e as coisas estão nele. Esse mundo original é chamado de mundo vivido. Ele possui um caráter essencialmente linguístico. E assim descrevê-lo como ele se dá, uma vez que ele se dá como linguagem, é traduzi-lo.

Já há algum tempo que se filosofa sob a perspectiva da linguagem, na que a Filosofia não só se concentra nos problemas da linguagem, mas realiza-se, sobretudo, toda ela, a partir da linguagem. Na atividade filosófica há sempre pressuposto a linguagem, tanto na interpretação de seu sentido, como no momento de sua constituição. Se com o conhecido giro transcendental de Kant o filosofar passa a indagar por suas condições de possibilidades, a filosofia da linguagem de Walter Benjamin segue com esta exigência. Começa-se, então, também a perguntar pelos pressupostos do conhecimento, por suas condições de possibilidade. Mas, agora, eles estão vinculados à linguagem. Tem-se, portanto, nessa perspectiva, a linguagem como ponto de partida filosófico, e afastando-se do pensamento representativo moderno.

No entanto, um problema parece surgir para quem se esforça no estudo da obra de Walter Benjamin. Márcio Seligmann-Silva – lançando mão da ideia benjaminiana, apresentada no texto *Doutrina das Semelhanças*, da “violenta pressão para nos tornarmos semelhantes”⁴ – diz que também aqueles que se ocupam com o estudo da obra de Benjamin, os “benjaminianos”, por assim dizer, são também submetidos a essa violenta pressão para se tornarem semelhantes. Semelhantes entre si e semelhantes ao próprio Benjamin.

Eles seriam, dessa forma, vítimas de uma doença diagnosticada pelo próprio Benjamin. Dominariam uma linguagem privada e com ela se comunicariam. Para dialogar com essa “sociedade secreta” seria necessário já estar nela inserido de alguma forma. Porém,

⁴ SELIGAMANN-SILVA, Márcio. Double Bind: Walter Benjamin, a tradução como modelo de criação absoluta e como crítica. In: *Leituras de Walter Benjamin*, São Paulo: Annablume, 1999. p.15.

Benjamin, apesar de sua singularidade, não acaba com o poder e a necessidade da força da argumentação pública na Filosofia. E ideias filosóficas subsistem a essa linguagem aparentemente mítica e poética. Não se pode, como um torcedor que em dia de jogo se enrola na sua bandeira, cobrir-se com a linguagem do autor e seus conceitos, e, assim, se isolar como uma forma de pensar que nada tem a se tratar com outros modos de pensar e argumentar. Pelo contrário, isso vai contra até o que o próprio Walter Benjamin fez: uma filosofia aberta, que pode ser sempre ampliada.

Quem escreve sobre as ideias de Walter Benjamin não pode supor e exigir que o outro se coloque no seu lugar (o lugar de alguém que conhece Benjamin, que domina sua linguagem e seus conceitos, que é familiarizado com seus termos) para, só assim, discutir. Deve-se também aqui ter critérios intersubjetivos. A filosofia de Benjamin não pode ser uma espécie de “guia” interior, em que alguém que está convencido de algo só debate com outra pessoa que também está convencida da mesma coisa. Se assim fosse, somente aqueles que também possuíssem esse “guia” interior seriam capazes de entender e concordar com o que é dito. E o outro que não repetisse a experiência privada daquele que estuda Benjamin não irá entendê-lo. É como se o estudante da teoria de Benjamin fosse uma criança que infantilmente dissesse: “só brinco com você se for com os meus brinquedos e com as minhas regras”.

No primeiro capítulo desse trabalho será tratado o texto “Conversação”, encontrado no ensaio poético chamado “Metafísica da Juventude” de Walter Benjamin. Ali se expressa a ideia de que o homem assimila em sua fala muitas coisas de forma tão natural e evidente que parece que já é parte integrante de seu próprio ser, pois já estão presentes na totalidade de sua compreensão de mundo. Muitas coisas e acontecimentos, inclusive os científicos, foram incorporados pelos homens historicamente e dão notícias de si na comunicação com os outros na conversação. O ouvinte deve abrir-se na conversação para apreender o sentido que lhe é dito. Nesse acontecimento o horizonte se transforma e se alarga, possibilitando uma compreensão mais profunda e plena. O ouvinte trava conversação com o passado: não o compreende numa aceitação cega, mas num diálogo com o que está em ocorrência. Mostra-se nesse texto que o homem tem uma identidade que rompe com o tempo físico-linear.

Aqui importa compreender o passado como um campo que cerca e envolve todos os pensamentos, uma atmosfera, um horizonte que torna possível a conversação ou qualquer outra ação no presente. Nessa conversação, não há uma única palavra, um único gesto, mesmo os mais habituais e mais distraídos, que não tenham uma significação. Assim alguém acredita ter dito apenas uma frase circunstancial, mas eis que suas palavras, no silêncio daquele que

ouve, tomam um sentido que exprime certo interesse, certa tomada de posição, em razão dessa atmosfera do passado que o envolve.

Se algo se pode saber do passado humano, de sua história, é porque se está constantemente em contato com ele enquanto se vive envolvido pela linguagem. É porque o passado se apresenta, se investe ao homem no presente, que ele pode ser pensado. Assim o passado, e também o futuro, não são apenas conceitos que se formam abstratamente, simples denominações para uma série efetiva de fatos. O problema é agora explicar esse tempo sempre presente, que está aparecendo na conversação, que é subentendido e que por isso não é objeto do saber humano, mas sim dimensão do seu ser.

Será mostrado, com a análise da conversação, que quando se evoca um passado reabre-se o tempo e, com isso, pode-se recolocar um momento que ainda comportava um outro horizonte de futuro, hoje fechado sem aquele passado evocado. O presente se ultrapassa em direção a um passado e a um futuro. Ele os toca lá onde realmente existe passado e futuro: na unidade humana primordial, na sua experiência primordial. Para Benjamin, o passado pode ser visto como evento que eclode com o presente que se abre para o encontro com o futuro incerto que ele desperta. Aqui está o sentido das “imagens dialéticas” tantas vezes usadas por Benjamin: o passado está investido de um sentido futuro. No presente um homem se vê vivo. Numa conversação ele fala e escuta. E isso implica, como se verá, que aqui há uma abertura para o futuro e para o passado. Existir e conversar no presente é existir e conversar nessa abertura.

Passando, um acontecimento não deixa de ser. O tempo não é uma sucessão de momentos. O futuro, na visão de Benjamin, não é posterior ao presente e ao passado. Nem o passado é anterior ao presente. O que não há é um presente, seguido por outro presente, que por sua vez é seguido por outro presente e assim sucessivamente. O que há é o tempo que se confirma, que fundamenta a existência humana. É ainda importante destacar, para fins introdutórios, que não se representa o tempo, pelo menos não esse tempo concebido por Benjamin. Ele ainda está aí, pesando sobre os homens todo o seu peso. A consciência, essa é a questão desse primeiro capítulo, se enraíza na linguagem e no tempo e aí assume sua posição.

Benjamin compara essa existência no tempo e na linguagem como o dormir e o sonhar. Sonha-se. Isso quer dizer: acontece uma atitude fundamental do homem em seu mundo sem que ela seja “desperta”, tratada de forma temática. Mas alguma coisa permanece desse processo de sonhar e esquecer. Alguma coisa resta e testemunha uma desapareição, ao mesmo tempo em que luta contra esse desaparecer, pois se torna a ocasião de sua possível recordação. Fica a questão que pergunta até que ponto esse “sonambulismo” é necessário ao

homem. Esse algo que permanece não é nem uma presença e nem uma ausência absoluta. “Alguma coisa resta” – se diz. E isso que resta luta contra a sua própria fragilidade. Como fazer durar, conservar, o que se passa? Poder-se-ia pensar aqui nos estudos de Benjamin sobre fotografia e cinema, mas não é esse o caso. De que maneira, isso poderia permanecer como resto que é e não passar? Como guardar esse trapo do passado? Aqui entrará a importância dada por Benjamin a recordação, que traduz os tesouros da memória do mundo.

Já no segundo capítulo será tratado o texto benjaminiano intitulado “Sobre o programa da filosofia vindoura”. Nele Benjamin retoma as questões ligadas ao romantismo à luz do pensamento kantiano, que reconhece como seu ponto de partida. Mas para Benjamin faltava em Kant dois momentos: a importância da história e a contraposição entre sujeito e objeto. Esses momentos, segundo Benjamin, serão conquistados com a ligação do problema da justificação do conhecimento com a linguagem. Disso deveria resultar um novo conceito de experiência, um conceito que levasse em conta sua dimensão metafísica.

Segundo Benjamin, Kant e os kantianos partem de um conceito de experiência metafisicamente insuficiente. E partindo desse conceito insuficiente também não será suficiente a noção de conhecimento kantiana. Isso leva Benjamin a considerar outro ponto de partida para pensar o conhecimento que não seja a subjetividade: a linguagem. O principal problema do kantismo, segundo Benjamin, é que a linguagem como condição de possibilidade para se conhecer os objetos não se tornou um problema.

Benjamin também lembra, nesse texto, da insuficiência do conceito kantiano de tempo. Kant foge da temporalidade concreta e se aquieta na infinitude. A temporalidade não foi pensada por Kant como força atuante e sim como um elemento embaraçador, como aquilo que impede a leve pomba de voar no vácuo. Essa temporalidade recusada por Kant revelaria, para Benjamin, a ausência de fundamentação absoluta.

Benjamin busca uma nova noção de experiência que não mais a cientificista kantiana. Para ele, a experiência já está habitada por um sentido que lhe dá seu lugar no mundo. O sentido é uma comunicação vital com o mundo, que assim o faz presente como lugar familiar da vida. É aqui que o sujeito e o objeto se encontram. O sentido é o tecido que veste o mundo e que o esforço do conhecimento busca para decompor. O que faltava a Kant, e é isso que Benjamin vai argumentar, é a conexão entre o objeto e o ato que desencadeia sua experimentação. E para isso se deve despertar a experiência do mundo tal como ele aparece, se comunica, enquanto se vive nele. Afinal, o objeto experimentado pode ser destacado das condições efetivas nas quais se dá?

O que Benjamin crítica em Kant é o fato de o mundo ser um correlativo do pensamento do mundo. Nele todo o sistema da experiência é subordinado a uma subjetividade universal que mantém todas as relações causais. Opondo-se a isso, se pretende agora retornar à experiência primordial do homem em seu mundo, olhando-a de perto, sem sobrecarregar subjetivamente esse olhar, para que, assim, ela ensine algo sobre a relação viva que se dá entre aquele que experimenta e as coisas do mundo experimentado. Isso significa ver que entre o eu e o experimentável está sempre a linguagem como aquisição originária, e que também sempre impede que a experiência esteja absolutamente clara para aquele que experimenta. Assim a experiência é sempre parcial. O que é experimentado, o que é visto ou tocado, não é o mundo todo, mesmo que a experiência sempre seja experiência no mundo. Depois de se experimentar algo, resta ainda um ser além do que aquilo que foi experimentado. Isso remete a uma unidade primordial, a uma totalidade, berço de todas as significações, sentido de todos os sentidos e chão de todas as experiências.

Busca-se agora uma experiência metafísica, uma experiência pré-científica do mundo. Essa nova noção de experiência pretende se opor à noção moderna de representação. Quando alguém caminha e se orienta entre as coisas, ele não tem a necessidade de representá-las na sua consciência. Os seres sensíveis ao redor, o papel e a caneta na mão que se usa para escrever, as árvores lá fora, não precisam ser representadas na consciência daquele que experimenta. Kant e o idealismo alemão teriam transformado o mundo vivido no mundo objetivo frente às representações do sujeito. Nesse caso, a verdade consistiria na verdade objetiva.

Nessa atitude objetivista com o mundo, todo o espiritual é suprimido a corporeidade física. E, com isto, tende-se para um modo de pensar científico-natural. Benjamin reconhece os méritos de Kant ao dar os primeiros passos para a superação da visão apenas objetivista do mundo, mas ele não teria ainda conseguido se libertar do esquema sujeito-objeto como duas entidades estranhas. Não é que Benjamin negue que o homem pertença ao mundo dos fatos objetivos e com ele se ocupe. Mas o que importará nesse capítulo será mostrar que o homem de antemão está inserido numa experiência primordial na linguagem.

Já no terceiro capítulo, tomará o centro das reflexões o mais importante texto de Walter Benjamin sobre a questão da linguagem: *Sobre a linguagem humana e sobre a linguagem em geral*. Nesse capítulo se problematiza a questão de o homem ser sujeito e consciência que enquanto tal é dado de maneira mais certo possível para si mesmo. A consciência como aquilo que é dado a si mesmo de início e de maneira mais segura é problematizada por Benjamin. Com sua teoria da linguagem, ele arranca o eu de seu

isolamento solipsista para pensar sua relação com as outras coisas e com o mundo, relação que se dá, como se verá, linguisticamente. Trata-se de mostrar o surgir do objeto no coração mesmo da experiência, descrevendo a aparição dele, sua participação e buscando, assim, a existência por detrás do pensamento objetivo. Não se importando com isso, se trata o objeto sem considerar seu sentido, vendo-o apenas como ente, e, com isto, se encobrindo a relação original que Benjamin quer mostrar.

Com sua teoria da linguagem, em especial a tese da “linguagem das coisas” que importa destacar aqui, Benjamin mostra que a relação humana com as coisas do mundo não é uma relação solitária, cega e muda. Um sentido recobre o sensível, se articula e se pronuncia nele. Um jornal visto às avessas e um jornal visto de forma correta seriam a mesma coisa, um tão ilegível quanto o outro, caso não houvesse essa projeção do sentido para a leitura humana. Ver algo é entrar numa relação na linguagem com seres que se mostram significativamente. Com isso Benjamin quer exprimir uma certa maneira de aceder ao objeto.

Portanto, não se trata tanto da existência do objeto em si mesma, mas sim do sentido estrutural, do arranjo significativo que ele se veste no mundo. Isso implica que o sentido do percebido não resulta apenas do encanto das sensações humanas, conforme sua natureza psicofisiológica, pois ele é mais do que um acontecimento psicofisiológico. O ver o mundo, as coisas do mundo, como será mostrado, não é uma simples recepção de uma qualidade dos órgãos dos sentidos até os centros nervosos, que assim projetariam o mundo exterior. Benjamin propõe nesse texto uma recordação do nome das coisas. Mas “nome” aqui não é uma ideia, pois recordá-lo significa buscar o que o mundo é de fato antes de qualquer tematização. Recordar o nome das coisas é declarar que o que se aparece não é presumido como o verdadeiro, mas sim ele se mostra como um acesso à verdade.

Quando alguém caminha pelo seu apartamento, ele não vê as coisas em todos os diferentes aspectos que elas se oferecem, no entanto há um sentido que permite a esse alguém se orientar com segurança pelo seu apartamento, sem se chocar com as coisas ou se ferir batendo em algo. Há, portanto, um sentido anterior que torna o mundo familiar e que permite que o homem se oriente sem maiores dificuldades. É disso que trata a tese da linguagem das coisas que será exposta. Isso implica que as coisas, para o lidar humano, não são apenas entes ou objetos puros, pois há uma forma de existência indicada por esse sensível, que forma uma coexistência na linguagem entre o homem e as coisas. A percepção humana não é apenas fornecedora de dados empíricos, e nem o homem é um predador de dados empíricos. Mostra-se, com isto, a cumplicidade primitiva do homem com as coisas de seu mundo. É se comunicando com o mundo que o homem se comunica consigo mesmo. O homem existe para

si mesmo, assim como existe, na medida em que existe para as coisas do mundo. As coisas, assim, não são seres em si, mas são seres que se fazem ver. E o homem não pode ser uma identidade imóvel consigo mesmo, lhe é essencial abrir-se a um outro e sair de si.

Há, em razão da primazia da linguagem, essa familiaridade do homem com o mundo. Um homem pega um ônibus, chama o seu cachorro, olha para as estrelas, sem maiores problemas. Há, portanto, um modo prático de ser no mundo que sempre faz com que o homem esteja familiarizado com as coisas que lhe rodeiam. Todas as impressões humanas são carregadas de linguagem. A tese bejaminiana da linguagem das coisas é o começo do pensar sobre esse sentido que torna o mundo familiar e que permite que se fale das coisas.

Importante destacar ainda como introdução que isso implica que o homem não está unido a uma passividade, um automatismo determinado por uma vontade estranha, pois ele é ativo no seu trato com as coisas, seja nomeando-as, traduzindo-as, lendo-as, etc.. Quando Benjamin fala de uma linguagem das coisas do mundo, ele também está falando, na Filosofia, contra o assim chamado “mundo natural”. A linguagem é vista como o momento estrutural da abertura das coisas do mundo ao homem, que, assim, não se dariam apenas de uma forma “natural”.

Destaca-se para esse trabalho também a noção de tradução que decorre da tese da linguagem das coisas. Toda tradução consiste na transposição de um complexo significativo para outro horizonte de compreensão linguística. As coisas e os fenômenos naturais, na tese de Benjamin, também são um acontecimento significativo. Pode-se compreender a rua pela qual se anda, práticas sociais, a organização das estrelas. Na medida em que aí abre um sentido ou uma estrutura significativa, precisa-se igualmente de uma tradução. Na tradução se abrem de uma nova maneira âmbitos e conteúdos de sentidos. Trata-se de traduzir, transpor, para o modo de pensar e falar humano o sentido partilhado pela coisa.

Benjamin, com isso, pretendia despertar a experiência do mundo tal como ele aparece, tal como ele se comunica, enquanto linguagem, enquanto se vive nele nomeando e traduzindo as coisas. Muitas vezes, na Filosofia, os filósofos descreveram a experiência de um sujeito como estados e maneiras de ser de sua consciência, como coisas mentais de um sujeito abstrato. Faziam isso como quem descreve a vegetação e as flores de um país distante, sem se incluírem na própria descrição, sem se darem conta de que eles mesmos são sujeitos que experimentam. Esquecem, assim, daquela experiência originária que falseia tudo aquilo que eles dizem sobre a experiência subjetiva. Visto apenas do interior do sujeito, a experiência, ainda, não diz nada para o que se sabe do mundo natural, sobre os estímulos descritos pela física ou sobre os órgãos dos sentidos estudados pela biologia. A experiência fundamentada

pela subjetividade não ocorre como acontecimento no mundo capaz de dialogar com outros acontecimentos no mundo, os acontecimentos das ciências naturais.

Para Benjamin é sobre essa experiência original que a Filosofia deve refletir. Por isso ele chega a dizer, no seu texto sobre Kant, que a Filosofia pensa apenas Deus. Deus corresponderia a esse mundo original irrefletido. A Filosofia, assim, deve refletir sobre o irrefletido para compreendê-lo como começo. E nele encontrar a linguagem e o tempo como o cominho que leva à subjetividade. Aqui a relação entre sujeito e objeto é antecipada, pelo fato de a objetividade não ser a única e nem primária forma de relação entre eles. Essa relação, assim pensa Benjamin, está ligada a linguagem e não será esclarecida pela objetividade. O que são as coisas fora da linguagem, isto é, o que são as coisas quando não estão abertas para o homem, isso não entrará aqui em questão.

Poder-se ignorar a questão que aqui se põe. Pode-se apenas se abrigar nas coisas, no mundo das coisas naturais, abdicando de pensar seu sentido. Pode-se assumir uma relação junto às coisas sem jamais se preocupar, um instante que seja, com a pergunta filosófica sobre o sentido das coisas no mundo. Mas a filosofia da linguagem não inventa isso pelo qual ela pergunta. Então a questão da linguagem já foi achada antes de toda a Filosofia, mesmo que seja um achado para o qual não se atente.

Benjamin afirma na obra *Passagens*, na qual trabalhou boa parte de sua vida, que não tem nada para dizer (*sagen*), apenas para “mostrar” (*zeigen*). Trata-se justamente disso. Trata-se de desenhar, apresentar, descrever, aquilo que não se deixa apreender ou prender no pensamento e na linguagem conceitual. Algo que resta, algo que sobra. Justamente aquilo que fundamenta e escapa. Essa escrita benjaminiana hesitante, sóbria, às vezes poética, mas cheia de respeito pelas questões postas por ela, se opõe ao ideal do conhecimento adequado, que visa assegurar a posse do objeto. Portanto, trata-se em Benjamin, de descrever e não de explicar e analisar.

Mas se fala agora de outro modo, não se trata apenas de uma escolha de uma expressão melhor para designar a mesma coisa, isto é, alguma coisa mudou na Filosofia nos últimos anos. Foi, principalmente, o modo de ver o mundo vivido que mudou. E disso resultou essa nova forma de se falar em Filosofia. Não é por teimosia e nem por capricho que Benjamin irá questionar, no texto sobre Kant, se o termo “consciência” ainda deve ser usado na Filosofia, sim porque foi impelido por uma nova forma de pensar as questões na Filosofia para uma nova organização conceitual. Portanto, não se trata de apenas repetir os resultados a que chegou Walter Benjamin, uma vez que ele mesmo nunca pareceu estar muito certo e seguro deles, mas de prestar constas dessa transformação que se operou no interior da

Filosofia com essa nova forma de perceber o mundo e de lidar com ele. Nessa mudança da estrutura da existência humana, o centro da Filosofia não é mais uma subjetividade, situado em todo e em nenhum lugar. Na Filosofia, agora, o homem passa a não ser mais primeiramente consciência e a linguagem passa a ser a pátria de seus pensamentos e suas experiências⁵.

Porém não há um logos divino que leve adiante as tarefas da Filosofia, que ilumine e transforme os questionamentos humanos. Todo questionamento filosófico tem sua motivação. É também uma tarefa importante esclarecer como se origina esse questionamento e como se produziu essa mudança de atitude na Filosofia. A questão, na verdade, não é nova. A questão “como se conhece” – que é o que se pergunta quando se pergunta pela linguagem – é feita desde Platão na Filosofia. O que mudou é como ela foi compreendida e para onde ela foi deslocada. Pode-se perguntar: por que tantos filósofos, entre si tão diversos (tais como Benjamin, Heidegger, Wittgenstein, Derrida, Gadamer) recentemente levantaram a questão da linguagem? Por que aquela velha questão, que desde Platão é feita, foi posta por tantos filósofos no coração da linguagem?

Antes de tomar diversas formas em diferentes autores, primeiro a questão da linguagem se tornou possível de ser tratada, isto é, ela primeiro se tornou uma questão. Havia no século passado um clima cultural e filosófico que recebia essas questões vindas do problema da linguagem. Esta foi pensada por muitos filósofos e muitos grupos de filósofos, ainda que de formas diferentes e em situações diferentes. Qual é a razão dessa receptividade? O que nesse contexto, nesse universo de sentido que ainda se dá, legitima essa questão?

Muito mais importante que uma resposta a essas questões, numa dissertação de mestrado, é o desenvolvimento da questão enquanto questão. Isso quer dizer: desenvolver as dificuldades fundamentais dessa pergunta e concebê-la em toda a sua questionabilidade. E, com isso, aproximar-se do conteúdo do problema que essa questão traz consigo. Assim não se aterá a uma definição, a um modo de pensar individual (no caso o modo de pensar benjaminiano), mas se procurará um problema a partir de um paradigma e de uma posição filosófica.

Ter uma posição filosófica aqui quer expressar a ideia de que se fala, se enfoca problemas e temas desde um ângulo justificado. Antes de tudo, então, é preciso encontrar o

⁵ Pode-se pensar que a experiência de duas Grandes Guerras Mundiais teria levado Benjamin, como tantos outros filósofos, a colocar o racionalismo numa perspectiva histórica, da qual a Filosofia até então pretendia escapar. Agora a Filosofia buscaria compreender o fluxo da razão num mundo que não foi ela que criou, num mundo, sendo ele o melhor ou o pior dos mundos possíveis, que é o único que se tem. Para isso seu primeiro ato foi o de retornar para esse mundo e ir para além do mundo objetivo.

lugar desde onde alguém fala. Esse ângulo justificado permitiria pensar e dizer que “por ora isso faz sentido” e que “não se vai afundar tão rápido com isso”.

O novo paradigma no qual Benjamin se insere diz respeito a uma mudança do olhar sobre o fundo comum atemático da existência humana. Para isso Benjamin faz uso dos mais diversos textos da cultura humana (como artísticos, filosóficos, teológicos). Há mais uma explicitação do fundo no qual se recorta toda experiência empírica, no qual se decide qualquer questão de uma teoria do conhecimento, do que propriamente uma nova teoria do conhecimento. Benjamin não fundou e nem pretendeu fundar um paradigma de racionalidade. Sua filosofia, no entanto, surge em meio ao florescimento desta concepção paradigmática.

Mas na Filosofia se costuma ter a concorrência de vários paradigmas. Cada um pretendendo, à sua maneira, oferecer melhores soluções para as questões do método, do conhecimento, da investigação. Dentro dessa coexistência de posições, em que posicionamentos concorrentes pretendem, cada um, dizer algo relevante sobre o mundo, existem certas matrizes de racionalidades nas quais os discursos humanos se apresentam. Também isso aconteceu com o discurso benjaminiano. Ele também se insere numa matriz de racionalidade mais ampla. A ideia de paradigma aqui se apresenta como uma matriz teórica, isto é, como a delimitação de um campo em que se desenvolverá determinado universo conceitual. Há, portanto, elementos internos que, organizados, dão forma a um paradigma dentro do qual se constrói uma posição em Filosofia.

Quer-se em Filosofia falar de forma diferente sobre algo que também as ciências empíricas falam. Uma visão apenas empirista, que define o que se percebe apenas por propriedades físicas e químicas dos estímulos que agem no aparelho sensorial humano, exclui da percepção (e perceber para Benjamin é ler) a tristeza que, todavia, se lê em um rosto, a cidade cujo sentido se conhece em suas ruas e em seus monumentos, ou o olhar zangado que se reconhece em alguém. Ver significa sempre ver significados. Uma experiência empobrecida, apenas empirista, torna-se pura operação de conhecimento objetivo, um registro progressivo de fatos do sujeito que percebe, mas não dá conta da questão que aqui se quer colocar. Nessa posição naturalista é preciso tomar o caminho exterior, o caminho da física e da química. Para ela, todos os discursos metafísicos não passariam de romantismos e mitologias sem sentido. O ser espiritual é suprimido. Assim o mundo objetivo e natural é tomado como o universo de tudo o que existe. A questão é que o modo de ser daquele ser (o homem) que faz ciência não tem seu lugar em nenhuma ciência objetiva e nem pode por elas ser explicado. O que Benjamin mostra é que o fundamento permanente do trabalho mental

humano, seja na Filosofia ou nas ciências naturais, é a linguagem que veste o mundo circundante. Então ela é sempre pressuposta como base, como o chão, dessa atividade.

Por isso se faz necessária essa volta a uma maneira de existir que é anterior ao conhecimento objetivo. E para Benjamin isso equivaleria a centralizar o problema na linguagem. As ciências naturais objetivas competentemente efetuam resultados, criam hipóteses, com a precisão que lhe é característica. Nada sobre seus métodos e sua técnica será questionado. O que se diz é que já se supõe uma dimensão fundamental prévia, que possui um caráter lingüístico, um ser lingüístico. O que muitas vezes não se percebe, ou se deixa de lado, é que mesmo os homens criadores de ciências se pressupõe a si mesmos como seres humanos que vivem em um mundo e numa época histórica, o que aqui implica dizer que eles habitam na linguagem. Assim, também o modo de ser do cientista, do eu que faz ciência, muitas vezes deixado de lado, também pode ser tema de reflexão.

O objetivismo, problematizado por Benjamin, surge justamente de uma atitude apenas naturalista com o mundo circundante. Mas não pode haver uma ciência objetiva sobre esse espaço que se quer abrir com a reflexão sobre a linguagem. Por isso ela é uma questão metafísica. É por ir além do que é objetivamente dado, para além do naturalismo, que Benjamin fala de uma “metafísica da linguagem”. A questão metafísica é sempre uma questão implicada na própria realização humana. A questão da linguagem em Benjamin, assim, se remete a um fundo metafísico da vida humana. Metafísica, como é suposto etimologicamente, significa transcender a coisa, o acontecimento objetivo e empírico, e ir em direção ao que é condição necessariamente pressuposta. A interrogação metafísica, contrária a qualquer outro modo de conhecer natural, portanto, pergunta sempre a partir do todo. A questão metafísica é sempre a pergunta pela totalidade, em que não é possível um conhecimento das coisas do mundo sem um anterior condicionamento na abertura nessa totalidade. Trata-se, portanto, na metafísica, da indagação pelo fenômeno total do mundo, na busca pelas condições e pela possibilidade de qualquer conhecimento. Tirem a metafísica da Filosofia e não sobrarão mais do que terra, água e ar, isto é, fatos distribuídos.

As investigações em relação ao problema da linguagem, apesar de Benjamin muitas vezes lançar mão de textos literários e teológicos, começam por razões certamente filosóficas. A questão é introduzida em razão de um conjunto de dúvidas existentes na filosofia do século XX e ligada ao problema da fundamentação do conhecimento. Geralmente o que se quer resolver em Filosofia são as questões ligadas ao problema do conhecimento, e, mais especificamente, aos seus pressupostos. É aqui que surge o problema da fundamentação, da crise da subjetividade e da linguagem, que, no fundo, é uma questão só. Se Benjamin desloca

a questão da fundamentação do sujeito para a linguagem é porque através disso pretendia dar melhor conta, prometendo mais possibilidades de solução dos problemas do conhecimento, que antes apresentava a noção de subjetividade.

É claro que esse movimento se deu num contexto histórico determinado, ligado, primeiramente, muito mais a uma tradição filosófica de língua alemã. A questão que se pode fazer é se ele ainda faz sentido, para além desse contexto histórico restrito, caso se aposte aqui que a questão ainda não foi esgotada. Com a linguagem não há mais princípios últimos, sejam eles teológicos, cosmológicos ou ontológicos, aos quais se pode recorrer na Filosofia. O filósofo, enquanto homem, e assim como a conhecida imagem do Anjo da História de Benjamin, está só num mundo de ruínas e só pode assustar-se consigo mesmo.

Como introdução ainda se deve lembrar que é impossível aqui fugir de certa circularidade: aquilo que deve ser fundamentado, a linguagem, já está pressuposta no próprio processo de fundamentação. Ou seja, aquilo que se quer provar já está em exercício na própria prova. E isso muitas vezes torna essa questão alvo de críticas daquelas filosofias que trabalham com uma argumentação linear na busca pela fundamentação. Mas essa é uma circularidade autorreferente e não viciosa, pois ela já aceita a ideia de que uma fundamentação última é impossível, fugindo assim do dogmatismo, ao mesmo tempo em que não implica no regresso ao infinito. Essa circularidade quer dizer que já se está sempre onde se deve estar. E ela, então, não invalida os resultados e as afirmações que serão feitas. Com a linguagem se deve aceitar que a questão da fundamentação é circular e autorreferente⁶. A tentação da separação de um fundamento para fora da linguagem, o que eliminaria a circularidade, aqui não será atendida.

⁶ Seria a dialética benjaminiana, cada vez mais presente em seus textos com o passar dos anos, uma tentativa de lidar com essa circularidade e com essa ambigüidade?

CAPÍTULO 1

A Metafísica da Juventude de Walter Benjamin

1.1. A recepção de Benjamin

A recepção da obra de Walter Benjamin no Brasil por muito tempo restringiu-se a três ou quatro ensaios, citados sempre repetidamente, escritos na fase madura de seu pensamento, como os que abordam a questão da reprodutibilidade técnica da obra de arte. Seu pensamento, assim, que compreende mais de cinco mil páginas publicadas⁷, é reduzido a poucos ensaios e a uma temática específica. Esses ensaios, ao serem retirados do todo da obra benjaminiana, acabam sendo desarticulados e arrancados do corpo teórico do qual faziam parte, ocorrendo numa deformação daquilo que queriam dizer. Os ensaios, com isto, são isolados do conjunto a que pertencem na construção do autor⁸. O mesmo vale para as mesmas passagens de Benjamin que são repetidamente citadas em português. Tem-se, assim, a ilusão de se estar lendo algo que corresponde ao autor, quando, na verdade, isso não ocorre.

Muito citado e pouco explicado, pelo menos levando em conta o conjunto de sua obra, Walter Benjamin também é muitas vezes apresentado como representante da Escola de Frankfurt. A editora Abril, por exemplo, no número 48 da Coleção Pensadores, apresenta o autor como pertencendo a essa escola de pensamento, impondo essa interpretação ao leitor como se fosse algo natural, quando, na verdade, isso é algo bastante questionável.

Em um dos primeiros estudos brasileiros que realmente leva em conta boa parte da obra de Benjamin, Flávio R. Kothe⁹ levanta três pontos de vistas dos quais se costumou ler Walter Benjamin: Brecht, Scholem e Adorno. Porém, apesar de ter grandes afinidades com eles, há certas diferenças entre Benjamin e seus amigos que não podem ser ignoradas. Por um lado, Brecht não aceitava sua influência metafísica, teológica e judaica. Por outro lado, esse judaísmo estava muito longe daquele sionismo defendido por Scholem¹⁰. Já no que se refere a Adorno, a questão não é tão simples.

Se não se soubesse que Benjamin foi dez anos mais velho que Adorno, facilmente se aceitaria a ideia de que Adorno foi o mestre, o mais velho que ensina, que repreende e critica, chegando a chamar o “pupilo” de “ingênuo” em várias ocasiões, e Benjamin foi o menino, o

⁷ KOTHE, Flávio R.. *Para ler Benjamin*. Rio de Janeiro: F. Alves, 1976, p. 9.

⁸ Alguns desses ensaios que se pode aqui citar: “A obra de arte na era de sua reprodutibilidade técnica”, “Pequena história da fotografia”, “Alguns temas em Baudelaire”, “Teses sobre o conceito de história”, “O narrador”. O texto “A obra de arte na era de sua reprodutibilidade técnica” é, sem dúvida, o melhor exemplo disso.

⁹ KOTHE, Flávio R.. *Para ler Benjamin*, p. 102.

¹⁰ O livro “Walter Benjamin: a história de uma amizade” escrito pelo próprio pensador judeu deixa isso muito claro.

aluno, sempre repreendido, que sempre prometia melhorar no próximo trabalho, reescrevendo constantemente seus textos, mas que acabava quase sempre decepcionando seu “mestre”¹¹.

Desses pontos de vistas decorreram três linhas básicas de recepção e de interpretação da obra de Benjamin: a sionista, a frankfurtiana e a marxista. Soma-se a elas, com a descoberta de seus escritos sobre literatura, a “vanguarda literária”¹².

A primeira enfatiza em Benjamin a presença de elementos de teologia judaica. Essa é uma interpretação bastante biográfica e se fundamenta, além de na sua descendência judaica, no gosto de Benjamin pelos elementos cabalísticos e na presença em sua obra de metáforas oriundas da teologia judaica. Um dos exemplos é seu conceito de “messianismo”, que, na verdade, é um conceito que, antes de se remeter a um âmbito religioso, significa que a cada instante do transcurso histórico uma nova compreensão pode eventualmente trazer uma mudança a continuidade da ordem histórica, o que equivaleria à vinda do Messias.

A segunda linha de interpretação de Benjamin tem como ponto de partida o fato de o autor ter, por alguns anos (entre a década de 30 e 40), colaborado, recebendo por isso financiamento, com o *Institut für Sozialforschung*. Essa posição parece ignorar que ao entrar em relação com os filósofos da Escola de Frankfurt, Benjamin já havia desenvolvido boa parte do núcleo de seu pensamento filosófico, que inclusive era alvo de severas críticas dos pertencentes a essa escola de pensamento. Sobre a relação entre Benjamin e Adorno é especialmente delicado o fato de dificilmente se encontrar um texto do segundo sobre literatura do qual não seja possível rastrear a presença do primeiro¹³ na maior parte das vezes sem as devidas referências. E em boa parte demais trabalhos de Adorno há uma reelaboração e uma transposição de elementos teóricos oriundos de Benjamin¹⁴, que também não são devidamente citados.

São inegáveis os méritos de Adorno para o reconhecimento póstumo de Benjamin, salvando-o do esquecimento. Mas isso não impede de se fazer a crítica que deve ser feita. Adorno transmitiu a imagem de Benjamin segundo o que ele pensava, desrespeitando a identidade teórica que já havia sido criada por Benjamin. Segundo Kothe¹⁵, para isso ele foi até capaz de excluir certas passagens de textos benjaminianos, rejeitar manuscritos dele, eliminar certas cartas da edição organizadas junto com Scholem e não publicar certos ensaios que não estavam de acordo com a identidade de Benjamin que ele pretendia propagar.

¹¹ A principal objeção teórica de Adorno a Benjamin é a de que seus textos seriam pouco dialéticos. Não fica claro o que isso quer dizer.

¹² KOTHE, Flávio R.. *Para ler Benjamin*, p. 102.

¹³ KOTHE, Flávio R.. *Para ler Benjamin*, p. 103.

¹⁴ KOTHE, Flávio R.. *Para ler Benjamin*, p. 103.

¹⁵ KOTHE, Flávio R.. *Para ler Benjamin*, p. 103.

A terceira linhagem de recepção de Benjamin se nutre de algo que o diferenciava fortemente de Adorno, isto é, sua maior abertura à práxis política na fase madura de seu pensamento, formada por elementos fortemente marxistas. Aqui se dá ênfase à virada política de Benjamin e preferem-se seus escritos da sua fase madura, aqueles mais impregnados de motivos sócio-políticos, em detrimento de seus escritos metafísicos da juventude.

A quarta e mais recente leitura da obra de Benjamin é a sua leitura como representante do vanguardismo literário alemão, como teórico da literatura, e não é filosoficamente muito relevante.

Não se pode deixar de reconhecer na forma de fazer filosofia de Walter Benjamin certa tendência de anonimato, de não pertencimento a escolas de pensamentos, de ruptura com ídolos do saber venerados em escolas de pensamento. Sua filosofia se desenvolveu á margem de instituições e escolas de pensamento. Ele não estava preocupado em pertencer a uma ou a outra corrente filosófica; ele buscava ocupar maior espaço possível entre vários campos da atividade humana.

O fato é que assim como se perdeu o corpo de Benjamin após seu suicídio na fronteira franco-espanhola também parece que se perdeu o corpo teórico de sua filosofia. Durante sua vida, ele representou um encontro singular de forças contraditórias e soube disso fecundar algo. Cada uma dessas linhagens interpretativas básicas de sua obra desenvolve certos momentos presentes em Benjamin. O perigo sempre está em enfatizar de tal modo um determinado aspecto de sua filosofia que disso decorra em detrimento dos demais aspectos, também relevantes para uma boa interpretação do autor e para a manutenção de sua identidade filosófica.

Por esses motivos, entre outros, esse estudo pretende iniciar pelos textos da juventude de Benjamin, nos quais ele começa a desenvolver um núcleo muito rico de seu pensamento filosófico, e que manterá por toda sua obra teórica. Esses textos estão cada vez sendo mais traduzidos para o português (alguns estão sendo publicados pela primeira vez em língua portuguesa e outros ainda não foram traduzidos) – o que mostra o aumento do interesse acadêmico por eles, mas ao mesmo tempo mostra como, até aqui, se recebeu Benjamin às avessas no Brasil, pois primeiro se conheceu e se estudou os seus textos da fase madura e materialista, e só agora ganham a devida atenção seus textos da juventude em que sua grande questão filosófica é apresentada: a questão da linguagem¹⁶. Entre esses textos de sua juventude se destaca o ensaio poético “A Metafísica da Juventude”.

¹⁶ Essa afirmação é confirmada por um currículo escrito por Benjamin, cujas circunstâncias que o levaram a redigir são desconhecidas, mas no qual ele define seu campo de estudo como sendo a linguagem. In:

1.2. A Conversação na Metafísica da Juventude

Uma carta escrita no período juvenil de Walter Benjamin e destinada a uma colega de movimento estudantil demonstra o quanto era difícil para ele, mesmo que enquanto participante efetivo do Movimento Jovem Alemão, situar-se em um movimento político:

[...] ser jovem é mais esperar o espírito que estar a seu serviço. Percebê-lo em cada homem e no pensamento mais distante. O mais importante: não confiar em nenhum pensamento determinado; mesmo o de uma cultura da juventude deve ser para nós apenas uma iluminação que alcance o espírito mais afastado e o atraia para o raio de luz¹⁷.

Nestes anos juvenis, Benjamin desenvolverá um núcleo muito rico de seu pensamento e que sustentará boa parte de suas construções teóricas posteriores. O movimento jovem (*Jugendbewegung*), ao qual Benjamin fazia parte e que era liderado por Gustav Wyneken, propunha uma ampla reforma pedagógica e uma grande mudança na mentalidade dos jovens alemães. A intenção do movimento não era pequena: procurava-se a possibilidade de uma mudança radical na sociedade e na cultura alemã através das ações de jovens esclarecidos. Com forte inspiração hegeliana, Wyneken concebia a juventude, este elemento não corrompido da sociedade, como o motor capaz de acelerar a marcha do espírito, sendo, assim, apenas ela capaz de gerar as transformações necessárias na cultura¹⁸. A juventude, para Wyneken, portanto, deveria estar a serviço do espírito.

Em meio a esse ativismo militante, Benjamin adota uma postura de não entrega. Ao contrário de seus colegas de movimento, que acreditavam na necessidade de servir ao espírito, o jovem Benjamin adota uma postura de *espera atenta*. Para ele, não se trata de servir ao espírito, mas de *esperar* por ele. O importante aqui é destacar que é com essa atitude de não entrega, de espera atenta, e um pouco solitária, que Walter Benjamin irá caracterizar toda sua atividade crítica e filosófica, mas mais principalmente seus escritos juvenis. Ao invés de servir ao espírito, com qualquer fé cega apaixonada, Benjamin adota uma postura de receptividade atenta, de um alerta permanente, numa postura que sabe que qualquer segundo pode ser a portinha na qual entra o Messias, como ele diz em uma de suas Teses sobre Filosofia da História. A juventude, esse tempo e lugar de não-entrega, deve ser perpassada por uma temporalidade de espera e paciência. Ela deve saber fluir de um tempo sem determinação

BENJAMIN, Walter. *Curriculum Vitae Dr. Walter Benjamin*. In: *Sobre Arte, Técnica, Linguagem e Política*. Traduções: Maria Luz Moite, Maria Amélia Cruz e Manuel Alberto. Lisboa: Relógio d'água, 1992, p. 231-235.

¹⁷ BENJAMIN, Walter, apud MURICY, Kátia. *Alegorias da Dialética*. Rio de Janeiro: Relume Duramã, 1999, p. 41.

¹⁸ MURICY, Kátia. *Alegorias da Dialética*, p.38.

prevista, sem um fim prefixado, em que as rotas de navegação não são absolutas. A juventude deve compreender o presente enquanto tempo vivo e repleto de possibilidades, que não podem ser antecipadas por uma decisão ideológica, possibilidades que não podem ser encaixadas numa estratégia de previsibilidade do futuro.

Trata-se daquilo que o Benjamin maduro entendia por “força messiânica”, que é essa capacidade de se abrir, em espera atenta, à recepção do passado presente, sem ser convencido pela historiografia progressiva, que, na sua empatia com os vencedores, isto é, pela razão objetificadora, e com a conquista do futuro, compreende o passado como irrecuperável e não presente. Nesse lugar de espera atenta, no qual paradoxalmente se misturam confiança e ceticismo, entrega e não entrega, esperança e angústia, Benjamin elaborou seus escritos do período juvenil. Voltado para o passado, Benjamin só podia encontrar o futuro nas entranhas do presente.

Mesmo que partilhando de muito das ideias de seus colegas do movimento da juventude, Benjamin era consciente da impossibilidade de ser ou se ter o monopólio das explicações e interpretações sobre o mundo, como se de alguma forma a verdade pudesse ser concebida como propriedade particular de um grupo de jovens idealistas. A posição de espera atenciosa ainda possibilitava a destruição de muitos dos falsos comportamentos ideológicos que pretendem se dogmatizar e absolutizar. É justamente na espera atenciosa que qualquer movimento político pode equilibrar-se. É nele que as ideias podem cada vez se tornar mais amplas e elásticas diante da realidade social. Não se trata de um posicionamento descomprometido ou desinteressado, mas sim de um posicionamento que justamente por seu compromisso e interesse não se entrega a uma ideologia dogmática. É só isto que pode possibilitar, em meio ao processo idealizador, períodos de crise que compensam com a passagem para novos níveis de consciência. Assim, sem servir cegamente a um espírito em que tudo se movimentaria e se justificaria a partir dele, sem instaurar absolutos do qual o homem seria apenas instrumento, a compreensão do humano e sua história deve ser buscada na própria cultura em que se dá essa história humana.

Benjamin pretendia experimentar a verdade nas experiências concretas, numa brincadeira de criança, num diálogo cotidiano. Benjamin não absolutiza pontos de vista e nem se entrega ao fanatismo e exclusivismo de uma única posição: ele se recusava a ser instrumento do espírito. Agora o homem que interpreta na espera atenciosa, busca ser mais sensível com as exigências de cada momento, numa situação de estar desperto para cada interrogação e necessidade do presente.

Esta não é mais a experiência do pensamento abstrato e calculador. É o pensamento, que dócil aos recados de cada momento vívido, sonda a realidade e recolhe suas sugestões. A consciência é compreendida como devedora de todo o peso do passado. Qualquer novidade que se proponha para ordenar o mundo, qualquer “previsão” de futuro, parte da lucidez hermenêutica desta posição de perfurar o solo do presente para encontrar nele os tesouros do passado. As hipóteses do futuro só se desdobram aos olhos daquele que buscar as raízes do passado que ainda agem no presente.

Benjamin, centrado demais no presente para entregar-se definitivamente a uma ideologia que pretenda se consolidar no futuro, manteve toda sua vida e obra marcadas por uma vigilância crítica, em que o humano é buscado em sua vida concreta, em seu momento histórico, como quem espera para ouvir com atenção os suspiros do cotidiano.

Num ensaio escrito durante esse período de militância, espera e atenção, em 1913, chamado “Conversação”¹⁹, Benjamin já compreende a linguagem como o movimento de relação entre todas as coisas existentes entre si e com o homem, referido a Deus, um centro inacessível e a totalidade da experiência fragmentada do mundo. Porém, se posteriormente, em sua obra, a experiência da linguagem humana será centralizada no trabalho da escrita, aqui ela se apresenta enquanto experiência de conversação, numa tentativa de recordar nas palavras dialogadas a experiência do tempo que passa. O ensaio de Benjamin não é escrito de forma argumentativa. Seu tom axiomático pode inclusive assustar o leitor à primeira vista. Mas aos poucos, quando suas possibilidades são descobertas, ele se mostra em sua profundidade e amplitude. Nele, Benjamin usa uma gramática que não é a gramática comum do cotidiano, pois o que interessa é justamente o mundo de sentido que é anterior ao cotidiano. O filósofo procura apresentar a forma em que a linguagem “em seu aspecto mais corriqueiro e diluído é capaz de evocar, sem seus silêncios, o passado arcaico de onde vem todo o sentido do que se diz”²⁰.

O passado é sempre a condição de possibilidade da conversa. Uma conversa sempre evoca o passado, mesmo quando o passado mesmo não é o tema conversado. Há na própria conversação tanto uma força, inerente a ela própria, que faz esquecer, como, também, uma força rememoradora. Mesmo na vida corrente, cotidiana, quando se está em meio a uma

¹⁹ O pequeno texto intitulado *Metaphysik der Jugend* possui uma divisão interna de três pequenos ensaios: *das Gespräch, das Tagebuch, der Ball* (BENJAMIN, Walter, *Gesammelte Schriften II*, p. 92). Porém, em razão de seu estado inacabado e grande hermetismo, aqui se ocupará apenas da primeira parte do texto, na qual é mais latente a relação da linguagem com o tempo. Também é apenas esse primeiro ensaio que foi traduzido para o espanhol na coletânea *La metafísica de la juventud* (BENJAMIN, Walter. *La metafísica de la juventud*. Trad. Luis Martínez de Velasco. Barcelona: Ediciones Páidos Ibérica, 1993). Será, portanto, citada essa tradução para o espanhol, recorrendo ao original em alemão sempre que necessário.

²⁰ MURICY, Kátia. *Alegorias da Dialética*, p. 82.

conversação, segue-se a prestar contas com este passado. Trata-se da história, no tempo presente, sempre falada uns aos outros, às vezes lembrada, às vezes esquecida. O próprio exercício da conversação significa a possibilidade de perceber a situação em que se está no fluxo do tempo da história. O que lá pode ser descoberto só o pode ser no exercício do diálogo, e não na solidão de um discurso em autoafirmação repetitiva. Aquele que fala e aquele que ouve são como que, cada um ao seu modo, um conteúdo resumido da tradição, da cultura. O elaborado na conversa sempre será conteúdo do passado que se aplica na normalidade do falar, ao mesmo tempo em que dá notícia da novidade das forças históricas aí presentes. A questão é compreender a linguagem como um acontecimento no qual o mundo histórico se mostra, bem como se constitui a totalidade do horizonte de compreensão.

A linguagem aqui é buscada na totalidade da compreensão do homem no mundo. O fenômeno linguístico individual é compreendido em seu acontecimento no todo da vida humana e que se apresenta na linguagem viva. Sem se perceber, na conversação se evoca um conteúdo muito além do entendimento costumeiro, no qual o já silenciado fala através do que está sendo dito, e, assim, pode ser descoberto, interpretado, traduzido, pela atenta escuta. Infinitas determinações já estão presentes no dialogar e a conversa inevitavelmente apresenta um passado já preso às falas feitas. Numa conversação há sempre a possibilidade do reconhecimento das forças dominadoras da história cultural que se carrega na consciência. Nela ocorre um acontecimento capaz de reconhecer o passado como força atual em meio ao diálogo. A fala do diálogo se dá no automatismo gerado por uma tradição já incorporada e não lembrada.

A experiência da conversação é buscada por Benjamin porque ela é um acontecimento da tradição consigo mesmo através dos indivíduos nela envolvidos: “a tradição olha-se a si mesma nos olhos e fala consigo mesma”²¹. O soar de sons do passado em meio ao burburinho do cotidiano é também sempre a possibilidade de crise, de ruptura, da passagem de uma constelação compreensiva para outra, isto é, para uma nova junção de estrelas afastadas umas das outras pela força de uma figura compreensiva nova.

O enraizamento na cultura é o *a priori* do discurso no mundo. O eu só se ocupa de algo porque tem uma pré-compreensão. Encontrar em toda subjetividade a historicidade, descobrir em toda compreensão os elementos históricos e culturais que limitam o homem, eis o que Benjamin busca na tematização da conversação. Pode-se descrever o modo de ser-no-mundo. Descrever minimamente, mas não se pode definir claramente, voltar atrás para defini-

²¹ SCHNEIDER, Paulo Rudi. *A Contradição da Linguagem em Walter Benjamin*. Ijuí RS: Editora Unijuí, 2008. (COLEÇÃO FILOSOFIA), p. 95.

lo, este horizonte em que se move o homem. No fundo, é um universo sem fundo. Por isso Benjamin recorre à tematização e descrição das forças contidas em uma simples conversa cotidiana. No cotidiano o homem não possui consciência histórica, ele não se dá conta da tradição que o determina, mas o ouvinte silencioso como fonte de sentido pode captar na fala as ruínas de todos os séculos. Ele pode explodir com a compreensão objetivada e abrir novos caminhos possíveis.

A conversação acontece enquanto conversa com a própria tradição presente naquele que fala e naquele que ouve. Em ambos se encontra toda produção cultural humana; “cada um é como que um resumo, ou índice, do total da tradição em acontecimento”²². Benjamin compreende o homem como feito de todos os artefatos históricos da cultura, como feito de palavras, de discursos já estabelecidos milenarmente. O próprio futuro também está neste passado presente possível de ser vislumbrado na conversação pela escuta atenta.

Num texto em que comenta a obra de Kafka, Benjamin lembra que a importância de Kafka está no fato de que sua obra expressa a participação humana no teatro do mundo da compreensão:

O mundo de Kafka é o teatro do mundo. Para ele o homem está desde o início no palco. E a prova é que todos são contratados pelo teatro de Oklahoma. Impossível conhecer os critérios que presidem a essa contratação. O talento do autor, que parece o critério mais óbvio, não tem nenhuma importância. Podemos exprimir esse fato de outra forma: não se exige dos candidatos senão que interpretem a si mesmos. Está absolutamente excluído que eles sejam o que representam²³

O homem, assim, é como um ator obrigado a dar seguimento a uma peça já em andamento no palco do mundo. O homem, no teatro do mundo, sendo ele mesmo, interpreta personagens há muito tempo elaborados, papéis há muito tempo criados. O teatro do mundo é a efetividade de compreensões organizadas e ativadas na linguagem ao transcorrer de milênios. Encarna-se, portanto, no prático da vida, a memória de milênios, o resumo do repertório de inúmeras compressões já realizadas e objetivadas. O homem já está desde sempre se movimentando no mundo, falando, usando coisas e compreendendo. Na conversação falante e ouvinte são como que personagens deste teatro do mundo em constante execução e construção na vida cotidiana.

A conversação feita pelos personagens do falante e do ouvinte é também a lembrança da conversação que se é sendo uma pessoa só. É também escutar o passado dentro de si,

²² SCHNEIDER, Paulo Rudi. *A Contradição da Linguagem em Walter Benjamin*, p. 158.

²³ BENJAMIN, Walter. Franz Kafka a propósito do décimo aniversário de sua morte. In: *Magia e Técnica, Arte e Política: ensaios sobre a literatura e história da cultura*. Trad. Sergio Paulo Rouanet. 4 ed. São Paulo SP: Brasiliense, 1989. (OBRAS ESCOLHIDAS, volume I), p. 150.

buscar dentro de si mesmo as ruínas e a catástrofe que se é. A conversação possibilita o fim da participação sonâmbula na festa das certezas da vida e o começo da busca dos restos e rastros de si na história. Os homens já são um diálogo em que desde sempre já se tem uma pré-compreensão que não se pode destruir. No teatro do mundo há sempre esse sentido anterior que possibilita fazer cálculos, construir pontes e aviões, propor teorias e falar numa conversa cotidiana.

Portanto, mesmo no uso presente e pragmático da linguagem se encontra encoberto a totalidade dos tesouros da cultura e da história humana. A fala carrega sentidos que podem ser resgatados para a relação com o agora em efetividade. Quem fala, só pode falar pela linguagem estabelecida pela história, cultura, tradição. Quem fala, o faz também com as vozes de todos os séculos. A conversa humana é o florescimento de todos os séculos que no cotidiano se afundam no esquecimento. Voltar-se para esse acontecimento é ver a configuração do agora como resultado de tudo o que foi, isto é, ver em cada manifestação da vida humana também a manifestação de sua história. Na conversação, “*Allí resplandece el ser*”²⁴.

Wesen que aí irradia, resplandece, oferece-se como a recordação de escutar as determinações da compreensão ocorrentes no agora. Trata-se da manifestação fenomenológica de algo, um acontecimento, um dar-se. O lançar de si do *Wesen*²⁵ na conversação se dá numa movimentação de retorno na procura da compreensão que já se é. Na conversação irradia algo enquanto aparecer das possibilidades da compreensão. Benjamin começa esse texto com a citação de versos do poeta Hölderlin: “*¿Dónde estás, juventud?/ Hay siempre algo que/ me despierta por la mañana./ ¿Dónde estás, luz?*”²⁶

Os versos de Hölderlin utilizados por Walter Benjamin como epigrafe apresentam o questionar da compreensão que, interrompida pelo sono, inicia-se involuntariamente com a chegada de um novo amanhecer e acordar. Tal questionamento, após o despertar do sono e do sonho, é como que a pergunta pela luz da compreensão, que assim como a luz da manhã aí está independente da vontade daquele que desperta. A pergunta do poeta citada por Benjamin é a questão da fonte da compreensão como algo para além do domínio daquele que

²⁴ BENJAMIN, Walter. *La metafísica de la juventud*, p. 106. No original: “*Es erstrahlte das Wesen*” (BENJAMIN, Walter. *Gesammelte Schriften II*, p.96).

²⁵ Costuma-se traduzir o termo alemão *Wesen* por “essência”. Mas a idéia de essência pode introduzir um conceito fundante, um princípio imutável e eterno que sempre está, como propriedade imutável de algo. A essência seria o fundo da coisa que a faria ser como é, distinguindo-se do estar aí, da existência histórica. A essência refere-se à idéia de um conceito que está ligado ao problema da presença, que se opõe à idéia de existência. Benjamin, ao nosso ver, pretendia substituir a fundamentação imutável (essencial) por um fundamento sem fundo que constantemente é descoberto e recordado.

²⁶ BENJAMIN, Walter. *La metafísica de la juventud*, p. 99.

compreende. Há o espanto de se dar conta que já sempre se compreende mesmo quando se pergunta pela compreensão, de já se compreender a si mesmo e o mundo porque sempre já se antecipou uma compreensão involuntária. É a experiência do espanto, do dar-se conta da luz da compreensão e do fato de se estar acontecendo nesta compreensão. Trata-se de compreender o instante de agora como que preenchido pelo que já foi e pelo que ainda pode ser. A admiração do poeta pelo mistério do processo da compreensão que se é e se dá faticamente no mundo, e que se ativa independente da vontade, como o clarear da luz de um novo dia, como se a compreensão antecipasse qualquer tipo de explicação lógico-semântica, já que ela é a condição de possibilidade para o entendimento de qualquer explicação – tal admiração pela capacidade antecipadora da compreensão, como modo-de-ser do homem, é o início, neste texto de Benjamin, das suas reflexões sobre a linguagem. Portanto, aqui a questão da linguagem surge no centro das preocupações de um ente que estando às voltas com seu modo-de-ser deve ser enquanto compreender o ser.

Citando Hölderlin, Benjamin chama a atividade de acordar para o que se é na atividade de compreensão de “juventude”. A fonte da juventude é como que um local nunca acessível da emergência das águas da compreensão. “Chama-se de fonte da juventude quem sabe para indicar a intenção de se afastar das repetidas velharias ilusórias”²⁷. Não podendo indicar a causa, resta a pergunta pela juventude no afastamento do fluxo impositivo da compreensão sonâmbula. A fonte de luz da compreensão como juventude é a evocação da recordação de tudo o que já foi objetivado e está a montar o cenário do teatro do mundo. *Ser jovem é esperar o espírito e não servir a ele* – dizia a carta de Benjamin, pois a juventude é a experiência do espanto enquanto dá-se conta da compreensão e da luz que possibilitam qualquer objetivação ao se servir ao espírito. Num texto desse mesmo ano, intitulado *Experiência*, Benjamin, ao refutar a experiência sempre igual e inexpressiva do adulto, escreveu:

Conhecemos uma outra experiência. Ela pode ser hostil ao espírito e aniquilar muitos sonhos fluorescentes. No entanto, é o que existe de mais belo, de mais intocável e inefável, pois ela jamais estará privada de espírito se nós permanecermos jovens²⁸.

Juventude aqui não se trata de uma questão cronológica. Se a experiência do adulto se tornou inexpressiva, repetitiva, sempre a mesma, Benjamin opõe a ela uma experiência da juventude. A carência de espírito é a vida adulta, a vida da escravidão compreensiva, pois

²⁷ SCHNEIDER, Paulo Rudi. *A Contradição da Linguagem em Walter Benjamin*, p. 24.

²⁸ BENJAMIN, Walter. *Experiência*. In: *Reflexões sobre a Criança, o Brinquedo e a Educação*. Trad. Marcus Vinicius Mazzari. São Paulo SP: Editora 34, 2002. (Coleção Espírito Crítico), p. 24

representa a época das repetições dos valores, dos sentimentos, dos princípios, das compreensões. A juventude representa horizontes compreensivos amplos, isto é, representa a possibilidade do novo, da novidade da compreensão em meio à história. A experiência da juventude é a experiência da novidade compreensiva em meio às repetições no teatro do mundo, e que por isto pode destruir muitos “sonhos fluorescentes” dos adultos. A juventude é perigosa. Diferentemente da tristeza do adulto, a juventude é sempre ruptura, sempre possibilidade de nova possibilidade. Portanto, a juventude não pode servir ao espírito, pois é justamente sua não entrega que a caracteriza.

*“El contenido de una conversación es reconocimiento del pasado, como se fuera nuestra juventud y nuestra vejez ente el campo en ruínas de nuestro espíritu”*²⁹. O próprio exercício da conversação, pensa Benjamin, pode ser a possibilidade do acordar da juventude. A juventude como capacidade de ver além do que imediatamente se oferece à visão possibilita o conhecimento do passado como força motora em cada um. Ela possibilita a compreensão da realidade como provinda da história, dos campos de ruínas de todos os séculos ainda atuantes nos espírito humano. A juventude como conhecimento é também pavor, horror (*Grauen*), pois é o reconhecimento de que o conteúdo da fala, das decisões e do engajamento compreensivo é resultado das ruínas acumuladas por todos os séculos. É o pavor frente ao reconhecimento de que o que se diz e o que se pensa expressa um comprometimento com aquilo que foi dito e pensado anteriormente. A compreensão enquanto juventude se vê com pavor como herdeira de tudo o que já foi objetivado no teatro do mundo. A própria pergunta de Hölderlin pela luz da compreensão, que Benjamin cita como epigrafe, já dá ideia do pavor frente às ruínas da história e ao perigo da consciência da juventude.

*“Allí resucita, luminosa, la juventud de las oscuras conversaciones”*³⁰. O surgir das conversas obscuras significa a juventude como recordação de escutar as determinações da compreensão ocorrente no teatro do mundo. A juventude das conversas obscuras é constante destruição das compreensões dogmatizadas, objetivadas, crispadas, mostrando seu falso brilho e sua precariedade em meio ao mundo vivido. É justamente a posição de espera, que destrói as falsas ideologias que se crispam no esquecimento e no absolutismo a-histórico.

O primeiro parágrafo da “Metafísica da Juventude” de Benjamin é o seguinte:

Cotidianamente servimos a fuerzas incommensurables como el dormir. Lo que hacemos y pensamos se encuentra lleno del ser del padre y de los antepasados. Nos

²⁹ BENJAMIN, Walter. *La metafísica de la juventud*, p. 24. No original em alemão: “*Jedes Gespräches Inhalt ist Erkenntnis der Vergangenheit als unserer Jugend und Grauen vor den geistigen Massen der Trümmerfelder*” (BENJAMIN, Walter. *Gesammelte Schriften II*, p. 92).

³⁰ BENJAMIN, Walter. *La metafísica de la juventud*, p. 106.

esclaviza sin descanso un simbolismo no comprendido. A veces, al despertar, logramos recordar un sueño. Algunas visiones claras iluminan los campos en ruínas de nuestro ánimo en el que el tiempo sobrevuela. Estábamos acostumbrados al espíritu como lo estamos al latido del corazón, gracias al que levantamos cargas y digerimos³¹.

A compreensão cotidiana se serve de forças incomensuráveis, forças desmedidas e desconhecidas que agem sobre ela resultando na catástrofe não percebida da normalidade. São as forças de toda a história presentificadas no agora da compreensão. Os pais e os ancestrais são a condição de possibilidade para o que se faz e o que se pensa. Seres de outros tempos estão em cada segundo compreendido. Nesse sentido as aplicações da compreensão já estão sempre viciadas, pois trabalham sempre com uma força que não conhecem, e que nem podem conhecer de maneira absoluta. Esse “simbolismo não compreendido” escraviza sem descanso e cerimônia, pois a compreensão, no cotidiano, segue como um animal domesticado por forças que não vê, num conforto aceito sem se dar conta que também pensa pensamentos alheios, como se vestisse as roupas de outros e que também são as suas. Pressupõe-se, assim, anterior ao estabelecimento da compreensão, uma comunidade de sentido, um sentido no qual o homem se movimenta.

Cotidianamente a compreensão não se percebe como participadora do teatro do mundo e nesse ingênuo conforto pensa pode ser, de alguma forma, a geradora de si mesmo, independente do ser dos pais e dos ancestrais. Há, portanto, na compreensão, a impossibilidade de um começo descomprometido com as forças da tradição. Trata-se da ideia de que na compreensão cotidiana estão escondidas e supostas explicações, teorias, objetificações históricas. O dar-se conta disso é a possibilidade que na conversação se tem de peregrinar para novos estados compreensivos. *“El presente eternamente ido volverá a ser de nuevo. Es el placer del silencio de otra conversación”*³². O dar-se conta desse acontecimento, na suposição de um passado eternamente presente e efetivo entre as bordas da compreensão, ou de um presente eternamente já sido e agora descoberto, é também a possibilidade de se buscar um novo futuro, que desde sempre já está inscrito no passado e que a compreensão agora voltada aos seus supostos pode possibilitar. Mas a pergunta pela luz da compreensão também é a percepção de sua necessária limitação. Resta o silêncio de uma outra conversação, pois a compreensão sabe que esclarecer e nomear tudo o que supõe e que a determina é um gesto impossível.

³¹ BENJAMIN, Walter. *La metafísica de la juventud*, p. 99.

³² BENJAMIN, Walter. *La metafísica de la juventud*, p. 103. No original: *“Die ewig gewesene Gegenwart wird wieder werden. Des Schweigens anderes Gespräch ist Wollust”* (BENJAMIN, Walter. *Gesammelte Schriften II*, p. 93).

Como bem a diz a citação feita anteriormente: o homem escravo dessas forças históricas está como que a dormir. O homem movimenta diariamente as variadas forças da cultura e da sociedade. Tais forças criam o que vem a ser a normalidade do pensar, do falar e do agir. Tudo já parece justificado por um arsenal de explicações já coletivamente padronizado e aceito. O mergulho neste mundo desde muito tempo povoado com verbos, o engajamento compreensivo com as forças da tradição, impossibilita que por conta própria se acorde para analisar e compreender o que já está em andamento. O ordenamento do mundo criado pelo ser dos pais e dos ancestrais compromete a todos que compreendem dentro dele para sua manutenção e desenvolvimento³³. A inconsciência destas forças que definem o modo-de-ser do homem resulta numa espécie de sonambulismo. Aqui o homem age como aqueles que sonham, pois desconhece (e nem pode conhecer) a totalidade das determinações de sua compreensão. No conceito de sonho benjaminiano, se expressa a idéia de que há uma alienação no homem que nunca poderá de forma absoluta ser superada, pelo simples fato dele ser cultural e histórico. Dormindo e sonhando, a humanidade segue deslizando pelas ondas da existência, sem saber que a espuma da onda que chega à superfície é apenas notícia da infinitude do oceano.

Pretensamente acordados, os homens sonham e são sonhados pela força de todos os séculos. Permanecem escravos de uma força desconhecida, em sua atenção adormecida. A dificuldade para a compreensão teatralizada sempre será a de compreender esse simbolismo incompreendido. No cotidiano o homem está acostumado a este sonambulismo como está com o bater de seu coração. O bater do coração quase sempre passa despercebido, ao menos que ocorra um grande susto ou uma grande excitação. Assim o espírito está acostumado a levantar cargas e digerir, definir e articular sentido na linguagem.

Produzimos coisas, erguemos bandeiras, combatemos, promovemos e transformamos a tradição, contra ela lutamos, empenhamo-nos em favor do velho e do novo, lutamos pelo regresso de antigos valores ou pela instituição política ou estética das expressões de vanguarda. Digerimos objetividades antigas transformando-as, quem sabe, em erro ou acerto, e plantamos novas plantas no espaço chão para que se resguarde a continuada possibilidade de ilusão em direcionamento absoluto em sua certeza.³⁴

O homem é espírito-compreensão e não o sabe! A passagem acima faz pensar na condição de militância em que o jovem Benjamin se encontrava. Em meio ao levantar bandeiras, servir ao espírito, lutar por valores ideológicos e se empenhar na reforma universitária, Benjamin esperou. Talvez porque soubesse de sua condição de espírito-

³³ SCHNEIDER, Paulo Rudi. *A Contradição da Linguagem em Walter Benjamin*, p. 70.

³⁴ SCHNEIDER, Paulo Rudi. *A Contradição da Linguagem em Walter Benjamin*, p. 79.

compreensão. Às vezes, ao acordar, pensa-se recordar de um sonho. Mas tal fato pode ser uma ilusão, pois se acorda de um sonho para ingressar em outro, que é a totalidade das compreensões em meio ao teatro do mundo. Quem está situado fora, não participando do sonho e do teatro do mundo para avisar quando se sonha e quando se deixa de sonhar? Não existe um “outro lugar” no qual se pode avisar do sonho que se sonha. Conceber-se como sujeito situado fora do sonho e do mundo é ilusão gerada pelo próprio sonho: “*vence la obscenidad y el mundo es reconstruido a base de palabras*”³⁵. Quem vence é o sonho, a obscenidade da tradição. O mundo é construído com sentido, feito de palavras.

As reflexões sobre o sonho iniciadas por Benjamin neste pequeno ensaio continuaram a ser desenvolvidas durante toda sua obra, e terminaram no grande sonho coletivo do capitalismo de sua época: a grande cidade. Nesse sonho de luxo, a mercadoria, a publicidade, as vitrines, a arquitetura, a multidão, a prostituta e o revolucionário, se embaralham entre passado e presente no tempo onírico.

O tema do sonho é central para Benjamin. [...]. O sonho tomado como metáfora resolve alguns impasses de sua teoria, por outro, paradoxalmente, contribui para banalizá-la. [...] a presença do sonho é significativa demais para ser reduzida a uma simples figura de linguagem. Ultrapassando o sentido meramente ilustrativo do termo, o sonho, para o autor, tem valor de modelo. [...] expressar a tese marxista de que os homens fazem sua história, sem terem consciência da história que fazem³⁶.

Mas quem realmente está sonhando? A época? O sujeito? A história? Sérgio Paulo Rouanet responde: “os próprios indivíduos, enquanto indivíduos socializados”³⁷ (2008, p.103). A cultura em sua pretensa autarquia e autossuficiência esquece das forças históricas que criam a ilusão dessa autarquia e autossuficiência. O indivíduo que sonha se apropria dos elementos da cultura transformando-os em material de sua compreensão.

Não há fronteira entre sonho individual e coletivo, como não há fronteira entre o homem e o mundo: há uma identidade perdida, há um desencontro, há uma procura [...]. e o sonho constitui uma forma de alucinar a reconciliação, num processo interativo em que o homem sonha as coisas e é por ela sonhado (ROUANET, 2008, p.103)³⁸

Num certo sentido, o homem é sonhado pelo mundo, pois é resultado das forças de todos os séculos. Graças ao sonho, o indivíduo se comunica com o passado de sua cultura. No sonho, aquele que sonha sempre se limita a repetir conteúdos do passado, em que cada produção, na verdade, é uma reprodução, na qual a tradição se expressa em novos conteúdos.

³⁵ BENJAMIN, Walter. *La metafísica de la juventud*, p. 105.

³⁶ BRETAS, Alexia. *A Constelação do Sonho em Walter Benjamin*. São Paulo: Humanitas, 2008, p. 103.

³⁷ ROUANET, Sérgio Paulo. *Édipo e o anjo: Itinerários freudianos em Walter Benjamin*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1990, p. 103.

³⁸ ROUANET, Sérgio Paulo. *Édipo e o anjo: Itinerários freidianos em Walter Benjamin*, p. 103.

Mas na medida em que o homem no sonho exprime esses conteúdos, mobiliza forças, entra em relações, é possível produzir algo de novo no sempre igual. Tal coisa se dará pela instância do despertar, pois o passado é sempre possível de ser trabalhado conforme as necessidades do presente, não sendo um passado inerte e condenado à repetição do mesmo. O sonho traz consigo o sono, mas também o despertar. Entre o sonho e o despertar se dará a dialética da formação da cultura. Qualquer nova construção compreensiva só poderá surgir desse jogo entre novo e arcaico.

O sonho é introduzido por Benjamin para desvendar a ilusória noção de presente da historiografia progressista. A historiografia é o narcótico do sonho benjaminiano. Em outro pequeno texto deste período juvenil, *A vida dos estudantes*, Benjamin escreveu:

Há uma concepção de História que, confiando na infinitude do tempo, distingue apenas o ritmo dos homens e das épocas que rápida ou lentamente avançam pela via do progresso. A isso corresponde uma ausência de nexos, a falta de precisão e de rigor que ela faz ao presente. A consideração que se segue visa, porém, um estado determinado no qual a História repousa concentrada em um foco, tal como desde sempre nas imagens utópicas dos pensadores. Os elementos do estado final não afloram à superfície enquanto tendência amorfa do progresso, mas se encontram profundamente engastados em todo presente como as criações e os pensamentos mais ameaçados, difamados e desprezados. Converter de forma pura, o estado imanente de perfeição em estado absoluto, torná-lo visível e soberano no presente, está é a tarefa histórica³⁹.

A ilusão do tempo linear destrói tudo que o homem imagina ter construído para a eternidade. Esse é o tempo do inferno; quem vive nele se condena ao vazio, à inutilidade de não completar seja lá o que for, em que o ciclo linear tudo destrói e o sofrimento é permanente. No presente, enquanto separado do passado e do futuro, se está no eterno presente. É o tempo infernal. Nele o passado não recordado volta sem cessar, como um fantasma que assombra, que só descansará ao ser recordado. Contrário a essa concepção de tempo, Benjamin, já na *Metafísica da Juventude*, introduz uma nova concepção de história: “*Jamás hemos llegado a ver el campo de esta silenciosa batalla que enfrenta al yo con el padre. Sólo notamos lo que hemos destrozado y levantado sin saber. La conversación es lamentación de una grandeza perdida*”⁴⁰.

³⁹ BENJAMIN, Walter. A vida dos estudantes. In: *Reflexões sobre a Criança, o Brinquedo e a Educação*. Trad. Marcus Vinicius Mazzari. São Paulo SP: Editora 34, 2002. (Coleção Espírito Crítico), p. 31.

⁴⁰ BENJAMIN, Walter. *La metafísica de la juventud*, p. 99.

Benjamin, no texto sobre Kafka, lembra que no mundo kafkiano pais e funcionários são idênticos entre si⁴¹, pois pais e funcionários representariam a cultura viva, a riqueza acumulada de milênios. Eles são a tradição muitas vezes esquecida, mas que exige que seus padrões sejam aplicados na atividade do presente, em gestos e em conteúdos da linguagem. Há, assim, no viver de agora, comprometimento com os ancestrais, que ordenam o que vêm a ser a realidade positiva, e que estão presentes nos comportamentos atuais ativados pela compreensão normalizada e pela linguagem que tudo carrega, em que ser no mundo é ser na linguagem, pois já se estará sempre compreendendo conforme significações já há muito tempo elaboradas. Os pais são os mensageiros e administradores do que já está estabelecido. E o filho é de certa forma o pai ainda em ocorrência por compreensão natural. No entanto, não é possível lutar e negar a influência do pai, pois ele é sempre força a agir na compreensão do filho, mesmo quando este tenta dar origem a uma nova compreensão. Na há, desta forma, lugar de ruptura entre passado e presente, entre pai e filho, pois todo passado está a germinar no útero do presente. E as compreensões do presente seguem a prestar contas a esse passado, seguem a sustentar esse passado presente, uma vez que o passado só existe em seu funcionamento prático no presente, como nas famílias das histórias de Kafka em que o pai, como um “imenso parasita”⁴² sobrevive às custas do filho.

É como se a conversação acontecesse no topo de um campo de ruínas. A linguagem na conversação está repleta dessas ruínas historicamente produzidas. Ruínas soterradas na fala e na compreensão e que podem ser escavadas pelo ouvinte no seu silêncio atento, mesmo que seja no lamento da “grandeza perdida”, isto é, no lamento pela riqueza incensurável da tradição que precisa ser esquecida para que se possa compreender no cotidiano.

No Eu de agora estão presentes as ruínas de todo o passado. As ruínas do passado, sem nunca terem passado, falam da história humana, configuram o que o homem é, participam do presente de forma efetiva configurando o edifício do real. O Eu, enquanto barbárie construída por séculos, destrói e levanta cargas semânticas de todos os tempos; as “massas espirituais dos campos de ruínas”. O Eu ainda é parte das ruínas deixadas para trás pela humanidade. Impossível aqui não pensar no conhecido Anjo da História de Walter Benjamin, de sua IX Tese sobre filosofia da história:

Minhas asas estão prontas para o vôo/ Se pudesse, retrocederia/ Pois eu seria menos feliz/ Se permanecesse imerso no tempo vivo (Gerhard Scholem, Saudação do Anjo)

⁴¹ BENJAMIN, Walter. Franz Kafka a propósito do décimo aniversário de sua morte. In: *Magia e Técnica, Arte e Política*: ensaios sobre a literatura e história da cultura, p. 139.

⁴² BENJAMIN, Walter. Franz Kafka a propósito do décimo aniversário de sua morte. In: *Magia e Técnica, Arte e Política*: ensaios sobre a literatura e história da cultura, p. 140.

Há um quadro de Klee que se chama *Angelus Novus*. Representa um anjo que parece querer de algo que ele encara fixamente. Seus olhos estão escancarados, sua boca dilatada, suas asas abertas. O anjo da história deve ter esse aspecto. Seu rosto está dirigido para o passado. Onde nós vemos uma cadeia de acontecimentos, ele vê uma catástrofe única, que acumula incansavelmente ruína sobre ruína e as dispersas aos nossos pés. Ele gostaria de deter-se para acordar os mortos e juntar os fragmentos. Mas uma tempestade sopra do paraíso e prende-se em suas asas com tanta força que ele não pode mais fechá-las. Essa tempestade o impele irresistivelmente para o futuro, ao qual ele vira as costas, enquanto o amontoado de ruínas cresce até o céu. Essa tempestade é o que chamamos progresso⁴³.

O Anjo vê campos de ruínas formados pelas massas espirituais de todos os tempos. Ele não pode delas se afastar porque já faz parte enquanto compreensão sonolenta da catástrofe em andamento, mas pode, num momento de clarividência, olhar para trás e perceber a si mesmo como resultado dos destroços da história. Em seu pavor, o Anjo compreende que não pode alçar vôo e buscar a origem de si, não pode compreender claramente o ponto de partida do acontecimento de si. Apenas sabe que faz parte de um movimento que empurra para um futuro desconhecido. Seu rosto apavorado representa a juventude dos momentos de clarividência, em que se reconhece como vítima das massas espirituais da tradição, que em forma de ruínas acompanham toda compreensão.

O ideal de “representação” não está mais absolutamente legitimado, pois na realidade enquanto presença há esse passado em ruínas que reivindica participação incessante, há a catástrofe sempre presente e da qual se faz parte, e na qual também dormem as possibilidades de futuro. Os campos de ruínas objetivas historicamente é o homem enquanto compreensão em operação. A conversação é o diálogo que o homem é enquanto constante expulsão do paraíso natal, enquanto acúmulos de ruínas, enquanto contínua catástrofe compreensiva. *“El hablante se encuentra constantemente poseído del presente. Por eso está condenado a no poder expresar jamás el pasado que, sin embargo, está hablando”*⁴⁴.

Há na conversação o falante acontecendo enquanto possibilidade de juntar em si mesmo e no momento presente todas as forças de sentido das ruínas do passado. Não há lugar de separação, de cisão, entre passado e presente. Todo passando está no útero do presente e acontece enquanto gestação de nova compreensão. Qualquer coisa que diga o falante é o passado em continuidade, mas que não se vê como passado, e sim enquanto nova objetivação no presente. Da mesma forma que não se pode se separar do passado, não se pode sair do presente para apresentar uma imagem eterna do passado. O entendimento de que o homem é

⁴³ BENJAMIN, Walter. Sobre o conceito da História. In: *Magia e Técnica, Arte e Política: ensaios sobre a literatura e história da cultura*, p. 226.

⁴⁴ BENJAMIN, Walter. *La metafísica de la juventud*, p. 102.

compreensão comprometida com a catástrofe em andamento no palco do mundo não nega o local em que se está no agora. E por ser sempre possuído por um presente, preso a um presente, impossível é ver com plenitude todo o caminho já andando e expor o passado de forma absoluta numa total autoconsciência.

O passado enquanto ruínas continua falando nos falantes de hoje. *“Sin embargo, por muy orgasticamente que logre reanimar un pasado vacío, el oyente no comprende palabras, sino el silencio que hay en la presente”*⁴⁵. Um passado vazio equivaleria ao passado como possível de ser objetivado numa narração historiográfica e assim encerrado, não sendo mais força que age nas vivências do presente. Seria a compreensão do passado enquanto morto. Seria aquilo que simplesmente já passou para nunca mais voltar. Seria a compreensão do passando como sendo presença muda e inoperante. Na sua XVI Tese⁴⁶, Benjamin compara o historicismo a um bordel. Lá a prostituta “era uma vez” se deita com todos que pretendam apresentar uma imagem eterna do passado. O passado vazio corresponde ao “era uma vez” enquanto imagem eterna do passado. Seu conjunto de eventos é visto com já transcorridos e o presente seria um tempo linearmente separado. Porém, mesmo que o falante se perca numa orgia repetitiva desde passado supostamente vazio, o ouvinte ouve também o silêncio presente, pois ele escuta o não dito que possibilita o dito. Mesmo perdido no passado vazio, o falante dá notícia para o ouvinte do passado silenciosamente ainda presente. O passado morto e vazio volta a ganhar vida na escuta.

Portanto, o ouvinte pode ouvir a tradição não dita e silenciosa, mas sempre presente. Ele, assim, é concebido como possibilidade de ruptura com o que está em ocorrência orgástica e repetitiva. A fala do falante, na qual gritam as ruínas do passado, se oferece a escuta que silencia em meio à imensidão da catástrofe em andamento. A catástrofe desde a expulsão do paraíso contínua na boca do falante: *“lo que dice ya lo captado hace tiempo la silenciosa pregunta de quien guarda silencio, cuya mirada le pregunta cuándo va a terminar”*⁴⁷. O passado, mesmo que visto enquanto vazio pelo falante, não desiste de suas reivindicações, e é como se fosse uma pergunta silenciosa das vozes agora mudas. Elas perguntam pelo fim da catástrofe, pela ruptura com os campos de ruínas falantes e pela possibilidade de escuta silenciosa no ouvinte. “Não somos tocados por um sopro do ar que foi respirado antes? Não existem, nas vozes que escutamos, ecos de vozes que emudeceram?” Pergunta Benjamin

⁴⁵ BENJAMIN, Walter. *La metafísica de la juventud*, p. 100.

⁴⁶ BENJAMIN, Walter. Sobre o conceito da História. In: *Magia e Técnica, Arte e Política: ensaios sobre a literatura e história da cultura*, p. 231.

⁴⁷ BENJAMIN, Walter. *La metafísica de la juventud*, p. 102.

novamente nas Teses⁴⁸. “*El presente eternamente ido volverá a ser de nuevo*”⁴⁹. Assim na conversação se confirma a presença de um passado eternamente presente na compreensão em repetição comunicativa.

O erotismo, como o silêncio, é constituinte da fala. Ele revela-se como um recurso do sujeito falante em sua tentativa de se constituir como autônomo na conversa, soberano do que diz, dono do sentido que, no entanto, lhe escapa, e só se produz na assimetria dialética do silêncio e da fala. O erotismo é a tentativa do que fala de não se perder no fluxo de suas próprias palavras, controlando o seu ouvinte. Ele quer se deter para poder ouvir a si próprio, para poder alcançar o sentido do que diz, para não sucumbir a vertigem de sua própria loquacidade vazia⁵⁰.

A passagem referida pela comentadora é a seguinte: “*pero se salva en el erotismo. Su mirada desvirgina. El mismo quiere ver y oír y apoderarse así del que mira e escucha*”⁵¹. A fala aqui se mostra como uma atividade morta e viciada em sua repetição automatizada. A autosatisfação do falante o leva à tentação de se apropriar do ouvinte. O ouvinte se torna objetivo a ser alcançado e adversário a ser persuadido. O falante se torna como uma máquina já em funcionamento. Um sistema enclausurado que, sem saber, pretende continuar com a catástrofe. A fala se embala numa autosuficiência e em seu funcionamento não pode sentir-se tocada pelo sopro do ar antes respirado. É como um rio que apenas segue em frente. O silêncio, por outro lado, é sempre a represa, a barragem, frente ao rio que corre, e no qual constantemente se aprofunda o sentido do dito.

O falante, como Sísifo ao pé da montanha, é obrigado sempre a recomeçar depois de cada fala, visando como objetivo final persuadir o ouvinte. Por não lembrar-se do passado, ele está condenado ao recomeço perpétuo no presente. Em seu esquecimento, ele está condenado à reprodução cega de um passado não lembrado. É a experiência do homem que não é capaz de buscar os traços deixados atrás de si. É a experiência do tempo nas regiões infernais. No falante, tudo o que já foi, aspira a ser de novo. A repetição, aqui, se oferece como alternativa para aquele que é incapaz de ouvir e recordar. A repetição faladora é a experiência do homem privado de escuta, preso nas tramas de uma história, que esquecida, é tornada destino.

O falante é sempre um fato para além daquilo que consegue conscientizar. A história é maior que ele. A fala sendo instituição performativa apequena-se sempre em seu ajuizar apofântico frente à grandeza desperdiçada. O falante sempre está possuído pelo desejo de dar continuidade ao que já está em andamento. Por esta razão os personagens funcionários do

⁴⁸ BENJAMIN, Walter. Sobre o conceito da História. In: *Magia e Técnica, Arte e Política: ensaios sobre a literatura e história da cultura*, p. 223.

⁴⁹ BENJAMIN, Walter. *La metafísica de la juventud*, p. 102.

⁵⁰ MURICY, Kátia. *Alegorias da Dialética*, p. 85.

⁵¹ BENJAMIN, Walter. *La metafísica de la juventud*, p. 101.

“Castelo” de Kafka falam tanto, dando explicações tão detalhadas, e esclarecendo burocraticamente todas as decisões do Castelo, já que estão possuídos pela necessidade de dar continuidade repetitiva ao que já está em ocorrência. O falante *“habla para dejarse convertir”*⁵². A catástrofe da tradição grita pela boca do falante. O que está esquecido e encoberto se torna monólogo em forma de discurso articulado pelo falante: ele *“considera su conversación como un monólogo”*⁵³.

Quem está a falar é obrigado a objetar, a definir, sem poder se atentar para as pressuposições de seu próprio falar. Não havendo escuta, a conversação fracassa. A participação apenas do falante representa a perda de um desvario em discursos quase fanatizados, em que o falante apenas fala para se deixar converter. Ocorre, então, a má dialética em que os homens chegam a recorrer a ferro e fogo, empregando a linguagem como arma no embate dos discursos crispados. É a luta através da linguagem por posições já assumidas.

*Pero ninguna de las dos cuidan del dolor cuando hablan los hombres. Su conversación se transforma en un acto desesperado que resuena en un espacio vacío y se agarra, condenado, a la grandeza. Dos hombres juntos son siempre un tumulto, y al final acaban recurriendo al fuego y al hacha*⁵⁴.

A fala sem supor a atividade da escuta é a continuação da catástrofe original, é empatia pelo cortejo da razão objetificadora vencedora. É a culpa original sendo perpetuada. O falante, assim, blasfema (*lästert*), vicia, a linguagem, apequenando a grandeza possível da conversação em um discurso objetivado para fins de persuasão. *“El hablante es un ser presente, su rostro está al descubierto y el movimiento de sus labios resulta perfectamente visible para el oyente”*⁵⁵.

Algo escapou da tradução para o espanhol: o falante está presente apesar do voar da alma (*Seelenflucht*) e do vazio das palavras (*Wortleerheit*). As palavras são vazias porque são consideradas como meros instrumentos num sistema comunicativo na sequência da catástrofe em andamento. A alma do falante foge na alienação que se dá quando não se percebe a impossibilidade de separar-se da teatralização em andamento no mundo vivido para objetivar qualquer discurso ou julgamento. A fala, portanto, como repetição de discursos já construídos ao sabor dos tempos, em que é ruído sem criatividade, ela repete dogmaticamente palavras

⁵² BENJAMIN, Walter. *La metafísica de la juventud*, p. 100.

⁵³ BENJAMIN, Walter. *La metafísica de la juventud*, p. 101.

⁵⁴ BENJAMIN, Walter. *La metafísica de la juventud*, p. 104.

⁵⁵ BENJAMIN, Walter. *La metafísica de la juventud*, p. 100. No original em alemão: *“Denn der Sprechende ist trotz der Seelenflucht und Wortleerheit gegenwärtig, sein Gesicht ist dem Hörenden offen und die Bemühungen der Lippen sind sichtbar”* (BENJAMIN, Walter. *Gesammelte Schriften II*, p. 92).

vazias, numa alienação em que a alma do falante voa para longe, não permitindo a ele ter uma visão de si, do que realmente se é na catástrofe que continua. O encadeamento das palavras e das frases do falante é ainda a culpa do provar da árvore do conhecimento do bem e do mal. “O homem sem experiência, condenado ao esquecimento, é incapaz do verdadeiro saber, que é anamnesis, rememoração da fala original”⁵⁶.

O falante então é chamado por Benjamin de “improdutivo”⁵⁷. É improdutivo porque está totalmente engajado na construção já em andamento, sem perceber as ruínas que possibilitam seu discurso e se amontoam até o céu. *Unpruktive* não julga necessária a reflexão sobre o que está acontecendo. Ele apenas repete o que já foi posto a operar. Ele é o funcionário da operação já em andamento, como os funcionários de Kafka que trabalham para manutenção do sistema. É improdutivo por, em seu pensar rotineiro, não perguntar pelos condicionamentos de sua compreensão, pelas ruínas e massas espirituais do passado. “*El, converso de su última conversacion*”⁵⁸, se apresenta enquanto retórica que gira sobre si mesma, no fanatismo de ter convencido a si mesmo, não buscando as condições de possibilidades de seu dizer.

*El hombre improductivo pregunta por la revelacion (dentro del silencio, entre los individuos activos, los pensadores e las mujeres). Él acaba alzándose y manteniendo bien alta la cabeza. Su verborreia se le escapa y escucha extasiado ante su propia voz. No percebe ni palabras ni silencios*⁵⁹.

O improdutivo, em sua verborreia (*Wortfülle*), se dirige para o café a procura dos garçons e das prostitutas. Como um pregador em meio aos seus devotos, lá ele pode fazer barulho⁶⁰. No texto do mesmo ano *A vida dos estudantes*, Benjamin chama o café de “um mercado de coisas provisórias”, que, ao contrário do tempo da *espera*, preenche o tempo vazio e desvia do chamado da verdadeira vida da juventude⁶¹. No café, o improdutivo pode propor sua última conversação como a novidade do momento. Nos cafés se encontram os funcionários do pseudonovo, que na verdade é o sempre igual. Ao serviço das ruínas do passado, os frequentadores do café, como o improdutivo, enganam-se na busca incessante do novo, da novidade passageira, sem saber que esse novo é o arcaico a se repetir de nova forma. Lá, onde reinam centenas de discursos da moda, o improdutivo se torna ainda mais tagarela, falante o tempo todo, possuidor de qualquer fé apaixonada por alguma suposta novidade, mas

⁵⁶ ROUANET, Sérgio Paulo. *Édipo e o anjo*. Itinerários freudianos em Walter Benjamin, p. 122.

⁵⁷ BENJAMIN, Walter. *La metafísica de la juventud*, p. 101.

⁵⁸ BENJAMIN, Walter. *La metafísica de la juventud*, p. 101.

⁵⁹ BENJAMIN, Walter. *La metafísica de la juventud*, p. 101.

⁶⁰ BENJAMIN, Walter. *La metafísica de la juventud*, p. 101.

⁶¹ BENJAMIN, Walter. *A vida dos estudantes*. In: *Reflexões sobre a Criança, o Brinquedo e a Educação*, p. 46.

condenado ao ridículo de repetidor do instituído. Os garçons e as prostitutas, para os quais o improdutivo se dirige, são personagens que, por não possuir escolha, obedecem a um esquema já pré-formado, num mundo já organizado teatralmente. Representam as vítimas e promovedores do processo cultural que mantém o sistema operatório em ação produtiva. Os garçons e as prostitutas sempre recebem o improdutivo, pois sempre são solidários com quem estiver disposto a fazer o jogo do sistema em vigor. A fala do improdutivo é bem recebida, pois se encaixa no mundo já assim estabelecido. O improdutivo é identificado por Benjamin como *Prediger*, pois representa o ruído da falta de criatividade de quem não é capaz de refletir sobre o que está dizendo. Como um pregador, ele repete frases, palavras, valores, critérios, crente estar expressando a última moda. O pregador é sempre alguém que está encantado demais consigo mesmo e convertido de seu mais novo discurso. Enquanto pregador, o falante “*es un experto del doppel lenguaje, de preguntas y respuestas*”⁶².

O ser fluente nestas duas linguagens, perguntas e respostas, demonstra a ânsia do improdutivo pela palavra final, pela resposta definitiva. Ele não consegue se ver no meio do teatro do mundo, no centro da história, e anseia pela explicação absoluta. Suas perguntas sempre já são comprometidas com a resposta que se pretende a última. Suas perguntas sempre já são movidas pelo seu desejo de dar a última palavra. Em sua autossatisfação de perguntas e respostas, ele nega qualquer possibilidade de crise, de ruptura com a catástrofe em andamento. No seu rodopio retórico, ele impossibilita qualquer busca pelas forças da tradição aí presentes: “*por eso se equivoca y extravía su grandeza, y se escapa sin dejar de hablar*”⁶³.

O verbo alemão *versprechen* traduz o sentido de falar comprometendo, enquanto que, no sentido reflexo, *sich versprechen* transcreve-se em comprometer-se e, mais especificamente, em enganar-se falando, é o que precisamente ocorre com o improdutivo que, além disso, compromete a sua grandeza, a qual permanece desperdiçada como fonte possível na verificação das bases de seu próprio discurso. Ele foge de si mesmo falando ao exercer a sem cessar a fuga d’alma⁶⁴.

Em sua fuga, o falante não deixa de falar. Trata-se do tagarela (*Schwätzer*) que tudo pretende esclarecer com seu discurso viciado. O tagarela é o mestre das repetições. Convencido da funcionalidade de seu discurso, o tagarela não compreende a si mesmo como resultado das ruínas de toda a história, não buscando aquilo que fundamenta seu próprio discurso. No tagarela é como se o passado fosse o próprio falante. O tagarela é o megafone da tradição. Seu discurso carrega as vozes daqueles agora silenciados. Os sonhos, as angústias

⁶² BENJAMIN, Walter. *La metafísica de la juventud*, p. 101.

⁶³ BENJAMIN, Walter. *La metafísica de la juventud*, p. 101. No original: “*Daher verspricht er sich selbst und seine Größe, er flüchtet sprechend*” (BENJAMIN, Walter. *Gesammelte Schriften II*, p. 92).

⁶⁴ SCHNEIDER, Paulo Rudi. A Contradição da Linguagem em Walter Benjamin, p. 121.

e os recados da tradição falam pela boca do tagarela. Ele se engana falando (*er verprichet sich*). Nele se tem o seguimento da festa das certezas barulhentas do teatro do mundo. A catástrofe que acumula ruínas sobre ruínas continua na boca do falante tagarela. Aqui “*las palabras son mudas*”⁶⁵, pois não significam nada para além de sua ruína. Sem possibilidade da escuta, as palavras emudecem e se perdem na tagarelice do falante.

A conversação como atividade de interrupção da catástrofe se dá quando se supõe a participação da atividade da escuta. “*El hablante hunde el recuerdo de su ánimo en las palabras buscando formas por las que abrirse al oyente [...] Comprende el oyente a pesar de sus propias palabras*”⁶⁶. O falante ao supor a atividade do ouvinte atencioso possibilita a lembrança das forças históricas contidas em sua operação fixa de acúmulo de ruínas. Ele pode afundar na lembrança do que ele mesmo é enquanto sonho e linguagem ao buscar a possibilidade para que o ouvinte silencie e revele as suposições ocorrentes na fala. O falante enquanto sonâmbulo repetidor de um discurso automatizado pode compreender sua dependência da atividade do ouvinte como possibilidade de nova orientação compreensiva. A fala pode apresentar-se como disposta à escuta em silêncio. Sem a escuta, na fala de si para sim, o dito não tem sentido. Deve-se apostar que há escuta e que a fala não será palavras mudas inúteis e perdidas.

Não havendo escuta, é impossível de se perceber a própria compreensão catastrófica. Sem escuta, o falante é como um demônio preso num tempo infernal que quer se eternizar enquanto compreensão objetificada. O mais horrível nos demônios é que eles não podem se dar conta de sua condição; não compreendem e nunca compreenderam seu estado. O escutar silencioso é a possibilidade da visão da catástrofe. A fala é continuidade da catástrofe original, ela é culpa e castigo ao mesmo tempo. Como disse Benjamin numa série de cartas trocadas com seu amigo Gershon Scholem, cujo assunto abordado eram as obras kafkianas, trata-se de um “adoecimento da tradição”⁶⁷, no qual o falante apenas repete o que já foi banalizado, numa obediência ele segue à ditames desconhecidos. O silêncio compreensivo e apavorado do ouvinte, pode ser a percepção da força das ruínas da história na fala. Nele, o passado se faz ouvir como catástrofe, como culpa e castigo.

A conversação também sempre é queixa pela pequenez da compreensão cotidiana frente à amplidão das forças culturais: “*la conversación es lamentación de una grandeza*

⁶⁵ BENJAMIN, Walter. *La metafísica de la juventud*, p. 105.

⁶⁶ BENJAMIN, Walter. *La metafísica de la juventud*, p. 100.

⁶⁷ BENJAMIN, Walter e SCHOLEM, Gershon. *Correspondência*. Trad. Neusa Soliz. São Paulo: Perspectiva, 1993, p. 303.

perdida”⁶⁸. A grandeza é o não dito que possibilita que se compreenda o dito. Porém, dada a infinitude do passado presente, seria necessário um silêncio eterno para compreendê-lo definitivamente: “*la grandeza es el eterno silencio que sobreviene tras una conversión*”⁶⁹. A conversação lamenta por não poder abarcar a totalidade que lhe possibilita. Ela é uma queixa por ser sempre compreensão parcial e histórica, nunca absoluta. Ela lamenta por nunca poder apresentar a totalidade de sentido possível e presente, pois sabe que só pode ser discurso finito. A grandeza (*Größe*) é sempre suposta e sempre perdida. A conversação sempre também acontece enquanto queixa e dor pelos limites e pela finitude humana, pela falta original. O eterno silenciar após a conversação surge como um ideal de se vislumbrar a totalidade das possibilidades da compreensão. A grandeza após a conversa é sempre um ideal, em meio ao teatro do mundo, de se continuar na escuta silenciosa do sentido que sempre emerge. O início como ponto de partida para compreender a grandeza nunca será possível. Ela só pode ser vislumbrada no exercício da conversação. As forças compreensivas historicamente agora agentes só poderiam ser ouvidas completamente num silêncio eterno. *Versäumte Größe* é o desperdício que inevitavelmente ocorre na compreensão instituída que não pode nomear tudo aquilo presente no acontecimento de si: a consciência do tempo não torna mais leve seu fardo.

Se a fala enquanto culpa e lamento configura a continuação da catástrofe inicial na fala, a escuta enquanto interrupção compreensiva pode promover a lembrança e a bondade de se compreender dando sentido novo ao que antes era ruína: o falante “*comprende al oyente a pesar de sus propias palabras: comprende que frente a el hay alguien cuyas facciones son indestructiblemente buenas e serias*”⁷⁰.

“*El silencio constituye el limite interno de la conversación. El hombre improductivo jamás se topa con límites*”⁷¹. A fronteira (*Granze*) é um conceito constantemente retomado por Walter Benjamin. Jeanne Marie Gagnebin, sobre este conceito, escreveu:

O conceito de fronteira, de limite (*Granze*) constitui uma metáfora essencial para tentar designar uma dupla operação de espírito e de linguagem: desenhar um traço ao redor de algo para lhe dar uma forma bem definida e, portanto, evitar que esse algo, por assim dizer, se derrame em suas bordas em direção a um infinito onipotente [...]. A fronteira contém e mantém algo, evitando seu transbordar, isto é,

⁶⁸ BENJAMIN, Walter. *La metafísica de la juventud*, p. 99.

⁶⁹ BENJAMIN, Walter. *La metafísica de la juventud*, p. 101.

⁷⁰ BENJAMIN, Walter. *La metafísica de la juventud*, p. 101.

⁷¹ BENJAMIN, Walter. *La metafísica de la juventud*, p. 101. No original: “*Schweigen ist die Innere Granze des Gespráches. Niemals gerádet der Unproduktive an die Granze*” (BENJAMIN, Walter. *Gesammelte Schriften II*, p. 91).

define seus limites não só como os contornos de um território, mas como também as limitações de seu domínio⁷².

O sentido do que é dito só é possível dentro das fronteiras do silêncio daquele que escuta. A fala só não se perde no nada vazio porque existe o silêncio enquanto fronteira. O sentido é despertado pelo que fala, mas só pode ser contida nos estreitos limites do silêncio. A fala gera o silêncio, e o silêncio é a fonte de sentido da fala. A condição da compreensão em que o passado se sedimentou não pode ser evocada pelo entendimento daquele que fala, mas se dará no silêncio daquele que ouve. O falante segue reluzente, fixo e obediente aos comandos das forças espirituais das ruínas do passado, incapaz de se voltar ao silêncio da escuta da compreensão do que está dizendo. Composto de pedaços de vários conjuntos teóricos já feitos historicamente, o discurso normal e monológico se projeta para dentro dos limites do silêncio. Longe dos cafés, do lar dos tagarelas, onde a linguagem é prostituída num mercado do provisório, o silêncio do ouvinte se oferece como a possibilidade de as palavras escutarem seu próprio sentido. É como se as palavras recuassem em seu uso imediato de promoção das ruínas e da catástrofe para se dar conta do comprometimento com essas formações espirituais de todos os tempos: *“La conversación se proyecta hacia el silencio, y el que calla aquí es el oyente. El hablante adquiere sentido gracias a él, pues quien guarda silencio constituye una imperceptible fuente de sentido”*⁷³.

O ouvinte não é um Eu enquanto sujeito determinado, pois na sua atividade de escuta ele pretende também ouvir as determinações históricas que constituem o próprio sujeito. O sujeito, mesmo com a pretensão de ser ponto de partida para o julgamento, é também campo das forças históricas, das ruínas do passado que podem ser ouvidas dentro de si mesmo. O silente não ouve apenas o dito em repetição maquinal, em catástrofe em andamento, mas também escuta as vozes das gerações passadas que ecoam na fala do falante. No silente, as palavras deixam de ser mudas para voltar a ganhar vida e força de nomeação como nos primórdios da criação. O silenciar se apresenta como admiração atenta na escuta dos conteúdos de todos os séculos que se apresentam e significam na fala do falante. A escuta silenciosa compreende a presença da tradição tanto no dizer quanto no ouvir. O sentido ocorrente em termos de catástrofe continuada só é possível de ser compreendido nos limites da recepção do silencioso. Se a conversação segue amontoando ruínas sobre ruínas, até o céu, com pedaços de teorias fragmentadas de todos os séculos, ao mesmo tempo, ela se projeta, aspira (*strebt*) ao silêncio enquanto possibilidade de ruptura compreensiva com a catástrofe

⁷² GAGNEBIN, Jeanne Marie, SELIGMANN-SILVA, Márcio, e outros. *Limiares e Passagens em Walter Benjamin*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010, p. 13.

⁷³ BENJAMIN, Walter. *La metafísica de la juventud*, p. 100.

em andamento. Se a conversação se projeta ao silêncio é porque também é guiada pelo desejo de escuta atenciosa do que está sendo dito. A conversação, assim, também é um processo de destruição, de desconstrução, de passagem para nova atitude. Ela pode acontecer como ruptura do fluxo compreensivo contínuo e indicar novos caminhos possíveis.

O silêncio, como a fonte da juventude da tradição, é a possibilidade de a tradição tecer novo sentido de si, de ela se tornar criativa e renovada na mudança de si. Aquele que escuta, ao contrário do tagarela, é renovador. Ele reordena as palavras ditas como um colecionador ordena com cuidado os objetos de sua coleção.

Sabe-se que Benjamin foi um colecionador. No livro *Imagens do Pensamento*, na passagem chamada “Desempacotando minha biblioteca”, ele escreve um pequeno discurso sobre o colecionador, acentuando a relação do colecionador com as coisas colecionadas:

Uma relação com as coisas que não põem em destaque seu valor funcional ou utilitário, sua serventia, mas que as estuda e as ama como em um palco, como o cenário de seu destino [...]. Os colecionadores são os fisiognomonistas do mundo dos objetos – se tornam interpretes do destino. Basta observar um colecionador manuseando os objetos em seu mostruário de vidro. Mas os segura em suas mãos, parece inspirado a olhar através deles para os seus passados remotos⁷⁴.

A atividade de colecionar, para Benjamin, o colocava em contato com o caos da lembrança. A coleção seria uma forma de tentar dar uma nova ordenação para os objetos marcados pela recordação. O colecionador destrói as conexões que regem o mundo do tempo vazio e linear, libertando os objetos para uma nova significação. Um colecionador possibilita que um objeto se renove, assim impossibilitando que o objeto seja estagnado por interpretações dogmáticas. O mesmo faz o ouvinte: ele recolhe o sentido do que é dito e coloca em uma nova ordem, numa nova configuração compreensiva. Ele impede que a fala morra no vazio e no absolutismo e faz com que renasça com novas possibilidades. O ouvinte-colecionador não busca o valor funcional e utilitário das palavras ditas, sua serventia no cotidiano atarefado. Mas vai além, buscando o que está esquecido e encoberto. O ouvinte, como colecionador, destrói as conexões sintáticas liberando o dito para uma nova vida significativa: “renovar o mundo velho – eis o impulso mais enraizado do colecionador”⁷⁵.

“*El hablante hunde el recuerdo de su ánimo en las palabras buscando formas por las que abrirse al oyente*”⁷⁶. O ouvinte se abre, se revela (*offenbart*), como recordação, como a percepção da força da tradição presente na fala proferida. O passado falante fala para que o

⁷⁴ BENJAMIN, Walter. *Imagens do Pensamento*. In: *Rua de Mão Única*. Trad: Rubens Rodrigo Torres Filho, José Carlos Martins Barbosa. 5 ed. São Paulo SP: Brasiliense, 1995. (OBRAS ESCOLHIDAS, Volume II), p. 228.

⁷⁵ BENJAMIN, Walter. *Imagens do Pensamento*. *Rua de Mão Única*, p. 229.

⁷⁶ BENJAMIN, Walter. *La metafísica de la juventud*, p. 100.

ouvinte aí se revele como possibilidade de rememoração. A fala procura revelação no ouvinte. Ela procura no silêncio do ouvinte pelos supostos que a possibilita e que não podem ser apresentados na fala já que ela recorre à necessária objetivação. O sentido não apenas utilitário das palavras vem a si na atividade do ouvinte colecionador. O que está para além da comunicação e que justamente possibilita qualquer comunicação vem à tona quando o ouvinte se revela como colecionador que renova o mundo velho pela recordação. O ouvinte escuta também a voz do silêncio que possibilita qualquer dizer e que é a condição de qualquer existir. É na redescoberta das forças do passado ativas, num trabalho de interpretação, que se pode propor algo para além da catástrofe em andamento.

*“El que habla se introduce em el que escucha. El silencio se alumbra también en la conversación misma”*⁷⁷. Assim a fala na conversação é convertida para novos rumos possíveis pela silenciosa conversação. Tal acontecer faz lembrar outra atividade muito utilizada por Benjamin em sua obra filosófica: a citação.

Sabe-se que Benjamin se orgulhava das mais de 600 citações de seu “Origem do Drama Barroco Alemão”. Dizem até que ele tinha o ideal de escrever um livro apenas utilizando citações⁷⁸. Em “Rua de Mão Única”, Benjamin escreveu: “citações em meu trabalho são como salteadores no caminho, que irrompem armados e roubam ao passante a convicção”⁷⁹.

Ao arrancar, violentando o ato original, as citações de seu contexto e de seu automatismo, Benjamin possibilita que ela renasça em nova ordem, numa nova constelação significativa. O ouvinte também realiza uma montagem significativa daquilo que ouviu. Como o método benjaminiano de citar, ele usurpa a pretensão original, retira a fala de seu contexto, como salteadores que surgem no meio do caminho da compreensão, e faz frutificar dela um sentido diferenciado, e assim abrindo espaço para a recordação de suas infinitas determinações. A linguagem antes viciada pelo falante, agora, no trabalho de colecionar e citar do ouvinte, é redimida e o que estava aparentemente morto volta a ter vida significativa. Na escuta se deve ser capaz de perceber as determinações da cultura e, a partir desta consciência, se libertar.

O ouvinte *“tiene a su disposición la verdad de la conversación: recibe las palabras y contempla al hablante al mismo tiempo”*⁸⁰. O ouvinte tem para si a verdade da conversação, pois ele preenche o vazio das palavras vistas como mero instrumento comunicativo pelo

⁷⁷ BENJAMIN, Walter. *La metafísica de la juventud*, p. 100.

⁷⁸ ROUANET, Sérgio Paulo. *Édipo e o anjo*. Itinerários freudianos em Walter Benjamin, p. 123.

⁷⁹ BENJAMIN, Walter. *Rua de Mão Única*, p. 61.

⁸⁰ BENJAMIN, Walter. *La metafísica de la juventud*, p. 101.

falante e pode evocar as ruínas históricas ocultas, mas presentes e efetivas. Ele ainda vê o falante, isto é, ele o compreende como a tradição em força discursiva querendo perpetuar a si mesma. O falante em suas objetivações compreende a verdade pelo seu viés adequativo e de sistematização lógica. Mas é o ouvinte quem possui a verdade da conversação. Nas “Questões introdutória sobre crítica do conhecimento” da obra *Origem do Drama Barroco alemão*, Benjamin faz uma crítica às filosofias sistemáticas, dizendo:

Na medida em que a filosofia é determinada por esse conceito de sistema, ela corre o perigo de acomodar-se num sincretismo que tenta capturar a verdade numa rede estendida entre vários tipos de conhecimento, como se a verdade voasse de fora para dentro⁸¹.

Porém, a “esfera da verdade visada pela linguagem”⁸² não se refere à objetivação de sentido por intermédio de conceitos e proposições em um sistema fechado que poderia regredir logicamente até a frase que tudo fundamente e que não necessita de fundamentação. A verdade, segundo Benjamin nesse texto, não é exposição de determinado conhecimento através de proposições logicamente organizadas e estruturadas, mas sim uma apresentação constante do ser da verdade, que nunca será esgotado em nenhuma apresentação. Trata-se de uma aparição da verdade, sem possuir a ambição de capturar a verdade de forma definitiva e de dar a última palavra sobre ela. Na escuta do ouvinte há uma leitura constante do ser da verdade aí participando. A verdade seria aquilo que já se está previamente operando quando se faz ciência, direito, teologia, análise de uma obra de arte e quando se participa de uma conversa cotidiana.

*“En el silencio al ánimo se transforma: el oyente lleva la conversación hasta el límite del lenguaje”*⁸³. Na escuta do ouvinte ocorre a metamorfose do dito, promovendo a mudança do que se é enquanto conversação, na diluição de qualquer sistema compreensivo cego e crispado. O ouvinte traz a conversação para os limites, para as bordas (*Rande*) da linguagem, que é o local das transformações possíveis de sentido. Não há salto para além da linguagem. Os limites da compreensão sempre serão as bordas da linguagem. Somente é possível pensar e realizar discurso articulando signos propiciados pela linguagem. Nada poderá mudar esta realidade em que se encontra todo falante: para realizar seu discurso, deverá valer-se necessariamente da linguagem estabelecida; somente nos limites dela poderá expressar sua

⁸¹ BENJAMIN, Walter. *Origem do Drama Barroco Alemão*. Trad. Sergio Paulo Rouanet. São Paulo SP: Brasiliense, 1984, p.50.

⁸² BENJAMIN, WALTER. *Origem do Drama Barroco Alemão*, p. 49.

⁸³ BENJAMIN, Walter. *La metafísica de la juventud*, p. 101.

fala. O mesmo vale para o ouvinte, que só poderá compreender dentro das bordas da linguagem.

Mesmos nas bordas da linguagem, o silêncio é sempre intervalo descobridor, ele é sempre a constante peregrinação no sentido. Nele se tem os rastros do caminho já percorrido, assim como se abrem as possibilidades de novos planos. O já sido e o que será se entrelaçam no prazer do silêncio: *“el silencio e el placer [...] vuelven a fundirse una sola cosa. El silencio de la conversación es un placer futuro, y el placer es un silencio pasado”*⁸⁴.

Nesse texto de Benjamin, há ainda uma personagem que representa os limites e as possibilidades da linguagem: a mulher. “Aqui, no ‘Metafísica da juventude’ serão as mulheres as guardiãs da grandeza perdida, elas que velam pela dimensão sagrada da linguagem, defendendo-a da “implacável dialética” a que se submetem os conceitos masculinos”⁸⁵

O silêncio é tipificado, por Benjamin, como atitude da mulher. A cultura na qual a linguagem degradou-se aos interesses de persuasão e dominação é uma cultura “masculina”. A mulher aqui significa “a corporificação do espiritual, o sentido da linguagem, o sagrado exilado pelo utilitarismo de uma cultura violenta”⁸⁶. A mulher representa o encontro do passado e do presente, do sentido velho e do sentido novo. A postura de escutar com atenção o que está sendo dito é inerente a mulher pelo fato de que culturalmente ela foi reprimida em favor dos discursos masculinos. Por isso Benjamin pode encontrar na personagem da mulher uma constante leitura silenciosa da tradição ocorrente nos discursos dominadores masculinos.

*Como la mujer tiene, en todo caso, el pasado pero no el presente, protege el sentido sustrayéndolo a la comprensión, defendiendo la ambigüedad de las palabras, custodia el tesoro de la cotidianidad, pero también el más precioso bien: la nocturnidad*⁸⁷.

A mulher representa a linguagem enquanto garantidora de suas próprias condições de possibilidades em determinada tradição cultural. Ela é a cultora do passado a ser conservado e repassado. Trata-se da fidelidade ao estabelecido, de se ter um sentido fixo na linguagem para poder haver compreensão e comunicação. Na linguagem, há regras comuns para o uso dos termos (uma intuição totalmente individual seria incomunicável), segundo as quais o falante e o ouvinte devem proceder. “*La mujer custodia el lenguaje*”⁸⁸, pois fornece uma estrutura de linguagem comum, que possibilita a constituição e manifestação de qualquer novo pensamento e fala. Se não houvesse a fidelidade feminina no trato com as palavras, a

⁸⁴ BENJAMIN, Walter. *La metafísica de la juventud*, p. 106.

⁸⁵ MURICY, Kátia. *Alegorias da Dialética*, p. 83.

⁸⁶ MURICY, Kátia. *Alegorias da Dialética*, p. 87.

⁸⁷ BENJAMIN, Walter. *La metafísica de la juventud*, p. 103.

⁸⁸ BENJAMIN, Walter. *La metafísica de la juventud*, p. 104.

linguagem seria destruída numa relatividade absoluta. A mulher impede que se abusem das palavras e guarda o sentido para a compreensão. Ela cuida do sistema da língua, da totalidade da linguagem, que, determinando o modo de emprego dos signos, fornece a gramática identicamente a todos aqueles que participam de uma comunidade linguística, condicionando, assim, a compreensão dos indivíduos: qualquer compreensão se dá dentro dos limites da linguagem. O mundo humano, seu horizonte de compreensão, é sempre um mundo lingüístico, isto é, um mundo aberto dentro da linguagem, numa língua determinada, historicamente recebida por tradição e na qual se realizada toda compreensão.

“*Las mujeres que guardan silencio son las portavoces de lo ya hablado*”⁸⁹. Como porta-vozes do dito, as mulheres cuidam, velam, tomam conta de um passado. “*El hablante arrastra consigo el pasado, cubierto por el lenguaje, percibe su haber-sido-mujer en la conversación*”⁹⁰. Toda nova configuração compreensiva se vê como devedora da linguagem enquanto receptáculo da tradição e toda compreensão em fluxo se vê como só sendo possível graças ao seu já-sido-mulher, isto é, como devedora de um sentido anterior, de um mundo vivido já sempre subjacente. Mas a mulher aparece aqui também como personagem de uma derrota. Quem venceu foi a cultura das palavras violentas do mundo dos homens. Isso significa que a compreensão jamais poderá abarcar todo o seu já-sido-mulher, pois já está desde sempre participando do mundo dos sentidos masculinos criados historicamente. Uma cultura da linguagem feminina, no qual reinaria o silêncio e na qual a grandeza poderia não ser desperdiçada, é uma fugaz imagem do paraíso: “*¿Cómo hablan Safo y sus amigas?*”⁹¹.

Mas a mulher-linguagem também tem características de prostituta. “*La prostituta es la oyente por excelencia*”⁹². Ela tem caracterizas de prostituta porque aceita qualquer nova parceria de interpretação, qualquer novo sentido proposto, desde que possível. Ela é sempre a ouvinte por excelência porque é sempre a possibilidade de se fixar novos sentidos. Tanto as novas tentativas de totalização, como as flores de um só dia, podem ter seu lugar ao sol pela predisposição para novas construções de sentidos possibilitadas pela linguagem-prostituta. Benjamin acentua o caráter mulher e o caráter prostituta da linguagem, talvez, para demonstrar a contraditória fidelidade e infidelidade que se dá em qualquer uso da linguagem, pois ao mesmo tempo em que se presta contas a um passado mantido se pode propor uma nova objetivação. Então, compreende-se que a linguagem na fidelidade de sua ocorrência de

⁸⁹ BENJAMIN, Walter. *La metafísica de la juventud*, p. 106.

⁹⁰ BENJAMIN, Walter. *La metafísica de la juventud*, p. 106.

⁹¹ BENJAMIN, Walter. *La metafísica de la juventud*, p. 105.

⁹² BENJAMIN, Walter. *La metafísica de la juventud*, p. 103.

um sentido fixo também aceita novas propostas de construção; “*Pero hace tiempo que espera allí la prostituta*”⁹³.

A prostituta (*Dirne*), em sua relativização, sempre dá ouvidos às novas fantasias propostas. Não sendo totalmente fiel ao cotidiano organizado, ela disfarça, debocha, e se deita com todos que a procuram. Entrega-se a última novidade ordenadora, para na noite seguinte aceitar nova proposta. Joga com todos os dizeres. Qualquer inútil palavra dita lhe merece atenção. Todas as possíveis teorias, como os comentários destas teorias, como as demonstrações das falácias destas teorias, como o comentário do comentário das falácias destas teorias, como o tratado que poderia ter sido escrito e não foi, podem se deitar com a prostituta da linguagem. Ela espera por homens que afirmam, que negam, que confundem, sobre a mesma questão. “*La grandeza acaba cuando está al lado de la prostituta: por eso no pretende nada de ella*”⁹⁴.

Nada pode dela esperar a grandeza, enquanto totalidade das forças de sentido agentes, porque sabe que ela é sempre infidelidade na aceitação de qualquer nova construção significativa. E não há nada de errado nisso. O diálogo contado por Benjamin entre a prostituta e o gênio⁹⁵ supõe a fraternidade, a parceria, entre o espírito criador do novo e a prostituta infiel.

Numa série de cartas trocados com Scholem, cujo assunto era Kafka, Benjamin citou uma passagem do livro *A imagem do mundo da física e uma tentativa de sua interpretação filosófica* de A. S. Eddington:

Estou no batente da porta, prestes a entrar em meu quarto. Esse é um ato complicado. Em primeiro lugar, tenho que lutar contra atmosfera, que me pressiona com uma força à razão de um quilo para cada centímetro quadrado do meu corpo. Além disso, devo tentar aterrissar numa tábua, que voa ao redor do sol a uma velocidade de trinta quilômetros por segundo; apenas um atraso de uma pequena fração de segundo e a tábua já se encontrará a milhas de distância. E esse malabarismo deve ser efetuado enquanto estou pendurando num planeta de forma esférica, com a cabeça para fora e em direção para dentro do quarto, ao mesmo tempo em que um vento vindo do espaço sopra em todos os poros de minha pele, sabe-se lá a que velocidade. A tábua também não é uma substância sólida. Pisa nela significa pisar num enxame de moscas. Não irei cair através dele? Não, pois quando eu me atrevo a pisar nela, uma das moscas me acerta e me empurra para cima; caio novamente e sou atraído para cima por outra mosca, e assim por diante. Portanto, posso contar com que o resultado geral seja que eu permaneça de forma constante, aproximadamente à mesma altura. Mas se por acaso, e apesar de tudo, eu caísse através do chão ou levasse um empurrão tão violento que me fizesse voar de encontro ao teto, esse acidente não representaria uma violação das leis naturais e sim uma coincidência de acasos, extraordinariamente improvável... Realmente é mais

⁹³ BENJAMIN, Walter. *La metafísica de la juventud*, p. 102.

⁹⁴ BENJAMIN, Walter. *La metafísica de la juventud*, p. 103.

⁹⁵ BENJAMIN, Walter. *La metafísica de la juventud*, p. 103.

fácil que um camelo passe pelo buraco de uma agulha, que um físico atravesse o batente da porta⁹⁶.

Tantas teorias se colocam entre o eu e o mundo que no fim não se consegue mais chegar ao mundo! A *espera* de Benjamin não é resultado da falta de sentido, mas de seu excesso. O problema não é a falta de sentido do que se faz, mas do excesso de sentido. Benjamin em seu estado de espera atenciosa, pôde prestar atenção a este acúmulo de coisas, de ruínas, teorias, explicações, e descobrir o excesso de ser que muitas vezes sufoca o homem, como cinzas grossas até o pescoço⁹⁷. A angústia se dá quando se percebe que há algo fora da representação da subjetividade, e que o mundo histórico vai além das representações do sujeito. Excesso de ser, de ruínas: o sentido que escapa, foge das representações subjetivas, mas segue atuante nas compreensões que se dão no teatro do mundo, como se tudo fosse um sonho.

Aqui o despertar do sonho surge como instante crítico da leitura do acontecer da história humana como um texto. Mas não uma leitura historicista. Essa, como já foi visto, é o narcótico para o próprio sonhar. O despertar do sonho surge como um despertar histórico. A conscientização deste estado de coisas, do previamente dado como ruínas e sentidos, pode transformar os modos de comportamento no presente. O despertar benjaminiano, ao se colocar numa posição intermediária, dá a si a tarefa de buscar as condições já postas, sob as quais se dá qualquer compreensão. Ele não pretende pairar sobre o mundo e a história para julgar e conhecer. Mas a certeza da historicidade do homem e de tudo o que lhe envolve, em que este se movimenta entre as ruínas da história, possibilita que se busque, em raros momentos de clarividências, sinais ao longo do caminho já percorrido para iluminar as possibilidades de caminhos futuros; “o despertar é uma vigorosa experiência dialética: ele cria condições para que a razão – astuciosamente – se renove e amplie seus limites”⁹⁸

No despertar, em que se passa do sonho para um estado de vigília, permite-se, sempre precariamente, abarcar os horizontes da compreensão, antecipando a construção do novo. O despertar do sonho não é uma exigência para se parar de sonhar. Não se para de sonhar definitivamente, pois não se pode sair da história. Mas é antes um momento de juntar energias para confrontar sonho e vigília, e, por consequência, agir mais lucidamente sobre o real; “é o momento da construção consciente”⁹⁹. É o momento em que o sujeito incorpora seus próprios

⁹⁶ BENJAMIN, Walter e SCHOLEM, Gershon. *Correspondência*, p. 301.

⁹⁷ BENJAMIN, Walter. *La metafísica de la juventud*, p. 104.

⁹⁸ KONDER, Leandro. *Walter Benjamin: o Marxismo da Melancolia*. 3 ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1999, p. 94.

⁹⁹ GAGNEBIN, Jeanne Marie. *História e Narração em Walter Benjamin*. São Paulo SP: Perspectiva, 2009, p. 90.

limites e busca através da recordação as migalhas dispersas do passado para oferecê-las às necessidades de uma ação mais lúcida no presente.

A conversação pode ser atividade de escutar o que está sendo dito na conversação, mas também pode ser atividade de escutar o que se diz dentro de si, na cultura, na escrita, nas instituições. O Eu que compreende os limites de si mesmo no despertar do sonho, e que pergunta pela luz da compreensão, não se concebe mais como sujeito absoluto, autônomo, pois se espanta com percurso histórico de sua compreensão em normalidade funcional. Um completo despertar eterno seria impossível. Ser qualquer coisa sem interferência e peso de um passado não surge como possibilidade. Faz parte do acordar a consciência de sua condição de comprometimento com a história, bem como a dependência para com ela. *¿Dónde estás, luz?*- é a pergunta da recordação que é capaz de neste momento de clarividência interromper com a escravidão cega perante as forças da tradição, mas que é também consciente de que delas nunca poderá se libertar completamente.

Todo o novo se oferece como lembrança do já sido, visto que qualquer criação se dará com os materiais do passado agora revelados no presente. O novo possibilitado pela recordação se oferece como força histórica, impõe-se como de interrupção diante da inútil conversação: *“ante ellos se alza, burlona, la revelación”*¹⁰⁰.

Na grande conversação que se é, o mundo é construído com palavras porque é resultado do constante dizer, seja esquecido ou seja lembrado. O mundo vivido do homem, que é historicamente marcado e linguisticamente interpretado, se torna o horizonte no qual o homem se realiza e se experimenta, mesmo na conversação. Porém, no diálogo de Benjamin, quem tem a última palavra? A última palavra seria novo sonho, à espera de novo despertar. Resta essa paciência ativa e lúcida, que Benjamin chamava de “espera” e de “atenção”. Talvez a angústia daquele que acorda e pergunta pela luz da compreensão seja compensada pela lembrança de algo que seria condenado ao esquecimento. Para Walter Benjamin esse novo compreender pode surgir de uma conversa cotidiana, no silêncio, quando sempre iluminada pelas fracas luzes da recordação: *Es erstrahlte das Wesen*.

Enfim, nesse texto do jovem Benjamin se tem como que o ponto de partida de suas reflexões sobre a linguagem: o homem já se encontra previamente num mundo histórico, na totalidade de um horizonte de sentido, no qual experimenta, fala e compreende. O homem, assim, mesmo na conversação, já se encontra sempre previamente nesse mundo originário.

¹⁰⁰ BENJAMIN, Walter. *La metafísica de la juventud*, p. 105.

CAPÍTULO 2

Experiência e linguagem no Programa da Filosofia Vindoura

Walter Benjamin propõe uma filosofia da linguagem, de um lado, não reduzida à lógica e à gramática, e, de outro lado, desligada da linguística, buscando ver na linguagem um acontecimento em sua unidade. Com forte inspiração romântica, a questão surge em Benjamin ainda numa discussão com a filosofia kantiana e do idealismo alemão. No texto *Über das Programm der kommenden Philosophie*¹⁰¹, o filósofo anuncia um projeto de pensar a linguagem e o conhecimento não se limitando à racionalidade científica e ao conceito de experiência que corresponde à ela, mas vinculando-se, ainda, à crítica kantiana. Para Benjamin, “é tarefa central da filosofia vindoura transformar em conhecimento, através da relação com o sistema kantiano, as mais profundas intuições que obtém da época e dos pressentimento de um grande futuro”¹⁰². Mas para isto é necessário tematizar uma questão que teria passado despercebida por Kant: a linguagem.

Benjamin não propõe uma negação da teoria de Kant. Antes, se trata de preservar certas intuições básicas dele, mas retirando-as do contexto do Iluminismo. “Pois Kant é daqueles filósofos, o mais recente e depois de Platão talvez o único, para os quais estava em jogo não imediatamente a extensão e a profundidade, mas sobretudo e em primeiro lugar, a justificação do conhecimento”¹⁰³. Agora, porém, tal preocupação com a justificação do conhecimento deve se dar, mesmo que ainda sobre a base do sistema kantiano, na inclusão da problemática da essência da linguagem, incluindo, além disso, a religião. A unidade virtual entre Filosofia e religião Benjamin chamou de “doutrina” (*die Lehre*). Ele pretendia, com isto, manter a tripartição do sistema kantiano no interior de uma “doutrina” metafísica, mas sobre a base da linguagem e de um novo conceito de experiência, que integraria à Filosofia o conhecimento relativo à religião.

¹⁰¹ O texto “Sobre o programa da filosofia vindoura” ainda não possui tradução publicada em português. A tradução aqui utilizada e citada será a de Everaldo Vanderlei de Souza, que foi anexada em sua tese de doutorado intitulada “Um mestre da crítica: romantismo, mito e iluminismo em Walter Benjamin” (OLIVEIRA, Everaldo Vanderlei de, *Um mestre da crítica: romantismo, mito e iluminismo em Walter Benjamin*; orientador Ricardo Ribeiro Terra. São Paulo, 2009. Tese [Doutorado – Programa de Pós-Graduação em Filosofia] – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo). O original em alemão será citado em notas de rodapé.

¹⁰² “*Es ist die zentrale Aufgabe der kommenden Philosophie die tiefsten Ahnungen die sie aus der Zeit und dem Vorgefühle einer großen Zukunft schöpft durch die Beziehung auf das Kantische System zur Erkenntnis werden zu lassen*” (BENJAMIN, Walter. *Gesammelte Schriften II*, p. 157).

¹⁰³ “*Denn Kant ist von denjenigen Philosophen denen es nicht unmittelbar um den Umfang um die Tiefe, sondern vor Allem, und zu allererst, um die Rechtfertigung der Erkenntnis ging der jüngste und nächst Platon auch wohl der Einzige*” (BENJAMIN, Walter. *Gesammelte Schriften II*, p. 157).

Benjamin não explicou com clareza como, partindo do sistema kantiano, construiria essa doutrina. Também não é claro o que propriamente constituiria essa doutrina. Se dela resultaria um ensinamento a ser transmitido e se ela deriva do sentido original de doutrina da Torá hebraica, isso não foi suficientemente explicado por Benjamin. O importante, por enquanto, é destacar a preocupação de Benjamin com uma possível teoria do conhecimento. Numa carta de dezembro de 1917 para Scholem, em que responde a este como consegue sobreviver tendo como referência o sistema kantiano, Benjamin diz:

Trabalho com afinco para tornar possível esta exigência pela compreensão da teoria do conhecimento e, para efetuar a tarefa prodigiosa que isso significa para os homens de nosso pensamento, me é preciso, por maior que seja o zelo, manter a paciência¹⁰⁴.

Segundo Ernildo Stein, “Kant permanece o portão de passagem para a teoria do conhecimento”¹⁰⁵. O jovem Benjamin também estava seguro disso. Ele pretendia iniciar por Kant. Mas depois de passar pelo portão, Benjamin não pretendia ficar lá dentro. Não se trata de uma aceitação passiva de Kant. Algumas questões abandonadas por Kant, em razão de seu vetor de racionalidade, devem ser recuperadas. Benjamin era ciente do fato de que não podia pensar a teoria do conhecimento sem Kant, mas ao mesmo tempo sabia que, após passar pelo portão kantiano, deveria fazer algo para sair de lá. Se não se pode fazer teoria do conhecimento sem citar Kant¹⁰⁶, também a tarefa será resolvida apenas citando Kant. Uma vez passado pelo portão de Kant, a questão posta é como se deve sair de lá. Evidentemente nunca se sai o mesmo após se ter entrado no portão kantiano.

Em 1918, Benjamin e Scholem resolvem estudar juntos o livro *Kants Theorie der Erfahrung* de Hermann Cohen¹⁰⁷. Cohen já havia sido professor dos dois amigos e os teria, à primeira vista, impressionado. Porém a leitura desse estudo acabou decepcionando Benjamin. No seu livro, Cohen defendia a ideia de que o grande mérito da teoria do conhecimento kantiana é seu conceito de experiência estritamente científico, se afastando de qualquer imprecisão. Para Kant, a experiência, origem e conteúdo de qualquer conhecimento, se limita, assim pensa Benjamin, ao rígido horizonte da física newtoniana. E na leitura do neokantiano Cohen a tese de que o mundo da experiência é o das evidências científico-matemáticas é exaltada, não restando espaço para a crítica e para a pergunta de uma experiência que abarcasse também a linguagem, a história e a religião.

¹⁰⁴ BENJAMIN, Walter. Apud MURICY, Kátia. *Alegorias da Dialética*, p. 67.

¹⁰⁵ STEIN, Ernildo. *Diferença e Metafísica*. Ijuí RS: Unijuí, 2006, p. 172.

¹⁰⁶ STEIN, Ernildo. *Diferença e Metafísica*, p. 173.

¹⁰⁷ MURICY, Kátia. *Alegorias da Dialética*, p. 69.

Assim, o que Benjamin pretende, ao entrar e sair do portão kantiano, é propor um projeto filosófico em que o projeto fracassado (em razão da insuficiente concepção de experiência kantiana, limitada à experiência de seu tempo) da *Crítica da razão pura*, de buscar pelas condições de possibilidade do conhecimento, seja recuperado e resulte numa proposta para além da terminologia sujeito-objeto, típica da modernidade, resultando numa filosofia consciente do tempo.

O mais significativo obstáculo para ligar a Kant uma filosofia verdadeiramente consciente do tempo e da eternidade encontra-se, todavia, no seguinte: aquela realidade, cujo conhecimento e com a qual ele quis fundar o conhecimento na certeza e na verdade, é uma realidade de categoria mais baixa, talvez da mais baixa de todas (BENJAMIN, 1977, p.158)¹⁰⁸.

Kant, sobretudo em seus “Prolegômenos”, pretendeu extrair uma concepção de experiência a partir das ciências e, em especial, da física e da matemática. Essa experiência, no entanto, era singular e temporalmente limitada. Kant partilhou do horizonte de sua época e, partindo dessa “concepção de mundo”¹⁰⁹, a saber, a concepção de mundo iluminista, propôs seu conceito de experiência, como se fosse uma experiência pura, sem as devidas mediações históricas. Para Benjamin essa foi uma das concepções de mundo situadas no ponto mais baixo.

Uma das razões para o nível baixo e pouco profundo da experiência Iluminista é sua negação de toda autoridade, até mesmo de “autoridades como potências espirituais que pudessem dar à experiência um grande conteúdo”¹¹⁰. No sentido da hermenêutica “conservadora” de Gadamer, Benjamin opõe à cegueira histórica do Iluminismo uma noção de “autoridade” da tradição. Aquilo sobre o que no presente se pode refletir é sempre limitado frente à força da tradição. Há, portanto, uma espécie de “autoridade” da tradição sobre o comportamento humano. O que não significa uma defesa política do vigente e nem de uma posição estática, pois não se trata de “autoridades às quais se tivesse de se submeter sem crítica”, mas sim da conscientização de que já sempre se tem disponível um modo significativo de se lidar no mundo, que deve ser levado em conta ao se elaborar uma concepção de experiência.

¹⁰⁸ “Die bedeutendste Hemmung welche dem Anschluß einer wahrhaft Zeit- und Ewigkeitsbewußten Philosophie an Kant sich bietet ist jedoch in Folgendem zu finden: diejenige Wirklichkeit deren Erkenntnis und mit der er die Erkenntnis auf Gewißheit und Wahrheit gründen wollte, ist eine Wirklichkeit niedern vielleicht niedersten Ranges” (BENJAMIN, Walter. *Gesammelte Schriften II*, p. 158).

¹⁰⁹ BENJAMIN, Walter. *Gesammelte Schriften II*, p. 158.

¹¹⁰ “Autoritäten, nicht in dem Sinne daß man sich ihnen kritiklos hätte unterordnen müssen, sondern als geistige Mächte die der Erfahrung einen großen Inhalt zu geben vermocht hätten, gab es für die Aufklärung nicht” (BENJAMIN, Walter. *Gesammelte Schriften II*, p. 159).

Essa concepção de mundo iluminista baixa e pouco profunda, marcada por uma cegueira histórica e religiosa, influenciou o pensamento kantiano, limitando-o¹¹¹. Kant apenas teria dado uma resposta satisfatória a um dos dois lados da problemática do conhecimento: “a questão da certeza do conhecimento que é permanente”, que possui “uma validade intemporal”¹¹², ignorando o outro lado, também filosoficamente relevante, da questão do conhecimento como experiência temporal “em sua estrutura global [...] singular”¹¹³. A leitura dos neokantianos, segundo Benjamin, apenas agravou essa noção empobrecida de experiência.

É na tentativa de pensar os dois lados que toda teoria do conhecimento deve levar em conta, recuperando a redução kantiana, que Benjamin irá tematizar, inicialmente, a questão da linguagem. A questão surge então, de certa forma, seguindo com a discussão de Kant, mas sem meramente seguir seu suporte de racionalidade. Se Kant, para Benjamin, assim como Platão, inaugurou uma forma de pensar a teoria do conhecimento é porque ele levou à implementação da fundamentação da questão do conhecimento na subjetividade e na representação. E, para Benjamin, nesse ensaio da juventude, a questão da justificação do conhecimento é, de Platão a Kant, o grande problema da filosofia.

A aceitação benjaminiana do sistema kantiano não é feita em restrições, pois “é da mais alta importância para a filosofia vindoura reconhecer e separar quais elementos do pensamento kantiano têm que ser mantidos e cultivados, quais têm que ser transformados e quais tem que ser rejeitados”¹¹⁴. O projeto de Benjamin prevê que partindo da tipologia do sistema kantiano se pudesse propor um alargamento da concepção de experiência, uma recuperação da dimensão metafísica (que não mais a “metafísica da natureza” de Kant) e o deslocamento da questão da fundamentação da subjetividade para a linguagem. A unidade sistemática continua sendo necessária pela exigência de profundidade da questão da

¹¹¹ Se a experiência da época de Kant é baixa e pouco profunda, Benjamin, posteriormente, também reconheceu os limites da experiência de seu tempo. Em 1933, ele escreve o ensaio “Experiência e Pobreza”. As vivências da Primeira Grande Guerra, o monstruoso desenvolvimento da técnica se sobrepondo ao homem, a fome, a inflação econômica, a perda do vínculo do cidadão das grandes cidades com a tradição, a busca incessante pelo novo, levam Benjamin a constatar o cada vez maior esquecimento do lado espiritual da experiência em seu tempo. Num contexto diferente, isto é, não mais se referindo diretamente a questão do conhecimento, agora se trata de diagnosticar a pobreza da experiência de sua época, uma época em que “abandonamos uma depois da outra todas as peças do patrimônio humano, tivemos que empenhá-las muitas vezes a um centésimo de seu valor para recebermos em troca a moeda miúda do ‘atual’” (BENJAMIN, Walter, *Experiência e Pobreza*. In: *Magia e Técnica, Arte e Política: ensaios sobre a literatura e história da cultura*. Tradução: Sergio Paulo Rouanet. 4 ed. São Paulo SP: Brasiliense, 1989. [OBRAS ESCOLHIDAS, volume I], p. 119).

¹¹² BENJAMIN, Walter. *Gesammelte Schriften II*, p. 158.

¹¹³ BENJAMIN, Walter. *Gesammelte Schriften II*, p. 158.

¹¹⁴ “*Es ist von der höchsten Wichtigkeit für die kommende Philosophie, zu erkennen und zu sondern welche Elemente des kantischen Denkens aufgenommen und gepflegt welche ungebildet und welche verworfen werden müssen*”. (BENJAMIN, Walter. *Gesammelte Schriften II*, p. 159).

justificação do conhecimento. Porém do sistema kantiano é necessário separar alguns elementos indesejáveis, para, assim, fornecer um quadro para a construção de um novo conceito de experiência e uma nova possibilidade de fundamentação do conhecimento. A exigência da filosofia vindoura é assim definida por Benjamin:

Com fundamento no sistema kantiano produzir um conceito de conhecimento, para o qual o conceito de experiência corresponde àquela experiência de que o conhecimento é a doutrina. Uma tal filosofia ou seria ela própria designada teologia em suas partes gerais, ou, seria ordenada acima da teologia na medida em que esta inclui, por exemplo, elementos filosóficos em termos históricos¹¹⁵.

A busca pelo novo conceito de conhecimento e de experiência, integrando Filosofia e teologia, possibilita chegar a questões que foram recusadas por Kant. A teologia pretende ver o homem como um todo, sem reduzi-lo a questões apenas biológicas, materialistas ou psicológicas, mas procurando dar sentido à totalidade dos homens em seu mundo e na história. A ideia de doutrina, então, poderia estar indicando, para além da posição soberana do sujeito no universo, a correlação transcendental entre o homem e todas as demais coisas, em sua união com Deus, no mundo e na história. Essa questão é mais bem tratada por Benjamin no ensaio *Sobre a linguagem em geral e a linguagem do homem*. Por enquanto importa ainda compreender se Benjamin realmente “saiu” de Kant em seu projeto de uma filosofia futura.

Como Benjamin pôde pretender rejeitar certas ideias kantianas e mesmo assim permanecer fiel ao seu modo, ao seu sistema e a sua tarefa? Primeiro se trata de abandonar a experiência kantiana como elemento organizador das crenças humanas, sobre o qual se sustenta o conhecimento. A busca por uma nova concepção de experiência, que leva em conta a história, o mundo e Deus, sendo ela o novo elemento sustentador da justificação do conhecimento, permite a Benjamin sair da *Crítica da razão pura*. A questão que fica é aquela que pergunta se Benjamin foi capaz de propor essa nova concepção de experiência, e se essa nova concepção de experiência é mais eficaz, no sentido de melhor dar conta da questão do conhecimento, do que a experiência kantiana. A busca por um novo conceito de experiência perpassa boa parte da obra benjaminiana, recebendo contornos materialistas e sociais na fase madura de seu pensamento. Mas por enquanto, nessa fase juvenil, se trata de manter a matriz

¹¹⁵“Auf Grund des Kantischen Systems einen Erkenntnisbegriff zu schaffen dem der Begriff einer Erfahrung korrespondiert von der die Erkenntnis Lehre ist. Eine solche Philosophie wäre entweder in ihrem allgemeinen Teile selbst als Theologie zu bezeichnen oder wäre dieser sofern sie etwa historisch philosophische Elemente einschließt übergeordnet” (BENJAMIN, Walter. *Gesammelte Schriften II*, p. 168).

kantiana “desde que o *a priori* de Kant se torne metafísica com a inclusão dos aspectos teológicos e linguísticos em seus percursos históricos”¹¹⁶.

Não há grau zero da experiência no transcurso histórico da vida humana. O erro do Iluminismo, que limitou Kant, foi pensar que sua concepção de experiência era a única possível, que ela era imediata e autônoma, e independente da situação histórica humana. Já para Benjamin não se pode pretender uma concepção de experiência e de justificação do conhecimento que se situa para além da condição humana. Em Kant e também nos neokantianos

ainda permaneceria o antigo conceito de experiência, cuja característica mais marcante é sua relação não apenas com a consciência pura, mas também, ao mesmo tempo, com a consciência empírica. Porém, é precisamente disso que se trata: da representação da experiência nua, primitiva, evidente que a Kant pareceu, como homem que de qualquer modo partilhou do horizonte de sua época, a única dada e até a única possível¹¹⁷.

Da separação kantiana de fenômeno e coisa em si, surge seu conceito de experiência como uma síntese de uma forma (o *a priori* do sujeito) e de uma matéria (que é o conteúdo sensível da experiência). A experiência, portanto, torna-se construção de um sujeito racional, em que há leis *a priori* que determinam sua capacidade de representação. Com a noção de representação kantiana, tudo o que está além do fenômeno escapa da capacidade do entendimento humano. Aqui a razão se mostra insuficiente para conhecer aquilo que ela mais aspira: a totalidade que ultrapassa o âmbito do fenômeno. Já a filosofia vindoura, para realizar a tarefa que Benjamin lhe destina, deverá realizar a fundamentação, em termos de teoria do conhecimento, de um “conceito mais alto de experiência”¹¹⁸. Esse conceito mais alto de experiência deve dar conta não apenas de uma experiência mecânica, mas também de uma “experiência religiosa”, o que de forma alguma significa que se pretende “conhecer” Deus, mas sim que é possível a experiência de Deus. Essa experiência religiosa, por sua vez, deveria possibilitar, de alguma forma, a questão de uma experiência absoluta, para além dos limites da representação da consciência empírica diante da qual os objetos se apresentam. A definição do que seja essa experiência religiosa, que não é apenas mecânica e que de alguma forma é entendida como experiência absoluta, não é bem esclarecida por Benjamin.

¹¹⁶ SCHNEIDER, Paulo Rudi. Notas sobre a formação do conceito de experiência em Walter Benjamin. In: *Sociedade pós-moderna: Luzes e sombras*. Santa Maria: Nova harmonia, 2011, p. 34.

¹¹⁷ “*Der alte Erfahrungsbegriff, dessen bezeichnendstes Merkmal seine Beziehung nicht nur auf das reine sondern zugleich auch auf das empirische Bewußtsein ist. Um eben das aber handelt es sich: um die Vorstellung von der nackten primitiven und selbstverständlichen Erfahrung die Kant als Menschen der irgendwie den Horizont seines Zeitalters geteilt hat die einzig gegebene ja die einzig mögliche schien*” (BENJAMIN, Walter. *Gesammelte Schriften II*, p. 158).

¹¹⁸ BENJAMIN, Walter. *Gesammelte Schriften II*, p. 160.

Porém, certamente a experiência absoluta (religiosa), para Benjamin, está intimamente ligada à questão da superação de uma concepção de experiência avaliada apenas pelo critério da “causalidade”, e ligada à questão da linguagem. No texto de 1913, intitulado “Experiência”, Benjamin contrapõe à experiência repetitiva, inexpressiva e impenetrável do adulto filisteu uma experiência “espiritual” da juventude (2007, p.23). A experiência humana só é possível num acontecer em que o homem se encontra sendo com outros entes num mundo de sentido já dado de antemão. Experiência humana sempre se dá num mundo de sentido, numa realidade à qual se pertence. Daí se segue que a experiência no mundo não se realiza só sensivelmente, mas também espiritualmente. A totalidade significativa do mundo não condiciona apenas os conhecimentos teóricos, mas também as experiências práticas da vida, no trato ativo com as coisas e com as pessoas. As decisões, os valores, as escolhas, penetram na totalidade de sentido suposta. O homem em sua finitude não pode nunca compreender completamente a totalidade de sentido que ele mesmo experimenta. Ele não pode nunca apreender a realidade total que, no entanto, está experimentando. Assim o homem experimenta muito mais que aquilo que conscientemente sabe por meio de “consciência pura”, pois algo desde sempre já entrou em sua totalidade da compreensão do mundo.

Um conceito de experiência, portanto, não deve apenas dar conta daquilo que se experimenta sensivelmente, pois a experimentação é um acontecimento mais complexo, composto de várias camadas, nas quais se mesclam experiências já antes experimentadas por outros e que penetraram num contexto de sentido formando o mundo em que se experimenta. A redução de toda a experiência a experiência científica, culpa mais dos neokantianos do que de Kant (segundo Benjamin), resultou no desenvolvimento extremo do lado “mecânico” do conceito de experiência, e, assim, de uma experiência apenas sensível. Com a noção de “representação”, o mundo de Kant se torna um mundo de leis encadeadas através da causalidade. Porém, o que articula a totalidade não são as regras e as leis da causalidade, mas, antes, uma estrutura prévia de sentido desde sempre dada. A idéia de uma experiência “religiosa”, mais do que se referir à compreensão rotineira da expressão, pretende trazer a possibilidade de, para além da causalidade, refletir sobre o mundo que se articula através do sentido. Aqui não se está apenas na subjetividade do sujeito, mas agora Benjamin está próximo de centralizar a questão do conhecimento na linguagem. Para isso se deve problematizar:

Em primeiro lugar, a concepção de Kant, não definitivamente ultrapassada apesar de todos os desenvolvimentos iniciais nessa direção, do conhecimento como relação entre sujeitos e objetos quaisquer, ou, entre sujeito e objeto quaisquer; em segundo lugar, igualmente apenas muito insuficientemente ultrapassada, a relação do

conhecimento e da experiência com a consciência empírica humana. Ambos os problemas estão estreitamente relacionados, e mesmo se, em certa medida, Kant e os neokantianos ultrapassaram a natureza do objeto da coisa em si como causa das sensações, ainda resta eliminar a natureza de sujeito da consciência cognoscente¹¹⁹.

Essa natureza de sujeito da consciência se dá em analogia com a consciência empírica que representa objetos que estão diante de si. “É absolutamente indubitável que no conceito kantiano de conhecimento, o papel principal é desempenhado pela representação (BENJAMIN, 1977, p.161). Nessa representação “um eu individual, psicofísico, [...] recebe as sensações por meio dos sentidos e sobre este fundamento forma suas representações¹²⁰”.

A crítica de Benjamin é que Kant e os neokantianos, apesar de seus projetos críticos, ainda são prisioneiros da relação moderna de sujeito-objeto. Benjamin, em seu texto, chega a se referir à noção de representação como algo mitológico, como uma “mitologia do conhecimento” comparável aos povos primitivos que se identificam com os animais e com as plantas sagradas, dando para si o nome deles; ou com os loucos que se identificam com os objetos de sua percepção; e até com doentes que pensam sentir em seus corpos sensações sentidas por outros. Para Benjamin, a representação do conhecimento sensível é tão mitológica quanto essas mencionadas agora. Apenas se trata de uma “mitologia moderna”. Assim, as experiências da consciência empírica, na verdade, possuem o valor de “fantasias” e “alucinações”, pois uma relação absolutamente objetiva entre consciência empírica e objetos a sua frente é impossível. “O ser humano cognoscente, a consciência empírica cognoscente, é um tipo de consciência demente¹²¹, não podendo ser nem a experiência e nem tampouco o conhecimento fundamentado na consciência empírica.

A questão pode ser posta: estarão sujeito e objeto de tal forma separados, isso no sentido de serem opostos por essência? Para construir o conhecimento não deve haver alguma ligação entre eles? Eles não se ligam e formam uma unidade no ato de conhecer? E essa unidade no conhecimento só não seria possível por uma unidade anterior, prévia? O homem não é uma razão autônoma e pura, que existe sem história e sem mundo, e que se opõe ao

¹¹⁹ “erstens die bei Kant trotz aller Ansätze dazu nicht endgültig überwundene Auffassung der Erkenntnis als Beziehung zwischen irgendwelchen Subjekten und Objekten oder irgenwelchem Subjekt und Objekt; zweitens: die ebenfalls nur ganz ansatzweise überwundene Beziehung der Erkenntnis und der Erfahrung auf menschlich empirisches Bewußtsein. Diese beiden Probleme hängen eng miteinander zusammen und selbst soweit Kant und die Neukantianer die Objektnatur des Dinges an sich als der Ursache der Empfindungen überwunden gaben, bleibt immer noch die Subjekt-Natur des erkennenden Bewußtseins zu eliminieren ” (BENJAMIN, Walter. *Gesammelte Schriften II*, p. 161).

¹²⁰ “Es ist nämlich gar nicht zu bezweifeln daß in der Kantischen Erkenntnisbegriff die wenn auch sublimierte Vorstellung eines individuellen leibgeistigen Ich, welches mittelst der Sinne die Empfindung empfängt und auf deren Grundlage sich seine Vorstellungen bildet die größte Rolle spielt ” (BENJAMIN, Walter. *Gesammelte Schriften II*, p. 161).

¹²¹ “Der erkennende Mesch, das erkennende empirische Bewußtsein ist eine Art des wahnsinnigen Bewußtseins” (BENJAMIN, Walter. *Gesammelte Schriften II*, p. 162).

mundo dos objetos empíricos. Isso, para Benjamin é uma alucinação de uma consciência demente. O homem, primeiro, é condicionado por seu mundo e sua história, sendo apenas dentro desse mundo e dessa história sujeito do conhecimento. O homem nunca é alguém além do mundo, fora dele, como um puro sujeito. Essa é a mitologia moderna, e para Benjamin suas experiências possuem o valor de fantasias e de ilusões. Ou seja, o homem não pode simplesmente ser determinado pela dualidade sujeito-objeto, pois já se pressupõe o mundo histórico e linguístico, no qual experimenta.

Porém, em Benjamin, se pode falar de uma “superação” (ou supressão) da relação sujeito-objeto? Primeiro, não se pode pretender de alguma forma eliminar completamente a dualidade entre sujeito e objeto. A crítica à pura oposição entre sujeito e objeto não deve conceber essa dualidade como sem qualquer valor. Basta se pensar na importância da dualidade “eu-outro”, para se ver que não se pode simplesmente descartá-la afirmando se tratar de uma mera “mitologia”. No conhecimento sempre um é “eu” que conhece e o outro é o “outro” que é conhecido. A dualidade entre sujeito e objeto não pode ser jamais eliminada completamente e declarada sem valor, ou mera fantasia e alucinação. Ela é um fenômeno fundamental da existência humana no âmbito do conhecimento. A tese benjaminiana da “tradução”, que não será aprofundada aqui, mostra como, na verdade, se trata de uma nova forma de colocar a questão sujeito-objeto.

O homem não pode realizar-se se não houver um “outro” fora dele e em direção ao qual ele se dirige e “traduz” para não ficar cindido dentro de si mesmo. Mas esse “outro” também se comunica com aquele que “traduz”, pois deve haver certa “comunicabilidade” do outro, senão não haveria “tradução”. Se não se trata de suprimir a dualidade sujeito-objeto, se trata, então, de como a questão deve ser entendida. A questão agora é posta de uma forma que o sujeito e o objeto não são vistos como absolutamente separados, pois essa dualidade agora deve ser compreendida dentro da totalidade concreta do mundo significativo humano experimentável, dentro do qual é possível que um objeto se abra em seu sentido e que um sujeito compreenda (“traduza”, em termos benjaminianos). Não faz sentido a pretensão ingênua de simplesmente superar a dualidade moderna entre sujeito e objeto. Antes, é preciso perguntar, sempre com cuidado, como o sujeito e o objeto se apresentam no todo do mundo humano, histórico e linguístico, e como, dentro dele, podem entrar em relação.

A centralização, em Kant, da questão do conhecimento no sujeito justificava-se e era filosoficamente necessário dentro daquele paradigma de racionalidade. Com o racionalismo e o idealismo, o sujeito é isolado, estabelecendo-se como “puro eu”. Ele é concebido sem mundo e sem história, como uma razão autônoma que se opõe à realidade objetiva, e que dela

se apodera na representação possibilitando o conhecimento científico e o domínio técnico do mundo. Porém, em Benjamin, ao se partir de um novo paradigma de racionalidade, em que história e linguagem são levadas em conta, o sujeito é visto, ao conhecer, como agindo em seu mundo e na linguagem.

Também o objeto, o conteúdo do conhecimento, deve ser pensado de outro modo. Modernamente, o objeto é experimentado e investigado “objetivamente”, isto é, sem a influência do sujeito. Mas em Benjamin, com sua teoria da linguagem, resultam limites para a pura objetividade, pensada sem interferência daquele que conhece. O objeto também é determinado pelo sujeito, como Benjamin mostra na sua teoria da tradução. Ele sempre é visto dentro de um processo histórico, em que resultam concepções, valores historicamente questionados e atribuídos ao objeto. Tudo isso penetra no conhecimento do objeto, que é sempre compreendido sobre novos aspectos e novos contextos. Assim como não existe puro sujeito, no ato de conhecer, também não existe puro objeto, uma vez que o mundo do sujeito penetra de forma determinante na sua visão do objeto, como no ato de uma tradução.

A tarefa central da filosofia do conhecimento vindoura deve ser a de encontrar para o conhecimento, a esfera de total neutralidade com relação aos conceitos de objeto e sujeito, em outras palavras, ela deverá buscar a esfera autônoma e específica do conhecimento, na qual esse conceito de conhecimento de modo algum designe a relação entre dois entes metafísicos¹²².

Dessa “neutralidade” não resulta que pode ser totalmente suprimida a dualidade de sujeito e objeto, posto que não há como eliminar, no conhecimento, a relação entre o “eu” e o “outro”. Mas se trata de não mais perceber sujeito e objeto como entidades metafísicas (no sentido da metafísica objetivadora) opostas. Assim essa dualidade deve ser compreendida mais profundamente. A neutralidade que a filosofia vindoura deve buscar é com a oposição entificadora de sujeito e do objeto. Aqui se apresenta um estreito entrelaçamento de sujeito e objeto. O sujeito só é sujeito enquanto determinado pelo mundo onde estão os objetos; o objeto só é objeto na medida em que se abre pelo modo de ver do sujeito. Os dois são vistos num acontecimento abrangedor e sempre mediados pela linguagem.

A total identidade entre sujeito e objeto só existira no suposto paraíso perdido benjaminiano¹²³. Aqui é interessante pensar no grande interesse de Benjamin pelos anjos. Em uma lenda talmúdica a respeito da criação dos anjos, conta-se que eles são criados para entoar

¹²² “*Es ist die Aufgabe der kommenden Erkenntnistheorie für die Erkenntnis die Sphäre totaler Neutralität in Bezug auf die Begriffe Objekt und Subjekt zu findem; mit andern Worten die autonome ureigene Sphäre der Erkenntnis auszumitteln in der dieser Begriff auf keine Weise mehr die Beziehung zwischen zwei metaphysischen Entitäten bezeichnet*” (BENJAMIN, Walter. *Gesammelte Schriften II*, p. 163.

¹²³ Lembrando, sempre, que o paraíso para Benjamin não é o começo, o ponto de partida da história, mas sim aquilo que desde o começo, independente de onde se comece, já se perdeu.

hinos em louvor a Deus e logo depois desaparecem para sempre. Segundo essa lenda, os anjos não simbolizam a libertação, mas sim algo perturbador que escapa ao entendimento humano. Eles simbolizam a afirmação de uma dimensão de perda, apresentam o lamento por uma unidade perdida para sempre. Estes mensageiros, que desaparecem logo após terem anunciado o que estavam destinados, abrigam em si um forte momento destrutivo: são os mensageiros transcendentais, mas além de ligar, também separam. Abrem e fecham portas. Em uma nota chamada “*Angelus Santander*”, Walter Benjamin lucidamente assume seu convívio com anjos escrevendo:

Mas esse anjo se parece com tudo de que tive de me separar: das pessoas e, às vezes, das coisas. Nas coisas que não mais possuo ele tem sua morada. Ele as torna transparentes e por detrás de cada uma delas aparece aquele a quem são destinadas. Por isso, sou insuperável na arte de dar presentes. De fato, talvez o anjo tenha sido atraído por alguém que dá presentes e saia de mãos vazias¹²⁴

O anjo, mesmo sendo o mensageiro, sendo a ligação, reside na negatividade daquilo que já não se possui. Trata-se de pressupor a separação, reconhecer a distância inevitável e a perda da harmonia e da unidade original. O anjo surge para lembrar que o caminho que conduz até o objeto após a perda do paraíso deve pressupor necessariamente a separação. Ele lembra que o vazio melancólico da divisão sujeito-objeto não pode ser completamente superado. Assumir o convívio com anjos, como fez Walter Benjamin, é assumir o convívio com a melancolia como consequência inevitável da separação e da perda da unidade original. O enigma do anjo é a lembrança que uma unidade paradisíaca perfeita se perdeu, lembrança de uma relação com o mundo não mais possível de ser encontrada.

Muito se fala da superação, ou supressão, das filosofias do sujeito. Mas a questão foi colocada por Benjamin, em seu convívio com os anjos, não no sentido de eliminar (completamente) essa dualidade, mas sim no sentido de compreender que não há sujeito puro e autônomo (esta é uma consciência demente), absoluto no ato de conhecer, como também não há objetividade pura, isenta de sujeito (isto é alucinação e fantasia da consciência demente). É sempre dentro de seu mundo (da história e da linguagem) que os homens propõem perguntas, buscam respostas, e no qual o objeto se abre em certa perspectiva para a experiência.

Disso resulta a proposta benjaminiana de uma “purificação da teoria do conhecimento”, que Kant tornou possível ao colocar a fundamentação como problema radical,

¹²⁴ BENJAMIN, Walter, apud LAGES, Susana Kampff. *Walter Benjamin: tradução e melancolia*. São Paulo: Edusp, 2002, p. 107.

e que possibilitaria um novo conceito de experiência e de conhecimento. Essa purificação é uma questão no campo transcendental:

Toda experiência autêntica funda-se na consciência pura (transcendental) em termos de teoria do conhecimento. [...]. A consciência pura transcendental é de tipo diferente de qualquer consciência empírica, e daí a pergunta se aqui é admissível a utilização do *terminus* consciência [...]. Aqui está o lugar lógico de muitos problemas que a fenomenologia recentemente recolocou em discussão. A filosofia funda-se no fato de que na estrutura do conhecimento encontra-se a estrutura da experiência, e deve ser desdobrada a partir dela¹²⁵.

A Filosofia, para Benjamin, deve ser o âmbito em que conhecimento e experiência estão interligados, tanto que de um novo conceito de conhecimento resultaria um novo conceito de experiência. E isso ultrapassa a consciência empírica com a dicotomia sujeito-objeto. Esse transcendental buscado por Benjamin deve ser o lugar da experimentação autêntica, anterior à cisão objetivadora de sujeito e de objeto da filosofia moderna. Ernildo Stein tratou da questão transcendental, como o campo da filosofia primeira, da seguinte forma:

Um campo argumentativo que não é o campo em torno de proposições empíricas, não é um campo de proposições lógicas de qualquer tipo, mas que é um campo argumentativo onde aparece um conjunto de proposições que, num contexto histórico, apresenta um certo elemento chamado de elemento transcendental¹²⁶.

A filosofia transcendental é justamente o propriamente filosófico da Filosofia. Sem ela, a filosofia apenas prestaria contas de questões lógicas e epistemológicas. Antes disso, esse transcendental é uma reflexão dos pressupostos de qualquer discurso filosófico, isto é, das condições de possibilidade de seu dizer. É como se fosse a constante tematização do pano de fundo diante do qual se dará qualquer lógica ou epistemologia. A consciência (Benjamin têm dúvidas se o termo “consciência” ainda deve ser usado) transcendental, que não se refere mais apenas ao sujeito que medita sobre suas próprias proposições, não significa um ente que vive num lugar longínquo do universo, acima da história ou em outro mundo metafísico. Mas ela é no próprio mundo humano, no sentido de que não existe como as outras coisas existem, isto é, não sendo ingenuamente vinculada ao caráter empírico. A consciência transcendental

¹²⁵ “Alle echte Erfahrung beruht auf dem reinen Erkenntnis theoretischen (transzendentalen) Bewußtsein wenn dieser Terminus unter der Bedingung daß er alles Subjekthaften entkleider sei noch verwendbar ist. Das reine transzendente Bewußtsein ist artverschieden von jedem empirischen Bewußtsein und es ist daher die Frage ob die Anwendung des Terminus Bewußtsein hier statthaft ist. Wie sich der psychologische Bewußtseinsbegriff zum Begriff der Sphäre der reinen Erkenntnis verhält bleibt ein Hauptproblem der Philosophie, das vielleicht nur aus der Zeit der Scholastik her zu restituieren ist. Hier ist der logische Ort vieler Probleme die die Phänomenologie neuerdings wieder aufgeworfen hat. Die Philosophie beruht darauf daß in der Struktur der Erkenntnis die der Erfahrung liegt und aus ihr zu entfalten ist.” (BENJAMIN, Walter. *Gesammelte Schriften II*, p. 162).

¹²⁶ STEIN, Ernildo. *A caminho de uma fundamentação pós-metafísica*. Porto Alegre: EDIPUCRS; 1997, p. 43.

se caracteriza por tratar de forma temática o fundo aтемático da vida humana. Por isso Benjamin pôde mais tarde se referir a filosofia como “recordação”, pois ela recorda elementos desse fundo aтемático da existência humana diante da qual qualquer proposta epistemológica se dará.

Não se trata, portanto, de uma questão posta por um sujeito puro e autônomo, mas sim de uma questão que surge dentro do mundo humano da experiência, que, por seu limite, sempre aponta para além de si. Esse movimento para além de si, que se dá na experiência, essa referência a uma totalidade suposta, e dentro do qual o homem está aberto, é a questão metafísica que Benjamin quer assumir com sua “consciência transcendental”. Isso só é possível por um salto transcendental metafísico, indo além da subjetividade absoluta. O transcendental aqui não é mais usado como referência à subjetividade, mas se refere a uma racionalidade que pretende dar conta das condições de possibilidade.

A indicação temática do todo, possibilitada pela reflexão transcendental-metafísica, vai em direção ao fundo aтемático, que está já penetrado na realização do conhecimento, como sua condição de possibilidade não objetiva. Surge, aqui, um problema tanto hermenêutico quanto metafísico. Esse problema é a relação mútua de condicionamento que se dá com o homem e seu mundo, em que ele não é nem puro sujeito, e nem as coisas do mundo são puro objetos. Então, no que se refere ao texto sobre Kant, é relevante fazer breves considerações sobre o que Benjamin entende por “metafísica”.

Seus escritos da juventude são profundamente metafísicos. Mas metafísica aqui não possui o mesmo sentido moderno de metafísica. Benjamin não concebeu a metafísica como entificadora. O erro tradicional que se cometeu na metafísica foi achar que ela deveria conhecer e interpretar o ser com objetividade, no sentido de ele ser algo que se opõe ao puro sujeito. Mas em Benjamin não se deve compreender o pensamento metafísico como objetivo, como objetivante, que representa o ser como objeto. Na verdade, como na sua origem grega, a metafísica é o contrário: é o movimento do pensamento que vai além do que é “fisicamente” objetivo chegando até a totalidade que tudo abrange e fundamenta, justamente como fundamento não objetivante do mundo, o qual o homem experimenta em seu mundo.

A questão do transcendental em Benjamin se remete para um fundo metafísico, que deve ser exposto e interpretado se se quiser esclarecer profundamente o acontecimento da experiência e do conhecimento. A teoria de Kant do conhecimento, segundo Benjamin, possuía uma concepção rudimentar e infrutífera de metafísica. “A experiência na época de Kant não necessitava de metafísica; no tempo de Kant a única coisa possível historicamente

era aniquilar as pretensões da metafísica”¹²⁷. Daí sua redução da metafísica à “metafísica da natureza” – e posteriormente à “metafísica dos costumes”. A teoria do conhecimento de Kant, portanto, não soube indicar o verdadeiro lugar da metafísica. Kant introduziu limites para a metafísica. Mas já a característica da metafísica de Benjamin

[...] não está na ilegitimidade de seus conceitos (...), e sim em seu poder universal de ligar imediatamente, através das idéias, a totalidade da experiência com o conceito de Deus. Assim, portanto, pode-se compreender a tarefa da filosofia vindoura como a de descobrir ou criar aquele conceito de conhecimento, ao qual, por relacionar ao mesmo tempo o conceito de experiência exclusivamente com a consciência transcendental, torna logicamente possível não somente a experiência mecânica, mas também a experiência religiosa¹²⁸.

A relação aqui com a metafísica se dá numa relação com a totalidade da experiência. A totalidade sempre suposta pelo homem não é uma grandeza particular e objetivamente dada – por isso é relacionada com Deus –, mas sim é fundo atemático da compreensão, pré-compreensivo e pré-objetivo, e que se pode tornar exposto pelo regresso transcendental às condições de possibilidade do conhecer objetivo. Refletir sobre a totalidade última, que tudo abrange, é uma tarefa metafísica possibilitada pela “consciência” transcendental. Portanto, o homem experimenta dentro de uma totalidade de sentido que sempre lhe vem de forma atemática, na qual as coisas se mostram, e que é condição prévia da realização humana no mundo e na história. Essa experimentação deve tornar-se explícita, ser de forma criticamente temática. Cabe sempre à metafísica levar à fala esse fundo diante do qual o homem se movimenta. “Deve ser encontrada na metafísica a possibilidade de tomar o puro *continuum* da experiência em termos sistemáticos”¹²⁹. E, assim, propor um conceito de conhecimento que suponha não apenas a experiência habitual, nem somente a científica, mas também a “experiência metafísica”¹³⁰.

A grande reformulação e correção da teoria de Kant, proposta por Benjamin, é centrada na sua concepção de conhecimento, orientada unilateralmente para o matemático-mecânico.

¹²⁷ “Die Erfahrung des Kantischen Zeitalters bedurfte keiner Metaphysik; zu Kants Zeit war es historisch das einzig Mögliche ihre Ansprüche zu vernichten” (BENJAMIN, Walter. *Gesammelte Schriften II*, p. 160).

¹²⁸ “in der Illegitimität ihrer Erkenntnisse, sondern in ihrer universalen, die gesamte Erfahrung mit dem Gottesbegriff durch Ideen unmittelbar verknüpfenden Macht. So läßt sich also die Aufgabe der kommenden Philosophie fassen als die Auffindung oder Schaffung desjenigen Erkenntnisbegriffes der, indem er zugleich auch den Erfahrungsbegriff ausschließlich auf das transzendente Bewußtsein bezieht, nicht allein mechanische sondern auch religiöse Erfahrung logisch ermöglicht” (BENJAMIN, Walter. *Gesammelte Schriften II*, p. 164.)

¹²⁹ “Und es muß in der Metaphysik die Möglichkeit gefunden werden ein reines systematisches Erfahrungskontinuum zu bilden” (BENJAMIN, Walter. *Gesammelte Schriften II*, p. 164).

¹³⁰ BENJAMIN, Walter. *Gesammelte Schriften II*, p. 167).

Para além da consciência de que o conhecimento filosófico é absolutamente certo e *a priori*, para além da consciência destes aspectos da filosofia aparentados à matemática, perdeu completamente a importância para Kant o fato de que o conhecimento filosófico tem sua expressão unicamente na linguagem e não em fórmulas e números. [...]. Um conceito de conhecimento obtido da reflexão sobre sua essência lingüística produzirá um conceito de experiência que lhe corresponda, o qual também incluirá territórios cuja verdadeira ordenação sistemática Kant não alcançou¹³¹.

Para Benjamin, o retrocesso transcendental de Kant até as condições de possibilidade do conhecimento objetivo não chegou à linguagem. Kant não havia compreendido que o acontecimento lingüístico é a condição para o conhecimento de objetos. Kant não haveria compreendido que a linguagem não é apenas denotação de alguma coisa exterior conhecida, mas sim condição para a razão e para o conhecimento. A linguagem não é objetividade já dada, nem oferece meros meios para apresentar uma verdade já conhecida, pois só na própria linguagem o mundo pode ser descoberto e ter seu sentido inferido. A linguagem, ainda, deveria se tornar a unidade na oposição entre sujeito e objeto, pois todo sujeito já está também introduzido numa comunidade de sentido, e só nela o objeto se mostra. O conhecimento, portanto, e isso teria passado ao largo em Kant, é para Benjamin um evento lingüístico, em que sempre se está em um contexto lingüístico e inserido no todo da linguagem. Uma reflexão mais profunda sobre o caráter lingüístico do conhecimento Benjamin propõe no texto *Sobre a linguagem em geral e sobre a linguagem do homem*.

Benjamin nunca chegou a concluir seu ambicioso projeto, e a ideia de uma filosofia sistemática foi abandonada por ele no decorrer de seu trajeto filosófico, mas a questão da experiência, linguagem e conhecimento continuou a ser tema de seus principais trabalhos filosóficos. A última frase do ensaio de Benjamin sobre a filosofia vindoura é a seguinte: “*a experiência é a multiplicidade unitária e contínua do conhecimento*”¹³².

Em outras palavras: os vários elementos da história, os conteúdos da tradição, se misturam e formam a estrutura complexa do mundo humano da experiência. São elementos entrelaçados, fundidos na vida humana concreta, na experiência, formando, assim, o todo do mundo humano. O homem já se encontra numa realidade dada, em que experimenta. Essa

¹³¹ “Über dem Bewußtsein daß philosophische Erkenntnis eine absolute gewisse und apriorische sei, über dem Bewußtsein dieser Mathematik ebenbürtigen Seiten der Philosophie ist für Kant die Tatsache daß alle philosophische Erkenntnis ihren einzigen Ausdruck in der Sprache und nicht in Formeln und Zahlen habe völlig zurückgetreten. Diese Tatsache aber dürfe sich letzten Endes als die entscheidende behaupten und ihretwillen ist die systematische Suprematie der Philosophie wie über alle Wissenschaft so auch über die Mathematik letzten Endes zu behaupten. Ein in der Reflexion auf das sprachliche Wesen der Erkenntnis gewonnener Begriff von ihr wird einen korrespondierenden Erfahrungsbegriff schaffen der auch Gebiete deren wahrhafte systematische Einordnung Kant nicht gelungen ist umfassen wird” (BENJAMIN, Walter. *Gesammelte Schriften II*, p. 168).

¹³² “Erfahrung ist die einheitlich und kontinuierliche Mannigfaltigkeit der Erkenntnis” (BENJAMIN, Walter. *Gesammelte Schriften II*, p. 168).

totalidade de sentido suposta constitui a condição de se experimentar e conhecer qualquer coisa que se encontre. Não existe e não é possível uma apreensão absolutamente isolada de certo conteúdo de sentido, pois ela é sempre condicionada por uma totalidade de sentido pré-objetivo e suposto, como se fosse o pano de fundo diante do qual tudo acontece. Essa totalidade de sentido, dentro da qual se acha o sentido de algo singular, possibilita a experiência. Assim, qualquer experimentação aponta para além de si, mostrando essa totalidade significativa abrangedora da existência humana no mundo, sendo, por isso, uma multiplicidade unitária. Somente dentro dessa totalidade algo singular pode ser experimentado, e todos os conteúdos singulares se fundem na experiência, sendo, assim, a experiência uma multiplicidade unitária e contínua.

Toda experiência, inclusive a experiência mecânica proposta por Kant, é possibilitada pela multiplicidade de conteúdos e relações de sentido na totalidade unitária significativa do mundo humano. Essa totalidade torna-se projetada *a priori* na realização da existência humana, configurando o mundo humano com suas possibilidades de poder ser.

Reveste-se, para Benjamin, de grande importância a atividade de esclarecer o fenômeno da totalidade, em que se dá a experiência como multiplicidade unitária e contínua, tornando temático o fundo atemático da existência humana no mundo vivido. Essa é a tarefa – uma tarefa ainda em certa medida “kantiana”, mas também para além de Kant – da filosofia que Benjamin aqui chamou de “vindoura”, mas que se pode dizer que é também sua própria filosofia¹³³.

¹³³ Por qual razão alguém que se denominava filósofo, como Benjamin, iria escrever muitos ensaios nos quais descreve feiras de livros, brincadeiras infantis, movimentos artísticos, os fenômenos da técnica, movimentos sociais, a arquitetura das grandes cidades e a mudança da percepção de seus habitantes, entre outros assuntos à primeira vista não filosóficos? E o que pensar de seu interminável trabalho das Passagens? Benjamin, em sua trajetória filosófica, pretendia “mostrar” (*zeigen* - palavra utilizada por ele), numa constante “apresentação” (*Darstellung* – outro termo seu recorrente), o pano de fundo não-objetivável, o todo atemático, diante do qual tudo se dá. Nesse mostrar e nesse apresentar (talvez uma tarefa infinita), por se tratar justamente de uma resistência a pura objetivação, algo se mostra e algo se esconde. Busca-se aquilo que não se mostra a ninguém às claras, mas que se esconde e acena. É um abrir espaço para o presente e para o ausente através de analogias, citações, alegorias, símbolos, etc., para, assim, pensar o fenômeno da totalidade, através de variados elementos que se ajuntam, entrelaçam, se fundem na experiência humana concreta.

CAPÍTULO 3

“A linguagem em geral e a linguagem do homem”

3.1. O romantismo e o segundo pensar

Na sua tese de doutorado intitulada *O conceito de crítica de arte no Romantismo Alemão*, Benjamin se ocupa em todo primeiro capítulo da obra da questão da autoconsciência em Fichte e com a questão de saber até onde os primeiros românticos, principalmente Schlegel, seguem Fichte e onde eles se separam dele. Ele procura mostrar, através do conceito de “reflexão” dos românticos, a insuficiência da tese fichtiana do sujeito absoluto que deve ser conhecido imediatamente por si mesmo.

Para apresentar a questão, Benjamin cita uma passagem de Fichte encontrada no fragmento 1797 do texto *Tentativa de uma nova exposição da doutrina-da-ciência*:

Tu tens consciência de ti mesmo, dizes; logo distingues necessariamente teu Eu-pensante do Eu-pensado no pensamento do Eu. Mas, para que possas fazê-lo, o pensante, nesse pensar, tem de ser, por sua vez, objeto de um pensar superior, para poder ser objeto da consciência; com isso obténs, ao mesmo tempo, um novo sujeito, que deve novamente ter consciência daquilo que antes era o estar-consciente-de-si. E aqui argumento mais uma vez como antes; e depois de termos principiado a inferir segundo essa lei, não podes mais indicar nenhum lugar onde devêssemos nos deter, logo, para cada consciência, precisamos de uma nova consciência, cujo objeto é a primeira, e assim ao infinito: logo, jamais chegaríamos a poder admitir uma consciência efetiva¹³⁴.

A conclusão parcial de Fichte é de que a consciência fica assim inconcebível. Para solucionar este problema, Benjamin lembra, Fichte procurou uma atitude do espírito na qual a consciência de si esteja dada imediatamente, isto é, que não precisasse, para produzi-la, de uma reflexão infinita. Esta atitude do espírito seria o pensar. Benjamin cita novamente Fichte: “A consciência do meu pensar não é eventualmente algo contingente do meu pensar, só acrescentada a ele posteriormente e vinculada com ele, mas é inseparável dele”¹³⁵. Portanto, para Fichte, a consciência imediata do pensar é idêntica ao estar-consciente-de-si. E por ser imediata, ela é chamada de “intuição”¹³⁶.

Segundo Benjamin, Fichte não suportava em sua parte teórica nenhuma infinitude. A infinitude teve que ser eliminada da reflexão através de uma intuição. Então ele acentua o dar-se imediato da consciência-de-si no pensar. A tentativa de determinar e legitimar o

¹³⁴ FICHTE, Johann G., apud Benjamim, Walter. *O Conceito de Crítica de Arte no Romantismo Alemão*. Trad. Márcio Seligmann-Silva. 3 ed. São Paulo SP: Iuminuras, 2002, p. 32.

¹³⁵ FICHTE, Johann G., apud Benjamim, Walter. *O Conceito de Crítica de Arte no Romantismo Alemão*., p. 33.

¹³⁶ BENJAMIN, Walter. *O Conceito de Crítica de Arte no Romantismo Alemão*, p. 33.

conhecimento imediato, através da intuição intelectual, resulta no sujeito absoluto. Ele, centro da reflexão, deve ser conhecido imediatamente. Mas não se trata do conhecimento de um objeto, mas sim de um “autoconhecimento” do sujeito absoluto que põe a si mesmo. “Portanto, o pôr não prossegue até o infinito na esfera teórica; a sua peculiaridade é constituída justamente pelo bloqueio do pôr infinito; este bloqueio localiza-se na representação”¹³⁷. As representações são representações representadas do não-Eu. Em Fichte o não-Eu possui a função de conduzir para a unidade do Eu. “O Eu põe-se (A), contrapõe-se na imaginação um não-Eu (B)”¹³⁸. E assim prossegue até que a determinação completa da razão, até que não se precise de nenhum B delimitante fora da razão, até a representação de todo representante. Através da representação de todo representante o Eu é teoricamente realizado.

A crítica de Benjamin a Fichte tem a intenção de libertar a reflexão filosófica do monólogo da razão. Benjamin resume a posição fichtiana: “ela se limita e se determina através da representação, através do não-Eu, através da contraposição”¹³⁹. Fichte, segundo Benjamin, só conheceria um tipo de utilização frutífera da reflexão, a saber, aquela da intuição intelectual, na qual o Eu põe a si mesmo para representar o mundo. O que resulta disso é o Eu absoluto, e seu pensar é um pensar objetivo. Essa é uma atividade em que a si mesmo se prende e que pretende tudo dominar por meio da subjetividade como substância primeira e original. Faltava á reflexão fichtiana o exterior, e ela não era capaz de retornar à realidade após ter se separado dela.

O que Benjamin pretendia em sua tese de doutorado era mostrar, fazendo uso das ideias românticas, a impossibilidade da autointuição pura do Eu sem um conceito de mundo. Ele cita Schelegel:

Não podemos intuir a nós mesmos, neste ponto o Eu sempre nos escapa. Podemos, no entanto, certamente pensar a nós mesmos. Para nosso espanto, parecemos a nós mesmos, então, infinitos, postos que na vida cotidiana sentimo-nos tão inteiramente finitos¹⁴⁰.

Para contrapor a intuição fichtiana, Benjamin se serve da ideia de “reflexão” dos românticos. A reflexão, segundo a tese de Benjamin, é o tipo de pensamento mais frequente nos primeiros românticos. A reflexão surge como uma exigência de compreender a

¹³⁷ BENJAMIN, Walter. *O Conceito de Crítica de Arte no Romantismo Alemão*, p. 31.

¹³⁸ BENJAMIN, Walter. *O Conceito de Crítica de Arte no Romantismo Alemão*, p. 31.

¹³⁹ BENJAMIN, Walter. *O Conceito de Crítica de Arte no Romantismo Alemão*, p. 32.

¹⁴⁰ SCHLEGEL, Fridrich, apud BENJAMIN, Walter. *O Conceito de Crítica de Arte no Romantismo Alemão*, p. 39.

compreensão¹⁴¹. Esse pensamento não tem nenhum objeto senão o próprio pensamento. “O romantismo fundou sua teoria do conhecimento sobre o conceito de reflexão, porque ele garantia não apenas imediatez do conhecimento, mas também, e na mesma medida, uma particular infinitude do processo”¹⁴². Tratava-se de manter a imediatez fichtiana, mas sem abandonar o caráter inacabável da reflexão. Fichte se empenhou em excluir a infinitude do Eu, enquanto os românticos procuraram torná-la constitutiva para a Filosofia. Aqui a reflexão dos românticos e o pôr de Fichte surgem como dois atos diferentes. A reflexão não diz respeito ao conteúdo representado, ao lado material do conhecer, mas sim ao “lado puramente formal”¹⁴³. Fichte se engajou justamente contra a reflexão como processo infinito. Fichte teria bloqueado com o Eu absoluto o movimento infinito que representaria o movimento característico da reflexão. Para Benjamin, os românticos teriam ido mais longe com sua noção de reflexão do que Fichte, pois este teria se perdido num autismo da consciência de si e sua incomunicabilidade. No entanto, o que mais interessa aqui é mostrar os desdobramentos deste conceito para a teoria de Benjamin.

A teoria romântica do conhecimento parte do pressuposto de que o absoluto não pode ser conhecido, apenas experimentado. Assim, a consciência do infinito é justamente o impulso para a reflexão e para o conhecimento. O conhecimento, portanto, só existiria por aproximação, sendo sempre relativo ao sujeito e ao tempo. Toda tentativa de buscar um princípio absoluto, como o Eu fichtiano, fracassa, pois o que há é sempre uma aproximação do Ideal.

Mas não se expressa aqui a inexistência da verdade ou do Absoluto, mas sim a impossibilidade de se abarcá-la conceitualmente. A totalidade deve ser aceita como um *a priori*. Ela existe para os românticos como perda de antemão. E então a Filosofia precisa sempre começar pelo meio. A infinitude da reflexão romântica, que interessa a Benjamin, é caracterizada pela ausência de um ponto inicial e final. A totalidade, o Absoluto, existe enquanto mediador. A grande diferença entre os românticos de Jena e Hegel se encontra nessa pressuposição quase que imediata do absoluto, do infinito, como se ele já existisse de antemão e não precisasse de todo o trabalho do espírito para ser construído pouco a pouco¹⁴⁴.

¹⁴¹ BENJAMIN, Walter. *O Conceito de Crítica de Arte no Romantismo Alemão*, p. 27.

¹⁴² BENJAMIN, Walter. *O Conceito de Crítica de Arte no Romantismo Alemão*, p. 30.

¹⁴³ BENJAMIN, Walter. *O Conceito de Crítica de Arte no Romantismo Alemão*, p. 32.

¹⁴⁴ Pode-se, então, entender que “romantizar” o mundo é dar ao finito uma aparência infinita (BENJAMIN, Walter. *La metafísica de la juventud.*), ver o infinito jogando suas sombras sobre o finito.

Benjamin busca a teoria do conhecimento dos românticos de Jena porque vê nela a exposição do “paradoxo da consciência”¹⁴⁵, pois ela mostra a precariedade de se pensar por representação. A infinitude da reflexão não resulta de uma infinitude da continuidade, mas sim da infinitude da conexão. Na compreensão há uma multiplicidade de sentidos conectados que a reflexão deveria dar conta. Ou seja, há um caráter multiforme de acontecimento da unidade do homem e o mundo que a reflexão filosófica deve explicitar. A ênfase dos românticos na infinitude da reflexão é destacada por Benjamin para deslocar o “eu” fichtiano como local privilegiado da consciência autorreflexiva. Assim, a ênfase, com os românticos, está no próprio pensar como o pensar que pensa apenas a si próprio e não mais no “eu”.

Essa multiplicidade de sentidos agentes na compreensão e que é alvo do trabalho infinito da reflexão é resultado de um conceito de mundo. Contra Fichte, Benjamin novamente cita Schlegel: “Onde o pensamento do Eu não está unificado com o conceito de mundo, pode-se dizer que esse pensar puro pensamento do Eu só conduz a um eterno espelhar-se-a-si-mesmo, a uma série infinita de imagens-reflexo que contém sempre o mesmo e nunca algo novo”¹⁴⁶. A crítica de Benjamin, que faz uso de Schlegel, é que Fichte esqueceu do enraizamento do sujeito no mundo, como condição de possibilidade de sua razão. Benjamin, com Schlegel, não compreende o homem mais como sujeito separado, capaz de se opor a um não-Eu, mas sim circunscrito no mundo. A possibilidade da consciência de si, de se nomear “Eu”, está diretamente ligado à autocompreensão que se tem no mundo. A reflexão romântica, e é isso que Benjamin quer destacar, não precisa mais começar pelo autoconhecimento de um eu determinado, mas, antes, aponta muito mais para o mundo e para a totalidade. E, com isto, apaga a diferença tradicional entre sujeito e objeto, pois o objeto perde a sua espessura de ser algo que se levanta contra o sujeito que o representa e o apropria.

Fichte também não compreendeu que o Eu não pensa um não-Eu como seu correlato. O que se pensa, na verdade, “em Schlegel ele se chama ‘o sentido’”¹⁴⁷. Sentido é aquilo que entra no horizonte da compreensão. O sentido, então, se oferece como alternativa para as filosofias da consciência. A ponte entre o Eu e as coisas do mundo já está sempre dada pelo sentido com o qual se opera compreendendo no mundo. Isso é muito importante para a teoria da linguagem de Benjamin: não se pensa os objetos como não-Eu correlatos do Eu absoluto, mas sim como sentido. O que se pensa na filosofia romântica é o sentido e não as coisas. Mas isso só fica claro quando a reflexão nasce em seu segundo grau: “no pensar aquele primeiro

¹⁴⁵ BENJAMIN, Walter. *O Conceito de Crítica de Arte no Romantismo Alemão*, p. 34.

¹⁴⁶ SCHLEGEL, Friedrich, apud BENJAMIN, Walter. *O Conceito de Crítica de Arte no Romantismo Alemão*, p. 42.

¹⁴⁷ BENJAMIN, Walter. *O Conceito de Crítica de Arte no Romantismo Alemão*, p. 35.

pensar”¹⁴⁸. Este pensar do pensar Benjamin identifica como conhecer o pensar: “o simples pensar é a matéria e o pensar do pensar, a sua forma. Para a teoria do conhecimento a forma normativa do pensar é então [...] não a lógica [...], antes, esta forma é o pensar do pensar”¹⁴⁹. O segundo pensar deveria tratar com clareza o que está estagnado e obscuro no primeiro pensar, deveria abarcar “o máxima da realidade nos sentidos”¹⁵⁰. A reflexão, portanto, é o pensar do pensar, o segundo pensar. E o que resta é saber o que seria agora este sujeito desprovido de um objeto correlato.

Para se entender o que Benjamin pretendia com a apresentação de duas formas de pensar se pode pensar no que, em *Ser e Tempo* e com sua tese da diferença ontológica, Heidegger chamou de logos apofântico e logos hermenêutico. O primeiro diz respeito à lógica que trata de temas tradicionais da Filosofia. Ele, que corresponderia ao primeiro pensar de Benjamin, é visto como teoria dos conceitos, dos princípios do pensamento racional, da argumentação. Aqui se tem a intenção de mostrar algo, mas, neste mostrar, algo se esconde¹⁵¹. O segundo discurso, o segundo pensar, designa que esse primeiro discurso é comandado por uma lógica oculta, que é sua condição de possibilidade¹⁵².

Portanto, o primeiro pensar diz respeito à questão da racionalidade que pensa a verdade e a falsidade dos enunciados. Já o segundo pensar trata dos pressupostos implícitos da racionalidade. O primeiro pensar é sempre aquele pensar que trabalha com rigor analítico, com o qual os homens buscam suas certezas. E já o segundo pensar quer dar conta de uma estrutura que sempre acompanha o homem no mundo, mas que este parece ficar embaraçado ao tentar esclarecê-la. O segundo pensar de Benjamin, e isto é o que se queria destacar de sua tese de doutorado, diz respeito a um modo-de-ser que sempre acompanha o homem, mas que no entanto o perturba quando ele tenta dar conta disso. Antes de qualquer possibilidade racional o homem já está inscrito num âmbito que o segundo pensar quer trazer à tona.

Na modernidade esse outro pensar é posto como a subjetividade, o Eu absoluto que Benjamin exemplifica com Fichte. Mas essa resposta, entretanto, se mostrou insatisfatória porque a questão do ser da consciência mesmo permaneceu inexplicado pela falta do conceito de “mundo”. A questão da diluição do Eu absoluto e a questão da autocompreensão do homem em sua unidade no mundo são verso e reverso da mesma questão. Os românticos já sabiam que não existe nenhum conhecimento da realidade efetiva que não seja, anteriormente,

¹⁴⁸ BENJAMIN, Walter. *O Conceito de Crítica de Arte no Romantismo Alemão*, p. 35.

¹⁴⁹ BENJAMIN, Walter. *O Conceito de Crítica de Arte no Romantismo Alemão*, p. 36.

¹⁵⁰ BENJAMIN, Walter. *O Conceito de Crítica de Arte no Romantismo Alemão*, p. 39.

¹⁵¹ STEIN, Ernildo. *Diferença e Metafísica*. Ijuí RS: Unijuí, 2006, p.48.

¹⁵² STEIN, Ernildo. *Diferença e Metafísica*, p. 49.

atravessado pelo momento autorreflexivo do pensar. Há, com o romantismo, o começo de uma proximidade, de uma afinidade cada vez maior, de uma assimilação, entre o sujeito que conhece e o objeto que se quer conhecer.

Deve-se cuidar para não se causar a confusão de entender que o segundo pensar seja um ataque ao primeiro pensar, e que Benjamin de alguma forma estaria dispensando a lógica-matemática clássica. O segundo pensar ao qual Benjamin se refere não seria possível de ser entendido se na Filosofia não se trabalhasse dependentemente do pensar lógico-matemático¹⁵³. Não há uma diferença radical entre esses dois modos de pensar. Mas ainda mais importante é não desprezar o segundo pensar. Sua explicitação está diretamente ligada com a possibilidade ou a impossibilidade de se fazer Filosofia atualmente, pois ele se ocupa com uma região do pensamento humano que, na história da filosofia, sempre permaneceu desconhecida e misteriosa, mas que agora foi descoberta e deve ser tematizada. Ao se ler os textos de Benjamin fica claro a sua dificuldade de se mover nesse outro pensar. É também muito difícil dar conta desta questão partindo de Benjamin. Isso se dá porque esse outro pensar não opera com objetos existentes no mundo empírico, mas sim com o sentido sempre presente e que o simples pensar da lógica não é capaz de tratar.

Mesmo que não se dispense o primeiro pensar com seu rigor lógico, se quer abrir espaço para se trazer as questões desse universo de sentido que apenas a lógica não pode dar conta, pois a própria atividade lógica somente é possível porque é precedida por esse outro pensar. Por isso Benjamin ao longo de sua trajetória filosófica recorre a apresentações, descrições, alegorias, imagens de pensamento. Muitas vezes Benjamin se aproxima da poesia para pensar o segundo pensar. Esses recursos de linguagem possuem a intenção não de levar a algum objeto, mas de mostrar um modo de ser, um acontecimento. Mas tudo isso só se dará por aproximações, antecipações, pressentimentos. Seria simplório cobrar objetividade na tarefa de Benjamin quando o que está em questão é justamente o que precede a objetivação, como sua condição de possibilidade. Para tratar desse pensar que conhece o pensar, fugindo da objetivação, Benjamin chegou, no final de sua vida, a dizer que a Filosofia deveria se tornar surrealista. Ressurge, ainda no contexto do segundo pensar, a questão de se pensar a relação do pensamento filosófico com as ciências.

É dentro desse contexto de uma teoria do conhecimento como sendo uma aproximação cada vez mais intensa entre os dois pólos do ato de conhecer (sujeito e objeto) que surgem os conceitos bejaminianos de sua teoria da linguagem. O que Benjamin pretendia mostrar com

¹⁵³ Tem que ficar claro que esse pensar não dispensa e nem se opõe a lógica-matemática, mas pretende dar conta de um espaço pré-lógico.

seu estudo do romantismo é que não se tratava mais da relação de um sujeito exterior, imóvel, que se contrapõe a outro objeto imóvel, sempre idêntico a si mesmo, mas sim se tratava de um processo reflexivo que em que há uma espécie de reciprocidade entre esses dois pólos. Com isto em vista, se pode entrar no difícil e hermético texto *Sobre a linguagem em geral e sobre a linguagem do homem* de Walter Benjamin.

3.2. Sobre a linguagem humana e a linguagem das coisas no mundo vivido

No artigo *Sobre a linguagem em geral e sobre a linguagem do homem* Benjamin, fortemente influenciado pela mística judaica e pelo romantismo alemão, elabora alguns dos conceitos essenciais para a compreensão da sua concepção de linguagem. Nesse artigo, a linguagem se embrulha sobre si mesmo, de modo que não há qualquer entidade externa à linguagem e que pudesse servir de referência para a análise do fenômeno do acontecer linguístico. Benjamin era consciente do fato de que assumir como tema a questão da linguagem já é estar necessariamente comprometido com o objeto que se pretende estudar, visto que a mesma linguagem estudada é uma espécie de *a priori* existente em qualquer compreensão e exposição ocorrentes. Impossível é se colocar do lado de fora da linguagem para de lá falar sobre ela. Só se fala da linguagem de dentro da própria linguagem. A linguagem, nessa compreensão, não pode ser limitada à comunicação de conteúdos, como se houvesse fora do sujeito que comunica um mundo repleto de objetos cognoscíveis e comunicáveis independentes daquele que comunica, e como se este sujeito cognoscente possuísse uma existência à parte do mundo em que estão os objetos que ele pretende conhecer. O estudo benjaminiano de tal concepção de linguagem não se esgota em uma análise meramente analítica e semântica da linguagem. Por já se estar mergulhado neste universo linguístico, impossível é atingir uma distância que possibilite total objetividade.

A compreensão do fenômeno da linguagem com sua imediaticidade, em que a linguagem mesma é a expressão imediata, em que ela se volta sobre si mesma, age sobre si própria, resulta na negação da existência de objetos exteriores aos quais a escrita visaria. Disso resulta que o texto de Benjamin deve ser lido e compreendido com uma atenção apurada, visto que o autor, por não poder ser qualquer coisa à parte da linguagem, se inclui no sentido que expressa. Benjamin se põe em cada linha que escreve. A linguagem debruçada sobre si mesma, embrulhada em si mesma, acaba colocando sua função comunicativa em segundo plano. Se Benjamin coloca a função pragmática da linguagem em segundo plano é para abrir espaço para uma reflexão sobre o caráter metafísico da linguagem e fazer justiça a

sua dignidade de fundadora imediata de sentido, sem reduzi-la à função de mediadora de conteúdos. Ou seja, a língua passa a ser vista independente dos fatos e dos conteúdos para ser considerada como acontecimento performativo. Na linguagem, não existem apenas descrições de fatos e regras lógicas. A linguagem faz algo, ela cria algo novo, faz surgir uma nova compreensão e abre novos caminhos para a vida humana.

A centralização do pensamento filosófico na questão da linguagem possibilita a pergunta por um caminho filosófico alternativo, frente ao caráter objetivista do pensamento ocidental, fundamentado na relação sujeito-objeto. Há, nela, um processo de “retranscendentalização”: a questão não está apenas centrada na consciência de si, mas na consciência de si enquanto deslocada para o âmbito da linguagem. Agora não é mais possível buscar o sujeito na pureza de sua identidade, não é possível flagrá-lo numa pura consciência de si, como queria Fichte. O sujeito perde, dessa forma, a autoria da verdade, e renuncia-se a procurar nele seu próprio fundamento. Resta ao sujeito a busca pela compreensão que se dá num encontro no seio das relações humanas, na mediação da linguagem, uma vez que não há mais uma objetividade absoluta que valesse de ponta a ponta no universo.

Por influência romântica, Benjamin compreendia a linguagem como um todo. Ela se oferece como a totalidade de uma cosmovisão, e só nessa totalidade da linguagem é possível qualquer objetividade. A análise de palavras isoladas, a descrição de regras de uso, a busca pela estrutura da gramática, a dissecação analítica de enunciados, nunca dará conta e esclarecerá essa totalidade. Todos os enunciados linguísticos, mesmo aqueles que correspondem a realidades empíricas, se encontram já num campo mais amplo do acontecimento linguístico total, dentro do qual qualquer sentido se abre e é compreendido.

A filosofia da linguagem de Benjamin não quer compreender a linguagem em sua função semiótica, enquanto mera articulação de signos arbitrários, assim recusando seu caráter instrumental. Mas pretende ver na linguagem o *medium* de todo conhecimento, condição para qualquer pensamento e constitutivo de toda consciência, bem como a morada da verdade. Numa dirigida ao pensador Hofmannsthal, Benjamin escreveu:

É para mim de grande satisfação que o senhor perceba com tanta clareza a convicção que me guia nos meus ensaios literários e, se entendi bem, que a compartilhe. Essa convicção que toda verdade tem sua morada, seu palácio ancestral, na língua, que esse palácio foi, de fato, erguido com os mais antigos logoi e que, face a uma verdade assim fundada, as visões das ciências particulares permanecerão subalternas, enquanto, de certa forma nômades, contentarem-se com soluções aleatórias em relações aos problemas que a língua apresenta, cativas da concepção

que, fazendo da linguagem um simples signo, afeta a sua terminologia de uma arbitrariedade irresponsável¹⁵⁴.

Já no seu ensaio, Benjamin cita uma frase de Hamann: “Linguagem, *a mãe* da razão e da *revelação*, seu alfa e ômega”¹⁵⁵. Nessa tese se compreende a linguagem como o que sustenta toda racionalidade, pois a significatividade tem a função de ser aquilo que precede e acompanha qualquer significado, qualquer teoria racional. Antes da razão já se está na linguagem, e a própria razão é linguisticizada. Toda Filosofia que se estabelece a partir do dualismo e da relação entre sujeito e objeto tem que dar conta do problema da ligação entre as percepções e o mundo, as palavras e as coisas, os significados e os objetos, a verdade e a realidade¹⁵⁶. Quando Benjamin desenvolve sua teoria da linguagem, ele está colocando as questões do conhecimento através da descrição de uma unidade de onde as questões surgem. Essa unidade é a linguagem, o universo de sentido dentro do qual sujeito e objeto são postos. A relação com as coisas no mundo, portanto, somente acontece assim como acontece porque imerge em uma unidade de sentido. Em Benjamin há uma perspectiva unificadora entre pensamento e linguagem, em que a questão da racionalidade é compreendida na sua relação com o discurso. Ele parte do fato primeiro da linguagem. Nele se tem a própria linguagem como objeto (e não os objetos do mundo empírico) e como o caminho pelo qual se realiza a atividade filosófica. Ele não se remete a elementos empíricos, contrariamente à ciência, pois, quando se fala de linguagem, trata-se justamente de falar sobre o mundo em que estão contidos estes elementos empíricos.

Sabe-se o que é racional. Não há grandes problemas nisto. Sabe-se o que é racional quando, por exemplo, alguém pensa no que é certo e no que é errado. Sabe-se o que é racional quando se ocupa com a verdade ou a falsidade das sentenças. Geralmente sabe-se o que é racional quando, na Filosofia, se cuida de suas frases. A razão é sempre uma só. O que Benjamin está querendo mostrar é que a razão supõe um mundo de sentido, historicamente criado, e que permite que se faça análises racionais. Anteriormente à ação racional já existe um mundo de sentido dentro do qual aquele que é racional se move. E se a Filosofia quiser de fato dar conta dos problemas do conhecimento, ela precisa dar conta deste universo de sentido que é condição de possibilidade para a racionalidade e para o conhecimento. O problema é que não se pode falar da linguagem fora da linguagem. O problema é que esse sentido é desde

¹⁵⁴ BENJAMIN, Walter, apud MURICY, Kátia. *Alegorias da Dialética*, p. 93.

¹⁵⁵ HAMANN, apud BENJAMIN, Walter, Sobre a linguagem em geral e sobre a linguagem do homem. In: *Escritos sobre mito e linguagem*. Trad. Susana Kampf. São Paulo: Duas Cidades, 2011, p. 59.

¹⁵⁶ STEIN, Ernildo. *Diferença e Metafísica*, p.153.

sempre dado, pré-compreendido e falar dele de forma objetiva é difícil, no sentido de que se supõe ele quando se quer explicitá-lo. No primeiro parágrafo de seu texto, Benjamin diz:

Toda manifestação da vida espiritual humana pode ser concebida como uma espécie de linguagem, e essa concepção leva, em toda parte, à maneira de verdadeiro método, a novos questionamentos. [...]. Nesse contexto a língua, ou a linguagem, significa o princípio que se volta para a comunicação de conteúdos espirituais [...]. Resumindo: toda comunicação de conteúdos espirituais é língua, linguagem, sendo a comunicação pela palavra apenas um caso particular [...].¹⁵⁷

Benjamin então estende a existência da linguagem não apenas a todos os domínios da vida humana, mas à absolutamente tudo. “Não há evento ou coisa, tanto na natureza animada, quanto na inanimada, que não tenha de alguma maneira, participação na linguagem, pois é essencial a tudo comunicar seu conteúdo espiritual”¹⁵⁸. Mas não se trata apenas das linguagens dentro do mundo, mas sim que a linguagem acaba sendo o mundo sobre o qual se fala, pois nada há fora da linguagem. Benjamin compreende que não há como falar do mundo sem tratar da questão da linguagem. Mundo e linguagem estão entrelaçados. O acesso ao mundo só se dá via sentido, significado, e não há experiência e conhecimento que não seja mediado pela linguagem: “Não podemos representar para nós mesmos nada que não comunique, através da expressão, sua essência espiritual”¹⁵⁹. O acesso aos objetos, assim, nunca se dá de forma direta, mas só se dá via significado, isto é, só podem os objetos ser identificados na linguagem. Há sempre a linguagem que se interpõe entre homem e coisas, um sentido sempre dado no qual o homem se movimenta: “Uma existência que não tivesse nenhuma relação com a linguagem é uma ideia; mas nem mesmo no domínio daquelas ideias que definem, em seu âmbito, a ideia de Deus, uma tal ideia seria capaz de se tornar fecunda”¹⁶⁰.

Já fica claro que para Benjamin nada do que o homem pode pensar está fora da linguagem. Quando o homem lida com objetos, inevitavelmente lida também com a linguagem. Não é concebível existência alguma à parte da unidade garantida pela linguagem. Segundo Benjamin, ela participa “conteúdos”: não nada e nem tudo de uma só vez. Sendo a linguagem a condição da “participação” de qualquer coisa que seja, deve-se retroceder para

¹⁵⁷ BENJAMIN, Walter, Sobre a linguagem em geral e sobre a linguagem do homem. In: *Escritos sobre mito e linguagem*, p. 50. A tradução que dispomos entendeu que o termo alemão *Sprache* pode ser traduzido por língua ou por linguagem dependendo de seu contexto. Nessa passagem citada os dois termos são utilizados para a tradução do termo.

¹⁵⁸ BENJAMIN, Walter, Sobre a linguagem em geral e sobre a linguagem do homem. In: *Escritos sobre mito e linguagem*, p. 51.

¹⁵⁹ BENJAMIN, Walter, Sobre a linguagem em geral e sobre a linguagem do homem. In: *Escritos sobre mito e linguagem*, p. 51

¹⁶⁰ BENJAMIN, Walter, Sobre a linguagem em geral e sobre a linguagem do homem. In: *Escritos sobre mito e linguagem*, p. 51.

compreender o que realmente se quer dizer com isto. A dificuldade está em que não se sai do meio da linguagem para se compreender o procedimento da linguagem. É impossível um desligamento e uma separação da unidade original da linguagem para a análise de seu acontecimento.

Importante é destacar a concepção de linguagem de Benjamin como “participação”. Tanto as manifestações espirituais da vida humana, incluídas aí todas as produções culturais, científicas e artísticas, bem como a linguagem em geral das coisas do mundo, são entendidas como participação. O verbo alemão *mitteilen* com a junção de *mit* com *teilen* expressa a ideia que se está repartindo, compartilhando, algo com alguém. O verbo também pode indicar que sempre se está sendo parte de um todo maior, partilhando dentro dele¹⁶¹. *Mitteilen*, portanto, significa participar, comunicar, notificar numa totalidade desde sempre dada. A língua ou a linguagem (*Sprache*), assim, é entendida como elemento de ligação de todas as partes entre si e com o todo.

Todo conteúdo individual aparece em uma totalidade simultaneamente apreendida ou pressuposta. Toda comunicação de uma coisa exige como condição de possibilidade a totalidade de um contexto de sentido, uma totalidade de conexões significativas. Há sempre uma totalidade de mundo, como um horizonte aberto no qual se experimenta, no qual se compreende e se comunica. Logo aí já se infere que não há uma subjetividade pura, sem mundo e sem história, bem como não há uma objetividade pura. Antes, sujeito e objeto são incluídos num evento apropriador.

Isso leva Benjamin a compreender que não há conteúdo separado de sua participação-expressão. Quando o homem fala está participando e quando as coisas do mundo falam, também estão participando. Há um encontro das participações cujo esclarecimento é importante para a compreensão do modo-de-ser do homem no mundo. Não sendo nada separado, tudo tem a característica de ser participação, de ser compartilhamento necessário dentro da totalidade da qual se é parte.

Aqui se traz a ideia de que o homem está sempre na linguagem, compreendendo nela, articulando sentido nela. O homem é sempre participante por imersão num todo que não é capaz de dominar. Toda linguagem traz consigo muito mais do que aquilo que diz, pois traz consigo este todo dentro do qual o significado necessário para a construção do sentido é encontrado: “A linguagem nunca é somente comunicação do comunicável, mas é, ao mesmo

¹⁶¹ SCHNEIDER, Paulo Rudi. *A Contradição da Linguagem em Walter Benjamin*, p. 207.

tempo, símbolo do não-comunicável”¹⁶². Há, portanto, uma estrutura anterior que possibilita o dizer. Há algo que é condição para o elemento descritivo e operacional da racionalidade. Há esse todo que não se pode dizer, mas que é objeto de busca. É um elemento que se dá junto com o operar e opera junto com o operar da racionalidade. A linguagem é simultaneamente posse e possuidora do homem. Cada indivíduo falante é muito mais que si mesmo, pois ele é um rebento do todo, um momento do todo que ora nele se move e se perpetua por seu intermédio. Cada falante é um elo entre o passado e o futuro. O todo é maior é mais poderoso que o indivíduo, mas este pode perceber a herança da qual participa pelo dizer e pelo existir. A concepção da linguagem como participação, em Benjamin, está intimamente ligada com a insuficiência do indivíduo ante o todo ao qual pertence.

Esse todo impõe condicionamentos às realizações espirituais humanas. O que isso quer dizer? Isso significa que o homem não recebe gratuitamente os instrumentos que usa no cotidiano. Historicamente os homens criaram máquinas e cidades; criaram ritos religiosos e a ciência. Tudo o que se faz é resultado de uma criação sucessiva que já levou séculos, milênios, e que hoje se configura nos moldes que se pode conhecer. A capacidade humana de compreender o mundo, de ordená-lo e nomeá-lo assim como se faz só é possível pelo longo caminho já percorrido pela humanidade. Cada fala, portanto, até a mais rudimentar, representa um momento do desenrolar de toda a humanidade. Também o passado, o presente e o futuro estão no acontecimento participativo da linguagem no todo. Com sua participação, o homem desloca e opera com sentidos milenares.

Benjamin também reforça o fato de a linguagem sempre comunicar algo de forma imediata, por si só, não sendo mero instrumento:

O que comunica a língua? Ela comunica a essência espiritual que lhe corresponde. É fundamental saber que essa essência espiritual se comunica na língua e não através da língua. Portanto, não há falante das línguas, se se entender por falante aquele que comunica através dessa língua¹⁶³.

O elemento comunicável é a linguagem mesma sem mediações. Toda língua, ou linguagem, se comunica a si mesma. “Ela é, no sentido mais puro, o meio (*Medium*) da comunicação”¹⁶⁴. Isso quer dizer que a linguagem é o ambiente da imediaticidade da comunicação, sem que isso implique numa relação instrumental com vistas a um fim exterior.

¹⁶² BENJAMIN, Walter, Sobre a linguagem em geral e sobre a linguagem do homem. In: *Escritos sobre mito e linguagem*, p. 72.

¹⁶³ BENJAMIN, Walter, Sobre a linguagem em geral e sobre a linguagem do homem. In: *Escritos sobre mito e linguagem*, p. 52.

¹⁶⁴ BENJAMIN, Walter, Sobre a linguagem em geral e sobre a linguagem do homem. In: *Escritos sobre mito e linguagem*, p. 53.

Tudo isso indica o quanto a língua acompanha intimamente o homem, não sendo, portanto, algo acessório e dispensável, como também indica que o próprio mundo é possível de ser compreendido apenas na linguagem, na comunicação. A linguagem é um fato vivo que encontra em si mesmo sua realização. Nela o homem se torna integrado com o mundo no movimento de comunicação de si mesmo e das coisas do mundo. Mais uma vez manifesta-se a íntima relação homem-linguagem-mundo – em que dizer essa relação sempre é desconcertante, pois se trata de uma relação que não se pode definir por completo, mas apenas insinuar, aludir, mostrar.

A imediaticidade da linguagem, sua capacidade de comunicar por si mesmo, tem sua mais alta expressão no “nome”. Para Benjamin, a linguagem “não se exprime de modo puro senão quando fala no nome, quer dizer, na nomeação universal”¹⁶⁵. A linguagem é participação, só acontece como participação imediata e só assim deve ter sentido. Ela não tem nada de externo para trazer de um lugar para outro, não tem um objeto externo, e, como nome, não é mais do que ela mesma, identifica-se com ela mesma, ela é seu próprio fato. O nome é a essência espiritual do homem, que o homem compartilha com aquele que na tradição é indefinível: Deus.

Deus expressa a ideia de um todo sempre necessariamente pressuposto, que anula toda tentativa de fundamentação objetiva última, se afastando cada vez mais do dizer objetivo. A essência espiritual do homem é a sua linguagem quanto nomeadora do que quer que seja. O homem tem a singularidade de estar absolutamente comprometido com o que nomeia porque com isto comunica seu ser. Não há justificção externa para a crença naquilo que se nomeia. Não há fundamento ou critério fora da linguagem que garanta segurança absoluta na nomeação. Sempre há a participação ativa no processo de nomear. Não há necessidade da busca pela ponte entre aquele que nomeia e o que é nomeado porque é o próprio nomeador que acontece no ato de nomear.

Benjamin assim esboça um conceito depurado de linguagem: “a linguagem de um ser é o meio em que sua essência espiritual se comunica”¹⁶⁶. Porém é necessário ter sempre presente que Benjamin, ao esboçar esse conceito, está a bater-se com o tema da objetivação. Assim, propor uma definição que encerrasse minimamente a questão seria o mesmo que ter perdido a batalha. O conceito de linguagem proposto por Benjamin também é expressão

¹⁶⁵ BENJAMIN, Walter, Sobre a linguagem em geral e sobre a linguagem do homem. In: *Escritos sobre mito e linguagem*, p. 57.

¹⁶⁶ BENJAMIN, Walter, Sobre a linguagem em geral e sobre a linguagem do homem. In: *Escritos sobre mito e linguagem*, p. 72.

participava de quem o propõe. O que se deve fazer é alargar suas possibilidades, numa compreensão mais ampla.

O que, de fato, deve-se entender por essência espiritual? O termo *Wesen* pode ser encontrado em todos os textos de Benjamin da época sobre linguagem. Neste texto, Benjamin diz:

Para compreender uma essência linguística, temos sempre que perguntar de que essência espiritual ela é manifestação imediata. Isso significa que a língua alemã, por exemplo, 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. Esse “se” é uma essência espiritual¹⁶⁷.

A essência espiritual não é a própria língua, apesar de só nela existir, mas é algo que dela deve ser diferenciado. É o “se” que se comunica na língua. Na língua alemã, como no exemplo dado por Benjamin, algo se comunica dentro dela. A língua alemã não é instrumento para a transmissão da cultura, mas já é expressão disso na imediatidade de seu acontecimento. As palavras usadas para a comunicação em um idioma foram usadas e polidas no decurso das inúmeras gerações anônimas que precedem. Inumeráveis pessoas deram sua contribuição para que a língua alemã tivesse alcançado o estágio em que está para que algo possa ser comunicado no presente. A essência linguística será determinada pela essência espiritual que sempre traz consigo uma notícia do passado presente. A linguagem sempre é a expressão imediata de uma essência espiritual enquanto possibilidade da recordação das forças da tradição aí postas. O que em uma determinada língua ganha expressão não é só o que supostamente se pode expressar através dela, mas também todos os séculos aí florescem para a recordação. O que Benjamin quer destacar é que internamente à linguagem há duas forças coercitivas que agem na compreensão do sentido e que não se deve confundi-las:

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 manter-se em suspenso, precisamente acima desse abismo. A diferenciação entre essência espiritual e essência linguística, na qual aquela comunica, é a distinção primordial em uma investigação de caráter teórico sobre a linguagem¹⁶⁸.

A essência espiritual é o que se diferencia na linguagem enquanto participação. Essência espiritual e essência linguística são dois conceitos com os quais Benjamin trabalha. Eles expressam a ideia de que o dizer não esgota o ser. São conceitos centrais com os quais ele

¹⁶⁷ BENJAMIN, Walter, Sobre a linguagem em geral e sobre a linguagem do homem. In: *Escritos sobre mito e linguagem*, p. 51.

¹⁶⁸ BENJAMIN, Walter, Sobre a linguagem em geral e sobre a linguagem do homem. In: *Escritos sobre mito e linguagem*, p. 51.

pensa na Filosofia, pois a Filosofia de Benjamin não pensa entes, coisas, mas sim o sentido que se dá no entrelaçar da essência espiritual e da essência linguística. A linguagem enquanto participação expressiva de algo não pode ser a totalidade do que expressa, pois assim haveria um esgotamento de sentido e o fim do movimento de participação da própria linguagem. *Wesen* é inesgotável, é assim que nunca se termina de conhecer as coisas e as pessoas. Segundo Paulo Schneider:

O fato, porém, de haver a linguagem enquanto relação sempre inovada, deslocamento de sentido e multiplicidade de sentido nas descrições das coisas, apresentação e contraposição de discursos, aponta para a inesgotabilidade da expressão de algo que Benjamin aqui chama de essência espiritual¹⁶⁹.

A palavra dita não pode esgotar todo o sentido historicamente elaborado e com o qual se opera. A opinião segundo a qual a essência espiritual de algo corresponda completamente com sua linguagem é a tese de que um dizer pode esgotar o sentido do dito. É a tese da linguagem como objetivação. A compreensão da linguagem como objetivação necessária não atenta para o fato de que o sentido possível de ser lembrado e descoberto é muito mais rico do que o objetivado. A linguagem humana enquanto participação não pode pretender determinar-se como única participação possível. O que se expressa na linguagem enquanto participação é uma parte da essência espiritual, porém há sempre ainda um infinito da mesma essência a ser expresso. De certa forma, quando se fala de linguagem, se opera com o elemento transcendental. Isto é, nunca se consegue esgotar a realidade. O todo não pode ser encerrado numa fórmula. Não se pode, neste sentido, na filosofia deixar de trabalhar com a inconceitualidade.

Esquecer-se disto, para Benjamin, é cair num abismo que significa o erro de se imaginar sem ser participação na totalidade e pretender ser o início de algo quando, na verdade, já se está no meio. Para não se cair nesse abismo da objetivação absoluta deve-se sempre trabalhar com a distinção primordial entre essência espiritual (todo inesgotável) e essência linguística (a participação imediata), isto é, sabendo que o dizer não esgota o ser. O enigmático conceito de essência espiritual, portando, quer dizer que nunca se poderá esgotar definitivamente o sentido daquilo que se expressa mesmo ao se trabalhar com objetivações. Dizer que a essência se expressa na linguagem de forma inesgotável significa afirmar que o próprio exercício da linguagem é inesgotável, pois o universo de sentido dentro do qual o homem se move não pode ser exposto de forma definitiva. Aquilo que Benjamin intenta explicar com seu segundo pensar não pode ser esgotado semanticamente. Aqui está a

¹⁶⁹ SCHNEIDER, Paulo Rudi. *A Contradição da Linguagem em Walter Benjamin*, p. 212.

dificuldade, pois a essência espiritual é suscetível de ser expressa, mas recusa-se a explicação cabal. Se pode comunica-la, participa-la, mas nunca exauri-la pela comunicação e pela palavra. O fascínio de Benjamin pela linguagem está aqui: ela se deixa comunicar, mas reserva parte de sua essência secreta e inefável.

Benjamin então se reporta à duplicidade de sentido que acompanha a palavra grega *Logos*¹⁷⁰. Por um lado, ela pretende definir uma identidade que se quer dizer, por outro lado, ela sempre representará um enigma presente na tentativa de explicação da totalidade em que se participa. De qualquer forma o dito só é possível de ser dito por fazer parte de algo que ainda não foi ainda dito. É a inesgotabilidade do sentido que justifica toda investigação, de toda ciência e de toda a Filosofia.

Mesmo que a distinção entre as essências (espiritual e linguística) não possa ser esquecida, a linguagem torna visível, mostra, comunica, participa, a essência espiritual própria. Isso significa que o falante já sempre é a própria expressão do que está a dizer. O falante está comprometido com sua fala, visto que comunica sua essência ao falar. Ele não está à parte de seu dizer. Por mais que tente realizar objetivações a parte de si, não o conseguirá, pois sempre será participação efetiva de si mesmo no falar. No todo de Benjamin nada do que existe pode separar-se de sua expressão. Todo dizer participativo é tal como nova flor que se abre no vasto campo do tempo.

Benjamin também lembra, na citação feita anteriormente, que assim é como se não houvesse falante da língua, pois a essência espiritual não é de fora, mas sempre está junta à participação da linguagem. Não há fora da linguagem de onde o falante pudesse usar instrumentalmente a linguagem. Todo dizer do homem é o homem que vem revelar-se, manifestando suas potencialidades no discurso que cria. Compreender que não há um falante fora da linguagem significa compreender a dimensão humana participativa de seu dizer, em que o dito retroage e recria seu autor. E como a tese da relação da essência espiritual com a essência linguística mostra, o falante não se esgota em suas manifestações, e nem tampouco aquilo que se afirma acerca de algo é tudo o que esse algo é. A coisa existe muito mais mesmo naquilo que ela existe.

“A essência espiritual, portanto, é colocada desde o princípio como comunicável, ou melhor, colocada justamente na comunicabilidade”¹⁷¹. Tem-se a junção da essência espiritual com a comunicação linguística. “Não há um conteúdo da língua, ou da linguagem, enquanto

¹⁷⁰ BENJAMIN, Walter, Sobre a linguagem em geral e sobre a linguagem do homem. In: *Escritos sobre mito e linguagem*, p. 52.

¹⁷¹ BENJAMIN, Walter, Sobre a linguagem em geral e sobre a linguagem do homem. In: *Escritos sobre mito e linguagem*, p. 58.

comunicação a linguagem comunica uma essência espiritual, isto é, uma comunicabilidade pura e simples”¹⁷². E como já foi lembrado, a essência espiritual não se esgota em nenhuma comunicação, pois o ser é muito mais vasto do que a fala participativa humana. Por mais que a linguagem se dê como comunicação imediata, pura e simples, ela também sempre se dará como participação num todo que não pode comunicar definitivamente. Um conteúdo da linguagem não há, pois tudo o que se tem é simplesmente a participação da essência espiritual. O que se queira definir como conteúdo será nova participação e comunicação imediata. Não existem conteúdos da linguagem, pois tudo se dá enquanto participação da essência. Para Benjamin não faz sentido a questão de se perguntar pela ponte que liga as proposições ao mundo, pois o que se diz e o que se quer dizer estão unidos no processo do dizer participativo, como um encontro não possível de ser desfeito. As coisas, para Benjamin, não são conteúdos do dizer, pois são também participações expressivas e linguísticas de si se oferecendo para a tradução humana, como se verá.

Benjamin pretende se afastar de toda concepção de linguagem instrumental, que ele chamou de “concepção burguesa”. “Essa visão afirma que o meio [*Mittel*] da comunicação é a palavra; seu objeto, a coisa; seu destinatário, um ser humano”¹⁷³. Benjamin deixa claro que a função da linguagem não é comunicar conteúdos, mas comunicar a essência. Numa carta escrita a Martin Buber, ao recusar trabalhar como colaborador da revista *Der Jude*, Benjamin expõe suas reservas às concepções habituais de linguagem, que a consideram como meio para realizar objetivos exteriores à própria essência.

Constitui-se em opinião vigente, largamente difundida e, em todos os lugares até vista como evidente, que a literatura possa influenciar o mundo moral e a ação dos homens à medida em que oferece motivos para ações. Neste sentido, portanto, a linguagem é apenas um instrumento de preparação de motivos mais ou menos sugestivos, os quais preparam o agente no interior da alma. A característica dessa concepção que em geral não chega nem a considerar uma relação da linguagem com a ação em que a primeira não fosse instrumento da segunda. Essa relação é concernente a uma linguagem como que impotente e degradada enquanto ação pobre e fraca, cuja fonte não se encontra nela mesma, mais em quaisquer motivos dizíveis e exprimíveis. Sobre esses motivos, por sua vez, pode-se debater, contrapor outros e desse modo (e em princípio) a ação é posta como fim enquanto resultado de um processo de cálculo examinado por todos os lados. Toda ação que se dá pela expansiva tendência de encarregar palavras atrás de palavra parece-me tanto mais devastadora, onde toda a relação entre palavra e ação como que entre nós se entende de modo sempre crescente enquanto mecanismo para a realização de um absoluto correto [...]. Literatura em geral eu posso acompanhar na compreensão como poética, profética, objetiva no que concerne ao efeito, mas de qualquer moda apenas enquanto mágica, isto é, imediata. Todo o efeito saudável da escrita, sim, todo

¹⁷² BENJAMIN, Walter, Sobre a linguagem em geral e sobre a linguagem do homem. In: *Escritos sobre mito e linguagem*, p. 58.

¹⁷³ BENJAMIN, Walter, Sobre a linguagem em geral e sobre a linguagem do homem. In: *Escritos sobre mito e linguagem*, p. 55.

aquele que não é devastador em seu íntimo consiste no seu mistério (da palavra, da linguagem). Seja de quantos modos a linguagem possa comprovar-se eficaz, ela não conseguirá pela intermediação de conteúdos, mas pela mais pura acessibilidade de sua dignidade e de sua essência. Minha concepção de estilo e escrita objetivos e altamente políticos é: conduzir ao que foi negado a palavra, apenas onde aquela esfera do sem-palavra se abre em indizível poder puro, a centelha mágica entre palavra e ato movente pode saltar, onde a unidade desses dois é altamente eficaz [...]. Eu não acredito que a palavra em qualquer lugar possa estar mais do divino do que o agir eficaz, de modo que também não é capaz de conduzir ao divino de outro modo do que por si mesma e por sua própria pureza. Enquanto instrumento ela cai na usura¹⁷⁴.

O convite de Buber é inaceitável para Benjamin porque significa compreender a linguagem, a escrita e a literatura como meios para mobilizar os homens à ação. Compreender a linguagem assim, como constantemente ocorre, é corromper o caráter de ação da linguagem na comunicação imediata da essência. A linguagem não pode ser tomada como instrumento para fins exteriores a ela, por mais nobres que estes fins possam ser na ética e na política. A separação entre ação e palavra é um equívoco. A ação é a linguagem mesma em sua imediatez. Essa linguagem instrumental atacada por Benjamin reflete a racionalidade instrumental que funciona pela relação de meio e fim. Benjamin, no entanto, quer pensar uma linguagem que não esteja toda ela dominada pelas reivindicações da racionalidade instrumental. De alguma forma a linguagem deve exprimir o incondicionado, o âmbito do sem-palavra. Isto não pode ser comunicado em termos de objeto, mas a linguagem mesma a expressa em constante exercício.

A concepção de linguagem burguesa, ao tomar a linguagem como fornecedora de signos abstratos, marca o mundo pela ausência de uma relação imediata entre palavras e as coisas.

Benjamin ainda alerta¹⁷⁵ que a refutação da concepção de linguagem burguesa não deve ser feita em favor de um irracionalismo ingênuo e primitivo, de uma concepção mística de linguagem, “pois segundo esta a palavra é por definição a essência da coisa”¹⁷⁶. Mas as coisas não possuem palavras por si só. Elas se comunicam enquanto são conhecidas e compreendidas pelo homem, na sua relação com o modo-de-ser do homem. As coisas não são animadas por uma vida secreta. Na tese de Benjamin sobre a linguagem das coisas, que será exposta adiante, não se está dizendo que se possa conversar com as árvores e com as estrelas, escutar os desejos secretos da lua e os sentimentos das flores, mas sim se trata da forma como

¹⁷⁴ BENJAMIN, Walter, apud SCHNEIDER, Paulo Rudi. *A Contradição da Linguagem em Walter Benjamin*, p. 53.

¹⁷⁵ BENJAMIN, Walter, Sobre a linguagem em geral e sobre a linguagem do homem. In: *Escritos sobre mito e linguagem*, p. 63.

¹⁷⁶ BENJAMIN, Walter, Sobre a linguagem em geral e sobre a linguagem do homem. In: *Escritos sobre mito e linguagem*, p. 63.

o homem lida com as coisas, como o homem chega às coisas dentro de seu mundo, como elas aparecem para a compreensão humana e para seu lidar.

A concepção burguesa de linguagem será rejeitada, como já indicou a carta de Benjamin citada, por uma concepção de linguagem “mágica”:

A característica própria do meio, isto é, da imediatividade de toda comunicação espiritual, é o problema fundamental da teoria da linguagem, e se quisermos chamar de mágica essa imediatividade, então o problema originário da linguagem será sua magia¹⁷⁷

Antes de tudo, como fica claro, a magia da linguagem está em sua imediatividade, isto é, sua capacidade de comunicar por si só. O termo *Medium*, aqui traduzido como “meio”, não é meio no sentido de mediador, pois é justamente o que se manifesta de forma imediata. Essa imediatividade é o caráter mágico da linguagem e também o problema fundamental de toda teoria da linguagem. A magia está em que se comunica “na” e não “pela” linguagem. Ela prende-se ao fato da linguagem comunicar por si mesma. Ela, magicamente, comunica e exprime antes de qualquer comunicação intencional. Da magia da linguagem também resulta sua infinitude: “uma vez que a linguagem não é concebida por Benjamin como meio de transmissão de conteúdo, mas como *medium* onde se manifesta imediatamente uma essência espiritual, ela não pode ser limitada, porque o que comunica é imensurável”¹⁷⁸. Portanto, infinitude e imediatividade determinam a magia da linguagem.

A força mágica da linguagem, como as palavras mágicas ditas em um encantamento pelo feiticeiro, está em fazer seus enfeitiçados verem, sentirem, crerem, por sua própria força. Isso quer dizer que a linguagem constrói seu sentido em seu próprio operar. A linguagem é mágica porque tem o poder de criar o sentido no seu próprio acontecer, como as palavras mágicas ditas pelos profetas e pelos encantadores. Aqui a linguagem não deve ser concebida como um instrumento a apontar para coisas e estados de coisas que existem exteriores e independentes dela. Ela não é algo que se possa meramente utilizar para corresponder a coisas empíricas. Ela é essencial. Ela é a condição de possibilidade para o surgimento de um estado de coisas. Ela não designa nada fora dela. A linguagem se manifesta enquanto linguagem e não enquanto referência para algo. Ela é um aparecer e não um apontar. Ela não representa, ela apresenta. Ela é a realização de algo que sem ela não poderia ser realizável. Ela deixa aparecer sendo o próprio aparecer. A linguagem constrói em palavras o que só nela pode ser

¹⁷⁷ BENJAMIN, Walter, Sobre a linguagem em geral e sobre a linguagem do homem. In: *Escritos sobre mito e linguagem*, p. 54.

¹⁷⁸ MURICY, Kátia. *Alegorias da Dialética*, p. 100.

desvelado. A linguagem mágica é a síntese entre o indivíduo e o mundo porque ela cria o mundo; o mundo existe ao se dizer mundo.

O *medium* da linguagem ainda expressa a ideia de sempre já se estar no meio de algo, não podendo haver começo absoluto. Mesmo para se pensar a linguagem deve-se levar em conta a própria inclusão na problemática proposta. Já a magia da linguagem expressa o caráter infinito da linguagem, e disso resulta a impossibilidade de em um discurso se dar conta de toda a questão da linguagem. Do *medium* e da magia da participação da linguagem resulta que nunca se poderá propor algo absoluto e separado.

A essência linguística do ser humano é a sua língua. O homem comunica sua própria essência na sua linguagem. “O ser humano comunica sua própria essência espiritual (na medida em que ela seja comunicável) ao nomear todas as outras coisas”¹⁷⁹. Não há outra linguagem nomeadora que não a humana e a essência do homem está no fato de ele nomear as coisas. Aqui é importante esclarecer uma questão:

Para quê nomear? A quem se comunica o homem? – Mas será essa questão, no caso do homem, diversa da de outras formas de comunicação? A quem se comunica a lâmpada? A quem, a montanha? E a raposa? – Aqui a resposta é: ao homem. Não se trata de antropomorfismo. A verdade dessa resposta se deixa ver no conhecimento e, talvez também, na arte¹⁸⁰.

Mas o homem, destinatário das demais comunicações, se comunica a quem? Benjamin responde: “no nome a essência espiritual do homem se comunica a Deus”¹⁸¹. Tem-se que ter cuidado com essa afirmação. O que Benjamin quer dizer ao dizer que o homem na verdade se comunica, com sua linguagem, com Deus? É inegável que os homens utilizam a linguagem para negociar, para se comunicarem entre si, numa ação prática, pela qual organizam o seu mundo comum, entram em entendimento uns com os outros, entendendo-se sobre as coisas. O próprio Benjamin no texto político chamado *Zur Kritik der Gewalt* defende a linguagem, o diálogo, como meio não violento para se resolver problemas na área do Direito. O que Benjamin então queria dizer ao afirmar que os homens se comunicam com Deus com a linguagem? Benjamin queria dizer que por sua essência a linguagem não será corretamente compreendida se for reduzida a apenas um sistema de sinais que os homens utilizam para se comunicar no mundo. A função original da linguagem é abrir e mediar o sentido – e isto é

¹⁷⁹ BENJAMIN, Walter, Sobre a linguagem em geral e sobre a linguagem do homem. In: *Escritos sobre mito e linguagem*, p. 54.

¹⁸⁰ BENJAMIN, Walter, Sobre a linguagem em geral e sobre a linguagem do homem. In: *Escritos sobre mito e linguagem*, p. 55.

¹⁸¹ BENJAMIN, Walter, Sobre a linguagem em geral e sobre a linguagem do homem. In: *Escritos sobre mito e linguagem*, p. 55).

anterior ao uso pragmático da linguagem. Deus funciona como um não destinatário absoluto que salva a linguagem de qualquer finalidade instrumental.

Na linguagem, o nome possui esse sentido e essa significação: “é aquilo que através do qual nada mais se comunica, e em que a própria língua se comunica a si mesma”¹⁸². Como a essência espiritual humana é a língua nomeadora mesma, ele não se comunica através dela, mas dentro dela. “O nome é a condensação dessa totalidade intensiva da língua como essência espiritual do homem”¹⁸³. Todas as demais coisas se comunicam para ser nomeadas pelo homem, sendo que assim só realmente “falam” na medida em que são nomeadas pelo homem. “Por isso ele é o senhor da natureza e pode nomear as coisas”¹⁸⁴. Com a nomeação o homem pode se dirigir às coisas e traduzir a essência linguística delas, fazendo-a realmente aparecer. E ao nomear as coisas, o homem está comunicando a si próprio.

Ao conceber a linguagem humana como nomeadora, Benjamin aprofunda sua crítica às concepções de linguagem que veem a linguagem como mero meio para fins externos. Ao propor Deus como destinatário da comunicação humana, em detrimento da função social da linguagem, Benjamin, neste texto, quer enfatizar, ao invés da relação intersubjetiva humana, a relação do homem com as demais coisas do mundo. Trata-se de colocar em questão o modo de o homem chegar aos objetos, e lidar com eles no mundo, em detrimento da função social e política da linguagem. E é por essa linguagem dos nomes que o homem expressa sua relação com as coisas. Na linguagem nomeadora, aquele que comunica (que nomeia) está em comunhão com o comunicável (o nome). O que aparentemente seria distinto tem seu encontro e sua correspondência na língua nominal do homem.

A essência humana corresponde às suas palavras. Ele é aquele quem nomeia e que por isso pode conhecer. O homem é quem detém a linguagem do conhecimento, pois a natureza comunica-se para o homem conhecer. A expressão pura e totalmente cognoscível de algo se daria na “nomeação universal”¹⁸⁵. Nessa nomeação universal a essência espiritual humana seria completamente comunicável. Essa seria uma linguagem perfeita, que comunicaria de

¹⁸² BENJAMIN, Walter, Sobre a linguagem em geral e sobre a linguagem do homem. In: *Escritos sobre mito e linguagem*, p. 56.

¹⁸³ BENJAMIN, Walter, Sobre a linguagem em geral e sobre a linguagem do homem. In: *Escritos sobre mito e linguagem*, p. 56.

¹⁸⁴ BENJAMIN, Walter, Sobre a linguagem em geral e sobre a linguagem do homem. In: *Escritos sobre mito e linguagem*, p. 56.

¹⁸⁵ BENJAMIN, Walter, Sobre a linguagem em geral e sobre a linguagem do homem. In: *Escritos sobre mito e linguagem*, p. 57.

maneira imediata e sem ambiguidades: “Somente o homem possui a linguagem perfeita do ponto de vista da universalidade e da intensidade”¹⁸⁶.

Mas isto corresponderia a um suposto paraíso perdido. A vida humana, na verdade, está imersa no âmbito da linguagem e da história. O homem não pode esquecer que sua nomeação é também participação e, logo, não é definição absoluta como se assim devesse ser desde o início. Não há um ponto fora do mundo e da história para que o homem possa de lá nomear o aparecimento das coisas. O homem compartilha sua essência “na medida em que ela é compartilhável”, com diz Benjamin, porque não é toda a essência do homem que está presente na sua linguagem. Caso fosse partilhável completamente, então tudo já estaria nomeado como nos primórdios da criação e a participação humana cessaria.

A participação humana no todo se dá, portanto, quando ele nomeia as demais coisas. No todo, há a participação de tudo, desde a montanha até a raposa, e o homem participa tecendo o sentido do mundo, fazendo o mundo com palavras. Ao partilhar sua essência espiritual em nomeação das coisas, o homem é ele mesmo em acontecimento de participação. Os nomes que dá perfazem sua participação no todo que sempre supõe. Benjamin destaca que os nomes apresentam imediatamente a essência humana e não são instrumentos para através do qual o homem realizaria sua essência. O homem, assim, se destaca por ser constante expressão nomeadora na qual realiza a própria essência.

Qualquer dizer humano já é sua participação nomeadora no todo. Dizendo o mundo, o homem nomeia o mundo, dizendo as coisas, ele nomeia as coisas. Isso supõe a participação em uma totalidade intensiva sempre em exercício. O homem vive deste constante encontro com as coisas que diz e nomeia. A natureza está na linguagem nomeadora do homem, pois ela também é expressão na nomeação feita. A fala das coisas, aquilo que se comunica das coisas, na verdade, está no dizer do homem que assim nomeia esse encontro no qual realiza a si mesmo. O homem é formador de mundo na medida em que nomeando acontece sua participação no encontro com as demais coisas.

Sabendo que ao nomear se expressa espiritualmente como parte, o homem é obrigado a reconhecer, como sua condição de possibilidade, o todo como fomentador do encontro participativo com aquilo que nomeia. Para pensar a essência da linguagem humana, Benjamin faz uso dos primeiros capítulos de Gênesis. Benjamin deixa logo claro que não se trata ali de realizar uma interpretação da Bíblia e nem de considerá-la objetivamente como verdade

¹⁸⁶ BENJAMIN, Walter, Sobre a linguagem em geral e sobre a linguagem do homem. In: *Escritos sobre mito e linguagem*, p. 57.

revelada, mas sim de “indagar o que resulta quando se considera o texto bíblico em relação à própria natureza da linguagem”¹⁸⁷.

É bom fazer algumas ressalvas no que se refere ao uso benjaminiano dos mitos da Criação na sua teoria da linguagem. O recurso ao mito na filosofia não pode significar nenhuma concessão do rigor filosófico em favor de um pensamento mítico¹⁸⁸. Quando na Filosofia se faz referência a alguma narrativa mítica, isso não significa que se está transformando-a em princípio de realidade. O que a Filosofia faz, ou pelo menos é isto que Benjamin faz, é justamente reconhecer o teor do mito como genuinamente humano, e assim assumir sua discussão no âmbito humano, e não mais no sagrado. Benjamin identifica nos mitos de Gênesis problemas e perguntas fundamentais da humanidade, que devem ser debatidas filosoficamente, e isto não significa que se assumam as orientações e as soluções dadas pela visão mística do mundo.

A Bíblia em especial interessa Benjamin porque nela a linguagem é vista como realidade última, indispensável para a comunicação do sentido, como revelação.

A segunda versão da história da Criação, que fala do sopro insuflado no homem, revela simultaneamente que o homem foi feito de terra. Essa é, em toda a história da Criação, a única passagem em que se fala de material na qual o Criador expressa a sua vontade; uma vontade que em outras passagens é sempre concebida como sendo imediatamente criadora. Na segunda história da Criação, a criação do homem não se dá pela palavra (Deus disse – e assim se fez), mas a esse homem que não foi criado a partir da palavra é concedido agora o dom da língua, que o eleva acima da natureza

¹⁸⁹.

Benjamin quer trazer a questão de como a linguagem seria “dada” ao homem. Segundo a segunda versão da Criação, o homem não foi criado pela palavra divina, mas é feito do barro e tem em sua boca soprado o hálito divino. Assim Deus teria transmitido ao homem sua capacidade de criar falando. Isso implica que a linguagem é dada para o homem com certa autonomia e legalidade própria. Deus não criou o homem a partir da palavra, ele não o nomeou. Pode-se entender com isto que, ao contrário das demais coisas da natureza, que estão capturadas pelo mundo, o homem pode fugir deste fechamento e constantemente criar o mundo. A metáfora quer dizer que o homem não está subjugado a uma ordem material ou espiritual, pois é criador de mundo na medida em que compreende e nomeia o mundo. Segundo a metáfora da Criação, Deus descansou após ter depositado no homem seu poder

¹⁸⁷ BENJAMIN, Walter, Sobre a linguagem em geral e sobre a linguagem do homem. In: *Escritos sobre mito e linguagem*, p. 60.

¹⁸⁸ RUEDELL, Aloísio. Do mito à filosofia hermenêutica: uma discussão sobre hermenêutica e finitude. In: *Conhecimento, discurso e ação*. Ijuí: Unijuí, 2010, p. 36.

¹⁸⁹ BENJAMIN, Walter, Sobre a linguagem em geral e sobre a linguagem do homem. In: *Escritos sobre mito e linguagem*, p. 60.

criador, e isso quer dizer aqui que todo o poder e que toda responsabilidade de formar o mundo após a Criação Original é humana, não havendo mais uma divindade absoluta que se pudesse responsabilizar e para a qual se pudesse recorrer nos momentos de angústia. A linguagem, para Benjamin, com essa metáfora da criação, significa para o homem certo destino que lhe é historicamente imposto, com a qual o indivíduo que fala e nomeia segue com a tarefa de criar o mundo pela linguagem. A íntima ligação entre linguagem e ação é apresentada na primeira versão da Criação bíblica. Lá se pode ler: “Ele disse [...] e se fez”:

No início e no fim dos atos aparece, a cada vez mais, a 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 o criado, ela o nomeia. 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. “E Deus viu que isto era bom”, isto é, ele o conheceu pelo nome. A relação absoluta do nome com o conhecimento só existe em Deus, só nele o nome, porque é intimamente idêntica á palavra criadora, é o puro meio do conhecimento¹⁹⁰.

Seligmann-Silva, partindo dessas passagens citadas, elabora três níveis da linguagem em Benjamin¹⁹¹. Primeiro, a linguagem divina criadora, a única em que há uma relação absoluta entre o nomear e o conhecimento; o segundo, a linguagem humana como reflexo da linguagem divina, a linguagem adâmica, que foi perdida para sempre com a queda; e terceiro, a linguagem decaída, plural, que não é mais capaz de expressar absolutamente as coisas. A linguagem humana não cria as coisas espontaneamente, como se fosse Deus, pois só nomeia no meio da participação e na medida em que as coisas lhe comunicam. Agora se pode entender o que Benjamin quer dizer quando diz que a essência do homem é a linguagem nomeadora. A essência humana é linguagem com a qual ocorreu a criação e que lhe foi transmitida por Deus. Mas foi justamente isso que se perdeu com a expulsão do paraíso: “A infinitude da linguagem humana permanece sempre de natureza limitada e analítica em comparação com a infinitude absoluta, ilimitada, e criadora da palavra divina”¹⁹². Interessa a Benjamin a identificação de Deus como âmbito total e absoluto do conhecimento. Benjamin

¹⁹⁰ BENJAMIN, Walter, Sobre a linguagem em geral e sobre a linguagem do homem. In: *Escritos sobre mito e linguagem*, p. 61.

¹⁹¹ SELIGMANN-SILVA, Márcio. *Ler o Livro do Mundo: Walter Benjamin: Romantismo e Crítica Poética*, p. 82.

¹⁹² BENJAMIN, Walter, Sobre a linguagem em geral e sobre a linguagem do homem. In: *Escritos sobre mito e linguagem*, p. 62. Benjamin ainda vê no nome humano o ponto em que a língua do homem, ainda hoje, participa mais infinitamente da infinitude divina da pura palavra. “O nome próprio é o que o homem tem em comum com a palavra criadora de Deus” (BENJAMIN, Walter, Sobre a linguagem em geral e sobre a linguagem do homem. In: *Escritos sobre mito e linguagem*, p. 63). Benjamin ainda lembra que se costuma dizer que o nome próprio de um homem é seu destino. Ou seja, ninguém mais, além do próprio homem, lhe dá um destino. Se destino é seu na medida em que nomeia a si mesmo e as coisas na continuidade da Criação.

ainda cita uma passagem de Hamann e uma do pintor Müller que apresentam Deus incitando o homem a dar nome às coisas:

Tudo o que, no princípio, o homem ouviu, viu com os 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.

Homem de terra, aproxima-te e, contemplando, torna-te mais perfeito, torna-te mais perfeito pela palavra¹⁹³.

Isso quer mostrar que a mudez comunicante das coisas está voltada para a linguagem verbal do homem, que a acolhe no nome. O homem se comunica com Deus, no sentido que já foi aqui explicado, através do nome que dá a natureza e a seus semelhantes, e ele nomeia a natureza conforme a comunicação que recebe dela, pois também a natureza é atravessada por uma língua muda, resíduo da palavra criadora de Deus. Assim, a criação do mundo nunca estará completa enquanto houver nomeação participativa humana. O mundo humano não é um mundo fechado. É sempre possível enriquecer o próprio mundo da nomeação, ampliando os horizontes significativos desse mundo. Assim se pode sempre abrir o olhar para novas dimensões, para novas nomeações. O homem segue com a criação que nunca terá fim ao nomear a si mesmo e as coisas do mundo em múltiplas perspectivas. Essa nomeação Benjamin entende com a linguagem das linguagens porque abarca as outras linguagens do mundo. Deus, como totalidade, soprou o hálito no homem, isso logo indica que o homem está destinado a ser formador de mundo em sua participação no todo. Isso é importante: as coisas e os animais já tem seu nome dado por Deus. Isso quer dizer: eles nascem completos, inteiros, prontos. Já o homem, não.

A linguagem dos nomes é a constante criação de sentido daquele que assim participa da totalidade, invocando a si mesmo. A origem da linguagem humana, em Gênesis, só serve como mito, pois a verdadeira origem da linguagem humana nomeadora não pode ser explicada, pois qualquer explicação de sua origem já se daria no âmbito dela mesma como participação nomeadora. A linguagem nomeadora é a exclamação de si mesmo e ao mesmo tempo é a instauração do mundo. A compreensão dessa linguagem nomeadora participando de uma totalidade intensiva e extensiva é sua verdadeira compreensão, que não cai no erro da compreensão burguesa da linguagem.

Os nomes significam a abertura constante para a criação contínua, significam o processo de abertura para além das repetições cegas. A linguagem dos nomes ainda possibilita

¹⁹³ BENJAMIN, Walter, Sobre a linguagem em geral e sobre a linguagem do homem. In: *Escritos sobre mito e linguagem*, p. 65.

que se dê conta do fato de que qualquer objetivação feita só funciona como nova participação expressiva, e não como solução definitiva. A força de qualquer grande teoria, tese, ideologia, cresce e diminui na medida em que cresce e diminui o entusiasmo do exército de seus seguidores, pois sempre será possível um novo procedimento para ver e nomear o mundo. Também todas as teorias do conhecimento que concordam ou conflitam entre si são participações da linguagem nomeadora humana. Por isso, talvez, Benjamin nunca tenha proposto de fato uma teoria do conhecimento pronta, para concorrer com outras teorias do conhecimento prontas. O que se quer é olhar para além, buscando os elementos condicionantes de qualquer teoria¹⁹⁴.

Para Benjamin, a linguagem não é uma particularidade do homem. Para ele tudo precisa “participar” para ser. O homem é “senhor da natureza” porque é capaz de nomear as coisas, porém ele nomeia porque anteriormente elas lhe comunicam sua essência. As coisas e o homem só podem se relacionar porque estão mediados pela linguagem. Os seres, objetos, falam para o homem; para no homem ganhar sentido. Todo objeto apela pelo seu dizer. Todo objeto suscita a compreensão de seu ser. Aqui, primeiro a linguagem faz o homem, para que o homem faça a linguagem. O homem só fala pelo fato de responder a linguagem, escutando e traduzindo o que ela diz. A ideia de um caráter “textual” do mundo e da natureza em Benjamin pode levar a compreensão de que no mundo há algo que não pode simplesmente ser deduzido logicamente, mas precisa ser interpretado e compreendido.

“A linguagem será imperfeita em sua essência comunicante, em sua universalidade, quando a essência espiritual, que fala a partir dela, não for em toda sua estrutura, algo linguístico, isto é, algo comunicável”¹⁹⁵. Supõe-se, aqui, que as estruturas lógicas não dão conta de toda a relação do homem com o mundo. Já que esta relação de acesso aos objetos via significado se dá numa cultura determinada, num contexto histórico, é necessário o recurso da interpretação.

É preciso haver certa comunicabilidade, mas que não pode ser substanciada de forma absoluta. Se não houvesse uma comunicabilidade é como se uma coisa não existisse para outra. Assim tudo seria deserto. Mas em Benjamin o que se quer é o encontro. Toda percepção para Benjamin é como se fosse uma leitura, como se incessantemente o homem lesse e soletrasse o livro do mundo. O exemplo usado por Benjamin é o seguinte:

¹⁹⁴ Na Filosofia, acreditamos em certezas que serão reconhecidas como falsas alguns anos mais tarde. Acreditar na Filosofia seria a suprema loucura se não acreditar nela não fosse uma loucura maior, já que deste entulhado de erros surgem com o tempo alguns acertos. É como se uma vez seguros do fracasso inevitável talvez no caminho algumas coisas dêem certo. Como num sonho ou num conto de fadas.

¹⁹⁵ BENJAMIN, Walter, Sobre a linguagem em geral e sobre a linguagem do homem. In: *Escritos sobre mito e linguagem*, p. 53.

A linguagem dessa lâmpada, por exemplo, não comunica a lâmpada (pois a essência espiritual da lâmpada, na medida em que é comunicável, não é em absoluto a própria lâmpada), mas a lâmpada linguagem, a lâmpada na expressão. Pois na linguagem é assim: a essência linguística das coisas é a sua linguagem¹⁹⁶.

O que se percebe, então, ao olhar para uma lâmpada, não é a lâmpada-ente, mas a lâmpada-linguagem, isto é, aquilo que a lâmpada comunica e participa na sua linguagem, e assim nunca se terá o “conteúdo espiritual” definitivo da lâmpada. Ou seja, não se trata de objetos, mas sim da forma como estes objetos “participam”, como eles se dão no mundo. Em Benjamin, todas as relações de sentido são compreendidas com um texto e, por isto, necessitam de uma compreensão e interpretação. A linguagem é geral, pois tudo o que está aí faz parte do entrelaçamento com o todo que se supõe. Nada se saberia da lâmpada se ela não chegasse como expressão de si na linguagem. Para Benjamin, o ser de algo está intimamente ligado com sua expressão, e, assim, nada pode ser sem se expressar. O que é a lâmpada mesma fora de seu sentido percebido não seria uma pergunta possível de ser respondida filosoficamente.

Instituir a lâmpada como entidade existente fora da linguagem e dela fazer observações e análises não é possível na Filosofia. Na Filosofia a lâmpada na linguagem já é sempre lâmpada-linguagem e a lâmpada mesma sempre é elaboração infinita de sentido participativo. Mesmo que se invente uma lâmpada fora de sua comunicação, ela continuaria referida à compreensão que se tem dela, dependendo, assim, ainda, de uma comunicação original. De qualquer forma, a lâmpada nunca estará em outro local que não na sua própria expressão participativa.

A filosofia de Benjamin não trata de objetos. Essa noção aproxima Benjamin da tese hermenêutica de que sempre já se está trabalhando com algo enquanto (*als*) algo e que seria a condição de possibilidade para o como (*wie*) da filosofia analítica, que pretende que não se confunda o significado com o objeto, pois quando se compreende um enunciado, o que se compreende é o uso dos termos contidos nele, podendo o enunciado ser justificado através de uma análise explicitadora de suas expressões linguísticas¹⁹⁷. O “enquanto” hermenêutico, então, diz respeito ao sentido compreendido sempre presente e que torna possível a analiticidade.

O que Benjamin que expressar com sua tese da linguagem em geral é que a compreensão de algo só é possível se primeiro esse algo se mostra para o homem, como um apelo, em meio ao mundo da experiência. A coisa não é dada imediatamente, sem a mediação

¹⁹⁶ BENJAMIN, Walter, Sobre a linguagem em geral e sobre a linguagem do homem. In: *Escritos sobre mito e linguagem*, p. 53.

¹⁹⁷ STEIN, Ernildo. *caminho de uma fundamentação pós-metafísica*, p. 88.

linguística, sem um sentido que a envolva. É enquanto linguagem que a coisa se mostra para a compreensão aberta ao seu sentido. A compreensão da coisa e a compreensão da linguagem se condicionam e determinam-se; uma coisa só existe na outra.

O homem compreende sempre conteúdos e relações de sentido. Assim se pode, como fez Benjamin, falar de uma linguagem das coisas e da natureza. Aqui se pode falar de uma compreensão, pois há um sentido que deve ser apreendido. Na natureza viva, na estrutura de um cristal, nas marcas de uma floresta, numa flor que desabrocha e na ordem das estrelas, uma configuração de sentido é apreendida. Compreende-se a estrutura de um átomo, a função de cada órgão no corpo, a posição das estrelas, a reprodução dos seres vivos, como uma máquina funciona, a distribuição das galerias das grandes cidades, a distância entre as coisas, porque já há um sentido anterior que pode ser apreendido e traduzido pelo homem. Aqui se introduz, ainda, a ideia de que também nas coisas e na natureza existe algo que também deve ser compreendido. Mesmo a pesquisa científica da natureza pressupõe uma compreensão do significado da coisa da natureza que se estuda, e qual se pretende explicar. Como não há explicação sem uma compreensão anterior de sentido, a natureza também precisa ser compreendida em seu sentido, em sua linguagem. Primeiro a coisa aparece ao homem; depois ela pode ser explorada sob vários aspectos de sua significatividade. Portanto, é a linguagem que sustenta toda compreensão e toda racionalidade.

A coisa, portanto, não é dada sem mediação linguística. Ela é mostrada enquanto sentido. Em seu aparecer linguístico é que se abre o sentido da coisa. Quando o homem vê uma lâmpada, um papel, um relógio, uma raposa, uma montanha, ele compreende espontaneamente o que é e para que serve. Ele apreende o sentido expresso pela coisa particular. Mas essa apreensão do sentido só se dará no todo suposto no qual se entrelaçam todos os sentidos. Não é meramente a transposição de sentido de uma língua inferior para uma superior, da linguagem das coisas para a humana, como dizem alguns comentadores de Benjamin, pois é mais do que isto. É o modo-de-ser mais íntimo do homem com seu mundo que está em questão.

Em Filosofia, especialmente, sempre que se trabalha também se trabalha com a compreensão que se tem de si mesmo, do mundo e das coisas. Esse é um elemento central do pensar filosófico. Pensar em Filosofia é também cuidar desse sentido anterior. Não se chega às coisas porque as coisas são entes, mas se chega nelas porque elas são compreendidas em seu sentido. As coisas do mundo humano não são qualquer coisa informe, elas se mostram e se abrem para o entendimento humano.

Benjamin mostra a ingenuidade que é, na Filosofia, a crença num mundo natural, que determinaria o comportamento do ser humano. Só faz sentido falar em mundo quando ele é para o homem, quando as coisas se comunicam para o homem, em que o homem está inserido num processo de nomeação. O mundo para o qual o homem volta o olhar não é simplesmente o mundo natural com o qual se lida, mas apresenta-se como sentido. Na filosofia de Benjamin, o mundo é desnaturalizado pelo sentido. O encontro com as coisas não é resultado de uma grande tese filosófica, mas é, desde sempre, o espaço que se instaurou na relação entre a linguagem nomeadora humana e a linguagem que expressa a essência das coisas. Benjamin assim consegue se afastar de uma batalha inútil e de antemão perdida contra as ciências do mundo natural, pois a Filosofia pensa o âmbito significativo e não o mundo natural.

É importante destacar aqui que o pensar na Filosofia, ao invés de concorrer contra as ciências, se abriu para um âmbito totalmente diferente, em que as coisas não são pensadas como objetos, mas sim como sentido. A ideia de Benjamin da essência espiritual e da essência linguística ainda expressa que a leitura humana das coisas jamais se esgota, restando ao homem continuar mergulhado neste processo compreensivo. Disso resulta a desobjetivação da relação humana com as coisas e os eventos, que Benjamin levou muitas vezes ao extremo em sua vida, descrevendo as cidades pelas quais passeava, relatando as lembranças que tinha e recorrendo até aos alucinógenos.

Mas Benjamin não está negando que no cotidiano e em certos comportamentos, principalmente na ciência, se apele à objetivação. Sabe-se que os homens precisam objetivar para se sentirem seguros em seu mundo, para proporem novas teorias e criar novas tecnologias. A objetivação é necessária na vida humana. Porém o que está em questão para Benjamin é aquilo que vem encoberto pela objetivação. A questão é mostrar que ao se fazer uso da objetivação, se permite que apareça apenas um aspecto da relação do homem com o mundo, encobrindo a relação que seria primordial. É neste sentido que se pode falar de uma crítica da objetivação em Benjamin. De forma alguma Benjamin estaria se opondo ou negando o rigor científico que trabalha objetivamente. O que Benjamin quer mostrar é o vir-a-encontro das coisas com o homem na linguagem e no mundo, e isto está necessariamente velado na razão objetivadora. E é neste encontro que se dá a dimensão fundamental em que as coisas se mostram ao homem, por isto recuperá-lo é tarefa da Filosofia. A linguagem das coisas expressa a ideia de que o homem está sempre envolvido e lidando significativamente com as coisas do mundo, situando as coisas num contexto de sentido, no qual há uma familiaridade entre o ele e as coisas, pois elas não são simplesmente objetos, mas são algo significativo.

Benjamin nunca abandonou essa concepção de mundo como linguagem. No livro “Rua de mão-única” se pode ler:

Eu ia de manhã cedo, de automóvel, através de Marselha em direção à estação e, assim que no caminho me deparavam lugares conhecidos, depois novos, desconhecidos, ou outros que eu só conseguia lembrar-me inexatamente, a cidade tornou-se em minhas mãos um livro, no qual eu lançava ainda rapidamente alguns olhares, antes que ela me desaparecesse dos olhos no baú do depósito por quem sabe quanto tempo¹⁹⁸.

Nesse fragmento, Benjamin apresenta a dança do sentido na metrópole moderna. Também se pode pensar no personagem que Benjamin pegou emprestado de Baudelaire, o *flâneur*, que não é apenas aquele que se perdeu pela cidade, mas é aquele que se empenha na leitura do sentido das coisas da cidade¹⁹⁹.

É bom também deixar claro que Benjamin diz: “as línguas dos objetos são imperfeitas, e eles são mudos”²⁰⁰. Os objetos são mudos porque não tem sentido sem o homem. As coisas não possuem nenhuma autonomia absoluta de sentido. É o ser-humano que, enquanto nomeia, compreende e cria sentido, é ele que cria qualquer possibilidade de relação significativa com as coisas, pois neste nomear está suposto a compreensão da participação do sentido das coisas. De modo que as coisas são mudas e não falam por si só, mas só enquanto houver ser-humano: “A linguagem da natureza pode ser comparada à uma senha secreta, que cada sentinela passa á próxima em sua própria língua, mas o conteúdo da senha é a linguagem da sentinela mesma”²⁰¹. Esta caneta que escolhi para escrever, este papel no qual escrevo, não teriam esse sentido se eu não estivesse aqui pra percorrer-lhes com o olhar.

Também é bom deixar claro que aqui “não se trata de um antropomorfismo”²⁰², pois o que importa é mostrar a unidade, na qual o homem, por ser aquele que nomeia, consome a linguagem das coisas. Se o homem é colocado no centro e acima da natureza por Benjamin, isso é para mostrar que ele, como o detentor de uma senha secreta, traz o sentido do mundo à fala. “De resto, a comunicação das coisas é com certeza de tal tipo de comunidade que lhe permite abraçar o mundo inteiro como um todo indiviso”²⁰³.

¹⁹⁸ BENJAMIN, Walter. *Rua de Mão Única*, p. 56.

¹⁹⁹ SELIGMANN-SILVA, Márcio. *Ler o Livro do Mundo: Walter Benjamin: Romantismo e Crítica Poética*, p. 121.

²⁰⁰ BENJAMIN, Walter, Sobre a linguagem em geral e sobre a linguagem do homem. In: *Escritos sobre mito e linguagem*, p. 60.

²⁰¹ BENJAMIN, Walter, Sobre a linguagem em geral e sobre a linguagem do homem. In: *Escritos sobre mito e linguagem*, p. 73.

²⁰² BENJAMIN, Walter, Sobre a linguagem em geral e sobre a linguagem do homem. In: *Escritos sobre mito e linguagem*, p. 55.

²⁰³ BENJAMIN, Walter, Sobre a linguagem em geral e sobre a linguagem do homem. In: *Escritos sobre mito e linguagem*, p. 72.

Para Benjamin há um todo que não se consegue dizer, mas que é objeto de busca constante. Há sempre um elemento que se dá antes do operar e que opera junto com o operar. O todo, o inesgotável, o inexprimível, ou, como Benjamin chamou, Deus. No último parágrafo de seu texto, Benjamin define Deus como “a unidade desse movimento da linguagem”²⁰⁴. Ou seja, ele é o movimento interno de tudo o que existe, de toda movimentação linguística. Todo movimento de explicação se dá participando do uno. Deus é a concentração da multiplicidade. O conceito de Deus de Benjamin diz respeito a algo com o qual se opera, mas que não se consegue dar conta.

No interior de toda configuração linguística reina o conflito do expresso e do exprimível com o inexprimível e inexpresso. Ao considerar esse conflito, vislumbra-se na perspectiva do inexprimível, simultaneamente, a última essência espiritual²⁰⁵.

Toda teoria é feita com a exposição parcial desse todo inexprimível. Sempre existe esse pressuposto que não é exposto. Benjamin concebe Deus como a “última essência espiritual”. O que isso quer dizer? Dessa totalidade sempre algo permanecerá atemático. Ela é por essência uma grandeza atemática, que não pode ser totalmente e explicitamente conteúdo de saber. A totalidade não pode ser explicitamente sabida e consciente; antes, ela é o horizonte atemático da compreensão que nunca será esgotado conceitualmente. Nunca se poderá atingir reflexivamente essa totalidade em todos os seus elementos. Nunca o homem se tornará consciente de todas as determinações de sua consciência. A inevitável historicidade de sua existência humana impede que pela reflexão se possa alcançar o conhecimento da totalidade deste mundo da compreensão.

O sentido das coisas, que acontece na linguagem e na história, o que torna o mundo em que se vive dinâmico, não é apenas objetivo, num sentido objetivista das ciências da natureza, pois há esse conteúdo não objetivo que sempre ocorre quando se apreende algo compreensivelmente, e que não pode ser objeto no sentido de objetividade. Benjamin chamava esse todo não objetivável de Deus e diz que ele é a “última essência espiritual”. Por quê?

O homem, ao fazer ciência ao pensar progressivamente sobre as coisas do mundo, pretende todas as perguntas responder, resolver todos os enigmas do universo e descobrir todos os mistérios do mundo, e, mesmo que talvez num futuro longínquo, tornar a realidade completamente dominável e sujeita a sua vontade. O problema surge porque com novos

²⁰⁴ BENJAMIN, Walter, Sobre a linguagem em geral e sobre a linguagem do homem. In: *Escritos sobre mito e linguagem*, p. 73.

²⁰⁵ BENJAMIN, Walter, Sobre a linguagem em geral e sobre a linguagem do homem. In: *Escritos sobre mito e linguagem*, p. 59.

conhecimentos surgem novas perguntas. Mesmo com o progresso do conhecimento técnico, amplia-se também aquilo que o homem ainda não conhece; o inexprimível. Parece que mesmo com todos os conhecimentos humanos, o mundo humano ainda é um mundo limitado e que assim aponta para uma totalidade maior que ele, para algo acima (não no espaço) de si mesmo, e que o homem nunca irá conhecer absolutamente.

Não se trata aqui de dar provas da existência ou não de Deus (Benjamin não pensa com entes), mas do conceito Deus usado por Benjamin, do sentido que Benjamin dá a palavra Deus. Certamente Benjamin era consciente de que vivia num mundo em constante secularização, dominado pela ciência e técnica moderna, mundo muito diferente daquele, em tempos passados, em que o termo Deus adquiria sentido para o povo judeu.

Benjamin era consciente de que com a palavra Deus não se podia mais representar uma coisa entre coisa, um ente no meio do mundo dos entes, como algo disponível no mundo. Achar que Deus deve ser compreendido como conteúdo junto de outros conteúdos é possuir uma representação completamente errada do que quer se designar aqui com a palavra Deus. Benjamin com o termo Deus queria designar aquela totalidade de sentido inesgotável do mundo do homem. Deus seria a última resposta sobre a pergunta universal sobre o sentido de tudo, mas uma resposta jamais definitivamente apreensível, nunca conceitualmente atingível e esgotável. Deus significa um fundamento sem fundo da existência humana, um incondicionado fundamento de sentido da existência do homem no mundo. Qualquer realização de sentido particular só se dará a partir do que aqui se entende por Deus, isto é, no todo originário que transcende tudo o mais e que dá significado às coisas.

Benjamin encontra naquilo que chama de Deus o absoluto e derradeiro sentido da existência humana e das coisas – a última essência, como diz. Forma-se aqui, então, um novo mundo da experiência em que as coisas serão compreendidas e experimentadas a partir de seu último fundamento de sentido, dentro da unidade total da linguagem. A possibilidade de no mundo contemporâneo, exclusivamente secular e profano, surgir a experiência com Deus, entendido dessa forma, isso sempre foi uma questão da qual Benjamin tomou parte.

Reconhecer Deus como essência última, inexprimível e inalcançável não deixa de ser reconhecer as limitações do homem. Deus, como a última essência, como a unidade do movimento do sentido, é a possibilidade de que um fundamento ou valor não seja arbitrariamente colocado por um homem ou grupo de homens finitos como centro absoluto do sentido da vida, merecendo cega obediência.

Pode-se perguntar contra Benjamin: a Filosofia deve trabalhar com uma ideia de “mistério inatingível”, de última essência, não devendo ser apenas o ser humano a condição e o limite de todo filosofar? O que se faz com Deus numa filosofia do conhecimento?

De qualquer forma, Benjamin pensa que há um fundo último de sentido e dentro do qual se abre os demais conteúdos significativos. Por ser o todo do sentido, Deus não pode estar “dentro” do contexto de sentido. Nunca será objeto entre objetos, mas é apenas como essência última, como unidade inexprimível da linguagem, transcendendo todos os conceitos, objetos e conteúdos do mundo.

Ele abrange a totalidade da existência humana: “essa tarefa seria insolúvel se a língua nomeadora do homem e a língua sem nome das coisas não tivessem uma proximidade de parentesco em Deus”²⁰⁶. Sempre o homem experimenta e compreende, realiza sua existência, num contexto de sentido, apontando para esse fundamento último de sentido, isto é, para o horizonte absoluto que aí se abre. Deus é a totalidade de sentido na qual o homem se move. A questão de Deus, em Benjamin, portanto, é a questão desse último fundamento de sentido, que tudo suporta e envolve, mas que o homem não pode abarcar compreensivelmente, podendo apenas, em sua limitada linguagem, chamar de Deus.

Benjamin ainda introduz outro conceito que sua teoria da linguagem teria em comum com o âmbito religioso: a revelação²⁰⁷. O conceito filosófico-religioso de *Offenbarung* torna absoluta a função performativa da linguagem em desmerecimento de toda sua função social. Ele também quer indicar que o sentido sempre presente a acompanhar o homem no mundo é sempre possível de ser revelado pela tradução humana. O novo que daí pode surgir é sempre revolucionário, é revelação. A revelação se daria no se dar conta de que todos os dizeres são participações, podendo ser analisados e compreendidos atenta e minuciosamente. A linguagem dos nomes tem estatuto de revelação porque é abertura constante, peregrinação constante e criação constante. *Offenbarung* significa o processo de abertura para além do aprisionamento das objetivações da vida.

O impronunciável, o todo, Deus, se revela em cada comunicação, no mais próximo e no mais costumeiro, no sentido mais íntimo que liga um homem a seu mundo. A revelação é a abertura constante na nomeação, possibilitando sempre novo procedimento, nova compreensão. Se Deus como todo não é possível de ser dito objetivamente, resta à Filosofia compreender sua limitação e prestar ouvidos à revelação que se oferece em cada gesto, em

²⁰⁶ BENJAMIN, Walter, Sobre a linguagem em geral e sobre a linguagem do homem. In: *Escritos sobre mito e linguagem*, p. 56.

²⁰⁷ BENJAMIN, Walter, Sobre a linguagem em geral e sobre a linguagem do homem. In: *Escritos sobre mito e linguagem*, p. 59.

cada fala, em cada coisa, em cada suspiro do cotidiano. A revelação de Benjamin está relacionada com seu conceito de “recordação”. Recordar não é apenas lembrar, pois significa interpretar segundo o agora. A revelação, portanto, se oferece como interpretação. Seu objetivo seria o resgate do esquecido, porém vivido. A vida é revelação pura sem que se saiba.

A vida humana é mais do que vivências que se repetem. A verdadeira forma de compreendê-la não será por imitação da realidade. Uma unidade de sentido é necessária para que algo aconteça significativamente. Para Benjamin, o simples passar dos eventos já testemunha isto. A revelação se oferece sempre lá onde os sentidos do cotidiano são escutados para além da mera sucessão de instantes. E compreender a revelação é ultrapassar o trivial do cotidiano, sem ter com ele mera relação de registro, construindo um verdadeiro sentido com ele. É estar atento às armadilhas, aos mistérios e às ambiguidades do cotidiano. Na revelação é como que se a intensidade da vida fosse coagulação do tempo passado aí presente.

Nesse texto de Benjamin ainda surge um dos mais importantes conceitos de sua filosofia, isto é, o de tradução:

É a tradução da linguagem das coisas para a linguagem humana. É necessário fundamentar o conceito de tradução no nível mais profundo da teoria linguística, pois ele possui um poder e um alcance demasiado amplos para ser tratado de uma maneira qualquer num momento posterior, como algumas vezes se pensa. Tal conceito adquire sua plena significação quando se percebe que toda língua superior (com exceção da palavra de Deus) pode ser considerada como tradução de todas as outras²⁰⁸.

Traduzir a linguagem das coisas para a linguagem humana não consiste em apenas traduzir o que é mudo para uma linguagem sonora. Trata-se de traduzir o que não tem nome em nome. “Trata-se, portanto, de uma língua imperfeita para uma língua mais perfeita, e ela não pode deixar de acrescentar algo, o conhecimento”²⁰⁹. Há, portanto, uma comunicação primeira entre o homem e o mundo que lhe rodeia e que possibilita o discurso sobre as coisas. O mundo fala, mas sua fala só ganha vida quando ela é traduzida na linguagem humana nomeadora. Ao tornar o mundo um livro escrito sem palavras, em que tudo no mundo possui sua linguagem – e só existe nesta linguagem –, que deve ser “traduzida” pela linguagem humana, Benjamin compartilha o esforço hermenêutico de uma constante leitura e interpretação da realidade²¹⁰. O conceito benjaminiano de “tradução” é uma ideia que ilustra

²⁰⁸ BENJAMIN, Walter, Sobre a linguagem em geral e sobre a linguagem do homem. In: *Escritos sobre mito e linguagem*, p. 64.

²⁰⁹ BENJAMIN, Walter, Sobre a linguagem em geral e sobre a linguagem do homem. In: *Escritos sobre mito e linguagem*, p. 64.

²¹⁰ MURICY, Kátia. *Alegorias da Dialética*, p. 119.

as tesões encontradas na compreensão. Na tradução, o estranho enquanto outro, enquanto outra linguagem, é incorporado, mas não por imitação (por representação).

Toda tradução consiste na transposição de um complexo significativo para outro horizonte de compreensão linguística. As coisas e os fenômenos naturais também são um acontecimento significativo. Pode-se compreender a rua pela qual se anda, práticas sociais, a organização das estrelas, etc. Na medida em que aí abre um sentido ou uma estrutura significativa, precisa-se igualmente de uma tradução. Na tradução se abrem de uma nova maneira âmbitos e conteúdos de sentidos. Trata-se de traduzir, transpor, para o modo de pensar e falar humano o sentido partilhado pela coisa, na mediação do mundo significativo humano.

Como já foi dito, a linguagem das coisas não fala por si. Ela precisa ser lida, interpretada, pelo homem, e, muitas vezes, traduzida, pela linguagem nomeadora humana. A tradução significa a função mediadora entre o mundo significativo das coisas e o mundo humano. O apelo das coisas e a resposta do homem tiram o sujeito e o objeto de seu isolamento e os conduzem a verdadeira unidade que perfaz a comunicação recíproca. Então, para Benjamin, a possibilidade de o homem ter uma autocompreensão de si ou do mundo está intimamente ligada ao direcionamento ao outro. O traduzir o outro é também ser vertido pelo outro, e só assim se chega a um conhecimento de si; o eu está necessariamente vinculado com o outro. Se não houvesse circunscrição na qual se dá a tradução, também não haveria tradução.

A linguagem humana é tradução. Se o sentido é inerente ao mundo, a compreensão dessa realidade linguística depende da linguagem humana que nomeando pode traduzir a linguagem em geral. Nessa tradução, segundo Benjamin, se dá o conhecimento. Isso quer dizer que só se conhece porque um significado inerente ao objeto conhecido expressa-se como traduzível. A tradução da linguagem das coisas em linguagem humana é, para Benjamin, a própria operação do conhecimento humano. É assim que Benjamin salva as coisas da empiria, pois é através da tradução do sentido que se abre espaço para o conhecimento da realidade. A linguagem humana que conhece é sempre tradução, sempre busca inútil pelo sentido último das coisas.

O verbo alemão “*übersetzen*” expressa a ideia de passar algo de um lado para outro, de tras-pôr. Mas sempre há uma perda nesta travessia. Alguns anos depois, como introdução de sua tradução de Baudelaire do francês para o alemão, Benjamin escreve o ensaio *Die Aufgabe des Übersetzers*. No título desse ensaio Benjamin joga com o duplo sentido da palavra alemã *Aufgabe*, que pode tanto significar a tarefa do tradutor, como sua renúncia,

desistência. Na tradução está exposta a tese de que a compreensão nunca esgota o sentido que ela compreende, implicando, então, sempre numa renúncia.

Isso implica que nenhuma tradução será perfeita e o sentido nunca será esgotado pela compreensão tradutora humana. A linguagem humana não é reprodução literal do mundo, das coisas, dos fatos. A tradução não é uma simples cópia do mundo, mas ela é a elaboração intelectual da realidade. Na Filosofia ela é obra, sobretudo, da racionalidade humana. Importa salientar que a tradução é obra e expressão da dimensão racional do homem, resultado gradativo das impressões que ele colhe do mundo. No texto *A tarefa do tradutor*, Benjamin diz:

Assim como caos de um vaso para serem reencaixados devem seguir uns aos outros nos mínimos detalhes, mas não devem ser iguais, assim a tradução, ao invés de se igualar ao sentido original, deve antes reconstruir com amor na própria língua o seu modo de intentar até os mínimos detalhes para tornar, desse modo, ambas [línguas] reconhecíveis como cacos e ruínas de um vaso, como ruínas de uma linguagem maior²¹¹.

A formação do mundo, como remontar um vaso quebrado, é entendido como o processo de tradução. As coisas, como os cacos dispersos de um vaso quebrado, dão seu recado pela sua linguagem muda recepcionada pelo homem e este as traduz como conhecimento e assim participa do todo suposto. A tradução que ocorre na elaboração intelectual da linguagem das coisas é a mesma linguagem humana em processo de nomeação. Para Benjamin, tudo o que o homem produz em termos de conhecimento é tradução no todo que se faz parte. O nome que o homem dá as coisas se dá pela tradução constante, mas imperfeita, pois a única tradução perfeita seria a linguagem paradisíaca, perdida para sempre. O mito da Criação usado por Benjamin já demonstra a possibilidade da tradução das coisas, pois nele o homem ficou responsável pela nomeação participativa e Deus foi descansar. Bem como a Queda representa que se perdeu a tradução perfeitamente conhecedora.

Após a Queda, com a aceitação da finitude humana, o que se pode propor, na Filosofia, é a escuta atenta aos sentidos que emergem da superfície do mundo e tentar traduzi-los para a linguagem nomeadora. Isso levou Benjamin a teorizar a Filosofia como interpretação, pois o que se tem, após a Queda, é uma interpretação da linguagem do mundo, na qual se mistura a história, e que só pode se aproximar da língua paradisíaca perdida.

A relação absoluta entre nome e conhecimento só existiria em Deus na criação, pois só nele o nome seria idêntico à palavra criadora. “Deus tornou as coisas cognoscíveis ao lhe dar

²¹¹ BENJAMIN, Walter, apud SELIGMANN-SILVA, Márcio. *Ler o Livro do Mundo*: Walter Benjamin: Romantismo e Crítica Poética, p. 90.

nomes. Mas o homem só nomeia as coisas na medida em que as conhece²¹². O poder criador de Deus, na alegoria de Benjamin, converteu-se no conhecimento humano, porém sem a perfeição divina. Como bem diz o mito da Criação: Deus criou o homem a sua imagem, isto é, criou-o capaz de conhecer as coisas criadas por ele, mas esse conhecimento nunca será absolutamente idêntico ao poder Criador. O nome com o qual o homem traduz a coisa repousa sobre a maneira como a coisa entra em comunhão com ele, não provindo ele perfeitamente como naquela suposta linguagem paradisíaca. Só se conhece os nomes pós-queda e nunca os nomes dados pelo Criador.

Importa aqui é destacar que o conhecimento não tem sua sede no sujeito empírico, mas sim na linguagem. O sujeito, então, perde a soberania que antes fazia girar em torno dele toda a corte de objetos, Agora ele é o “tradutor” que vem ao encontro das coisas que se comunicam. Linguagem e conhecimento se identificam em Benjamin, e assim ele recoloca a questão da relação entre sujeito e objeto dentro da unidade do sentido. Não é a consciência, com suas encadeações mentais, que possibilita que o homem conheça as coisas, mas sim a linguagem, o universo de sentido anterior. O conhecimento só se dá depois que algo é compreendido em seu sentido, e este é condição para o elemento operacional da racionalidade.

A relação entre a Filosofia e o conhecimento empírico só é possível, neste contexto, porque se tratam de duas formas diferentes de pensar: a ciência pensa os objetos, e assim conhece o mundo empírico; a Filosofia preocupa-se com o sentido, e assim pensa a condição de possibilidade para o operar da ciência. A relação entre Filosofia e conhecimento empírico, em Benjamin, mostra que a linguagem é condição de possibilidade para o acesso do conhecimento científico a seus objetos. E essa relação só é possível porque há um vínculo entre o pensar do sentido e o pensar de objetos. Não são dois pensares que se excluem ou que concorram entre si. A Filosofia nada poderia dizer para a ciência se não fosse capaz de tematizar essa dimensão englobante e totalizadora dentro da qual se dará qualquer discurso proposicional. Os dois modos de pensar, dentro desse todo, ao invés de sempre estarem em confronto, preservam um caráter de encontro. Se a ciência conhece ao experimentar objetos, a Filosofia deve experimentar as possibilidades da experiência de se experimentar objetos, ou seja, a linguagem, o universo de sentido. Com isto a Filosofia se refere a um âmbito em que não existem objetos e que justamente por isso pode pensar as condições de possibilidade para o conhecimento dos objetos. A Filosofia não se apresenta mais como força absoluta que quer

²¹² BENJAMIN, Walter, Sobre a linguagem em geral e sobre a linguagem do homem. In: *Escritos sobre mito e linguagem*, p. 61.

também dar conta do conhecimento empírico. Ela reconhece seus limites frente à ciência. E como a Filosofia não tem objetos, mas trabalha com o sentido, se pode dizer que a Filosofia não pode conhecer mais do que as ciências conhecem, ela não ensina novas verdades. Por isso muitas vezes Benjamin chamou a atividade filosófica de “recordação”.

O que Benjamin mostra com sua teoria da linguagem em geral e sua teoria da tradução é que o homem desde sempre se realiza num processo de sentido. A linguagem é o elemento organizador da experiência. E Benjamin não estaria preocupado com esse elemento organizador se não estivesse preocupado com a questão do conhecimento, e mais precisamente com a questão de como se chega aos objetos que se conhece. É dentro desse processo de sentido que se poderá conhecer cientificamente as coisas, a natureza e os fenômenos. A Filosofia trata daquilo que, enquanto sentido, permite que se conheça algo. Há, portanto, essa experiência originária da linguagem, que embaraça quando se quer esclarecê-la, mas que permite que a Filosofia se situe em relação com o conhecimento científico. Se a Filosofia reconhece seus limites diante da ciência é para também afirmar que o conhecimento científico só é possível mediante o mundo significativo especulado pela Filosofia.

Ao buscar a relação não objetificante entre o homem e as coisas, Benjamin possibilita que se pense como as coisas vão ao encontro do homem no mundo. E o conhecimento empírico não pode ser separado do conhecimento filosófico, como se fizessem partes de mundos diferentes. O pensar filosófico e o conhecimento empírico não estão em conflito. Para além da separação sujeito e objeto, se realiza um encontro que precede qualquer representação científica da realidade. Aquilo que a Filosofia pensa já está presente silenciosamente nas manobras que a ciência realiza para tratar suas questões. Benjamin também chamou a atividade filosófica de “escuta”, que mais uma vez implica que ela não fala novas verdades.

Para expressar a finitude dos conhecimentos humanos, Benjamin lembra que esse é o conhecimento pós-queda:

Como a palavra muda, na existência das coisas, está infinitamente longe, e abaixo, da palavra que, no conhecimento do homem nomeia, por sua vez esta palavra está também longe da palavra criadora de Deus – e eis o fundamento da pluralidade das línguas. A linguagem das coisas pode adentrar aquela linguagem do conhecimento e do nome somente na tradução – há tantas traduções quantas línguas desde que o homem caiu do estado paradisíaco, que conhecia uma só língua [...]. A língua paradisíaca do homem deve necessariamente ter sido a do conhecimento perfeito, ao passo que mais tarde todo o conhecimento se diferencia, ainda uma vez, ao infinito na multiplicidade da linguagem, e devia se diferenciar, num nível inferior, enquanto criação no nome de modo geral²¹³.

²¹³ BENJAMIN, Walter, Sobre a linguagem em geral e sobre a linguagem do homem. In: *Escritos sobre mito e linguagem*, p. 66.

A proibição de provar os frutos da árvore do conhecimento do bem e do mal não contradiz a tese de que a língua paradisíaca foi a língua perfeitamente cognoscível, pois, como se sabe, no mito da Criação, após criar todas as coisas, Deus viu que tudo era muito bom e então descansou. As maçãs simbolizam o conhecimento daquilo que é bom e daquilo que é mau. “O conhecimento para o qual a serpente seduz, o saber sobre o que é bom e o que é mau, não tem nome [...]. O saber sobre o que é bom e o que é mau não tem a ver com o nome, é um conhecimento exterior”²¹⁴. O pecado original, portanto, é o nascimento da palavra humana que abandonando o nome divino pretende conhecer a partir do exterior. “A palavra de comunicar alguma coisa (fora de si)”²¹⁵. Trata-se da queda do espírito adâmico e da corrupção de sua linguagem perfeitamente cognoscível. Esse conhecimento do bem e do mal Benjamin chamou de “tagarelice”, como sendo a palavra julgadora.

Há, portanto, duas consequências da queda para a teoria da linguagem de Benjamin: a perda da pura linguagem, que resulta na transformação da linguagem em um meio (o que também resulta na pluralidade das línguas); e, com a imediaticidade do nome lesada, se ergue no mundo a palavra julgadora. Com a queda, o homem abandonou a imediaticidade da comunicação e caiu no abismo da palavra como instrumento, no abismo da tagarelice da palavra julgadora. A árvore do conhecimento não estava no jardim de Deus para proibir os homens de conhecer, mas sim como aviso dos perigos da palavra julgadora. O mundo e o que está nele não são maus nem bons. Não há bem e mal no mundo. Bem e mal existem em relação ao sujeito que julga.

A queda, para Benjamin, quer representar o surgimento da abstração e da mediatização do juízo em que a linguagem perde-se na confusão dos sentidos em mundo em que se romperam palavras e as coisas. O pecado original, para Benjamin, é um pecado linguístico. Trata-se da harmonia perdida entre as palavras e as coisas, entre o homem e o mundo. Depois disso o homem é condenado á busca eterno pelo discernimento entre bem e mal, através do conhecimento mediado pelo julgamento. Agora a linguagem degrada-se num questionamento incessante sobre o sentido das coisas. No entanto, uma arcaica relação com a linguagem paradisíaca continua operando na linguagem humana. A linguagem adâmica ainda é a estrutura interna da linguagem comum. Na busca por essa linguagem nomeadora ainda está silenciosamente presente a possibilidade da reconciliação entre o homem e seu mundo, entre as palavras e as coisas.

²¹⁴ BENJAMIN, Walter, Sobre a linguagem em geral e sobre a linguagem do homem. In: *Escritos sobre mito e linguagem*, p. 67.

²¹⁵ BENJAMIN, Walter, Sobre a linguagem em geral e sobre a linguagem do homem. In: *Escritos sobre mito e linguagem*, p. 67.

A perda da capacidade de traduzir fielmente as coisas, como nos primórdios da Criação, resulta no fim de uma única e perfeita linguagem e o início da pluralidade das línguas. A expulsão do homem do paraíso e a pluralidade das línguas, em Benjamin, quer expressar a ideia da incapacidade de uma leitura única e imediata do mundo. O recurso a esse mito quer mostrar que há uma ambiguidade fundamental no homem. Em que o homem é incapaz, por ser finito, de expor todos os pressupostos e de chegar ao elemento último, a uma fundamentação absoluta.

A palavra julgadora, a linguagem tagarela, se refere à invenção de um suposto fundamento fora da linguagem que se esquece de sua autoinclusão naquilo que expressa. A tentação de provar o fruto da árvore do conhecimento representa a tentação da construção de sentido fundamentado por entidade existente fora de si e se esquecendo da magia da participação constante. Como já se viu, o pecado original significa a retirada do nome do conhecimento, é a invenção de um conhecimento sem nome, de um conhecimento julgador. É a invenção de uma entidade fora da linguagem que daria segurança para qualquer julgamento feito pela linguagem. O pecado original é justamente a invenção de Deus.

Uma passagem de “Meu coração a nu” de Baudelaire, poeta que Benjamin traduziu e estudou, diz o seguinte: “Em que consiste a queda? Se é a unidade feita dualidade, então foi Deus quem caiu. Ou posto em outros termos, não será a criação a própria queda de Deus?”²¹⁶. Isto é, Deus é posto de fora da unidade e da participação nomeante como se fosse entidade definida capaz de fundamentar e garantir o julgamento tagarela. Agora Deus é definido e separado de tudo. Inventar-se Deus como ídolo para condenar e julgar, esquecendo que qualquer condenação e julgamento é participação no próprio Deus que se supõe, ou seja, é o esquecimento de que tudo é participação do sentido e de que não há ente separado que pudesse dar garantia para o julgamento. O pecado original é a entificação de Deus.

É o sentido do termo “alienação” em sua origem alemã: *Entfremdung* que tem como correlato o termo *Entäuserung*, que quer dizer “exteriorização”²¹⁷. Portanto, alienação vem de exteriorização. E aqui se fala do processo de exteriorização de Deus, da perda de Deus, que se aliena no mundo.

E o homem decaído é essencialmente tagarela, pois se perde na segurança de si, grávido de certezas, e esquecido de que seu dizer é participação e não última e definitiva palavra. Os deuses postos para fundamentar os discursos tagarelas são substituições dos

²¹⁶ BAUDELAIRE, Charles, apud JUNQUEIRA, Ivan. *Três visões da modernidade*. Rio de Janeiro: Record, 2000, p. 41.

²¹⁷ STEIN, Ernildo. *Paradoxos da racionalidade*. Caxias do Sul – Porto Alegre: PyR Edições, 1987, p. 62.

nomes verdadeiros, mas que agora não se compreende a contínua participação ocorrente. Quanto mais entidades separadas como fundamentos, mais linguagens existem, e assim há a pluralidade das línguas tal como o mito de Babel. A multiplicação de fundamentos fora da linguagem, o abandono da linguagem pura e a transformação desta em mero instrumento, têm por consequência a multiplicidade das línguas, como o castigo de Deus pelo desejo de onipotência do homem, que pretendia com a construção da Torre de Babel disputar o lugar da autoridade com Deus.

A espera e o messianismo, atitudes frequentemente associadas à filosofia benjaminiana, resultam da consciência da queda e do castigo, em que se atualiza a magia da linguagem nomeadora e procura pelos falsos fundamentos. A espera sempre diz respeito à continuidade da sentença.

Sobre a noção benjaminiana de queda, ainda é importante fazer uma observação. O paraíso de Benjamin não é o começo, mas é aquilo que desde o começo já se perdeu. É a falta, a saudade incômoda da eternidade, em meio ao tempo que tudo dilui. Não é um ícone donde parte a história. O paraíso não é o começo, mas sim aquilo que desde qualquer começo já se perdeu. É a falta, a temporalidade humana. Bem como seu conceito de “redenção”, apresentado posteriormente, não significa o fim da história. A redenção, para Benjamin, seria o dia em que tudo o que aconteceu na história seria citável. Redenção é o dia sem nuvens da compreensão humana, em que toda a força do passado a agir no presente poderia ser compreendida. Mas ela é inalcançável em sua plenitude. O homem é histórico porque traz consigo a queda (mancha negra da compreensão após o pecado original²¹⁸) e a redenção (o dia sem nuvens da compreensão). A vida humana é um entrelaçamento da queda com a redenção, um oscilar entre esses dois conceitos. Como deixa claro Benjamin no “Fragmento teológico-político”:

Quando uma seta designa o alvo na qual a dinamis do profano age, uma outra indica a direção da intensidade messiânica [...], mas como uma força por sua direção é capaz de promover uma outra direcionada em caminho contraposto, assim também a ordem profana do profano em relação a vinda do reino messiânico²¹⁹.

A força profana da queda e a força messiânica da redenção são forças sempre presentes a ocorrer juntamente na vida humana, forças sobre as quais o homem não tem domínio, mas que agem sobre ele, que ele sofre na própria pele. A existência, portanto, traz

²¹⁸ No texto “Sobre a pintura ou Signo e mancha” Benjamin explora a relação entre a mancha e a culpa (BENJAMIN, Walter. Sobre a pintura ou Signo e mancha. In: *Escritos sobre mito e linguagem*, p. 85).

²¹⁹ BENJAMIN, Walter, apud SCHNEIDER, Paulo Rudi. *A Contradição da Linguagem em Walter Benjamin*, p. 128.

consigo a queda e a redenção. Quando Benjamin descreve a lâmpada, as galerias de Paris, as estátuas de Moscou, ele mostra o lado não objetivo das coisas e assim possibilita a redenção no mundo da queda, pois desdobra o acontecer e o vir-ao-encontro ao invés da relação objetificadora, mostrando o sentido e revelando o encontro do mundo. A redenção se daria através do retorno do exteriorizado, isto é, de Deus como totalidade não entificada. A aproximação da queda e da redenção é o que constitui a existência humana.

Da noção de expulsão do paraíso resulta a perda do parentesco primordial do homem com a natureza. “Os signos necessariamente se confundem, lá onde as coisas se complicam. À servidão da língua na tagarelice segue-se a servidão das coisas na doidice quase como consequência inevitável”²²⁰. Como instrumento sem compromisso na tagarelice, a linguagem acaba arrastando, nesta doidice, também as coisas, pois estas também passam a serem vistas como instrumentos na grande construção da Torre de Babel. A construção objetivadora em andamento faz com que as próprias coisas também acabem na grande doidice como consequência da tagarelice. “Agora principia aquela outra mudez a que aludimos ao falar da tristeza profunda da natureza. É uma verdade metafísica que toda a natureza começaria a se queixar se lhe fosse dada uma língua”²²¹.

O verbo alemão *trauern* e o substantivo *Trauer* designam tristeza, mas não a tristeza em geral, como o termo *Trauerkeit*. Eles se referem à tristeza que se oriunda da perda de um ser amado, isto é, surgem do estado de luto. No livro *Origem do Drama Barroco Alemão* Benjamin enfatiza a relação do substantivo *Trauer* com a caducidade, com a morte. A ideia de tristeza da natureza, então, remete ao estado de luto da natureza após a expulsão do paraíso. Ela expressa a ideia de que o homem não é mais capaz de reconhecer, no nome, a significação da essência da natureza, e, então, multiplica seus conhecimentos sobre ela, transformando-a num objeto a ser dominado e explorado. “Por ser muda, a natureza é triste e se enluta”²²².

Ser nomeado [...] talvez continua sempre a ser um presságio da tristeza. Tanto mais por esse nome não provir daquela única, bem-aventurada e paradisíaca linguagem dos nomes, mas das centenas de línguas humanas nas quais o nome já murchou e que, no entanto, segundo a sentença de Deus, conhecem as coisas²²³.

²²⁰ BENJAMIN, Walter, Sobre a linguagem em geral e sobre a linguagem do homem. In: *Escritos sobre mito e linguagem*, p. 69.

²²¹ BENJAMIN, Walter, Sobre a linguagem em geral e sobre a linguagem do homem. In: *Escritos sobre mito e linguagem*, p. 70.

²²² BENJAMIN, Walter, Sobre a linguagem em geral e sobre a linguagem do homem. In: *Escritos sobre mito e linguagem*, p. 70.

²²³ BENJAMIN, Walter, Sobre a linguagem em geral e sobre a linguagem do homem. In: *Escritos sobre mito e linguagem*, p. 71.

A natureza, que já era muda e dependente da tradução humana, com as objetivações de Babel, entra em luto, pois já não tem tradutor fiel para a língua humana. É como se fosse decretado um rompimento com o encontro do homem e as coisas, que as deixa em profunda tristeza, em luto, pela morte da participação nomeadora. A natureza lamenta pela morte da verdadeira linguagem, pois é muda diante da objetivação. Ela iniciaria um lamento se alguém lhe emprestasse uma linguagem. Mas o lamento é o uso mais impotente da linguagem; basta um rumor nas folhagens para abafá-lo. Mas nem isto pode fazer, uma vez que não tem mais a tradução humana para escutar sua linguagem muda. Resta apenas o som do lamento sussurrando entre as folhas das plantas. Esse lamento ninguém é capaz de ouvir.

Para finalizar, destaca-se a importância que Benjamin dá a metafísica neste texto. Ele até chega a dizer que aí se trata de uma “metafísica da linguagem”²²⁴. Nesse ensaio Benjamin pretendia abrir espaço para a reflexão do caráter metafísico da linguagem. Aqui metafísica não é mais vista como fundamentação do conhecimento, mas sim como uma busca pelos fundamentos e como uma problematização do conhecimento. A metafísica não é mais vista como a produção de fundamentos entificados. Numa nota de rodapé de seu texto, Benjamin diz: “Ou será antes a tentação de colocar a hipótese no início, que constitui o abismo de todo filosofar?”²²⁵.

A grande tentação da metafísica ocidental sempre foi justamente a de entificar um fundamento, e com isso se corre o perigo de encobrir o âmbito que deve ser pensado pela Filosofia. A metafísica de Benjamin não pretende estabelecer um fundamento. Ela se dá no âmbito da tradução e da nomeação humana. Não se pretende, portando, fixar um fundamento dentro do todo que se participa, como se algum ente fosse privilegiado. Essa metafísica de Benjamin não mais pensa o ente como fundamento. Benjamin fala de um abismo. O abismo se dá no momento em que se encontra com a falta de fundamentação. No abismo, o fundamento se revela como sem fundo, como sem fundamento. A metafísica é aqui justamente entendida como transcendência do imediato que vai ao fundo, para além dos fundamentos objetivantes, ido além do que foi posto. O termo “metafísica da linguagem” expressa a necessidade de se pensar a linguagem para além da objetivação. A linguagem, para Benjamin, é metafísica porque ela quer dizer a unidade das coisas, que já sempre inclui o receptor, e na qual toda tentativa de entificação do fundamento pode ser descoberta como insuficiente pela escuta e pela recordação filosófica.

²²⁴ BENJAMIN, Walter, Sobre a linguagem em geral e sobre a linguagem do homem. In: *Escritos sobre mito e linguagem*, p. 58.

²²⁵ BENJAMIN, Walter, Sobre a linguagem em geral e sobre a linguagem do homem. In: *Escritos sobre mito e linguagem*, p. 52.

3.3. A Filosofia pensa o sentido e não entes

Se a filosofia pudesse encerrar o mundo numa fórmula, se ela fosse capaz de fazer um mapa no qual se configurasse perfeitamente o mundo vivido, que vantagem se teria para o conhecimento e para a vida neste mundo?²²⁶. Muitas vezes a Filosofia se envereda por caminhos com pretensões semelhantes. Por detrás destas pretensões está a noção de que a mente do filósofo é o ponto privilegiado capaz de espelhar o mundo exterior, e, assim, ter o entendimento adequado da realidade. É a convicção filosófica de que a relação do homem com o mundo se dá através de uma correspondência em que o pensamento representa as coisas do mundo.

A filosofia da linguagem de Walter Benjamin tentou pensar diferentemente essa questão, reduzindo, então, a realidade do mundo ao mundo do sentido. Se as teorias da consciência e da representação não foram capazes de resolver a questão, pois ficava sempre a questão que pergunta pela ponte que liga a mente ao mundo, Benjamin parte do fato de o homem já estar sempre no mundo vivido, nomeando, traduzindo, compreendendo, lidando com o sentido das coisas. O que falta é apenas explicitar racionalmente e filosoficamente o que já está sempre acontecendo, em que a relação com o mundo já se faz na linguagem. Assim, a ponte entre o homem e a realidade, entre conhecimento e mundo, não precisa ser buscada ou construída; ela já está feita.

O racionalismo da linguagem pretende ser uma alternativa filosófica para o racionalismo das teorias da consciência de si. Mas, para isto, ele precisa dar melhor conta das questões que antes o conceito de consciência de si dava conta na Filosofia. Este conceito é historicamente importante demais para a Filosofia para ser arbitrariamente recusado. O conceito de consciência de si, no idealismo especulativo, o saber absoluto da razão que sabe sobre si mesma, teve seu colapso num processo solipsista. A consequência desse colapso solipsista é a retirada da razão do campo da pura consciência e sua centralização na linguagem. Mas ainda é a mesma razão. Não existem alternativas para a racionalidade na Filosofia. Benjamin pretendia superar a teoria da consciência mostrando que já se está sempre em contato com o sentido das coisas do mundo. Recusando a transparência do Eu sem as suas devidas mediações históricas e linguísticas, a racionalidade da filosofia da linguagem pensa o sentido. Benjamin chamou isto de segundo pensar. É certamente um pensar secundário se comparado ao pensar científico e seus resultados.

²²⁶ STEIN, Ernildo. *Paradoxos da racionalidade*, p. 113.

Sem o segundo pensar de Benjamin, o pensar do sentido, se faria Filosofia no deserto, pois este é um pensamento filosófico que renunciou ao da dualidade de caráter metafísico-moderno, para desenvolver uma filosofia do encontro, na qual se pensa o sentido das coisas que se mostram ao homem no mundo. É um pensamento distinto do pensamento científico e da simples argumentação lógica, mesmo que não a dispense. Não se trata de um pensar que dispense o pensar da lógica e da ciência, para ocupar o seu lugar. Não, o que se quer é dar conta de pensar aquilo que dá o que pensar, isto é, o sentido. Não é um pensar que pretende julgar os resultados e os prejuízos da ciência e da técnica; é justamente da palavra julgadora que Benjamin quer se afastar. É um pensar que se move por aquilo que se esconde quando se pensa com a objetivação. Se abre um novo espaço para o pensar na Filosofia: o mundo do sentido. Busca-se o mundo vivido como uma esfera linguística (ou pré-linguística que precisa ser “traduzida”). Há algo que escapa na própria estrutura da existência humana no mundo, mas isto que escapa está silenciosamente presente e a espera da escuta filosófica. A Filosofia, assim, trabalha justamente com o elemento que ultrapassa o imanente.

A grande dificuldade está em que não se pode saber se o que se diz sobre esse horizonte de sentido no qual o homem habita é verdadeiro ou não. Não se pode testar a verdade ou a falsidade destes enunciados. O que se pode exigir, e se deve exigir, é que haja uma certa veracidade, uma certa confiabilidade, na “tradução” desse mundo expressivo no qual o homem está jogado e vive. Isso se dá, entre outras coisas, porque Benjamin não trabalha com o conceito de “referência”, que seria a garantia de que o homem não se engana quando fala sobre algo. E Benjamin não está preocupado com a relação entre linguagem e objeto. Ele não questiona a relação entre linguagem e mundo, uma vez que o mundo sobre o qual se fala já é linguagem. O perigo está, na descrição do mundo vivido humano, pela falta de critérios de referências, em impor autoritariamente descrições falsamente racionais. Fica a questão que pergunta se a Filosofia é capaz de construir uma relação com os objetos, sem que estes “participem” do mundo da linguagem. Fica também a questão de se saber se disso não resulta em um constante fechamento cada vez mais radical na linguagem, se perdendo cada vez mais a dimensão referencial extralinguística, consolidando a exclusão do mundo dos entes da filosofia.

O pensar científico e o pensar lógico-matemático estão corretos. Não se trata de negá-los. Mas sim de pensar que o ser-humano no seu modo-de-ser está fora da ciência. Benjamin utiliza o exemplo da lâmpada que está a sua frente. A lâmpada se apresenta. Ela está ali e Benjamin está diante dela. Nessa relação de um com o outro há uma comunicação, que pode ser traduzida. Benjamin estava diante da lâmpada sem representá-la, ele estava fora da

representação, fora do âmbito científico; estava no mundo, na linguagem. As coisas não são simplesmente representadas e, assim, suprimidas na singularidade de seu aparecer. É a singularidade da comunicação da coisa que se preserva ao se pensar o sentido. O fato de o acesso ao mundo ser canalizado pela linguagem revela a ancoragem do homem na tradição e sua condição de ser histórico.

Como implica o conceito de tradução, aqui a Filosofia se afasta de qualquer tese que pretenda reconstituir o mundo numa espécie de visão primordial, ingênua e inocente, na qual as coisas se mostrem assim como são, em que o mundo seria realmente o que é e as coisas do mundo seriam aceitas tais como são, sem culpa e sem medo, em que bastaria deitar o olhar e o mundo se abriria em sua identidade e sua pureza, como nos primórdios da Criação divina, em que tudo o que homem tocou, viu, ouviu, era verdadeiro e testemunhava a perfeição de Deus. Não se chega ao mundo diretamente, pois sempre o sentido se interpõe entre homem e mundo.

Agora a Filosofia não possui mais um juiz exterior. Não mais um Deus entificado, nem a subjetividade, para servir de elemento organizador para o fazer filosófico. Após a destrancendentalização houve um processo de “orfandade” na filosofia alemã, um sentimento de abandono com a perda da consciência de si. Mas isso levou a uma postura de retranscendentalização, em que se buscam alternativas filosóficas para a consciência de si. Assim, o sujeito teórico foi precedido por outro paradigma: pelo da linguagem, pelo ser-no-mundo, que busca o sentido anterior que possibilita o dizer. É a razão filosófica que passa por uma transformação essencial. Então, filosofia se dá e constantemente é corrigida pelo sentido das coisas que se apresentam no mundo. Benjamin concebe o pensar filosófico como aquele que não tem objetos, que pensa o que se dá antes de todo agir e fazer. Esse pensar que não tem objetos possibilita que se abra espaço para a essência do próprio pensar científico, que a ciência não pode dar conta quando faz ciência, pois ela pensa um objeto representado por um sujeito que observa. É um pensar que se desvia dos objetos para pensar a condição de possibilidade do pensar dos objetos. Abre-se o espaço prévio onde se dão os objetos. E isto implica que o pensar filosófico não se dá sem o outro modo de pensar. Por não possuir objetos, a Filosofia não descobre coisas novas e, por isso, só avança na medida em que a ciência avança.

Não se nega que a aspiração à objetividade é um traço fundamental da aspiração dos homens ao conhecimento da verdade. Mas o que se propõe é pensar a forma que o homem está presente no mundo, que pode ser chamada de “encontro”. Esse é o pensar que preserva a singularidade da linguagem das coisas mediante um vir-ao-encontro em que se dá a participação mútua. E não é objetivando que esse pensar responde ao apelo das coisas. A

desobjetivação na filosofia só faz sentido porque no mundo humano já sempre está acontecendo a desobjetivação na relação do homem com as coisas, com os eventos e com as pessoas. É uma espécie de encontro com o sentido e com a realidade. É um equívoco pensar que a atividade filosófica deva combater o pensar científico, porém também é um equívoco pensar que o pensar filosófico se esgota no pensar lógico-matemático. É inegável que quando um filósofo fala, ele deve dominar as regras da lógica. Mas também há regras que dominam o filósofo que fala. Há sempre um *a priori* na Filosofia, um elemento com o qual se trabalha inevitavelmente. A compreensão é sempre contínua expressão da própria totalidade que necessariamente sempre se supõe pelo fato de nela participar. Já sempre se trabalha com a compreensão da totalidade. E assim o homem se define pela linguagem mesma que é, na sua relação com a linguagem total das coisas que precisamente traduz em sua constante participação.

O pensar da Filosofia, assim, é sem objetos²²⁷, o que lhe exige uma outra forma de articulação operatória. Então os conceitos filosóficos sempre se dão desde uma totalidade. Essa qualidade de se remeter a uma totalidade faz dos conceitos filosóficos de outra ordem do que os conceitos científicos. Os conceitos e as proposições filosóficas, o discurso filosófico, pretendem mostrar essa totalidade virtual, própria da Filosofia. Isso quer dizer que na Filosofia sempre se busca, se quer explorar, esse lugar último, esse pano de fundo do discurso humano e que opera lá junto com o discurso. Há, portanto, na Filosofia, uma tendência de se remeter à totalidade, ao universal complexo do sentido já em jogo de antemão e articulado em forma de totalidade. É para esse algo último e originário, indispensável, que se remetem os enunciados filosóficos. E se a metafísica trata do ser em sua totalidade, se ela trata do ser que é fundamento último para todas as coisas, então se pode dizer que o discurso filosófico, ao se remeter a uma totalidade não objetiva, é um discurso metafísico, só que agora não se refere mais aos entes últimos, mas sim a algo transcendental.

Há, portanto, um elemento não inferencial, um *a priori*, posto como dado e fora do campo conceitual, mesmo quando se faz Filosofia. E isto se refere à condição de possibilidade de se falar de algo em Filosofia. É algo como que transcendente ao discurso filosófico, mas que sem o qual não haveria discurso filosófico, pois ele é pressuposto na articulação organizada dos enunciados filosóficos com os quais trabalha um filósofo. Junto com qualquer explicação filosófica desde sempre acompanha o filósofo uma compreensão prévia do sentido. Em qualquer coisa que se pesquise, que se diga em Filosofia, também já se

²²⁷ Por isso que a Filosofia não pode defender posições empíricas. Ao fazer isso ela se torna ideologia. Disso também resulta a dificuldade de se declarar a verdade ou a falsidade dos enunciados filosóficos.

está envolvido pelo caráter antecipador da compreensão do sentido. Portanto, para se pensar em Filosofia não se pode ignorar aquilo que, como totalidade, como elemento estruturante, opera sempre junto lá onde são produzidos enunciados filosóficos.

CONCLUSÃO

“A descrição daquilo que é confuso não é o mesmo que uma
descrição confusa”
Walter Benjamin

O projeto filosófico de Walter Benjamin se encontra em meio aos debates filosóficos sabedores da consciência histórica do mundo, que já sempre é interpretado e compreendido. Aqui não se busca o humano em uma cadeia abstrata de raciocínios, ou numa natureza humana dada de antemão, mas sim na vida concreta no mundo e na história. Buscam-se os caminhos nos quais a própria vida humana percorre. Por já se estar mergulhado neste mundo, impossível é atingir uma distância que possibilite total objetividade. Tudo o que na cultura humana já se produziu, tudo o que já foi dito e objetivado, todas as obras humanas é a presença do homem. Nessas coisas se reflete a humanidade. O homem, para compreender a si mesmo e seu mundo, deve compreender aquilo em que se objetiva enquanto história concreta. Por isso, Benjamin se interessou pelos quase insignificantes detalhes da história humana. Uma canção infantil, uma exposição de brinquedos, livros antigos e usados, a luz da lâmpada acesa à sua frente, uma fotografia da infância, uma peça barroca nunca encenada – esses são os detalhes nos quais o homem objetiva sua história concreta e nos quais se pode buscar o fenômeno humano.

Novamente: onde se encontra o humano? Resposta: em toda a história do homem. O que não é o mesmo que responder “na historiografia”. O que se quer dizer é que o fenômeno humano será encontrado naquela tradição originária e que ainda reside em todo e qualquer agir humano, quer ele seja ou não relatado pela historiografia oficial. Todo homem é muito mais velho que a sua idade. Todo homem traz consigo muito mais do que a sua vida. E isso não quer dizer que o homem comum, de alguma forma, pode cair na indiferença de quem é tomado por toda a humanidade. Não, se trata justamente de o homem singular se compreender como singular justamente aí, nessa condição, que para Benjamin tem um caráter fundamentalmente linguístico.

A teoria da linguagem de Walter Benjamin possibilita a pergunta por um caminho filosófico alternativo, frente ao caráter objetivista do pensamento ocidental, fundamentado na relação sujeito-objeto. Há, nela, um processo de “retranscendentalização”: a questão não está apenas centrada na consciência de si, mas na consciência de si enquanto deslocada para o âmbito da linguagem. E a compreensão deixa de ser apenas um simples modo de conhecer a realidade para tornar-se um modo de ser e de se relacionar com o ser no mundo. Não é mais

possível buscar o sujeito na pureza de sua identidade, não é possível flagrá-lo numa pura consciência de si. O sujeito perde, dessa forma, a autoria da verdade, e renuncia-se a procurar nele seu próprio fundamento. Resta ao sujeito a busca pela compreensão que se dá num encontro no seio das relações humanas, na mediação da linguagem, uma vez que não há mais uma objetividade absoluta que valesse de ponta a ponta no universo.

Mas não é como se não houvesse o Sujeito e o Objeto no conhecimento, nas ciências. Toda tradução é tradução de alguma coisa por alguém. Toda leitura é leitura de alguma coisa por alguém. Toda experiência é experiência de alguma coisa por alguém. Mas agora “sujeito”, “consciência”, “representação”, deixam de serem superconceitos que suportariam o mundo empírico, e encontram seu lugar no fenômeno da linguagem.

Não se busca mais categorias *a priori* para se conhecer o mundo, sem as quais o mundo seria impensável. Mas, se trata, para pensar o mundo, primeiro de não ignorá-lo. Ele deve existir, para o sujeito que experimenta, ser dado de alguma forma e fazer de alguma forma o sujeito depender dele, estando jogado nele. Não se tem, portanto, que repetir Kant. E estar no mundo, para Benjamin, corresponde a estar na linguagem. Porém não é simplesmente a imagem do conhecimento em que o sujeito é situado no mundo e na linguagem. É mais do que isso: o sujeito constrói e constitui esse mundo linguístico. A relação do sujeito com as coisas ao seu redor só é possível porque primeiramente elas existem para ele, ele às dispõe em torno de si, e as compreende com sentido em seu próprio mundo. Parece, assim, ser uma questão filosófica altamente relevante a descrição dessa unidade primordial que é o chão de todas as experiências humanas, a pátria de toda a racionalidade.

A filosofia de Walter Benjamin, como tradução do mundo vivido, é laboriosa como a obra de um de seus escritores preferidos, Marcel Proust. Ali se mostra o mesmo gênero de atenção e esforço, a mesma exigência de lucidez e a mesma tentativa de se buscar o sentido do mundo no tempo perdido. Mas diferentemente de Proust, que buscava abrigo no passado para fugir das incertezas e dos perigos do futuro, Benjamin procurou em cada recordação do passado uma possibilidade de novo futuro, por mais incerto que ele seja. O autor de *Em busca do tempo perdido* procurou o passado para escapar do tempo e do futuro, que significam inevitavelmente a morte. Já Benjamin escutou o futuro justamente nos ecos do passado. Diferente de Proust, Benjamin não fugiu do tempo e se abrigou num passado feliz, mas justamente procurou pela experiência temporal, porque ao buscar o tempo perdido pôde também encontrar o futuro perdido. A tentativa de Benjamin não foi a de emancipar-se da força do tempo, perdendo-se no labirinto reencontrado do passado, mas sim justificar as causas do presente através do passado. Benjamin, ao contrário de Proust, havia aprendido que

o tempo perdido não volta. Por maior que seja o esforço do resgate, ele nunca voltará em total integridade. Recordar, no sentido benjaminiano, significa compreender historicamente aquilo que já é pré-compreendido. Sua atenção filosófica não quer reviver o passado intensamente bem como ele o foi, mas quer mostrar que os acontecimentos poderiam ter assumido outros interesses, apontarem para outra imagem de futuro.

Essa atenção filosófica então não é apenas uma iluminação dos dados preexistentes, pois é realizar uma nova articulação, criar uma nova constelação significativa. O esforço da atenção é para fazer os fenômenos restabelecerem a unidade com as coisas do mundo numa dimensão nova. É uma explicitação e uma tematização do que antes só se oferecia como horizonte indeterminado. Nessa atenção filosófica não se vê somente o que querem dizer as palavras, mas ainda o que querem dizer as coisas, isto é, o sentido do núcleo de significação primária em torno do qual se organiza a experiência humana.

No ensaio *Conversação*, que foi tema do primeiro capítulo dessa dissertação, Benjamin, mesmo partindo de um simples ato cotidiano como o de conversar, mostra que cada presente é um ponto no tempo capaz de reconhecer todos os outros pontos temporais. Nesse texto Benjamin expressa a ideia de que tudo está impregnado pelo passado. O homem faz parte dos escombros do passado. Todos são ruínas no meio de outras ruínas. Mas isso não implica numa concepção de tempo como desesperança. Ao contrário, esses indicativos históricos mostram que o passado é uma expectativa de esperança. Toda a organização do presente, sua tecnologia e seu modo de vida, constitui-se de resultado de processos de experimentação e de projetos envolvendo épocas anteriores. Todo instante de movimentação traz consigo esse antes-de-si. Cada indivíduo nunca é apenas si mesmo, por mais sozinho que esteja.

O presente tem ainda em uma de suas mãos o passado, e na outra o futuro. Mas apesar do presente possuir o tempo passado, ver esse passado não é ver esse passado tal como ele foi, mas sim tal como ele é visto no agora, tal como ele é recordado no presente. Da mesma forma, no futuro, pode ser que não se reconheça o presente que se vive hoje tal como ele é vivido hoje. Disso não se pode ter um testemunho preciso. Passado e futuro estão inacabados e abertos no presente. O que revela que passado e futuro estão sob constante interesse de diversas interpretações.

Apesar disso, esquece-se do tempo como força motora do presente. Mas apenas se esquece porque se pode lembrar. O esquecimento não é uma simples ausência porque ele é também o berço para a lembrança. O que é esquecido não é completamente desconhecido pela consciência que esquece, mas simplesmente ela não é capaz de tematizar o esquecido. Isto é,

ela não explicita esse mundo temporal e significativo pelo qual está cercada. Isso Benjamin chamou de “recordação”. Em seu mundo vivido, o homem está de tal forma embebido pela linguagem e pelo tempo que Benjamin compara ali a vida a um sonho. E sonha-se porque viver não é a todo momento entender claramente a vida que se vive.

Recordar é também a explicitação dessa vida pré-científica que como um sonho organiza e automatiza a experiência humana. Uma consciência pura, desembaraçada de obstáculos, que pretende se criar em mundo sem nenhuma mistura de sonho, não existe. Mas recordar não é trazer para a consciência um quadro do passado tal como ele foi, mas sim é estranhar-se no horizonte do passado e desenvolver pouco a pouco suas perspectivas no presente. Para Benjamin, todos os períodos históricos surgem como a manifestação de uma única existência, de um acúmulo de ruínas, de um único drama. E toda experiência no palco desse drama comporta um germe de despersonalização da subjetividade.

O tempo não é um processo linear, uma sucessão efetiva de segundos que alguém se limitaria a registrar. O futuro e o passado são uma espécie de pré-existência no presente. O passado e o futuro existem em excesso no mundo, eles estão presentes. As marcas do passado não reenviam ninguém ao passado; elas estão presentes. Se algum acontecimento anterior ainda age no presente é porque o mundo humano ainda traz consigo essa significação do passado. Assim, só se pode reconhecer o passado e antecipar o futuro porque já se está num contado direto com eles. A definição do tempo que o vê como uma sucessão de “agoras” é inconsistente porque destrói a própria noção de “agora” como lugar de pré-existência do passado e do futuro.

Assim também o futuro não é feito apenas de conjecturas, de sonhos e promessas. Mas o presente se prolonga de tal forma que traça antecipadamente o acontecimento que está por vir. Num pequeno texto chamado *Destino e Caráter* Benjamin escreveu:

Mas na realidade o que afirmam aqueles que acham que têm o dom de predizer aos homens seus destinos a partir de tais ou tais signos é precisamente que esse destino, para quem sabe observar (para quem encontra em si um saber imediato acerca do destino em geral), já está de certo modo presente, ou para falar de modo mais cuidadoso, está á disposição²²⁸.

A cada momento que vem, o momento seguinte pode sofrer uma modificação. O homem ainda tem o futuro em sua mão, como se de seu destino se tratasse. O suposto dom dos videntes que leem o futuro nas mãos das pessoas é um dom partilhado por todos. E isso quer dizer apenas uma coisa: o futuro está aí, ele está à disposição. Ele começa a se esboçar no presente, a se projetar no presente. Assim o tempo não é uma linha, mas uma rede de

²²⁸ BENJAMIN, Walter. *Destino e Caráter*. In: *Escritos sobre mito e linguagem*, p. 89.

significados. Para Benjamin, prever o futuro equivaleria a dizer que o futuro já está contido, em certas marcas, no presente. O futuro, como as conchas da areia da praia, está sempre disponível, basta saber observá-lo. E, portanto, nem o passado é passado e nem o futuro é futuro. Eles estão presentes, à disposição, quando alguém “sabe observar”.

É importante destacar: “para quem sabe observar”. Tem que haver um olhar no coração do tempo, um perceber, um *Augen-blick*, como diz Heidegger. Tem que haver alguém para quem o que se dá passa a ter sentido. Não é que o tempo exista para alguém, mas que ele supõe alguém para ser percebido. Portanto, só há tempo para aquele que se situa no presente e observa o tempo. Só há tempo para quem se descobre engajado no tempo. Só há destino para aquele que não percebe o destino²²⁹. E, assim, pode-se dizer que de certa forma há mais verdade na noção mística de tempo do que na ideia filosófica do tempo como rio que escoar.

Mas não se está numa espécie de eternidade do passado. O acesso ao passado sempre é garantido num efetuar-se pouco a pouco, pois em cada presente se abre uma nova perspectiva do passado. A eternidade é o tempo do sonho. Qual é, então, o tempo desperto? É o tempo como campo de sentido amplo, com seu duplo horizonte de passado e futuro. Mas na maior parte das vezes no cotidiano se sonha. Isso dá ao homem sua segurança, firmeza e automaticidade, mas encobre o evento fundamental de o presente no qual vive ser constituído por um passado que não se viveu e abrir-se para um futuro que se ainda não viveu, e que talvez nem se viverá. O que se perde no sonho é a história coletiva que a existência humana privada retoma, assume e projeta.

Somente o presente está em condições de despertar e de entender seu “índice secreto”. Benjamin comparou essa ação à chegada do Messias. Mas não se deve confundir esses momentos: a chegada do Messias nada tem a ver com o final do tempo histórico. Ele modifica o presente, aponta para a redenção, mas não a instaura no reino profano. Na noção benjaminiana de “redenção” todos os momentos anteriores seriam para a humanidade redimida identificáveis. Nela os homens estariam salvos do tempo que mistura e confunde as coisas. Mas então, em tal estado ideal, teria se perdido o próprio sentido de antes e de depois, que só é dado por essa força do tempo. Então a lembrança perderia seu ancoradouro. Ela segue como um ideal (irrealizável?) que faz o humano se projetar para o futuro, assim como a Queda lhe prende ao passado.

²²⁹ Sobre o destino daqueles que não percebem o destino, Benjamin vê que as obras de Goethe mostram isso. Ver seu estudo sobre as Afinidades Eletivas (BENJAMIN, Walter. *Ensaio Reunidos: escritos sobre Goethe*. Trad. Mônica Krausz Bornebusc, Irene Aron e Sidnei Camargo. São Paulo: Duas Cidades, 2011, p.11).

Na passagem “Manhã de Inverno” do livro *Infância em Berlin por volta de 1900*²³⁰, Benjamin conta que as fadas, por meio das quais alguém satisfaz um desejo, existem para todos os homens. Porém poucos são os que conseguem lembrar-se do pedido formulado. Por isso poucos, mais tarde, reconhecem sua satisfação. Isso significa que o futuro também já está no presente, aberto, com anúncios, com promessas. Todo o texto sobre a Infância em Berlin é, sobretudo, uma recordação daquilo que foi o destino do autor, daquilo que se anunciava para ele ainda criança, como se tivesse tido pedidos atendidos pelas fadas do destino²³¹. Trata-se da revelação que se apresenta como interpretação. O objetivo é o resgate do vivido, porém esquecido.

No segundo capítulo se tratou da exigência de Benjamin da reformulação da noção de experiência. No texto *Sobre o programa da filosofia vindoura*, ele assume o projeto kantiano como seu ponto de partida ao mesmo tempo em que deixa claro que não pretende apenas repetir os resultados da crítica de Kant. A nova noção de experiência deve ser a constituição de um significado. A experiência que Benjamin quer tratar encontra uma relação de sentido no gesto, no sorriso, no aceno do homem que passa. Sendo assim, todo o entendimento que se tem do mundo exterior tem a necessidade de ser formulado novamente.

A experiência, não mais no sentido kantiano, mas na direção apontada por Benjamin, é o ato que descobre de um só golpe, com a constelação dos dados, o sentido que os une e faz com que esse sentido tenha sentido. Isso implica que experimentar não é sentir uma multidão de impressões, mas é ver surgir de uma constelação de dados um sentido imanente sem o qual nenhum conhecimento seria possível.

Ao desconsiderar a linguagem, Kant não havia se dado conta que aquilo que se experimenta, as coisas sensíveis, estão envolvidas por uma significação vital. Não é no mundo dos físicos que o homem realiza experiências e vive. É, pois, na linguagem. Isso quer dizer que as coisas experimentadas não são estados fechados sobre si mesmos, ou entes oferecidos para a catalogação de uma subjetividade pensante, pois há certa atmosfera, um certo sentido oferecido, à força, da experiência humana. Deve-se entender que a experiência não é uma atividade pura e muda. Nela há uma “comunicação” de um sujeito finito com o sentido de algo. O homem tem a experiência de um mundo de sentido, de uma totalidade aberta. O homem não tem a experiência como uma subjetividade absoluta, mas como algo feito e desfeito pelo curso do tempo no mundo vivido.

²³⁰ BENJAMIN, Walter. *Infância em Berlin por volta de 1900*. In: *Rua de Mão Única*, p. 84.

²³¹ Pode-se pensar no quão irônico é o fato de que a morte de Benjamin tenha se dado justamente pela impossibilidade na qual se encontrava de ver o que se anunciava para ele.

A relação entre tempo e subjetividade, na leitura de Benjamin, é muito mais íntima do que aquela pensada por Kant. É pelo tempo que se pensa o ser porque é por sua relação que se pode entender a relação do sujeito e do mundo. Se o sujeito for compreendido (se isto for realmente possível) não será em sua forma pura, mas sim sendo buscado em sua interseção no tempo e na linguagem. A coisa da experiência é uma significação que só é reconhecida por um sujeito familiar com o mundo. Encontra-se uma comunicação já em obras antes de qualquer tese e julgamento. Essa é a experiência que Benjamin pretendia trazer à tona.

Com essa nova noção de experiência – e isso é muito importante – se tem uma nova definição de *a priori*. Ele continua sendo algo que se dá de antemão ao experimentar. Mas a partir do momento essa nova noção de experiência é reconhecida como o começo do conhecimento, não há mais na Filosofia “verdades *a priori*” que seriam opostas a verdades empíricas, no sentido kantiano. Não se põe mais, na Filosofia, condições *a priori* mentais para o conhecimento. Agora o *a priori* é o fato de que se está no mundo e na linguagem. Esse mundo, enquanto totalidade de sentido, torna-se a noção de *a priori* que se trabalha nessa forma de fazer Filosofia. Essa totalidade de sentido, por ser inesgotável e por não poder ser abarcada compreensivelmente de forma definitiva, Benjamin chamou de “Deus”. Deus diz respeito à unidade primordial de todas as experiências humanas, sendo ele a pátria de todos os pensamentos. Não há experiência humana sem que haja um todo.

No terceiro capítulo se tratou das principais ideias benjaminianas no que concerne à questão da linguagem. Ali se justifica a expressão “traduzir o mundo vivido”. Tem-se lá o exemplo posto por Benjamin da lâmpada que se mostra enquanto linguagem. A lâmpada fora da linguagem não é apenas invisível, mas é impensável. A lâmpada tal como seria para si mesma não é pensável. O objeto não existe em si e absolutamente. Há um significado pressuposto do objeto e só assim ele entra na experimentação humana. Um homem vê uma casa de um ângulo. Ela se mostra para ele de um ângulo. Ele pode ver a mesma casa por outro ângulo. Pode passar de automóvel e ver a casa. Pode ver a casa da janela de outra casa vizinha. Essa mesma casa pode ver vista por um velho que morou lá a vida toda ou por uma criança que acabou de mudar para lá e a vê pela primeira vez. O que se quer dizer aqui é que a “casa mesma” nunca se dará de forma definitiva, pois ela é sempre casa que se comunica e vista de algum ponto.

Benjamin não precisou construir a imagem da lâmpada na sua mente. Ela já estava diante dele e se mostrava. Não havia a necessidade de, através de categorias de seu entendimento, reconstruir a aparência e a verdadeira forma do objeto lâmpada no seu intelecto: a conta já está prestada, o objeto já foi dado enquanto sentido no mundo. Portanto, a

coisa, enquanto é vista já se anunciou. O homem nomeador não é alguém que apenas nota uma qualidade e nem alguém que é um meio inerte que seria afetado passivamente pelas coisas. Ele é uma força que encontra as coisas num certo modo de existência, e se sincroniza com as coisas. A lâmpada solicitou certa maneira de olhar. Assim como fazem a montanha, a raposa, o relógio. Numa passagem do livro *Rua de Mão Única*, Benjamin escreveu:

Quem ama não se apega somente aos defeitos da amada, não somente aos tiques e as fraquezas de uma mulher; a ele rugas no rosto, manchas hepáticas, roupas gastas e um andar torto prendem muito mais duradoura e inexoravelmente que toda beleza. Há muito tempo se notou isso. E por quê? Se é verdadeira a teoria que diz que a sensação não se aninha na cabeça, que não sentimos uma janela, uma nuvem, uma árvore no cérebro, mas sim naquele lugar onde a vemos, assim também no olhar para a amada, estamos fora de nós²³².

As coisas não têm apenas uma significação vital, motora, mas um sentido que não é outra coisa que não certa maneira de estar no mundo. Assim as coisas se propõem a quem percebe, que nomeia e traduz seu sentido. Por isto as rugas no rosto da mulher que se ama significam muita mais que simples expressão decorrentes da contração muscular repetida ao longo dos anos. Aqui a percepção é colocada no percebido e não no cérebro humano. Não há consideração interior a ser feita. Se os detalhes da mulher que é amada irradiam fora daquele que ama, se esses detalhes têm esse poder de encantamento mais forte que toda beleza, é porque o sujeito que os percebe não os coloca como coisas incomunicáveis, mas simpatiza com eles, recebe algo deles, recolhe seus sentidos, recebe aquilo que eles partilham.

Mas isso não quer dizer que o percebido seja uma invasão do sensível na mente daquele que percebe. Isso quer dizer que aquele que experimenta e percebe não está face a face com o outro como duas coisas exteriores que não se comunicam. Quando se olha para um quadro ou uma pintura, não se vê apenas um amontoado de cores. Há um sentido (artístico) que se mostra. Nessa troca entre sujeito das sensações e o sensível não é o caso de ser um fato no qual um age e outro sofre. Sem a exploração do olho daquele que ama as rugas no rosto da amada não dizem nada. E, no entanto, esse que ama só vê o sentido que vê devido a uma solicitação externa. A atitude de apenas um dos lados não basta.

Quando se olha para uma nuvem, para uma janela, para uma árvore, não se tem a ideia interior do que são essas coisas, ideia que assim revelaria o segredo da nuvem, da janela e da árvore. Quando Benjamin diz que as coisas têm uma linguagem, e é essa linguagem que permite que o homem tenha acesso ao mundo, ele está dizendo que no mundo o homem não é apenas vítima de uma reação meramente fisiológica e natural quando percebe as coisas. Mas

²³² BENJAMIN, Walter, *Rua de Mão Única*, p. 18.

afirma que o homem é capaz de encontrar o sentido nas coisas que lhe cercam sem que tenha sido dada uma operação mental constituinte.

Assim, um rosto, uma assinatura, uma montanha, deixam de serem simples dados visuais – que teriam que ser abarcados pela experiência interior (psicológica, fisiológica) humana – e tornam-se algo imediato como um conjunto de significações imanentes. Quando alguém entra numa sala, e olha rapidamente os objetos que lhe cerca para poder se orientar entre eles, essa pessoa não cede ao aspecto instantâneo do mundo. Ela identifica ali uma porta, lá a janela, mais adiante sua mesa, e sabe sem maiores problemas se localizar no ambiente. E isso porque há uma significação do percebido que familiariza o homem que habita esse mundo. Essa relação de se estar familiarizado com o mundo não se esgota no natural e no material. Pode-se compreender um objeto mesmo sem ver e tocar todos os seus lados. Pode-se estar familiarizado com o rosto de uma garota mesmo sem lembrar-se da cor dos seus olhos.

Comumente se diz que as coisas têm uma linguagem à qual o homem tem acesso por estarem à disposição do olhar humano como num contrato primordial, sem esforço da parte humana, com se elas se dessem por um dom. Mas as coisas só tem sentido assim como tem para o homem que as vê. É o amante que vê a amada. É quem escreve que vê a caneta. A caneta, assim, só tem sentido para quem escreve. Se não houvesse a “leitura” humana das coisas, elas não teriam linguagem. É como se houvesse uma solidão que, apesar de tudo, não se pode fugir. Aqui já se quer demais quando se quer ser dois.

E da relação com as coisas resulta que a consciência de si não se dá a partir de uma cadeia de raciocínios de si mesmo, como queria Schiller, mas por um contato direto consigo mesmo de um ser que se reconhece imediatamente enquanto é com as outras coisas. A identidade humana, assim, não se dá por uma feliz atitude da consciência que diz “eu sou”.

A linguagem das coisas, portanto, diz respeito às diferenças que caracterizam a cotidianidade humana. Ao invés do ente em si, a linguagem das coisas visa mais a sua acessibilidade. A linguagem não pertence à coisa como propriedade sua, como a dureza pertence à pedra. A linguagem das coisas não será entendida se for procurada nas coisas enquanto coisas. É algo que acontece com as coisas. Mas como acontece? É arbitrário? Para Benjamin, as coisas pertencem à linguagem uma vez que são acessíveis ao homem. A questão da linguagem das coisas só faz sentido porque pergunta pelas coisas tais como elas estão na sua relação com o homem. Então, no fundo, é uma pergunta sobre o homem. Mas sobre como o homem é no mundo. Assim as coisas se abrem para o homem e acabam por abrir o homem ao seu modo de ser essencial.

Essa acessibilidade das coisas enquanto sentido não é arbitrária porque ela se dá na totalidade enquanto unidade. Esse todo, Deus, é inapreensível como conceito não porque se situa numa região incomunicável, mas porque ele está tão próximo que dele o ser humano é parte e participa, sem poder ter uma distância para visualizá-lo completamente. Com essa noção de totalidade, as pessoas e as coisas não podem mais ser separadas. Neste todo, segundo Benjamin, o homem nomeia. Quer dizer: o homem forma o mundo. Seu ser é nomear: só pelo acontecimento de formador de mundo ele pode existir. Ao nomear o homem partilha seu ser próprio: não se pode encobrir a si mesmo em seu saber. Então, nessa tradução do mundo vivido, o eu já não é um eu isolado ou apenas colocado ao lado de outras coisas. Há uma relação íntima entre os seres, entre o eu e os outros, entre o sujeito e seu mundo. A explicitação dessa relação íntima foi aqui chamada de “tradução do mundo vivido”. Traduz-se o mundo vivido porque se traduz um conjunto de correspondências significativas vividas.

A tradução do mundo vivido, portanto, diz respeito à unidade antepredicativa do mundo e da vida humana. Ela que aparece nos pensamentos humanos, nas suas compreensões, nos seus desejos, nas suas paisagens e fornece o texto que o conhecimento humano procura ser a tradução em linguagem nomeadora.

O que se descobre ultrapassando o mundo objetivo e indo na direção do mundo vivido não é um mundo anterior tenebroso, assustador, mas é o mundo em que já se vive. Todos os resultados científicos não farão com que o homem deixe de ver o sol assim como ele o vê, se levantando e se pondo. As coisas continuarão tendo, no mundo humano, essa significação originária. Recordar o nome das coisas, na teoria de Walter Benjamin, quer dizer simplesmente o seguinte: voltar a um experimentar originário. Esse experimentar originário mostra que as coisas não são animadas por uma vida secreta; elas existem assim como existem na medida em que em que se abrem no mundo humano e por isso são, de algum modo, fala. E é também isso que permite o nomear e o traduzir. É importante destacar que na “tradução” o mundo exterior não é recopiado por um sujeito, mas ele é constituído, organizado, formado. É isso que Benjamin pretende “mostrar”.

Mas não se pode refutar, com esse mostrar benjaminiano, um pensamento que ignora a si mesmo e se instala lá nas coisas. Os átomos do físico parecerão sempre mais reais e verdadeiros que a essência linguística e a essência espiritual; os processos físico-químicos parecerão sempre mais reais e verdadeiros que a linguagem das coisas; as reações psíquicas e neurológicas parecerão sempre mais reais e verdadeiras que as ruínas da história; o positivismo lógico parecerá sempre mais real e verdadeiro que a magia da linguagem. A não ser que haja uma conversão no olhar que faça ver o que antes era inacessível. Benjamin utiliza

a metáfora do sonho para aplicar a quem não é capaz de se dar conta dessa conversão. No sonho, certa atitude voluntária e passiva sempre recebe do exterior a confirmação do que esperava. Nesse sonho, quem sonha é tomado, em sua audição, em sua visão, em todas as suas sensações, de maneira a sentir e a experimentar sem consciência do processo que lhe envolve.

Pode-se perguntar se o mundo humano pode ser pensado, em todas as suas perspectivas, com uma objetividade plena. No mundo humano compreender é sempre nomear, constituir, construir, operar, traduzir o ser do objeto. E isso não se esgota na objetivação. Sempre já se está no mundo, na totalidade, como o berço das significações. O todo é inseparável do sujeito, mas de um sujeito que é enquanto se projeta como participação nesse todo. Nesse todo humano, quando se diz que as coisas não existem sem a “leitura” humana, não se diz com isso que as coisas são constituídas pela consciência humana. Não, o que se diz é que a consciência, nesse todo, se encontra em obras na comunicação com as coisas e as coisas têm seu sentido na medida em que se mostram com sentido para o homem. Quer se saiba, quer não, em qualquer enunciado verdadeiramente filosófico sempre se fala a partir de uma totalidade e em direção ao seu cerne. Toda coisa, e o homem está aí incluído, fala abarcada por uma totalidade. Esse todo é o que permite a comunicação das múltiplas coisas. Homem, objetos materiais, obras de arte: essa totalidade envolve tudo o que tem sentido.

Sempre que Benjamin se empenhou em assumir uma atitude com o particular, em falar a partir do particular (o que não aconteceu poucas vezes), sempre que isso acontecia, ele já se movimentava no horizonte dessa totalidade. Essa questão da totalidade, da unidade em que se está e onde se experimenta os diversos sentidos do ser e do mundo – essa unidade só poderá realmente ser compreendida sob luz de um conceito suficiente de mundo. Por isso aqui se recorreu ao uso da noção de mundo vivido. Para se aprofundar nessa perspectiva o problema do mundo humano ela deve ser um desdobramento incontornável.

A tradução do mundo vivido, como uma constante atualização do já percorrido, pretende mostrar o modo de ser fundamental do homem em seu mundo. Ela procura mostrar essa experiência primária, anterior até mesmo a toda experiência científica. Com isso não se quer dizer que se deve recusar o céu do astrônomo em razão do céu do camponês. O que se diz cientificamente sobre o céu continua sendo importante, até mesmo para o camponês. Mas o que se diz é que a experiência de se conhecer um objeto cientificamente pressupõe a experiência originária no mundo vivido. Assim, a experiência do céu do astrônomo pressupõe a experiência do céu do camponês.

A Filosofia e as ciências não formam uma rua de duas mãos, como se alguém dissesse “eu na Filosofia faço isso e você na ciência natural faz aquilo”. Assim, cientista e filósofo, um

não se meteria com o outro. Filosofia e ciência, antes, são, como numa palavra que nomeia um livro de Benjamin, uma “rua de mão-única”. Não há uma linha de demarcação que é preciso reconhecer entre Filosofia e ciência. Antes, há um limiar. Aqui não há como evitar o encontro e o confronto. Aqui a Filosofia só avança e segue em frente na medida em que a ciência avança e segue em frente. Nunca, na Filosofia, se sabe mais do que se sabe nas ciências. E como poderia saber, se a Filosofia nada descobre de novo, se ela nem sequer pensa com objetos? A Filosofia pensa e traduz o sentido do mundo vivido. Esse sentido, por sua vez, se dá, entre outras coisas, cada vez que a ciência descobre algo novo, cada vez que ela acrescenta novas coisas ao universo humano. A Filosofia progride quando a ciência progride. O progresso filosófico depende do progresso científico porque na medida em que novos objetos são apresentados pelas ciências, novas descobertas são feitas, mais respostas sobre o sentido das coisas a Filosofia tem que dar. O resto são novas formas de formular questões velhas. O grande problema numa rua de mão-única é que nela não há retorno.

Então, erra a filosofia que hoje tenta lutar com as ciências da natureza por uma igualdade de direitos. O filósofo não deve opor às participações científicas outras participações objetivas, mas sim ele combate a Torre de Babel dos discursos dispersos. Em um contexto diferente, na tradução francesa da suas Teses, Benjamin faz a seguinte observação que está ausente na versão original em alemão: “Para nós, nossa geração foi paga para saber disso, pois a única imagem que ela vai deixar é de uma geração vencida. Esse será seu legado para os que vierem”²³³. Não se entenderá muito de Walter Benjamin se não se entender que sua filosofia é a filosofia de um perdedor²³⁴. De nada adianta o esforço desesperado de a Filosofia tentar não “perder” para a ciência, pois ela já foi derrotada. Quem hoje faz filosofia parte de sua situação de derrotado²³⁵. Tem que assumir lucidamente, como fez Walter Benjamin, sua condição de derrotado. A ciência possui um ritmo próprio, um inegável poder explicativo e um ainda maior sucesso prático. Ela não se preocupa com

²³³ BENJAMIN, Walter, apud LÖWY, Michael. *Walter Benjamin: Aviso de Incêndio; Uma Leitura das Teses “Sobre o Conceito de História”*. Trad.: Wanda Nogueira Caldeira Brant. São Paulo SP: Boitempo, 2005.

²³⁴ Do dia em que apresentou sua tese de doutorado em Berna na Suíça, numa tentativa de fugir do alistamento do exército alemão durante a Primeira Grande Guerra, até o dia de seu suicídio na fronteira com a Espanha, Benjamin acumulou uma série de fracassos pessoais: sua tese de livre docência foi recusada, acabando com a possibilidade de uma carreira acadêmica; em vida apenas tinha o reconhecimento de um pequeno grupo de intelectuais, sendo boa parte de sua obra desconhecida e nem sequer publicada; seu casamento fracassou, bem como boa parte de seus relacionamentos; a Escola de Frankfurt, com a qual comumente é ainda erroneamente associado, se negava a publicar seus artigos e traduções, o que ajudou a manter a péssima situação financeira em que ele se encontrava nos seus últimos anos; sua irmã morreu nos campos de concentração nazistas e de sua cidade e de seus amigos teve de se separar; sem mencionar os demais acidentes previsíveis de quem viveu durante as duas Grandes Guerras.

²³⁵ Hoje se é mais modesto na filosofia. Não se pretende mais definir a essência humana, como tantas vezes já se sonhou na Filosofia. Hoje não se fala mais de essência, mas sim de modo-de-ser.

filosofia. E a Filosofia não tem que pretender ocupar o lugar das ciências. Ela deve se ocupar em dizer algo além do empírico dito pelas ciências.

Para a Filosofia o reino dos fatos é inacessível. A Filosofia não diz os fatos que a ciência diz. Por isso também ela nunca sabe mais do que a ciência sabe. Com Filosofia não se chega a algo novo. Com ela não se descobre e pensa aquilo que ninguém ainda descobriu e pensou. Por isso, Benjamin pretendeu dar conta de um universo de sentido que é anterior e acontece junto também lá onde se faz ciência. Busca-se, assim, o universo de sentido que também sustenta a ciência. Esse universo não precisou ser construído racionalmente, ele já estava aí, como sendo o tapete da verdade sobre o qual caminha o pé humano. Porém a Filosofia não deve apenas substituir uma visão desse mundo por uma outra visão desse mesmo mundo (apenas menos ingênua). Então, se pode perguntar: em que acrescenta para a vida humana e para o conhecimento essa descrição do modo de ser linguístico do ser do homem? De qualquer forma, mesmo partindo de sua situação de derrotada, a Filosofia deve ser capaz de poder ter uma visão sobre o modo de ser do homem que as demais ciências não são capazes de ter.

Em Benjamin ela é essencialmente metafísica. Mas agora não mais como fundamentação do conhecimento, mas sim como uma busca pelos fundamentos, uma problematização do conhecimento. O problema da fundamentação, nessa metafísica, é posto como uma crítica ao modelo clássico de fundamentação. Se a história da filosofia fosse um conto de fadas, a metafísica seria a madrasta malvada que sempre de novo engana os filósofos, e assim sempre surge para lembrar os estudantes de filosofia que até hoje, em toda a história da filosofia, nenhum filósofo acertou, pois ninguém deu ainda a última palavra.

Com essa questão da linguagem, em Benjamin, se pode responder aquilo que foi inicialmente intencionado por Walter Benjamin. Mas e hoje? Já se viu que a questão da linguagem não é apenas uma questão que interessa apenas à Filosofia, uma vez que ela ingressa também no campo da própria ciência. O que se deve fazer é continuar mostrando se é o caso de todas as operações do conhecimento humano, na Filosofia e nas ciências, suporem a linguagem. Não se pode fugir de perguntar até que ponto hoje o trabalho com as questões que surgem da linguagem são produtivas.

Aqui se preserva a atualidade das questões postas por Benjamin: protege-se para a Filosofia um espaço que não simplesmente se dilui no empírico-material, mas que tem um caráter transcendental. A argumentação filosófica, como diz Stein²³⁶, jamais se reduz ao

²³⁶ STEIN, Ernildo. *Mundo Vivido*: Das vicissitudes e dos usos de um conceito da fenomenologia, p. 167.

homem meramente empírico. O homem chega sempre tarde para ser apenas natural. Deve-se, portanto, preservar a dimensão da condição de possibilidade. Mas não se trata mais de um transcendental palpável e do mundo das representações quando se busca a condição de possibilidade, a fundamentação do conhecimento. Trata-se da linguagem, desse repertório histórico de sentido, para trás do qual não se pode avançar e que sustenta toda reflexão. E esse é um horizonte a ser conquistado sempre, sempre recordado, sempre traduzido.

As coisas na metafísica sofrem de uma ambiguidade que nunca será completamente eliminada. Por isso que, ao contrário das ciências empíricas, na metafísica a objetivação nunca será absoluta. No fundo, é a questão da justificação do conhecimento que está em jogo. Quando Benjamin fala da linguagem como médium do conhecimento, ele fala de algo necessariamente pressuposto, para trás do qual não se pode ir, como uma grade que não se pode atravessar, pois ali estão as raízes. A linguagem, como entendida por Benjamin na sua metafísica, é o elemento que justifica as frases e os enunciados na Filosofia, e para além dela. Por isso também aqui não se trabalha com a noção de verdade da evidência, mas com a verdade na linguagem. Não há aqui elementos externos para decidir a verdade ou a falsidade. É no nível da linguagem que se tem que decidir.

O conhecimento, portanto, não é reduzido a um fundamento empírico. Não se reduz o mundo ao mundo empírico no seu sentido materialista, pois se diz respeito mais às condições de possibilidade de um mundo vivido, do que da realidade sensível, de um mundo naturalizado. E a Filosofia apenas foge da ingenuidade empirista pensando com o segundo pensar, isto é, pensando aquilo que ultrapassa a objetividade: o sentido. Porém, o sentido é ambíguo e por isso pede uma interpretação, uma leitura hermenêutica, uma tradução. Cada grande filosofia pode ser vista como uma tradução da pré-significação do mundo vivido. E, como nenhuma tradução é absoluta, é inevitável uma pluralidade de visões filosóficas. A *Aufgabe* (tarefa? problema? renúncia?) do filósofo tradutor é mostrar esse mundo vivido. Poucos mostraram como Walter Benjamin. Ao seu dedo indicador não se tem outro igual na história da filosofia. Para Walter Benjamin o homem está no mundo, e, por isto, está condenado ao sentido.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS:

De Walter Benjamin

BENJAMIN, Walter. *A Tarefa do Tradutor: quatro traduções para o português*. Org. Lucia Castelo Branco. Belo Horizonte: Fale/UFMG, 2008.

_____. e SCHOLEM, Gershon. *Correspondência*. Trad. Neusa Soliz. São Paulo: Perspectiva, 1993.

_____. *Charles Baudelaire: Um Lírico no Auge do Capitalismo* Trad. José Carlos Martins Barbosa e Hemerson Alves Baptista. 2 ed. São Paulo: Brasiliense, 1991. (OBRAS ESCOLHIDAS, Volume III).

_____. *Ensaio Reunidos: escritos sobre Goethe*. Trad. Mônica Krausz Bornebusc, Irene Aron e Sidnei Camargo. São Paulo: Duas Cidades, 2011.

_____. *Escritos sobre mito e linguagem*. Trad. Susana Kampf. São Paulo: Duas Cidades, 2011.

_____. *Gesammelte Schriften II*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1977.

_____. *Gesammelte Schriften VI*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1977

BENJAMIN, Walter, *La Metafísica de la Juventude*. Trad. Luis Martínez de Velasco. Barcelona: Ediciones Páidos Ibérica, 1993.

_____. *Magia e Técnica, Arte e Política: ensaios sobre a literatura e história da cultura*. Trad. Sergio Paulo Rouanet. 4 ed. São Paulo: Brasiliense, 1989. (OBRAS ESCOLHIDAS, volume I).

_____. *O Conceito de Crítica de Arte no Romantismo Alemão*. Trad. Márcio Seligmann-Silva. 3 ed. São Paulo: Iluminuras, 2002.

_____. *Origem do Drama Barroco Alemão*. Trad. Sergio Paulo Rouanet. São Paulo: Brasiliense, 1984.

_____. *Reflexões sobre a Criança, o Brinquedo e a Educação*. Trad. Marcus Vinicius Mazzari. São Paulo: Editora 34, 2002. (Coleção Espírito Crítico).

_____. *Rua de Mão Única*. Trad. Rubens Rodrigo Torres Filho, José Carlos Martins Barbosa. 5 ed. São Paulo: Brasiliense, 1995. (OBRAS ESCOLHIDAS, Volume II).

BENJAMIN, Walter. *Sobre Arte, Técnica, Linguagem e Política*. Trad. Maria Luz Moite, Maria Amélia Cruz e Manuel Alberto. Lisboa: Relógio d'água, 1992.

_____. *Sociologia*. Org. e Trad. Flávio R. Kothe. 2 ed. São Paulo: Ática, 1991.

De apoio sobre Walter Benjamin

ALTER, Robert. *Anjos Necessários. Tradição modernidade em Kafka, Benjamin e Scholem*. Rio de Janeiro: Imago Editora Ltda, 1993.

ARENDT, Hannah. *Homens em Tempos Sombrios*. Trad. Denise Battmann. São Paulo: Companhia das Letras, 1987.

BRETAS, Alexia. *A Constelação do Sonho em Walter Benjamin*. São Paulo: Humanitas, 2008.

D'ANGELO, Martha. *Arte, Política e Educação em Walter Benjamin*. São Paulo: Loyola, 2006. (Leituras Filosóficas)

GAGNEBIN, Jeanne Marie. *História e Narração em Walter Benjamin*. São Paulo: Perspectiva, 2009

_____, SELIGMANN-SILVA, Márcio, et. al. *Limiares e Passagens em Walter Benjamin*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010.

_____, et. al. *Leituras de Walter Benjamin*. Org. Marcio Seligmann-Silva. São Paulo: Annablume, 1999.

KONDER, Leandro. *Walter Benjamin: o Marxismo da Melancolia*. 3 ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1999.

KOTHE, Flávio R., *Para ler Benjamin*. Rio de Janeiro: F. Alves, 1976.

KOTHE, Flávio R. (Org.). *Walter Benjamin*. São Paulo: Editora Ática, 1991.

LAGES, Susana Kampff. *Walter Benjamin: tradução e melancolia*. São Paulo: Edusp, 2002.

LÖWY, Michael. *Walter Benjamin: Aviso de Incêndio: Uma Leitura das Teses "Sobre o Conceito de História"*. Trad. Wanda Nogueira Caldeira Brant. São Paulo Boitempo, 2005.

MURICI, Kátia. *Alegorias da Dialética*. Rio de Janeiro: Relume Duramã, 1999.

OLIVEIRA, Everaldo Vanderlei de, *Um mestre da crítica: romantismo, mito e iluminismo em Walter Benjamin*; orientador Ricardo Ribeiro Terra. São Paulo, 2009. Tese (Doutorado – Programa de Pós-Graduação em Filosofia) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo.

ROCHLITZ, Rainer. *O Desencantamento da Arte: A Filosofia de Walter Benjamin*. Trad. Maria Elena Ortiz Assumpção. Bauru: EDUSC, 2003. (Coleção Ciências Sociais).

ROUANER, Sérgio Paulo. *Édipo e o anjo. Itinerários freudianos em Walter Benjamin*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1990.

SCHNEIDER, Paulo Rudi. *A Contradição da Linguagem em Walter Benjamin*. Ijuí: Editora Unijuí, 2008. (COLEÇÃO FILOSOFIA)

_____. Notas sobre a formação do conceito de experiência em Walter Benjamin. In: *Sociedade pós-moderna: Luzes e sombras*. Santa Maria: Nova harmonia, 2011.

SELIGMANN-SILVA, Márcio. *Ler o Livro do Mundo: Walter Benjamin: Romantismo e Crítica Poética*. São Paulo SP: Iluminuras, 1999.

SCHOLEN, Gershon. *Walter Benjamin: a história de uma amizade*. Trad. Geraldo Gerson de Souza. São Paulo: Editora Perspectiva, 1989.

Outras de apoio

CORETH, Emerich. *Questões fundamentais de hermenêutica*. Trad. Carlos Lopes de Matos. São Paulo: Editora Pedagógica e Universitária Ltda, 1973.

GADAMER, G. *Verdade e método*, Trad. F. P. Meurer, Petrópolis: Editora Vozes, 1997.

HEIDEGGER, Martin. *A Caminho da Linguagem*. Trad. Márcia Sá Cavalcante Scuback. 4 ed. Petrópolis: Editora Vozes, 2008.

_____. *Ser e Tempo*. Trad. Márcia Sá Cavalcante. 15 ed. Petrópolis: Editora Vozes, 2005.

_____. *Conceitos Fundamentais da Metafísica: Mundo, finitude e solidão*. Trad. Marco Antonio Casa Nova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2003.

HUSSERL, Edmund. *A crise da humanidade européia e a filosofia*. Introd. e trad. Urbano Zilles. 3ed. Porto Alegre: EDIPUCS, 2008.

JUNQUEIRA, Ivan. *Três visões da modernidade*. Rio de Janeiro: Record, 2000.

MERLEAU-PONTY, Maurice. *Fenomenologia da Percepção*. Trad. Reginaldo di Pierro. Rio de Janeiro: Livraria Freitas Bastos S.A., 1971.

PALMER, E. Richard. *Hermenêutica*. Trad. Maria Luiza Ribeiro Ferreira. Lisboa Portugal, Edições 70, 1969. (O Saber da Filosofia).

RUEDELL, Aloísio. *Da Representação ao Sentido: Através de Schleiermacher à Hermenêutica Atual*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2000. (Coleção Filosofia).

RUEDELL, Aloísio. Do mito à filosofia hermenêutica: uma discussão sobre hermenêutica e finitude. In: *Conhecimento, discurso e ação*. Ijuí: Unijuí, 2010.

SCHLEIERMACHER, Friedrich. E. D. *Hermenêutica e Crítica*. Tradução: Aloísio Ruedell; rev. Paulo R. Schneider, Ijuí RS: Editora Unijuí, 2000, Volume 1. (Coleção Filosofia).

SCHNEIDER, Paulo Rudi. *O Outro Pensar: sobre Que significa pensar e A época da imagem do mundo de Heidegger*. Ijuí: Editora Unijuí, 2005.

STEIN, Ernildo. *A caminho de uma fundamentação pós-metafísica*. Porto Alegre: EDIPUCRS; 1997.

_____. *Diferença e Metafísica*. Ijuí: Unijuí, 2006.

_____. *Mundo Vivido: Das vicissitudes e dos usos de um conceito da fenomenologia*. Porto Alegre: EDIOUCRS, 2004.

_____. *Paradoxos da racionalidade*. Caxias do Sul – Porto Alegre: PyR Edições, 1987.

_____. *Pensar é pensar a diferença: filosofia e conhecimento empírico*. Ijuí: Editora Unijuí, 2006