



**UNIVERSIDADE FEDERAL DO CEARÁ**  
**INSTITUTO DE CULTURA E ARTE**  
**PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA**

**ERICSSON VENÂNCIO CORIOLANO**

**LINGUAGEM E DIALÉTICA EM WALTER BENJAMIN**

**FORTALEZA - CE**  
**2006**

ERICSSON VENÂNCIO CORIOLANO

LINGUAGEM E DIALÉTICA EM WALTER BENJAMIN

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal do Ceará, como requisito parcial à obtenção do título de Mestre em Filosofia. Área de concentração: Metafísica.

Orientador: Prof. Dr. Prof. Dr. Custódio Almeida.

FORTALEZA - CE

2006

ERICSSON VENÂNCIO CORIOLANO

LINGUAGEM E DIALÉTICA EM WALTER BENJAMIN

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal do Ceará, como requisito parcial à obtenção do título de Mestre em Filosofia. Área de concentração: Metafísica.

APROVADA EM: \_\_\_/\_\_\_/\_\_\_\_\_.

BANCA EXAMINADORA

---

Prof. Dr. Custódio Alameida. (Orientador)  
Universidade Federal do Ceará (UFC)

---

Prof. Dr. Dilmar Santos Miranda  
Universidade Federal do Ceará (UFC)

---

Prof. Dr. João Emiliano Aquino  
Universidade Estadual do Ceará (UECE)

FORTALEZA - CE

2006

## **Sumário:**

**RESUMO** \_\_\_\_\_ **6**

**INTRODUÇÃO** \_\_\_\_\_ **7**

**CAPÍTULO I – A Essência da Linguagem: Relação entre Realidade e Linguagem** \_\_\_\_\_ **11**

1. Relação entre Espírito e Linguagem \_\_\_\_\_ 11

2. Superação da Diferença entre Essência Espiritual e Essência Lingüística 24

3. O Desdobramento Dialético da Essência da Linguagem a partir das Metáforas do Gênesis \_\_\_\_\_ 32

**CAPÍTULO II – A Essência da Linguagem: Manifestação do *Nome* na História.** \_\_\_\_\_ **40**

1. A Tradução como Autodiferenciação Imanente à Linguagem – A Linguagem em Festa \_\_\_\_\_ 40

2. A Linguagem Judicativa como Autonegação do Nome na História \_\_\_\_\_ 43

3. Síntese de Metafísica e História a partir da Negação da Negação do Nome como Signo \_\_\_\_\_ 54

**CAPÍTULO III – A Tradução como Manifestação Histórica da Linguagem Pura** \_\_\_\_\_ **59**

1. Esclarecimento sobre a Passagem do Manuscrito de 1916 para o Texto de 1921 sobre a Tarefa do Tradutor \_\_\_\_\_ 59

2. A Tradução e os Modos de Ser da Linguagem \_\_\_\_\_ 61

3. O Problema da Recepção \_\_\_\_\_ 63

4. Forma e Traduzibilidade \_\_\_\_\_ 66

5. A Essência das Línguas e sua Sobrevivência \_\_\_\_\_ 69

6. O Visado e o Modo de Visar \_\_\_\_\_ 72

7. A Tradução como Auto-Superação da Linguagem \_\_\_\_\_ 74

8. Fidelidade e Liberdade _____	77
9. A Tradução entre a Literatura e a Teoria _____	82
<b>CAPÍTULO IV – Linguagem e Exposição _____</b>	<b>84</b>
1. O Problema da Exposição ( <i>Darstellung</i> ) _____	86
2. Conhecimento ( <i>Erkenntnis</i> ) e Verdade ( <i>Wahrheit</i> ) _____	93
3. Linguagem e Origem ( <i>Ursprung</i> ) _____	99
<b>CONCLUSÃO _____</b>	<b>105</b>
<b>ANEXOS _____</b>	<b>118</b>
<b>REFERÊNCIAS _____</b>	<b>123</b>

## RESUMO

A linguagem, como objeto da investigação filosófica, é uma das temáticas mais importantes herdadas do último século. Benjamin toma este tema, em suas investigações, para se contrapor às tentativas filosóficas de cientificizar a linguagem. Para Benjamin, em sua filosofia, a linguagem é objeto de si, dentro de uma análise ontológica, em que uma linguagem particular se eleva pela tradução à linguagem pura do *nome*. Esta análise é amparada, conforme o prefácio de *Origem do Drama Barroco*, na tradição dialética platônica-hegeliana. Esta dissertação tem como objetivo expor o desenvolvimento da filosofia da linguagem de Walter Benjamin, a partir de três textos específicos: *Sobre a linguagem Geral e a Humana – Über die Sprache überhaupt und über die Sprache des Menschen* (1916), *A Tarefa do Tradutor – Die Aufgabe des Übersetzers* (1921) e o prefácio da obra *Origem do Drama Barroco Alemão - Ursprung des deutschen Trauerspiel* (1924-25). A meta desta exposição é mostrar que na filosofia benjaminiana a linguagem se dá no processo de desdobramento histórico da totalidade do real no ato de *nomear* humano.

Palavras-chaves: Benjamin; Crítica gnosiológica; Linguagem; Tradução.

# INTRODUÇÃO

Como uma introdução carrega sempre consigo uma contradição interna, que é de expor o outro de si (o corpo da obra) ao se expor; surge sempre a pergunta pela forma legítima de fazê-la. Nesta dissertação ela tem como finalidade, em um primeiro momento, localizar na tradição a filosofia benjaminiana, em um outro, mostrar a estrutura teórica dos demais tomos, sem muitas discussões ou explicações, pois o desenvolvimento desta pesquisa se justifica no seu desdobramento.

## A.

A linguagem, como objeto da investigação filosófica, é uma das temáticas mais importantes herdadas do último século. Várias são as correntes que procuram legitimar suas teorias sobre este tema tão complexo. Pode-se dividir estas teorias em duas perspectivas genéricas; uma, de tradição neokantiana, que carrega consigo um teor de ceticismo por separar a linguagem da coisa mesma e, outra, de tradição platônica-hegeliana, que pesquisa a linguagem a partir da auto-exposição de seus elementos metafísicos e empíricos, na história. O ceticismo é a categoria central desta divisão, em dois modelos hegemônicos da filosofia da linguagem pois, para a tradição neokantiana, o ceticismo é o último momento da relação entre linguagem e a realidade mesma, enquanto para tradição platônica-hegeliana, o ceticismo é só um momento desta relação.

Para Benjamin, esta divisão aparece no confronto entre as teorias semânticas, que tomam a linguagem a partir da sua esfera comunicativa e a sua teoria ontológica, que coloca a esfera da comunicação como um momento de manifestação alienada do ser linguagem. Assim, Benjamin se insere nesta segunda tradição, tomando a linguagem como fundamentada ontologicamente. Aliás, ele reivindica diretamente, no prefácio de *Origem do Drama Barroco Alemão*, esta tradição dialética citada acima. Benjamin afirma que: “Nas grandes filosofias o mundo é exposto [*Darstellung*] na ordem das idéias. O universo

conceitual em que isso ocorreu deixou, há muito, de ter qualquer solidez. Não obstante, como esboço de uma descrição do mundo, tal como empreendida por Platão com sua doutrina da idéias, por Leibniz com sua monodologia e por Hegel com sua dialética, esse sistemas se mantêm válidos.”<sup>1</sup> Por isso, esta dissertação toma como legítima a aproximação dos textos de Benjamin com esta tradição dialética; mesmo que alguns elementos especulativos não estejam claramente desenvolvidos por ele.

Para Benjamin, a linguagem se dá no processo de desdobramento histórico da totalidade do real no ato de *nomear* humano. Logo, há uma recusa às teorias científicas da linguagem, que mesmo tentando fundamentar a linguagem por si mesma, não conseguem se legitimar, porque se remetem sempre a linguagem na sua forma alienada no signo, e não como ser de auto-exposição. Ainda que estas teorias, ao questionarem os problemas semânticos, levem em consideração os contextos de uso da linguagem, elas são superficiais porque se prendem a esfera comunicativa e não ontológica.

O objetivo desta dissertação é mostrar a crítica de Benjamin a estas teorias científicas da linguagem e como ele compreende a essência da linguagem no seu processo de auto-exposição na história. Para isso, é necessária a apresentação da filosofia da linguagem benjaminiana, nos textos de juventude, e de sua teoria das idéias, contida no livro sobre o *Origem do Drama Barroco Alemão*.

A filosofia da linguagem de Walter Benjamin que está concentrada principalmente nos seus textos de juventude até o prefácio epistemo-crítico do livro sobre o drama barroco alemão, até agora, foi resgatada mais pelos estudiosos da lingüística do que pelos pesquisadores filosóficos. O objetivo desta dissertação é expor, a partir de uma leitura que trabalhe com os elementos da tradição dialética, os textos que mais se mostraram historicamente importantes

---

<sup>1</sup> BENJAMIN, Walter. *Origem do Drama Barroco Alemão*. p.54. Ver tradução literal: anexo A item 1. Peço aqui permissão para realizar alterações em alguns verbetes da tradução de S. P. Rouanet, para facilitar a compreensão da posição teórica adotada nesta dissertação. No entanto, todas as citações feitas e modificadas estão transcritas literalmente em anexo para a consulta do leitor.



para o desdobramento da filosofia da linguagem de Benjamin<sup>2</sup>. Neste caso, a legitimação do objeto pesquisado se manifesta imbricado com seu próprio modo expositivo, não há nesta dissertação uma discussão sobre o que é dialética, mas a tentativa de desdobrar os textos de Benjamin de um modo que se torne clara a tendência dialética dos mesmos. O que torna legítima esta leitura são as posturas intelectuais e filosóficas tomadas por Benjamin no prefácio de 1924-25. Logo, o prefácio de 1924-25 é o ponto de partida teórico para a escolha de uma tradição que guie conceitualmente as exposições do desdobramento dos demais textos.

Uma discussão mais profunda, sobre o que é dialética e quais os elementos substanciais deste objeto, é tarefa para uma pesquisa que exige um tempo maior de reflexão, que não é concedido para a elaboração de uma dissertação de mestrado. Até porque, este tema é um dos mais complexos da história da filosofia; o próprio Benjamin só tentou revolver estas questões metodológicas rapidamente. Assim, nesta dissertação, a dialética é exposta indiretamente, a partir da leitura atenta dos desdobramentos dos textos citados.

## **B.**

A divisão da dissertação em capítulos acompanha o arranjo cronológico das obras em questão, com isso o leitor pode perceber o desenvolvimento da filosofia da linguagem de Benjamin. Os subcapítulos têm como objetivo transparecer as principais questões destes textos no que se refere ao desenvolvimento teórico da filosofia da linguagem benjaminiana.

Os dois primeiros capítulos são uma leitura do texto de 1916 sobre a essência da linguagem. A divisão em dois capítulos para este texto é um reflexo da densidade do mesmo. No primeiro, foram expostas as questões relativas à identidade entre o espírito das coisas e sua linguagem, ou seja, entre realidade e linguagem. Esta relação, em um primeiro momento, é mostrada no

---

<sup>2</sup> São eles: *Sobre a linguagem Geral e a Humana – Über die Sprache überhaupt und über die Sprache des Menschen* (1916), *A Tarefa do Tradutor – Die Aufgabe des Übersetzers* (1921) e o prefácio da obra *Origem do Drama Barroco Alemão - Ursprung des deutschen Trauerspiel* (1924-25).

desdobramento da linguagem em seus vários modos de ser até sua determinação última como linguagem pura ou *nomeadora*. Depois esta mesma relação é exposta a partir das metáforas bíblicas utilizadas por Benjamin.

O segundo capítulo trata do momento de manifestação da linguagem *nomeadora* na história, momento este definido por Benjamin como “queda”. Porém, a composição teórica deste capítulo tem como finalidade mostrar a possibilidade de superação desta queda e, por consequência, a remissão da linguagem na história.

O terceiro capítulo retoma o desdobramento histórico do *nome*, mas agora dentro de uma teoria da tradução; escrita por Benjamin em 1921 e publicado em 1923 como prefácio da tradução de Benjamin dos *Tableaux Parisiens*. As conclusões apresentadas no primeiro e segundo capítulos são os substratos teóricos para a explicação da compreensão de Benjamin da relação entre tradução e linguagem pura. Assim, a leitura da teoria da tradução é desenvolvida a partir da exposição da essência da linguagem contida no texto de 1916.

O quarto capítulo é uma leitura do prefácio da obra *Origem do Drama Barroco Alemão*. Neste prefácio, todas as questões sobre a linguagem aparecem na forma de uma teoria das idéias que busca fazer uma crítica às teorias do conhecimento que tomam seu método de pesquisa anterior ao objeto. Neste capítulo, são expostas as noções de conceito, idéia, origem, etc, relacionadas com o desdobramento da linguagem apresentada no texto de 1916.

Na conclusão, há um diálogo com alguns comentadores que são interessantes para a explicação de questões que não foram abordadas no desenvolvimento dos capítulos. Este diálogo permite que o leitor possa minimamente se localizar dentro das discussões acadêmicas sobre estes textos.

# CAPÍTULO I – A Essência da Linguagem: Relação entre Realidade e Linguagem

## 1. Relação entre Espírito e Linguagem

O desenvolvimento de uma filosofia que busca uma realidade objetiva, em que o conhecimento humano é capaz de desvelar a essência das coisas mesmas e de si, é fundamental para a filosofia da linguagem benjaminiana<sup>3</sup>. Porém, assim como toda essa tradição, Benjamin teve que se defrontar com o problema do desenvolvimento do fundamento ou do princípio que garante essa objetividade nas coisas mesmas e de como o sujeito cognoscente se reconhece nessa realidade última. No texto de Benjamin, método expositivo e objeto não se separam, ao expor a linguagem, o filósofo, este que, para Benjamin, nunca deixa seu objeto de lado para discutir o método (já que se sabe que os dois se dão em um só momento), cai em um círculo de perguntas que, aparentemente, não possui respostas e que sempre desembocam em contradições. Pois, como expor a linguagem se o pesquisador já a pressupõe como exposta? Aqui a exposição encontra, nesta aparente aporia, seus diferentes momentos: o primeiro que põe uma relação imediata e sem diferenciações entre o sujeito falante e a realidade em si, partindo de uma unidade dogmática ou mística; outro que separa os objetos (as coisas mesmas) da linguagem do sujeito (representação subjetiva destas coisas – mesmo que essa coisa seja a própria linguagem), criando uma barreira intransponível entre linguagem e as essências das coisas; e por último uma que vê nestas duas anteriores uma possibilidade de síntese em que há unidade desejada pela primeira é dada no que há de comum nos diferentes esquemas

---

<sup>3</sup> Aliás, poder-se-ia dizer, guardando as diferenças, que esse problema nasce com a própria experiência filosófica, quando se procurou na natureza (*physis*) um princípio único (*arché*) de toda realidade objetiva.

lingüísticos particulares, admitindo uma única linguagem que se auto-expõe se diferenciando de si mesma ao se apresentar como essência das coisas. No primeiro grupo ficariam as tentativas teológicas e românticas de unir linguagem e absoluto, o que, no final do texto, Benjamin define como teorias místicas da linguagem. Essa segunda posição expositiva da linguagem, que adota a separação entre linguagem e essência, que está ligada às teorias neokantianas da linguagem, é tida por Benjamin como uma má teoria da linguagem, pois a separação do sujeito e do objeto acaba por cair em uma instrumentalização da linguagem. O que resta é o terceiro modo de exposição para a filosofia da linguagem benjaminiana, que tenta reconciliar a relação imediata entre essência espiritual e linguagem a partir do desenvolvimento histórico desta. Mas, como não poderia ser diferente, essa crítica só fica clara no próprio desdobramento do texto.

O problema central que perpassa essas questões e que envolve o pensar ao tentar expor uma realidade objetiva com base em uma filosofia da linguagem é a relação mesma entre realidade e linguagem, ou seja, entre espírito e linguagem – ou como coloca Benjamin entre essência espiritual (*geistigen Wesen*) e lingüística (*sprachlichen Wesen*). É por isso que Benjamin, ao começar seu texto alargando sua concepção de linguagem a qualquer evento animado ou inanimado, deve resolver o problema apontado acima, e que melhor se apresenta no problema da determinação da intensidade (relativo à essencialidade) e da extensão (relativo à universalidade) da linguagem ao se referir a qualquer conteúdo espiritual (*geistigen Inhalte*). Esse alargamento é o ponto de partida do texto e é dele que se desdobram todas as questões e superações nele contido. Benjamin escreve:

Toute manifestation de la vie de l'esprit humain [*Geisteslebens*] peut être conçue comme une sorte de langage [*Art der Sprache*] (...) Mais l'existence du langage ne s'étend pas seulement à tous les domaines d'expression de l'esprit humain, lesquels, en un certain sens, font toujours place au langage; elle s'étend absolument à tout. Ni dans la nature animée ni dans la nature inanimée, il n'existe événement ni chose qui, d'une certaine façon, n'ait part au langage, car à l'un comme à

l'autre il est essentiel de communiquer son contenu spirituel [*geistigen Inhalt*].<sup>4</sup>

Não há nada que escape à linguagem, sendo até mesmo este “nada” um pressuposto lingüístico, ou um algo a ser comunicado.<sup>5</sup> Aqui, o

---

<sup>4</sup> BENJAMIN, Walter. *Sur le langage en général et sur le langage humain*. pp.142 – 143. No alemão: pp. 140 – 141. A tradução francesa usada nesta pesquisa é a de Maurice Gandillac, revisada por Rainer Rochlitz. Existe uma tradução portuguesa de Maria Luz Moita, cf. referências, porém a francesa é uma tradução de especialistas respeitados internacionalmente, por isso a escolha dela como referência para pesquisa que resultou nesta dissertação. Contudo, as citações em português estão nas notas como auxílio para leitura da tradução francesa, além de estarem registradas as páginas referentes ao texto original em alemão que foi usado para o cotejamento com a tradução francesa. No português: “Todas as manifestações da vida intelectual do homem podem ser concebidas como uma espécie de linguagem (...) Mas a existência da linguagem não se estende apenas por todos os domínios de manifestação espiritual do homem que, em qualquer sentido, contém sempre língua, mas acaba por estender-se, pura e simplesmente, a tudo. Não há acontecimento ou coisa, seja na natureza animada, seja na inanimada que, de certa forma, não participe na linguagem, porque a todos é essencial a comunicação de seu conteúdo espiritual.” p.177.

<sup>5</sup> Que fique claro que aqui se trata de um ponto de partida a ser desenvolvido e não uma pressuposição arbitrária e dogmática, como, por exemplo, deixa transparecer a leitura de Rochlitz, que coloca o texto de 1916 como um exercício puramente metafórico sem profundidade especulativa. Ele escreve que: “Esta filosofia da linguagem não tem estatuto científico. Trata-se antes de um mito pelo qual o jovem filósofo tenta definir sua tarefa de pensador. Em primeiro lugar, a linguagem não é, para Benjamin, uma particularidade do homem. *Tudo* na Criação é linguagem, a do homem é apenas uma forma particular, privilegiada, de uma ‘linguagem geral’. E mais: “ À época em que Saussure e outros elaboram uma linguagem científica, Benjamin parece voltar, pura e simplesmente, à concepção pré-moderna, metafísica e mística, do Livro do Mundo, no qual tudo nos fala.” A própria noção de ciência e mito de Rochlitz aplicada criticamente ao texto denuncia a falta de atenção com o desdobramento dialético em que Benjamin trabalha a exposição da essência da linguagem. Opor-se à ciência moderna não é adotar necessariamente uma posição dogmática. Cf. ROCHLITZ, Rainer. *O Desencantamento da Arte – A Filosofia de Walter Benjamin*. pp. 23 – 24. Uma leitura parecida possui também Kátia Muricy, que escreve: “A teoria da linguagem exposta no trabalho de 1916 não tem uma pretensão científica”. E mais na frente: “A eliminação, na reflexão sobre a linguagem, de uma compreensão que lhe atribui esse caráter instrumental se torna possível através de dois procedimentos. Benjamin irá considerar o *nome*,

autodesdobramento (já que é na linguagem que a linguagem se expõe ou se explica ou se desdobra) da linguagem não permite – do ponto de vista lógico e sem considerar “(...) le degré plus ou moin grand de conscience auquel est liée apparemment [*scheinbar*] (ou réellement [*wirklich*]) cette communication (...)”<sup>6</sup> – uma ausência total de linguagem, sendo esse “total” importante, pois, a uma primeira vista, em parte, haverá um inexprimível ou um inefável, mesmo que se afirme esta ausência da linguagem na presença da mesma, mas essa questão fica para ser desenvolvida no decorrer da dissertação. Por isso “(...) une existence [*Dasein*] qui serait privée de toute relation au langage est une idée [*Ideen*], même dans le domaine de celles dont l’extension définit l’idée de Dieu, on ne peut rien tirer de fécond.”<sup>7</sup>

Mesmo demonstrando que uma total ausência de linguagem é contraditória, fica a questão se essa ausência não pode ser parcial ao se tentar expressar a totalidade do conteúdo espiritual de uma coisa ou em geral. À primeira vista, linguagem e espírito são separados e unidos somente naquilo que no segundo é comunicável. Desta forma, neste momento, para Benjamin, parte do conteúdo espiritual é manifestado na linguagem em sua essência lingüístico-comunicativa e parte é obscura, ou seja, parece escapar à esfera da linguagem. Esta diferenciação entre essência espiritual e sua linguagem é um importante momento

---

como resumo da *‘totalidade intensiva da linguagem entendida como essência espiritual do homem’* e, simultaneamente, irá propor Deus como destinatário da linguagem humana.” Ela mesma cita Rochlitz, em obra citada, para legitimar sua interpretação. Cf. MURICY, Kátia. *Alegorias da Dialética: Imagem e Pensamento em Walter Benjamin*. respectivamente p.97 e 102.

<sup>6</sup> BENJAMIN, Walter. *Sur le langage en général et sur le langage humain*. p.143. No alemão: p.141. No português: “O maior ou menor grau de consciência a que tal processo de comunicação está ligado aparentemente (ou realmente)”. p. 178. A relação entre graus de consciência em que está ligada a comunicação e a diferença entre o que é real (real concreto) ou aparente (real abstrato) – sendo que estas determinações do real serão explicitadas no decorrer do texto – são de extrema importância para fundamentar uma leitura dialética do texto benjaminiano.

<sup>7</sup> BENJAMIN, Walter. *Sur le langage en général et sur le langage humain*. p. 143. No alemão: p. 141. No português: “Uma existência que tivesse relação com a linguagem é uma idéia; mas esta não frutífera, mesmo no domínio das idéias cujo o âmbito é assinalado pela idéia de Deus.” p. 178.

para que Benjamin não parta de uma hipótese fraca<sup>8</sup> que é dada em uma unidade dogmática dessas duas dimensões. Pois, se Benjamin admitisse uma identidade entre realidade e linguagem, como ponto de partida, estaria assumindo uma postura intuitiva e imediata como base de sua filosofia da linguagem, ora, o que esta dissertação quer mostrar é justamente que Benjamin recusa esta esfera imediata e intuitiva para expor dialeticamente a relação entre a realidade e a linguagem. Benjamin, neste manuscrito de 1916, não deixa essas questões metodológicas claras, mas um leitor atento pode muito bem observar este movimento mediativo no texto. Ele escreve que:

Dans une étude théorique sur le langage, la distinction la plus originel est celle qui se fait entre l'essence spirituelle et l'essence linguistique [*geistigen Wesen und dem sprachlichen*] au moyen de laquelle elle communique, et cette distinction semble si peu douteuse que bien plutôt l'indentité, souvent affirmée, entre ces deux essences constitue un paradoxe profond et incompréhensible, dont on a trouvé l'expression dans le double sens du mot λόγος. Néanmoins, ce paradoxe a, en tant que solution, sa place au centre de la théorie du langage, mais il demeure un paradoxe, et sans solution lorsqu'on le pose au point de départ.<sup>9</sup>

---

<sup>8</sup> Benjamin escreve: “Le point de vue selon lequel l'essence spirituelle d'une chose consiste justement dans son langage – ce point de vue entendu à titre d'hypothèse est le grand abîme où risque de tomber toute théorie du langage, et sa tâche est de se tenir en équilibre au-dessus, précisément au-dessus de cet abîme.” BENJAMIN, Walter. *Sur le langage en général et sur le langage humain*. p.143 – 144. No alemão: p. 141. No português: “A opinião de que a essência espiritual de uma coisa reside na sua linguagem, opinião considerada como hipótese, constitui o enorme abismo em que toda teoria lingüística corre o risco de cair, e sua tarefa consiste em manter-se a pairar sobre esse mesmo abismo.” p. 178.

<sup>9</sup> BENJAMIN, Walter. *Sur le langage en général et sur le langage humain*. p.144. No alemão: p. 141 – 142. No português: “A diferenciação entre a essência espiritual e a lingüística, em que esta comunica àquela, é a mais primordial de uma análise lingüística e esta diferença parece tão inquestionável que a identidade, tantas vezes admitida entre essência espiritual e lingüística, da origem a um profundo e incompreensível paradoxo cuja expressão se encontrou no duplo sentido da palavra *logos*. Todavia, embora este paradoxo, enquanto solução, se situe no centro da teoria

Logo, neste momento da exposição da essência da linguagem, para fugir de uma posição imediatista e dogmática, Benjamin é obrigado a admitir uma separação entre realidade e linguagem, pois só parte da realidade se manifesta como comunicável no interior da própria linguagem. Resta saber até que ponto a totalidade do espírito das coisas é inexprimível para a linguagem geral. Portanto, a linguagem geral como pura indeterminação, ou seja, apenas como linguagem do comunicável em geral, aparece com uma contradição interna: que é a de admitir uma esfera incomunicável no interior da coisa mesma (na sua essência). O comunicável se determina como incomunicável naquilo que sobra na essência espiritual das coisas que é aparentemente exterior ao círculo lingüístico.

Benjamin, por uma exigência metodológica, admite uma aparente separação entre o conteúdo espiritual das coisas (*Dinge*) e o lingüístico. Cabe agora mostrar até que ponto essas duas esferas estão imbricadas. A separação radical entre espírito e linguagem é rapidamente dissolvida quando Benjamin é obrigado a partir de uma mínima relação entre estas duas essências, a saber, que a essência espiritual só é identificada com a lingüística “*dans la mesure où elle peut être communiqué*.”<sup>10</sup> Assim, tudo o que se comunica no espírito pertence à esfera da linguagem, ou seja, é interior a ela. Logo, não há nada de comunicável que seja estranho ou exterior à essência da linguagem. A essência espiritual das

---

lingüística, mantém-se como paradoxo e, por isso, insolúvel quando se situa no início.” p. 178 – 179. Essa relação de mútua determinação imediata entre razão e linguagem (o paradoxo do *logos*) é visto já em Hamann, que escreve: “Razão é linguagem, *logos*, rão este osso até o tutano e até a morte hei de roê-lo”; “O teu tema da linguagem, tradição e experiência é a minha idéia mais cara, o meu ovo que choco a todo momento, o meu um e o meu tudo.” (Cartas a Herder, respectivamente de 10 de Agosto de 1784 e de 9 de Novembro de 1785) Citadas por Maria Filomena Molder. Cf. Molder, Maria F.. A Crítica de Hamann a Kant: *O Pensamento a Braços com seus sinais de Nascimento*. In: *Recepção da crítica da Razão Pura – Antologia de Escritos sobre Kant (1786-1844)*. p. 124. Sobre o desdobramento desta identidade em Hamann cf. obra citada.

<sup>10</sup> BENJAMIN, Walter. *Sur le langage en général et sur le langage humain*. p.144. No Alemão: p. 142. No português: “A essência espiritual é idêntica a lingüística só *na medida em que é comunicável*.” p. 179.



coisas, enquanto comunicável, está totalmente imersa na linguagem. Conclui-se que a linguagem articula dentro de si as diversas manifestações de comunicabilidade entre os seres existentes, não havendo nada de exterior a essa esfera comunicativa. Assim, toda comunicação espiritual se dá *na* linguagem e não *através* dela. A linguagem é ela mesma o *medium* da totalidade das relações de comunicabilidade. A linguagem se autocomunica ao comunicar os conteúdos espirituais relativos à sua esfera, Benjamin escreve:

Que communique le langage? Il communique l'essence spirituelle qui lui correspond. Il est fondamental de savoir que cette essence spirituelle se communique *dans* le langage [*in der Sprache*] et non *par* lui [*durch die Sprache*]. (...) Ce qui est communicable dans une essence spirituelle, c'est son essence linguistique. (...) Le langage communique l'essence linguistique des choses [*Die Sprache teilt das sprachliche Wesen der Dinge mit*]. Mais de cette essence la manifestation la plus claire est le langage même. À la question: *que* communique le langage? Il faut donc répondre: *tout langage se communique lui-même* [*Jede Sprache teilt sich selbst mit*].<sup>11</sup>

Comunicabilidade e linguagem são aqui uma única e mesma coisa. Esta identidade é importante, pois é com base nela que Benjamin expõe a relação da linguagem geral ou universal com seus modos particulares de ser. As coisas ao manifestarem sua essência espiritual na linguagem (ou seja, no que nelas são comunicáveis) estão também manifestando sua própria linguagem particular. O que desemboca, aparentemente, em uma falsa relação entre universal e particular, já que a coisa só se manifesta, na esfera da linguagem, em sua parte

---

<sup>11</sup> BENJAMIN, Walter. *Sur le langage en général et sur le langage humain*. pp. 144 – 145. No alemão: p. 142. No português: “Que comunica a linguagem? Comunica a essência espiritual que lhe corresponde. É fundamental saber que esta essência espiritual se comunica na linguagem e não *através* da mesma. (...) O comunicável numa essência espiritual á a sua essência lingüística. (...) A linguagem comunica a essência lingüística das coisas. A manifestação mais clara dessa essência é a própria linguagem. A resposta à pergunta: *que* comunica a linguagem? É, pois, a seguinte: *Todas as linguagens se comunicam a si mesma.*” p. 179.

comunicável e nunca como ela é essencialmente. Dessa forma, neste momento, a linguagem nunca expõe por completo a essência da coisa, mas apenas o que nela é comunicável, ou seja, sua particularização no modo de ser lingüístico da coisa. Assim, cada coisa mesma é uma linguagem particular<sup>12</sup> que por sua vez é a própria linguagem geral se autocomunicando.

Car voici ce qui se passe dans le langage: *l'essence linguistique des choses est leur langage [Das sprachliche Wesen der Dinge ist ihre Sprache]*. (...) Ou, plus exactement, tout langage se communique *en lui-même*, il est, au sens le plus pur du terme, le «medium» de la communication [*das «Medium» der Mitteilung*]. Ce qui est propre au médium, autrement dit *l'immédiateté* de toute communication spirituelle, est le problème fondamental de la théorie du langage, et l'on veut qualifier de magique cette immédiateté, le problème original du langage est sa magie.<sup>13</sup>

Em termos mais conceituais, a linguagem é imediata a si mesma<sup>14</sup> enquanto esfera autocomunicante. Isto faz com que tudo o que estiver fora deste

---

<sup>12</sup> BENJAMIN, Walter. *Sur le langage en général et sur le langage humain*. p. 145. No alemão: p. 142. No português: p. 149. Benjamin exemplifica essa relação mostrando que a linguagem da lâmpada não comunica a lâmpada mesma (sua essência espiritual), mas a lâmpada-língua ou lâmpada-expressão.

<sup>13</sup> BENJAMIN, Walter. *Sur le langage en général et sur le langage humain*. p. 145 – 146. No alemão: p. 142 – 143. No português: “Porque na linguagem se comporta assim: a essência lingüística das coisas é a sua linguagem. (...) Ou, mais exactamente: cada linguagem se transmite em si mesma, sendo, no sentido mais puro, o *medium* da comunicação. A medial é o imediatismo de qualquer comunicação intelectual, é o problema fundamental da teoria da linguagem e, se quiser chamar mágico a este imediatismo, então o problema original da linguagem é sua magia.” pp. 179 – 180.

<sup>14</sup> Benjamin define este imediatismo como o aspecto mágico da linguagem. Para Arno Münster: “Et c’est cette théorie de l’immédiateté de la communication de l’essence spirituelle, cette théorie de la magie du langage, qui permet à Benjamin de faire au maximum abstraction de toute les contenus de la communication langagière, dénier même toute forme de contenu du langage (...)” Cf. MÜNSTER, Arno. *Progrès et Catastrophe, Walter Benjamin et l’Histoire*. p. 127.

imediatismo seja estranhado (aparentemente incomunicável) pela linguagem. Estranhamento que é recíproco à coisa já que ela só exterioriza, pelo menos até aqui, parte de sua essência espiritual. Neste ponto do texto, Benjamin expõe a linguagem (ou deixa que ela se auto-exponha) se reconhecendo em si apenas em parte da coisa, no que nela é comunicável. Ficando a totalidade da essência espiritual da coisa ausente à esfera da comunicabilidade, já que parte da essência da coisa está supostamente ausente, e se for assim com certa parte será também com a totalidade. Pode-se concluir que, neste momento, o espírito, ao se dizer, está alienando imediatamente sua essência em suas manifestações lingüísticas. O imediatismo da linguagem – ou sua magia, como figura Benjamin – marca esta separação entre a essência espiritual e sua própria manifestação lingüística, porém esta separação é destituída no desdobramento do texto. O problema está no que pode redimir esta relação contraditória entre espírito (que aliena sua totalidade na comunicabilidade) e linguagem (que assume um inexprimível na coisa que nela mesma é expressa). A solução desta contradição, Benjamin a procurará em uma linguagem particular que ao mesmo tempo seja a manifestação desta contradição e também o modo como, a partir dela, possa ser superada esta separação entre o que é condicionado na linguagem e o que é incondicionado no espírito.

Até agora espírito e linguagem só se tangenciaram na esfera comunicativa; só que no ser humano esse ponto se torna o próprio círculo. Benjamin percebe na linguagem humana o ponto de partida para a superação da separação entre essências espiritual e lingüística, mas isto se torna claro no decorrer desta exposição. Por enquanto é necessário entender como a linguagem humana pode carregar em si a negação desta separação, por comunicar perfeitamente a essência da linguagem geral. Mas para chegar a estas conclusões é preciso primeiro mostrar como a linguagem particular humana carrega para si a linguagem geral universal. Pois, no homem, a linguagem universal e a particular se harmonizam e se sintetizam no ato de *nomear*. Por quê? Ora, se o homem manifesta seu espírito na sua linguagem e se a mesma se articula dando sentido às coisas, ou seja, um *nome*, então, ao se comunicar ele comunica, as coisas na

sua comunicabilidade particular, formando uma síntese de sujeito e objeto, já que ao comunicar a coisa o homem comunica a si mesmo. Com um maior fôlego especulativo estas questões ficaram claras nos momentos de desdobramento da filosofia benjaminiana. Benjamin escreve:

L'essence linguistique des choses est leur langage; appliqué à l'homme, cette proposition signifie que l'essence linguistique de l'homme est son langage. Autrement dit, l'homme communique propre essence spirituelle *dans* son langage. Or, le langage humain parle dans des mots [*Worten*]. Par conséquent, l'homme communique sa propre essence spirituelle (autant [*sofern*] qu'elle est communicable) en *nommant* [*benennt*] toutes les autres choses.<sup>15</sup>

Benjamin mostra que no espírito humano sua linguagem comunica o comunicável, ou seja, a linguagem fala; ou em última análise, a essência lingüística do homem é idêntica a essência da linguagem em geral: que é se autocomunicar a si mesma. Que fique claro: é a linguagem humana (ou seja, sua essência lingüística e não a espiritual) que é aqui idêntica à essência da linguagem em geral. Logo, a única linguagem particular que carrega para si o universal em si é a humana. As demais linguagens só se aproximam da linguagem geral enquanto modo de ser lingüístico de sua essência espiritual particular. A linguagem humana além de expressar seu espírito particularmente, naquilo que é comunicável, imediatamente na linguagem geral, ela também comunica o que nas coisas mesmas é comunicável, ou seja, a totalidade da linguagem em geral. Dessa forma, ela participa da linguagem comunicando sua essência espiritual e a das demais coisas. E o que comunica a si comunicando os outros é a própria linguagem geral ou universal. Ora, o que está sendo dito é que a linguagem

---

<sup>15</sup> BENJAMIN, Walter. *Sur le langage en général et sur le langage humain*. p. 146. No alemão: 143. No português: "A essência lingüística das coisas é a sua linguagem. Esta frase, aplicada ao homem, significa: a essência lingüística do homem é a sua linguagem. Isto é, o homem comunica sua própria essência espiritual *na* sua linguagem. Mas a linguagem do homem fala por palavras. O homem comunica, pois, a sua própria essência espiritual (na medida em que é comunicável), *denominando* todas as outras coisas." p. 180.

humana é a única que possui perfeitamente a intensidade e a extensão da linguagem em geral. Mas mostrar a identidade de linguagem geral e humana não responde ainda pela síntese entre as essências espiritual e lingüística, pois: há algo no espírito humano que não seja linguagem?

Para responder essa questão Benjamin divide a teoria da linguagem em duas, a saber, uma que compreende a identidade entre espírito humano e linguagem e outra que não admite essa identidade e busca na linguagem um instrumento de designação universal para um determinado destinatário. A esse segundo grupo, Benjamin define metaforicamente como a concepção burguesa da linguagem, na qual é pressuposta uma separação entre conteúdo e sujeito falante.<sup>16</sup> Para Benjamin: “Cette vue consiste a dire: le moyen de la communication est le mot, son objet est la chose, son destinataire est l’homme. L’autre conception ne connaît ni moyen, ni objet, ni destinataire de la communication.”<sup>17</sup> Ou pode-se

---

<sup>16</sup> Márcio Seligmann-Silva afirma: “Esta crítica pode ser lida evidentemente como uma crítica à concepção ‘científica’ da linguagem.” E mais adiante: “Assim como os românticos em relação a Kant, a filosofia de Benjamin vai evidentemente contra esta segunda tentativa ‘neo-kantiana’ de restringir o campo de trabalho da reflexão. – O que deve ser ressaltado não é a postura de simples oposição entre as idéias ‘românticas’ de Benjamin e as de Saussure, mas sim o fato de existirem também semelhanças entre essas posturas sobretudo no que tange à concepção sistêmica da linguagem (...)” Mas, diferente de Rochlitz, Seligmann tem o cuidado de colocar aspas sobre as palavras científica e românticas, mostrando que essas noções carecem de determinação. Isso é importante para que uma leitura desatenta do texto não pense que Benjamin não buscou bases sólidas e válidas para o desdobramento filosófico-dialético da essência da linguagem. Não é de se espantar, nas leituras não dialéticas do texto, que sempre fique a questão se Benjamin é “científico” ou “romântico”, sem pensar na possibilidade de síntese dialética entre ambas. Cf. SELIGMANN-SILVA, Márcio. *Ler o Livro do Mundo – Walter Benjamin: Romantismo e Crítica Literária*. p. 83. nota 9.

<sup>17</sup> BENJAMIN, Walter. *Sur le langage en général et sur le langage humain*. p. 147. No alemão: p. 144. No português: “Esta opinião (...) cuja insustentabilidade e vazio se tornarão mais nítidos na seguinte afirmação: o meio da comunicação é a palavra, o seu objecto a coisa, o seu destinatário um homem. A outra, pelo contrário, não conhece nem meio, nem objeto, nem destinatário da comunicação.” p. 181.

dizer que o meio, o objeto e o destinatário de toda comunicação é a própria linguagem em si mesma se determinando para si mesma.

Ora, se a linguagem geral, enquanto *medium* intransponível de toda relação espiritual, garante uma objetividade às coisas, no homem isso se reflete como uma objetivação de si em toda relação de comunicabilidade, já que ele se comunica ao comunicar as demais coisas no *nome*. Essa objetivação de si nas coisas faz com que a linguagem humana sintetize, na *nomeação*, o sujeito e o objeto de toda relação lingüística. Pois, ao *nomear* as coisas o homem se *nomeia* indiretamente como ser ‘puramente’ lingüístico. O *nome* é a determinação perfeita da linguagem geral em uma linguagem particular, nela a própria linguagem em geral, em absoluto, se comunica a si mesma. Ora, Benjamin nota claramente que no *nome* a essência espiritual que é comunicada é a da própria linguagem geral ela mesma. Ele afirma: “Dans le nom, l’essence spirituelle qui se communique est *le langage*”.<sup>18</sup> Logo, no *nome*, a linguagem universal comunica sua essência espiritual, ou seja, a linguagem geral ao se determinar na esfera da *nomeação* passa a comunicar a si mesma de modo absoluto. Assim, se o homem comunica uma essência espiritual, essa é a própria essência lingüística em sua totalidade, o que, nele, faz com que essências espiritual e lingüística se sintetizem. Em passagem importante para o desdobramento do texto, Benjamin escreve: “Ainsi, comme part d’héritage [*Erbteil*] du langage humain, le nom garantit que *le langage* est *tout simplement* [*schlechthin*] l’essence spirituelle de l’homme; et c’est uniquement pour cela que l’homme est de tous les êtres doués d’esprit le seul dont l’essence spirituelle soit entièrement [*restlos*] communicable.”<sup>19</sup> Desse modo Benjamin rompe, mesmo que ainda um pouco carente de demonstração, com a separação entre espírito e linguagem. O importante é que se torne evidente que

---

<sup>18</sup> BENJAMIN, Walter. *Sur le langage en général et sur le langage humain*. p.148. No alemão: p. 144. No português: “No nome, a essência espiritual que se comunica é a linguagem.” p. 181.

<sup>19</sup> BENJAMIN, Walter. *Sur le langage en général et sur le langage humain*. p. 181. No alemão: p. 144. No português: “O nome como herança da linguagem humana, garante, pois, que a linguagem pura e simples seja a essência espiritual do homem; e só por essa razão é que de todos os seres espirituais apenas a essência espiritual do ser humano é integralmente comunicável.” p. 182.

para Benjamin a linguagem geral, ao se determinar como *nome*, passa a comunicar a si mesma em sua essência espiritual, e que isto aplicado à linguagem humana quer dizer que ela comunica sua própria essência espiritual, que é a própria linguagem geral. O leitor deve sempre lembrar que Benjamin compreende muito bem que toda comunicação espiritual se dá *na* linguagem, ou seja, em seu interior. Agora uma citação que poderia parecer obscura (até porque muitos comentadores pegam só a metáfora da comunicação do homem com Deus, como se a partir daí fosse possível esclarecer o texto) fica bem mais inteligível:

Dans le domaine du langage, le nom n'a que ce sens, que cette signification d'un niveau incomparable d'être la plus intime essence du langage lui-même. Le nom est ce *par* quoi rien ne se communique plus, et *en* quoi le langage se communique lui-même et de façon absolue. Dans le nom, l'essence spirituelle qui se communique est *le* langage. Là où l'essence spirituelle dans sa communication est la langage même en son absolue totalité, là seulement est le nom, et là est seulement le nom.<sup>20</sup>

Neste ponto, Benjamin desdobra a linguagem geral até sua identidade, em essência, com a linguagem particular do homem – que ele define como *linguagem nomeadora* (*Namenssprache*). A linguagem humana, então, diferencia-se das demais formas particulares por comunicar inteiramente sua essência espiritual, que é ser um ser puramente lingüístico.<sup>21</sup> O homem comunica a linguagem ela

---

<sup>20</sup> BENJAMIN, Walter. *Sur le langage en général et sur le langage humain*. pp. 147 – 148. No alemão: p. 144. No português: “No domínio da linguagem, só o nome tem este sentido e significados incomparavelmente elevados, ele é a essência mais íntima da própria linguagem. O nome é aquilo *através* de que mais nada se comunica e, *no qual*, a própria linguagem se comunica em absoluto. No nome, a essência espiritual que se comunica é a linguagem. No ponto em que a essência espiritual, na sua comunicação, constitui a própria linguagem na sua globalidade absoluta, só neste ponto existe o nome e apenas o nome.” pp. 181 – 182.

<sup>21</sup> Essa diferença é clara em Benjamin, sendo problemático o seu desenvolvimento conceitual, já que ele utiliza uma linguagem carregada de formas figurativas que confundem o leitor e o seduz a uma interpretação superficial do texto. Isso é comprovado nas leituras que remetem a filosofia benjaminiana a uma exposição teológica e dogmática da linguagem. Outra leitura que é aqui

mesma, mas a objetividade lingüística obtida no *nome* é ela a manifestação da realidade objetiva, ou seja, da essência espiritual das coisas em sua totalidade? O homem ao *nomear* se relaciona com as coisas mesmas ou com meros signos representativos que substituem a totalidade espiritual da coisa pela sua manifestação lingüístico-comunicativa? Se a realidade é uma representação lingüística como fundamental o caráter essencial do homem na linguagem? Será a linguagem, no *nome*, uma auto-representação de si ao se projetar nas diversas representações lingüísticas?<sup>22</sup>

## **2. Superação da Diferença entre Essência Espiritual e Essência Lingüística**

Visto que no *nome* as essências espiritual e lingüística formam uma mesma unidade, ou seja, o espírito do homem se manifesta inteira e imediatamente no ato de *nomear*, mesmo que ainda sem um desdobramento definitivo, resta para Benjamin mostrar se, de alguma forma, a essência lingüística e a essência

---

evitada é a da repetição desproporcional das figuras teológicas ou não, utilizadas por Benjamin, pelos comentadores, que acabam por nada acrescentar ao desdobramento filosófico do texto. Aliás, isso se tornou um problema até para as possíveis citações dos comentadores em geral, pois seria repetir ao citar o comentador o que já foi citado a partir do texto mesmo do Benjamin. Isso tudo referente especificamente ao texto: *Sobre a linguagem Geral e a Humana – Über die Sprache überhaupt und über die Sprache des Menschen*.

<sup>22</sup> Evita-se aqui, para a resposta destas questões, a figura de Deus como uma transcendência radical que instaura a possibilidade da linguagem. É o que, por exemplo, faz Rochlitz, em obra já citada, p.25: “Deus é necessário a Benjamin para salvar a linguagem humana de uma concepção instrumental (...)” e mais: “Deus é testemunha desta faculdade humana de *nomear*, pela qual a humanidade exprime sua essência espiritual.” Ora, a *nomeação* não é uma mera faculdade humana, mas um momento de determinação da linguagem geral enquanto língua humana em que há a necessidade de admitir uma identidade entre essência espiritual e lingüística. Necessidade esta que é exposta dialeticamente ao longo do texto, mesmo, como já observado, que muitas vezes obscurecida pelo excesso de figuras metafóricas utilizadas por Benjamin e que lhe custam muito caro.



espiritual convergem absolutamente nas coisas mesmas. Sendo esse movimento importante, pois dependendo da explicação dessa relação Benjamin ou tomará por definitivo uma postura cética diante das coisas em si ou assumirá uma objetividade imanente às coisas – a leitura aqui proposta mostrará que esta posição cética só é colocada de modo metodológico e parcial.

Benjamin retoma uma posição na tradição dialética de determinar a essência ou necessidade de um ser a partir de sua negação determinada. E o que nega a essência da linguagem é o que há de inexprimível na coisa, o que nela até agora ficou como incomunicável, ou seja, a parte da essência espiritual da coisa que não era comunicada. Ora, o que é inefável só o é para a linguagem, sendo o inexprimível uma forma de linguagem que se nega enquanto essência comunicável, mas que não deixa de ser linguagem. O inexprimível é o momento de autonegação de si da linguagem, já que *na* linguagem se nega a linguagem. O que parece ser incomunicável, Benjamin o determina como consequência dos diferentes graus de perfectibilidade, tanto de intensidade (capacidade de expressar o espírito em sua totalidade) quanto na extensão (sua universalidade). Lembrar que para Benjamin só a linguagem humana é perfeita (*vollkommene*) do ponto de vista da universalidade (*Universalität*) e da intensidade (*Intensität*).

Benjamin trabalha com a noção de densidade (*Dichte*) para expor essa superação da contradição entre exprimível e inexprimível, que atinge seu maior grau de perfectibilidade na linguagem humana, sendo o *nome* o *medium* de toda a relação lingüística espiritual ou da linguagem com ela mesma<sup>23</sup>. Afinal, só quando a linguagem *comunica o comunicável* é que fica clara a contradição entre exprimível e inexprimível. “L’homme est celui qui nomme, à cela nous reconnaissons que par as bouche parle le pur langage (*reine Sprache*). Toute nature, pour autant qu’elle se communique, se communique dans le langage, donc

---

<sup>23</sup> Como bem lembra Benjamin isto não se trata de antropomorfismo, mas de uma relação lógica, pois se as coisas se manifestam no interior da linguagem e o homem é a expressão perfeita da essência lingüística, as coisas, em última análise, são mediadas pela língua humana.

en dernier ressort dans l'homme. (...) On peut définir le nom comme le langage du langage (...).”<sup>24</sup>

Esse desdobramento gradual do ser da linguagem que parte do mais inexprimível (aqui compreendido como momento interno de autonegação da linguagem) ao mais exprimível (*nome*), mostra-se como o desenvolvimento mesmo de autoreconhecimento, que a linguagem chega no ato de *nomeação*, ou seja, na sua determinação como linguagem humana que comunica o comunicável. As coisas, ao entrarem na esfera da comunicabilidade *no* ato de *nomear* humano, são comunicadas na sua totalidade, noutras palavras, em si mesmas. E resolvido esse problema do incomunicável não se pode mais separar espírito e linguagem e muito menos falar de um conteúdo lingüístico só de parte da essência espiritual da coisa, já que não existe nenhum conteúdo externo à linguagem pura no *nome*, ou seja, todo conteúdo espiritual é também lingüístico. Sendo todo conteúdo lingüístico a própria linguagem em sua pura determinação no modo de ser do *nome*. Desta forma, o conteúdo da linguagem é ela mesma se autodeterminando. Benjamin afirma que:

Dès lors, le langage est l'essence spirituelle des choses. Ainsi, dès l'abord, l'essence spirituelle est posée justement *dans* la communicabilité, et la thèse selon laquelle l'essence linguistique des choses est identique à leur essence spirituelle, pour autant que cette dernière est communicable, n'est plus, dans son «pour autant» qu'une tautologie. *Il n'y a pas de contenu du langage ; comme communication, le langage communique une essence spirituelle, c'est-à-dire purement et simplement une communicabilité.* Entre les langages les seules différences sont celles de «média» qui se distinguent, pour ainsi dire, selon leur densité, c'est-à-dire graduellement ; et cela selon le double point de vue de la densité du communicant (dénommant) et du communicable (nom) dans la communication. Ces deux sphères,

---

<sup>24</sup> BENJAMIN, Walter. *Sur le langage en général et sur le langage humain*. p. 148. No alemão: p. 144. No português: “O homem é quem denomina e, por esta razão, reconhecemos que dele emana a linguagem pura. Toda natureza, na medida em que se comunica, fá-lo na linguagem e, portanto, finalmente, no homem. (...) Pode chamar-se ao nome a linguagem da língua.” p. 182.

parfaitement distinctes et cependant unies dans la seule langue nominative de l'homme, ne cessent naturellement de se correspondre.<sup>25</sup>

Com base nessa diferença interna, por graus de densidade na linguagem geral, que Benjamin expõe a comunicabilidade e a existência (ou realidade [*wirklicher*]) das coisas como dada em graus de concretude<sup>26</sup>. Quanto mais a coisa é exprimível no *nome* mais concreta é sua comunicabilidade. Logo, a realidade é exposta por graus de determinação ontológica que é definida no próprio desdobramento de si da linguagem pura. No *nome* as coisas possuem sua existência mais concreta, pois só no *nome* há um reconhecimento total da linguagem consigo mesma. E se linguagem e espírito estão imbricados essencialmente, há um reconhecimento do homem nesta realidade concreta. A metafísica benjaminiana chega neste ponto, de mediação em mediação, a um desenvolvimento dialético que permite a afirmação da identidade entre linguagem e realidade concreta, mostrando que ambos – que em última análise são só um –

---

<sup>25</sup> BENJAMIN, Walter. *Sur le langage en général et sur le langage humain*. p.150. No alemão: pp. 145 – 146. No português: “A linguagem é então a essência espiritual das coisas. Postula-se, pois, de antemão, a essência espiritual como comunicável, ou melhor, colocada na comunicabilidade. Assim a tese de que a essência lingüística das coisas é idêntica à sua essência espiritual, na medida em que a última é comunicável, torna-se, devido ao ‘na medida em que’ numa tautologia. *Não existe um conteúdo da linguagem; enquanto comunicação a linguagem comunica uma essência espiritual, isto é, pura e simplesmente uma comunicabilidade*. As diferenças entre as linguagens são as do *media* que, por assim dizer, se diferenciam segundo sua densidade, ou seja, gradualmente; e isso tanto no sentido da densidade do comunicante (denominante), como no do comunicável (nome) na comunicação. Ambas as esferas, que só na linguagem humana do nome aparecem separadas e, no entanto, unidas, correspondem-se, naturalmente, em permanência.” pp.183 – 184.

<sup>26</sup> Benjamin escreve sobre graus de existência (*Existenzgraden*) ou do ser (*Seinsgraden*), mas como no decorrer do texto ele admite uma existência de uma comunicabilidade abstrata (*Mitteilung der Abstraktion*), e isso será exposto mais adiante, foi o usado logo neste ponto a expressão, que Benjamin se utiliza no final do texto, comunicação concreta (*Mitteilung des Konkreten*); o que expõe o momento de síntese entre a essência da linguagem e a essência espiritual da coisa mesma. Ou seja, há uma realidade objetiva que é reconhecida e expressa plenamente na linguagem pura ou *nomeadora* do homem.

só se diferenciam de si mesmos por graus de existência ou comunicabilidade, já que ser e expressão foram sintetizados. Isto se torna mais claro nas próprias palavras de Benjamin:

Car ici la thèse déclare que plus l'esprit est profond, c'est-à-dire existant et réel [*existenter und wirklicher*], plus il est exprimable et exprimé [*aussprechlicher und ausgesprochener*], puisque c'est le sens même de cette identification de rendre absolument univoque la relation entre l'esprit et le langage, en sorte que l'expression linguistiquement la plus existante, c'est-à-dire la mieux établie, celle qui linguistiquement est la plus prégnante et la plus stable, en un mot la plus exprimée, est en même temps le pur spirituel.<sup>27</sup>

Benjamin utiliza a figura da revelação (*Offenbarung*) para representar essa relação perfeita entre espírito absoluto e sua expressão. Pois na revelação há uma identidade entre essas duas esferas em uma só: no verbo (*Wort*)<sup>28</sup> divino. Não havendo o inexprimível nessa relação revelatória e sendo o homem o repouso de toda essa essência manifestada na linguagem. Diferente da manifestação religiosa que possui de maneira fulgural a essência da linguagem, a arte repousa ainda sobre a linguagem imperfeita das coisas. Pois, segundo Benjamin, as linguagens das coisas possuem uma certa relação material (*stofflich*) que é aparentemente estranha à linguagem geral e a qual caracteriza sua imperfeição ou sua impureza. Mas como compreender este estranhamento da linguagem de si mesma enquanto modo de ser material (ou seja, impuro ou imperfeito) nas coisas?

---

<sup>27</sup> BENJAMIN, Walter. *Sur le langage en général et sur le langage humain*. p. 151. No alemão: pp. 146 – 147. No português: “Porque, aqui, a tese é a seguinte: quanto mais profundo, ou seja, existente e real for o espírito, tanto mais é expresso e exprimível. E é precisamente o sentido dessa equiparação tornar inequívoca a relação entre espírito e linguagem, de modo que a expressão lingüisticamente mais existente, isto é, mais fixa, seja lingüisticamente a mais expressiva e inamovível; numa palavra, que o mais expresso seja, simultaneamente, o puro espiritual.” p. 184.

<sup>28</sup> O verbete alemão “Wort” foi traduzido no francês por “verb” quando referido à figura de Deus, nesta dissertação será usada a tradução “verbo” divino, acompanhando a tradução que foi utilizada na pesquisa.

Foi exposto até aqui que a essência da linguagem geral é comunicar a si mesma enquanto espírito e que a linguagem humana é a sua determinação mais perfeita, sendo o *nome* a expressão total da realidade concreta, ou seja, essencial. O que do ponto de vista espiritual é o mesmo que afirmar que no *nome* o homem expressa seu espírito ao expressar o espírito das demais coisas, ou que o homem se espiritualiza ao espiritualizar as coisas, ou ainda, que ele se objetiva ao objetivar as coisas. Embora pareça retórico, esse movimento é necessário para mostrar que só se determinando como linguagem humana é que a linguagem geral pode superar uma contradição interior entre exprimível e inexprimível, pois nas coisas em geral só é expresso o que nelas coincide com sua essência espiritual particular. Noutras palavras, tudo o que não é a coisa resta estranho a ela mesma na sua expressão ou fica sempre um inexprimível na manifestação particular da coisa mesma. Benjamin escreve que: “Dans les choses mêmes, le langage même n’est pas exprimé de façon parfaits”<sup>29</sup>.

Não está sendo dito que as coisas em essência são imperfeitas, mas que, ao se determinar como linguagem das coisas a linguagem geral é sempre estranha a si mesma, pois ao se exprimir na coisa ela se torna inexprimível para as demais. Esse auto-estranhamento só é superado quando na linguagem pura do *nome* a expressão de si é a do todo, ou seja, é exprimindo as demais linguagens imediatamente que a linguagem humana exprime-se a si mesma. Em última análise, é exprimindo a essência das coisas que o homem exprime a sua como ser lingüístico.

Este procedimento resulta na negação da pura relação imediata entre as diversas formas da linguagem geral e, por conseqüência, entre as formas particulares da realidade concreta – as coisas mesmas. Pois a linguagem geral só se reconhece plenamente quando se determina na sua forma pura no *nome*. Logo, o caráter “mágico” da linguagem se mostra como um momento de reconhecimento interno da linguagem na sua determinação em linguagem humana e não na geral de modo indeterminado – ou, pelo menos, na humana o momento de “magia” é

---

<sup>29</sup> BENJAMIN, Walter. *Sur le langage en général et sur le langage humain*. p. 152. No alemão: p. 147. No português: “A própria língua não é completamente expressa nas coisas.” p. 185.

mais rico. Por isso, Benjamin, ao partir da linguagem geral indeterminada, tem que admitir, metodologicamente, a separação entre a essência espiritual das coisas e a linguagem. Só no processo de determinação metafísica da linguagem geral é que se faz necessário, no *nome*, admitir uma síntese entre essência do real e a linguagem humana.

Agora, poder-se-ia repetir uma citação do começo do texto de Benjamin – que afirmava que a *total* ausência de linguagem nas coisas era contraditória, já que pelo menos se fala do que nas coisas é comunicável – mas com uma mudança: na determinação da linguagem geral como humana é contraditória a *total* ou a *parcial* existência na coisa de algo que seja inexprimível. Na esfera do *nome*, o inexprimível surge como momento de autonegação de si da linguagem. Qualquer ausência na linguagem pura é uma expressão do inexprimível, ou seja, é uma negação de si. Logo, nas suas determinações gerais nas coisas a linguagem ainda aparenta ser estranha a si mesma e admitir uma parte do espírito das coisas inexprimível, mas no seu modo de ser humano este estranhamento se dissolve e tudo o que é incomunicável passa a ser uma negação de si da linguagem enquanto *nome* vazio, pois se nega a possuir um conteúdo no mundo.

Na linguagem pura e metafísica da qual Benjamin mostrou a necessidade ontológica no desdobramento da própria exposição da linguagem geral, o conhecimento das coisas é pleno e imediato; sendo ela o *medium* de toda relação da linguagem consigo mesma. Isto mostra que no *nome* a linguagem é a totalidade medial das relações espirituais. E que, ao mesmo tempo, conclui-se que a linguagem humana, enquanto modo de ser puro ou metafísico, é essencialmente espiritual. Benjamin pontua essa relação mostrando que a linguagem humana possui o puro princípio formal da linguagem [*Das reine sprachliche Formprinzip*]. Enquanto nas linguagens não *nomeadoras*, ou seja, as das coisas, é negada essa formalidade pura. Benjamin expõe essa relação entre conteúdo e forma da linguagem com base no caráter material [*stoffliche*] das linguagens não *nomeadoras*.

Ora, até agora Benjamin só tinha explicado o lado espiritual da linguagem, ficando sua manifestação sensível ou material ignorada. Porém, ele trabalha estas

noções ao expor o caráter material das linguagens das coisas; em contrapartida ao puro princípio formal da linguagem humana (este princípio imaterial Benjamin representa com a forma sonora [lauf] da linguagem humana). Na linguagem humana metafísica<sup>30</sup> forma e conteúdo estão em uma perfeita relação, já que se comunica a forma pura da linguagem sendo seu conteúdo ela mesma, noutras palavras, forma e conteúdo são um só: a linguagem que comunica o comunicável. Mas a relação entre forma e conteúdo encontra outros desdobramentos quando expostas nas línguas particulares das coisas, pois toda sua expressão está limitada ao conteúdo material da coisa mesma. Esse conteúdo é a manifestação da imperfeição ou da mudez das coisas.

Em princípio, a linguagem geral surge como pura formalidade e busca seu conteúdo nas coisas, no que nelas é comunicável, mas como linguagem *nomeadora* o conteúdo que parecia ser externo a ela se mostra como interno, essencialmente interno. Nas coisas, a linguagem geral ainda possui uma forma externa pois elas só se diferenciam entre si quando, no *nome*, recebem uma designação – designação que, como mostrado, não é arbitrária, mas pertencente a uma estrutura ontológica em que há uma autodesignação da linguagem absoluta em seu modo de ser puro. Pode-se definir essa *materialidade*, que Benjamin alude em seu texto, como esse momento de determinação que as coisas possuem fora de si, ou seja, no *nome*. Nas linguagens das coisas, entre si, há sempre uma relação exterior ou estranha a elas mesmas, mas mesmo assim esse algo de exterior é só aparência, pois enquanto comunicada na linguagem pura elas se determinam em suas diferenças. Ora, isso mostra que ainda há “magia”, imediatismo e infinidade nestas linguagens materiais, pois elas ainda são comunicação de algo. Do ponto de vista metafísico, essas relações, em última análise, ainda possuem um movimento imediato, havendo uma perfeita harmonia de forma e conteúdo que resulta no conhecimento pleno e imediato que o homem tem da realidade concreta. Benjamin escreve o seguinte parágrafo sobre estas questões:

---

<sup>30</sup> Insiste-se aqui em determinar a língua humana como pura ou metafísica ou *nomeadora* para depois não haver confusão com a língua humana histórica ou decaída ou judicativa.

Aux choses est refusé le pur principe formel [*Formprinzip*] du langage, c'est-à-dire le son [*der Laut*]. Elles ne peuvent se communiquer [*mitteilen*] les unes aux autres que par une communauté [*Gemeinschaft*] plus ou moins matérielle [*stoffliche*]. Cette communauté est immédiate et infinie [*Diese Gemeinschaft ist unmittelbar und unendlich*], comme de toute communication linguistique; elle est magique (car la matière aussi a sa magie). Ce qui est incomparable dans le langage humain, c'est que sa communauté magique avec les choses est immatérielle et purement spirituelle [*immateriell und rein geistig*], et de ces caractères le son est le symbole.<sup>31</sup>

### **3. O Desdobramento Dialético da Essência da Linguagem a partir das Metáforas do Gênesis**

Benjamin deixa bem claro que essa aproximação de sua filosofia com as figuras bíblicas do *Gênesis* é puramente ilustrativa<sup>32</sup>. Vide a seguinte citação:

Lorsque dans la suite nous allons considérer l'essence du langage à la lumière des premiers chapitres de la *Genèse*, nous n'entendons ni

---

<sup>31</sup> BENJAMIN, Walter. *Sur le langage en général et sur le langage humain*. p. 152. No alemão: p. 141. No português: "O princípio formal, puramente lingüístico – o som – é recusado às coisas. Elas só podem comunicar-se, entre si, através de uma comunidade, mais ou menos material. Esta comunidade é imediata e infinita, como a de qualquer comunicação lingüística; é mágica (porque também existe a magia da matéria). O incomparável da linguagem humana reside em que a sua comunidade mágica com as coisas é imaterial e puramente espiritual e o som é o símbolo disso." p. 185.

<sup>32</sup> Até porque do ponto de vista do pesquisador de filosofia ficar especulando sobre a religiosidade pessoal do autor estudado é secundário e contribui para confundir um leitor desatento. O caráter judaico ou cabalístico deste texto não é objeto de estudo desta dissertação. O objetivo é expor o desdobramento filosófico do conteúdo exposto no texto. Aqui será buscado o que é necessário, mesmo sabendo que quanto mais contingências se determinarem no interior dessa necessidade mais rica ela será.



poursuivre un projet d'exégèse biblique, ni, dans ce contexte, faire objectivement de la Bible, comme vérité révélée, mais simplement explorer ce que nous présente la Bible quant a la nature même du langage (...)³³

Benjamin escolheu representar o movimento da linguagem sobre si mesma a partir do *Gênesis* porque ali há uma estrutura, segundo a leitura benjaminiana, que pressupõe uma linguagem como realidade última, inexplicável e mística, que só pode ser observada no seu desdobramento³⁴. Ou seja, a linguagem surge como um universal abstrato (místico, inexplicável, etc.) que só se mostra absolutamente quando se expõe em todos seus momentos. Para explicitar essa relação íntima entre linguagem metafísica, e seus modos de ser, com as suas figuras do *Gênesis* Benjamin se remete à relação entre linguagem, homem e natureza no ato de criação divina.

A criação divina se desdobra na sua diferença interna entre a criação dos homens e da natureza, assim como toda linguagem é desdobrada na linguagem das coisas e na do homem. Na natureza as coisas são criadas pela linguagem divina (o verbo de Deus) que, ao *nomear*, cria a coisa – pode-se dizer que Deus cria as coisas de si mesmo ou que Ele se autocria de forma determinada nas coisas e depois no homem. Aqui, criação e linguagem estão plenamente imbricadas, a relação entre forma e conteúdo é perfeita e garantida em Deus³⁵, analogicamente é também essa auto-relação que a linguagem pura possui. Esta

---

³³ BENJAMIN, Walter. *Sur le langage en général et sur le langage humain*. p. 152. Grifo meu. No alemão: p. 147. No português: “Ao considerarmos, a seguir, a essência da língua com base nos primeiros capítulos do Gênesis, não deve considerar-se que temos como finalidade uma interpretação bíblica, nem, neste ponto, apresentar objetivamente à reflexão a Bíblia como a verdade revelada, mas sim a descoberta do que, atendendo à natureza da própria língua, resulta do texto bíblico” p. 185.

³⁴ BENJAMIN, Walter. *Sur le langage en général et sur le langage humain*. p. 152. No alemão: p. 147. No português: p. 185 – 186.

³⁵ Lembrar que se trata de uma posição metafórica.

objetividade é figurada na expressão “E Ele viu que era bom”<sup>36</sup>, sendo esse “bom” a marca da estrutura ontológica que perpassa o real na sua criação mítica. Assim, na linguagem divina (pura) toda realidade possui uma estrutura ontológica imanente, ou seja, a linguagem divina é a própria essência da realidade. Isso faz com que toda natureza seja cognoscível no *nome* do criador.

Le rapport absolu du nom à la connaissance ne se trouve qu'en Dieu ; là seulement le nom, parce qu'il est au plus intime de lui-même identique au verbe (Wort) créateur, est le pur « médium » de la connaissance. C'est-à-dire : Dieu, en leur donnant un nom, a rendu les choses connaissables, mais c'est dans la mesure où il les connaît que l'homme leur donne un nom.<sup>37</sup>

Ora, na criação divina do homem, Deus não o *nomeou* mas o dotou da essência da linguagem criadora. “(...) *Dieu n'a pas créé l'homme à partir du verbe [Wort], et il ne l'a pas nommé [benannt]. Il n'a pas voulu le soumettre au langage, mais dans l'homme Dieu a libéré le langage qui lui avait servi, à lui, de « médium » de la Création [Medium der Schöpfung].*”<sup>38</sup> Mas o reflexo do *nome* divino no homem só se dá enquanto puro reconhecimento da criação. O *nome* na linguagem humana já possui forma e conteúdos determinados *a priori*, cabe ao homem *nomear* a natureza de acordo com uma predisposição ontológica criada por Deus.

---

<sup>36</sup> BENJAMIN, Walter. *Sur le langage en général et sur le langage humain*. p.154. No alemão: p.147. No português: p. 186. Benjamin cita o *Gênesis*.

<sup>37</sup> BENJAMIN, Walter. *Sur le langage en général et sur le langage humain*. p. 154. No alemão: p.148. No português: “Só em Deus existe a relação absoluta do nome com o reconhecimento, só aí o nome constitui o puro *medium* do reconhecimento, porque no mais íntimo é idêntico à palavra criadora. Isto é, Deus fez as coisas reconhecíveis pelo seu nome. O homem, porém, denomina-as segundo o reconhecimento.” p. 187.

<sup>38</sup> BENJAMIN, Walter. *Sur le langage en général et sur le langage humain*. p. 154. No alemão: p. 149. No português: “Deus não criou o homem a partir da palavra, e não o denominou. Não quis subordiná-lo a língua, mas sim libertar de si no homem a língua que *Ihe* tinha servido como *medium* de criação (...)” p. 187.

Pode-se entender agora por que Benjamin escreve que, na Bíblia, a linguagem como realidade última está apenas pressuposta: como Deus já é em si determinado, Benjamin tem que partir já do momento de determinação da linguagem geral no seu modo de ser *nomeador*, sendo esta determinação pressuposta e não desdobrada na auto-exposição da linguagem geral. Benjamin não pode partir, na relação entre sua filosofia e o *Gênesis*, da linguagem geral que é pura indeterminação e a partir daí desdobrá-la; tendo ele, para assemelhar-se com a exposição bíblica, que partir da linguagem já determinada no seu modo de ser puro no *nome*, que no caso da leitura bíblica é o *nome* divino que é doado para os homens. *Ou seja, nessa figuração bíblica, o desdobramento da linguagem já parte de uma determinação não exposta que é o caráter puro do nome, ou seja, a própria figura de Deus.* Por isso, Benjamin parte de um pressuposto no caso da exposição metafórica da linguagem na Bíblia, que é a determinação não exposta da linguagem geral no *nome*. Já a filosofia dialética da linguagem benjaminiana não parte de nenhum pressuposto, mas expõe a linguagem a partir dela mesma sem nada que lhe seja exterior, pelo menos do ponto de vista essencial de suas determinações. É por isso que as coisas não possuem uma linguagem, mas, como foi exposto, apenas um *nome* no qual são criadas; elas não possuem uma linguagem, como possuem na exposição filosófica da linguagem benjaminiana, porque na exposição bíblica se parte já da determinação da linguagem geral como linguagem *nomeadora*.

Estas explicações são fundamentais para que a leitor desatento não pense que Benjamin partiu de um pressuposto dogmático. E, o que é mais importante, que as explicações evitem que se diga que a linguagem para Benjamin é passiva e meramente receptora<sup>39</sup>, o que é uma inverdade! O que acontece é que na Bíblia as formas de determinações da linguagem são tomadas de maneira ilustrativa e metafórica, o que fez Benjamin ter que engendrar sua filosofia ao aproximá-la dessa forma pobre de exposição. Ora, não cabe aqui perguntar por que Benjamin

---

<sup>39</sup> Leitura por exemplo de Rochlitz que sempre se confunde com o desdobramento dialético do texto. Ele escreve: “Ao mesmo tempo espontânea e receptora, a linguagem humana é, para Benjamin, essencialmente *tradução* (...)”. O problema da tradução será tratado adiante.

insistiu nessa aproximação, sabendo-se nitidamente que ela é insuficiente para desenvolver suas idéias. E o que é pior, dizer que a Bíblia é insubstituível nesse projeto.<sup>40</sup> Apesar de estar minimamente claras as razões desta aproximação a partir do que já foi transparecido nos parágrafos anteriores, um pesquisador atento ao desdobramento dialético do texto pode muito bem tomar esta aproximação como um enriquecimento erudito e criativo por parte de Benjamin, mesmo sabendo diferenciar esse momento da estrutura fundamental do texto e retomar a exposição de maneira precisa e legítima.

Essa leitura da Bíblia serve muito mais para mostrar a tendência de Benjamin em apontar para uma objetividade na natureza que pode ser conhecida pelo homem *na* linguagem, já que o conteúdo da natureza é objetivo na Bíblia e o homem é a expressão perfeita dessa objetividade. O homem, ao *nomear* as coisas segundo uma ordem ontológica essencial, se objetiva na natureza e se reconhece como objeto de si. Dessa forma, Benjamin tira da Bíblia a posição que garante o conhecimento objetivo da realidade no homem ao se objetivar na natureza e se reconhecer como ser conhecedor da realidade absoluta.<sup>41</sup> Benjamin escreve:

L'homme est celui qui connaît dans le langage même dans lequel Dieu est créateur. Dieu a créé l'homme à son image, il a créé celui qui connaît à l'image de celui qui crée. (...) Son essence spirituelle est le langage qui a servi à la Création.<sup>42</sup>

Voltando à exposição benjaminiana a partir do mito bíblico, nota-se que há uma diferenciação entre o *nome* divino e o *nome* humano, pois o primeiro *nomeia*

---

<sup>40</sup> BENJAMIN, Walter. *Sur le langage en général et sur le langage humain*. p. 152. No alemão: p. 149. No português: p. 187.

<sup>41</sup> Isto mostra que Benjamin está muito ligado a uma tradição filosófica que sabe que seus objetos são em última análise os mesmos da religião.

<sup>42</sup> BENJAMIN, Walter. *Sur le langage en général et sur le langage humain*. p.154. No alemão: p. 149. No português: "O homem é reconhecedor da mesma língua que Deus é criador. Deus criou-o a sua imagem, criou o reconhecedor à imagem do Criador. A sua essência espiritual é a linguagem em que foi criado." p. 187.

criando e o segundo só reconhece a estrutura criada pelo primeiro. Este caráter receptivo que há na manifestação bíblica da essência da linguagem mostra apenas que o homem não *nomeia* (dá forma) aleatoriamente aos conteúdos da natureza. Mas como já dito por Benjamin, esta leitura do mito bíblico não serve como fundamentação objetiva. O *nome* humano é finito por possuir sua determinação na criação antecipada de Deus e infinito por copiar a infinidade divina ao conformar o *nome* à natureza criada. É bom lembrar que só há essa receptividade porque, usando a exposição bíblica, Benjamin tem que partir já do *nome* puro. Pois no texto bíblico toda construção da realidade objetiva tem seu fundamento em Deus, e este já é um ser de determinações próprias, anterior à exposição mesma da linguagem.

Do ponto de vista da filosofia benjaminiana, essa objetividade dar-se-ia por uma necessidade lógico-dialética que o autodesdobramento da linguagem geral exige ao se determinar como linguagem pura que comunica o comunicável no *nome* e é síntese de forma e conteúdo, sujeito e objeto; que se expressa ao expressar as demais linguagens, ou seja, as essências espirituais das coisas. Deste modo, a linguagem humana pura garante sua objetividade na essência espiritual das coisas e não por si mesma. O que fundamenta uma realidade objetiva, então, é uma necessidade – que surge do interior da auto-exposição da linguagem ao se diferenciar de si mesma como modo de ser *nomeador* (puro) e *não-nomeador* (impuro) – de ser a expressão absoluta de si no interior do seu modo de ser puro ou *nomeador*. Sendo tudo que é exterior a ela um momento de negação de si. Ora, é essa necessidade (ou essência) que Benjamin tem como objeto explícito no seu texto de uma maneira geral e implícito quando ele faz a leitura do *Gênesis*.

Aqui, Benjamin se diferencia das teorias representativas da linguagem. Essas teorias tomam a linguagem humana como um entrelaçamento de signos arbitrários que buscam melhor convencionar uma relação entre sujeitos falantes e o conteúdo caótico do mundo. Todas essas teorias, que não conseguem chegar a um conhecimento da relação absoluta entre realidade e linguagem, Benjamin define, como já visto, por “concepções burguesas da linguagem”. Essas teorias

não são capazes de acompanhar o desenvolvimento lógico da essência da linguagem e acabam adotando a arbitrariedade como fundamento da relação entre a linguagem mesma e a realidade representada pelos esquemas lingüísticos convencionados através de signos. Benjamin mostra que:

Ce qui exclut la conception bourgeoise selon laquelle mot [*Wort*] n'aurait avec la chose [*Sache*] qu'un rapport accidentel [*zufällig*] et ne serait qu'un signe des choses [*Zeichen der Dinge*] (ou de leur connaissance [*Erkenntnis*]) posé en vertu d'une quelconque convention [*Konvention*]. Le langage ne fournit jamais de signes *purs et simples* [*Die sprache gibt niemals bloÙe Zeichen*].<sup>43</sup>

Por outro lado, Benjamin também se distancia do que ele definiu como teorias míticas da linguagem [*mystische Sprachtheorie*], em que as coisas mesmas determinam suas relações espirituais sem a mediação da linguagem humana. Como foi visto, o homem é, por excelência e em essência, um ser lingüístico. Ele carrega em si a essência mesma da linguagem, sendo o *medium* de toda relação espiritual das coisas. Logo, essa relação do homem com a realidade é objetiva e garantida pela essência mesma da linguagem pura, não sendo ela nem aleatória nem indiferente.

Pode-se concluir agora, tomando uma posição dialética, que a linguagem para Benjamin, em última análise, se fundamenta em si mesma. Ela não pode se fundamentar em algo exterior a ela, pois ela se autofundamenta como objetiva. Dessa forma, inferir que para Benjamin a objetividade da linguagem é fundamentada em Deus ou que ela não tem fundamentação é transformar todo esforço da filosofia benjaminiana em uma postura dogmática diante do mundo. Pois, muitas vezes é necessário um maior fôlego especulativo para alcançar a

---

<sup>43</sup> BENJAMIN, Walter. *Sur le langage en général et sur le langage humain*. p. 156. No alemão: p. 150. No português: Assim, já não pode aceitar-se a idéia correspondente à perspectiva burguesa da língua, de que a palavra se comporta de forma aleatória relativamente à coisa, de que, através de uma qualquer convenção, seria um signo apostro às coisas (ou ao conhecimento delas). A língua nunca dá *meros* signos." p. 188.

altura da investigação de Benjamin sobre a linguagem. Este movimento é o mais importante em uma leitura legítima do manuscrito de 1916; por isso, o objetivo desta dissertação é mostrar este desdobramento da linguagem geral se exteriorizando e interiorizando em si mesma, em busca de se autodeterminar como realidade concreta. Este processo só pode ser compreendido na síntese dos momentos desta dissertação que acompanha o próprio desenvolvimento percorrido por Benjamin.

Até agora, só a esfera metafísica da linguagem foi desdobrada e é necessário que se exponha como a própria linguagem humana pura se determina no seu interior a partir de suas manifestações históricas e contingentes. Portanto, é necessário ainda dar conta de uma última determinação metafísica da linguagem e ver como essa última determinação acaba por desdobrar a linguagem na história. A essa última determinação Benjamin definiu como *tradução* [*Übersetzung*].

## CAPÍTULO II – A Essência da Linguagem: Manifestação do *Nome* na História.

### 1. A Tradução como Autodiferenciação Imanente à Linguagem – A Linguagem em Festa<sup>44</sup>

Foi visto que a explicação da essência da linguagem, feita por Benjamin, até agora não contemplou o problema da passagem das linguagens das coisas para a linguagem humana pura. Essa questão Benjamin toma a partir do desdobramento da relação entre concepção (*Empfängnis*<sup>45</sup>) e espontaneidade (*Spontaneität*) no ato de *nomeação* da natureza. O homem concebe um *nome* às coisas espontaneamente, mas essa espontaneidade não é indeterminada. Para Benjamin, o ato de *nomear* ou conceber um objeto é necessariamente ligado a uma racionalidade imanente à própria linguagem, mesmo que esse caráter racional da linguagem apareça no texto na figura de Deus. Dessa forma, o homem só *nomeia* em conformidade com a linguagem mesma das coisas, ou seja, fundamentado em uma racionalidade interna à coisa. Segundo Benjamin: “(...) le nom que l’homme donne à la chose repose sur la manière dont elle se

---

<sup>44</sup> Alusão ao ensaio de Giorgio Agamben, em que ele retoma essa metáfora (da linguagem em festa), a partir das notas de preparação às *Teses Sobre o Conceito de História*, para apresentar, em seu ensaio sobre a relação entre linguagem e história, a noção de língua redimida na filosofia benjaminiana. Cf. AGAMBEN, Giorgio. *Langue et histoire: catégories historique et catégories linguistiques dans la pensée de Benjamin*.

<sup>45</sup> Que pode significar também receber ou acolher. Na tradução francesa há a seguinte nota: “*Empfangen* signifie ici “concevoir” au sens où une femme forme un enfant en son sein ; c’est ainsi qu’il faut entendre “conception” dans le phrases qui suivent.” BENJAMIN, Walter. *Sur le langage en général et sur le langage humain*. p.156. No alemão: p. 150. No português: p. 189.



communiqué à lui.”<sup>46</sup> Sobre a relação entre espontaneidade e concepção no interior da linguagem, Benjamin escreve que:

Pour exprimer tout ensemble cette conception [*Empfängnis*] et cette spontanéité [*Spontaneität*] telles qu’elles ne se trouvent, avec cette liaison unique en son genre, que dans le domaine linguistique, le langage a son mot [*Wort*] propre, et qui va aussi pour l’accueil dans le nom [*Namen*] de ce qui est sans nom [*Namenlosen*]. C’est la traduction du langage des choses dans le langage de l’homme [*Es ist die Übersetzung der Sprache der Dinge in die des Menschen*]. Il est nécessaire de fonder [*begründen*] le concept de traduction [*Begriff der Übersetzung*] au niveau le plus profond de la théorie linguistique, car il a trop de portée et de puissance pour pouvoir être d’une quelconque manière, comme on le pense parfois, traité après coup.<sup>47</sup>

É necessário, para Benjamin, uma noção que defina essa relação específica entre concepção e espontaneidade. É aqui que ele introduz a noção de *tradução* (*Übersetzung*) como um momento da passagem de um modo de ser da linguagem para outro. Essa relação de alteridade no interior da linguagem geral é manifesta na traduzibilidade das linguagens das coisas na linguagem *nomeadora*. Só a linguagem humana pura pode mediar esse momento interno, já que ela comunica o comunicável, ou seja, comunica-se ao comunicar o outro de si. Porém, as coisas só comunicam a si mesmas, tornando-se indiferentes umas para com

---

<sup>46</sup> BENJAMIN, Walter. *Sur le langage en général et sur le langage humain*. p. 156. No alemão: p. 150. No português: “o nome que o homem dá à coisa assenta no modo como ela se lhe transmite.” p. 189.

<sup>47</sup> BENJAMIN, Walter. *Sur le langage en général et sur le langage humain*. p. 157. No alemão: pp. 150 – 151. No português: “Para a recepção e espontaneidade, as quais, simultaneamente, só no domínio lingüístico têm esta relação única, a linguagem tem sua palavra própria, e esta palavra também é válida para a recepção do inominado no nome. É a tradução das linguagem das coisas na linguagem do homem. É necessário fundamentar o conceito de tradução na camada mais profunda da teoria lingüística, uma vez que é demasiado amplo e poderoso, para poder ser tratado de uma forma qualquer *a posteriori*, como às vezes se sucede.” p. 189.

outras, enquanto não recebem um *nome* e se diferenciam entre si, podendo, então, participar do movimento de diferenciação interna da linguagem geral.

Logo, a tradução não é um momento tardio das relações lingüísticas, mas um momento interno e imanente ao próprio organismo lingüístico. É a partir da tradução que ficam determinadas, na exposição benjaminiana da essência da linguagem, as relações de alteridade no interior da linguagem geral. A tradução marca a autodiferenciação da linguagem geral nas diferenças de graus de perfectibilidade entre os seus modos de ser. Sobre a tradução Benjamin escreve:

Grâce au rapport qu'on a indiqué plus haut entre les langages comme dépendent de la densité diverse des «media», tous les langages sont traduisible les uns dans les autres. La traduction est le passage [Überführung] d'un langage dans un autre par une série métamorphoses continues [Kontinuum von Verwandlungen]. La traduction parcourt en les traversant des continus de métamorphoses, non de régions abstraites de similitude et de ressemblance [nicht abstrakte Gleichheits- und Ähnlichkeitsbezirke].<sup>48</sup>

Pode-se dizer, em última análise, que a tradução é o momento de pura espiritualização da natureza, em que as coisas são desprendidas de sua materialidade aparente e imediata e diferenciadas, em sua essência, na mediação do *nome*. No *nome* as coisas passam a possuir uma identidade mais determinada e a se diferenciarem entre si, elas deixam, como muito bem figura Benjamin, de ser mudas para possuir um som, e mais, elas são traduzidas daquilo que não tem *nome* para o *nome*<sup>49</sup>. Essa passagem de uma linguagem menos perfeita para uma

---

<sup>48</sup> BENJAMIN, Walter. *Sur le langage en général et sur le langage humain*. p.157. No alemão: p. 151. No português: “Com a já mencionada relação das línguas, como a dos *medias* de diversas densidade, assegura-se a ‘traduzibilidade’ das línguas, de umas para as outras. A tradução é a transposição de uma língua para a outra por meio de um ‘continuum’ de conversões. A tradução passa por um continuum de conversões, e não por domínios abstractos de igualdades ou semelhanças.” p. 189.

<sup>49</sup> BENJAMIN, Walter. *Sur le langage en général et sur le langage humain*. p. 157. No alemão: p. 151. No português: p. 189.

mais perfeita agrega em si o conhecimento imediato das coisas. Assim, a linguagem humana pura ao traduzir todas as demais linguagens se reconhece como conhecedora da realidade concreta. A linguagem humana pura é também a linguagem do conhecimento absoluto. Todos os modos de ser da linguagem geral se diferenciam no seu interior no *nome*. Na tradução a linguagem em todas suas instâncias fica em “festa”. A linguagem em festa mostra a felicidade de cada coisa ao se diferenciar de outra no *nome* dado (reconhecido) pela linguagem humana pura; é também a felicidade paradisíaca do homem que conhece e se reconhece plenamente na natureza. A própria linguagem geral em festa pode-se dizer feliz por poder movimentar dentro de si tanta diferença de maneira harmoniosa. Diante de tanta felicidade, Deus pode descansar sossegado.

## **2. A Linguagem Judicativa como Autonegação do Nome na História**

Até agora, Benjamin parte da linguagem geral e a determina como: 1. a humana *nomeadora* ou pura ou imaterial ou perfeita, 2. das coisas ou impura ou material ou imperfeita; depois ele diferencia a linguagem humana em outras duas: 1. a paradisíaca ou adâmica ou metafísica ou universal (que é a mesma *nomeadora*) e 2. a decaída ou judicativa ou histórica ou particular. O leitor deve se perguntar pela essência mesma da linguagem humana, adiante será exposto que Benjamin desdobra esse momento como síntese dos dois modos de ser da linguagem humana, ou seja, de seus momentos metafísico e histórico.

Em função do desdobramento da linguagem geral, a linguagem *nomeadora* foi apenas exposta em si mesma sem nenhuma diferenciação interna. Todo falar humano é um ato de *nomear* que conhece as coisas, que são momentos de determinação da própria linguagem, em sua essência imediatamente. Cabe, então, para Benjamin, pensar como a linguagem humana pura se diferencia no seu interior a partir das diversas formas particulares de manifestação. Mas qual o lugar por excelência da manifestação dessas formas particulares da linguagem

humana pura? Ora, é a história humana como um todo que carrega em si essa pluralidade de linguagens particulares que constituem a linguagem humana histórica ou contingente. É justamente na história que Benjamin encontrará o momento de diferenciação e exteriorização de si do *nome*. Benjamin figura esse movimento rico de sua filosofia na interpretação do mito bíblico do pecado original, em que o homem é expulso do paraíso e condenado a determinar para si o bem e o mal. As várias determinações do bem e do mal marcam a multiplicidade das linguagens decaídas, ou seja, das infinitas possibilidades de traduzir. O homem perde sua referência objetiva nas coisas e passa arbitrariamente a criar signos para representar a natureza e a si próprio. Logo, para Benjamin, a noção de *queda* serve para figurar o momento de determinação da linguagem humana *nomeadora* (que Benjamin neste momento da exposição define como linguagem adâmica ou paradisíaca para diferenciar das linguagens decaídas) em seus diferentes modos de ser histórico, ou seja, nas linguagens decaídas que arbitrariamente são para si universais. Esse “para si” marca o esquecimento da essência humana que é a de conhecer absolutamente as coisas.

Benjamin, muito claramente, afirma que é a queda do estado paradisíaco que instaura uma fragmentação da linguagem pura do *nome*. Depois da queda o homem não se comunica mais com a essência das coisas, e sim com algo exterior a elas, ou seja, exterior ao próprio *nome*, já que se diz o que não é ou que é enquanto negação de si. Mas o que há de importante nesta comparação com o mito bíblico é o fato de ele afirmar que o conhecimento do bem e do mal que a serpente seduz é um conhecimento nulo (*nichtig*) e que essa relação vazia é o único mal que o paraíso concebe. Ora, se essa vacuidade ou nulidade já está no paraíso, como propõe Benjamin, é porque o único mal da linguagem paradisíaca vem dela mesma, como negação de si, como conhecedora da realidade em sua essência, e esse mal já está no interior mesmo do paraíso e não lhe é por completo estranho, é necessário para a linguagem paradisíaca se determinar na multiplicidade das linguagens históricas, ela só se dá por completa na exteriorização de si na história. É imanente ao próprio desdobramento interno da linguagem *nomeadora* se manifestar como histórica ou como uma multiplicidade

de traduções. A serpente é parte imanente do paraíso e não algo estranho a ele. Benjamin afirma que:

La langue de l'homme au paradis [*Die paradiesische Sprache des Menschen*] a dû être celle de la connaissance parfaite, alors que plus tard, encore une fois, toute connaissance s'est différenciée à l'infini, a dû se différencier à un niveau inférieur, comme création dans le nom en général. Que la langue du paradis soit celle de la parfaite connaissance, même l'existence de l'arbre de la connaissance ne saurait le dissimuler. Ses fruits devaient transmettre la connaissance de ce qui est bien et de ce qui est mal. (...) La connaissance [*Erkenntnis*] dans laquelle fourvoie le serpent, le savoir quant au bien et au mal, est sans nom. Au sens le plus profond du terme, elle est vaine [*nichtig*], et ce savoir lui-même est justement le seul mal que connaît l'état paradisiaque. Le savoir [*Wissen*] du bien et du mal abandonne le nom, c'est une connaissance *extérieure* [*Erkenntnis von außen*], l'imitation non créatrice du verbe [*Wortes*] créateur."<sup>50</sup>

Nesta citação são apontadas diretrizes importantes para a explicação filosófica do texto benjaminiano. Quando Benjamin retrata na queda paradisíaca o surgimento de uma diferenciação infinita dos modos de conhecer, ele diz que essa diferenciação se dá em um nível inferior (*niederen Stufe*), mas precisamente de dentro do *nome*. É do *nome*, que além de *nomear* quer criar uma nova ordem ontológica para a realidade, que nasce a palavra humana (pode-se dizer o verbo

---

<sup>50</sup> BENJAMIN, Walter. *Sur le langage en général et sur le langage humain*. p.159. No alemão: pp. 152 – 153. No português: “A linguagem paradisíaca do homem deve ter sido a linguagem totalmente cognoscível; enquanto mais tarde volta a diferenciar-se infinitamente todo o conhecimento na multiplicidade das linguagens, tendo que diferenciar-se a um nível inferior, enquanto criação, enquanto criação, no nome. Nem a existência da árvore do conhecimento consegue encobrir o facto de a linguagem do Paraíso ter sido totalmente cognoscível. As suas maçãs deveriam transmitir o conhecimento do bem e do mal. (...) O conhecimento para qual a serpente seduz, o saber, o que é bom e mau, é sem nome. É nulo no seu mais profundo sentido, e este saber é exactamente o único mal que a situação paradisíaca conhece. O saber do bem e do mal abandona o nome, é um conhecimento de fora, uma imitação não criadora da palavra criadora.” p. 191.

humano, já que é uma palavra que copia o verbo divino naquilo o que o faz divino: criar). É copiando o verbo divino que a palavra humana se historiciza e perde-se na infinidade das traduções do mundo. Pois, como bem lembra Benjamin, fora do paraíso tanto são as linguagens quantas as traduções.<sup>51</sup> O *nome* se manifesta naquilo que é a sua autonegação, a saber, na expressão vazia da realidade. Essa expressão é uma exteriorização do *nome* que nega sua essência lingüística e passa a comunicar o incomunicável, sendo esse incomunicável uma expressão criativa das linguagens decaídas que não buscam mais se relacionar com a essência das coisas.

Logo, as linguagens decaídas passam a construir uma nova realidade, que é contingente e histórica. A linguagem pura ao se determinar como histórica passa a negar-se como expressão da essência espiritual do mundo. Noutras palavras, as diversas linguagens particulares são momentos de autonegação da linguagem pura, assim como Adão pode ser entendido como a autonegação de Deus. Isso acontece por causa da perda da relação imediata entre o conhecimento humano e a essência das coisas. O que se perdeu não foi a capacidade de *nomear*, já que a linguagem decaída é um modo de ser da linguagem pura, mas a relação imediata entre a linguagem e sua essência. No *nome* a linguagem pura manifesta sua essência de modo perfeito conhecendo a realidade na sua concretude, com a queda esta manifestação é obscurecida pelo caráter arbitrário das linguagens contingentes, em que só há a comunicação vazia da pura comunicabilidade. As linguagens decaídas exigem para si um conteúdo organizado arbitrariamente por elas mesmas. Nisto elas buscam copiar o verbo divino.

O verbo humano, cópia do verbo divino, é palavra que comunica “algo” além dela mesma. Este algo externo a ela é um algo a mais que se soma à coisa e anula sua essência espiritual como comunicável. Por isso, Benjamin afirma que esse é o pecado original do espírito lingüístico.<sup>52</sup> A linguagem pura ao se

---

<sup>51</sup> BENJAMIN, Walter. *Sur le langage en général et sur le langage humain*. p. 159. No alemão: p. 153. No português: p. 191.

<sup>52</sup> BENJAMIN, Walter. *Sur le langage en général et sur le langage humain*. p. 160. No alemão: p. 153. No português: p. 191.

determinar como palavra contingente passa a comunicar algo exterior a ela mesma que só pode ser reconhecida na linguagem geral abstrata e indeterminada, que como foi visto carrega ainda em si o paradoxo do inexprimível. É justamente recuperando esse paradoxo que a linguagem humana *nomeadora* se nega e expressa o inexprimível como a essência mesma da coisa, pois nas linguagens decaídas não há o conhecimento da essência das coisas.

Para melhor entender estes movimentos, é necessário partir do que está sendo negado na linguagem: o seu modo de ser *nomeador*, ou seja, a relação absoluta entre linguagem e realidade. O *nome* é negado em virtude do rompimento entre a linguagem pura e a histórica, mas esse rompimento surge do interior mesmo do *nome* que se nega como essência e se determina como pura convenção através da linguagem judicativa. O modo de ser judicativo é puramente contingente, já que é no tempo que ele forma os signos que representarão as coisas no seu interior, logo não há nada de essencial em seu interior a não ser uma pura negatividade, que é a negação de si como essência ou *nome*. Assim, aparentemente, não existe nenhum valor ontológico ou necessário imanente às coisas mesmas, tudo nelas é pura convenção histórica. O que há de positivo no juízo é sua essência comunicativa. Mas o que comunica um juízo? Segundo Benjamin, ele comunica algo exterior à essência das coisas, logo algo estranho às coisas, e se o *nome* é a expressão das essências das coisas, o juízo é uma manifestação histórica do *nome* que é estranho a ele mesmo. Este auto-estranhamento do *nome* Benjamin define como o caráter judicativo da linguagem. Ele retoma a figura da “tagarelice” [*Geschwätz*], usada por Kierkegaard, para ilustrar essa relação de exteriorização de si do *nome* como palavra vazia de conteúdo essencial.

O conhecimento da força de julgar o mundo é também a instauração de uma nova ordem para o próprio mundo. Só que o julgamento cria uma nova ordem por cima de uma ordem já existente, mas que ele não reconhece como sua. A recriação da realidade pelo verbo humano só foi possível porque foi mudada a própria forma de relação entre linguagem e realidade, ou em última análise, da linguagem com ela mesma. Nem a realidade mesma é muda nem a linguagem

mesma é muda, mas, na esfera do juízo, a linguagem por se manifestar negativamente como expressão do inexprimível, surge como separada de si mesmo e diferente da essência do real. Do ponto de vista lingüístico, a relação ainda é mágica, dirá Benjamin, e isto é claro pois ainda se trata da linguagem se referindo a si mesma, ainda que se negando como essencial. A linguagem geral que se determinou em sua pureza no *nome* volta a se manifestar como algo de estranho a ela mesma, com isso a relação entre homem e essência é apartada, e a realidade passa a ser uma criação da capacidade de julgar humana que se reconhece na sua incapacidade de conhecer em toda sua totalidade a natureza das coisas.

Benjamin, alicerçado nesta leitura do pecado original, aponta três questões que para ele são necessárias no desdobramento da essência da linguagem na história e da compreensão do seu modo de ser judicativo. Primeiramente, ele aponta para o problema da transformação da linguagem geral em instrumento para elaboração de signos que representam a essência do real – esse movimento é o que melhor determina a existência de uma multiplicidade de linguagens históricas. Com isso, ele retoma, em um segundo momento, a relação mágica da linguagem nessas linguagens particulares e mostra que essa magia é falsa, pois a relação possivelmente imediata entre linguagem e realidade se dá através do signo que se perde em uma infinidade de sentidos possíveis já que o conteúdo do mundo não é objetivo. Por último, ele propõe a instauração de uma realidade abstrata, fundada nos elementos abstratos da linguagem (*Die abstrakten Sprachelemente*), porque no signo o sentido é sempre vinculado à coisa abstraída de seu conteúdo essencial. Esta abstração é, em última análise, uma auto-abstração de si do *nome* ao se determinar historicamente, pois, como já foi visto, o inominável do *nome* surge de seu interior, como momento de pura negatividade.

Ora, mas ao se abstrair de si, o *nome* abstrai também da linguagem humana o conhecimento dos elementos concretos [*konkreten Elemente*] dela mesma, ou seja, da realidade concreta. O homem não se reconhece mais como possuidor de uma essência espiritual e sim como uma auto-representação de si. O que está sendo dito é que se pode concluir que: o homem por não comunicar sua



essência espiritual na linguagem, passa apenas a si representar como um mero signo da representação infinita do conteúdo caótico do mundo. Afinal, o que é o homem na perspectiva das linguagens judicativas? É o sujeito que representa o mundo através de signos (de uma linguagem como meio instrumental), então, é ele também uma representação de si, pois se não fosse seria a própria essência humana se manifestando, o que não é, porque o que marca essa forma de linguagem é justamente a negação de qualquer conteúdo essencial. Assim, o homem se abstrai de si mesmo ao se representar como sujeito falante das diversas linguagens instrumentalizadas. E aqui o risco de se cair em contradição é iminente.

Deste modo, aparentemente, o homem comunica as coisas do mundo como se elas fossem exteriores à linguagem, ele comunica as coisas *através* da linguagem e não *na* linguagem – ou seja, a partir de uma aparente exteriorização de si da linguagem. Assim, o homem se aliena de sua essência para se representar através das diversas linguagens instrumentalizadas que criam signos para condicionar a natureza e a si próprio. As teorias da linguagem que Benjamin define como burguesas são justamente as que sustentam essa análise da linguagem geral. Para elas, a realidade é condicionada pelas representações lingüísticas e históricas, não havendo uma relação essencial entre a realidade e a linguagem. A palavra mediada pelo signo é uma forma pobre da manifestação do real para Benjamin, pois emerge de uma contradição imanente à linguagem que é a da relação entre essência lingüística e essência da realidade. Em última análise, a visão instrumental resolve o problema entre linguagem e realidade anulando os dois. Estas teorias resolveriam essa contradição negando a existência de qualquer essência.

Benjamin afirma que a palavra *vã* ainda está enraizada no seu elemento *nomeador* que busca se universalizar, ou seja, se fundamentar como existente ou real.<sup>53</sup> Esta necessidade de universalizar-se cria um novo imediatismo (ou nova magia), como já foi visto, pois a relação entre significante e significado é também

---

<sup>53</sup> BENJAMIN, Walter. *Sur le langage en général et sur le langage humain*. p. 161. No alemão: p. 154. No português: p. 192.

imediatista. Mas este imediatismo (ou caráter mágico) não pode ter seu fundamento nas teorias burguesas, pois para elas a relação entre signo e realidade é acidental. Se essas teorias tentarem se fundamentar, retornam ao discurso sobre a essência e caem em contradição. Dito de outra forma, as linguagens judicativas ao se reivindicarem como universais puros (buscarem a essência das coisas) acabam por se negar como mera representação. Dessa forma, a linguagem judicativa flutua sobre si mesma sem poder se autofundamentar. A linguagem como meio acaba por cair em uma pura formalidade ao admitir seu conteúdo verbal como exterior a si, nela se determina a experiência do inexprimível na linguagem humana.

Après le péché originel, qui, en permettant que le langage serve de moyen, avait posé les bases de sa pluralité, il n'y avait qu'un pas à franchir jusqu'à la confusion des langues. Puisque les hommes avaient porté atteinte à la pureté du nom, il suffisait que s'accomplît le rejet de cette intuition des choses par laquelle se révèle aux hommes leur langage, pour que se dérobât à eux le fondement commun de l'esprit linguistique déjà ébranlé. Là où se compliquent les choses, là ne peuvent que se confondre les *signes*. L'asservissement du langage dans le bavardage aboutit presque inévitablement à l'asservissement des choses dans la folie. C'est dans cet abandon des choses, qui fut l'asservissement, que naquit le projet de la tour de Babel et, en même temps, la confusion des langues.<sup>54</sup>

---

<sup>54</sup> BENJAMIN, Walter. *Sur le langage en général et sur le langage humain*. p. 162. No alemão: p. 154. No português: "Depois do pecado original, que, na capacidade mediadora da língua, estabeleceu o fundamento de sua diversidade, a distância até a confusão das línguas era apenas um passo. Uma vez que os homens tinham lesado a pureza do nome, era apenas necessário verificar-se o fim daquele olhar sobre as coisas, no qual a sua linguagem flui naturalmente no homem, para desaparecer o fundamento comum do já abalado espírito da linguagem. Os *signos* têm que confundir-se onde as coisas se enredam. À servidão da linguagem no palavreado junta-se, quase inevitavelmente, a servidão das coisas na loucura. Neste ignorar das coisas, que constituiu a servidão, surgiu o plano de construção da torre e, com ele, a confusão das línguas." p. 193.

É a partir desta sujeição da natureza na representação arbitrária de cada linguagem particular determinada historicamente que Benjamin define como o problema da “profunda tristeza da natureza” (*der tiefen Traurigkeit der Natur*). Ora, se no desdobramento metafísico da linguagem pura ela se mostrou capaz de sintetizar uma infinidade de diferentes modos de ser da linguagem geral, sem perder o que há de comum nelas, que é a relação essencial com a coisa mesma; no desdobramento histórico ocorre o contrário, pois ela mostra aparentemente sua incapacidade de sintetizar as linguagens históricas em uma linguagem histórica universal. Como bem lembra Benjamin, esta linguagem universal é o objetivo de toda tradução, mesmo que este objetivo seja recusado pelas teorias burguesas. Isto resulta no conhecimento arbitrário da natureza, pois se várias são as linguagens, várias são as formas de falar de uma mesma coisa – se é que se pode dizer que é a mesma! Ficando a natureza impedida de manifestar sua linguagem no *nome* humano, já que este, enquanto palavra judicativa, não reconhece uma dignidade ontológica na natureza. Essa recusa do *nome* à coisa a deixa muda, mas o homem insiste em querer comunicar a coisa mesmo assim, e passa a comunicar algo exterior à coisa mesma, um signo representativo. Benjamin compreende esse momento de representação da coisa mesma por um signo arbitrário como o momento mais pobre da linguagem histórica, pois ele passa a emprestar uma linguagem (*Sprache verleihen*) para a coisa de maneira acidental e não “fazer com que ela fale” (*machen, daß sie sprechen kann*)<sup>55</sup>, esse empréstimo é a causa da mais profunda tristeza da natureza. Logo, a natureza é triste porque lhe é negado uma objetividade imanente que lhe é dada na linguagem. Segundo Benjamin, aí a natureza seria conhecida pelo incognoscível (*erkannt vom Unerkennbaren*).<sup>56</sup>

---

<sup>55</sup> BENJAMIN, Walter. *Sur le langage en général et sur le langage humain*. p.162. No alemão: p. 154. No português: p. 193.

<sup>56</sup> BENJAMIN, Walter. *Sur le langage en général et sur le langage humain*. p. 163. No alemão: p. 155. No português: p.194. Ou seja, conhecida naquilo que ela não é, ou é enquanto negação de si do *nome*.

Dessa forma, se no paraíso todos eram felizes, na experiência histórica a natureza e o homem se reconhecem na tristeza. A natureza não se diferencia mais de si mesma naquilo que ela é realmente diferente, sendo uma totalidade que não possui nada de essencial; e o homem se reconhece como ser finito, sendo sua finidade uma contraposição radical ao caráter infinito do conhecimento adâmico. O homem se coloca como ser puramente limitado e contingente e com isso faz o mesmo com a natureza, e, por que não dizer, com Deus. Mas a essência da natureza é sempre garantida no *nome*, mesmo quando é negada no *nome* como juízo, ela possui uma essência negativa e vazia de conteúdo objetivo, recebendo um signo que é estranho à sua essência (ou à sua linguagem mesma, já que o *nome* da coisa é sua própria linguagem). Nas linguagens históricas decaídas, o signo se sobrepõe ao *nome* ou, noutros termos, o *nome* se sobrepõe a si mesmo se abstraindo de si e negando seu caráter necessário de manifestação da realidade concreta. Este movimento Benjamin define como sobredenominação (*Überbenennung*). Ora, é sobredominando a realidade que adão constrói o que é bom para ele, distanciando-se do que era bom em si, ou seja, da realidade concreta, essencial. Por isso, Benjamin coloca a sobredenominação como essência lingüística da tristeza, porque nela a natureza será sempre um dizer sobre outro dizer, uma tagarelice ou um palavrório.

Aqui, o desdobramento que Benjamin faz da essência da linguagem, que partiu da linguagem geral indeterminada, chega a um grau de determinação em que ele tem que admitir um momento histórico no interior mesmo dessa essência que se manifesta no signo. Sendo essa determinação, da essência da linguagem em uma esfera representativa<sup>57</sup>, a demonstração que a linguagem para se expor em todas suas diferenças internas tem que se dá também na mediação entre sujeito falante e conteúdo do que é falado historicamente. Ou seja, a essência da linguagem tem sua última determinação necessariamente na história. É na história que a linguagem metafísica e pura se nega e se assume como representação do real. Resta saber se Benjamin acaba aqui sua exposição ou se ele, de alguma

---

<sup>57</sup> A relação entre representação e apresentação será exposta mais adiante no decorrer desta dissertação sobre a filosofia da linguagem de Walter Benjamin.

forma, deixa transparecer em seu texto um momento de síntese que possa juntar novamente sujeito e objeto, interior e exterior, signo e essência, etc. Noutras palavras, se ele deixa subsídios para que o leitor possa pensar em uma superação histórica da linguagem decaída na negação do signo como pura representatividade, ou na negação do signo como signo, ou da negação da negação do *nome* como signo representativo. Ou, em última análise, a linguagem superará ou não essa incognoscibilidade originária que a marca historicamente? Essa marca cética é o que Benjamin definiu como “símbolo (Symbol) do não comunicável” que é imanente ao interior do desdobramento da essência da linguagem. Benjamin escreve que:

Cette remarque nous donne occasion de définir une autre opposition, qui domine tout le domaine du langage et présente d'importants rapports avec l'opposition déjà signalée entre le langage au sens étroit du terme et signe, et qui pourtant ne se confond pas simplement avec elle. En chaque cas, le langage en effet n'est pas seulement communication du communicable, mais en même temps symbole du non-communicable. Cet aspect symbolique du langage dépend de sa relation avec le signe, mais s'entend, par exemple, sous un certain rapport, jusqu'au nom et au jugement. Ces derniers n'ont pas seulement une fonction de communication, mais, selon toute vraisemblance, ils ont aussi, étroitement liée à elle, une fonction symbolique à laquelle on ne s'est pas encore référé ici, du moins de façon explicite.<sup>58</sup>

---

<sup>58</sup> BENJAMIN, Walter. *Sur le langage en général et sur le langage humain*. p.164 – 165. No alemão: p. 156. No português: “Isto dá oportunidade de assinalar um outro contraste que prevalece em todo o domínio da linguagem, e que tem importantes relações com o já mencionado domínio da linguagem em sentido restrito, e o signo que, no entanto, certamente não sem razão, converge com este. Pois, em todo o caso, a linguagem não é apenas comunicação do comunicável, mas, simultaneamente, símbolo do não-comunicável. Esta faceta da linguagem está ligada à sua relação com o signo mas estende-se, por exemplo de certa forma, também ao nome e à sentença. Estas têm uma função não apenas comunicante, mas também muito provavelmente uma função simbólica a ela intimamente ligada, para a qual aqui, pelo menos explicitamente, não foi chamada a atenção.” p. 195 – 196. Esse parágrafo é de extrema importância para o desdobramento final do texto sendo ele muitas vezes mal interpretado, como será visto neste penúltimo subcapítulo.

### **3. Síntese de Metafísica e História a partir da Negação da Negação do Nome como Signo**

Por mais que pareça estranho, esse movimento conceitual se faz necessário para que a filosofia de Benjamin não pareça dogmática por causa do excesso de metáforas usadas na sua exposição. Esse desenvolvimento apontado é simples: 1. a linguagem se nega como inexprimível e se determina como *nome*. 2. o *nome* se nega como essencial e se determina como signo 3. o signo se nega como representação, ou seja, o *nome* se nega enquanto negação de si a partir de um desenvolvimento histórico e se determina como linguagem redimida. É bom lembrar que este texto de Benjamin não foi escrito para publicação e que ele escreveu para Scholem em uma carta:

(...)comecei há uma semana uma carta para o senhor que chegou a 18 páginas. Tentava responder de maneira coerente a algumas questões que me apresentara... No meio do caminho, foi preciso me decidir a precisar melhor o assunto, a transformá-lo em um pequeno tratado, cuja realização me ocupa atualmente... tento neste trabalho desembaraçar, para mim mesmo, a essência da linguagem... com referência imanente ao judaísmo e explícita aos primeiros capítulos do Gênese... Veja o título 'Sobre a linguagem em geral e sobre a linguagem humana', uma certa intenção de sistema, mas essa própria me revela a evidência do caráter fragmentário das idéias que contém, porque ainda não sou capaz de tocar em múltiplas questões. Em particular, o exame das matemáticas do ponto de vista de uma teoria da linguagem me interessa muito, ainda que agora não possa me arriscar aí, assume uma importância completamente fundamental para uma teoria da linguagem em geral.<sup>59</sup>

---

<sup>59</sup> Citado a partir de: MURICY, Kátia. *Alegorias da Dialética: Imagem e Pensamento em Walter Benjamin*.. pp. 94 – 95.

A tentativa de expor uma síntese final no texto de Benjamin necessita de uma leitura atenta que tenha acompanhado o desenvolvimento das diferenciações da linguagem, em seu interior, a partir de seus diversos modos de ser. Estas diferenciações se manifestam desde a linguagem geral indeterminada até sua determinação em signo histórico, sendo esta última determinação um movimento de exteriorização de si da linguagem na história. Pelo próprio desdobramento do texto, é de se esperar que haja uma nova interiorização de si da linguagem enquanto síntese de *nome* e história, unidade e multiplicidade, interior e exterior, etc. Carecendo este momento de síntese, entre metafísica e história, de um maior rigor reflexivo para apresentá-lo com base no próprio texto de Benjamin.

É a partir do que Benjamin definiu como “símbolo do não comunicável”, pertencente ao próprio ser da linguagem, que a possibilidade de síntese se torna mais clara. Ora, até agora só se expôs a linguagem como manifestação metafísica sintetizada na linguagem pura do *nome*, que manifesta perfeitamente a esfera da comunicação do comunicável; mas, ao se determinar historicamente e assumir a figura do signo, a linguagem se põe em outro momento de sua essência: a de comunicar o não-comunicável. Se for feita uma analogia com a superação da relação entre exprimível e inexprimível, do começo do texto, e compreendendo que do ponto de vista histórico a comunicação do não-comunicável é justamente o movimento de autonegação de si do *nome* ao se determinar como signo, então percebe-se que a única síntese possível é entre os dois modos de ser do *nome*, ou seja, entre o *nome adâmico metafísico* e o *nome decaído histórico*. A tradução entre as linguagens (não confundir com idiomas, pois tudo possui uma linguagem. Exemplo: o direito, a arte, a política, a filosofia, etc.) é o momento de síntese entre elas que se desdobra até que a linguagem volte, ao se (re)interiorizar, a constituir uma unidade absoluta. É necessário que se retome uma citação do texto de 1916 para uma análise mais detalhada:

Cette remarque nous donne occasion de définir une autre opposition, qui domine tout le domaine du langage et présente d'importants rapports avec l'opposition déjà signalée entre le langage au sens étroit du terme et le signe, et qui pourtant ne se confond pas simplement avec elle. En

chaque cas, la langage en effet n'est pas seulement communication du communicable, mais en même temps symbole du non-communicable. Cet aspect symbolique du langage dépend de sa relation avec le signe, mais s'entend, pas exemple, sous un certain rapport, jusqu'au nom et au jugement. Ces dernier n'ont pas seulement une fonction de communication, mais, selon toute vraisemblance, ils ont aussi, étroitement liée à elle, une fonction symbolique à laquelle no ne s'est pas encore référé ici, du moin de façon explicite."<sup>60</sup>

Duas partes sutis dessa citação são de extrema importância para compreensão desta pesquisa filosófica que expõe Benjamin como um autor essencialmente dialético. A primeira é o modo como ele se refere ao signo, ao relacioná-lo com o *nome* e o julgamento. Benjamin escreve que só *sob uma certa relação* o não-comunicável se estende, pelo signo, ao *nome* e ao julgamento. Falta mostrar o que ele quis dizer com: “sob uma certa relação”. Ora, o signo tanto é *nome* quanto é julgamento, em relação ao *nome* ele surge como momento de negatividade e ao julgamento como momento de representação do real. Ou seja, é no *nome* que ele tem seu momento de identidade ou unidade e no julgamento o de diferença ou de multiplicidade. O signo como síntese última é a unidade do um e do múltiplo, sendo este modo de ser do signo o próprio *nome* que forma uma nova totalidade carregada com todas as diferenças apreendidas no movimento de exteriorização histórica. O *nome* agora se mostra como a auto-determinação da essência da linguagem na história.

---

<sup>60</sup> BENJAMIN, Walter. *Sur le langage en général et sur le langage humain*. p. 165. No alemão: p. 156. No português: “Isto dá oportunidade de assinalar um outro contraste que prevalece em todo o domínio da linguagem, e que tem importantes relações com o já mencionado domínio da linguagem em sentido restrito, e o signo que, no entanto, certamente não sem razão, converge com este. Pois, em todo o caso, a linguagem não é apenas comunicação do comunicável, mas, simultaneamente, símbolo do não-comunicável. Esta faceta da linguagem está ligada à sua relação com o signo mas estende-se, por exemplo de certa forma, também ao nome e à sentença. Estas têm uma função não apenas comunicante, mas também muito provavelmente uma função simbólica a ela intimamente ligada, para a qual aqui, pelo menos explicitamente, não foi chamada a atenção.” p. 195.



A noção de tradução é a essência desse movimento determinado que o signo (como autonegação do *nome*) percorre historicamente se negando como negação e se positivando ao se reconhecer no interior do *nome*, ou seja, saindo de uma posição instrumental (na qual a natureza possui aparentemente um conteúdo caótico que é objetivado nas representações históricas das linguagens particulares, que não podem se autofundamentar como universais sem se autocontradizerem) para uma posição dialética (em que *ser* e *linguagem* formam uma síntese objetiva na realidade concreta, reconhecida no ato de *nomear* do sujeito histórico quando ele se dá como sujeito e objeto de si enquanto ser de essência lingüística). Por isso, Benjamin expôs a tradução em graus de elevação ou perfeição (e, porque não dizer, de uma nova síntese carregada de suas autodiferenciações obtidas no seu desdobramento histórico) em que a linguagem mais elevada é a tradução da inferior. Noutras palavras, a tradução é a figura do processo que a linguagem faz no seu itinerário que parte de sua determinação mais pobre, na mudez das coisas, passando pela negação de si como absoluta nas linguagens judicativas e formando uma nova totalidade no momento de auto-superação de si do signo que se manifesta historicamente na sua essência *nomeadora*.

Pode-se falar agora de uma segunda festa, porém mais rica que a primeira, pois a síntese última da linguagem não é apenas uma unidade ideal metafísica, mas uma unidade que sintetiza em si essa primeira unidade metafísica com toda a multiplicidade histórica. Aqui o suposto texto ingênuo de Benjamin já se mostra como um embrião de toda a sua filosofia, ficando ele – o texto – ofuscado pela forma metafórica de exposição, lembrando que o mesmo não possuiu o rigor necessário já que se tratava apenas de um manuscrito pessoal. Cabe agora mostrar como a noção de tradução pode ser pensada de modo mais determinada. Benjamin termina seu texto com a seguinte frase: “Toute langage supérieur est

traduction du langage inférieur, jusqu'à ce que se développe dans son ultime clarte le verbe de Dieu que est l'unité de ce mouvement du langage."<sup>61</sup>

---

<sup>61</sup> BENJAMIN, Walter. *Sur le langage en général et sur le langage humain*. p. 165. No alemão: p. 157. No português: "Toda a linguagem superior é tradução da inferior, até que na última clareza desabroche a palavra de Deus, que é a unidade deste movimento da língua." p. 196.

## CAPÍTULO III – A Tradução como Manifestação Histórica da Linguagem Pura

### **1. Esclarecimento sobre a Passagem do Manuscrito de 1916 para o Texto de 1921 sobre a Tarefa do Tradutor**

Todo esforço de Benjamin no manuscrito de 1916<sup>62</sup> foi de expor o ser linguagem em seus diferentes modos. A última determinação deste movimento expositivo se dá na síntese dos elementos metafísicos e históricos da linguagem geral. Por um lado, a linguagem se determina na sua forma pura no *nome* e, por outro, em seus elementos contingentes concebidos nas formas judicativas. A diferença entre estas duas esferas é a relação da palavra com a coisa mesma, pois no *nome* a palavra e a coisa formam uma só essência e no signo judicativo a palavra é um instrumento arbitrário a serviço da comunicação de conteúdos verbais. Como foi exposto nos capítulos anteriores, na esfera judicativa a linguagem é alienada de si mesmo, já que resta sempre algo de inefável nas coisas que possa garantir o aspecto accidental da relação da palavra com a coisa mesma. Já na esfera do *nome*, a linguagem se autodetermina como a própria coisa, não havendo separação entre o sujeito e o objeto das relações lingüísticas, pois o conteúdo do *nome* é a própria linguagem.

Benjamin expõe a possibilidade de síntese destas duas esferas citadas acima quando a linguagem judicativa se nega como expressão arbitrária do mundo, renunciando seu caráter meramente comunicativo e instaurando uma relação de necessidade com o real. Assim, o signo judicativo se determina como expressão do não-comunicável, ou seja, o signo é expressão do *nome* na história como possibilidade de manifestação real da essência espiritual das coisas e de si mesmo. Desta forma, a linguagem *nomeadora* passa a pertencer à história dos

---

<sup>62</sup> BENJAMIN, Walter. *Sur le langage en général et sur le langage humain*.

povos e a marcar universalmente todas as várias linguagens particulares, fazendo com que a multiplicidade das linguagens históricas possua uma substância ou essência que lhe perpassa garantindo-lhe uma fundamentação em si mesma.

O grande problema da filosofia da linguagem é expor este desdobramento da linguagem geral metafísica até a linguagem particular histórica e realizar a síntese de ambas, como único modo da linguagem se autofundamentar em si e por si. Assim, a tradução é para Benjamin um momento de determinação da linguagem em que há uma transformação dela sobre si mesmo, em que ela se autodiferencia, determinando-se em graus de perfeição. A linguagem se determina desde a linguagem muda das coisas até sua essência nominal manifestada na história. A tradução surge como alteridade entre os modos de ser da linguagem e identidade da linguagem consigo mesma em cada um destes diferentes modos.

No texto de 1921, sobre a tarefa do tradutor<sup>63</sup>, Benjamin expõe um modo específico de tradução, a saber o de obras literárias. Neste texto, o assunto principal é a relação entre o original e a tradução de uma obra com conteúdos verbais. Não há nele uma explicitação filosófica da noção de tradução em toda sua radicalidade. Mesmo assim, um leitor atento pode retirar elementos que garantam uma leitura que acompanhe o desdobramento do texto de 1921 a partir da exposição da linguagem realizado no manuscrito de 1916. Toda relação entre os modos de ser da linguagem voltam como uma espécie de substrato teórico que garante a tradução literal justalinear dos textos sagrados como arquétipo da tradução perfeita. Neste capítulo será exposto o texto de 1921 a partir deste substrato teórico, as discussões sobre teoria literária serão tomadas a partir do próprio ponto de vista de Benjamin, já que são secundárias para esta pesquisa em filosofia da linguagem. Logo, a referência teórica básica para a leitura da *A Tarefa do Tradutor* será o próprio manuscrito de 1916 exposto nos capítulos I e II.

---

<sup>63</sup> O texto de 1921, intitulado de “*A Tarefa do Tradutor*”, em alemão “*Die Aufgabe des Übersetzers*”, foi publicado em 1923 como prefácio da tradução de Benjamin dos *Tableaux Parisiens*, de Baudelaire.

## **2. A Tradução e os Modos de Ser da Linguagem**

Foi visto no capítulo anterior, a partir da leitura do manuscrito de 1916, que a tradução pertence a todo desenvolvimento da autodiferenciação da linguagem em todas as suas esferas. Assim, no sentido metafísico, a tradução é a passagem dos diferentes modos de ser da linguagem geral para a linguagem pura do *nome*. As coisas possuíam sua diferenciação e se redimiam do seu caráter inefável na forma do *nome*. O *nome* é a esfera de identidade entre as essências espiritual e lingüística. Como manifestação histórica o *nome* decai para uma esfera judicativa em que há o privilégio da comunicação de conteúdos verbais. A mera comunicação de signos representativos não possui mais uma relação perfeita com a essência das coisas restando sempre algo de inexprimível na realidade em si. Esta esfera do juízo é superada quando o signo expressa historicamente o elemento não-comunicável nas diversas linguagens decaídas. Este elemento é a própria essência da linguagem que se manifesta no ato de *nomear* as coisas em sua essência. Sendo este ato a própria condição da existência da comunicação.

No texto de 1921, Benjamin retoma a questão da tradução a partir de seu caráter histórico, porém não deixa de remeter o estrangeirismo das diversas linguagens a uma esfera mais elevada que garante entre elas um certo parentesco. Todo este ensaio tem como objetivo expor a necessidade de se tomar a esfera metafísica do *nome* como fundamento da esfera discursiva a serviço da comunicação. O confronto das linguagens históricas sempre pressupõe um terceiro elemento que está para além da efemeridade dos conteúdos verbais.

Esse elemento metafísico que perpassa toda a multiplicidade das linguagens históricas surge, para Benjamin, a partir de uma exigência que a linguagem assume para si e que a obriga a admitir um único conteúdo universal possível para toda sua manifestação histórica, que como foi exposto no capítulo anterior, é a própria linguagem *nomeadora*. Esta essência ou substância que permeia todas as linguagens é justamente o terceiro elemento que, por mais que seja denunciado, nunca é expresso diretamente na comunicação. Mas qual o

papel da tradução nesta relação entre as diversas linguagens e este terceiro elemento que garante uma unidade metafísica na totalidade desta diversidade?

Toda tradução é linguagem, mesmo que em transformação ou movimento. Ela é o momento de diferenciação interna que a linguagem geral possui ao se determinar em seus diferentes modos. É no confronto entre os modos de ser da linguagem que a tradução surge como uma exigência de síntese e de pressuposição de uma terceira linguagem. Estas exigências da tradução transparecem uma essência ou substância que perpassa as várias linguagens e lhes garante uma possibilidade de elevação. Mas do ponto de vista de uma obra literária o que está sendo traduzido? Qual a tarefa do tradutor ao manifestar a superação da alteridade entre as linguagens sem ao mesmo tempo anulá-las? É o tradutor um filósofo da linguagem?

Para responder a estas perguntas, Benjamin expõe dois modelos de tradução: uma mais convencional que busca, na reprodução de sentido, a tarefa do tradutor, e outra que recusa esta reprodução semântica e revela no original a própria essência da linguagem. Seguindo o manuscrito de 1916, pode-se dizer que este primeiro modelo de tradução pertence às concepções burguesas da linguagem e o segundo à própria perspectiva benjaminiana da linguagem.

A tradução voltada para a comunicação de um sentido é própria das teorias que instrumentalizam a linguagem, por se prenderem ao aspecto judicativo da linguagem e não ao *nomeador*. Neste modo de tradução o importante é o receptor da obra traduzida e o conteúdo do original deve ser completamente consumido pela língua tradutora. Para Benjamin, estas traduções são “comme une transmission inexacte d’un contenu inessentiel [*unwesentlichen Inhalts*].”<sup>64</sup> Ora, o

---

<sup>64</sup> BENJAMIN, Walter. *La tâche du traducteur*. p. 245. No alemão: p.50. No português: “(...) como uma transmissão inexata de conteúdo inessencial”. p. 289. A tradução francesa usada nesta pesquisa é a de Maurice Gandillac, revisada por Rainer Rochlitz. Existe uma tradução portuguesa de Susana Kampff Lages, nos anexos de sua tese de Doutorado em Comunicação e Semiótica, pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, cf. Referências, porém a francesa é uma tradução de especialistas respeitados internacionalmente, por isso a escolha dela como referência para pesquisa que resultou nesta dissertação. Contudo, as citações em português estão nas notas

conteúdo é inessencial por que a relação mesma da linguagem consigo é acidental, pois neste modelo a realidade expressa é tomada como externa a linguagem, havendo uma autonegação de si do sujeito falante que admite um teor de ceticismo na sua relação com o mundo. Esta alienação da linguagem em si mesma, que foi exposta no texto sobre a essência da linguagem de 1916, é recusada por Benjamin e o faz exigir um novo modelo de tradução que seja uma auto-referência de si da linguagem. Logo, o importante não é a comunicação de conteúdos verbais, mas a exposição de si da linguagem em sua essência a partir do confronto das diversas línguas determinadas historicamente.

O que está sendo dito é que assim como no manuscrito de 1916 havia o embate de dois modelos de teoria lingüística, no de 1921 também há. A relação entre linguagem e realidade (ou o paradoxo do *Logos* – razão e linguagem) retorna implicitamente na discussão sobre o tema da tradução de obras literárias. Resta saber como Benjamin fundamenta seu conceito de tradução e resolve as questões referentes ao problema da passagem ou da transformação das línguas entre si.

### **3. O Problema da Recepção**

A primeira questão levantada por Benjamin no texto de 1921 é diferenciar a posição ontológica, no interior do ser da linguagem, entre a obra de arte e sua tradução. A obra é tida por Benjamin, em um primeiro momento, como aparentemente fundada em si mesma, ela surge como um ser de autotelia. Porém, a tradução não possui esta mesma autosuficiência porque precisa do original para existir. Esta relação entre a autonomia do original e a heteronomia da tradução é central para que Benjamin exponha indiretamente sua filosofia da linguagem.

A figura do receptor é importante para o desdobramento desta relação entre original e tradução. Pois para Benjamin: “En aucun cas, devant une œuvre d’art ou

---

como auxílio para leitura da tradução francesa, além de estarem registradas as páginas referentes ao texto original em alemão que foi usado para o cotejamento com a tradução francesa.

une forme d'art, la référence au receptor [*Aufnehmenden*] ne se révèle fructueuse pour la connaissance de cette œuvre ou cette forme.”<sup>65</sup> Ou seja, não é privilegiando o receptor da obra que se sabe o que ela é. A obra possui, aparentemente, uma autonomia que a torna independente de qualquer público ou crítica. Os pressupostos da arte, se existirem, são outros que não a atenção humana. Mas e uma tradução “(...)est-elle faite pour les lecteurs qui ne comprennent pas l'original [*das Original nicht verstehen*]?”<sup>66</sup>

A relação da tradução com o seu receptor passa a ser um momento de ruptura da teoria benjaminiana com as teorias lingüísticas tradicionais que defendem a tradução do sentido do texto em oposição à fidelidade à literalidade do mesmo. Ao privilegiar um tipo de sujeito receptor o tradutor busca no original a sua capacidade de comunicar, para ele o importante na linguagem é a comunicação de conteúdos significativos. Esta concepção, como vista nos capítulos anteriores, é negativa para Benjamin por tomar a linguagem como alienada de si ao se manifestar no mundo histórico. Para Benjamin, a essência de uma obra está para além do que é comunicado, ou seja, o que é substancial para linguagem não é a esfera de comunicação de signos.

Logo, para Benjamin nem a obra e nem a tradução devem estar a serviço de um receptor “ideal”. É uma característica das más traduções se prenderem a um receptor de sentido, nelas recai o peso do auto-estranhamento da linguagem na história exposto no texto de 1916. Benjamin escreve que:

Mais que « dit » une œuvre littéraire? Que communique-t-elle? Très peu à qui la comprend [*versteht*]. Ce qu'elle a d'essentiel n'est pas communication [*Wesentliches ist nicht Mitteilung*], n'est pas message. Une traduction cependant, qui cherche à transmettre ne pourrait transmettre que la communication, et donc quelque chose d'inessentiel

---

<sup>65</sup> BENJAMIN, Walter. *La tâche du traducteur*. p. 244. No alemão: p. 50. No português: “Em parte alguma, o fato de se levar em consideração o receptor de uma obra de arte ou de uma forma artística revela-se fecundo para o seu conhecimento.” p. 288.

<sup>66</sup> BENJAMIN, Walter. *La tâche du traducteur*. p. 244. No alemão: p. 50. No português: “Será ela dirigida à leitores que não compreendem o original?” p. 288.



[*Unwesentliches*]. C'est là, d'ailleurs, l'un des signes auxquels se reconnaît la mauvaise traduction. Mais ce que contient une œuvre littéraire en dehors de la communication – et même le mauvais traducteur conviendra que c'est l'essentiel – n'est pas généralement tenu pour l'insaisissable, le mystérieux, le « poétique » ?<sup>67</sup>

Todo o desdobramento da essência da linguagem surge indiretamente nesta citação. Tanto a compreensão que a essência da linguagem está para além da esfera da comunicação, quanto à afirmação que o conteúdo verbal que preenche essa afirmação é inessencial. A boa tradução tem a própria linguagem como receptora de si, assim, o caráter autônomo do original na verdade é fruto de uma inconsciência dessa esfera mais radical da linguagem que o fundamenta, e a heteronomia da tradução é a transparência da exigência dessa terceira linguagem metafísica para que a linguagem não fique presa à inconsistência da mera comunicabilidade. A boa tradução tem consciência dessa sua deficiência em se legitimar por si só, ou seja, sem passar pelo confronto com o outro de si, o estrangeiro.

Nestas questões transparecem uma posição muito importante de Benjamin: a relação da linguagem consigo mesma. A síntese entre forma e conteúdo das manifestações linguísticas-espirituais, como visto anteriormente, ocorre na esfera do *nome*, sendo apenas esta forma como puramente espiritual, as demais formas são modos de manifestações sensíveis ou materiais desta linguagem pura, sendo o conteúdo de todas as formas a própria linguagem em seu desdobramento, o que diferencia é o grau de reflexão que a linguagem possui de si em cada forma particular. Logo, tanto o original como a tradução são formas particulares da

---

<sup>67</sup> BENJAMIN, Walter. *La tâche du traducteur*. pp. 244 – 245. No alemão: p. 50. No português: “O que ‘diz’ uma obra literária? O que comunica? Muito pouco para quem a compreende. O que lhe é essencial não é comunicação, não é enunciação. E, no entanto, a tradução que pretendesse comunicar algo não poderia comunicar nada que não fosse comunicação, portanto, algo de inessencial. Pois esta também é uma característica distintiva das más traduções. Mas aquilo que está numa obra literária, para além do que é comunicado (e mesmo o mau tradutor admite que isto é o essencial), não seria aquilo que se reconhece em geral como o inapreensível, o misterioso, o ‘poético’?” p. 288 – 289.

linguagem pura, mas enquanto essa relação com o *nome* é geralmente inconsciente para o original, para uma boa tradução é necessário essa conscientização na hora do confronto com o original. Aliás, um bom tradutor exige para si essa relação. Uma boa tradução deve negar um receptor particular e voltar-se para si, tendo consciência que é um modo particular da linguagem pura e tomando a si mesmo como único receptor possível.

O que está sendo dito é que toda diferenciação entre boas e más traduções, no texto de 1921, passa primeiramente pela discussão sobre a noção de um receptor “ideal”, e que toda crítica a essa noção realizada por Benjamin pode ser buscada na leitura do manuscrito de 1916 sobre a essência da linguagem. Resta saber como se desdobra esta relação entre o original e a tradução, sendo eles compreendidos como uma forma de manifestação do *nome* na história. Lembrando que o *nome* é a essência da linguagem para Benjamin e isto é claro a partir da sua teoria da linguagem de 1916.

#### **4. Forma e Traduzibilidade**

No texto de 1916, Benjamin expõe várias formas de determinação da linguagem, desde a linguagem muda das coisas até as formas de manifestação do *nome* como essência do real. A preocupação com a manifestação formal da linguagem retorna na discussão sobre a tarefa do tradutor. Ora, para Benjamin o *nome* é a forma mais determinada da linguagem. Na esfera metafísica, ele obtém seu conteúdo na linguagem muda das coisas, fazendo com que a linguagem enquanto *nome* tome a si mesmo como conteúdo, porém alienada de suas transformações históricas e culturais. No plano histórico, o conteúdo do *nome* parece estar primeiramente em uma realidade externa a própria linguagem e presa ao devir das particularidades culturais, porém Benjamin mostra que o signo deve operar negando-se como mero instrumento de comunicação de conteúdos verbais abstratos e reconhecendo-se como manifestação de si da linguagem *nomeadora* como realidade histórica. Ou seja, a essência da linguagem se dá na

síntese dos elementos inteligíveis e fenomênicos dos próprios modos de ser do *nome*. Aliás, a linguagem só é capaz de operar esta síntese de formas aparentemente antagônicas porque estas formas já são a própria linguagem uma em seu desdobramento de auto-deferência histórica. Logo, para Benjamin, quanto mais um signo se aproxima da forma nominal e se distancia da reprodução de sentido, mais essencial é sua relação entre forma e conteúdo, pois no *nome* o conteúdo é a própria linguagem.

Por isso, Benjamin recusa a tradução que busca copiar o sentido do original, pois o sentido é preso à comunicação, ou seja, traduzir o sentido é trair a linguagem e buscar no original um conteúdo inessencial. O conteúdo essencial do original está para além da comunicação, e para que a tradução busque no original sua essência ela deve transpor para sua língua a forma de manifestação lingüística encerrada no original. A tradução deve recusar a esfera da comunicação e resgatar o *nome* velado em sua determinação histórica cristalizada no original. A lei da forma do original está intimamente ligada ao seu grau de traduzibilidade. Que segundo Benjamin:

La question de la traductibilité [*Übersetzbarkeit*] d'une œuvre est ambiguë [*doppelsinnig*]. Elle peut signifier: parmi la totalité de ses lecteurs, cette œuvre trouvera-t-elle jamais son traducteur compétent? Ou bien, et plus proprement: de par son essence admet-elle, et par conséquent – selon la signification de cette forme – appelle-t-elle la traduction? Par principe, la première question ne peut recevoir qu'une réponse problématique [*problematisch*], la seconde cependant une réponse apodictique [*apodiktisch*].<sup>68</sup>

---

<sup>68</sup> BENJAMIN, Walter. *La tâche du traducteur*. p. 245. No alemão: pp. 50 – 51. No português: “A questão da traduzibilidade de uma obra é dupla. Ela pode significar: encontrará a obra jamais, dentre a totalidade de seus leitores, seu tradutor adequado? Ou então, mais propriamente: admitirá ela, em conformidade com sua essência, tradução e, conseqüentemente (em consonância com o significado desta forma), a exigirá também? Em princípio, a primeira questão só pode ser resolvida problemáticamente, e a segunda, de maneira apodítica.” p. 289.

Ora, a forma do original é imperfeita por ser uma expressão verbal do real, nela a linguagem pura se apresenta de maneira indireta e ainda alienada de si, já que aparentemente ela surge como apartada de si e manifestada tanto no real como na obra como coisas diferentes. Essa auto-relação da linguagem pura ao se determinar como palavra e coisas é inconsciente ao original, ou pelo menos não é até certo ponto necessária. Essa necessidade de transparecer o *nome* que passa por trás da palavra escrita é uma tarefa mesma da tradução, por isso, toda obra carrega em si uma exigência ontológica de uma determinada tradução.

Quanto mais uma obra tiver consciência de sua incompletude e negar a reprodução de sentido, maior o seu grau de traduzibilidade. Porém, para o tradutor, esta incompletude do original não pode passar despercebida, é sua tarefa ter consciência dessa incompletude e redimir o original do seu peso semântico traduzindo-o por sua forma. E quanto mais elevado for o original mais rico é sua forma, assim como quanto mais a tradução buscar a lei formal do original maior sua riqueza. Para o original a tradução deve ser indiferente já que não busca receptor fora de si, mas para o tradutor traduzir a forma do original é tomar a própria linguagem como objeto de si. A traduzibilidade pode ser entendida como uma força imanente ao original que o impulsiona para dentro de si, fazendo com que ele rejeite a superficialidade da reprodução de sentido e busque em si sua essência *nominal*, mesmo que de forma inconsciente. Trazer este jogo de forças para a consciência através da alteridade entre as línguas é o papel da tradução. Logo, o que está significado na traduzibilidade do original é a essência da linguagem, e é este significado que marca a mais profunda intimidade entre as línguas. Benjamin escreve:

En disant que certaines œuvres sont par essence traduisibles, on n'affirme pas que la traduction est essentielle pour elles, mais que leur traductibilité exprime une certaine signification, immanente aux originaux. Qu'une traduction, si bonne soit-elle, ne puisse jamais rien signifier pour

l'original, c'est évident. Néanmoins, grâce à la traductibilité de l'original, la traduction est avec lui en très étroite corrélation.<sup>69</sup>

## **5. A Essência das Línguas e sua Sobrevivência**

Já foi exposto no capítulo anterior que a essência da linguagem se dá no desdobramento das formas de manifestação da linguagem pura. No *nome* os conteúdos espiritual e lingüístico da realidade se sintetizam e se apresentam em sua totalidade no ato de *nomear* humano. A esfera da comunicação no interior das linguagens judicativas só tangenciam o real de maneira fugidia, já que exige para linguagem um caráter alienado na sua relação consigo mesmo enquanto determinação do real em si. O signo é a figura do *nome* decaído e a serviço da comunicação, porém Benjamin mostra a possibilidade de auto-superação do signo, que enquanto manifestação da linguagem pura, nega seu caráter de transmissor de conteúdos a serem usados nas representações verbais e busca na realidade, ou seja, no outro de si, sua essência. Neste caso o signo é, como expôs Benjamin no manuscrito de 1916, a expressão do não-comunicável.

A recusa da esfera judicativa como modo de exposição do real e a busca de bases dialéticas para autofundamentar a linguagem é a pedra de toque para a filosofia da linguagem benjaminiana, e isto não poderia ser diferente no seu texto sobre a tradução. A noção de uma intenção única que perpassa todas as línguas e que marca um certo parentesco entre elas, denuncia mais uma vez o substrato teórico do texto sobre a linguagem.

Esta relação com o texto de 1916 se torna mais clara quando Benjamin nega que uma simples semelhança semântica possa legitimar uma tradução, já

---

<sup>69</sup> BENJAMIN, Walter. *La tâche du traducteur*. p. 246. No alemão: p.51. No português: "A traduzibilidade é, em essência, própria de algumas obras, isso não quer dizer que a tradução dessas obras seja essencial para elas próprias, mas significa que um determinado significado, inerente aos originais, exprime-se em sua traduzibilidade. É mais do que evidente que uma tradução, por melhor que seja, jamais poderá ser capaz de significar algo para o original. Entretanto, graças a sua traduzibilidade, ela mantém com ele uma relação de intimidade" p. 290.

que para ele o que garante a mais íntima relação entre as línguas é sua base supra-histórica ou metafísica. A tradução desperta uma alteridade entre as línguas que só pode ser superada inteligivelmente quando a exposição do problema é deslocada da semiótica para dialética. Pois, só um modo de exposição capaz de conciliar metafísica e história pode desdobrar a linguagem em sua essência. A linguagem como substância de si e do real não pode ser exposta pelas teorias da linguagem neokantianas que admitem um teor de ceticismo na relação entre sujeito e objeto das operações lingüísticas.

Todo esforço de Benjamin é mostrar que uma teoria da tradução deve buscar na mais profunda reflexão as bases ontológicas que garantem a relação necessária entre os planos metafísicos e históricos da linguagem. Por isso, depois de ter exposto os problemas da relação entre original e tradução ele passa a fundamentar esta relação histórica em suas bases metafísicas. Toda multiplicidade das línguas históricas são fundamentadas em uma unidade metafísica que foge da fugacidade da reprodução de sentido. Esta substância ou essência que se desdobra na história é sempre renovada em sua forma de manifestação pelo processo de tradução.

A tradução benjaminiana rompe com o pseudo-naturalismo criado pelas más teorias da linguagem que ao admitirem um arquétipo semântico no original acabam por cristalizar a história na reprodução desse arquétipo. O desdobramento da linguagem é interrompido pelo fato de sua forma de manifestação ser estancada e petrificada em um pseudo-sentido eterno contido no original. Por isso, Benjamin desmistifica a noção de vida da obra, que com ele passa a ser mais do que um sentido natural incrustado no original. A tradução deve romper com o peso desse falso naturalismo e arremessar o original para o plano histórico. O original é recebido pela tradução como uma vítima de uma falsa eternidade semântica, simbolizada no ponto final do escritor.

A tradução desloca o eterno da esfera da comunicação, em que um sentido deve ser repetido eternamente, para o da *nomeação*, que sabe que o sentido é contingente e que as formas de manifestação da essência da linguagem são históricas. A vida do original é a sua história e sua sobrevivência depende da

incansável tarefa do tradutor, pois as línguas particulares também mudam em si mesma na história, elas mesmas passam com o tempo a serem outras de si e necessitam ser resgatadas em sua forma original. Segundo Benjamin:

C'est en reconnaissant bien plutôt la vie à tout ce dont il y a histoire, et qui n'en est pas seulement le théâtre, qu'on rend pleine justice au concept de vie. Car c'est à partir de l'histoire [*Geschichte*], non de la nature [*Natur*], moins encore d'une nature aussi variable que la sensation et l'âme, qu'il faut finalement circonscrire le domaine de la vie. Ainsi naît pour le philosophe la tâche [*Philosophen die Aufgabe*] de comprendre toute vie naturelle à partir de cette vie, de plus vaste extension, qui est celle de l'histoire.<sup>70</sup>

Para Benjamin, o desdobrar da vida da obra na história possui um *telos* ou como ele mesmo definiu: uma finalidade. Porém a finalidade da obra está para além dela e pode apenas ser denunciada pela tradução. Pois, ao mesmo tempo em que a tradução desperta a linguagem pura no original ela a encoberta por está limitada à lei formal da vida da obra. A finalidade da obra é deixar ser carregada pela tradução até a esfera mais íntima de identidade entre ambas. A apresentação do *nome* significado na relação de alteridade das línguas é a grande finalidade da vida das obras. Mas essa finalidade de uma obra está para além da sua própria vida, ela só é manifestada na sua relação de intimidade com a tradução. Esta relação de identidade pode ser expressa para Benjamin em um querer único que perpassa toda multiplicidade lingüística, que segundo ele:

Mais le rapport ainsi conçu, ce rapport très intime entre les langues, est celui d'une convergence originale. Elle consiste en ce que les langues ne

---

<sup>70</sup> BENJAMIN, Walter. *La tâche du traducteur*. p. 247. No alemão: p. 52. No português: “Somente quando se reconhece vida a tudo aquilo que possui história e que não constitui apenas um cenário para ela, é que o conceito de vida encontra sua legitimação. Pois é a partir da história (e não da natureza – muito menos de uma natureza tão imprecisa quanto a sensibilidade ou a alma) que pode ser determinado, em última instância, o domínio da vida. Daí se origina a tarefa do filósofo: compreender toda a vida natural a partir dessa vida mais vasta que é a história.” p. 291.

sont pas étrangères les unes aux autres , mais, *a priori* et abstraction faite de toutes relations historiques, apparentées en ce qu'elles veulent dire.<sup>71</sup>

## 6. O Visado e o Modo de Visar

Como na teoria benjaminiana a linguagem opera sempre se auto-referindo, a diferenciação interna entre as várias formas de manifestação do *nome* na história é de extrema importância para compreensão da sua noção de tradução. Dentre estas diferenciações, Benjamin chama a atenção para uma em específico que se dá na lei de intencionalidade das línguas. Essa diferenciação se dá entre o visado e o modo de visar. Segundo Benjamin:

En effet, alors que, dans des langues étrangères les unes aux autres, tous les éléments singuliers, les mots, les phrases, les enchaînements s'excluent, ces langues se complètent dans leurs intentions mêmes. Pour saisir exactement cette loi, une des lois fondamentales de la philosophie du langage, il faut, à l'intérieur de l'intention, distinguer ce qui est visé [*Gemeinten*] de la manière dont on le vise [*Art des Meinens*].<sup>72</sup>

Benjamin usa o exemplo dos verbetes “Brot” e “pain”, respectivamente do alemão e do francês, para mostrar que nas determinações históricas da linguagem pura uma mesma coisa visada pode possuir diferentes significações de acordo com os diferentes modo de visar em cada língua particular. Enquanto, modos de

---

<sup>71</sup> BENJAMIN, Walter. *La tâche du traducteur*. p. 248. No alemão: p. 53. No português: “Mas aquela imaginada relação de itimidade entre as línguas constitui uma relação de convergência muito particular. Consiste no fato de que as línguas não são estranhas umas às outras, sendo a priori – e idependentemente de todas as ligações históricas – aparentadas entre si no que diz respeito àquilo que querem dizer.” p. 292.

<sup>72</sup> BENJAMIN, Walter. *La tâche du traducteur*. p. 251. No alemão: p. 54. No português: “Pois enquanto que os elementos isolados – as palavras, frases, nexos sintéticos – das línguas estrangeiras se excluem, essas línguas se complementam em suas intenções mesmas. Compreender com exatidão essa lei (uma das fundamentais da filosofia da linguagem) significa diferenciar, na intenção, o visado do modo de visar.” p.295.



visar diferente, as línguas parecem se excluir mutuamente, ao mesmo tempo em que isto mostra na verdade uma deficiência de ambas. Esta aparente antinomia entre os modos de visar só é resolvida quando eles se complementam naquilo que eles intencionam mutuamente: a linguagem pura.

A tradução tem uma posição primordial neste movimento de completude entre as línguas. Isto porque no original o que é visado é algo fora dele, ou seja, a linguagem tem que exteriorizar e se diferenciar de si para que o modo de visar do original e o visado existam separadamente, neste movimento o original como manifestação da linguagem pura se aliena de si naquilo que é visado. É isso que infinitas são as possibilidades de visar uma mesma coisa. Já na tradução há um movimento de negação desta separação, pois o que ela visa é o próprio modo de visar do original. A verdadeira tradução faz com que a linguagem tome a si mesmo como objeto.

Há um processo de auto-reflexão da linguagem no movimento da tradução, pois o visado é o próprio modo de visar. Para a boa tradução, que abandonou a reprodução do sentido, o único conteúdo possível é a própria manifestação da linguagem pura determinada no modo de visar do original. Ora, enquanto a relação entre original e visado vai sempre se prender a uma esfera comunicativa, a tradução se desvia dessa esfera e faz com que a linguagem se reconheça em uma esfera mais elevada. Na tradução, a linguagem se desdobra sobre si mesma e exige uma identidade formal entre os dois modos de visar confrontados, identidade que foi abandonada no processo de autodiferenciação da linguagem na história. Este jogo entre unidade inteligível e multiplicidade histórica é essencial para se compreender a filosofia da linguagem benjaminiana.

A tradução desoculta o desdobramento metafísico da linguagem que foi rejeitado pelas teorias semióticas. Em Benjamin, não se trata só de uma escolha de um modelo de tradução, mas de expor o problema da tradução a partir de um arcabouço teórico que é inconsciente para a semiótica. A relação entre visado e modo de visar permite que Benjamin mude o foco da atenção do tradutor, pois o objeto do tradutor não é mais a relação de sentido entre palavra e coisa em línguas diferentes, mas a esfera do *nome* que é manifestada na alteridade da

língua estrangeira. A coisa visada na tradução é o modo de visar do original, com isso a língua se reflete em sua forma outra e exige uma identidade que possa legitimar o momento da convergência das intenções. Pode-se dizer que o fim messiânico é a própria manifestação deste jogo entre unidade e multiplicidade que passa muitas vezes esquecido nas relações de linguagem. Como muito bem escreve Benjamin:

Ainsi la traduction, encore qu'elle ne puisse prétendre à la durée de se ouvrages, étant en cela sans ressemblance avec l'art, ne renonce pas pour autant à s'orienter vers un stade ultime, définitif et décisif, de toute construction verbale. En elle l'original croît et s'élève dans une atmosphère, pour ainsi dire plus haute et plus pure, du langage, où certes il ne peut vivre durablement, et qu'il est en outre loin d'atteindre dans toutes les parties de sa forme, vers laquelle cependant, avec une pénétration qui tient du miracle, il fait au moins un signe, indiquant le lieu promis et interdit où les langues se réconcilieront et s'accompliront.<sup>73</sup>

## **7. A Tradução como Auto-Superação da Linguagem**

A diferença entre as formas de intenção do original e da tradução é uma diferença da própria forma de manifestação da linguagem. A tradução exige uma mediação ou reflexão da linguagem consigo que é indiferente para o original. Enquanto manifestações históricas do *nome*, eles só se diferenciam nos seus graus de elevação. O original está preso a uma multiplicidade de sentidos que só

---

<sup>73</sup> BENJAMIN, Walter. *La tâche du traducteur*. p.252. No alemão: p. 55. No português: “Portanto, a tradução, embora não possa pretender que suas obras perdurem – e diferencia-se da arte – não nega seu direcionamento a um estágio último, definitivo e decisivo de toda estrutura da linguagem. Nela o original cresce, elevando-se para uma esfera por assim dizer mais elevada e mais pura da língua, na qual ele naturalmente não poderá viver por muito tempo, da mesma forma com que ele nem de longe a atingirá em todas as partes de sua figura, embora pelo menos aponte para ela de uma maneira maravilhosamente insistente, ao mesmo tempo em que aponta igualmente para o reino, predestinado e interdito, da reconciliação e da plenitude das línguas.” p.296

são apontados em uma unidade pelo processo de tradução. Só a boa tradução, ao tentar superar a alteridade da língua estrangeira, admite conscientemente a exigência de uma unidade metafísica, que passa por trás da consciência intencional do original, como pressuposto que garanta a mais profunda relação de parentesco entre as línguas.

A linguagem encerrada no original guarda consigo uma identidade muito pobre, pois toma a língua estrangeira como radicalmente diferente. No entanto, a tradução supera essa radicalidade e instaura uma identidade entre as línguas. Pode-se dizer que a tradução permite uma auto-reconciliação da linguagem. Pois o tradutor reconhece na língua estrangeira sua língua materna, instaurando um momento de elevação e enriquecimento do próprio ser da linguagem. A linguagem passa a ser intencionada em sua essência, pois a finalidade de uma boa tradução é comunicar o não-comunicável ao visar o modo de visar do original.

Por isso, para Benjamin seria infundada uma retradução, porque aquilo que é visado no original é sua própria manifestação histórica do *nome*. A tradução é um momento único de auto-reflexão da linguagem que se dá no confronto direto de duas línguas, seria impossível que esse confronto fosse mediado por outra língua particular, só a linguagem pura em sua universalidade pode fazer esta mediação. Uma obra pode ser traduzida infinitas vezes, mas nunca uma língua pode substituir outra nesse processo de enriquecimento da linguagem pura obtido nos confrontos dos modos de visar. A retradução de sentido é possível, pode-se empurrar um sentido por entre várias línguas, mas a verdadeira tradução exige mais que um trabalho mimético-semântico.

A tradução da forma joga a linguagem contra si mesma e esta se reconhece e se eleva, superando as diferenças históricas, sem com isso negar o potencial formal do modo de visar do original. O tradutor tem que ter a consciência que só é possível a tradução de línguas diversas por que a linguagem em si é una. Neste jogo, o próprio original é elevado na sua tradução para uma esfera mais pura, pois a tradução traz para consciência a lei forma obscurecida no original, embora em si o original continue preso ao seu modo de visar determinado e suas leis formais ainda são para ele obscuras. Mais que uma mera semelhança

semântica as línguas possuem uma identidade ontológica que é expressa indiretamente na tarefa do tradutor. Toda relação entre real e linguagem do texto de 1916 recai profundamente na exposição de Benjamin sobre a tradução, isto se comprova com a seguinte citação:

Mais en vérité la parenté des langues [*die Verwandtschaft der Sprachen*] s'atteste dans une traduction de façon beaucoup plus profonde et plus déterminée que dans la ressemblance superficielle et indéfinissable entre deux œuvres littéraires. Pour saisir le rapport authentique [*das echte Verhältnis*] entre original et traduction, il faut procéder à un examen dont le propos est tout à fait analogue aux raisonnements par lesquels la critique de la connaissance doit démontrer l'impossibilité de la théorie du reflet. De même que, là, on montre qu'il ne saurait y avoir dans la connaissance, si elle conconsistait en reflets di réel, aucune objectivité, ni même aucune prétention à l'objectivité, ici, on peut prouver qu'aucune traduction ne serait possible si son essence ultime était de vouloir ressembler à l'original.<sup>74</sup>

As más traduções buscam uma relação de sentido entre a linguagem e seu conteúdo que obscurecem a autêntica relação entre o original e sua tradução. Até porque a própria relação entre forma e conteúdo do original é diferente da tradução, pois na obra original o conteúdo se apresenta como externo ao escrito, enquanto na tradução a linguagem surge como conteúdo de si em sua manifestação formal no modo de visar do original. Enquanto a obra é ainda muito presa à esfera da comunicação, a tradução deve apresentar o intraduzível das

---

<sup>74</sup> BENJAMIN, Walter. *La tâche du traducteur*. p. 249. No alemão: p.53. No português: “Na verdade, porém, em uma tradução, o parentesco entre as línguas demonstra-se muito mais profundo e determinado do que na semelhança superficial e indefinível entre duas obras literárias. Para compreender a autêntica relação entre original e tradução deve-se realizar uma reflexão, cujo propósito é absolutamente análogo ao raciocínio por meio da crítica epistemológica deve comprovar a impossibilidade de uma teoria mimética. Se nesse caso demonstra-se que não seria possível haver objetividade (nem mesmo a pretensão à ela) no processo do conhecimento, caso ele consistisse apenas de tradução, caso ela, em sua essência última, ambicionasse alcançar alguma semelhança com o original.” p. 293

línguas, ou como Benjamin escreve, o que elas querem dizer. Assim, o tradutor possui uma tarefa mais árdua que a do escritor, pois cabe a ele encontrar este lugar único de convergência das línguas. A tarefa do tradutor aparece na filosofia benjaminiana bem mais complexa que nas teorias convencionais. Benjamin, em um esclarecedor parágrafo sobre a tarefa do tradutor, escreve:

Elle [a tarefa do tradutor] consiste à découvrir l'intention, visant la langue dans laquelle on traduit, à partir de laquelle on éveille en cette langue l'écho de l'original. C'est là un trait qui distingue absolument la traduction de l'œuvre littéraire, car l'intention de celle-ici ne vise jamais la langue comme telle, dans sa totalité, mais seulement, de façon immédiate, certains ensembles de teneurs langagières. La traduction, cependant, ne se voit pas, comme l'œuvre littéraire, pour ainsi dire plongée au cœur de la forêt alpestre de la langue ; elle se tient hors de cette forêt, face à elle, et, sans y pénétrer, y fait résonner l'original, au seul endroit chaque fois où elle peut faire entendre l'écho d'une œuvre écrite dans une langue étrangère.<sup>75</sup>

## **8. Fidelidade e Liberdade**

Até agora foi exposto que para Benjamin a tradução deve buscar o que há de essencial no original. Esta essência está para além da reprodução de sentido e se encontra na auto-reflexão da linguagem que resulta do confronto de línguas particulares. A única forma de tradução capaz de ser fiel a essa tarefa, de transparecer a linguagem pura que perpassa a multiplicidade das línguas

---

<sup>75</sup> BENJAMIN, Walter. *La tâche du traducteur*. p. 254. No alemão: p. 57. No português: “Essa tarefa consiste em encontrar na língua para a qual se traduz a intenção, a partir da qual o eco do original é nela despertado. Aqui está um traço que distingue a tradução da obra literária, pois a intenção da obra literária jamais se dirige à língua enquanto tal, à sua totalidade, mas única e imediatamente, a determinadas relações lingüísticas do conteúdo. Mas a tradução não se vê, como a obra literária, por assim dizer, mergulhada no interior da mata da linguagem, mas vê-se fora dela, diante dela e, sem penetrá-la, chama o original para que entre naquele único lugar, em que o eco é capaz de fazer ressoar na própria língua uma obra da língua estrangeira.” p.298

históricas, é a que reproduz o modo de visar do original para sua língua materna, ou seja, uma reprodução formal e não semântica. As questões relativas a estes dois modos de reprodução, formal e semântica, podem ser melhor compreendidas para Benjamin a partir da relação entre as noções de fidelidade e liberdade. Que segundo Benjamin:

Fidélité [*Treue*] et liberté [*Freiheit*]– liberté de la restitution conforme au sens et, au service de cette restitution, fidélité au mot – , voilà les concepts que l'on invoque traditionnellement dans toute discussion concernant les traductions. Ils ne semblent plus pouvoir servir à une théorie qui, dans la traduction, cherche autre chose que la restitution du sens. Certes, l'usage traditionnel de ces concepts voit toujours subsister entre eux une contradiction insoluble.<sup>76</sup>

Ora, é claro para Benjamin que uma tradução que busque a reprodução do sentido do original trará uma batalha inesgotável com a palavra escrita do autor. Quando as más traduções recusam a reprodução do modo de visar do original e se prendem à esfera do sentido, a escrita do autor surge como uma barreira intransponível. A palavra surge como inimiga do mau tradutor, pois a "(...) littéralité syntaxique met un terme à toute restitution du sens et risque de conduire tout droit à l'inintelligible [*Unverständliche*]."<sup>77</sup>

Benjamin chega a escrever que a busca da reprodução de sentido serve muitas vezes para encobrir ou justificar as más traduções. A má tradução se legitima a partir da defesa da liberdade do tradutor em reproduzir o sentido do

---

<sup>76</sup> BENJAMIN, Walter. *La tâche du traducteur*. p. 256. No alemão: p. 58. No português: "Fidelidade e liberdade (liberdade na reprodução do sentido e, a serviço dessa liberdade, fidelidade contra a palavra) são os velhos e tradicionais conceitos presentes em qualquer discussão a respeito de traduções. Eles parecem não mais servir para uma teoria que procura na tradução algo mais do que a mera reprodução do sentido. É verdade que seu emprego tradicional considera esses conceitos sempre dentro de uma antinomia insolúvel." p.300

<sup>77</sup> BENJAMIN, Walter. *La tâche du traducteur*. P. 256. No alemão: p. 58. No português: "A literalidade sintática destrói qualquer possibilidade de reprodução do sentido, ameaçando conduzir diretamente à incompreensibilidade." p.300.

original, mesmo que muitas vezes esta liberdade significa ir contra a escrita do autor da obra, ou seja, há uma negação do próprio modo de visar da obra, que em última análise é uma autonegação de si da linguagem. Já que ao negar o modo de visar do original está se negando a própria linguagem manifestada na língua estrangeira, o que faz com que o original seja falsamente consumido pela tradução, perdendo, assim, sua alteridade, pois lhe foi negado a reprodução de sua forma de visar. Pois o que garante a permanência da alteridade entre as línguas é a recepção do modo de visar da língua estrangeira na língua materna do tradutor.

A relação entre fidelidade e liberdade deve ser pensada para Benjamin a partir da unidade inteligível que fundamenta a própria possibilidade da tradução. A tradução como auto-reflexão da linguagem, a partir do espelhamento da língua particular do tradutor com um outro de si manifestado na língua estrangeira, só pode ser fielmente escrita se reproduzir o que marca esta alteridade entre as línguas, a saber, a forma de manifestação da linguagem pura em cada modo de visar particular. A fidelidade à palavra remonta na língua materna o *nome* velado no outro de si estrangeiro. A relação entre a palavra e o visado surge de uma contradição interna à linguagem de ter de se diferenciar de si mesmo para poder se refletir e se reconhecer em sua totalidade. Benjamin utiliza a seguinte metáfora para expor estas questões:

Car, de même que les débris d'un vase, pour qu'on puisse reconstituer le toute, doivent s'accorder dans les plus petis détails, mais non être semblables les uns aux autres, ainsi, au lieu de s'assimiler au sens de l'original, la traduction doit bien plutôt, amoureusement et jusque dans le détail, adopter dans sa propre langue le mode de visée de l'original, afin de rendre l'un et l'autre reconnaissables comme fragments d'un même vase, comme fragments d'un même langage plus grand.<sup>78</sup>

---

<sup>78</sup> BENJAMIN, Walter. *La tâche du traducteur*. pp. 256 – 257. No alemão: p.59. No português: “Da mesma forma com que os cacos de um vaso devem seguir-se uns aos outros nos menores detalhes para poderem ser recompostos, sem serem iguais, a tradução deve, ao invés de procurar assemelhar-se ao sentido do original, recompor amorosamente, e nos mínimos detalhes, em sua

Logo, fidelidade e liberdade devem seguir uma única intenção: a de estarem a serviço das línguas para que elas possam se complementar como fragmentos de uma só linguagem. A *intentio*, como escreve Benjamin, das línguas dos tradutores, deve ser de deslocar o original para uma esfera mais elevada, em que a comunicação se disperse face ao peso substancial da linguagem pura refletida na língua materna.

La vraie traduction est transparente [*Die wahre Übersetzung ist durchscheinend*], elle ne cache pas l'original, ne l'éclipse pas, mais laisse, d'autant plus pleinement, tomber sur l'original le pur langage [*reine Sprache*], comme renforcé par son propre médium. C'est ce que réussit avant tout la littéralité dans la transposition de la syntaxe ; or, c'est elle, précisément, qui montre que le mot, non la phrase, est l'élément originaire du traducteur. Car si la phrase est le mur devant la langue de l'original, la littéralité est l'arcade.<sup>79</sup>

Porém, Benjamin sabe que a fidelidade literal aparentemente nega a liberdade da ação do tradutor. “Si fidélité et liberté de la traduction ont de tout temps été consideres comme des tendances opposées, cette interprétation plus profonde de la première, loin de les réconcilier, semble priver la seconde de tout

---

própria língua, o modo de visar do original, para com isso fazer com que ambos sejam reconhecidos, da mesma forma com que cacos são fragmentos de um vaso, como fragmentos de uma língua maior.” p. 301.

<sup>79</sup> BENJAMIN, Walter. *La tâche du traducteur*. p. 257. No alemão: p. 59. No português: “A verdadeira tradução é transparente, não enconbre o original, não o tira da luz; ela faz com que a pura língua, como que fortalecida por seu próprio meio, recaia ainda mais inteiramente sobre o original. Esse efeito é obtido sobretudo por uma literalidade na transposição da sintaxe, sendo ela que justamente irá demonstrar ser a palavra – e não a frase – o elemento originário do tradutor. Pois a frase constitui o muro que se ergue diante da língua do original e a literalidade, sua arcada.” pp. 301–302.



droit”.<sup>80</sup> Contudo, Benjamin vai repensar a legitimidade da liberdade do tradutor a partir de seu horizonte teórico, buscando reconciliá-la com a fidelidade à palavra. É no elemento não-comunicável presente em todas as línguas que ele encontrará a possibilidade de reconciliação entre fidelidade e liberdade. Benjamin escreve:

Il reste en toute langue et dans ses œuvres, hors du communicable, un incommunicable, quelque chose qui, selon le contexte où on le rencontre, est symbolisant ou symbolisé. Symbolisant seulement dans les œuvres finies des langues ; mais symbolisé dans le devenir même des langues. Or se qui cherche à se représenter, voire à se réaliser dans le devenir des langues, c'est ce noyau même du pur langage. Mais si celui-ci, même caché ou fragmentaire, est présent pourtant dans la vie comme le symbolisé même, il n'habite dans les œuvres que symbolisant.<sup>81</sup>

Ora, as criações finitas das línguas são determinações da própria linguagem pura, assim, ao se determinar algo através de um signo, a pura linguagem deixa de ser sua totalidade e simboliza como não-comunicável tudo o que é o outro dessa representação dela mesma como signo finito. Já nas transformações semânticas ocorridas no interior das línguas e nos seus confrontos entre si, ou seja, no devir das línguas históricas, os diversos sentidos transparecem uma exigência de um terceiro elemento que garanta uma identidade

---

<sup>80</sup> BENJAMIN, Walter. *La tâche du traducteur*. p 258. No alemão: p. 59. No português: “Se é verdade que fidelidade e liberdade na tradução desde sempre foram consideradas tendências contraditórias, mesmo essa interpretação, mais profunda, da primeira, parece não ser capaz de conciliá-las. pelo contrário, parece retirar toda a legitimidade da segunda.” p.302.

<sup>81</sup> BENJAMIN, Walter. *La tâche du traducteur*. p. 258. No alemão: p. 60. No português: “Resta em todas as línguas e em suas produções, para além do elemento comunicável, um elemento não-comunicável, um elemento que, dependendo do contexto em que se encontra, simboliza ou é simbolizado. Elementos que apenas simbolizam encontram-se nas criações finitas das línguas; elementos simbolizados, porém, estão no devir das próprias línguas. É aquilo que busca ser representado, e mesmo, produzido no devir das línguas é o próprio cerne da pura língua. Se embora oculto e fragmentário, esse cerne está presente na vida, enquanto o próprio simbolizado, nas produções verbais, ele reside somente enquanto elemento simbolizador.” p.302

entre estes diversos modos de ser da linguagem. Este terceiro elemento, sempre pressuposto, é o elemento não-comunicável simbolizado nestas transformações, ou seja, a pura linguagem é simbolizada no devir. A tarefa do tradutor é justamente expor no signo, cristalizado no original, o símbolo do não-comunicável, que é a própria linguagem pura. Neste movimento, Benjamin mostra a verdadeira legitimidade da liberdade do tradutor, que é liberar na sua língua a linguagem pura obscurecida no original. Separar do sentido do original a linguagem pura velada é a tarefa do tradutor.

Logo, para Benjamin a fidelidade à palavra é a liberdade da própria linguagem. Mais que uma teoria literária da tradução, Benjamin recria a relação da linguagem consigo mesma através do entrelaçamento de línguas no momento de uma tradução de uma obra artística. Atingir esta essência da linguagem no âmbito do texto de 1921, sobre a tarefa do tradutor, é o desafio do pesquisador de filosofia. Pois só assim torna-se legítima a última frase que Benjamin dedicou ao seu texto: “La version interlinéaire du texte sacré est l’archétype ou l’idéal de toute traduction [*Die Interlinearversion des heiligen Textes ist das Urbild oder Ideal aller Übersetzung*]”.<sup>82</sup>

## **9. A Tradução entre a Literatura e a Teoria**

O texto de 1921 mostra claramente que toda teoria da tradução pressupõe um desdobramento lógico-ontológico da essência da linguagem. Embora a questão da tradução já tivesse sido destacada de maneira mais ampla no manuscrito de 1916, ela reaparece como tema central, em 1921, para fundamentar uma exigência manifestada no desdobramento do ser da linguagem quando ele se reflete em línguas diferentes. A Tradução transparece uma exigência de um terceiro elemento que garante a identidade entre duas línguas,

---

<sup>82</sup> BENJAMIN, Walter. *La tâche du traducteur*. p. 262. No alemão: p.62. No português: “A versão justalinear do texto sagrado é o arquétipo ou ideal de toda tradução.” p. 305

que como visto, este terceiro elemento é a língua *nomeadora* ou a forma puramente inteligível da linguagem.

Ora, a boa tradução é mais que uma simples obra literária, pois ao se confrontar com a língua estrangeira ela rejeita a reprodução de sentido do original e manifesta a linguagem pura. Porém, a tradução não é uma teoria, porque nela a linguagem está ainda presa a uma única forma de visar, que é a do original. Assim, a tradução aponta uma relação, mas não pode explicá-la. A tarefa de desdobrar a linguagem pura, pretendida pela tradução, é do filósofo da linguagem e não do tradutor.

A linguagem enquanto tradução de uma obra ainda está alienada de si por causa da relação necessária entre as formas dela e do original. A palavra usada na tradução está presa ao modo de visar do original; na teoria, a palavra é libertada de um modo de visar específico e marca a relação mesma entre o material e o inteligível. Só a teoria pode desdobrar essa relação, pois a tradução está encerrada materialmente na escrita do autor do original, e esse limite material é também um limite para manifestação da linguagem puramente inteligível, pois ela só se reconhece no modo de visar do autor e nunca em si mesmo na sua totalidade. Tanto o texto de 1916, como o de 1921 são escritos que manifestam o conceito de tradução em uma posição mais universal, pois se trata de uma auto-tradução de si da linguagem a partir de um modo de ser seu particular.

Assim como a tradução de obras está entre a literatura e a teoria, a tarefa do tradutor está entre a do escritor e a do filósofo. Pois o tradutor possui uma tarefa mais árdua que a do escritor, ele deve negar a reprodução de sentido e buscar no original a linguagem pura, porém tem que desistir desta tarefa de desvelar a unidade inteligível, porque está preso à forma material (conteúdos verbais e forma literária) do original. A tarefa do tradutor é também uma desistência, pois ele aponta para o *nome*, mas não pode expô-lo. Só a filosofia tem este papel de expor a verdade do *nome*.

## CAPÍTULO IV – Linguagem e Exposição

O prefácio de 1924-25<sup>83</sup> coloca três questões que são fundamentais para a concepção benjaminiana da linguagem: exposição, verdade e origem. Este capítulo desenvolve o desdobramento da linguagem do texto de 1916 com estas questões citadas. Pois neste prefácio epistêmico-crítico Benjamin deixa claro sua posição na tradição filosófica e a legitima a partir da sua compreensão da essência da linguagem que reaparece no prefácio como uma teoria das idéias.

As investigações filosóficas de Benjamin partem sempre de sua teoria da linguagem desenvolvida em 1916, na carta enviada à G. Scholem, e que tinha como objetivo expor a essência da linguagem. Neste texto, a relação entre espírito e realidade se dá no desdobramento metafísico e histórico das formas de manifestação da essência da linguagem, que, por um lado, se determinava como linguagem muda das coisas em geral e, por outro, como linguagem refletida no ato de *nomear* humano. Para Benjamin, há uma necessidade imanente à linguagem que faz com que ela se autodiferencie de si mesma em vários modos de ser que se complementarizam e resultariam em uma síntese no seu modo de ser mais determinado, que é o *nominal*. No *nome* a linguagem se fala ou a linguagem fala. Este momento de auto-reflexão da linguagem forma uma nova totalidade mais rica em diferenças e mediada pela ação humana.

No plano histórico, o problema da relação entre o uno e o múltiplo da manifestação da linguagem surge na dispersão da linguagem *nomeadora* em seus vários modos de ser na história. O elemento substancial desta multiplicidade lingüística é a própria linguagem no seu modo de ser puro, que para Benjamin não se encontra na esfera do discurso e, sim, do *nome*. A palavra resgatada em sua essência *nominal*, desvinculada de qualquer sentido exterior à coisa mesma, instaura uma nova unidade lingüística capaz de superar as diferenças entre as linguagens, mas sem anulá-las. A tarefa do tradutor, por exemplo, é de apontar

---

<sup>83</sup> BENJAMIN, Walter. Origem do Drama Barroco Alemão.

para esta linguagem pura que perpassa as diferentes linguagens, sendo a tradução mais fiel, a esta tarefa, a da literalidade justalinear.

No prefácio epistêmico-crítico, do *Origem Drama Barroco Alemão*, as relações discutidas a partir do desdobramento dialético do ser da linguagem voltam sobre a forma de uma teoria das idéias, com bases, segundo o próprio Walter Benjamin, na filosofia clássica platônica. Todo esforço deste quarto capítulo é para mostrar a relação íntima e analógica entre as teorias da linguagem, nos primeiros textos, e das idéias, do prefácio do texto de 1924-25. A relação entre linguagem e verdade traduzidas em uma teoria das idéias pode ser compreendida a partir do desdobramento do ser da linguagem dos textos trabalhados nos dois capítulos anteriores. Aliás, como bem observa Rochlitz...

O que ele deixa entender é que a Universidade não aceitará sua filosofia, especialmente sua filosofia da linguagem, se ela não estiver *maquiada* em teoria das idéias, isto é, em platonismo tal como é apresentado na filosofia universitária neokantiana. (...) O que Benjamin *maquia* em teoria das idéias é sua teoria da nomação adâmica.<sup>84</sup>

---

<sup>84</sup> ROCHLITZ, Rainer, *op. cit.*, p. 52. Rochlitz faz esta inferência baseado em uma carta que Benjamin escreveu à Scholem descrevendo o objetivo do prefácio, ele escreve na carta que as noções introdutórias de crítica do conhecimento são “uma espécie de segunda moenda [...] do antigo trabalho sobre a linguagem que você conhece, *maquiado em teoria das idéias*.” (Carta de 19 de Fevereiro de 1925; grifos de Rochlitz) citado por Rochlitz, *op. cit.*, p.51. Essa aproximação da teoria das idéias com a filosofia da linguagem é clara em todos os comentadores, Seligmann-Silva, por exemplo, escreve que o “prefácio crítico-gnosiológico – ou ‘epistemo-crítico’, se se preferir – (‘Erkenntniskritische Vorrede’, I 207) do livro sobre o *Trauerspiel* articula uma série de conceitos, alguns já utilizados nos escritos anteriores, mas que aparecem agora retrabalhados sobretudo dentro do âmbito de uma doutrina das Idéias de cunho explicitamente platônico”. Cf.: SELIGMANN-SILVA, *op. cit.*, p.126. É curioso notar também que na dedicação do BENJAMIN, W. *Origem do drama barroco alemão.*, Benjamin diz que o livro foi esboçado em 1916 e só escrito em 1925, ou seja, foi esboçado na época da carta sobre a essência da linguagem que de tornou o texto famoso sobre as questões de teoria da linguagem. Nas palavras de Benjamin: “Entworfen 1916. Verfaßt 1925. Damals wie heute meiner Frau gewidmet”. BENJAMIN, Walter. *Ursprung des deutschen Trauerspiel*. Frankfurt: Suhrkamp, 1990.

Se a intenção de Benjamin era realmente criar um discurso mais próximo da academia ou não, não é objeto desta investigação, porém, no final da exposição do prefácio epistêmico-crítico em questão, espera-se encontrar uma aproximação real entre estas duas teorias. Pois a crítica às certas posições científicas do conhecimento, que Benjamin executa neste prefácio, podem ser expostas como conclusões teóricas de sua filosofia da linguagem.

### **1. O Problema da Exposição (*Darstellung*)**

Pode-se dizer que um dos principais problemas da história da filosofia, principalmente da alemã, é da relação entre conceito e realidade. Para a tradição neokantiana a realidade não possui uma fundamentação ontológica e o conceito é uma representação (*Vorstellung*) subjetiva dos fenômenos. Para a tradição dialética hegeliana a realidade é fundamentada ontologicamente e o conceito é a exposição ou apresentação (*Darstellung*) de si da idéia manifestada nos fenômenos.<sup>85</sup> Para Benjamin, não é possível pensar a realidade apenas como uma representação subjetiva, pois conceito e realidade são momentos de um único ser: a linguagem. Assim, Benjamin usa a noção de *Darstellung* para definir o momento da exposição de si da linguagem como realidade conceitual fundamentada ontologicamente.

Estas questões tomadas a partir do horizonte teórico do texto de 1916 surgem como a diferença entre as teorias científica, chamada burguesa, e ontológica, do próprio Benjamin, da linguagem. Enquanto a teoria científica trabalha a linguagem como estranha à coisa mesma, Benjamin supera esta posição por determinar a realidade como expressa ontologicamente a partir do desdobramento do ser linguagem. Há em Benjamin um realismo *nominal*, sendo o *nome* a síntese dos elementos metafísicos e históricos da linguagem.

---

<sup>85</sup> Neste momento não é possível expor estas questões porque fugiria da esfera teórica pesquisada e desenvolvida nesta dissertação.

Para fundamentar, no prefácio do texto de 1924-25, sua crítica à tradição epistemológica e sua concepção de um realismo ontológico, legitimado no texto de 1916 a partir da auto-exposição da linguagem no seu modo de ser *nominal*, Benjamin retoma sua filosofia da linguagem, no prefácio, na forma de uma teoria das idéias. Assim, a crítica epistemológica benjaminiana toma como substrato teórico sua filosofia da linguagem. O verdadeiro método de compreensão do real para Benjamin não pode contradizer o desdobramento lógico-ontológico de autoexposição da linguagem. Por isso, toda filosofia parte de uma discussão sobre o modo de exposição da linguagem, que no prefácio surge como exposição da verdade. Segundo Benjamin:

E característico do texto filosófico confrontar-se, sempre de novo, com a questão do modo de exposição [*Darstellung*]. Em sua forma mais acabada, esse texto converte-se em doutrina, mas o simples pensamento não tem o poder de conferir tal forma. A doutrina filosófica [*Philosophische Lehre*] funda-se na codificação histórica. Ela não pode ser invocada *more geométrico*. Quanto mais claramente a matemática demonstra que a eliminação total do problema da exposição [*Darstellungsproblems*] reivindicada por qualquer sistema didático eficaz é o sinal do conhecimento genuíno, mais decisivamente ela renuncia àquela esfera da verdade [*Wahrheit*] visada pela linguagem [*Sprachen*].<sup>86</sup>

Benjamin mais uma vez se posiciona contra uma tradição epistemológica que instrumentaliza a linguagem e a usa como um elemento medial entre os fenômenos e o sujeito. A busca de uma esfera lingüística genuína, que destitua qualquer desentendimento semântico, acaba por separar o conhecimento do objeto do próprio objeto. No primeiro capítulo é esclarecido como esta separação entre o discurso e o objeto é um modo alienado da manifestação da linguagem. Para Benjamin, o mais preocupante desta separação, colocada pelas teorias

---

<sup>86</sup> BENJAMIN, W. *Origem do drama barroco alemão*. p. 50. No alemão: p.09. Ver tradução literal: anexo A, item 2.

epistêmicas da linguagem, é que a análise do discurso reveste-se de uma aparente autonomia que o autoriza a condicionar a realidade fenomênica e a postular como única possível. Na filosofia benjaminiana, a realidade possui uma fundamentação ontológica e a linguagem não pode ser reivindicada pelo seu modo preso à comunicação em detrimento da exposição da sua totalidade.

Há uma divergência entre a análise do discurso, visado pelas teorias burguesas que estão preocupadas com o aspecto semântico da linguagem, e a exposição ontológica da linguagem a partir de seu autodesdobramento histórico. O que o filósofo visa é o que há de substancial na multiplicidade semântica, ou seja, o que está para além da comunicação. A partir do texto sobre o tradutor está claro que esta “esfera visada pela linguagem” é o próprio modo de ser *nomeador* da linguagem. No prefácio, e isto é evidente na citação acima, pode-se ver o desdobramento do ser da linguagem pura, agora, como a esfera da verdade. A verdade determina-se como a essência mesma da linguagem que só pode ser conhecida nas suas manifestações históricas e nunca em si mesma. Logo, a crítica metodológica benjaminiana tem seu foco na procura de um modo de exposição que seja digno deste desdobramento da essência da linguagem na história.

Ora, são negandas as formas de exposição que não são fiéis à essência da linguagem, é desenvolvendo uma forma que seja apropriada a este ser que Benjamin questiona a tarefa do filósofo. O filósofo é aquele que expõe a verdade, assim como o tradutor aponta para a substancialidade das linguagens confrontadas em sua labuta. Por isso, para a filosofia a principal preocupação metodológica é a sua forma de exposição. Desenvolver esta forma e negar as demais é a tarefa de Benjamin no prefácio de 1924-25. Rochlitz é muito coerente quando afirma que, em Benjamin, a filosofia:

é essencialmente *apresentação* [*Darstellung*] da verdade, no sentido que Benjamin dá a este termo: não mais justificação sistemática de



argumentos, mas evocação das coisas em virtude de uma percepção original da linguagem.<sup>87</sup>

Benjamin expõe as teorias semânticas como falsas por tomarem a linguagem em sua forma alienada. Ou seja, a linguagem determinada nas coisas parece estar fora da linguagem humana. O esforço destas teorias é de pensar uma linguagem instrumental capaz de melhor comunicar um sentido a ser compreendido por sujeitos falantes; assim, a linguagem é simplificada pelo estudo de conteúdos verbais de um determinado discurso.

Já na teoria benjaminiana, a linguagem deve ser exposta em um desdobramento dialético em que seus momentos metafísicos e históricos formem uma totalidade rica em diferenças. Aliás, no texto de 1916, o objetivo de Benjamin é legitimar a linguagem em si mesma, a partir deste desdobramento de sua essência .

Essa contraposição entre o discurso das teorias científicas e a exposição ontológica-dialética de Benjamin reaparece no prefácio na relação antagônica entre uma determinada concepção de sistema e a idéia de *Tratado*. Da mesma forma que a linguagem é instrumentalizada e alienada de si nas teorias semânticas, determinados sistemas rígidos filosóficos criam métodos impróprios para a exposição da verdade. Já que a verdade surge alienada de si ou exterior a si mesma nestas tentativas metodológicas científicas.

Se a essência da linguagem é a esfera da verdade, os métodos que expõe seus objetos a partir de teorias que instrumentalizam a linguagem nunca alcançarão esta esfera tão desejada. Por isso, Benjamin recusa as exposições *more geometrico* que recriam um campo semântico rígido e tomam a verdade como algo externo à própria relação entre linguagem e realidade.

Na medida em que a filosofia é determinada por esse conceito de sistema, ela corre o perigo de acomodar-se em um sincretismo que tenta capturar a verdade em uma rede estendida entre vários tipos de

---

<sup>87</sup> ROCHLITZ, Reiner. *O Desencantamento da Arte – A Filosofia de Walter Benjamin*. p. 55

conhecimento [*Erkenntnis*], como se a verdade voasse de fora para dentro. (...) Se a filosofia quiser permanecer fiel à lei de sua forma, como exposição da verdade [*Darstellung der Wahrheit*] e não como guia para o conhecimento [*Erkennen*], deve-se atribuir importância ao exercício dessa forma, e não sua antecipação como sistema.<sup>88</sup>

Benjamin resgata o conceito de *tratado* dos escolásticos para propor uma forma de exposição que seja apropriada ao desenvolvimento ontológico da linguagem. A essência do *tratado* é a sua exposição, assim como a essência da tradução é o modo de visar do original. A teoria das idéias, como crítica epistemológica, deve ser entendida do mesmo modo que a teoria da tradução é entendida como uma extensão da teoria da linguagem escrita 1916.

O que está sendo dito é que mais uma vez Benjamin toma a linguagem como um ser de autolegitimação, pois ao se expor como forma de exposição de si a linguagem se reflete em seus elementos substanciais<sup>89</sup>. A essência do método é a forma de auto-exposição da linguagem na história. E da mesma forma que na tradução não é a frase e, sim, a palavra o elemento essencial, na exposição filosófica não é mais o objeto, o foco da investigação, mas os elementos constitutivos deste objeto, só a exposição dos pormenores do objeto pode mostrar o mesmo na sua totalidade.

A quintessência do seu método [do tratado] é a exposição [*Darstellung in der Inbegriff ihrer Methode*]. Método é desvio [*Methode ist Umweg*]. A exposição como desvio [*Darstellung als Umweg*] é portanto a característica metodológica do tratado. Sua renúncia à intenção [*Intention*], em seu movimento contínuo: nisso consiste a natureza básica do tratado.<sup>90</sup>

---

<sup>88</sup> BENJAMIN, W. *Origem do drama barroco alemão*. p. 50. No alemão: p.10. Ver tradução literal: anexo A, item 3.

<sup>89</sup> Assim como na *Tarefa do Tradutor* o visar da tradução é sobre o modo de visar do original, com isso a linguagem se reflete em seus elementos essenciais.

<sup>90</sup> BENJAMIN, W. *Origem do drama barroco alemão*. p. 50. No alemão: p.10. Ver tradução literal: anexo A, item 4.

Em última análise, Benjamin recusa a esfera semântica e reivindica a construção fragmentada produzida pela síntese dos elementos extremos de constituição do objeto. Por isso, o investigador filosófico deve sempre se desviar [Umweg]<sup>91</sup> do sentido cristalizado nas representações semânticas e buscar cada vez mais os elementos que compõe o objeto ele mesmo. Ou seja, evitar as falsas totalidades obtidas na média classificatória dos fenômenos. O objeto deve ser constituído universalmente a partir da exposição de seus elementos essenciais. Esta apresentação do objeto na exposição de seus elementos substanciais, Benjamin a define como a tarefa da contemplação filosófica. Sobre esse movimento de formação do objeto pela contemplação, ele escreve:

Incansável, o pensamento começa sempre de novo, e volta sempre, minuciosamente, às próprias coisas [Sache selbst]. Esse fôlego infatigável é a mais autêntica forma de ser da contemplação [Daseinsform der Kontemplation]. Pois ao considerar um mesmo objeto [Gegenstandes] nos vários estratos de sua significação, ela recebe ao mesmo tempo um estímulo para o recomeço perpétuo e uma justificação para a intermitência do seu ritmo. Ela não teme, nessas interrupções, perder sua energia, assim como o mosaico [Mosaiken], na fragmentação caprichosa de suas partículas, não perde sua majestade.<sup>92</sup>

A idéia de mosaico recupera uma relação que Benjamin já havia trabalhado indiretamente no manuscrito de 1916. Esta relação se dá entre o conteúdo material da linguagem muda das coisas e o ordenamento inteligível destas linguagens no ato de *nomear* humano. No prefácio, esta relação reaparece entre o conteúdo material (*Sachgehalt*) do objeto e o conteúdo de verdade

---

<sup>91</sup> Segundo Siligmann, “Benjamin delinea o procedimento desta exposição tratadística em termos que de fato se aproximam muito do seu próprio modo de escrever: para se manter fiel ao objetivo de expor a verdade, ele dá ao desvio (*Umweg*) a dignidade de um método.” SELIGMANN-SILVA, Márcio. *Ler o Livro do Mundo – Walter Benjamin: Romantismo e Crítica Literária*.p. 128

<sup>92</sup> BENJAMIN, W. *Origem do drama barroco alemão*. pp. 50 e 51. No alemão: p.10. Ver tradução literal: anexo A, item 5.

(*Wahrheitsgehalt*) da exposição deste mesmo objeto. O conteúdo de verdade está imbricado à exposição detalhada dos elementos constitutivos do objeto. Benjamin sabe que esta forma de exposição pode parecer abstrata, já que os elementos materiais não podem possuir um ordenamento prévio e nenhum método pode antecipar a auto-exposição do objeto na linguagem. Embora esta posição pareça obscura, como também o foi a forma de tradução literal defendida anteriormente, é totalmente coerente com o desdobramento teórico da filosofia da linguagem dos textos anteriores. Por isso, a única forma de exposição capaz de liberar o objeto de um discurso *a priori* sobre sua forma de apresentação é a prosa escrita. A prosa se desdobra junto com o objeto e o recompõe em uma síntese expositiva que lhe garante uma totalidade. Segundo Benjamin:

A dificuldade intrínseca dessa forma de exposição [*Darstellung*] mostra que ela é, por natureza, uma forma prosaica [*prosaische Form*]. (...) A exposição contemplativa [*kontemplative Darstellung*] é semelhante à escrita. Seu objetivo não é nem arrebatá-lo, nem entusiasmar-lo. Ela só está segura de si mesma quando o força a deter-se, periodicamente, para consagrar-se à observação contemplativa [*Betrachtung*]. Quanto maior o objeto [*Gegenstand*], mais distanciada deve ser esta observação. Sua sobriedade prosaica, desvinculada do preceito doutrinário imperativo, é o único estilo de escrever digno da investigação filosófica.<sup>93</sup>

Logo, para Benjamin, a prosa, livre de um discurso prévio de suas leis formais, é a forma por excelência da exposição da verdade. Com isso, Benjamin se filia à uma tradição filosófica que toma o método da investigação imbricado ao desdobramento expositivo do objeto. Benjamin nega a tradição que coloca o discurso metodológico como anterior à experiência do objeto. Para ele, as leis formais do método são dadas na própria imersão do sujeito no objeto, ou melhor, na exposição prosaica dos elementos constitutivos deste objeto.

---

<sup>93</sup> BENJAMIN, W. *Origem do drama barroco alemão*. p. 51. No alemão: p.11. Ver tradução literal: anexo A, item 6.

## 2. Conhecimento (*Erkenntnis*) e Verdade (*Wahrheit*)

A relação entre conhecimento e verdade passa necessariamente pelo problema do modo de exposição filosófica. Uma exposição que busque substituir o objeto por um sentido ou projeção representativa na consciência acaba por admitir uma ruptura insuperável entre sujeito e objeto. Foi visto anteriormente que esta ruptura se dá por causa do estranhamento que a linguagem humana possui de seus conteúdos, quando é tomada como instrumento de manipulação do real. A exposição filosófica não possui seu objeto como algo fora de si, a ser projetado na consciência, mas os objetos da exposição filosófica são imanentes ao sujeito. O objeto e o sujeito são momentos de determinação da linguagem, ora como linguagem muda das coisas, ora como ordenamento inteligível no *nome*, que no prefácio surge como a relação entre fenômenos e idéias.

Essa diferença teórica entre um objeto do conhecimento que independe de sua exposição, e um objeto que é tomado como idéia em seu desenvolvimento expositivo, é central para a crítica epistemológica de Benjamin. Enquanto que para as teorias do conhecimento os objetos são formados *a priori*, independente de sua exposição, no *tratado*, o objeto se auto-expõe, ou seja, objeto e exposição são um só. Isso só é possível porque o objeto é investigado enquanto idéia. “As idéias são o objeto dessa investigação [*Gegestand dieser Forschung sind die Ideen*]. Se a exposição [*Darstellung*] quiser afirmar-se como o verdadeiro método do tratado filosófico, não pode deixar de ser a exposição das idéias [*Darstellung der Ideen*]”<sup>94</sup>.

O objeto da filosofia não é a verdade, mas sua auto-exposição. Assim, como no texto de 1916 o ser da linguagem é objeto de si em seu desdobramento metafísico e histórico, no prefácio a verdade é um ser de auto-exposição. Resta, para Benjamin, mostrar como a verdade se desdobra em seus elementos

---

<sup>94</sup> BENJAMIN, W. *Origem do drama barroco alemão*. p. 51. No alemão: p.11. Ver tradução literal: anexo A, item 7.

empíricos e inteligíveis, ou ainda, como fenômeno e idéia. Sobre a relação entre verdade e idéia, Benjamin escreve que:

A verdade, presente no bailado das idéias expostas [*dargestellten Ideen*], esquiva-se a qualquer tipo de projeção no domínio do conhecimento [*Erkenntnisbereich*]. O conhecimento é um ter [*Erkenntnis ist ein Haben*]. A especificidade do objeto do conhecimento é que se trata de um objeto que precisa ser apropriado na consciência, ainda que seja uma consciência transcendental. Seu caráter de posse lhe é imanente. A exposição [*Darstellung*], para essa posse, é secundária. O objeto não preexiste como algo que se auto-exponha [*Sich-Darstellendes*]. O contrário ocorre com a verdade. O método, que para o conhecimento [*Erkenntnis*] é uma via de aquisição do objeto (mesmo que através de uma projeção na consciência) é para verdade uma exposição de si mesma [*Warheit Darstellung ihrer selbst*] e portanto, como forma, dado junto com ela.<sup>95</sup>

Ora, se a verdade é o momento de auto-exposição nominal da linguagem, em que ela se manifesta em sua totalidade ontológica, qualquer teoria epistemológica, que tome a investigação do método exterior ao do objeto, está separando a linguagem dela mesma. Na investigação epistemológica a linguagem é alienada de seu desdobramento ontológico e posta como puramente formal. Com isso, a linguagem só se manifesta parcialmente no discurso metodológico formal que põe o objeto mesmo como exterior à própria esfera do conhecimento. O que é conhecimento para epistemologia é uma alienação de si da linguagem para Benjamin, pois as teorias do conhecimento exaltam o caráter formal da linguagem em detrimento de seu conteúdo ontológico. Na filosofia benjaminiana, o conteúdo e a forma da coisa mesma se manifestam imbricados em seu desdobramento histórico. A verdade é a manifestação histórica da síntese destes elementos no conceito, ou como visto no texto de 1916, na esfera do *nome*.

---

<sup>95</sup> BENJAMIN, W. *Origem do drama barroco alemão*. pp.51 e 52. No alemão: p.11. Ver tradução literal: anexo A, item 8.

Para consolidar sua crítica à teoria do conhecimento Benjamin retoma as noções de fenômeno, conceito e idéia da tradição, mas a partir do substrato teórico desenvolvido na sua filosofia da linguagem. A relação entre fenômeno, conceito e idéia é exposta por Benjamin de um modo muito denso no prefácio. Mas, ao observar este trinômio, a partir do desdobramento da essência da linguagem do texto de 1916, a exposição se torna mais clara. A essência da linguagem, o *nome*, manifesta-se historicamente como signo voltado para a comunicação, recuperar a dimensão original do signo negando sua dimensão significativa é a tarefa de Benjamin, no texto de 1916. O signo em um primeiro momento toma seu conteúdo empírico como algo exterior e estranho, sendo seu objetivo dar um sentido a este conteúdo. Mas, tomando o signo como a própria manifestação da coisa mesma, a linguagem supera este estranhamento e resgata sua totalidade. O signo como manifestação histórica do *nome*, e não como representação semântica da coisa, supera a separação entre sujeito e objeto e constitui uma nova totalidade para o ser da linguagem.

Da mesma forma, o empírico é constituído no conceito, e este é a manifestação da idéia. Aqui se pode fazer uma analogia entre os fenômenos empíricos com a linguagem muda das coisas, o conceito com o signo histórico e a idéia com o *nome*. Claro que estas aproximações não são assim tão precisas e exigem uma maior laboriosidade em suas exposições. A base teórica do manuscrito de 1916 é imprescindível para a compreensão da crítica de Benjamin ao conhecimento científico e de sua reivindicação da esfera da verdade como uma manifestação da totalidade da realidade lingüística.

Para Benjamin, o mundo fenomênico é uma multiplicidade indeterminada que possui um conteúdo material próprio, este conteúdo é um conjunto de elementos empíricos e sem ordenação inteligível. A determinação desta multiplicidade empírica em uma unidade lingüística é o conceito, isto é, a manifestação dos elementos constitutivos dos fenômenos na linguagem humana. A configuração destes conceitos, ordenados inteligivelmente, manifestam o ser das idéias. O investigador, segundo Benjamin, não recolhe os elementos infinitamente, mas busca elementos extremos que possam constituir um conceito.

Benjamin sabe que entre os extremos estão expostos os infinitos elementos do objeto.<sup>96</sup> O conceito não pode ser a representação de uma média, seja ela dedutiva ou indutiva. Dessa forma o filósofo, nas determinações das idéias, deve recusar a falsa totalização, seja obtida por uma média que exclui as diferenças e procura o semelhante (indução), seja na média que exclui as diferenças e se perde nas leis de gênero (dedução).

Os elementos que o conceito, segundo sua tarefa própria, extrai dos fenômenos, se tornam especialmente visíveis nos extremos. A idéia pode ser descrita como a configuração em que extremo se encontra com extremo. (...) É absurdo ver no universal uma simples média. O universal é a idéia. (...) O conceito parte do extremo. (...) as idéias só adquirem vida quando os extremos se reúnem em sua volta.<sup>97</sup>

As idéias, delimitadas pelos extremos, estão contidas na linguagem, elas guardam a essência da simbologia da palavra. Elas dão um ordenamento e uma interpretação objetiva aos fenômenos, sem nunca tentar se apropriar destes. A significação dos fenômenos para as idéias acaba no conceito, não há nenhuma outra intencionalidade. Benjamin recusa os métodos científicos que buscam a padronização dos objetos a partir de uma média intencional.

Os conceitos constituídos pelos extremos, visados no mundo empírico, manifestam um universal inteligível ou uma unidade autêntica que Benjamin definiu como idéia. Logo, há uma inteligência capaz de distinguir elementos na empiria e configurá-los sob a forma do conceito. Este conceito, por um lado, é material, por obter seu conteúdo no mundo empírico e, por outro, é pura inteligibilidade, por obter sua ordenação em uma inteligência capaz de operar unidades, as idéias, a partir de diferentes elementos. Assim, os conceitos dão uma unidade para a empiria caótica e esta é a manifestação de uma idéia.

---

<sup>96</sup> Por isso a alusão ao cálculo infinitesimal de Leibniz que expõe o infinito determinado entre dois extremos.

<sup>97</sup> BENJAMIN, W. *Origem do drama barroco alemão*. p. 57. No alemão: p. 17. Ver tradução literal: anexo A, item 9.



Esta inteligência é a própria linguagem refletida no homem, que é em essência a pura linguagem se desdobrando e se determinando. A linguagem, para Benjamin, possui uma racionalidade imanente que se determina em diferentes modos de ser. A idéia é a manifestação metafísica deste desdobramento do ser da linguagem ou, como expõe Benjamin no prefácio, do ser da verdade. A essência da verdade se dá nesta exposição das idéias, que são a manifestação inteligível da essência da linguagem. Esta exposição é o objeto da contemplação filosófica apresentada por Benjamin, para ele a verdade “é uma essência não-intencional, formadas por idéias”<sup>98</sup>. Não é intencional<sup>99</sup> porque a verdade é imanente à essência da linguagem que se manifesta como idéia. As idéias são o modo de ser inteligível do *nome*. A instauração do aspecto *nominal* nas idéias em detrimento de sua dimensão cognitiva é a tarefa da contemplação filosófica. Que segundo Benjamin:

(...)o Ser da verdade, por pertencer à ordem das idéias, se diferencia do modo de ser das aparências. [*Als ein Ideenhaftes ist das Sein der Wahrheit verschieden von der Seinsart der Erscheinungen*]. A estrutura da verdade [*Struktur der Wahrheit*] requer um ser [*Sein*] que pela sua ausência de intenção se assemelha à das coisas [*Dinge*], mas lhes é superior pela permanência. A verdade não é uma intenção [*Intention*], que encontrasse sua determinação através da empiria, e sim a força que determina a essência [*Wesen*] dessa empiria. O ser livre de qualquer fenomenalidade, no qual reside exclusivamente essa força, é a do Nome. É esse ser que determina o modo pelo qual são dadas as idéias. Mas elas são dadas menos em uma linguagem primordial [*Ursprache*]

---

<sup>98</sup> BENJAMIN, W. *Origem do drama barroco alemão*. p.58. No alemão: p.18. Ver tradução literal: anexo A, item 10.

<sup>99</sup> Talvez Benjamin, aqui, recuse a tradição alemã de Bretano, que trabalha o termo *Intention*, retomado dos escolásticos, para explicar o ato que dirige a consciência a seu objeto no real. Esta relação entre a consciência e o real representaria a tentativa de superação das posturas idealistas e realistas. Para a filosofia benjaminiana, a verdade não pertence a esta relação entre consciência e realidade, dada pela intencionalidade, porque ela trabalha com a separação dos elementos constitutivos da linguagem. Para Benjamin, sujeito e objeto são momentos internos ao desdobramento histórico da linguagem.

que em uma percepção primordial [*Urvernehmen*], em que as palavras não perderam, em benefício da dimensão cognitiva, sua dignidade nomeadora.<sup>100</sup>

Os conceitos como manifestação da idéia não análogos ao signo como manifestação do *nome*. O manuscrito de 1916 toma uma forma mais elaborada a partir da teoria das idéias exposta no prefácio. A relação entre teoria das idéias e a esfera do *nome* torna-se evidente na noção de percepção original (*ursprüngliche Vernehmen*) que é trabalhada por Benjamin no prefácio, pois ela mostra a necessidade lingüística do conceito manifestar o *nome*. Benjamin escreve que:

A nomeação adamítica está longe de ser jogo e arbítrio, que somente nela se confirma a condição paradisíaca, que não precisava ainda lutar contra a dimensão significativa das palavras. As idéias se dão, de forma não-intencional, no ato nomeador, e têm de ser renovadas pela contemplação filosófica. Nessa renovação, a percepção original [*ursprüngliche Vernehmen*] das palavras é restaurada.<sup>101</sup>

A negação da dimensão significativa da palavra, ou da sua esfera semântica, e a positivação de uma percepção original ou autêntica da realidade são posições claramente retiradas do desdobramento da essência da linguagem dos textos anteriores de Benjamin. No manuscrito de 1916, para que uma coisa se manifeste em si como linguagem tem que negar o outro de si como também lingüístico, se não, ela estaria anulando sua identidade. Já que a linguagem quando se determina como uma coisa particular, nega o outro deste particular que também é ela, havendo uma autonegação da linguagem. Só no homem a positivação de si como linguagem é a determinação do outro. Assim, a linguagem humana *nominal* supera esta autonegação da linguagem, obtida na sua determinação como linguagem muda nas coisas, e manifesta uma nova totalidade

---

<sup>100</sup> BENJAMIN, W. *Origem do drama barroco alemão*. p. 58. No alemão: p.18. Ver tradução literal: anexo A, item 11.

<sup>101</sup> BENJAMIN, W. *Origem do drama barroco alemão*. p. 59. No alemão: p.19. Ver tradução literal: anexo A, item 12.

rica em diferenças. O mesmo problema da linguagem das coisas surge na determinação da linguagem como signo representativo, pois quando o signo representa o objeto na esfera cognitiva, a linguagem se positiva como comunicação de conteúdos verbais e se nega como coisa mesma. Negando a dimensão representativa do signo é que a totalidade da linguagem se auto-expõe no seu modo de ser *nominal* ou conceitual, rompendo com o processo de autonegação da linguagem no seu desdobramento histórico.

É por isso que a percepção original que instaura a síntese de idéia e fenômeno se dá no conceito. A coisa mesma desdobrada em seus elementos essenciais, que se auto-expõe na história a partir de seus extremos, não pode ser alienada nem da sua dimensão eidética, nem da sua dimensão fenomênica. A verdade é esta auto-exposição da coisa mesma no ato de nomear humano que toma a linguagem em seu desenvolvimento metafísico e empírico na história. Ou seja, a verdade é a manifestação não alienada da linguagem na história. Esta manifestação não alienada é o modo de ser conceitual da realidade.

### **3. Linguagem e Origem (*Ursprung*)**

Benjamin para expor a verdade na linguagem, como manifestação que se renova e se desenvolve historicamente, trabalha a noção de origem (*Ursprung*). Esta noção é uma das mais estudadas pelos pesquisadores da filosofia benjaminiana. Nesta dissertação, ela é tomada como um momento da exposição da teoria das idéias. A origem é utilizada por Benjamin para legitimar a idéia como “o fundamento do verdadeiro conteúdo científico, em sua expressão lingüística”<sup>102</sup>, em detrimento de outros métodos que trabalham a idéia como uma “abreviação indevida”<sup>103</sup>.

---

<sup>102</sup> BENJAMIN, W. *Origem do drama barroco alemão*. p. 64. No alemão: p.24. Ver tradução literal: anexo A, item 13.

<sup>103</sup> BENJAMIN, W. *Origem do drama barroco alemão*. p.64. No alemão: p.24. Ver tradução literal: anexo A, item 14.

Foi visto até agora que o método por excelência de auto-exposição da verdade não pode estar preso à uma cadeia lógico-dedutiva que busca conceituar seu objeto a partir de uma média dos elementos constitutivos do fenômeno. Porém, Benjamin sabe que negar esta tradição teórica classificatória das formas fenomênicas pode levar a um niilismo ou ceticismo às formas de exposição conceitual. Por isso, ele retoma o objeto não em uma média classificatória, mas em uma configuração dos elementos fenomênicos que se desenvolvem historicamente. A noção de *origem* é justamente este momento de configuração inteligível dos elementos fenomênicos dispersos na história como idéia. Logo, origem não é começo e, sim, uma configuração inteligível que emerge na história como idéia. Benjamin escreve que:

A origem [*Ursprung*], apesar de ser uma categoria totalmente histórica, não tem nada que ver com gênese [*Entstehung*]. O termo *origem* não designa o vir-a-ser daquilo que se origina, e sim algo que emerge do vir-a-ser e da extinção. A origem se localiza no fluxo do vir-a-ser como um torvelinho, e arrasta em sua corrente o material produzido pela gênese.<sup>104</sup>

A *origem* manifesta um momento de auto-exposição da linguagem em que ela chega à uma autoconsciência de si na unidade inteligível produzida conceitualmente pelo investigador filosófico, ou seja, a linguagem se reconhece na exposição filosófica das idéias nos seus elementos mais factuais e contingentes. É neste reconhecimento de sua essência, manifestada na exposição filosófica das idéias, que a linguagem se determina na sua totalidade. Logo, a linguagem como racionalidade que se produz como realidade concreta se expõe dialeticamente no desdobramento dos elementos eidéticos substanciais e dos elementos fenomênicos factuais. E a *origem* define este momento de atualização dos elementos fáticos como idéia. Assim, a *origem* (*Ursprung*) não está na classificação histórica de um fenômeno, mas é o princípio, no sentido da *arché*

---

<sup>104</sup> BENJAMIN, W. *Origem do drama barroco alemão*. pp. 67 – 68. No alemão: p.28. Ver tradução literal: anexo A, item 15.

grega<sup>105</sup>, que perpassa os elementos factuais constituindo uma unidade inteligível ou idéia. A *origem* marca o caminho percorrido pelo investigador filosófico. Segundo Benjamin, as “diretrizes da contemplação filosófica estão contidas na dialética imanente à origem. Essa dialética mostra como em toda essência o único e o recorrente se condicionam mutuamente”<sup>106</sup>.

O movimento de contemplação filosófica, que exige do pesquisador um fôlego reflexivo em que ele se desvie de um sentido cristalizado e busque fragmentar cada vez mais seu objeto para configurar seus elementos em uma configuração eidética, está totalmente ligada à noção de *origem*. Pois só neste fluxo investigativo o filósofo pode reconhecer os elementos que configuram um fenômeno de *origem*, que enquanto conceito é ordenado pelas idéias. Mais uma vez Benjamin recusa a coerência medial das inferências científicas como caminho correto para a configuração da *origem*. Para ele, a *origem* está relacionada com aquela esfera autêntica da verdade que, em última análise, é a exposição *nominal* dos fenômenos factuais. O pesquisador deve procurar nos elementos extremos a forma sintética da configuração dos fenômenos factuais.

Mas não se deve concluir daí que qualquer “fato” [*Faktum*] primitivo possa ser imediatamente considerado um determinante essencial. A tarefa [*Aufgabe*] do pesquisador, pelo contrário, se inicia aqui, pois ele não pode considerar esse fato assegurado, antes que sua estrutura interna apareça com tanta essencialidade, que se revele como origem [*Ursprung*]. O autêntico [*Das Echte*] – o selo da origem dos fenômenos – é objeto [*Gegenstand*] de descoberta, uma descoberta que se relaciona, singularmente, como o reconhecimento. A descoberta pode encontrar o autêntico nos fenômenos mais estranhos e excêntricos, nas tentativas mais frágeis e toscas, assim como nas manifestações mais sofisticadas de um período de decadência.<sup>107</sup>

---

<sup>105</sup> *Ur* é a tradução alemã para *arché*.

<sup>106</sup> BENJAMIN, W. *Origem do drama barroco alemão*. p.68. No alemão: p.28. Ver tradução literal: anexo A, item 16.

<sup>107</sup> BENJAMIN, W. *Origem do drama barroco alemão*. p.68. No alemão: p.29. Ver tradução literal: anexo A, item 17.

Dentro do método benjaminiano, a história de uma idéia não pode ser o resultado de uma cadeia de inferências dedutivas ou indutivas, mas buscada a partir da configuração dos elementos factuais extremos que manifestam autenticamente esta idéia. Benjamin trabalha com uma noção de história natural que se contrapõe a historiografia tradicional que obtém sua unidade conceitual em uma média dos elementos factuais. Como Gagnebin muito bem observa que para Benjamin:

A *historia* repousa em uma prática de coleta de informações, de separação e de exposição dos elementos, prática muito mais aparentada àquela do colecionador, figura-chave da filosofia e também da vida de Benjamin, do que àquela do historiador no sentido moderno que tenta estabelecer uma relação casual entre os acontecimentos do passado. Os objetos dessa coleta não são anteriormente submetidos aos imperativos de um encadeamento lógico exterior, mas são apresentados na sua unicidade e na sua excentricidade como peças de um museu.<sup>108</sup>

Mas não é porque Benjamin trabalha com a exposição histórica dos fatos prosaicamente que sua filosofia não tem pretensão de legitimar uma, ou a única, forma de explicação inteligível dos fenômenos, sejam eles quais forem. Benjamin, na verdade, mostra que a única forma legítima de elevar a empiria à idéia, ou seja, de organizar inteligivelmente a multiplicidade fenomênica, é através da exposição nominal dos elementos extremos dos fenômenos em seu desenvolvimento histórico. As idéias são a organização inteligível dos fatos, sua explicação ou desdobramento racional<sup>109</sup>. Para Benjamin, linguagem é razão, e as idéias são

---

<sup>108</sup> GAGNEBIN, J. Marie. História e Narração em Walter Benjamin. p. 12.

<sup>109</sup> Neste ponto Gagnebin entende diferente quando afirma, até certo ponto na mesma perspectiva desta dissertação, que: “No prefácio do livro sobre o drama barroco, origem se contrapõe à gênese, como a história natural à história enquanto processo globalizante de desenvolvimento. Benjamin nos remete aqui à noção clássica de *historia naturalis*, que retoma o termo grego de *historia*, pesquisa, informação, relatório, um termo que designa uma atividade de exploração e de descrição do real sem a pretensão de explicá-lo.” GAGNEBIN, J. Marie. História e Narração em

perpassadas por esta racionalidade ou princípio (*arché*) que lhes garantem uma objetividade. Assim, cada idéia carrega consigo o universal, por isso, o resgate da noção de mônada de Leibniz<sup>110</sup>. Os limites do objeto, seus extremos, são determinados no próprio desenvolvimento histórico de seus elementos. A história do objeto é única. Daí as definições de pré e pós-história ou de história interna que interrompe a historiografia tradicional que vê uma linearidade casual nos fatos históricos.

Dessa forma a noção de *Ursprung* reflete a relação dialética entre os elementos espirituais e materiais da linguagem no seu desdobramento histórico. Esta reflexão está totalmente imersa nas questões mais profundas da história da filosofia, desde o surgimento da metafísica clássica que se dá no problema da síntese entre multiplicidade sensível e unidade inteligível que constitui a exposição ontológica do *Logos*. Aliás, este problema é central na filosofia platônica. Em

---

Walter Benjamin p. 12. Apesar de Gagnebin está definido a noção de *historia*, não deixa de aproximá-la várias vezes do conceito de *Ursprung* de Benjamin, essa aproximação dá um certo teor cético à filosofia Benjaminiana, já que vê uma síntese dos elementos históricos, ricos em conteúdo, mas vazios de determinações objetivas. É bom lembrar que para Benjamin os conteúdos se enriquecem no seu desdobramento histórico-inteligível ou explicação filosófica. A explicação ou desdobramento é a própria exposição do objeto.

<sup>110</sup> Benjamin escreve que: “O aprofundamento das perspectivas históricas em investigação desse tipo, seja tomando como objeto o passado, seja o futuro, em princípio não conhece limites. Ela fornece à idéia a visão da totalidade. E a estrutura dessa idéia, resultante do contraste entre seu isolamento inalienável e a totalidade, é monológica. A idéia é mônada [*Die Idee ist Monade*]. O Ser que nela penetra com sua pré e pós-história traz em si, oculta, a figura do restante do mundo das idéias, da mesma forma que segundo Leibniz, em seu *Discurso sobre a Metafísica*, de 1686, em cada mônada estão indistintamente presentes todas as demais. A idéia é mônada – nela reside, preestabelecida, a representação dos fenômenos [*Repräsentation der Phänomene*], como sua interpretação objetiva [*objektiver Interpretation*]”. BENJAMIN, W. *Origem do drama barroco alemão*. pp.69-70. No alemão: p.30. Ver tradução literal: anexo A, item 18. Ora, Benjamin coloca que os fenômenos são representados porque tem consciência que não se pode expor os fenômenos em si, mas somente enquanto idéia. Uma representação objetiva é a própria exposição eidética do fenômeno e não uma simples representação subjetiva. No alemão *Repräsentation* é usado na esfera política, e sua utilização por Benjamin preserva a idéia como ser. Diferente do vocábulo *Vorstellung* utilizado nas teorias do conhecimento.

Benjamin, estas idéias se manifestam nos elementos que compõe sua filosofia da linguagem. O movimento de auto-exposição da linguagem, nos textos de Benjamin, é a própria idéia de filosofia se atualizando na história.



## CONCLUSÃO

Pesquisar a relação entre linguagem e realidade na filosofia benjaminiana é uma tarefa árdua, pois não existe um texto que trabalhe estas questões detidamente. Toda reflexão de Benjamin surge fragmentada em textos diversos, o que dificulta a pesquisa da totalidade de sua posição filosófica. Outros dois pontos que confundem as leituras de seus textos são os excessos de metáforas, por um lado, e a densidade de algumas proposições, por outro. Isto faz com que existam diversas interpretações de sua filosofia. Nesta conclusão, são feitas algumas relações com os comentadores julgados importantes para a melhor compreensão do leitor da filosofia benjaminiana.

Já foi explicitado que as leituras teológicas de Benjamin são inadequadas a partir do momento que resumem todo desdobramento filosófico benjaminiano a fundamentos dogmáticos, ou seja, não demonstrados. Nas páginas anteriores foi citado o exemplo da leitura de Rochlitz e de Muricy, porém Muricy discorda de Rochlitz em alguns pontos que são conseqüências desta posição interpretativa. Ela escreve:

A recusa radical a qualquer visão do aspecto comunicativo da linguagem foi objeto de algumas restrições ao alcance crítico da teoria da linguagem em Benjamin. Uma das críticas é a de que teria permanecido em premissas firmemente idealistas ao privilegiar formas rarefeitas de expressão, como a filosofia e a literatura, desprezando a prática cotidiana e comunicativa da linguagem (referindo-se aqui a Rochlitz, em obra já citada). Penso, ao contrário, que é a intenção crítica da teoria de Benjamin que o conduz a privilegiar essas formas de expressão. Problematizando, pela sua mera existência, o uso social da linguagem, elas escapam das reduções comunicativas que tal uso determina. Por outro lado, enfatizar, em detrimento de sua função social, a função *nomeadora* da linguagem, isto é, enfatizar não sua dimensão intersubjetiva, pela qual os homens se relacionam entre si, mas aquela designativa, através da qual eles se relacionam com o mundo das

coisas, é uma crítica implícita ao caráter reificado da comunicação entre os homens.<sup>111</sup>

Nesta citação existem dois erros que devem ser evitados na leitura da filosofia da linguagem de Benjamin: o primeiro é separar a linguagem *nomeadora* das linguagens históricas e, o segundo, é dizer que o homem se comunica com as coisas sem pressupor a história; o que para Muricy seria essa esfera da comunicação entre os homens em seu cotidiano. Na verdade, para Benjamin, a análise intersubjetiva da linguagem ainda pertence às formas de conhecimento científico. A autora não consegue entender o momento de síntese entre metafísica e empiria, dado na história, no ato de *nomear* humano. Pois, o ato de *nomear* é a própria prática cotidiana em seu desdobramento, que parte do juízo, separando essência e linguagem, passa pela mediação da tradução entre os signos e forma uma nova totalidade no *nome*, unindo o que estava separado. Logo, não há privilégios em Benjamin, muito menos um idealismo ingênuo. Dessa forma, muito menos se pode pensar que Benjamin fez um texto abstrato para mostrar que as relações históricas são abstratas ou reificadas em sua época. A crítica real que Benjamin faz em seu texto é justamente a essas formas de compreensão que não conseguem ver a unidade na multiplicidade.

Muricy é indiferente às formas sintéticas dos textos benjaminianos, por exemplo, quando ela afirma, apropriadamente, que o conhecimento das coisas é objetivo e se dá na linguagem, mas acaba por se contradizer afirmando que não há objetividade imanente às coisas. Muricy, apoiando-se em outros textos de Benjamin, o que não é necessário, escreve:

Esta tradução, na linguagem do homem, da linguagem das coisas é, propriamente o conhecimento. O conhecimento não tem sua sede no sujeito, empírico ou transcendental, mas na linguagem, como tradução do que, na essência espiritual das coisas é comunicável. Isto que é inerente às coisas como a sua essência lingüística constitui a idéia. (...) A idéia não é algo que preexista nas coisas, mas antes uma essência a

---

<sup>111</sup> MURICY, K. *Alegorias da Dialética: Imagem e Pensamento em Walter Benjamin*. pp. 101 – 102.

ser constituída na linguagem, à medida que é traduzida e apresentada.<sup>112</sup>

Por separar as coisas mesmas da linguagem ela não consegue entender o movimento sintético do texto, pois como é que a idéia é a essência mesma das coisas, mas só é concebida na linguagem *a posteriori*, como que construída subjetivamente? Logo adiante ela escreve: “Enquanto realidade lingüística, as idéias são autônomas em relação à representação intelectual do sujeito. Elas preexistem à atividade da consciência e se apresentam na linguagem livres de qualquer intenção subjetiva. O sujeito perde a soberania que fizera girar em torno de si toda corte de objetos. Agora ele é apenas um “*tradutor*” que vem em socorro das coisas emudecidas e libera a sua linguagem, permitindo que nela as idéias se auto-apresentem.”<sup>113</sup> Ela resolve o problema da relação sujeito-objeto, no complicado texto de Benjamin de 1916, anulando os dois, ou seja, a linguagem preexiste ao sujeito e não está nas coisas, mas o sujeito é tradutor e as coisas se auto-apresentam, como se vê as explicações se complicam e se tornam cada vez mais confusas.

Distanciando, até certo ponto, esta dissertação da exposição dos autores citados, se faz necessário o distanciamento também de algumas leituras apressadas que não conseguiram acompanhar o momento de negação da separação entre realidade concreta e linguagem, ou seja, entre a essência mesma do real e a comunicabilidade. É o caso de Merquior que escreve: “Benjamin recusa ao mesmo tempo a idéia de que a relação entre a linguagem e a realidade é pura matéria de convenção, e a idéia de que a linguagem revela diretamente o essencial do real”<sup>114</sup>. O que aparentemente se mostra como preciso na citação do Merquior ao se determinar o que ele entende por esse “diretamente” surge o momento de falsidade de sua leitura. Ele não compreende com a recusa da “revelação *direta* da realidade” uma posição dialética que possui sua relação com

---

<sup>112</sup> MURICY, K. *Alegorias da Dialética: Imagem e Pensamento em Walter Benjamin*. p. 107.

<sup>113</sup> MURICY, K. *Alegorias da Dialética: Imagem e Pensamento em Walter Benjamin*. p. 107.

<sup>114</sup> MERQUIOR, J. G. *Arte e Sociedade em Marcuse, Adorno e Benjamin*. p. 137.

a realidade concreta indiretamente a partir do autodesdobramento de si da linguagem geral em seus diversos modos de ser, ou seja, que expõe a verdade da essência da linguagem como mediada historicamente. Logo, é contra um imediatismo ingênuo e direto, mas que só não é *direta* por uma *insuficiência* da linguagem humana que é uma cópia imperfeita do verbo divino. Assim, a leitura de Merquior coloca Benjamin dentro duma tradição que assume uma postura cética diante da realidade em si e apela para um misticismo teológico, ou para um algo incondicionado fora da linguagem *nomeadora* (que conhece imediatamente as coisas), que fundamenta a dignidade dessa insuficiência. Mais na frente ele escreve:

O conceito de distância entre o Verbo divino e a denominação é um dos centros do ensaio de Benjamin. Essa distância não é usada para oprimir o homem pela ênfase na insuficiência da sua linguagem, mas sim para assegurar o caráter inesgotável da realidade, e o dinamismo incessante do espírito humano, em sua tentativa de captá-la.<sup>115</sup>

Merquior mistura o desdobramento de autodiferenciação interna da linguagem geral com a da linguagem pura ou *nomeadora*. Mesmo admitindo que Benjamin rompe com uma leitura ingênua da relação entre linguagem e realidade, ele acaba heraclitizando<sup>116</sup> a filosofia da linguagem benjaminiana. O fato do desdobramento da linguagem geral ser metafisicamente interno e imediato e o da linguagem humana possuir seu desdobramento interno, mas histórico, não leva necessariamente a inferência de que a relação entre a realidade e a linguagem

---

<sup>115</sup> MERQUIOR, J. G.. *Arte e Sociedade em Marcuse, Adorno e Benjamin*. pp. 138 – 139.

<sup>116</sup> O que está sendo dito é que a única forma dessa interpretação determinar a linguagem na história é como puro devir ou transformação. O que faz com que essa determinação última da linguagem nunca se fixe em si mesmo. A totalidade sintética no *nome* é sempre definida como um projeto utópico e nunca definitivo. Aliás, o próprio Merquior afirma que a tradução que eleva o juízo ao *nome* “se compromete com o designio do esforço utópico – mas atuante – de alcançar a ‘reconciliação das línguas’.” MERQUIOR, J. G.. *Arte e Sociedade em Marcuse, Adorno e Benjamin*. p. 138. Que fique claro, não há utopia em Benjamin na sua filosofia da linguagem, mas o esforço de expor dialeticamente a essência da linguagem.

humana, por ser histórica, seja inesgotável. Ela se esgota e tem um fim na unidade última entre os dois modos fundamentais da linguagem, o metafísico e o histórico. Ela não se esgota em um idioma último, como o esperanto, mas em uma forma última de relação entre linguagem e realidade que é manifestada, sim, em uma linguagem particular, e esta linguagem é a própria filosofia.

A presente leitura também se distânciava das leituras românticas do texto de Benjamin, como é o caso de Márcio Seligmann-Silva. Na sua erudita obra, já citada, ele acaba por juntar, em última análise, Benjamin aos românticos quando pensa o desdobramento metafísico da linguagem como apelação divina. Ele escreve no desfecho do capítulo sobre o texto de 1916: “Ora, a doutrina romântica do mundo como hieróglifo, da alegoria – que como vimos, os românticos não discerniam totalmente do símbolo –, possuía os mesmos elementos aqui expostos [referindo-se às explicações do texto do Benjamin – E.C.]. E foi justamente a tarefa de aproximar deste elemento divino incrustado no seio de nossa linguagem cotidiana que levou Benjamin a teorizar a “filosofia como interpretação” – na expressão de Heinz Holz. Apenas uma interpretação da linguagem do mundo – na qual se mistura a escrita divina e a da história, a linguagem “perdida” e as páginas dos textos poéticos potencialmente mais próximos da linguagem originária – pode nos encaminhar para a “solução” de tal tarefa. Essa tarefa, romanticamente, está posta desde sempre como *Aufgabe* (problema, tarefa): necessária e impossível.”<sup>117</sup> A falta de compreensão dialética faz com que Seligmann caia no mesmo problema de Merquior, ou seja, de admitir uma esfera incognoscível no seio da própria linguagem. A linguagem *nomeadora* aparece como um ideal ou uma utopia a ser eternamente perseguida. O que faz com que eles não consigam captar a riqueza do escrito benjaminiano sobre a essência da linguagem.

Porém, aqui, duas leituras devem ser apontadas como uma tentativa de uma compreensão dialética do texto benjaminiano de 1916. São elas: a de Giorgio

---

<sup>117</sup> SELIGMANN-SILVA, M. *Ler o Livro do Mundo – Walter Benjamin: Romantismo e Crítica Literária*. pp. 86 – 87

Agamben<sup>118</sup> e de Jeanne Marie Gagnebin<sup>119</sup>, sendo a segunda fundamentada na leitura do primeiro<sup>120</sup>. A exposição que se segue fugirá à linearidade e discorrerá, a princípio, sobre o texto de Gagnebin e depois adentrará no diálogo com o texto de Agamben. Isto se faz necessário pelo entendimento que Agamben, mesmo servindo de fundamento para a compreensão de Gagnebin, tem uma exposição mais próxima desta dissertação, apesar das diferenças que serão apontadas, mas que só enriquecerão os futuros pesquisadores da filosofia da linguagem de Walter Benjamin.

Gagnebin tem o foco de seu texto na noção de *Ursprung* (origem), sendo o estudo dos ensaios de juventude de Benjamin um preparatório para as questões dos de maturidade. Mas nada impede que seja feito um diálogo com as partes em que ela se refere explicitamente a uma tentativa de compreensão dos princípios da filosofia da linguagem de Benjamin. Ela retoma a discussão com esses textos de juventude para refutar algumas leituras que ela define como “partidárias de uma interpretação mais tradicionalmente religiosa – no sentido de uma volta às fontes ou de um novo criar raízes”<sup>121</sup>. Contudo, apesar de tentar fugir das leituras dogmáticas parece que Gagnebin, pelo menos na interpretação da filosofia da linguagem de Benjamin, acaba por cair no mesmo problema já apontado no Merquior. Ou seja, entender a realidade absoluta como infinitamente inesgotável (ou incomunicável) no plano histórico, apesar de pressupor, sem demonstrar, uma unidade que perpassa a multiplicidade caótica.

Ela começa sua interpretação do manuscrito de 1916 admitindo um “laço essencial entre linguagem e história, mas ele não pode ser explicitado de maneira

---

<sup>118</sup> AGAMBEN, Giorgio. *Langue et histoire : catégories historique et catégories linguistiques dans la pensée de Benjamin*.

<sup>119</sup> GAGNEBIN, J. Marie. *História e Narração em Walter Benjamin*.

<sup>120</sup> A própria Gagnebin afirma, em uma nota do seu livro, o esclarecimento e a orientação que obteve, para a leitura dos textos de juventude sobre a linguagem, a partir da leitura do artigo, citado em nota anterior, de Agamben. Cf. GAGNEBIN, J. Marie. *História e Narração em Walter Benjamin*. p. 32, nota 59.

<sup>121</sup> GAGNEBIN, J. Marie. *História e Narração em Walter Benjamin*. p. 20.

linear”<sup>122</sup>. Com isso, ela abre um diálogo com Stéphane Mosès; para ela esse autor “lê os dois ensaios de 1916 e 1921 como um modelo de filosofia da história, uma espécie de história teológica da linguagem: a língua adâmica corresponderia à Origem, perder-se-ia na queda e na multiplicidade de depois de Babel, mas ficaria salva desta decadência pela atividade restauradora e purificadora da tradução.”<sup>123</sup> Ou seja, para Gagnebin, Mosès toma a linguagem *nomeadora* pura como uma unidade perdida<sup>124</sup> que deve retornar na história e redimir o homem do uso instrumental da linguagem. Sendo esse retorno uma volta a um momento originário ou uma restauração da pureza do *nome*. O que de certa forma ela tem razão, já que Mosès insiste em interpretar o manuscrito de 1916 como um ponto de partida dogmático da noção de *Ursprung* (origem), trabalhada por Benjamin no *Origem do Drama Barroco Alemão*. Em sua obra, sobre a linguagem, na filosofia benjaminiana, Mosès afirma que:

Les deux textes de jeunesse « Sur le langage en général... » et « La tâche du traducteur » ne traitent qu'en apparence de l'origine du langage ; ils parlent en vérité du langage de l'origine. S'il y est question de genèse, de commencement, ce n'est pas d'un point de départ historique qu'il s'agit, mais d'un fondement ontologique projeté, à la manière du mythe, dans un passé immémorial (...)” e analisando o ensaio de 1921: “(...) Sans entrer dans le détail de l'analyse, nous voudrions souligner ici deux thèmes fondamentaux : le premier celui d'une restauration du langage adamique comme terme utopique de de l'histoire du langage. (...) L'autre thème est celui du passage d'une paradigme historique à un autre : l'idée d'une histoire mystique du langage, qui sous-tend l'essai de 1916, est relayée à present par l'idée d'une *histoire de œuvres*.<sup>125</sup>

---

<sup>122</sup> GAGNEBIN, J. Marie. *História e Narração em Walter Benjamin* p. 21.

<sup>123</sup> MOSÈS, Stéphane. *L'idée d'origine chez Walter Benjamin*. Citado por: GAGNEBIN, J. Marie. *História e Narração em Walter Benjamin*. p. 21.

<sup>124</sup> Aliás neste ponto, da língua *nomeadora* ter se perdido, Gagnebin também concorda, só que para ela não há retorno.

<sup>125</sup> MOSÈS, Stéphane. *L'idée d'origine chez Walter Benjamin*. p. 812.

Gagnebin afirma se afastar dessa leitura e contrapô-la:

Esta leitura pode parecer convincente à primeira vista e orienta, sob diversas variantes, várias interpretações da filosofia da história de Benjamin. Gostaria, porém, de me opor a ela, pois ela me parece escapar o paradoxo essencial da noção benjaminiana de origem<sup>126</sup>, cuja análise acabamos de tentar: a saber, que a dinâmica da origem não se esgota na restauração de um estádio primeiro, quer que tenha mesmo existido ou que seja somente uma projeção mítica do passado; porque também é inacabamento e abertura à história, surgimento histórico privilegiado, o *Ursprung* não é simplesmente restauração do idêntico esquecido, mas igualmente, e de maneira inseparável, emergência do diferente.”<sup>127</sup>

A crítica à interpretação do Mosès por parte de Gagnebin parece clara, porém, mais uma vez, um leitor atento pode encontrar ainda um maior desdobramento dessas questões que envolve o tema do retorno<sup>128</sup> ou não ao *nome*. Quando se fala em retorno ou restauração, aparentemente, pode-se pensar em duas soluções possíveis: ou se admite um retorno ao uno originário a partir da história, ou se coloca uno originário como perdido na história. Enquanto o Mosès ler, no manuscrito de 1916, a possibilidade de uma remição a partir do uno originário do *nome*, Gagnebin pensa esse uno como algo perdido (ou fragmentado) na tradição histórica, apesar de pensar uma unidade abstrata que

---

<sup>126</sup> Lembro que a noção de origem para Gagnebin, assim como para Mosès, é figurada no texto de 1916 como a língua *nomeadora*. “No ensaio de 1916, a origem assume a figura da língua adâmica e a ruptura a do pecado original que leva à confusão lingüística de Babel.” GAGNEBIN, J. Marie. *História e Narração em Walter Benjamin*. p. 20.

<sup>127</sup> GAGNEBIN, J. Marie. *História e Narração em Walter Benjamin*. p. 22.

<sup>128</sup> A noção de retorno pode parecer simples, mas é por demais complexa; só através de uma laboriosidade reflexiva é que se pode entender que o signo histórico redimido não é retorno, mas um momento de síntese dos modos de manifestação histórica da linguagem no *nome*. Esse movimento sintético, mas carregado com as diferenciações obtidas na multiplicidade histórica, é importantíssimo para a compreensão filosófica dos textos benjaminianos.



perpassa as diversas linguagens. Nenhum dos dois pensa a relação dialética entre os planos metafísico e histórico a partir do autodesdobramento da linguagem que se determina nas suas diferenciações históricas. Ou seja, por uma nova totalidade sintética enriquecida com suas determinações históricas. Um uno que é o mesmo e o diferente.

Gagnebin tenta pensar uma nova unidade que surge na multiplicidade das linguagens, mas se remete a essa unidade de modo lírico. Pois não consegue fixar as determinações dessa unidade de maneira conceitual e acaba por se envolver em uma linguagem que confunde os leitores menos atentos. Pode-se, aqui, citar algumas partes em que ela tenta expor essa unidade: “A língua originária adâmica do ensaio de 1916 não significa uma língua perfeita e primeira que seria o alvo da atividade tradutora. A língua originária é no sentido preciso de significar o **eco lancinante**, nas línguas históricas e múltiplas de ‘após Babel’, de sua verdade **perdida** e fundadora: isto é, que a língua humana, antes de ser discurso e comunicação, é nomeação (...)”<sup>129</sup> Mais na frente, ela escreve: “(...) Neste sentido, Babel significa a ‘queda’ da linguagem humana não na multiplicidade, **positiva e essencial**, mas, sim, na **discórdia**: não é a transformação de uma língua única em multiplicidade lingüística que marca o fim da linguagem verdadeira, mas a transformação da diversidade **concordante e harmoniosas** das diferentes línguas em uma pluralidade **discordante e incompreensível**. Não se trata, portanto, nem de abolir as diferenças – nem os diferentes! – nem de voltar a uma pretensa unidade de antes do múltiplo; trata-se de reconstruir uma multiplicidade **amigável e generosa**.”<sup>130</sup> Gagnebin ainda fala de um “**sopro** de uma palavra inteiramente redimida, que atravessa todas as

---

<sup>129</sup> GAGNEBIN, J. Marie. *História e Narração em Walter Benjamin*. p.23. Todos os grifos em negrito desta citação são meus. A questão entre o *a priori* do *nome* em relação ao discurso será retomada quando for feito o diálogo com o Agamben.

<sup>130</sup> GAGNEBIN, J. Marie. *História e Narração em Walter Benjamin* p. 33. Todos os grifos em negrito desta citação são meus.

línguas e **pulveriza o peso do sentido (...)**.<sup>131</sup> As palavras em negrito servem para ilustrar a tentativa de Gagnebin admitir uma unidade sem recorrer à um plano metafísico ou ontológico. Ela, por não admitir uma esfera ontológica que fundamenta substancialmente a objetividade do real, acaba por ter que usar termos líricos para se referir a esse fundamento último que é dado por Benjamin, e que só é compreendido quando se toma esse fundamento a partir de uma leitura dialética. Dessa forma, Mosès estaria mais coerente com o manuscrito de 1916 por afirmar existir um fundamento absoluto e metafísico em Benjamin. Porém, Gagnebin é muito prudente ao privilegiar a diferença. Mas como já foi demonstrado só há o *nome* puro porque há história, e vice-versa; não havendo privilégios nem da identidade e nem da diferença, já que uma sustenta na outra a sua essência. E é assim que se apresenta o desdobramento da essência da linguagem em Walter Benjamin.

Essa compreensão da relação entre linguagem e história aparece de forma bastante significativa em um ensaio de Giorgio Agamben.<sup>132</sup> Ao relacionar estas duas categorias ele coloca a filosofia da linguagem de Benjamin dentro duma tradição que toma a história como lugar inalienável da construção lingüística. Ele parte da leitura da filosofia medieval, mais precisamente de Agostinho, para mostrar que existe uma tradição que “comprend dans la science de la langue non seulement la grammaire dans l’acception étroite du terme (en tant qu’analyse synchronique de ses structures), mais aussi la dimension « infinie » de la transmission historique (*litteres mandaretur*).”<sup>133</sup> Agamben afirma que Agostinho se fundamentava em uma reflexão estoíca, principalmente em Varron, que tomava a linguagem a partir de dois planos, a saber, o dos *nomes*, ou da pura *nomeação*,

---

<sup>131</sup> GAGNEBIN, J. Marie. *História e Narração em Walter Benjamin* p. 35. Todos os grifos em negrito desta citação são meus.

<sup>132</sup> AGAMBEN, Giorgio. *Langue et Histoire. Catégories Historique et Catégories Linguistiques dans la Pensée de Benjamin*.

<sup>133</sup> AGAMBEN, Giorgio. *Langue et Histoire. Catégories Historique et Catégories Linguistiques dans la Pensée de Benjamin*. p.794.

e o do discurso, ou histórico.<sup>134</sup> Ainda sobre essa separação em planos, Agamben se remete ao *Tractatus*, de Wittgenstein, mostrando que as definições de signos simples (*Urzeichen*) e proposições também marcam essa dualidade. Em Benjamin essa dualidade apareceria entre a linguagem pura dos *nomes* e as diversas línguas históricas. Porém, Agamben separa os planos citados um para cada texto diverso de Benjamin, assim, o manuscrito de 1916 dá conta apenas de expor o lado metafísico da linguagem enquanto o ensaio de 1921 seria a manifestação histórica e ambos estariam pressupostos no que Benjamin denomina de *idéia* no livro sobre o Drama Barroco.<sup>135</sup>

Agamben entende muito bem que só é possível analisar a filosofia benjaminiana quando se pensa em uma síntese entre as esferas metafísica e histórica. Por isso, ele expõe a *idéia* mesma de linguagem a partir dos elementos históricos e metafísicos. Ele chega muito bem a essa síntese entre história e metafísica, mas não é capaz de ver esse movimento riquíssimo com base em uma exposição dialética.

O que tem que está claro é que em Benjamin não há nem retorno há um universal abstrato e nem a perda da unidade originária na história. Pois o que está em questão é o modo de ser da linguagem e a sua relação interna com o problema da objetividade da realidade. A essência da linguagem se apresenta como manifestação da objetividade imanente ao real. Pode-se dizer, que em Benjamin, o real é a linguagem e a linguagem é o real. O retorno messiânico, tão desejado, é a instauração de uma relação entre unidade e multiplicidade, que se sintetiza em um mesmo uno, só que mediado pelas suas múltiplas diferenciações. Relação, esta, que foi negada na instrumentalização da linguagem. Esta relação é,

---

<sup>134</sup> AGAMBEN, Giorgio. *Langue et Histoire. Catégories Historique et Catégories Linguistiques dans la Pensée de Benjamin*. p. 794.

<sup>135</sup> “En tant qu’origine, la langue des noms n’est donc pas un point chronologique initial, de même que la fin messianique des langues, la langue universelle, n’est pas une simple cessation chronologique, une nouvelle langue succédant à la fin de la langues. Ensemble, elles constituent les deux faces de l’*idée de langue*, que l’essai de 1916 sur la langue et celui de 1921 sur la tâche du traducteur nous présentaient séparément.” AGAMBEN, Giorgio. *Langue et Histoire. Catégories Historique et Catégories Linguistiques dans la Pensée de Benjamin*. p. 805

em última análise, da linguagem com ela mesma, em que as coisas se apresentam objetivamente na tradução de uma linguagem inferior em uma mais perfeita, e aqui não é essencial a tradução entre idiomas, mas uma tradução imanente a cada linguagem particular que possui um fundamento ontológico que lhe garante um grau de elevação lógica que desemboca na exposição ou apresentação da essência do real no *nome*, enquanto síntese de si mesmo com suas diferenciações históricas. Que fique claro, a tradução, que é o movimento histórico do *nome*, não é uma comparação entre idiomas, mas de modos de ser da linguagem que buscam se autosuperar como meras representações do real e alcançar o absoluto de si nas suas manifestações históricas.

Agora, mesmo que aparentemente se desviando da conclusão desta dissertação, seria rico, para apresentação desta leitura da filosofia benjaminiana, uma aproximação com a questão levantada por Humbolt com a seguinte pergunta: A linguagem é um *ergon* (produto) ou uma *energeia* (atividade)?<sup>136</sup> Ora, qualquer resposta a essa pergunta tem uma tendência explícita de cair em um unilateralismo antidialético. Benjamin compreende muito bem que a linguagem nem é só *ergon*, ou seja, um produto da razão para determinar universalmente sensações ou figuras de pensamento, tal como é para a teoria da instrumentalização da linguagem; nem é só *energeia*, ou seja, atividade

---

<sup>136</sup> Para Humbolt: "(...) Em si mesma, a língua não é um produto (*Ergon*), mas sim uma atividade (*Energeia*)." Cf. HUMBOLT, W. von. *Extratos de Sobre a Diversidade da Estruturação das Línguas Humanas e sua Influência sobre o desenvolvimento Espiritual do Gênero Humano*. In: José M. Justo (org. e introdução) *Ergon ou Energeia – Filosofia da Linguagem na Alemanha sécs. XVIII e XIX*. Lisboa: Apáginastantas, 1986. p. 122. Cf. também: MÜNSTER, Arno. *Progrès et Catastrophe, Walter Benjamin et l'Histoire*. pp. 123-134. Nessas páginas ele lê a filosofia da linguagem de Benjamin, no texto de 1916, com o horizonte conceitual voltado à filosofia da linguagem de Humbolt. Essa relação se dá em diversos comentadores. Merquior chega a afirmar que: "(...) ele (Benjamin) retorna a Humbolt e à concepção da língua como *enérgeia*, como atividade produtora. (...) Em consequência, a teo-filologia de Benjamin coincide com a lingüística moderna em pelo menos duas de suas teorizações mais estimulantes e mais promissoras: a nova perspectiva sobre o problema das relações entre linguagem e realidade, e a concepção da linguagem como dinâmica e produtora." MERQUIOR, J. G. *Arte e Sociedade em Marcuse, Adorno e Benjamin*. p.139.

incessante inerente aos espíritos dos povos em produzir visões de mundo, como pretendia Humboldt; linguagem é *ergon* e *energeia*, pois a linguagem é uma atividade (*energeia*) que produz um único e essencial produto (*ergon*): linguagem. Nessa compreensão dialética, que é a base da filosofia da linguagem benjaminiana, a linguagem é tomada como autoprodutora e pode ser conhecida em toda sua totalidade no espírito humano, que ao *nomear* as coisas mesmas se auto *nomeia* como ser *nomeador*. Noutras palavras, no homem, a linguagem se desdobra exterior e interiormente em um movimento que culmina em um autoreconhecimento em si (enquanto linguagem pura) e para si (enquanto linguagem decaída que se redimiu). Assim, o ser da linguagem surge em toda sua riqueza como autodiferenciação, através da mediação da sua história como linguagem particular que se eleva a uma unidade sintética que carrega em seu seio o particular e o universal no *nome*.

## ANEXOS

A. BENJAMIN, Walter. *Origem do Drama Barroco Alemão*. Trad.: Sérgio Paulo Rouanet. São Paulo: Editora Brasiliense, 1984. Citações sem modificação e cotejadas com o original em alemão, cf. nota equivalente à citação do corpo do texto:

1. Nas grandes filosofias o mundo é representado [*Darstellung*] na ordem das idéias. O universo conceitual em que isso ocorreu deixou, há muito, de ter qualquer solidez. Não obstante, como esboço de uma descrição do mundo, tal como empreendida por Platão com sua doutrina da idéias, por Leibniz com sua monodologia e por Hegel com sua dialética, esse sistemas se mantêm válidos.
2. É característico do texto filosófico confrontar-se, sempre de novo, com a questão de representação [*Darstellung*]. Em sua forma mais acabada, esse texto converte-se em doutrina, mas o simples pensamento não tem o poder de conferir tal forma. A doutrina filosófica [*Philosophische Lehre*] funda-se na codificação histórica. Ela não pode ser invocada *more geométrico*. Quanto mais claramente a matemática demonstra que a eliminação total do problema da representação [*Darstellungsproblems*] reivindicada por qualquer sistema didático eficaz é o sinal do conhecimento genuíno, mais decisivamente ela renuncia àquela esfera da verdade [*Wahrheit*] visada pela linguagem [*Sprachen*].
3. Na medida em que a filosofia é determinada por esse conceito de sistema, ela corre o perigo de acomodar-se em um sincretismo que tenta capturar a verdade em uma rede estendida entre vários tipos de conhecimento [*Erkenntnis*], como se a verdade voasse de fora para dentro. (...) Se a filosofia quiser permanecer fiel à lei de sua forma, como representação da

verdade [*Darstellung der Wahrheit*] e não como guia para o conhecimento [*Erkennen*], deve-se atribuir importância ao exercício dessa forma, e não sua antecipação como sistema.

4. A quintessência do seu método [do tratado] é a representação [*Darstellung in der Inbegriff ihrer Methode*]. Método é desvio [*Methode ist Umweg*]. A representação como desvio [*Darstellung als Umweg*] é, portanto, a característica metodológica do tratado. Sua renúncia à intenção [*Intention*], em seu movimento contínuo: nisso consiste a natureza básica do tratado.
5. Incansável, o pensamento começa sempre de novo, e volta sempre, minuciosamente, às próprias coisas [*Sache selbst*]. Esse fôlego infatigável é a mais autêntica forma de ser da contemplação [*Daseinsform der Kontemplation*]. Pois ao considerar um mesmo objeto [*Gegenstandes*] nos vários estratos de sua significação, ela recebe ao mesmo tempo um estímulo para o recomeço perpétuo e uma justificação para a intermitência do seu ritmo. Ela não teme, nessas interrupções, perder sua energia, assim como o mosaico [*Mosaiken*], na fragmentação caprichosa de suas partículas, não perde sua majestade.
6. A dificuldade intrínseca dessa forma de representação [*Darstellung*] mostra que ela é, por natureza, uma forma prosaica [*prosaische Form*]. (...) A representação contemplativa [*kontemplative Darstellung*] é semelhante à escrita. Seu objetivo não é nem arrebatá-lo, nem entusiasmá-lo. Ela só está segura de si mesma quando o força a deter-se, periodicamente, para consagrar-se à reflexão [*Betrachtung*]. Quanto maior o objeto [*Gegenstand*], mais distanciada deve ser a reflexão. Sua sobriedade prosaica, desvinculada do preceito doutrinário imperativo, é o único estilo de escrever digno da investigação filosófica.

7. As idéias são o objeto dessa investigação [*Gegestand dieser Forschung sind die Ideen*]. Se a exposição [*Darstellung*] quiser afirmar-se como o verdadeiro método do tratado filosófico, não pode deixar de ser a exposição das idéias [*Darstellung der Ideen*].
8. A verdade, presente no bailado das idéias representadas [*dargestellten Ideen*], esquiva-se a qualquer tipo de projeção no reino do saber [*Erkenntnisbereich*]. O saber é posse [*Erkenntnis ist ein Haben*]. A especificidade do objeto do saber é que se trata de um objeto que precisa ser apropriado na consciência, ainda que seja uma consciência transcendental. Seu caráter de posse lhe é imanente. A representação [*Darstellung*], para essa posse, é secundária. O objeto não preexiste como algo que se auto-represente [*Sich-Darstellendes*]. O contrário ocorre com a verdade. O método, que para o saber [*Erkenntnis*] é uma via de aquisição do objeto (mesmo que através de uma projeção na consciência) é para verdade uma representação de si mesma [*Warheit Darstellung ihrer selbst*] e, portanto, como forma, dado junto com ela.
9. Os elementos que o conceito, segundo sua tarefa própria, extrai dos fenômenos, se tornam especialmente visíveis nos extremos. A idéia pode ser descrita como a configuração em que extremo se encontra com extremo. (...) É absurdo ver no universal uma simples média. O universal é a idéia. (...) O conceito parte do extremo. (...) as idéias só adquirem vida quando os extremos se reúnem em sua volta.
10. (...) é uma essência não-intencional, formadas por idéias.
11. (...)o Ser da verdade, por pertencer à ordem das idéias, se diferencia do modo de ser das aparências. [*Als ein Ideenhaftes ist das Sein der Wahrheit verschieden von der Seinsart der Erscheinungen*]. A estrutura da verdade [*Struktur der Wahrheit*] requer um ser [*Sein*] que pela sua ausência de



intenção se assemelha à das coisas [*Dinge*], mas lhes é superior pela permanência. A verdade não é uma intenção [*Intention*], que encontrasse sua determinação através da empiria, e sim a força que determina a essência [*Wesen*] dessa empiria. O ser livre de qualquer fenomenalidade, no qual reside exclusivamente essa força, é a do Nome. É esse ser que determina o modo pelo qual são dadas as idéias. Mas elas são dadas menos em uma linguagem primordial [*Ursprache*] que em uma percepção primordial [*Urvernehmen*], em que as palavras não perderam, em benefício da dimensão cognitiva, sua dignidade nomeadora.

12. A nomeação adamítica está longe de ser jogo e arbítrio, que somente nela se confirma a condição paradisíaca, que não precisava ainda lutar contra a dimensão significativa das palavras. As idéias se dão, de forma não-intencional, no ato nomeador, e têm de ser renovadas pela contemplação filosófica. Nessa renovação, a percepção original [*ursprüngliche Vernehmen*] das palavras é restaurada.
13. (...) fundamento do verdadeiro conteúdo científico, em sua expressão lingüística.
14. (...) abreviação indevida.
15. A origem [*Ursprung*], apesar de ser uma categoria totalmente histórica, não tem nada que ver com gênese [*Entstehung*]. O termo *origem* não designa o vir-a-ser daquilo que se origina, e sim algo que emerge do vir-a-ser e da extinção. A origem se localiza no fluxo do vir-a-ser como um torvelinho, e arrasta em sua corrente o material produzido pela gênese.
16. (...) diretrizes da contemplação filosófica estão contidas na dialética imanente à origem. Essa dialética mostra como em toda essência o único e o recorrente se condicionam mutuamente.

17. Mas não se deve concluir daí que qualquer “fato” [*Faktum*] primitivo possa ser imediatamente considerado um determinante essencial. A tarefa [*Aufgabe*] do pesquisador, pelo contrário, se inicia aqui, pois ele não pode considerar esse fato assegurado, antes que sua estrutura interna apareça com tanta essencialidade, que se revele como origem [*Ursprung*]. O autêntico [*Das Echte*] – o selo da origem dos fenômenos – é objeto [*Gegenstand*] de descoberta, uma descoberta que se relaciona, singularmente, como o reconhecimento. A descoberta pode encontrar o autêntico nos fenômenos mais estranhos e excêntricos, nas tentativas mais frágeis e toscas, assim como nas manifestações mais sofisticadas de um período de decadência.

18. O aprofundamento das perspectivas históricas em investigação desse tipo, seja tomando como objeto o passado, seja o futuro, em princípio não conhece limites. Ela fornece à idéia a visão da totalidade. E a estrutura dessa idéia, resultante do contraste entre seu isolamento inalienável e a totalidade, é monológica. A idéia é mônada [*Die Idee ist Monade*]. O Ser que nela penetra com sua pré e pós-história traz em si, oculta, a figura do restante do mundo das idéias, da mesma forma que segundo Leibniz, em seu *Discurso sobre a Metafísica*, de 1686, em cada mônada estão indistintamente presentes todas as demais. A idéia é mônada – nela reside, preestabelecida, a representação dos fenômenos [*Repräsentation der Phänomene*], como sua interpretação objetiva [*objektiver Interpretation*].

## REFERÊNCIAS

### A. Textos de Walter Benjamin

- I. BENJAMIN, Walter. *Die Aufgabe des Übersetzers (1921)*. In: BENJAMIN, Walter. *Gesammelt Schriften*, t. II, Frankfurt: Suhrkamp, 1991.
- II. BENJAMIN, Walter. *La tâche du Traducteur*. In: Œuvres de Walter Benjamin, Tomo I. Traduit de l'allemand par Maurice de Gandillac, Rainer Rochlitz et Pierre Rusch. Présentation par Rainer Rochlitz. Paris: Éditions Gallimard, 2000.
- III. BENJAMIN, Walter. *Origem do Drama Barroco Alemão*. Trad.: Sérgio Paulo Rouanet. São Paulo: Editora Brasiliense, 1984.
- IV. BENJAMIN, Walter. *Sobre a Linguagem Geral e Sobre a Linguagem Humana*. In: Sobre Arte, Técnica, Linguagem e Política. Traduções de Maria Luz Moita, Maria Amélia Cruz e Manuel Alberto. Lisboa: Relógio D'Água Editores, 1992
- V. BENJAMIN, Walter. *Sur le Langage en General et Sur le Langage Humain*. In: Œuvres de Walter Benjamin, Tomo I. Traduit de l'allemand par Maurice de Gandillac, Rainer Rochlitz et Pierre Rusch. Présentation par Rainer Rochlitz. Paris: Éditions Gallimard, 2000.
- VI. BENJAMIN, Walter. *Über die Sprache überhaupt und über die Sprache des Menschen (1916)*. In: BENJAMIN, Walter. *Gesammelt Schriften*, t. II, pp. 140-157, Frankfurt: Suhrkamp, 1991.
- VII. BENJAMIN, Walter. *Ursprung des deutschen Trauerspiel*. Frankfurt: Suhrkamp, 1990.

### B. Textos sobre a filosofia de Walter Benjamin

- I. AGAMBEN, Giorgio. *Langue et Histoire : Catégories Historique et Catégories Linguistiques dans la Pensée de Benjamin*. In: H. Wissman (org.), *Walter et Paris. Colloque International 27-29 juin 1983*, Paris, Les Éditions du Cerf, 1986.

- II. HUMBOLT, W. von. *Extratos de Sobre a Diversidade da Estruturação das Línguas Humanas e sua Influência sobre o desenvolvimento Espiritual do Gênero Humano*. In: José M. Justo (org. e introdução) *Ergon ou Energeia – Filosofia da Linguagem na Alemanha sécs. XVIII e XIX*. Lisboa: Apáginastantas, 1986.
- III. GAGNEBIN, J. Marie. *História e Narração em Walter Benjamin*. São Paulo: Perspectiva: FAPESP: Campinas, SP: Editora da Universidade Estadual de Campinas, 1994.
- IV. LAGES, Susana K.. *Melancolia e Tradução: Walter Benjamin e a 'Tarefa do Tradutor'*. São Paulo: Tese de Doutorado em Comunicação e Semiótica (Área: Teoria Literária), pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, Anexo C, pp. 288 – 305.
- V. MERQUIOR, J. G.. *Arte e Sociedade em Marcuse, Adorno e Benjamin*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1969.
- VI. MOLDER, Maria F.. *A Crítica de Hamann a Kant: O Pensamento a Braços com seus sinais de Nascimento*. In: *Recepção da crítica da Razão Pura – Antologia de Escritos sobre Kant (1786-1844)*. Coordenação de Fernando Gil. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1992.
- VII. MÜNSTER, Arno. *Progrès et Catastrophe, Walter Benjamin et l'Histoire*. Paris: Éditions Kimé, 1996.
- VIII. MOSÈS, Stéphane. *L'idée d'origine chez Walter Benjamin*. In: Walter Benjamin et Paris, Cerf, 1986, In: H. Wissman (org.), *Walter et Paris. Colloque International 27-29 juin 1983*, Paris, Les Éditions du Cerf, 1986.
- IX. MURICY, Kátia. *Alegorias da Dialética: Imagem e Pensamento em Walter Benjamin*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1998.
- X. ROCHLITZ, Rainer. *O Desencantamento da Arte – A Filosofia de Walter Benjamin*. Trad.: Maria Helena Ortiz Assumpção; revisão técnica Márcio Seligmann. Bauru, SP: EDUSP, 2003.
- XI. SELIGMANN-SILVA, Márcio. *Ler o Livro do Mundo – Walter Benjamin: Romantismo e Crítica Literária*. São Paulo: Iluminuras, 1999.