



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

PAULO VICTOR DE ALBUQUERQUE SILVA

**O PRESSUPOSTO ESTÉTICO-LINGUÍSTICO DO CONHECIMENTO: A CRÍTICA
EPISTEMOLÓGICA DE WALTER BENJAMIN NO CADERNO N DAS PASSAGENS.**

FORTALEZA

2026

PAULO VICTOR DE ALBUQUERQUE SILVA

O PRESSUPOSTO ESTÉTICO-LINGUÍSTICO DO CONHECIMENTO: A CRÍTICA
EPISTEMOLÓGICA DE WALTER BENJAMIN NO CADERNO N DAS PASSAGENS.

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal do Ceará como parte do requisito para obtenção do título de Doutor em Filosofia. Área de concentração: Filosofia da linguagem e do conhecimento.

Orientador: Prof. Dr. Fernando Ribeiro de Moraes Barros.

FORTALEZA

2026

PAULO VICTOR DE ALBUQUERQUE SILVA

O PRESSUPOSTO ESTÉTICO-LINGUÍSTICO DO CONHECIMENTO: A CRÍTICA
EPISTEMOLÓGICA DE WALTER BENJAMIN NO CADERNO N DAS PASSAGENS.

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal do Ceará como parte do requisito para obtenção do título de Doutor em Filosofia. Área de concentração: Filosofia da linguagem e do conhecimento.

Aprovada em 26/01/2026

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Fernando Ribeiro de Moraes Barros (Orientador)
Universidade de Brasília (UNB)

Prof. Dr. Odílio Alves Aguiar
Universidade Federal do Ceará (UFC)

Prof. Dr. Mateus Vinicius Barros Uchôa
Universidade Estadual do Ceará (UECE)

Prof. Dr. Abrahão Antônio Braga Sampaio
Instituto Federal do Ceará (IFCE)

Prof.^a Dra. Priscila Rossinetti Rufinoni
Universidade de Brasília (UNB)

A Ana Suely e à Aurora, por inundarem meu
pequeno ser.

AGRADECIMENTOS

Esta longa jornada não teria sido possível sem a colaboração crucial daqueles que estiveram diretamente presentes neste percurso acadêmico. Estas palavras são apenas um pequeno reconhecimento, que não consegue elucidar a imensa contribuição dos indivíduos aqui citados.

Primeiramente, gostaria de agradecer pela extrema confiança depositada em mim pelo professor Dr. Fernando Ribeiro de Moraes Barros, que sempre acolheu minhas ideias, pontuando com precisão os ajustes necessários. Ao professor e amigo Dr. Abrahão Antônio Braga Sampaio, pelas longas referências textuais, pelas reflexões benjaminianas, pelos cafés, pelo acolhimento em sua casa e por sua simpatia canindeense. Aos professores componentes da banca, Dr^a Priscila Rossinetti Rufinoni, Dr. Mateus Vinicius Barros Uchôa e Dr. Odílio Alves Aguiar, por se fazerem presentes num momento de tamanha emergência em minha vida. A meu grande amigo José Willem Carneiro Paiva, por sua relevante contribuição ao visitar as traduções do alemão. Ao meu amigo professor Dr. Paulo César dos Santos, pela leitura atenta e por seu olhar historiográfico apurado, que me alertou para o lugar ocupado por Benjamin. Sobretudo, gostaria de deixar um agradecimento especial ao meu amigo Dr. Jayme Mathias Netto, por me acompanhar num diálogo filosófico riquíssimo, que perdurou por toda a construção da pesquisa ao longo destes seis anos – muito obrigado, meu amigo. Agradeço também ao professor Thomas Schwarz Wentzer, por gentilmente escanear e me enviar sua tese de doutoramento, documento tão crucial para o meu trabalho.

Entretanto, um trabalho acadêmico jamais se constrói em sua tessitura específica. Ele carrega consigo o peso das vidas que se inscrevem nas entrelinhas do texto. Dito isso, devo toda minha gratidão à minha esposa, Ana Suely dos Santos Albuquerque, pelos dias de reclusão, pelo incentivo constante, por dizer e mostrar que era possível, pela resistência política, pelo carinho, pela paciência, pelo cuidado e por plantar sementes de leveza no caminho. Ao seu lado, compartilhei o parto de ideias filosóficas nesta tese e, acima de toda filosofia, o parto da vida em nossa Aurora. Agradeço enormemente à minha família pelo apoio e torcida, em especial aos meus pais Lídia Pereira de Albuquerque e Paulo Roberto Rocha da Silva, por terem viabilizado o privilégio do estudo, do cuidado e do amparo afetivo e formativo, que fizeram de mim um ser filosofante. Agradeço ao meu amigo professor Dr. Luiz Felipe Netto de Andrade e Silva Sahd, pela irreverência diária e pela preocupação com meu trabalho. Aos meus amigos, pela paciência e espera. E a você, Aurora, por fazeres renascer em mim a centelha de esperança em um novo mundo.

RESUMO

Esta tese investiga a crítica do conhecimento em Walter Benjamin, com foco no Caderno “N – Teoria do conhecimento, Teoria do progresso” integrante do “*Das Passagen-Werk*”. Parte-se da hipótese de que a crítica epistemologia benjaminiana se ampara em um pressuposto estético-linguístico duplo e indissociável, segundo o qual o conhecimento histórico emerge da correlação entre a apreensão sensorial (estética) e compreensão interpretativa (linguagem). A investigação desenvolve-se em três eixos principais: 1) a ampliação do conceito de estética para além da filosofia da arte, situando-o como dimensão cognitiva da experiência sensorial na metrópole moderna; 2) a formulação de uma filosofia da linguagem benjaminiana que articula semântica, pragmática e hermenêutica materialista; e 3) a análise imanente do “Caderno N”, onde se consolida essa dupla fundação como base do método materialista histórico. Em sua conclusão, o trabalho situa criticamente a contribuição de Benjamin no panorama epistemológico do século XX, estabelecendo um breve diálogo crítico com três paradigmas – da consciência, do positivismo lógico e do materialismo ortodoxo – reavaliados pelo prisma estético-linguístico, culminando na formulação do “materialismo filológico da história” como síntese teórica que integra historicidade, linguagem e sensibilidade. Conclui-se que a virada epistemológica operada por Benjamin – ao descentralizar o sujeito transcendental e radicar o conhecimento na objetividade material sensível-linguística – oferece um paradigma original para compreender tanto a modernidade do século XIX quanto os impasses cognitivos do mundo contemporâneo.

Palavras-chave: Walter Benjamin; crítica do conhecimento; linguagem; estética; hermenêutica materialista.

ABSTRACT

This thesis investigates Walter Benjamin's critique of knowledge, focusing on the “N Convolute – Theory of Knowledge, Theory of Progress” from “*Das Passagen-Werk*”. It proceeds from the hypothesis that the Benjaminian epistemology is grounded in a dual and inseparable aesthetic-linguistic premise, according to which historical knowledge emerges from the correlation between sensory apprehension (aesthetics) and interpretative understanding (language). The investigation is developed along three main axes: 1) the expansion of the concept of aesthetics beyond the philosophy of art, situating it as a cognitive dimension of sensory experience in the modern metropolis; 2) the formulation of a Benjaminian philosophy of language that articulates semantics, pragmatics, and materialist hermeneutics; and 3) the immanent analysis of “Convolute N” where this dual foundation is consolidated as the basis of the historical materialist method. In its conclusion, the study critically situates Benjamin’s contribution within the 20th-century epistemological landscape, establishing a brief critical dialogue with three paradigms – the paradigm of consciousness, logical positivism, and orthodox materialism – re-evaluated through the aesthetic-linguistic prism, culminating in the formulation of the “philological historical materialism” as a theoretical synthesis that integrates historicity, language, and sensibility. It concludes that the epistemological turn operated by Benjamin – by decentralizing the transcendental subject and rooting knowledge in sensible-linguistic material objectivity – offers an original paradigm for understanding both the 19th-century modernity and the cognitive impasses of the contemporary world.

Keywords: Walter Benjamin; critique of knowledge; language; aesthetics; materialist hermeneutics.

SUMÁRIO

1	INTRODUÇÃO	09
2	A ESTÉTICA COMO PRESSUPOSTO NA FILOSOFIA BENJAMINIANA	18
2.1	A reinserção da estética como paradigma cognoscitivo indispensável à crítica da modernidade	20
2.2	A aura e a tradição mítica desejada	30
2.3	A aura e a tradição mítica desejada	38
2.4	Limiares na matéria são limiares na linguagem do mundo	52
2.5	Entre a estética e a política fascista	57
3	A INTERPRETAÇÃO E A LINGUAGEM COMO PRESSUPOSTOS NA FILOSOFIA BENJAMINIANA	63
3.1	Uma linguagem materialista	65
3.1.1	<i>Inversão da tradição hermenêutica</i>	78
3.1.2	<i>Por uma possível hermenêutica benjaminiana</i>	85
3.2	Sobre a linguagem em geral: da totalidade semântica à sua queda no pragmatismo	92
3.3	O estudo da tradução e a consolidação da hermenêutica como problema filosófico	104
3.4	A mimesis como elo ontológico entre estética e linguagem	114
4	O PRESSUPOSTO ESTÉTICO-LINGUÍSTICO DO CONHECIMENTO: O CADERNO N E O LUGAR DE BENJAMIN NA TRADIÇÃO EPISTÊMICA	129
4.1	A mitologização estético-linguística do conhecimento na cidade burguesa ..	130
4.2	A epistemologia da imagem: legibilidade e verdade no Agora da cognoscibilidade	136
4.3	Entre a imagem onírica e a iluminação profana: a teologia na hermenêutica materialista	143
4.4	A imagem dialética em construção: Benjamin, Jochmann e o embate com Adorno	152
4.5	A mônada como imagem do mundo na epistemologia benjaminiana	171
4.6	Teoria metodológica da história como “Filologia Materialista”: a virada	

estético-linguística de Benjamin contra o historicismo.....	176
4.7 Por um materialismo filológico da história: a epistemologia benjaminiana em confronto com a modernidade.....	190
<i>4.7.1 O deslocamento do sujeito: contra o paradigma da consciência (kantismo, neokantismo e fenomenologia).....</i>	<i>194</i>
<i>4.7.2 A crítica da experiência: rejeição da empiria imediata e a crise do positivismo lógico.....</i>	<i>206</i>
<i>4.7.3 Para além da Natura Naturata: a linguagem estetizada como mediação materialista (marxismo ortodoxo).....</i>	<i>214</i>
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	221
REFERÊNCIAS	227

1 INTRODUÇÃO

A questão do conhecimento foi uma constante nos círculos filosóficos europeus entre meados dos séculos XIX e XX. Muito disso se deveu ao desenvolvimento das ciências naturais que, paulatinamente, colocaram em xeque os pressupostos estruturantes que alicerçavam a filosofia como disciplina científica, reduzindo-a a um estudo de segunda ordem frente ao novo mundo técnico-industrial. Essa ameaça fez com que uma gama de autores partisse em busca de um maior rigor acadêmico, para recompor a filosofia como “mãe de todas as ciências” e retomar seu estatuto científico. Dessa forma, a questão do conhecimento, paradigma basilar da modernidade, manteve-se como uma constante teórica até o século XX – ainda que ganhando novos contornos, como quando se relacionou à linguagem ou à estética, trilha que pretendemos seguir. É nesse contexto que se insere Walter Benjamin, não enquanto um filósofo teórico do conhecimento *stricto sensu*, mas como um crítico sagaz das principais teorias epistemológicas de seu tempo. Sua teoria crítica o posiciona, não no centro, mas à margem dos círculos acadêmicos, o que dificulta compreender seu lugar no grande quadro teórico-filosófico. Em contrapartida, não se pode afirmar que a crítica benjaminiana parte de um espaço teórico vazio, de um ceticismo ingênuo em puro estado de negação. Ao contrário, sustentamos que, no pensamento do filósofo berlinense, existe uma propedêutica do conhecimento radicada na estética e na linguagem, sem a qual o processo cognitivo não se efetivaria. Nesse sentido, a crítica do conhecimento em Benjamin opera um deslocamento: descentraliza o subjetivismo transcendental (kantiano e neo-kantiano) para assumir uma postura realista metafísica.¹ A verdade, portanto, não é mais posse do sujeito do conhecimento, mas habita a objetividade material, manifestando-se numa sensorialidade imbuída de sentido linguístico. É nesse horizonte que nosso trabalho se orienta pela seguinte tese: a crítica à “teoria do conhecimento” que Benjamin desenvolve no “Caderno N” das “Passagens”² pressupõe as doutrinas da estética e da linguística como pilares estruturantes para qualquer compreensão da realidade moderna. Em outras palavras, para Benjamin, é impensável conceber o conhecimento sem reconhecer a anterioridade sensorial e linguística

¹ Para um amplo estudo acerca da centralidade da subjetividade na filosofia contemporânea, cf. OLIVEIRA, Manfredo A. de. **Antropologia filosófica contemporânea: subjetividade e inversão teórica**. São Paulo: Paulus, 2012. Mais especificamente o tomo “a) A centralidade da subjetividade: confronto crítico”, p. 11.

² Estamos aqui nos referindo ao “Caderno N”, contido no trabalho das “Passagens” (*Das Passagenwerk*). In: BENJAMIN, Walter. **Passagens**. Tradução do alemão Irene Aron, tradução do francês Cleonice Paes Barreto Mourão. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2018. Ou: BENJAMIN, Walter. *Gesammelte Schriften*. Org. Rolf Tiedemann und Hermann Schweppenhäuser. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1991. v. V.

como condição para compreensão do real. A cognoscibilidade é, assim, o resultado de um processo prévio que transita entre a apreensão perceptual (estética) e a compreensão linguística – esta última, de caráter majoritariamente hermenêutico.³ Conhecer pressupõe, portanto, tanto a dimensão estética quanto a linguística como condicionantes históricos da interpretação humana, constituindo-se num horizonte transcendental para a compreensão da realidade histórica.

Ao se dedicar a uma crítica da teoria do conhecimento em uma de suas principais obras da maturidade – em pleno início do século passado, quando a filosofia epistêmica⁴ estava imersa nas questões da transcendentalidade, da fenomenologia e da guinada linguístico-pragmática⁵ –, surgem os seguintes questionamentos, os quais orientam e justificam nosso esforço investigativo: o que é o conhecimento para Walter Benjamin? Como é possível conhecer? De que maneira sua crítica ao conhecimento se insere na tradição filosófica? A novidade que almejamos destacar, contudo, reside na identificação dos pressupostos filosóficos que compõem sua teoria crítica do conhecimento e no exame de seu lugar singular no panorama epistemológico do século XX.

Walter Benjamin não elaborou, ao longo de seu itinerário, um estudo dedicado exclusivamente à questão do conhecimento. A prova disso reside no fato de o autor ter produzido duas críticas epistemológicas em momentos distintos, as quais se apresentam como partes integrantes de obras com objetos e finalidades mais amplas. A primeira encontra-se no “Prólogo epistemológico-crítico” de seu *Trauerspielbuch* de 1928, obra dedicada à reflexão estética sobre o drama barroco alemão. A segunda é o conjunto de anotações do caderno “N – Teoria do conhecimento, Teoria do progresso”, pertencente ao seu projeto inacabado de 1929 a 1940 *Das Passagenwerk*. Enquanto a primeira visava forjar um método epistêmico para compreender a arte barroca do século XVII, a segunda pretendia interpretar a metrópole parisiense do século XIX, analisando os condicionantes materiais e sociais que influenciam a cognição humana no ambiente do grande centro urbano. É precisamente neste ponto que

³ Diferente do conceito de “Teoria do conhecimento”, presente enquanto título no Caderno N da obra “Passagens”, os conceitos de estética e hermenêutica não encontram-se de maneira evidente na teoria benjaminiana. Sua presença em nosso trabalho se deve ao fato de, dentro de nossa proposta, tais conceitos surgirem como pressupostos teórico-filosóficos atrelados ao pensamento benjaminiano. Daí ser necessário, no decorrer da pesquisa, a elaboração de um percurso argumentativo que exprime a existência de tais preceitos enquanto teoria filosófica benjaminiana.

⁴ Para evitar expressões repetitivas, utilizaremos regularmente os termos epistemologia e gnosiologia como sinônimos de “teoria do conhecimento”. Lembrando que o foco de nossa pesquisa tem como horizonte o problema específico do conhecimento.

⁵ A centralidade da pesquisa filosófica no paradigma linguístico-pragmático no século XIX e XX é exposta na obra: OLIVEIRA, Manfredo A. de. **Reviravolta linguístico-pragmática na filosofia contemporânea**. São Paulo: Edições Loyola, 4ª edição: 2015.

desejamos frisar o eixo de nossa investigação. Nosso núcleo teórico não é a crítica epistemológica do *Trauerspiel*, que consideramos mais vinculada à tarefa de decifrar uma produção artística específica. Nosso enfoque dirige-se à crítica epistemológica das *Passagens*, pois é nela que Benjamin redireciona o processo compreensivo para interpretar o “texto” que habita não apenas a obra de arte, mas a própria materialidade histórica da metrópole moderna.⁶ Deparamo-nos, assim, com um deslocamento radical no objeto de estudo gnosiológico quando comparamos as duas obras do autor. Se no *Trauerspiel* a investigação possuía um caráter predominantemente histórico-documental e metafísico, no *Passagenwerk* o objeto passa a ser especificamente o conhecimento histórico, como o próprio filósofo afirma em carta a Scholem de 20 de janeiro de 1930: “O que me parece hoje uma coisa adquirida é que, para este livro, tal como para o *Trauerspiel*, não poderei dispensar uma introdução que verse sobre a teoria do conhecimento – e, desta vez, sobretudo sobre a teoria do conhecimento da história” (BENJAMIN, 1978, p. 506, tradução nossa).⁷ A partir de então, Benjamin lança as bases de sua crítica à teoria historicista, tendo como um de seus principais críticos a figura de Martin Heidegger – posição expressa pelo próprio autor no prosseguimento da carta anteriormente citada.⁸

Para Benjamin, a metrópole é o produto materializado como expressão do capitalismo tardio, condensando em seu espaço tanto o fetichismo da mercadoria quanto a fantasmagoria de seus ambientes. Essa condição levou o autor a diagnosticar um reencantamento do mundo pelo viés mitologizante da ideologia burguesa do progresso.⁹ A cidade, para Benjamin, é um texto passível de ser apreendido e compreendido.¹⁰ O grande problema central, no entanto, reside no fato de que o fluxo desse texto, que é a cidade, nos alcança sob forma fragmentária e em ritmo frenético, dentro do campo de forças de uma sociedade estetizada. Diante do volume exorbitante de estímulos sensoriais, nossa cognição se sobrecarrega, anestesiando a capacidade de compreensão. A saída proposta por Benjamin é, nesse sentido, intrinsecamente política: trata-se de resgatar o máximo possível desses estímulos metropolitanos soterrados,

⁶ Ao longo desta tese, abordaremos a ideia – trabalhada por Benjamin – da realidade analisada como “texto”, conceito que denominaremos “*textum*”. Em nosso autor, ele denota a capacidade de a materialidade do real ser decifrada, uma vez que esta se estrutura estética e linguisticamente. Esse tema será melhor explorado no tópico “3.1 Uma linguagem materialista”.

⁷ No original: “*Ce que pour moi aujourd’hui semble une chose acquise, c’est que pour ce livre aussi bien que pour le ‘Trauerspiel’ je ne pourrai pas me passer d’une introduction qui porte sur la théorie de la connaissance – et, cette fois surtout sur la théorie de la connaissance de l’histoire.*”

⁸ Cf. BENJAMIN, 1978, p. 506. No trecho referido, lê-se: “*C’est la que je trouverai sur mon chemin Heidegger et j’attends quelque scintillement de l’entre-choc de nos deux manières, très différentes, d’envisager l’histoire.*”

⁹ Quem não apenas corrobora essa ideia, mas também desenvolve reflexões adicionais sobre ela é Susan Buck-Morss. Cf. BUCK-MORSS, 2002, p. 302.

¹⁰ Para pensar Benjamin como leitor do mundo cf. SELIGMANN-SILVA, Márcio. **Ler o livro do mundo: Walter Benjamin romantismo e crítica poética.** São Paulo: Iluminuras, 2020.

em uma tentativa de reeducação da percepção, de modo que tais registros possam ser salvos e, posteriormente, relidos e interpretados criticamente. Se o mundo pode ser lido, é porque antes foi escrito – e quem dita seu conteúdo é a classe dominante. A expressão “textual” do economicismo capitalista está estampada na superfície da cidade. Lê-la implica uma percepção em duplo sentido: como apreensão do conteúdo material, captado pelos sentidos e como compreensão dos significados pragmáticos históricos que lhe são imanentes. A gênese dessa ideia – de que a percepção é uma forma de leitura – remonta ao jovem Benjamin, que em 1917, pesquisando para sua tese sobre a crítica de arte no romantismo alemão, já afirmava: “Percepção é ler” (BENJAMIN, 2018, p. 29). É a partir do romantismo que Benjamin vincula leitura e percepção, pois é no ato de ler que a crítica encontra seu terreno fértil. A leitura crítica, por sua vez, pressupõe a possibilidade de uma interpretação hermenêutica do objeto. O pensamento crítico opera, assim, com uma totalidade de significantes que demandam compreensão. Esse horizonte de compreensão, que na tradição kantiana é apreendido na dimensão subjetiva da transcendentalidade,¹¹ é por Benjamin relido através de uma chave interpretativa transcendental na linguisticidade. Daí decorre a centralidade de uma teoria dialética da linguagem – e da imagem – em seu projeto, pois é por meio da teoria dialética que a contradição imanente à realidade se manifesta, abrindo espaço para o ato revolucionário frente aos fatos históricos. Tal postura opõe-se às “teorias da subjetividade” – como a filosofia analítica, o positivismo lógico e a fenomenologia, tão em voga em sua época – as quais se esquivavam dos campos ativos da *práxis* política, refugiando-se no historicismo de uma racionalidade tecnocrática. É por isso que Benjamin não recorre à filosofia analítica, mas à abertura proporcionada pela dialética da linguagem e pela estética, constituindo um delimitador teórico hermenêutico-materialista. Desse modo, ele remete a experiência da percepção cognoscível ao fundamento do método materialista histórico.

À primeira vista, a sugestão de uma hermenêutica nos estudos benjaminianos pode causar estranheza, dada às críticas contundentes que o autor dirige aos fundadores da teoria hermenêutica. No entanto, sustentamos que é inevitável a influência imediata, em Benjamin, de tradições de pensamento que foram fundamentais para o desenvolvimento da hermenêutica clássica – como a filologia, a cabala judaica e o romantismo alemão –, as quais repercutiram profundamente em sua obra. A inovação benjaminiana, nesse sentido, reside em sua capacidade de ressignificar o legado hermenêutico, realocando-o no terreno da materialidade

¹¹ Para mais vide o capítulo “Paradigma da subjetividade” *in*: URBANO, Zilles. **Teoria do conhecimento e teoria da ciência**. São Paulo: Paulus, 2005. p. 69.

histórica entendida como *textum*.¹² Com esse gesto, ele não a trata como um método epistemológico específico, mas a eleva como condição de horizonte de compreensão da totalidade vigente. Com efeito, o método construtivo do materialismo histórico benjaminiano – que ele chega a batizar de “filologia materialista” – não é, em si, estritamente hermenêutico. O que pretendemos destacar, contudo, é a precedência de um condicionante hermenêutico materialista sobre os fundamentos metodológicos do autor. É nesse movimento que o paradigma linguístico reassume a dianteira, consolidando-se como pressuposto epistêmico imprescindível para sua filosofia.

Resta-nos, porém, explorar a outra faceta fundante da percepção: a apreensão sensorial. O texto da cidade não se apresenta de forma abstrata; ele se revela através de um “estilo”, com uma forma e uma textura concretas que, antes de tudo, nos afetam sensorialmente. Esse fenômeno intensifica-se no contexto das grandes metrópoles, onde a produção artística viu seu alcance ampliado pelo advento da reprodutibilidade técnica. Ao ser reproduzida, a obra de arte perde sua aura, e seu valor de culto cede lugar ao valor de exposição. É precisamente através do contato com as teorias do materialismo histórico que Benjamin amplia seu entendimento da estética – indo além da filosofia tradicional da arte e do belo –, e aprofundando sua doutrina da linguagem, aproximando-a decisivamente do plano teórico materialista. Ao transformar sua compreensão da estética e da linguística, Benjamin forja uma nova concepção tanto da produção cultural quanto do próprio conhecimento no contexto da modernidade urbana. Em seu pensamento da maturidade, a estética e a linguagem assumem a dianteira como fundamentos incontornáveis para qualquer epistemologia que se pretenda pensar a atualidade. Se a filosofia almeja ser uma propedêutica do conhecimento, é imperativo que se ampare no paradigma estético-linguístico.

Com o intuito de desenvolver e sustentar os argumentos centrais de nossa tese principal, organizamos este trabalho em três capítulos, os quais obedecem a uma progressão lógica. Os dois primeiros dedicam-se a um estudo aprofundado dos pilares conceituais de nosso argumento: a estética e a linguagem na filosofia de Walter Benjamin. O terceiro e último capítulo, então, sintetiza e aplica essas bases para investigar especificamente a questão do conhecimento, demonstrando como este possui, no pensamento benjaminiano, a dupla fundação estético-linguística como sua estrutura fundamental. Dessa forma, a tese estrutura-se da seguinte maneira: o primeiro capítulo, intitulado “A estética como pressuposto na filosofia benjaminiana”; o segundo “A interpretação e a linguagem como pressupostos na filosofia

¹² Cf. nota 6.

benjaminiana”; e o terceiro, “O pressuposto estético-linguístico do conhecimento: o Caderno N e o lugar de Benjamin na tradição epistêmica”.

No primeiro capítulo, debruçar-nos-emos sobre o conceito de estética em Walter Benjamin, sustentando a hipótese de que a pesquisa amplia decisivamente o horizonte investigativo dessa disciplina, direcionando-a para além do campo restrito da filosofia da arte e do belo. Ao operar essa ampliação, Benjamin focaliza a materialidade da técnica e suas implicações sobre a sensorialidade coletiva, analisando de que modo a objetividade sensorial na vida contemporânea se impõe ao sujeito moderno e condiciona seu horizonte de compreensão cognoscível. Não se trata mais, portanto, de circunscrever a análise ao objeto artístico e à intenção do artista, ou de restringi-la ao belo e sua manifestação como sublime. Buscaremos demonstrar como a estrutura sensorial, socialmente conformada, constrói um processo de estetização mítica da realidade circundante. Nesse panorama, a estética torna-se central para a compreensão da modernidade e de suas grandes cidades, entendidas como resultado das políticas socioeconômicas no alto capitalismo. A contemporaneidade, em suas múltiplas nuances, demanda assim uma ressignificação da reflexão filosófica, tornando crucial a integração da dimensão da sensorialidade e o reconhecendo de seu papel fundamental na construção de nossa experiência e compreensão de mundo. O estudo teórico da estética, nessa nova conjuntura histórica, consolida-se – juntamente com a virada linguística do século XX – como um paradigma incontornável que a filosofia contemporânea deve enfrentar e que, conseqüentemente, configura-se como uma premissa fundamental para se pensar o problema do conhecimento.

Para tal, no primeiro capítulo, partiremos de uma contextualização histórica do pensamento estético de Walter Benjamin, examinando as influências filosóficas por ele assimiladas e reelaboradas. Em seguida, dedicar-nos-emos a uma análise pormenorizada do ensaio “A obra de arte na época de sua reprodutibilidade técnica”, o qual se erige como núcleo teórico principal para a exposição de sua nova conceituação estética. Para cumprir esse percurso, subdividimos o capítulo em cinco momentos fundamentais: 1) inicialmente, apresentaremos o lugar privilegiado da estética no enfrentamento dos impasses epistêmicos da modernidade, elegendo-a como paradigma vital para a compreensão do mundo contemporâneo; 2) em seguida, investigaremos o conceito de aura e sua relação com o mito na sociedade burguesa; 3) subseqüentemente, abordamos o desenvolvimento do método da montagem cinematográfica e sua abertura ao plano linguístico do inconsciente coletivo; 4) num quarto momento, percorreremos a relação intrínseca entre os limites estéticos da materialidade e os limites cognoscíveis da linguagem; 5) por fim, debateremos um problema

central da estética contemporânea: o processo de “estetização da política” pelo fascismo, ao qual Benjamin responderá com a proposição de uma política estética radicalmente crítica. Esta fundamentação estética, por sua vez, demandará uma investigação paralela sobre seu estatuto linguístico, o que conduzirá ao segundo capítulo.

No segundo capítulo, propomo-nos investigar as bases da filosofia da linguagem de Walter Benjamin. Objetivamos analisar a configuração teórica que sustenta suas ideias, traçando um paralelo com os preceitos da tradição linguística para, então, explorar como essa corrente filosófica permeia seus escritos e culmina na proposta de uma hermenêutica materialista singular. Investigaremos como Benjamin concebia a relação entre linguagem, realidade e construção do conhecimento, buscando compreender em que medida sua perspectiva se distingue de outras correntes da filosofia da linguagem de seu tempo. Seus escritos sobre o tema pautam-se, sobretudo, na problemática crítico-interpretativa da realidade como *textum*, recorrendo tanto a recursos semânticos quanto pragmáticos. Entretanto, por tratar-se, preliminarmente, de uma tarefa crítico-interpretativa, esses escritos fundamentam-se, em última instância, no paradigma hermenêutico. Este capítulo adota duas hipóteses secundárias em sua estrutura argumentativa: a de que a crítica epistêmica de Benjamin estrutura-se em torno de uma pressuposição condicionante da linguagem sobre o conhecimento humano; a de que o pensamento linguístico benjaminiano estrutura-se sobre três eixos teóricos inter-relacionados – a semântica, a pragmática e a hermenêutica –, os quais mantêm entre si uma relação paradoxal e produtiva. Entretanto, em Benjamin, a linguagem desvia-se dos limites de uma abstração meramente simbólica para adentrar o terreno da história material e da experiência estética em sua acepção mais ampla. Tanto a linguagem quanto a estética são, assim, pilares fundamentais para a compreensão de sua crítica do conhecimento. Nesse sentido, se no primeiro capítulo postulamos a experiência estética como propedêutica do saber, aqui sustentaremos que a linguagem atua como sua face dialética complementar e condição de possibilidade última.

Para abarcar o vínculo que extrapola os limites da linguística clássica, atrelando-a à materialidade estética, estruturamos este capítulo em dois blocos principais. Na primeira parte, buscaremos destacar o vínculo intrínseco entre linguagem e materialidade, o que, a nosso ver, conduziu Benjamin a uma formulação radicalmente renovada da teoria hermenêutica. Iniciaremos, portanto, investigando os contornos de uma filosofia da linguagem hermenêutica em seu pensamento. Importa salientar, contudo, que – em distinção às hermenêuticas de sua época – argumentamos que nosso autor promove uma reformulação que ultrapassa os limites abstratos da linguística, penetrando decisivamente nas esferas do

material, do histórico e do estético. Nessa perspectiva, torna-se patente que a linguagem e a estética são elementos indissociáveis para a compreensão de sua crítica epistemológica. Uma vez estabelecido o pressuposto teórico da linguagem estetizada, daremos início ao segundo bloco. Nele, orientar-nos-emos por uma questão crucial: de que modo a filosofia da linguagem de Benjamin estrutura-se enquanto propedêutica ao conhecimento? Tal problemática acentua-se pelo fato de o próprio autor nunca ter se preocupado em sistematizar conceitualmente suas teorias linguísticas, apresentando-a de modo fragmentário ao longo de sua obra. Para enfrentar este desafio exegético, optamos por analisar diretamente quatro ensaios nos quais a reflexão sobre a linguagem é central: “Sobre a linguagem geral e sobre a linguagem humana” de 1916, “A tarefa do tradutor” de 1923, por fim, “Doutrina das semelhanças” e “Sobre a faculdade mimética”, ambas de 1933. Uma vez estabelecidos individualmente esses dois pilares – estética e linguagem –, estaremos aptos a examinar sua operacionalização conjunta na crítica do conhecimento do Caderno N.

Por fim, no terceiro e último capítulo, defenderemos nossa tese principal: a de que a crítica epistemológica contida no Caderno N das “Passagens” está integralmente estruturada a partir do pressuposto estético-linguístico. Esta base, por sua vez, ratifica o método materialista histórico de análise do conhecimento que caracteriza a obra da maturidade benjaminiana. Para tal, adotaremos uma divisão estrutural em dois blocos. No primeiro, concentrar-nos-emos na estrutura fragmentária do “Caderno N”, reinterpretando-o à luz de nossa hipótese central – o pressuposto estético-linguístico do conhecimento. Este princípio será tomado como linha dorsal que organiza o pensamento crítico benjaminiano. A análise do “Caderno N” seguirá o princípio benjaminiano da constelação, articulando seus fragmentos sem forçar uma sistematização que lhe seria estranha, mas buscando os fios condutores que revelam sua coerência teórica subjacente. Nesse percurso, analisaremos sequencialmente: 1) a mitologização das cidades burguesas; 2) a linguagem como problema epistemológico frente ao Agora cognoscível (*Jetzt der Erkennbarkeit*); 3) o conceito de imagens dialéticas e sua pulsão teológico-materialista; 4) a noção de mônada; e, por fim, 5) a “filologia materialista” como resposta radical ao historicismo clássico. O “Caderno N” representa a maturação teórica onde Benjamin explicitamente articula as consequências epistemológicas de suas reflexões estéticas e linguísticas, tornando-se o *locus* privilegiado para nossa investigação. Esta análise interna é indispensável para forjar as ferramentas conceituais da etapa seguinte. No segundo bloco, intitulado “Por um materialismo filológico da história: a epistemologia benjaminiana em confronto com a modernidade”, promovemos um diálogo crítico entre a posição benjaminiana e três eixos epistêmicos fundamentais de seu tempo. Através de um método que

articula contraste e sistematização a partir do pressuposto estético-linguístico como núcleo teórico, examinaremos: 1) a crítica ao “paradigma da consciência” (agrupando kantismo, neokantismo e fenomenologia), onde a linguagem estetizada emerge como alternativa ao sujeito transcendental; 2) a rejeição da empiria imediata no confronto com o positivismo lógico, evidenciando como Benjamin radicaliza o papel da linguagem para além do cálculo lógico; e 3) a ressignificação do materialismo histórico mediante a chave da linguagem estetizada como mediação entre economia e cultura. O propósito é situar a singularidade da crítica epistêmica benjaminiana no panorama teórico do século XX, culminando em seu método – que denominamos “materialismo filológico da história” – como síntese teórica fundada no pressuposto estético-linguístico. Com esse gesto, não almejamos compreender Benjamin “tal como ele foi”, mas interpretar sua crítica do conhecimento dentro de seu contexto histórico-filosófico. Em termos genuinamente benjaminianos, aspiramos vislumbrar não apenas a “história anterior” de sua filosofia, mas também, e sobretudo, a sua “história posterior”.

2 A ESTÉTICA COMO PRESSUPOSTO NA FILOSOFIA BENJAMINIANA

Este capítulo aponta que a filosofia estética desenvolvida por Walter Benjamin constitui uma ruptura decisiva com a tradição estética moderna, conferindo-lhe uma nova conotação teórica. Defendemos que, para Benjamin, a experiência estética não mais se restringe a uma filosofia da arte, mas se estabelece no acontecimento da linguagem, compreendida como mediação histórico-cognitiva. Ao afastar-se de uma filosofia da arte centrada no sublime e no belo, o autor não apenas amplia o campo estético, mas o reconceitualiza como instrumento crítico para a história e a cultura. Cabe-nos, portanto, desdobrar as implicações dessa reconceitualização. É mediante esse gesto que Benjamin insere a estética no cerne das problemáticas epistêmicas do mundo contemporâneo, superando tanto a mera empiria quanto o materialismo vulgar. Sua interpretação, assim, reinsere a estética como um paradigma imprescindível para a crítica do mundo moderno. Em seu lugar, Benjamin dirige-se à materialidade da técnica e suas repercussões na sensorialidade coletiva, analisando como a objetividade sensorial na vida contemporânea sobrepuja o “sujeito moderno”, emoldurando sua percepção e desejos. Trata-se, portanto, de analisar uma estrutura sensorial socialmente construída, resultado de um processo de estetização mítica da realidade.

Inicialmente, situamos o pensamento benjaminiano dentro de seu contexto histórico, analisando as influências que ele assimila e reformula. Em seguida, debruçamos-nos com maior minúcia sobre o famoso ensaio “A obra de arte na época de sua reprodutibilidade técnica”, eleito como núcleo teórico central para apresentação de sua nova teoria estética. É crucial sublinhar, contudo, que a elaboração deste ensaio é contemporânea e organicamente vinculada ao monumental projeto das “Passagens” – e, por extensão, ao Caderno N, nosso principal objeto de estudo. Ele funciona como uma espécie de laboratório conceitual onde os fenômenos históricos e estéticos da modernidade, também investigados nas “Passagens”, são abordados sob uma perspectiva complementar e concentrada. Dessa forma, longe de ser um texto isolado, o ensaio da obra de arte sintetiza a teoria estética da maturidade intelectual de Benjamin. Esta opção metodológica, contudo, não exclui o reconhecimento da relevância de outros textos sobre estética do autor – como *O conceito de crítica de arte no romantismo alemão*, a *Origem do drama barroco alemão*, os escritos sobre fotografia e os *Fragmentos de estética* da juventude, sem mencionar o todo do projeto das *Passagens* –, os quais serão mobilizados para enriquecer o desenvolvimento argumentativo. Apesar da vastidão e relevância da produção estética benjaminiana, a opção por focar no ensaio sobre “A obra de

arte” justifica-se por ser ele, nas palavras do próprio autor, a pedra angular de sua contribuição para uma “teoria materialista da arte”¹³ e, portanto, o locus teórico privilegiado para firmar sua posição na modernidade. Além disso, vale destacar que as aceleradas transformações técnicas, que provocaram uma profunda mudança no aparato sensorio-cognitivo de percepção do mundo, constituem um objeto de análise fundamental tanto no ensaio quanto no projeto das *Passagens*. Desse modo, é o paradigma da técnica moderna o centro gravitacional que une, de maneira quase uníssona, a “Obra de arte”¹⁴ ao *Passagen-Werk*.¹⁵

Nesse novo contexto, a estética ganha centralidade para decifrar os desafios epistêmicos modernos – em meio às grandes metrópoles fantasmagóricas – e lutar por um estatuto de relevância acadêmica frente ao desenvolvimento técnico das ciências particulares, que em grande parte se curvaram ao empreendimento capitalista. O estudo da estética torna-se, assim, paralelamente à reviravolta linguística no século XX, um novo paradigma indispensável para o mundo contemporâneo.

É nesse sentido que a filosofia da modernidade é incapaz de se pensar sem considerar a esfera da sensorialidade. A própria consagração do paradigma linguístico – da filosofia analítica à transcendental – é ela mesma um sintoma de um mundo esteticamente fragmentado, espelhando a estrutura do pragmatismo, não apenas no plano linguístico, mas também na materialidade. Ao alterar o estatuto da teoria estética, Walter Benjamin convida a um realinhamento de todo o saber filosófico ante a problemática da sensorialidade.

Isso nos leva a questionar se haveria uma certa primazia do paradigma estético sobre às tradições: metafísica, ontologia e linguística. Sem adentrar essa disputa hierárquica infrutífera, sustentamos que a teoria estética se impõe como uma condição incontornável para se pensar a construção do conhecimento no mundo moderno. Qualquer filosofia que pretenda ir além da materialidade estética estará constantemente fadada a um discurso tendencioso e sujeito às artimanhas míticas da historicidade universal moderna. Não é por outra razão que Benjamin leva adiante suas reflexões sobre a estetização da política fascista, mostrando como até grandes intelectuais de sua época foram seduzidos por essa lógica totalitária. Eis a prova

¹³ Abordaremos esse conceito logo mais à frente.

¹⁴ Para fins de uniformização terminológica, a expressão “A obra de arte” é utilizada, ao longo deste trabalho, sempre em referência ao texto “**A obra de arte na era de sua reprodutibilidade técnica**”.

¹⁵ Para uma análise mais detalhada do vínculo entre o texto da “Obra de arte” e o projeto das “Passagens”, conferir os apontamentos de Márcio Seligmann-Silva, *in*: BENJAMIN, Walter. **A obra de arte na era de sua reprodutibilidade técnica**. Tradução de Gabriel Valladão Silva. Organização e prefácio de Márcio Seligmann-Silva. Porto Alegre: L&PM, 2024, p. 24-25. Para mais, *cf.* Benjamin, vol. I, p. 1050.

definitiva de sua tese: se o fascismo é o produto máximo da estetização do real, então somente uma reflexão estética radicalmente crítica será capaz de enfrentá-lo.

2.1 A reinserção da estética como paradigma cognoscitivo indispensável à crítica da modernidade

Durante décadas do século XX, a filosofia estética de Walter Benjamin permaneceu à margem dos grandes debates da estética contemporânea. Conforme registra Detlev Schöttker (BENJAMIN et al. 2012) apenas no final dos anos 1960 e início dos 1970 seu ensaio “Obra de arte”¹⁶ – seu texto mais famoso – ganhou repercussão global, graças a novas traduções e à divulgação de sua obra. Diferente dos demais pensadores de sua época, Benjamin propôs uma teoria estética que analisa o modo como as novas imagens tecnicamente fabricadas ocasionaram uma mudança na percepção do objeto artístico¹⁷ (BENJAMIN, 2017). Se considerarmos o conjunto de sua obra, veremos que o autor questiona até que ponto essa mudança perceptual acarretaria uma transformação sensório-cognitiva do humano. Sustentamos, assim, que tal alteração engendra novas experiências perante o ambiente urbano: uma experiência estética em sentido amplo, que vai além do fenômeno artístico para abranger a experiência sensorial nas metrópoles modernas. Isso implica nossas relações com a vida cotidiana, a cultura, o fetiche mercantil e a fantasmagoria. Ao citar Lindner, Schöttkier afirma que “(...) Benjamin empreendeu uma ‘revisão crítica da estética filosófica’” (BENJAMIN et al., 2012, p. 43), ampliando seu campo investigativo para iniciar uma teoria estética atrelada à experiência sensorial e à facticidade histórica. Ao pautar suas investigações no campo da percepção, Benjamin desvincula a experiência estética do solo restrito do sublime contemplativo e a direciona ao complexo conglomerado de estímulos tangíveis que

¹⁶ No que se refere ao ensaio “A obra de arte na época da possibilidade de sua reprodução técnica”, utilizaremos a quinta edição escrita pelo autor. Vale destacar que Benjamin escreveu cinco versões do referido texto e que estamos municiados da última delas. Decidimos pela tradução de João Barrento. Cf. BENJAMIN, Walter. **Estética e sociologia da arte**. Edição e tradução: João Barrento. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2017.

¹⁷ Para assegurar tal constatação histórica acerca do contato com o escrito “A obra de arte” de Benjamin, Detlev Schöttker realizou um levantamento bibliográfico das principais produções estéticas da época: “Uma série de palestras na Academia de Arte da Baviera, publicadas no livro *“As artes na era técnica”* [Die Künste im technischen Zeitalter], em 1954, mostra que o ensaio de Benjamin permanecia desconhecido de um público mais amplo na década de 1960. A coletânea continha, entre outros, artigos de Werner Heisenberg, Martin Heidegger e Friedrich Georg Jünger. O nome de Benjamin não aparece nessa primeira edição nem nas duas seguintes, publicadas em 1956 e 1966, embora Adorno tenha publicado a versão alemã do *A obra de arte* na edição dos *Escritos* e o texto estivesse disponível na edição de bolso desde 1963. Mesmo assim, os artigos da coletânea acadêmica são interessantes porque mostram como as reflexões de Benjamin são distintas daquelas dos filósofos alemães das décadas de 1950 e 1960. Arte e técnica ainda são vistas aí como dois mundos diferentes; não ocorre a nenhum dos autores a ideia de que ambas possam se relacionar através da mídia.” (BENJAMIN et al., 2012, p. 90).

sobrecarregam o sensório humano. Um novo ambiente social perfilou-se em torno da existência humana na modernidade; essa atmosfera efervescente metropolitana expôs coletivamente obras artísticas em seus vários espaços, e sua publicização revelou o lugar de maior convivência da cidade: a rua. Desterritorializada de seu casulo aurático, a arte expande o fundamento teórico da estética clássica. É sobre essa nova experiência que escreve Luciano Gatti: “Para Benjamin, a descoberta da rua como espaço autêntico da experiência vinculará esses elementos a uma experiência não só artística, mas também socialmente revolucionária.” (IANNINI et al., 2015, p. 156). A rua, como hiato no encontro urbano da coletividade, viabiliza a reflexão filosófica acerca de sua experiência espacial e a politização do fluxo de suas massas humanas.

Outra contribuição crucial da teoria estética benjaminiana, conforme assinala Schöttkler, é a tese da primazia da reprodução técnica sobre a obra artística, a qual, a partir de então, adquire um “novo *status*, abalando assim os fundamentos da estética tradicional” (BENJAMIN et al., 2012, p. 52). Essa afirmação é corroborada pelo próprio Benjamin, que, em carta a Werner Kraft, declara ter seu ensaio sobre a obra de arte sido “o primeiro a descobrir os princípios fundamentais da teoria materialista da arte” (BENJAMIN et al., 2012, p. 52). Desse modo, inaugura-se uma investigação estética inovadora, que tem como ponto de partida a materialidade da técnica e seu contexto histórico – projeto que Benjamin denominará “teoria materialista da arte”. Trata-se de um empreendimento singular, não realizado até então pelos principais pensadores da tradição marxista.¹⁸ Abre-se, assim, o caminho para se pensar como a obra de arte reproduzida em massa nos ambientes urbanos atinge o sensório humano de maneira cognoscitiva, gerando uma nova atmosfera de vida. A análise da mudança comportamental das massas, somada à investigação cognitiva, evidencia a amplitude desse novo campo de pesquisa estético, que passa a convergir com reflexões de cunho antropológico sobre a nova experiência humana nas grandes metrópoles modernas.¹⁹ Por fim,

¹⁸ A frequente desconfiança por parte dos teóricos marxistas no que diz respeito aos estudos estéticos é muito bem analisada por Terry Eagleton em sua obra “A ideologia da Estética” (1993), a qual voltaremos a nos referir em outro momento ao longo de nossa pesquisa.

¹⁹ A presença antropológica nos estudos benjaminianos está bem demarcada em seus escritos, aparecendo pela primeira vez no ensaio “O surrealismo” de 1929 (BENJAMIN, 1994). Nessa ocasião, Benjamin se posiciona contra o materialismo metafísico para adentrar no “espaço do corpo” (*Leibraum*), propondo um novo materialismo: o “materialismo antropológico” (*anthropologischen Materialismus*). Essa nova teoria o acompanhará até seus últimos textos, como “O narrador”, “Passagens” e “A obra de arte na era de sua reprodutibilidade técnica”. Esse fato lhe renderá críticas de Adorno, que apontam um distanciamento teórico entre ambos em relação ao referido conceito. Em carta endereçada a Benjamin de 6 de setembro de 1936, Adorno afirma: “Todos os pontos nos quais, apesar da nossa mais fundamental e concreta concordância em outros assuntos, difiro de você podem ser resumidos e caracterizados sobre a rubrica *materialismo antropológico*, de que não sou um dos sequazes. É como se para você o corpo humano representasse a medida de concretude.” ADORNO, Theodor; BENJAMIN, Walter. **Correspondência 1928-1940**. Adorno-Benjamin. José Marcos Mariani de Macedo (trad.). São Paulo: UNESP, 2012, p. 231. Para Benjamin (2018), o conceito de

tais transformações radicais na práxis social conduzem também a alterações no campo da linguagem – em sua análise e prática –, pois, como veremos, existe uma relação de interdependência entre as transformações da percepção estética e as mudanças na configuração linguística.

Ao nos dirigirmos ao ensaio “A obra de arte”, deparamo-nos já no prefácio com a afirmação de Benjamin da necessidade de produzir novos conceitos para a arte, ancorados na teoria materialista de Marx, de modo a escapar daqueles conceitos tradicionais que foram apropriados pela estratégia fascista (BENJAMIN, 2017, p. 11). O crítico desenvolve, assim, a tese de um novo paradigma para as investigações estéticas, que relaciona diretamente os campos político e artístico. Benjamin demonstra como o fascismo se apropriou de conceitos tradicionais da arte, promovendo sua estetização da política – isto é, uma politização que se contenta com a aparência e o ritual. Em contrapartida, ele propõe uma politização da arte que desperte a consciência política. Essa disputa pelo sentido da arte só se tornou possível porque as obras, reproduzidas em larga escala para o grande público, se tornaram veículos privilegiados para a comunicação de massa. Antes mesmo do fascismo, como demonstram seus estudos sobre as *Passagens* de Paris, as metrópoles modernas já estimulavam a sensorialidade de seus habitantes para fomentar a rotatividade produtiva e o consumo de suas mercadorias. Nesse contexto, a recepção da arte clássica começou a se transformar com o advento da fotografia e, posteriormente, do cinema (Benjamin et al., 2012). A fotografia, por um lado, permitiu: 1) a reprodução das obras em larga escala; e, por outro, 2) ao direcionar a lente para as microinstâncias do real, revelou o “inconsciente óptico” – isto é, aspectos da realidade invisíveis a olho nu, capturáveis apenas pela mediação da câmera. O cinema, por sua vez, 1) introduziu a montagem sequencial de imagens narrativas e 2) novos modos de apresentação cênicas, com lentes de aumento e as tomadas para primeiro plano. Tais inovações técnicas, dirigidas ao aparelho receptivo, não se restringiram ao âmbito artístico; foram imediatamente redirecionadas para a estrutura social como parte de um planejamento político. Configurava-se, então, uma realidade tecnicamente fragmentada, que carregava consigo uma ideologia política transmitida por meio da linguagem empacotada como mera informação. A mudança técnica, ao reformular a recepção sensorial, produziu uma nova

“materialismo antropológico” está contido em uma teoria mais ampla, que seria a do “materialismo dialético”, como evidencia o caderno U – “Saint-Simon, Ferrovias” – da obra “Passagens”, onde lemos: “O materialismo dialético inclui o materialismo antropológico”. (p. 996). Em nossa perspectiva, o método epistêmico-materialista utilizado por Walter Benjamin para pensar a materialidade histórica está alicerçado em pressupostos estético-linguísticos, como buscaremos demonstrar no último capítulo deste trabalho. Para um estudo mais detalhado acerca do materialismo antropológico em Benjamin cf: “Corrigir o materialismo dialético? Walter Benjamin e o materialismo antropológico”, de Fernando Araújo del Lama. In: FLECK, Amaro de Oliveira et al. **Marxismo e teoria crítica**. São Paulo: ANPOF, 2019, p. 118 - 126.

linguagem – já que, para Benjamin, o mundo material e a linguagem estão diretamente conectados: alterasse a vida material, alterasse a linguagem. Essa nova cultura, capaz de sensibilizar as massas em sua grandeza quantitativa, pôde ser mobilizada para arrastá-las para arcaicas mitologias políticas, frequentemente atualizadas no presente – característica marcante do mundo moderno. Diante dessa superestrutura com base técnica, Benjamin reconhece a insuficiência conceitual das análises políticas tradicionais.²⁰ Em seu lugar, propõe uma outra epistemologia materialista, que vise teorizar as modernas práticas sociais condicionantes do conhecimento humano e que considere a primazia estético-linguística em nosso saber.

A transformação fenomênica provocada pela reprodutibilidade técnica na recepção das obras de arte instaura uma cisão irremediável entre o “valor de culto” e o “valor de exposição” (BENJAMIN, 2017, p. 20). Essa ruptura constitui um pilar fundamental para a elaboração, por Benjamin, da teoria materialista da arte, na qual o conceito de “beleza” opõe-se à concepção defendida pela corrente idealista – para a qual os valores de culto e de exposição permaneceriam unificados na obra. A conformação dessa leitura pode ser encontrada em uma nota de rodapé do quinto fragmento de “A obra de arte”, passagem em que o autor explicita a diferença na recepção da obra a partir desses dois conceitos:

Essa polaridade não pode encontrar plena expressão na estética do idealismo, cujo conceito de beleza, no fundo, a engloba como inseparável (excluindo-a conseqüentemente enquanto separável). No entanto, ela está presente em Hegel de uma maneira tão clara quanto isso é concebível dentro dos limites do idealismo. (BENJAMIN, 2017, p. 20).

Benjamin identifica em Hegel o primeiro ensaio teórico a vislumbrar a cisão entre os valores de culto e de exposição. Na mesma nota, porém, recorda que o sistema filosófico hegeliano, orientado para o “Espírito Absoluto”, provavelmente não desenvolveu tais intuições devido à sua desconfiança em relação ao plano artístico, considerado ontologicamente inferior ao domínio da pura racionalidade.²¹ Essa reticência revela o grau em

²⁰ Para Detlev Schöttker (Benjamin et al., 2012, p. 66), há no prefácio do ensaio sobre “A obra de arte” uma tese de Benjamin diferente daquela defendida pelo marxismo tradicional, onde o frankfurtiano defende a ideia de que a superestrutura e a infraestrutura possuem uma relação de longa duração causal, não sendo, pois, concomitantemente conectados. Afirma Benjamin: “As grandes transformações da superestrutura, que decorrem muito mais lentamente que as da base, necessitam de mais de meio século para impor em todos os domínios culturais a mudança das condições de produção. Só hoje é possível aferir a forma como isso aconteceu. Essa aferição coloca determinadas exigências de prognóstico.” (BENJAMIN, 2017, p. 11). Fica evidente que Benjamin somente pôde chegar a tal conclusão devido sua presença no futuro histórico, fato materialmente impossível à Karl Marx. De qualquer maneira a análise deste fenômeno factual leva o autor a um novo prognóstico que aborda certa anterioridade temporal da infraestrutura face à superestrutura, como acontece no caso da arte.

²¹ Hegel chegou até mesmo a “profetizar” a “morte da arte” (HEGEL, 2001 p. 35). Para Gérard Lebrun (2006), Hegel não percebe que tal transformação corresponde apenas a uma mudança semântica do termo “arte”: “Nem

que Hegel permanecia inserido nos princípios do idealismo alemão.²² Em contraste, a “teoria materialista da arte” de Benjamin faz brilhar metodicamente novos paradigmas fundamentais, os quais ampliam o escopo da pesquisa histórico-social ao eleger como pano de fundo a fisionomia da metrópole e de seus habitantes. Diferentemente de Hegel, Benjamin não desconfia nem dissolve a experiência sensorial e sua complexidade no mecanismo sistemático e rígido do Espírito. Em vez disso, procura analisar a própria estrutura do real e suas conexões internas, desviando-se do problema fenomenológico abissal que separa sujeito e objeto. Seu caminho não é traçado por um “Espírito Absoluto” que avança por meio de uma intersubjetividade totalizante a passos históricos cada vez mais abstratos;²³ é, antes, uma direção “desviante” na qual a matéria, constituída linguisticamente, é um “texto” passível de ser “lido” em sua imediaticidade concreta.²⁴

Uma das maiores dificuldades para se elaborar uma teoria estética da modernidade era o risco constante de a análise filosófica cair no abismo da subjetividade sensorial e de sua relatividade ilimitada. Daí a preocupação em submeter a fluidez desenfreada do corpo estético

por um segundo Hegel pensa que está pressentindo o fim de certo ciclo semântico da palavra “arte”; nem sequer imagina que o termo “obra de arte” poderia designar, no futuro, conteúdos inteiramente distintos.” (p. 331).

²² Terry Eagleton (1993) também reforça o padrão hegeliano de inferiorizar o espaço da arte. Para ele, isso decorre da estratégia iniciada, primeiramente, por Kant, ao criar uma “ficção estética da realidade” ao centrar todo o conhecimento na subjetividade humana. Hegel, por sua vez, segundo o autor, projeta essa “ficção estética” – ou seja, subjetiva – na própria estrutura da realidade. Eagleton afirma: “O imaginário é elevado do estético ao teórico, mudando de marcha do sentimento à cognição. A ideologia, na forma da identidade do sujeito e do objeto, é instalada na dimensão do conhecimento científico; e Hegel pode se dar ao direito de designar à arte um espaço inferior no seu sistema, pois encobertamente já estatizou o conjunto da realidade que a contém” (p. 93). Evidencia-se, assim, a preocupação dos filósofos da ideologia alemã em controlar a dimensão subjetiva da arte por meio da racionalidade absoluta, na busca por um rigor teórico que, entretanto, recorre propedeuticamente ao imaginário – já estético – no processo de estetização do real.

²³ As críticas a fixidez da consciência hegeliana, abstrata e absoluta, já se encontravam em Feuerbach e Marx, sendo este último de extrema relevância à Benjamin no que concerne a sua teoria materialista estética, como podemos observar nos fragmentos dos “Manuscritos econômico-filosóficos” de Marx (2010) quando este se dirige ao pensamento abstrato em Hegel. “O Si abstraído e fixado para si é o homem enquanto *egoísta abstrato*, que em sua pura abstração [é] o egoísmo elevado ao pensar. (...) A *essência humana*, o *homem*, refere-se para Hegel = *consciência-de-si*. Todo estranhamento da essência humana *nada* mais é do que o *estranhamento da consciência-de-si*.” (p. 125). Mais à frente, Marx (2010) complementa sua crítica afirmando a necessidade de se pensar objetivamente para além da centralidade no sujeito absoluto: “Que o homem é um ser *corpóreo*, dotado de forças naturais, vivo, efetivo, objetivo, sensível significa que ele tem *objetivos efetivos, sensíveis* como objeto de seu ser, de sua manifestação de vida (*Lebensäußerung*), ou que ele pode somente *manifestar (äußern)* sua vida em objetos sensíveis efetivos (*wirkliche sinnliche Gegenstände*)” (p. 127).

²⁴ Um bom exemplo que descreve o posicionamento da teoria estética idealista, está na “Crítica da faculdade de julgar” (1790) de Immanuel Kant. No parágrafo 49 “Das facultades mentais que constituem o gênio”, a certa altura Kant (2016) afirma o que se segue sobre as “ideias estéticas”: “(...) por ideia estética, porém, entendo uma representação da imaginação que dá muito a pensar sem que, no entanto, um pensamento determinado, isto é, um conceito, possa ser-lhe adequado; uma representação, portanto, que nenhuma linguagem alcança ou pode tornar compreensível. Vê-se facilmente que ela é a contraparte (*pendant*) de uma ideia da razão, a qual, inversamente, é um conceito ao qual nenhuma intuição (representação da imaginação) pode ser adequada.” (p. 211 - 212). Com isso, Kant distancia o fenômeno estético do horizonte linguístico. Benjamin os aproxima, na medida em que, sem a comunicação sensorial linguística não há compreensão do acontecimento estético, daí a linguagem habitar a matéria. Para Benjamin a ideia não representa-se, ela se apresenta sensível-linguisticamente.

ao controle da razão – como tentou realizar, por exemplo, Alexander Baumgarten^{25,26}. Em contrapartida, esse caráter individualista da experiência estética despertou o interesse de estudiosos liberais para um novo arcabouço conceitual, que poderia ser mobilizado em suas reflexões sobre o mundo mercadológico então em constituição. À medida que o desenvolvimento técnico do capital avançava, cada vez mais a consciência e o comportamento do sujeito moderno se organizavam de forma correspondente. Esse novo sujeito burguês, um liberal quase solipsista, necessitava de um fundamento teórico para ancorar seu individualismo de mercado; sua saída foi a estética. Aos poucos, ele tenta fazer de sua própria existência uma obra de arte reificada. “Como a obra de arte definida pelo discurso da estética, o sujeito burguês é autônomo e autodeterminado, não reconhece nenhuma lei externa, mas, de algum modo misterioso, dá uma lei a si mesmo.” É assim que Eagleton (1993, p. 24) descreve esse novo sujeito, que procura amparar o recente arranjo do Estado moderno nas profundezas da subjetividade humana. Essa centralidade na figura do homem moderno é descrita por Benjamin (1994) como a fisionomia do homem “bárbaro”. No texto “Experiência e pobreza” de 1933, o filósofo apresenta a “barbárie positiva” de seres que almejam atos grandiosos a partir de uma “folha de papel em branco”, que desprezam as experiências do passado enquanto seus rastros sobre a terra são apagados pela “cultura de vidro” (*Glaskultur*) imaginadas pelo escritor Scheerbart.²⁷ Se nos séculos XVIII e XIX o “interior” (*intérieur*) da casa burguesa era completamente ornamentado com seus bibelôs, o século XX depara-se com as casas de vidro e com seu reflexo teórico opaco, proveniente dos meandros da interioridade do sujeito bárbaro moderno. Nesse ínterim, assiste-se ao surgimento de uma cultura fundamentada numa estetização construtora de subjetividades – fato que gera a necessidade de uma nova análise das estruturas epistemológicas do mundo moderno no alto-capitalismo. Agora, a estética também revela, como uma de suas facetas, seu papel constituinte no âmbito do problema epistemológico.

²⁵ Alexander Gottlieb Baumgarten (1714-1762). Filósofo e professor alemão responsável por cunhar o termo estética, sendo um dos precursores ao desenvolver o conceito de estética como um problema filosófico. Sua obra mais famosa é justamente a que trata sobre o referido tema, intitulada “*Aesthetica*” de 1758.

²⁶ Para resumir essa proposta da tentativa de controle da razão sobre o mundo sensorial em Baumgarten, decidimos expor mais um fragmento da obra de Eagleton (1993): “Se sua *Aesthetica* (1750) abre, num gesto inovador, todo o terreno da sensação, ela o abre exatamente para a colonização da razão. Para Baumgarten, a cognição estética é mediadora entre as generalidades da razão e os particulares dos sentidos: a estética é um domínio da existência que participa da perfeição da razão mas de um modo ‘confuso’. ‘Confusão’, aqui, não significa ‘mistura’, mas ‘fusão’: na sua interpretação orgânica, os elementos da representação estética resistem àquela discriminação em unidades discretas características do pensamento conceitual.” (p. 18-19). Vale salientar que a problemática da necessidade da racionalidade como mediadora do campo estético nunca foi caso abandonado dentro da teoria estética.

²⁷ Paul Karl Wilhelm Scheerbart (1863 - 1915) foi um escritor alemão, autor de literatura e desenhos fantásticos. A sua obra mais conhecida é o ensaio “Arquitetura de vidro” (*Glasarchitektur*, 1914), que influenciou a arquitetura expressionista.

A vida metropolitana fragmentada, decorrente da alta especificidade da mão de obra treinada, gera vivências segmentarizadas, as quais conduzem à “pobreza de experiência” descrita por Benjamin em seu ensaio de 1933. Para o autor, a experiência estética de uma vida fracionada é designada como vivência (*Erlebnis*). É precisamente essa vida em frangalhos que inviabiliza a edificação da teia de experiências (*Erfahrungen*) formada coletivamente. Nesse mesmo sentido, é possível argumentar que a vivência moderna explica a dificuldade encontrada por Hegel em concretizar sua teoria da eticidade (*Sittlichkeit*), já que, para o idealista alemão, a eticidade pressupõe a mediação dialética de suas instituições sociais concretas (família, sociedade civil, Estado), um processo negado pela imediatividade e fragmentação da “vivência”.²⁸ Benjamin, por sua vez, interpreta a “expressão” (*Ausdruck*) da economia na cultura²⁹ – materializada na vida moderna – como uma forma que favorece mais a vivência do que a experiência. Por fim, essa constelação de conceitos revela uma teoria estética que efetivamente pretende escapar da centralidade da subjetividade moderna ao deslocar a análise ao âmbito das forças materiais e históricas que a constituem.

Em sua origem conceitual no século XVIII, com Alexander Baumgarten, a estética já se encontrava teórica e indissociavelmente vinculada ao corpo humano (EAGLETON, 1993, p. 17). Portanto, antes mesmo da redução conceitual operada pelo idealismo alemão, a estética era compreendida para além do domínio restrito da arte. Como observa Eagleton (1993, p. 17), “em sua formulação original, pelo filósofo alemão Alexander Baumgarten, o termo não se refere primeiramente à arte, mas, como o grego *aisthesis*, a toda a região da percepção e sensação humanas, em contraste com o domínio mais rarefeito do pensamento conceitual.” Nesse sentido, a amplitude teórica da estética já estava posta por Baumgarten, embora em seu pensamento persista a subordinação do sensório ao império da razão, numa espécie de “colonização racional” da sensação. Conforme Eagleton (1993, p. 19), a estética ainda é compreendida como “(...) a ‘irmã’ da lógica, uma espécie de *ratio inferior* ou análogo feminino da razão no nível mais baixo da vida das sensações.” Em contraste, Benjamin abordará o campo estético como uma espécie de propedêutica do conhecimento, recusando-se

²⁸ Na terceira parte de sua obra “Princípios da filosofia do direito” (*Grundlinien der Philosophie der Rechts*), de nome “A moralidade objetiva” (*die Sittlichkeit*), Hegel conceitua o que entende por “moral objetiva” – comumente traduzida por eticidade – e sua ideia de que a moral saia do seu plano “transcendental” para adentrar na própria realidade. Afirma Hegel (1997, p. 141): “A moralidade objetiva é a ideia da liberdade enquanto vivente bem, que na consciência de si tem o seu saber e o seu querer e que, pela ação desta consciência, tem a sua realidade. Tal ação tem o seu fundamento em si e para si, e a sua motora finalidade na existência moral objetiva. É o conceito de liberdade que se tornou mundo real e adquiriu a natureza da consciência de si”. Acreditamos que tal processo de objetificação da moral em uma eticidade se torna inviável devido aos empecilhos sócio-econômicos estruturados pela sociedade esteticamente fragmentária do alto-capitalismo.

²⁹ A questão da “expressão econômica na cultura”, será retomada em nosso último capítulo.

a enclausurar a sensorialidade nos estreitos limites da racionalidade.³⁰ A matéria passa a ser analisada em sua contingência, como portadora de sentido – pois, para Benjamin, como veremos, a matéria é linguisticamente constituída³¹ –, partindo da condição humana corpórea, ela mesma fruto de um universo histórico-social.³² É crucial notar que o filósofo berlinense não abandona o âmbito da racionalidade; antes, a converte em instrumento de análise crítica imprescindível para pensar o fluxo semântico entre matéria e pensamento. Terry Eagleton (1993) chega a afirmar que a nova formulação conceitual de Baumgarten já seria um tipo de “materialismo primitivo”, que posteriormente desembocaria em Karl Marx.³³ Sobre a teoria marxista, Eagleton (1993, p. 147) acrescenta: “A história que o marxismo tem para contar é um relato classicamente hubrístico de como o corpo humano, através de suas extensões que nós chamamos de sociedade e tecnologia, chega a superar a si mesmo e a levar a si mesmo até o nada (...)”, concluindo que, “(...) reduzindo sua própria riqueza sensível a uma cifra no ato de converter o mundo em um órgão de seu corpo”. Em outras palavras, para o marxismo, a esteticidade do corpo humano é projetada sobre a realidade social capitalista, antecipando o que Benjamin denominaria processo de estetização do real.³⁴ Por fim, defendemos, guiados por essa mesma corrente teórica, que Benjamin leva às últimas consequências esse percurso filosófico materialista-histórico no pensamento moderno, ao substituir a lógica hegeliana por uma dialética constelacional que lê a história não como progresso, mas como campo de forças de significações materiais.

³⁰ A problemática referente a pretensa construção rigorosa do saber filosófico frente o surgimento das ciências naturais na modernidade será nosso objeto de análise no tópico “4.7 Por um materialismo filológico da história: a epistemologia benjaminiana em confronto com a modernidade”.

³¹ Cf. seção “3.1 Uma linguagem materialista”.

³² Devemos destacar ainda outro autor que corrobora a tese de que o conceito de estética em Benjamin ultrapassa a ideia de uma filosofia da arte e do belo. Relembrando o percurso teórico iniciado por Baumgarten, Donovan Castellanos apresenta o conceito de estética em Benjamin como derivado do grego “*Aisthētikos*”, que remete a percepção sensorial (CASTELLANOS, 2014). Assim, a “*Aisthesis*” corresponderia à experiência da percepção. Conclui, então, o escritor mexicano: “Estética é então um discurso do corpo, uma forma de conhecimento que se obtém através do tato, o gosto, o ouvido, a vista e o olfato; em suma, um saber que inclui todo o sensorial corporal entendido politicamente.” (CASTELLANOS, 2014, p. 257, tradução nossa).

³³ Gostaríamos de destacar que a filosofia baumgarteniana não apenas influenciou o vir a ser do materialismo histórico, com também foi responsável pelas origens da ciência hermenêutica (DILTHEY, 2020, p. 374), através do texto “*Nachrichten von merkwürdigen Büchern*”. Mesmo quando pensamos em sua obra magna “Estética” (BAUMGARTEN, 1993), ao analisar os pressupostos racionais fundantes do fazer poético, e como estes devem ser interpretados corretamente; ao pensar nas normas interpretativas constituintes do estilo, das imagens, das figuras retóricas do texto, etc., Baumgarten aproxima a estética, não apenas deste “materialismo primitivo”, como também da ciência hermenêutica.

³⁴ Um pouco mais adiante em sua obra Eagleton (1993) expõe o que, para ele, seria o grande objetivo da teoria marxista: “O objetivo do marxismo é restaurar para o corpo os seus poderes pilhados: mas só com a superação da propriedade privada os sentidos poderão voltar a si mesmos. Se o comunismo é necessário, é porque nós somos incapazes de sentir, saborear, cheirar e tocar tão plenamente como poderíamos.” (p. 150). Benjamin vai além em seu desejo. Sua esperança é a do surgimento de uma nova composição social que estruturalmente (material e, consecutivamente, linguisticamente) não corrobora com a história mítica, o embotamento da memória dos vencidos e com o ressurgimento de regimes fascistas.

Cabe reconhecer, portanto, uma certa precedência do âmbito estético em relação tanto às estruturas cognitivas do sujeito do conhecimento quanto à problemática da arte. Como alerta Susan Buck-Morss, “*Aisthētikos* é a antiga palavra grega que designa o que é ‘percebido pela sensação’. *Aisthēsis* é a experiência sensorial da percepção. O campo original da estética não é a arte, mas a realidade – a natureza material, corpórea.” (Benjamin et al. 2012, p. 157). Nessa perspectiva, a reflexão estética benjaminiana também não se orienta por uma teoria fenomenológica que parte da constituição de sentido pela consciência intencional, uma vez que, para ele, a matéria se apresenta em sua imediaticidade bruta, como “imagem dialética” ou como registro histórico a ser decifrado, não necessariamente circunscrita pelo aparato cognitivo humano.³⁵ Em outros termos, a estética pensa o limiar entre o interno e o externo no corpo – e não a interioridade em contraste com a objetividade no pensamento. Pensar esteticamente, para Benjamin, é perscrutar o fluxo material que permeia o corpo histórico – fluxo que é, em sua concepção, também linguístico.³⁶ Afirmar Buck-Morss:

Esse aparato físico-cognitivo, com seus sensores qualitativamente autônomos e não intercambiáveis (os ouvidos não podem sentir cheiros, a boca não pode ver), fica ‘na frente’ da mente, encontra-se com o mundo de forma pré-linguística, anterior, portanto, não apenas à lógica, mas ao próprio significado (Benjamin et al. 2012, p. 158).

Faz-se necessário, contudo, um refinamento da citação de Buck-Morss. De fato, existe em Benjamin uma anterioridade do sensorial em relação ao intelecto, mas essa precedência se

³⁵ O contraste teórico entre o materialismo benjaminiano e a corrente fenomenológica será devidamente explorada no tópico “4.7.1 O deslocamento do sujeito: contra o paradigma da consciência (kantismo, neokantismo e fenomenologia”.

³⁶ Antes de prosseguir gostaríamos de destacar outras duas influências extremamente relevantes para o desenvolvimento da teoria estética benjaminiana e sua crítica à centralidade na relação binária entre sujeito-objeto na filosofia moderna. Tratam-se de Friedrich Nietzsche (1844 - 1900) e Sigmund Freud (1856 - 1939). De acordo com Eagleton (1993, p. 172): “Nietzsche (...) voltará ao corpo e tentará pensar tudo de novo a partir dele, compreendendo a história, a arte e a razão como os produtos instáveis de suas necessidades e impulsos. Sua obra assim leva o projeto original da estética a um extremo revolucionário, pois o corpo nela volta vingativo como a ruína de toda especulação desinteressada. A estética, escreve ele em *Nietzsche contra Wagner*, é ‘fisiologia aplicada’.” Em Nietzsche o corpo contém uma capacidade interpretativa do mundo melhor do que a mente e sua cognição. Freud, por sua vez, complementa a teoria nietzschiana evocando os instintos libidinais que compõem o quadro estético. Novamente Eagleton (1993, p. 193): “Segundo Freud (...) nossos impulsos estão em contradição uns com os outros, nossas faculdades num estado de guerra permanente, nossas satisfações são passageiras e maculadas. O estético pode ser, para Freud, tanto quanto foi para Schiller, pura imaginação consoladora, mas é também o detonador de descargas profundas que desmascaram o sujeito humano como fissurado e inacabado. O sonho humanista de plenitude é, ele mesmo, uma fantasia libidinal, tanto quanto toda estética tradicional. A estética deseja um objeto ao mesmo tempo sensual e controlado por regras; um corpo que seja ao mesmo tempo uma mente, combinando toda plenitude deliciosa dos sentidos com a autoridade de um decreto abstrato. Trata-se, portanto, de uma fantasia de unidade de pai e mãe, de casamento do amor e da lei (...). É por esse motivo que Freud decide abandonar o conceito de “sujeito” para utilizar outros, como os de “Eu” (*Ich*) e o de “interioridade” (*Innerlichkeit*). A teoria estética benjaminiana foi profundamente influenciada por estes dois autores, o que pode ser averiguado em várias de suas citações ao longo de sua trajetória filosófica, tal fato é de extrema relevância para nossa compreensão acerca de como pensava o intelectual berlinense.

manifesta como um campo aberto de possibilidades de significação e interpretação inerente à própria matéria. A matéria possibilita o vir a ser do significado porque já abriga, em si, uma lógica pragmática do sentido, uma espécie de “textualidade” ou “legibilidade” inerente ao mundo material; daí ser “pré-linguística” apenas no sentido do ainda não dito – e não porque exista algo exterior – ou anterior – à linguagem. Para Benjamin, é crucial frisar que a própria matéria é linguisticamente constituída; portanto, não há um “fora” da linguagem. Por ser linguagem, a matéria é tanto receptiva quanto produtora de novos sentidos, e é essa a razão pela qual a estética é, em sua estrutura, linguística. Tomemos, por exemplo, uma estética do gosto: ainda que carregada de implicações culturais e teóricas, todo gosto cultural parte do campo aberto da materialidade – o contato da pele, a visão do olho, o olfato do nariz, o paladar da boca –, a qual somente posteriormente será moldada pela educação antropológica.³⁷ Essa compreensão da matéria como potencialidade interpretativa é o cerne da nova conotação teórica que buscamos demonstrar na estética benjaminiana.

Nesse contexto, todo movimento social alicerçado nas sensações, em uma sociedade estruturalmente estetizada, funciona como um alerta sobre os caminhos aos quais nos tornamos cativos. A imprevisibilidade e a natureza pulsional do fenômeno estético, que tem na paixão uma de suas bases, constituem força motriz capaz de eclodir tanto como pulsão de vida quanto de morte.³⁸ Eagleton (1993) também aborda esse caráter ambivalente presente no evento estético: “A estética como costume, sentimento, impulso espontâneo, pode conviver perfeitamente com a dominação política; porém esses fenômenos fazem fronteira, embaraçosamente, com a paixão, a imaginação, a sensualidade, que nem sempre são tão facilmente incorporáveis.” (p. 28). Benjamin estava profundamente ciente desse poder dialético do fenômeno estético, e é precisamente por essa razão que ele elegeu-o como objeto central de sua investigação. É também por isso que elegemos o ensaio “A obra de arte na era de sua reprodutibilidade técnica” para análise, pois é o texto no qual Benjamin articula de forma programática a sua “virada materialista”, elevando a técnica à categoria de operador teórico para decifrar as transformações da percepção. É neste ensaio que a dialética inerente

³⁷ É a partir desse movimento dialético entre o estético e a linguagem que se pode compreender a constituição epistemológica que circunda cada período histórico. A gnosiologia benjaminiana não se insere em uma estrutura transcendental ou metafísica que acompanha a humanidade em um fluxo contínuo e atemporal. Defendemos que, para Benjamin, sua teoria epistemológica está pautada na facticidade histórica: daí resultar uma epistemologia voltada ao período barroco alemão do século XVII e outra voltada à compreensão da metrópole moderna no século XIX. Contudo, há um pressuposto fundamental nessa questão: as respectivas gnosiologias somente são possíveis quando fundamentadas nas prerrogativas estéticas e linguísticas próprias de cada época analisada.

³⁸ Para nós, ainda que o fenômeno da “pulsão” se manifeste como um atributo estético-corporal, defendemos que sua energia vital provém do impulso teológico – da teologia negativa – recorrentemente abordado por Benjamin. Para mais, cf. o tópico “4.3 Entre a imagem onírica e a iluminação profana: a teologia na hermenêutica materialista”.

ao fenômeno estético – seu potencial simultâneo de dominação e emancipação – se expõe com maior clareza e urgência política. Este texto servirá, portanto, como arcabouço fundamental para sustentar nossa tese inicial, que propõe a reinserção da estética como um paradigma cognoscitivo indispensável à crítica da modernidade.

Se a reinserção da estética como paradigma cognoscitivo permite a Benjamin decifrar as transformações da percepção na modernidade, impõe-se, como consequência direta, a análise do conceito que sintetiza o que está em jogo nesse processo: a aura. A investigação das mudanças técnicas e sensoriais, desenvolvida no tópico em questão, desemboca necessariamente no exame da relação dialética entre a autenticidade da tradição e sua dissolução no contexto da reprodutibilidade técnica. Dessa forma, a compreensão do novo estatuto da estética exige que se explore o núcleo da experiência que a modernidade técnica transforma radicalmente.

2.2 A aura e a tradição mítica desejada

Partindo do novo paradigma estético-cognoscitivo estabelecido, este tópico avança para a análise do conceito benjaminiano de “aura”, entendido como a chave para compreender a relação dialética entre tradição e modernidade. Nosso objetivo é demonstrar como a aura – definida como a autenticidade única da obra, sua existência irrepetível em um “aqui e agora” (*hic et nunc*) histórico – constitui o fundamento de uma experiência que a reprodutibilidade técnica vem abalar. Investigaremos como esse abalo não se restringe ao campo artístico, mas é sintoma de uma transformação mais profunda na percepção humana e em seu vínculo com a história. Percorreremos o argumento de Benjamin de que a perda da aura, ao emancipar o objeto do domínio do ritual e do culto, desloca o eixo da experiência estética do valor de culto para o valor de exposição, reconfigurando o desejo das massas e abrindo espaço tanto para a reificação da tradição pelo mercado quanto para novas possibilidades de percepção crítica. Por fim, sustentamos que é na dialética entre o declínio da aura e a persistência de um desejo pela autenticidade que se articula a complexa relação da modernidade com a tradição, relação esta que é, em seu íntimo, estética e política.

Embora compreendesse o fenômeno estético em uma direção mais ampla que a tradição filosófica, Benjamin possuía uma habilidade exemplar de partir de objetos artísticos específicos para inseri-los em um contexto histórico mais abrangente. Tal procedimento decorria de seu método da “teoria materialista da arte”, o qual se evidencia com clareza no ensaio sobre a “Obra de arte”. Já no início do texto, após descrever o papel histórico da

reprodutibilidade técnica, Benjamin (2017) questiona o que ocorre com o “aqui e agora da obra” – a peça original – em meio à repetição de suas cópias. Desse modo, ele investiga um limiar que permeia a relação entre nossa interioridade corpórea e a exterioridade objetiva e histórica da obra de arte, criando para isso o conceito de “aura”.³⁹ Defini-se a aura como a autenticidade única da obra em sua originalidade. “A autenticidade de uma coisa é a essência de tudo o que ela comporta de transmissível desde a sua origem, da duração à sua qualidade de testemunho histórico” (BENJAMIN, 2017, p. 15). Isto é, o objeto artístico carrega em si um núcleo de significados da tradição, vinculados à sua materialidade, que se manifesta em um espaço e tempo históricos específicos. Consequentemente, não é relevante apenas o peso da memória simbólica que a obra emana, mas também a qualidade de sua estrutura física, que permite o seu revelar-se tanto material quanto espiritual.⁴⁰ Assim, à medida que as obras de

³⁹ Cumpre destacar que a primeira vez que Walter Benjamin utilizou, em um texto filosófico, o conceito de “aura” foi no seu ensaio “Pequena história da fotografia” de 1931: “Mas o que é realmente a aura? Uma estranha trama de espaço e tempo: o aparecimento único de algo distante, por muito perto que esteja.” (BENJAMIN, 2017, p. 63). A mesma definição seria retomada em “Obra de arte”. Convém, no entanto, salientar que, em uma anotação intitulada “Haxixe, princípio de março de 1930” – escrita sob os efeitos da substância –, Benjamin já esboçava seus primeiros rascunhos sobre o conceito de aura. Ali escreveu: “(...) considerações que fiz sobre a essência da aura. (...) Apresentei – certamente sem grande esquematização – a autêntica aura a partir de três pontos de vista, em oposição às ideias convencionais e banais dos teósofos. Primeiro, a autêntica aura manifesta-se em todas as coisas, e não apenas em algumas, como em geral se pensa. Segundo, a aura transforma-se totalmente com cada movimento do objeto dessa aura. Terceiro, a aura de modo nenhum é aquele feixe mágico e impecável de luz espiritual que aparece nas imagens e descrições da literatura mística vulgar. Pelo contrário, o que caracteriza a aura é o ornamento, um envolvimento ornamental no qual a coisa ou o ser estão mergulhados como num estojo. Talvez nada dê uma ideia tão autêntica da aura como os quadros tardios de van Gogh, nos quais – poderiam descrever-se assim esses quadros – a aura é parte integrante da pintura de todos os objetos.” (BENJAMIN, 2013, p. 157). Sem adentrar no conteúdo conceitual dessa primeira abordagem marcada pela experiência alucinógena, cabe apenas elucidar a relevância cognitiva da experiência com o haxixe para a futura reflexão filosófica de Benjamin em torno do seu conceito de aura. O recurso a substâncias psicoativas e o registro de suas experiências evidenciam a importância atribuída pelo autor às reflexões provenientes dessa “iluminação profana da matéria”. Tal constatação corrobora com nossa hipótese de uma contribuição propedêutica de natureza estética para a elaboração de sua reflexão teórica do conhecimento.

⁴⁰ Há, em outros autores (Douglas Crimp, Diarmuid Costello), a interpretação de que o fenômeno aurático deve ser compreendido para além da obra artística, relacionando-se à percepção como estrutura apriorística do sujeito do conhecimento e ao seu vínculo com o objeto aurático no contexto histórico. Dessa forma, tais autores mantêm a interpretação de caráter epistemológico moderno da relação entre sujeito e objeto na filosofia benjaminiana. Isso fica evidente no trecho escrito por Diarmuid Costello em seu artigo “*Aura, rostro, fotografía: reler a Benjamin hoy*”: “A aura é concebida melhor como um predicado referente ao sujeito da percepção mais do que ao seu objeto; descreve a maneira como o sujeito é capaz de se confrontar com seus objetos, sejam quais forem, ou seja, de maneira aurática ou de alguma outra forma. Uma vez que a capacidade de perceber ‘auraticamente’ desvanece, é evidente que nada mais exibirá qualquer aura; em outras palavras, a aura é uma qualidade cuja percepção é específica, historicamente circunscrita, por parte do sujeito” (USLENGHI, 2010, p. 105-106, tradução nossa). No original: “*El aura se concibe mejor como un predicado referido al sujeto de la percepción más que a su objeto; describe la manera en que el sujeto es capaz de enfrentarse a sus objetos, cualesquiera sean, es decir, auráticamente o de alguna otra manera. Una vez que la capacidad de percibir ‘auráticamente’ se desvanece, es evidente que ya nada exhibirá aura alguna; o sea que el aura es una cualidad cuya percepción específica, históricamente circunscripto, por parte del sujeto*”. Consideramos, entretanto, que a ênfase na categoria apriorística do sujeito do conhecimento não é algo evidente na teoria benjaminiana. Ao contrário, é recorrente em Benjamin a crítica às categorias epistemológicas modernas, como se observa já em seus escritos de juventude. Exemplo disso está no ensaio “*Über das Programm der Kommenden Philosophie*” (Sobre o programa da filosofia por vir) – analisado no último capítulo desta tese –, no qual Benjamin critica as categorias

arte foram submetidas ao processo reprodutivo, mais sua aura se debilitou. A aura, assim, revela-se não como uma essência eterna da arte, mas como uma relação social e histórica, mediada por condições técnicas de produção e recepção. O próprio Benjamin (2017, p. 15) afirma que “o caso é sintomático: o seu significado aponta para além do próprio domínio da arte”. A perda da aura emanada por objetos carregados de significação tradicional é, de fato, um sintoma do mundo moderno. O fenômeno material da reprodutibilidade técnica é um acontecimento concreto que provoca um abalo no peso da tradição acumulada em objetos auráticos, sintoma este que diz respeito a qualquer objeto com tal função, e não apenas aos artísticos. Jeanne-Marie Gagnebin corrobora a tese aqui exposta ao afirmar:

A perda da aura, a famosa ‘desauratização’, é um fenômeno que não pode ser reduzido a uma transformação do estatuto contemporâneo da arte. É um fenômeno estético no sentido etimológico amplo de uma transformação da percepção humana, isto é, da percepção do mundo, do(s) outro(s) e de si mesmo. O poeta não é mais o mensageiro dos deuses, mas um produtor de mercadorias (poéticas!). (IANNINI, 2015, p. 143).

Com a decadência dos objetos auráticos, aqueles de cunho artístico puderam ser rapidamente reificados pelo mercado – processo exemplificado pela figura do poeta Baudelaire e pela chamada “prostituição” de sua arte na grande metrópole parisiense.⁴¹ O valor de culto da obra cede lugar ao valor de exposição na vitrine do mercado. Nesse contexto, o processo de reificação da obra de arte reflete o curso mais amplo da reificação da tradição histórica, demonstrando como a transformação da vida material está intrinsecamente relacionada à dissociação da modernidade em face da tradição. Benjamin explicita essa relação de modo enfático ao demonstrar como a técnica de reprodução “atualiza” (*aktualisiert*) o objeto reproduzido, conforme se lê na seguinte passagem:

Pode-se dizer, de um modo geral, que a técnica da reprodução liberta o objeto reproduzido do domínio da tradição. Na medida em que multiplica a reprodução, substitui a sua existência única pela sua existência em massa. E, na medida em que permite à reprodução vir em qualquer situação ao encontro do receptor, atualiza o objeto reproduzido. (BENJAMIN, 2017, p. 15).

Em outras palavras, o objeto que antes pertencia, de modo aurático, a uma tradição, agora é reproduzido em massa e, assim, reduzido ao estatuto de mercadoria. Essa reprodução viabiliza o contato com o objeto “inautêntico” da tradição em espaços e tempos diversos,

de “sujeito” e “objeto” na filosofia kantiana. Por esse motivo, preferimos trabalhar, em diversos momentos, com os conceitos de “interioridade” e “exterioridade”.

⁴¹ Para mais, cf. BENJAMIN, Walter. **Baudelaire e a modernidade**. Tradução de João Barrento. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2015.

provocando a inevitável “atualização” da tradição a conduzi-la a confrontar seu “não lugar”. O mundo moderno constitui o habitat material que possibilita tal “atualização” precisamente em virtude da técnica reprodutiva em larga escala. Com isso, não queremos afirmar o fim da tradição, mas, pelo contrário, sua presença constante na vida moderna – ainda que sob modos atualizados no tempo e no espaço históricos. Essa nova percepção da tradição atualizada configura-se igualmente como um problema cognitivo, à maneira do “horizonte de compreensão” histórico em Gadamer, embora aqui radicalmente materializado.⁴² O cerne da questão reside nos modos de apreensão dos objetos auráticos (provenientes da tradição), em suas aparições e em sua interpretação histórica. Portanto, a percepção e a interpretação do objeto aurático no momento de seu aparecimento técnico-reprodutivo pertencem genuinamente ao âmbito estético e hermenêutico. É nesse domínio que, a nosso ver, Benjamin propõe uma chave de leitura para uma materialidade linguisticamente constituída: a prática da crítica imanente, que o autor denominou de “ler a história a contrapelo”.⁴³

Se existe, na relação com os aparatos técnicos de massa, um choque coletivo que abala a aura – e, por consequência, a tradição –, torna-se imperioso analisar com maior profundidade o modo como se dá o manuseio da técnica. Benjamin já esboçava essa questão em *Pequena história da fotografia*.⁴⁴ Ao descrever o papel transformador da aparelhagem fotográfica sobre o sensorio humano e, por consequência, sobre a experiência aurática, o autor se dirige ao fotógrafo como agente ativo desse processo, afirmando: “(...) aquilo que é decisivo para a fotografia é sempre a relação dos fotógrafos com a sua técnica.” (BENJAMIN, 2017, p. 61). Ou seja, o relevante não reside apenas na estrutura mecânica, mas no modo como o fotógrafo opera sua máquina – o que é feito com a técnica. É, portanto, de extrema valia considerar o manuseio dos aparelhos, para que não sejam inteiramente cooptados pelas forças opressoras. Um exemplo paradigmático é o de Eugène Atget, fotógrafo francês que atuou entre os séculos XIX e XX e capturava as ruas vazias de Paris. Ele foi o primeiro a desviar a câmera do rosto humano para direcioná-la à metrópole ao seu redor, uma vez que, até então, a arte fotográfica permanecia atrelada à atmosfera aurática da unicidade do retrato

⁴² Sobre o conceito de “horizonte de compreensão” e sua função na experiência hermenêutica, cf. GADAMER, Hans-Georg. **Verdade e método**: traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica. Tradução de Flávio Paulo Meurer. Petrópolis, RJ: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2015, p. 354.

⁴³ Empregamos “ler a história a contrapelo” como adaptação da formulação benjaminiana “escovar a história a contrapelo”, da Tese VII de “Sobre o conceito de história”. No contexto desta tese, porém, a expressão é reinscrita no campo estético-hermenêutico, a fim de designar a prática de uma crítica imanente que incide sobre os modos de aparição e interpretação dos objetos auráticos na modernidade técnica. Cf. BENJAMIN, Walter. **O anjo da história**. Trad. João Barrento. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2012, p. 13.

⁴⁴ BENJAMIN, Walter. **Estética e sociologia da arte**. Edição e tradução: João Barrento. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2017, p. 49.

humano. Para Benjamin (2017, p. 62), ao referir-se a Atget, “é ele que limpa, e mesmo purifica, essa atmosfera, ao iniciar a libertação do objeto em relação à sua aura, incontestável mérito da mais recente escola da fotografia”. Essa passagem nos alerta para duas questões fundamentais: 1) Ela reforça a ideia de que o aparelho técnico, quando utilizado de modo artisticamente intencional, altera a percepção das massas; 2) Ela demonstra que o fazer artístico, mesmo mediado por um aparelho previamente fabricado, é ainda dirigido pela intencionalidade do artista. Desse modo, a arte reproduzível, ao emancipar-se da condição de mero objeto de culto, abre espaço para um movimento dialético: pode tanto dissolver o mito aurático da tradição quanto forjar uma “tradição atualizada”. É nesse processo que a percepção das massas sobre os objetos se altera na modernidade – e, junto com ela, modifica-se também a percepção do artista sobre o mundo da arte. A imagem fotográfica reproduzida despertou a consciência da presença aurática no mundo, mas cabia à intenção do artista apropriar-se da câmera para produzir uma arte anti-aurática. Costello (USLENGHI, 2010, p. 112) corrobora esse argumento ao discorrer sobre a manobra articulada por Atget e o fotógrafo Sander.⁴⁵ “Para Benjamin, é essa intenção, assim como a atitude em relação ao meio fotográfico expressa por essa intenção, mais do que o meio em si, que torna a obra de ambos anti-aurática.”⁴⁶ Configura-se, assim, um jogo dialético em torno da intenção artística, cujas peças são: a reprodução e a aura; a tradição e a modernidade; o culto e a exposição; a emancipação e a autenticidade. Um dos resultados mais radicais desse jogo foi a emancipação da estética em relação à arte. Podemos afirmar que este é o cerne da nova conotação teórica da estética em Benjamin: sua emancipação da arte para se tornar um paradigma cognoscitivo para a crítica da cultura moderna.

Até aqui, pudemos analisar como a existência material engendra novos modos de percepção, compreensão e comportamento em face dos objetos históricos. Tanto a aparição da tradição quanto sua atualização estão intimamente vinculados a suas condições de produção, distribuição e conservação sensual. A percepção, cognição e diagnóstico históricos estão integralmente delimitados pela materialidade estética de cada época. Como afirma Benjamin (2017, p. 16): “O modo como se organiza a percepção humana – o meio por que se realiza – não é apenas condicionado pela natureza, mas também pela história”. O sentido histórico vivido por cada indivíduo em seu presente é um contexto de significação que o abarca tanto simbolicamente quanto sensivelmente, em uma totalidade linguística e estética. Isso nos

⁴⁵ August Sander foi um fotógrafo alemão do final do século XIX e início do século XX que registrava os tipos sociais de sua época, uma espécie de enciclopedista etnográfico dos habitantes de seu tempo.

⁴⁶ No original: “*Para Benjamin, es esta intención así como la actitud hacia el medio fotográfico expresada por esta intención, más que el medio per se, lo que vuelve antiaurática la obra de ambos.*”

conduz à dupla condição do objeto aurático – simultaneamente natural e artificial –, pois sua autenticidade deriva de seu contexto histórico, ancorado tanto na sociedade quanto na natureza.⁴⁷ A aura torna presente o que está distante no espaço e no tempo. O peso semântico que ela carrega singulariza a experiência do observador. Dito de outra maneira, a experiência aurática caracteriza-se por um movimento pendular entre o próximo e o distante, no qual o observador assume o papel de um navegador que, por vezes, mergulha ativamente e, por outras, é passivamente mergulhado por um mar de significações. Ao ser reproduzido e massivamente observado, o objeto aurático abandona o seu lugar originário para adentrar no espaço do observador – que, por sua vez, almeja vivenciar uma experiência autêntica. Todo esse processo gera um paradoxo estético: quanto mais as massas buscam aproximar-se dos objetos auráticos por meio da reprodução técnica, mais se distanciam da autenticidade do objeto e de seu peso semântico tradicional. Como bem sintetiza Benjamin (2017, p. 17): “‘Aproximar de si’ as coisas, espacial e humanamente, representa tanto um desejo apaixonado das massas do presente como a sua tendência para ultrapassar a existência única de cada situação através da recepção da sua reprodução”. Existe, pois, nas massas, um desejo (que é também uma nostalgia) pelos objetos auráticos – desejo que anseia pela unidade da experiência acumulada no artefato, portador do peso semântico da tradição, que transita através do tempo até o presente vivido. O desejo sensorial – isto é, estético⁴⁸ – é o elo que conecta a massa à busca pela experiência autêntica dos objetos auráticos, em uma perpétua atualização da tradição histórica no interior da lógica da teologia de mercado capitalista.

⁴⁷ Há, aqui, uma abertura reflexiva no pensamento benjaminiano que propõe uma análise para além da dicotomia moderna entre sujeito e objeto, quando o filósofo afirma: “será conveniente explicar o conceito de aura proposto acima para objetos históricos, recorrendo ao conceito de aura aplicado a objetos da natureza. (...) Seguir com o olhar uma cadeia de montanhas no horizonte ou um ramo de árvore que deita sobre nós a sua sombra, ao descansarmos numa tarde de verão – isto é respirar a aura dessas montanhas, desse ramo.” (BENJAMIN, 2017, p. 17). Ou seja, a experiência da aura não é fruto exclusivo do labor humano e de sua técnica; trata-se também de uma experiência mais originária, que vai além do mundo laboral proveniente da dicotomia entre sujeitos do conhecimento e seus objetos. A experiência aurática não se extingue com o advento do mundo do trabalho; ao contrário, ela se amplia. Essa ideia é explorada de modo mais aprofundado no artigo de Rebecca Comay, “*Enmarcando la redención: aura, origen, tecnología en Benjamin y Heidegger*” (USLENGHI, 2010).

⁴⁸ Em um texto de juventude, escrito provavelmente entre 1922 e 1925, intitulado “*Schemata zum psychophysischen Problem*” (GS VI, p. 78), Benjamin já demonstrava – no fragmento “*Nähe und Ferne*” (Proximidade e Distância) – sua preocupação teórica com a relação entre proximidade e a sexualidade do Eros, tendo como influência o pensamento de Ludwig Klages. Ao comentar esse texto, a filósofa Jeanne-Marie Gagnebin (IANNINI, 2015, p. 140) ressalta que a dialética sensorial entre proximidade e distância pertence à teoria estética, ao afirmar: “Essa dialética do Eros também é, desde sua origem, uma teoria da percepção, portanto uma teoria estética (...)”. Mais adiante, acrescenta: “se percepção sensível e dinâmica do Eros são amplas tributárias da dialética do próximo e do distante, então as mutações profundas que afetam tal dialética na sociedade moderna também vão afetar tanto a vida de Eros quanto a vida da arte”. Em outras palavras, é a mudança social no modo de percepção dos indivíduos modernos – que se encontram diante de uma nova configuração coletiva no que diz respeito ao jogo dialético do próximo-distante, provocado pelo desenvolvimento técnico – que ocasiona a transformação do desejo humano pela arte, uma mudança global que repercute no próprio modo de ser do desejo humano.

Para Terry Eagleton (1993, p. 119), “a repetição regular do desejo na sociedade burguesa” é uma característica tão marcante do mundo moderno que possibilitou a Schopenhauer teorizar “a construção do desejo como uma coisa em si mesma” – produzindo, assim, uma metafísica do desejo totalmente desvinculada de qualquer estímulo social incitado pela superestrutura comercial.⁴⁹ Em Benjamin, graças a sua teoria estética materialista, o querer do desejo não se funda em uma totalidade metafísica; antes, é perpassado pelos fluxos históricos do devir sensorial que, na vida contemporânea, promoveram a reificação do desejo. Com a modernidade e sua reificação mercadológica, assistimos à despoticização do desejo aurático e à ascensão do desejo pela mercadoria com seu *sex appeal* do inorgânico (BENJAMIN, 2018).⁵⁰ A organicidade no desejo aurático torna-se perceptível quando Benjamin (2018, p. 598) descreve a experiência aurática recorrendo a uma poesia de Goethe (“Bem-aventurada saudade”), com os versos: “Distância alguma te impede, / Vens voando e encantada”. Para o filósofo, a distância da amada é superada pela atração de seu olhar, que aproxima a enamorada mesmo à distância; aí reside o “sonho de uma natureza melhor”. Em outras palavras, esse sonho de uma natureza melhor é acompanhado pelo desejo aurático pela coisa amada, que vem de longe, “voando e encantada”. Benjamin (2018, p. 598) afirma, então: “O declínio da aura e o definhamento – devido à posição defensiva na luta de classes – da representação onírica de uma natureza melhor são uma coisa só. Com isso, o declínio da aura e o declínio da potência sexual são, ao final, uma coisa só”. Portanto, a decadência da aura está associada à despoticização do desejo sexual em sua busca por uma natureza melhor. O redirecionamento da potência sexual do desejo para os objetos reificados da produção alienante constitui um instrumento eficaz contra as potencialidades dos desejos livres ou auráticos de revolução – desejos estes ancorados na utopia da história primeva de uma sociedade sem classes.⁵¹ É nesse ponto – na recusa de uma metafísica do desejo em favor de uma história materialista dos sentidos – que reside a diferença crucial entre Benjamin e Schopenhauer: para o primeiro, o desejo não é resultado de uma força transcendente, mas uma condição humana que reflete as circunstâncias dos acontecimentos históricos.

O eterno retorno – não no sentido cíclico de Nietzsche, mas em um caráter estético e hermenêutico – à tradição atualizada modifica nossa percepção e compreensão da realidade,

⁴⁹ Como afirma o filósofo: “Num colapso traumático de qualquer teleologia, o desejo transforma-se em algo independente de fins particulares, ou, ao menos, grotescamente desproporcional a eles (...)” (EAGLETON, 1993, p. 119).

⁵⁰ Mais especificamente, cf. o “Caderno B – Moda”, no qual o conceito de “*sex appeal* do inorgânico” é amplamente explorado. In: BENJAMIN, Walter. **Passagens**. Tradução do alemão Irene Aron, tradução do francês Cleonice Paes Barreto Mourão. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2018, p. 135.

⁵¹ A utopia da história primeva e da sociedade sem classes será analisada no tópico “4.3 – Entre a imagem onírica e a iluminação profana: a teologia na hermenêutica materialista”.

gerando novos sentidos infinitos que, periodicamente, são recombinaados em novas vivências sensoriais e configurações epistemológicas históricas. Nesse processo, evidencia-se a primazia do estético sobre o cognitivo, uma vez que a própria materialidade encontra-se impregnada de sentido histórico. São os movimentos técnicos da matéria que produzem novidades no pensamento, não havendo um abismo entre ambos. Assim afirma Benjamin (2017, p. 17-18), “a orientação da realidade no sentido das massas e destas no sentido daquela é um processo de alcance ilimitado, tanto para o pensamento como para a contemplação”. Se a tradição é constantemente atualizada na modernidade, essa atualização assume a forma de mercadoria, de coisa reificada, sendo apropriada pelo mercado para fins de consumo – daí sua produção industrial em larga escala. Uma tradição assim atualizada e reproduzida técnica e industrialmente possui o poder de gerar mundos fantasmagóricos que condicionam o comportamento e a compreensão de seus habitantes, emanando um teor fetichista com o auxílio das “argúcias teológicas das mercadorias” (Benjamin, 2018),⁵² ao prometerem a ilusão de uma vida autêntica, o que constitui o núcleo do processo de estetização da política e da mercadoria na modernidade.

Mas, afinal, o que garante a autenticidade de uma obra de arte? Para Benjamin (2017, p. 18), é sua integração com a tradição. Esta, porém, não é estática; transforma-se no transcurso da história. Atuando como molduras do tempo, a tradição circunda a obra e atualiza seu sentido a cada época. Desse modo, uma mesma obra ou objeto pode interagir com contextos diversos ao longo da história, adquirindo novos significados temporais sem, contudo, perder sua unicidade – sua aura. Quando uma obra adquire peso na tradição – seja por doar sentido, seja por reproduzi-lo –, ela se torna objeto de culto social. O culto ao objeto aurático exerce uma função ritualística específica: religar os sujeitos históricos à sua tradição. Como afirma Benjamin (2017, p. 18), “o valor singular da obra ‘autêntica’ tem o seu fundamento no ritual, em que ela teve o seu valor de uso original e primeiro” (*originären und ersten*). Portanto, se o valor aurático está fundado no ritual que celebra seu valor “original e primeiro”, existe uma base mitológica em torno do objeto cultuado – mitológica porque visa reviver o sentido originário e primeiro da obra. Embora o culto esteja intimamente vinculado à esfera religiosa, a secularização dessas obras fez com que o culto cedesse lugar à “autenticidade”, que funciona como forma secularizada, preservando assim o fenômeno da aura como um texto a ser decifrado pela crítica imanente, e não mais ser venerado.

⁵² O conceito de “argúcias teológicas das mercadorias” encontra-se desenvolvido por Benjamin em “Paris, a capital do século XIX”. Cf. BENJAMIN, Walter. **Passagens**. Tradução do alemão por Irene Aron e do francês por Cleonice Paes Barreto Mourão. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2018, p. 53.

Embora possa parecer que nossa discussão esteja se direcionando apenas para questões antropológicas do saber humano, um dilema estético fundamental se impõe: o jogo dialético espaço/temporal entre o fenômeno aurático e a coisa. A proximidade material do objeto é condição *sine qua non* para a existência da tradição mítica, que jamais poderá ser confinada, pois permanece como um objeto de desejo inalcançável. Isso porque, como já confirmado, mesmo a reprodutibilidade técnica das obras artísticas é incapaz de produzir uma verdadeira aproximação (aurática). A distância em relação à tradição é, para nós, uma distância atmosférica. Por mais que intangível, ela se sobrepõe a nossa existência como um berço do mundo – um horizonte de compreensão que funciona como um ninho hermenêutico. Ocorre que, com a era moderna e a reprodutibilidade que a caracteriza, a obra-cópia, desprovida de aura, emancipa-se (*emanzipiert*) (Benjamin, 2007, p. 19) do ritual, podendo carregar consigo uma tradição reificada. É, portanto, a materialidade da reprodução técnica que abre caminho para uma arte não mais cultuada religiosamente.⁵³ Com a decadência da aura, instaurada pela reprodutibilidade, o valor de culto da obra entra em declínio, ao passo que seu valor de exposição floresce.

Se o exame da aura revelou a transformação da experiência estética na modernidade, marcada pela dissolução da autenticidade e pelo desejo de uma tradição inalcançável, impõe-se, como consequência lógica, investigar a mídia que melhor incorpora e potencializa essa nova condição sensorial: o cinema. A análise do declínio da aura, portanto, desemboca necessariamente no estudo da sétima arte, onde a reprodutibilidade técnica atinge seu ápice e a montagem emerge não apenas como um procedimento artístico, mas como uma nova forma de cognição, capaz de acessar e reorganizar a linguagem do inconsciente na era das massas.

2.3 Montagem cinematográfica como chave para a linguagem inconsciente

Partindo da constatação do declínio da aura e da reconfiguração da percepção pelas técnicas de reprodução, este tópico dedica-se a analisar o cinema como o meio estético por excelência da modernidade, cuja técnica de montagem opera uma revolução epistemológica. Nosso objetivo é demonstrar como a montagem cinematográfica, ao fragmentar e rearticular o real, não apenas duplica o mundo em uma “natureza de segundo grau”, mas também se configura como uma chave hermenêutica para decifrar a “linguagem do inconsciente óptico”. A decifração dessa linguagem imagética, enquanto estruturada esteticamente, reforça o cerne

⁵³ A resposta histórica à decadência do culto artístico, nos revela Benjamin (2017, p. 19), veio como resistência. Surgiu na Europa um movimento de “doutrina da arte pela arte”, que o autor chamou de “teologia da arte”.

de nosso argumento: a existência de uma universalidade estética da linguagem que serve de condição de possibilidade para o próprio conhecimento. Investigaremos a dupla face dessa técnica: por um lado, seu potencial de reforçar a lógica capitalista da fragmentação do trabalho e do controle social através do choque e da distração; por outro, sua capacidade revolucionária de, ao reestruturar os choques modernos, restaurar criticamente as memórias individuais e coletivas e possibilitar uma leitura transformadora da história. Sustentaremos, por fim, que a montagem constitui o cerne de uma nova forma de conhecimento, na qual a experiência estética, tátil e distraída do espectador moderno se torna o modelo paradigmático para a compreensão dos novos condicionantes cognitivos e políticos da metrópole capitalista, consolidando, pela via da técnica, a primazia da dimensão estético-linguística na configuração do saber moderno.

A primeira técnica artística a colocar em xeque a conceituação de autenticidade do objeto artístico e, conseqüentemente, a própria essência da arte, foi a fotografia. Em seguida, o cinema surgiu, reacendendo os mesmos questionamentos. Nossa principal preocupação dirige-se a pensar os novos rumos do campo da teoria estética com o advento da técnica cinematográfica, que transforma o sensorio humano no mundo moderno. Evidentemente, em diversos momentos, nossa reflexão é atravessada por questões da filosofia da arte; contudo, isso ocorre porque a teoria da arte está contida em um domínio mais amplo: o da teoria estética. É justamente por isso que nosso trabalho, em nenhum momento, restringe-se exclusivamente ao mundo da arte.

A técnica cinematográfica inaugura uma série de inovações nos fundamentos estéticos ao introduzir a prática da montagem de imagens. O ato de filmar um objeto constitui apenas uma fração de todo o processo cinematográfico. A filmagem, em conjunto com a montagem, inaugura uma nova maneira de perceber e compreender a realidade – um novo modelo estético de ler e descrever linguisticamente o mundo circundante. Percebe-se, então, que não é mais apenas o objeto aurático que é capaz de significar o mundo histórico; agora, imagens fragmentárias, compostas em blocos sequenciais narrativos, também se tornam recursos geradores de sentido semiótico quando articuladas. Em uma das notas de rodapé do ensaio sobre “A obra de arte”, Benjamin destaca como a ampliação de experimentos visuais proporcionada pelos aparelhos técnicos cinematográficos, ao serem relacionados aos atores de cinema, engendrou novos experimentos econômicos com renovados condicionantes para os sujeitos históricos. A força de trabalho, já fragmentada na esfera capitalista de produção, passa a contar com a atuação de especialistas que avaliam aspectos parciais dos trabalhadores. “É assim que tem vindo a crescer continuamente a importância dos testes de orientação

profissional. (...) Tanto a filmagem como o teste de orientação profissional se realizam perante um conjunto de especialistas.” (BENJAMIN, 2017, p. 26). A lógica da montagem – selecionar, cortar, recompor fragmentos – espelha e reforça a lógica capitalista da divisão em frangalhos do trabalho. Desse modo, características específicas do fazer humano passam a ser valorizadas, o que reforça a unidimensionalidade da vida moderna. O foco excessivo em características específicas atrofia a riqueza cognitiva do agente, ao mesmo tempo que facilita o julgamento dos “especialistas” sobre aspectos singulares. Portanto, a técnica cinematográfica não apenas transforma a sensibilidade, mas também oferece um modelo estético que é rapidamente assimilado pela economia capitalista para aprofundar o controle e a gestão da força de trabalho.

Semelhante aos atores de cinema, os cidadãos das grandes metrópoles sentem-se constantemente julgados pelo aparato técnico do capital, personificado em seus dirigentes, para ocuparem funções específicas. Todo esse processo de especialização só se torna possível graças ao recurso material da repetição – seja mecânica, seja laboriosa –, utilizada como manobra pelo sistema financeiro. A reprodução contínua de atos miméticos, desejados do ponto de vista estético-antropológico, corrobora os aspectos exigidos aos trabalhadores, tal como ocorre quando a câmera registra aquilo que se exige: uma existência planejada. Nesse sentido, a repetição atrofia a riqueza cognitiva do agente, edifica uma práxis da submissão e facilita o julgamento do “especialista”. A contínua reprodução estético-antropológica em massa de imagens socialmente exigidas gera um exército de potenciais avaliadores, especializados em detalhes ínfimos do fazer humano. Não por acaso, na produção de certos filmes, diversos atores ou atrizes são analisados até se chegar àquele ou àquela que mais se assemelha aos traços fisionômicos desejados; o mesmo ocorre no mundo do trabalho. Dito de outro modo, o mundo moderno, imerso em estímulos sensoriais, entrelaça signos e impulsos miméticos; e, com o avanço da industrialização, a apreensão mimética da sensibilidade sofre transformações que, por sua vez, repercutem sobre a experiência da linguagem.⁵⁴ Esta se torna cada vez mais pragmática, inserida em um jogo utilitário, acelerado, fetichista e secular do consumo. Desse modo, a estética reafirma-se como um caminho introdutório – uma verdadeira propedêutica – para a compreensão da linguagem e de seus mecanismos de poder. Hoje, é possível reconhecer como fisionomias racializadas, sexistas e de gênero, entre outras, foram instrumentalizadas pelo aparato de manutenção mítica do capitalismo, que naturaliza hierarquias e a exploração sob a ilusão da meritocracia e da eficiência.

⁵⁴ Sobre a relação entre a faculdade mimética e a linguagem, cf. o tópico “3.4 – A mimesis como elo ontológico entre estética e linguagem”.

É através da técnica de montagem no cinema que sua “mágica” acontece. O caráter ilusório com que a imagem é projetada sobre a tela produz uma “natureza de segundo grau” (*Natur zweiten Grades*) (BENJAMIN, 2017, p. 33) – isto é, uma fantasmagoria técnica – ou, como também a denomina Benjamin, uma “natureza ilusória” (*illusionäre Natur*). Os cortes sobrepostos e agrupados em sequência conferem uma sensação de continuidade e completude narrativa, criando uma nova realidade momentânea e produtora de sentido. É como se a vida contemporânea em frangalhos, com suas vivências (*Erlebnis*) alienadas, passasse a fazer parte de uma grande engrenagem social dotada de sentido existencial. A complexidade do mundo moderno, que exigiria uma análise racional de seus intrincados meandros para ser compreendida em sua totalidade estrutural, é projetada na grande tela mágica como um conglomerado sensorial ideológico – o que nos convida não a pensar, mas a sentir a “natureza ilusória” da metrópole capitalista. Com frequência, a razão já não consegue acompanhar o ritmo frenético da produção atual; com isso, a sensação se impõe galopante, assume a dianteira e salta por sobre os obstáculos cognitivos – daí seu poder na modernidade.⁵⁵ Como uma máquina de guerra, a estetização sempre triunfa devido a seu volume estratosférico, enquanto a análise racional exige a pausa, o acionamento do freio de emergência. É nesse sentido que a realidade fluida e fantasmagórica da metrópole capitalista ganha contornos definidos ao ser reproduzida no cinema burguês enquanto “natureza de segundo grau” ou uma segunda realidade. E é assim que Benjamin (2017, p. 34) descreve as consequências da penetração dos aparelhos cinematográficos no real, causando sua duplicação: “A realidade liberta da aparelhagem atingiu aqui o seu mais elevado grau de artificialismo, e a visão não mediata da realidade tornou-se a Flor Azul no reino da técnica”. Se os grandes centros urbanos são caracterizados por sua atmosfera espectral e fantasmagórica, o cinema torna-se

⁵⁵ Em 1927, Benjamin (2017, p. 268) escreveu o texto intitulado “Réplica a Oscar A. H. Schmitz”, em resposta às críticas de Schmitz ao filme “O encouraçado Potemkin”. Nesse ensaio, Benjamin apresenta o que considera um dos grandes poderes da arte cinematográfica, exemplificando de modo claro aquilo que buscamos evidenciar ao relacionar a “natureza de segundo grau” com o real. Eis o fragmento: “O cinema representa um dos mais poderosos pontos de fratura das formações artísticas. Com ele nasce realmente *uma nova região da consciência*. Ele é, para ser breve, o único prisma no qual se abre ao homem de hoje o seu mundo mais próximo, os espaços em que vive, trabalha e se diverte, e isso de uma forma inteligível, com sentido, apaixonante. Em si mesmos, esses escritórios, quartos mobiliados, tabernas, ruas de grandes cidades, estações e fábricas, são feios, inapreensíveis, desesperadamente tristes. Mais ainda: eram e pareciam ser assim, até aparecer o cinema e dinamizar todo esse mundo concentracionário com o explosivo do décimo de segundo, de tal modo que agora empreendemos longas viagens aventurosas por entre as suas ruínas dispersas. O espaço de uma casa, de um quarto, pode conter em si dezenas de episódios surpreendentes, os mais estranhos nomes para esses episódios. Não é tanto a sequência contínua das imagens, mas mais a mudança súbita dos lugares que permite dominar um ambiente, de outro modo inacessível, e extrair da mais pequena habitação burguesa a mesma beleza que admiramos num Alfa-Romeo.” (BENJAMIN, p. 140). Percebe-se, sobretudo no final do fragmento, como Benjamin atribui maior relevância à adequação e à dominação do ambiente – o que sugere uma dimensão tátil da percepção estética que, por vezes, se confunde com a própria vida – do que ao mero impacto visual das imagens na tela. O essencial, portanto, seria a forma pela qual, em termos antropológicos, o corpo se adequa ao espaço e à técnica.

expressão artística imediata desse fenômeno onírico. O mundo dos sonhos transforma-se no objeto de desejo, na Flor Azul moderna – como dirá Benjamin, remetendo à “*Blaue Blume*” de Novalis, do romantismo alemão.⁵⁶ Agora, a realidade turbulenta mercadológica culmina tanto como vivência estética saturada quanto se torna, ela própria, o objeto fetiche por excelência do processo de estetização do real sob o capitalismo.⁵⁷

Ao adentrar a realidade social para “duplicá-la” o cinema penetra em suas entranhas a fim de representá-la. O aparelho registra em imagens o mundo circundante, apresentando-o como uma cópia manipulada, uma vez que pode ser ampliada, retardada, focada, alongada, recortada e reprojeta. Todo esse processo viabiliza o aperfeiçoamento da avaliação tanto das *performances* dos artistas quanto dos demais indivíduos envolvidos na produção. É nesse contexto, com a utilização dos maquinários, que Benjamin (2017, p. 37) percebe como os estudos psicanalíticos poderiam subsidiar análises mais sofisticadas de nossa percepção acerca das manifestações do inconsciente humano. Com o cinema, os aspectos obscuros do inconsciente tornam-se cada vez mais acessíveis ao campo da consciência. Por meio da montagem de fragmentos, o filme permite-nos avaliar suas partes de maneira mais aprofundada e isolada. É justamente em virtude dessa maior capacidade avaliativa das frações capturadas pelas máquinas que Benjamin (2017, p. 38) observa uma aproximação entre arte e ciência, ao afirmar: “Será uma das funções revolucionárias do cinema fazer com que a utilização artística e científica da fotografia, anteriormente quase sempre separadas, possam ser vistas como idênticas”. Em uma nota de rodapé, o autor ainda recorda a relevância extrema da precisão da pintura anatômica renascentista, com suas estruturas fisiológicas, para o desenvolvimento científico da época. Para além dos estudos fisiológicos que vinculam ciência e arte, podem-se destacar o aperfeiçoamento das investigações criminais – quando vestígios de crimes passaram a ser fotografados e analisados como evidências – ou os estudos cinésicos iniciados por Charles Darwin sobre a comunicação não verbal em animais e humanos. O cinema aprenderia, com o tempo, a utilizar cada vez mais mensagens

⁵⁶ Para aqueles que desejarem se aprofundar na metáfora da “Flor Azul” de Novalis, retomada por Benjamin em sua relação sobre o desejo, o cinema e o capitalismo industrial, recomendamos a leitura do artigo de Miriam Hansen, “*Benjamin, Cinema and Experience: ‘The Blue Flower in the Land of Technology’*”. In: HANSEN, M. Benjamin, cinema and Experience: “The Blue Flower in the Land of Technology”. **New German Critique**, No. 40, Special Issue on Weimar Film Theory (Winter, 1987), pp. 179-224.

⁵⁷ Em uma de suas anotações preparatórias para os escritos sobre Baudelaire, Benjamin evidencia o quanto o cinema constitui uma expressão artística dos choques modernos e, por consequência, do fenômeno estético e epistêmico da vivência, contribuindo para o declínio da experiência. Afirma o autor: “Aquilo que distingue a vivência da experiência é o momento do choque. O cinema é, entre todas as formas da arte, aquela que provoca no espectador relativamente menos experiências e relativamente mais vivências. O cinema consegue comunicar esse momento de choque mesmo ao mais rodado e mais experiente dos destinatários”. (BENJAMIN, 2015, p. 332). Em outras palavras, ainda que o cinema construa uma narrativa fotonada a partir dos fragmentos imagéticos da vida moderna, permanece como expressão ativa do fenômeno da vivência contemporânea.

subliminares e efeitos visuais e especiais em suas obras. Todos esses exemplos de investigações, que começaram a vislumbrar e a compreender o mundo das microexpressões de nossa práxis cotidiana – em uma série de teorias desenvolvidas, tanto artisticamente quanto cientificamente, em torno do inconsciente óptico, isto é, da expressão da linguagem óptica do inconsciente –, constituem testemunhos da totalidade da experiência estética da linguagem que, embora escapem à consciência imediata, manifestam-se na materialidade mundana.

O rápido mundo moderno que cresce por todos os lados como uma grande floresta de concreto industrial – universo representado em filmes como “Metrópolis” (1927) ou “Tempos Modernos” (1936) – também adquire novas dimensões com o cinema e sua exploração do inconsciente, uma vez que os centros urbanos se alimentam de novidades – micro mudanças que mascaram o sonho fictício do progresso. Contra o peso opressor fabril do capitalismo, o cinema contrapõe-se com o excesso de sua segunda natureza, da natureza ilusória. Antes, o proletariado via-se preso entre os rochedos; agora, como afirma Benjamin (2017, p. 38): “Veio então o cinema, que fez ir pelos ares esse mundo de cárceres com a dinamite do décimo de segundo, de modo que agora, abandonados no meio de seus escombros espalhados por todo o lado, nos lançamos serenamente em viagens aventurosas”. No entanto, tais viagens aventureiras ainda se encontram delimitadas pelos condicionantes cognitivos, estéticos e linguísticos do capital, configurando uma nova epistemologia do mundo moderno. Trata-se de um território duplamente dominado, tanto no espaço físico quanto onírico. Se as análises psicanalíticas trouxeram à luz a existência do inconsciente, a câmera, por sua vez, evidenciou sua dupla natureza – consciente aos olhos, mas inconsciente em sua operação técnica.⁵⁸ Para Benjamin (2017, p. 39), a câmera “nos inicia no inconsciente óptico (*Optisch-Unbewussten*), tal como a psicanálise no inconsciente pulsional”.⁵⁹ Desse modo, o inconsciente torna-se perceptível tanto no campo simbólico quanto visualizável espacialmente. Essa percepção ampliada do inconsciente permite-nos visualizar o desejo coletivo libidinal, para então explorá-lo socialmente por meio do fetiche sexual da mercadoria. O sentido hermenêutico que permeia a estrutura social abarca tanto a esfera da consciência humana quanto a de seu inconsciente, enquanto conjectura econômico-histórica, em uma espécie de leitura do inconsciente que se torna a tarefa da crítica materialista.

⁵⁸ Também caberia questionar, aqui, até que ponto o próprio surgimento da psicanálise não teria sido influenciado pelo desenvolvimento técnico e pelo aparecimento do inconsciente óptico.

⁵⁹ Vale destacar que a referência ao “inconsciente óptico” constitui, em grande medida, uma auto-citação já presente em um texto anterior, de 1931, anteriormente mencionado: “Pequena história da fotografia”. Nele, Benjamin (2017) aborda a estreita relação entre fotografia e inconsciente óptico: “A natureza que fala à câmera é diferente da que fala aos olhos. Diferente sobretudo porque a um espaço conscientemente explorado pelo homem se substitui um espaço em que ele penetrou inconscientemente” (p. 55).

O frenético estado de atenção a que somos submetidos, que oblitera a pausa reflexiva, deve-se à excitação espacial circundante. Toda a consciência deve ser subjugada, distraída e saturada. A técnica viabiliza uma relação dialética com o fenômeno binário consciente/inconsciente: 1) por um lado, ela traz à luz sua existência visual – nos detalhes e nas minúcias despercebidas; 2) por outro, ela sobrecarrega o aparelho cognitivo, provocando uma espécie de apercepção, de anestesia sensorial. A arte, como parte constitutiva da realidade circundante, passou cada vez mais a expressar esse caráter do movimento ininterrupto de todas as coisas – o que se tornou visível primeiro no “Dadaísmo” e, depois, no “Cinema”. No caso do Dadaísmo, suas obras de protesto pretendiam provocar “*skandals*” (escândalos) e “*öffentliches Ärgernis*” (indignação pública) (BENJAMIN, v. I, p. 502)⁶⁰ em seus espectadores, buscando levá-los a uma distração extrema. A estratégia adotada pelos artistas era ganhar uma atenção ainda maior que a imensidão de estímulos inerentes às grandes metrópoles. No entanto, nem mesmo o Dadaísmo logrou ser tão eficiente nessa tarefa quanto o cinema. Do espectador de cinema exige-se uma consciência plenamente vigilante, pois suas imagens não são fixas: elas correm, saltam, retardam e se entrecruzam, tal como ocorre em nossos sonhos. É nesse contexto que Benjamin (2017, p. 42) afirma: “Nisso se baseia o efeito do choque do cinema, que, como qualquer efeito de choque (*Chockwirkung*), exige ser amortecido por um esforço de atenção intensificado”. Os estímulos constantes oriundos dos choques exigem a produção de uma crosta protetora cada vez mais espessa para salvar nosso aparelho sensorio-cognitivo. Enquanto nosso senso estético se aguça, nossa capacidade reflexiva e crítica entorpece-se em uma realidade sensorialmente preenchida por excitações atmosféricas de natureza alienada. Em outras palavras, à medida que os estímulos sensoriais se impõem – emoldurando o horizonte do sentido cognitivo –, a análise crítica vê-se atrofiada diante do sistema anestésico de retenção dos choques sensoriais. Portanto, a anterioridade estética apresenta-se como fator condicionante de todo processo cognitivo humano, mas não como fator determinante do conhecimento.

Tendo por base a experiência estética das grandes metrópoles modernas, podemos afirmar que sua estrutura está muito mais a serviço da “distração” de seus indivíduos do que da “concentração”.⁶¹ Um exemplo clássico de uma forma artística capaz de provocar a

⁶⁰ Todas as citações das obras de Walter Benjamin referem-se à edição *Gesammelte Schriften*, organizada por Rolf Tiedemann e Hermann Schweppenhäuser (Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1991), composta por 7 volumes. As citações seguirão o padrão: (BENJAMIN, v. I, p. 502), indicando volume e página.

⁶¹ Benjamin aborda o par conceitual “distração” (*Zerstreuung*) e “concentração” (*Sammlung*), segundo o qual, na tradição estética, a arte “verdadeira” exigiria um alto grau de concentração para possibilitar um “mergulho” na obra “autêntica”, enquanto a distração produziria o efeito inverso: o “mergulho” da obra em nós (BENJAMIN, 2017, p. 44).

distração coletiva é a arquitetura. Presente desde os primórdios da história humana, sua produção serve tanto a propósitos estéticos quanto práticos para a vida civilizatória coletiva. Se quisermos compreender a relação das massas com a assimilação do fenômeno estético, devemos analisar o exemplo histórico das obras arquitetônicas. Como afirma Benjamin (2017, p. 44): “As construções são objeto de uma recepção dupla: pelo seu uso e pela sua percepção; ou melhor, tátil e opticamente”. Para que o indivíduo se relacione com as edificações de maneira *tátil*, é necessária uma certa aproximação com o objeto, de modo que ele se torne parte de sua vida cotidiana. É somente com a apropriação tangível da habitação que o observador determina seu modo de recepção óptica. Ou seja, a maneira como um turista contempla as obras arquitetônicas de um lugar não é a mesma com que um habitante as percebe, pois aquele que mora faz dela coisa sua, e, nesse processo, a obra envolve o residente, germinando nele o hábito. É precisamente através desse hábito – uma forma de familiaridade inconsciente e tátil – que a arquitetura é recebida de modo distraído, tornando-se o modelo paradigmático para a experiência da arte na era das massas.⁶²

O hábito, resíduo inerente à recepção tátil, é o principal fator que determina os contornos da recepção óptica, uma vez que dita seu ritmo e assimilação. É por meio do hábito que nosso sistema sensorio-cognitivo se adapta ao ambiente, reduzindo a disposição contemplativa inerente à concentração e ampliando o estado de distração. Quanto mais nos adaptamos ao ambiente, mais a distração se consolida, assegurando gestos rotineiros e automatizados. Ao reconhecer uma estrutura de sentido hermenêutico-material no mundo circundante, Benjamin atribui devida importância ao hábito tátil como instância antropológica cognoscível, que perpassa os mais variados períodos de nossa história. Como afirma o autor: “É que as tarefas que se colocam ao aparelho perceptivo humano em períodos históricos de virada não podem resolver-se simplesmente pela óptica, isto é, pela contemplação. Vão sendo progressivamente ultrapassadas sob a orientação da recepção tátil, através do hábito.” (BENJAMIN, 2017, p. 44). Assim, a recepção óptica é apenas o primeiro momento epistêmico, sempre ultrapassado pelo poder do hábito e de sua estrutura tátil. Em outras palavras, incide uma pesada carga estetizante sobre o comportamento humano, que o conduz a um estado de distração constante; e, nas grandes metrópoles modernas, essa carga nunca interrompe sua fantástica fonte criativo-mercadológica, que gera as fantasmagorias nas quais divagamos.

⁶² Esta concepção da arquitetura como modelo paradigmático para uma recepção distraída que transforma a consciência das massas corrobora a observação de que, para Benjamin, “a arquitetura da metrópole faz o papel – análogo ao da arte – de transformar a consciência” (VELLOSO; JACQUES, 2023, p. 41).

Para Benjamin, o cinema é a arte por excelência que mais detém a capacidade de distrair o seu público – um tipo de espectador que ele denomina “examinador, mas distraído” (*Examinator, doch ein zerstreuter*). A natureza ilusória construída pela sétima arte funciona como uma espécie de treinamento habitual para os novos ambientes e situações gerados pelas técnicas capitalistas. A percepção dos seres modernos modula-se ao frenesi dos choques sistêmicos aos quais estamos expostos. O fenômeno das passagens parisienses é um exemplo desse poder de distração arquitetônico-mercadológica das grandes cidades, conforme afirma Howard Eiland: “(...) as passagens propriamente ditas – esses exemplos do ‘luxo industrial’ do século XIX, com seus corredores envidraçados e suas diversas atrações (...) são dedicados à ‘distração’ que transfigura a mercadoria”.⁶³ (USLENGHI et al., 2010, p. 64-65, tradução nossa). A estética da distração é que dita o ritmo infernal da vida contemporânea, e os artistas produtores de cinema sabem disso. “A recepção na distração, que se faz notar com ênfase crescente em todos os domínios da arte, é um sintoma de transformações profundas da percepção consciente, encontrou no cinema o seu campo de experiência próprio.” (BENJAMIN, 2017, p. 45).⁶⁴ Manter a atenção em um mesmo objeto de distração – em meio a tantos encantos variados – só é possível se, a cada momento, o indivíduo receber uma informação que o atraia bruscamente, como um choque. É por isso que o apelo ao sensorial sempre precede a reflexão; a consciência é abarrotada por informações dos mais variados tipos – gráficas, auditivas, táteis, etc. Como defesa contra o trauma neural, a consciência bloqueia-se ante a investida sensorial abundante, enquanto o excedente é decantado nas profundezas do inconsciente.⁶⁵ Os choques técnicos instauram uma cisão neurológica entre o mundo do presente, vivido neuroticamente por meio de lembranças em um presente fracionado espaço-temporalmente, e o mundo da experiência material que adormece no inconsciente coletivo e que, por vezes, irrompe no Agora com imagens em relampago. O

⁶³ Texto original: “(...) *los pasajes propiamente dichos – estos ejemplos del ‘lujo industrial’ del siglo XIX, con sus corredores de vidrieras y sus diversas atracciones (...) están dedicados a la ‘distracción’ que transfigura la mercancía.*”

⁶⁴ Gostaríamos de recorrer aqui a mais uma referência para reforçar a ideia desenvolvida por Benjamin de que o cinema procura acompanhar a percepção sensorial humana em um ambiente social particularmente propício ao fenômeno dos choques estéticos, funcionando como uma espécie de treino cognitivo diante dos traumas circundantes. No texto “Sobre alguns motivos na obra de Baudelaire”, ele afirma: “(...) a técnica foi submetendo o sistema sensorial humano a um treino complexo. E chegou um dia em que o cinema veio corresponder a uma nova e urgente necessidade de estímulos. No cinema afirma-se a percepção sob a forma de choque como princípio formal. Aquilo que determina o ritmo de produção na linha de montagem corresponde no cinema ao ritmo subjacente à percepção.” (BENJAMIN, 2015, p. 128).

⁶⁵ Essa temática dos choques e sua relação com o consciente e o inconsciente será retomada de forma mais pormenorizada no tópico “2.4 – Limiares na matéria são limiares na linguagem do mundo”, juntamente com a análise de Benjamin sobre o ensaio de Freud “Para além do princípio do prazer”, que lançou luz sobre a teoria do choque aqui exposta.

passado encontra-se apenas adormecido na memória material, aguardando o momento preciso para emergir no instante de perigo no Agora cognoscível.⁶⁶

Se, por um lado, os choques consolidam a camada neurológica protetora contra os traumas sensoriais por meio de nosso ato anestésico, por outro, são eles a chave que articula o passado entorpecido e o presente saturado. O cinema também possui a capacidade de, utilizando sua técnica de montagem, reestruturar os choques modernos por meio de imagens alegóricas que transitam livremente para além dos limites territoriais delimitados pelas fantasmagorias da metrópole. Ao eclodirem, tais imagens, além de possibilitarem uma reflexão terapêutica acerca das memórias individuais do passado, viabilizam uma análise coletiva sobre os acontecimentos políticos e históricos aos quais estamos submetidos.⁶⁷ Freud, em “Além do princípio do prazer”,⁶⁸ estabelece uma distinção entre os estímulos externos e internos ao indivíduo no que concerne às sensações de prazer e desprazer. Nos externos, verifica-se a resistência da consciência aos choques sensoriais, sendo traumatizantes justamente aqueles que penetram nossa barreira protetora. Quanto aos estímulos internos,

⁶⁶ Sobre essa questão, cf. o tópico “4.2 – A epistemologia da imagem: legibilidade e verdade no Agora da cognoscibilidade”.

⁶⁷ Gostaríamos também de destacar a importância do método de montagem, já presente no teatro épico, como elemento de confronto ao “choque” e ao processo anestésico de “distração” que, para Brecht, estava presente no teatro burguês. Portanto citaremos uma passagem de Howard Eiland no texto “*Recepción en la dispersión*”, quando o autor expõe seus argumentos em torno de tal relação: “*En terminología brechtiana, el montaje contrarresta la ‘magia’ (Magie), la ‘hipnosis’, la ‘niebla’, el estado de ‘transe’ (Entrückung), inducidos en los espectadores del teatro burgués, estado que Brecht compara con el de durmientes que sueñan inquietos con los ojos abiertos, y que sería comparable a la ‘mirada desorbitada’ y la actitud de estar ‘detenidos por un conjuro’ de los personajes de La tempestad de Shakespeare que caen bajo la influencia de las artes de Próspero. ‘Mis encantos irresistibles obran’, observa Próspero, ‘Y mis enemigos son prisioneros de su delirio’. He aquí un locus clásico del concepto de dispersión: no solo resulta contraproducente; de hecho, limita la capacidad de respuesta. Lo que para el burgués es una distracción saludable que lo aleja de sus ‘problemas’, para Brecht, en los años treinta, es una forma de ‘tráfico de drogas’, una ‘sórdida embriaguez’, una esclavitud. En lugar del teatro de los calderos de brujas o islas de sirenas, establece el teatro como un laboratorio que busca inducir una emoción clarificada y un conocimiento placentero. El método del montaje – debe tenerse en cuenta – se opone allí al de la dispersión*”. (USLENGHI et al., 2010, p.57-58). “Na terminologia brechtiana, a montagem contrapõe-se à ‘magia’ (Magie), à ‘hipnose’, ao ‘nevoeiro’, ao estado de ‘transe’ (Entrückung), induzidos nos espectadores do teatro burguês, um estado que Brecht compara ao dos adormecidos que sonham inquietos com os olhos abertos, e que seria comparável ao ‘olhar na distração’ e à atitude de estar ‘detidos por um encanto’ dos personagens de ‘A Tempestade’ de Shakespeare que caem sob a influência das artes de Próspero. ‘Meus encantos irresistíveis operam’, observa Próspero, ‘E meus inimigos são prisioneiros de seu delírio’. Aqui temos um locus clássico do conceito de distração: não apenas é contraproducente; na verdade, limita a capacidade de resposta. O que para o burguês é uma distração saudável que o afasta de seus ‘problemas’, para Brecht, nos anos trinta, é uma forma de ‘tráfico de drogas’, uma ‘embriaguez sórdida’, uma escravidão. Em vez do teatro de caldeirões de bruxas ou ilhas de sereias, ele estabelece o teatro como um laboratório que busca induzir uma emoção esclarecedora e um conhecimento prazeroso. O método da montagem – é importante notar – se opõe ali ao da distração.” (Tradução nossa). E aqui mais uma vez se nos evidencia o caráter dialético no método da montagem, quando no teatro épico é utilizada como ferramenta contra a distração, contra o entretenimento burguês que busca aliviar os choques sensoriais produzidos intrinsecamente pelo próprio sistema econômico. Com Brecht a montagem é dialética da imobilidade.

⁶⁸ FREUD, Sigmund. **História de uma neurose infantil**: (“O homem dos lobos”): além do princípio do prazer e outros textos (1917-1920). Tradução e notas de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2010, p. 161-239.

estes não encontram barreiras à sua manifestação, possuindo, portanto, uma espécie de “caminho livre”. Conforme exposto por Freud (2010, p. 191):

Contra o exterior existe uma proteção, as quantidades de excitação que chegam terão um efeito reduzido; em relação ao interior é impossível a proteção, às excitações das camadas mais profundas se propagam de forma direta e não atenuada no sistema, na medida em que determinadas características de seu curso produzem a série das sensações de prazer-desprazer.⁶⁹

Retomando o artigo de Howard Eiland, vemos que o autor também distingue o tipo de experiência vivida pelo espectador de cinema daquela vivenciada pelo colecionador, pelo jogador e pela “embriaguez anamnésica” do *flâneur*. Para Eiland, nessas três figuras fisionômicas da metrópole, há uma dupla significação para o termo “distração”: “há uma distração ontológica tanto quanto uma epistemológica.” (USLENGHI, 2010, p. 67). Ou seja, ontológica porque: 1) o colecionador procura dedicar toda sua atenção ao objeto admirado, resistindo à distração por ele provocada, reconhecendo nesse ato sua marca histórica; 2) o jogador mantém presença de espírito perante o jogo, adentrando numa espécie de embriaguez comportamental que o leva a leituras corporais e tentativas proféticas nas partidas, como se fosse mestre do destino; 3) o flâneur apropria-se dos lugares e os habita – seus nomes, edificações, seu território espacial e histórico. “Os três estão confortáveis, falando em termos

⁶⁹ O fenômeno do choque na sociedade moderna tornou-se algo tão corriqueiro que acabou por se manifestar de maneira literal no “tratamento” psíquico da eletroconvulsoterapia, popularmente conhecida como eletrochoque. Em meados da década de 1970, com a reforma psiquiátrica, assistimos ao fechamento de diversos hospícios, asilos e manicômios. Contudo, não surpreende que, durante o governo Bolsonaro, essa reforma tenha sofrido significativos retrocessos, como no caso da reintrodução da eletroconvulsoterapia por meio da lei 13.840/2019, que permitiu o uso do procedimento (ECT) em situações emergenciais e em casos de transtornos mentais graves. Nos episódios 62 e 63 do podcast “Rádio Escafandro”, produzido pelo jornalista Tomás Chiaverini, é narrada a história de Pedro, jovem de 25 anos que sofre de depressão desde a infância. Após ser submetido ao tratamento com ECT, Pedro começa a apresentar graves perdas de memória e decide buscar outras formas terapêuticas. Encontra, então, uma profissional que utiliza substâncias psicoativas de caráter alucinógeno, como cogumelos. Após algumas sessões, o entrevistado relata a sensação de ter despertado de um longo sono, recuperando-se de sua amnésia severa. Ele mesmo usa o termo “despertar”. Esse relato nos permite reforçar a reflexão benjaminiana em torno da anterioridade – ou da propedêutica – da materialidade neurológica que conduz ao despertar linguístico da consciência no Agora cognoscível. O despertar é, nesse sentido, uma reminiscência evocada pela matéria. Como afirma Detlef Mertins em “*Walter Benjamin y el inconsciente tectónico*” (USLENGHI, 2010): “*Para Benjamin, la verdad estaba oculta para la confusión casual, pero residía en rastros dentro de la confusión del material base. Era tarea de la crítica, tanto como tarea de la historia, hacer que los fragmentos de verdad se hicieran visibles y dominantes. Independientemente del medio, consideraba que la crítica era una actividad que desnudaba sus objetos mortificándolos, arrancando el contenido de verdad de lo que se describe en la imagen ante ella, no como ‘un desvelar que destruye el misterio sino una revelación que le hace justicia’*”. (p. 192). “Para Benjamin, a verdade estava oculta para a confusão casual, mas residia em rastros dentro da confusão do material base. Era tarefa da crítica, tanto quanto tarefa da história, tornar os fragmentos de verdade visíveis e dominantes. Independentemente do meio, ele considerava a crítica como uma atividade que desnudava seus objetos mortificando-os, arrancando o conteúdo de verdade do que era descrito na imagem diante dela, não como ‘um desvelar que destrói o mistério, mas uma revelação que lhe faz justiça’.” (Tradução nossa). E é precisamente isso que o fascismo mais almeja: apagar os rastros do passado – sob o ideal do progresso – inscritos na materialidade, criando uma matéria sem memória, fantasmagórica, que não possa retornar de forma redentora.

relativos, na distração do mundo. Ela os toca e os inspira. Eles se desgastam e se expandem ao se dispersarem na corrente dos objetos”.⁷⁰ (USLENGHI, 2010, p. 67, tradução nossa). Este seria o lado ontológico da distração. Eiland, contudo, também contribuiu para fortalecer o argumento do lado epistemológico da *Zerstreuung*, ao dirigir-se à recepção cognitiva da distração – do colecionador, do jogador e do *flâneur* – e diferenciá-la do fenômeno cinematográfico e de seus “examinadores distraídos”:

E sua recepção na distração, como a do público do cinema, não é meramente visual, mas tátil ou visceral; envolve todo o seu aparato perceptivo, é iluminada pela memória (porque a experiência na ‘experiência de embriaguez’ é uma experiência prolongada [*Erfahrung*]). Sua luta contra a dispersão só tem sucesso porque se entregam a ela de maneira calculada, e esta é a fonte de sua presença de espírito como algo corporal.⁷¹ (USLENGHI, 2010, p. 67-68, tradução nossa).

Enquanto a dimensão ontológica refere-se ao modo de ser dessas figuras no mundo distraído, a dimensão epistemológica refere-se ao modo de conhecer peculiar que surge dessa entrega consciente à dispersão, uma forma de conhecimento tátil e corporal. A análise de Eiland revela como a “*Zerstreuung*” benjaminiana não é um empobrecimento, mas uma transformação da experiência, que encontra no cinema sua expressão mais radical, mas que já estava prefigurada nessas figuras urbanas.

Para Howard Eiland, graças ao efeito da “experiência da embriaguez” vivenciada pelas três fisionomias metropolitanas, é possível transitar pelo fenômeno da experiência, uma vez que a recepção tátil traz à tona a memória involuntária adormecida nos recôncavos da matéria. Não obstante, ainda que o efeito da embriaguez intensifique a disposição diante dos objetos numa “presença de espírito corporal”, não consideramos que tal fenômeno possa ser conceituado como a *Erfahrung* benjaminiana em sentido pleno. Um dos pressupostos fundamentais para pensar a *Erfahrung* seria a existência de um mínimo de semelhança comunitária que conduzisse a uma teia de experiências coletivamente comunicáveis dentro de um contexto histórico – o que, por sua vez, só poderia ocorrer em uma realidade material e linguisticamente permeável, isto é, um mundo onde a linguagem ainda funciona como

⁷⁰ No original: “Los tres están cómodos, hablando en términos relativos, en lo disperso del mundo. Los toca y los inspira. Se desgastan y se amplían al dispersarse en la corriente de los objetos.”

⁷¹ No original: “Y su recepción en la dispersión, como la del público de cine, no es meramente visual sino táctil o visceral; implica todo su aparato perceptivo, está iluminada por la memoria (porque la experiencia en la ‘experiencia de embriaguez’ es experiencia prolongada [*Erfahrung*]). Su lucha contra la dispersión solo tiene éxito porque se abandonan a ella de manera calculada y esta es la fuente de su presencia de ánimo como algo corporal.”

medium de experiência compartilhada e não apenas como informação ou signo vazio.⁷² A modernidade, de fato, permite que entremos em contato com a memória (*Gedächtnis*) do passado reprimido por meio de sua materialidade,⁷³ mas isso somente ocorrerá dentro do horizonte de compreensão estético da vivência (*Erlebnis*), o que caracteriza a própria “pobreza de experiência” diagnosticada por Benjamin.⁷⁴

Partindo do exposto, defendemos duas teses centrais: 1) Que o cinema, por meio de sua montagem imagética alegórica, é capaz de estabelecer uma relação figurativa entre sua arte e o passado material inconsciente. Essa conexão opera mimeticamente, vinculando as

⁷² Para reforçar nosso argumento, decidimos expor uma longa citação elucidativa de Diarmuid Costello em “*Aura, rostro, fotografia: releer a Benjamin hoy*”. Após apresentar as características da experiência do choque moderno, o autor afirma: “*Cuando esto se convierte en la forma generalizada de experiencia, el presente se va alejando cada vez más del pasado, porque ya no es asimilado a las experiencias pasadas. Como resultado, el acervo colectivo de experiencia pasada deja de transmitirse, conjuntamente con la experiencia presente, al futuro. Para Benjamin, por ende, la transmisión permanente de la tradición solo es posible donde hay experiencia en sentido pleno, es decir, acumulación de un acervo – en gran medida inconsciente – de entendimiento compartido. Pero al fijar los acontecimientos en la conciencia, el shock evita su asimilación en este acervo inconsciente. (...) Lo que se ha atravesado, en cambio, no deja rastros: aquello de lo que somos conscientes [Erlenis] y lo que experimentamos [Erfahrung] son antitéticos, porque lo que se ha registrado en la conciencia ha sido eludido, despojado de afecto, sin dejar rastro alguno. Según este punto de vista, una vez que la experiencia de shock solo es experiencia en general, la experiencia sustantiva se convierte en cosa del pasado.*” (USLENGHI, 2010, p. 126) “Quando isso se torna a forma generalizada de experiência, o presente vai se afastando cada vez mais do passado, porque já não é assimilado às experiências passadas. Como resultado, o acervo coletivo de experiência passada deixa de ser transmitido, juntamente com a experiência presente, para o futuro. Para Benjamin, portanto, a transmissão contínua da tradição só é possível onde há experiência no sentido pleno, ou seja, a acumulação de um acervo – em grande parte inconsciente – de entendimento compartilhado. No entanto, ao fixar os acontecimentos na consciência, o choque evita sua assimilação nesse acervo inconsciente. (...) O que foi atravessado, por outro lado, não deixa rastros: aquilo que estamos conscientes [*Erlebnis*] e o que experimentamos [*Erfahrung*] são antitéticos, porque o que foi registrado na consciência foi contornado, privado de afeto, sem deixar qualquer vestígio. Segundo este ponto de vista, uma vez que a experiência de choque se torna apenas experiência em geral, a experiência substantiva se torna algo do passado.” (Tradução nossa).

⁷³ O próprio Eiland também concorda com a ideia de que o passado está inscrito na materialidade. Ao se referir às obras “Passagens” e “Infância em Berlim por volta de 1900”, o autor escreve: “*(...) un pasado inscripto en las cosas, como un étimo está inscripto en una palabra. En estos momentos la memoria se espacializa en estratos más o menos perceptibles, de algún modo similar al de una superposición cinematográfica o de un fotomontaje. También podríamos pensarlo como un efecto de collage o una especie de palimpsesto, a través de cuyas imágenes translúcidas está inscripto el presente como la ‘esencia de lo que ha sido’.*” (USLENGHI, 2010, p. 70). “(...) um passado inscrito nas coisas, como um étimo está inscrito em uma palavra. Nessas ocasiões, a memória espacializa-se em estratos mais ou menos perceptíveis, de alguma forma semelhante a uma sobreposição cinematográfica ou a uma fotomontagem. Também poderíamos pensar nisso como um efeito de colagem ou uma espécie de palimpsesto, através do qual imagens translúcidas estão inscritas no presente como a ‘essência do acontecido’.” (Tradução nossa). Para nós, tais imagens fragmentadas, que brotam da superfície material, podem ser conectadas e relacionadas mimeticamente por meio da linguagem, uma vez que a matéria é concebida por Benjamin como linguisticamente constituída e logicamente relacionável em virtude de suas semelhanças mimético-constelacionais. Eiland prossegue um pouco mais adiante: “*En otras palabras, el montaje opera en planos tanto verticales como horizontales del lenguaje, de espacio imagen, atrayendo la atención a través de varias secuencias tanto como hacia las profundidades.*” (USLENGHI, 2010, p. 70). “Em outras palavras, a montagem opera em planos tanto verticais quanto horizontais da linguagem, do espaço imagético, atraindo a atenção através de várias sequências tanto quanto em direção às profundezas.” (Tradução nossa). Se as imagens do real, mesmo quando provenientes do inconsciente, podem ser montadas intencionalmente, elas pressupõem uma inteligibilidade linguístico-material em sua estrutura, o que nos permite conectá-las ao Agora e transformá-lo racionalmente. Esse método será aprofundado no último capítulo.

⁷⁴ Cf. “Experiência e pobreza”. In: BENJAMIN, Walter. **Magia e técnica, arte e política**: ensaios sobre literatura e história da cultura. Tradução: Sérgio Paulo Rouanet. São Paulo: Brasiliense, 1994, p. 114.

imagens apresentadas no Agora às imagens do Outrora (*das Gewesene*)⁷⁵ para formar uma constelação ou “imagem dialética”.⁷⁶ Tal processo viabiliza tanto uma reflexão crítica no presente quanto a reprodução da realidade duplicada enquanto fenômeno mítico fantasmagórico. 2) Que os eventos internos, como o uso de drogas e o “transe” surrealista, consistem em irrupções do inconsciente que confrontam a superfície da consciência, opondo-se aos choques territoriais da modernidade. Tais eventos reforçam a concepção benjaminiana de uma totalidade da experiência linguística – mesmo que esta resida nas profundezas do inconsciente.⁷⁷ Em outras palavras, as imagens manipuladas e montadas em narrativa pelo cineasta são mobilizadas intencionalmente, daí derivando seu caráter terapêutico ou político. Em contrapartida, as imagens provenientes do “inconsciente criativo” manifestam-se como uma propedêutica epistêmica, constituindo expressões da memória coletiva que irrompem sobre o indivíduo em estados alterados de consciência ou são ativadas a partir da inconsciência. É precisamente a alteração no estado de percepção estética que produz uma nova “leitura” da realidade – condição inescapável para uma epistemologia da modernidade que tem na crítica imanente a sua ferramenta de decifração.⁷⁸

Se a análise do cinema revelou como a montagem e os choques sensoriais reconfiguram a percepção e acessam o inconsciente óptico, impõe-se, como aprofundamento necessário, investigar a própria estrutura psíquica que sofre e processa esses impactos na modernidade. A investigação sobre a técnica cinematográfica, portanto, desemboca na análise dos conceitos fundamentais de “choque”, “memória” (*Gedächtnis*) e “lembrança”

⁷⁵ Sobre o conceito de Outrora (*Gewesene*), cf. “4.1 – A mitologização estético-linguística do conhecimento na cidade burguesa”.

⁷⁶ Sobre o conceito de “imagem dialética”, cf. o tópico “4.4 – A imagem dialética em construção: Benjamin, Jochmann e o embate com Adorno”.

⁷⁷ Para exemplificar, decidimos expor alguns fragmentos de Benjamin em que ele narra suas experiências com narcóticos. Em “Principais momentos das segundas impressões do haxixe”, lemos: “Neste transe há menos do ser humano, e mais o *daimon* e o *pathos*” (BENJAMIN, 2013, p. 147). Além das impressões internas, encontramos também a alteração da percepção externa, como em “Do protocolo de Bloch sobre a experiência de [14 de janeiro de 1928]”: “O haxixe faz de todo espaço uma tessitura” (p. 151). Há ainda a percepção das próprias imagens do pensamento, como em “Haxixe, princípio de março de 1930”: “Enquanto num estado normal as imagens que emergem livremente, mas de que nós não nos apercebemos, se mantêm inconscientes, sob o efeito do haxixe as imagens, ao que parece, não precisam de nossa atenção para se apresentarem diante de nós. Provavelmente, essa produção de imagens faz emergir coisas tão extraordinárias e de forma tão fugidia e rápida, que nós, simplesmente devido à beleza e à estranheza dessas imagens, não conseguimos deixar de lhes dar atenção” (p. 158).

⁷⁸ Vale destacar o artigo de Ana Amélia da Silva, “Imagem, montagem e memória – alguns nexos benjaminianos em *histoire (s) du cinema* (Jean-Luc Godard, 1988 - 1998)”, no qual a autora defende o caráter epistemológico presente na técnica da montagem cinematográfica em Benjamin, ao afirmar: “(...) as interrupções, cesuras, cortes e choques de imagens, intrínsecas ao que Benjamin propunha como método da montagem dialética guardava o potencial da visão epistemológica, em que as rupturas críticas ‘despertavam’ para a atividade reflexiva.” (MACHADO, 2015, p. 415).

(*Erinnerung*), através dos quais Benjamin articula sua teoria estética, conectando a neurologia do trauma à fragmentação da experiência no capitalismo e aos seus fundamentos políticos.

2.4 Limiões na matéria são limiões na linguagem do mundo

Cabe a uma nova teoria estética investigar os impactos que as mídias técnico-reprodutivas exercem sobre os modos de percepção e pensamento humanos. Somente ao compreender seu mecanismo síncrono de funcionamento poderemos conceber de que maneira a política fascista se articulou na sociedade de massa⁷⁹ e como se valeu, para tanto, do paradigma estético como alicerce. Diante da relevância do tema, optamos por aprofundar os conceitos de “choque”, “memória” e “lembrança”, como questões centrais para a elaboração de uma crítica epistemológica de viés estético em Benjamin, pois articulam a relação entre experiência sensível, tempo histórico e substrato inconsciente. Por essa razão, neste tópico, recorreremos ao ensaio *Sobre alguns motivos em Baudelaire*, escrito no mesmo período de “A obra de arte”, uma vez que os conceitos de “memória” (*Gedächtnis*) e “lembrança” (*Erinnerung*) não são suficientemente explorados neste último. Assim, buscamos preencher essa lacuna e fundamentar o papel da teoria estética benjaminiana diante de sua problemática do conhecimento.

Para Walter Benjamin, como nos alerta Susan Buck-Morss (Benjamin et al. 2012, p. 167),⁸⁰ a experiência moderna está centrada no fenômeno do “choque”, referindo-se, nesse sentido, a uma experiência neurológica. Em outras palavras, nós, seres que habitamos o mundo moderno, somos incessantemente estimulados sensorialmente. Tal impacto sensorial nos afeta não somente no plano corpóreo, mas também no psicossocial e em nossa relação epistêmica com a memória – tanto coletiva quanto individual. As metrópoles modernas, aparelhadas com todos os seus adornos técnicos de informações mecanicamente transmitidas em um grande conglomerado atmosférico fantasmagórico, sobrecarregam a estrutura cognitiva de seus habitantes. Para analisar esse fenômeno histórico, Benjamin recorre aos estudos psicanalíticos freudianos em *Para além do princípio do prazer*, explorando como o choque moderno exige mecanismos de defesa análogos aos descritos por Freud – como a

⁷⁹ Benjamin é bastante explícito, no posfácio da quinta edição do ensaio “A obra de arte”, ao tratar do poder de manipulação exercido pelo fascismo por meio da implantação de um projeto de estetização da política. “(...) o fascismo tende para a estetização da política. À violentação das massas, que o fascismo subjugou no culto de um *Führer*, corresponde a violentação de todo um aparelho que ele põe ao serviço da produção de valores de culto. Todos os esforços de estetização da política culminam num ponto. Esse ponto é a guerra.” (BENJAMIN, 2017, p. 46).

⁸⁰ Estamos utilizando como referência o texto “Estética e anestésica: uma reconsideração de A obra de arte de Walter Benjamin”, contida no livro “Benjamin e a obra de arte” (BENJAMIN et al., 2012).

“proteção contra estímulos” – e como essa dinâmica fragmenta a experiência e intensifica a perda da aura.

De acordo com a interpretação de Benjamin, é possível distinguir teoricamente as características dos conceitos de lembrança (*Erinnerung*) e memória (*Gedächtnis*) abordados por Freud. Como afirma o filósofo: “A proposição fundamental de Freud que está na base dessas observações pressupõe que ‘o consciente nasce no lugar de um vestígio da lembrança’.” (BENJAMIN, 2015, p. 111). Nessa concepção, a memória funcionaria como protetora das impressões, ao passo que a lembrança tenderia à desagregação e à destruição das impressões sensoriais – numa espécie de fragmentação da experiência sensorial –, presumivelmente desencadeando o surgimento da consciência nesse lugar fragmentado, proveniente da lembrança.⁸¹ Em outras palavras, aquilo que nos marca profundamente e de forma duradoura sempre escapará ao nível da consciência (BENJAMIN, 2015), permanecendo resguardado em nossa memória. Cabe, então, à consciência proteger o indivíduo dos estímulos externos, afastando-o dos vestígios da memória e confinando-o à superfície da lembrança. Esse ato neurológico é realizado pelo organismo como um mecanismo de proteção a avalanche de estímulos que nos assedia – intensificada no mundo moderno –, configurando uma espécie de sistema imune psicossomático. É o que permite a Benjamin afirmar: “A ameaça que vem dessas energias é a dos choques. Quanto mais habitual se torna o seu registro na consciência, tanto menos se terá de contar com um efeito traumático desses choques.” (BENJAMIN, 2015, p. 112). Desse modo, os choques neurais são amortecidos pela consciência; e, quanto mais amplo for seu campo de ação, menor será a força traumática dos choques sobre a fisiologia individual e coletiva.

Embora a análise psicanalítica tenha um cunho individualista, Benjamin, ao referir-se ao fenômeno dos “choques”, o faz considerando também a coletividade. Com esse movimento, ele supera a subjetividade da análise psicanalítica, adentrando um campo objetivo da psique que se manifesta como um sintoma neurofisiológico de massa – ou seja, de natureza estética – nos séculos XIX e XX. Os choques são um fenômeno social da modernidade, que nos atinge predominantemente nas grandes metrópoles e nos força, enquanto sujeitos históricos, a reagir de maneira consciente ao frenesi dos estímulos externos e socialmente construídos. O problema reside no fato de que essa infinidade de estímulos permanece gravada em nossa malha sensorial – seja como “memória” em Freud, seja como *mémoire*

⁸¹ Fato abordado no tópico anterior, mas então direcionado ao prisma da produção de vivências, em uma conotação mais vinculada à disposição espacial e temporal da metrópole, e não necessariamente à lembrança enquanto dimensão cognitiva da existência humana.

involontaire em Proust⁸² – em um corpo tão sobrecarregado que está sempre à beira da saturação ou do entorpecimento. Com tal teoria, Benjamin amplia o escopo do estudo estético, ultrapassando os limites da subjetividade do gosto e da sensação e adentrando a qualidade das objetividades sensoriais e sua vinculação com a receptividade neuromotora do humano em uma experiência histórica, antropológica, linguística e epistêmica da coletividade. Tal fato torna-se evidente quando Benjamin (2015, p. 344), em um breve resumo escrito para a “Revista de Investigação Social” entre 1939 e 1940 sobre seu texto *Sobre alguns motivos na obra de Baudelaire*, expõe como o fenômeno do choque e sua fragmentação sensorial são expressão material direta da sociedade capitalista de produção e de sua relação com o trabalho:

O choque, enquanto forma dominante da sensação, é acentuado pelo processo objetivado, capitalista, do trabalho. A descontinuidade dos momentos de choque tem sua causa na descontinuidade de um trabalho que se automatizou e deixou de admitir a experiência que antes presidia ao trabalho artesanal. Ao choque experimentado pelo flâneur no meio da multidão corresponde uma experiência inédita: a do operário diante da máquina. (BENJAMIN, 2015, p. 344).

Dessa forma, a experiência estética do choque revela-se como a chave para decifrar a expressão lógica-econômica que rege a modernidade.

Para compreender a resistência à modernidade traumática, propomos que o processo de receptividade aos choques não opera como uma passagem livre ao sensorio, mas encontra uma barreira ativa nos sonhos e na lembrança, conforme sugerido por Benjamin (2015, p. 113). Neste ponto, recorreremos a Freud para avançar na seguinte análise: esse processo se efetivaria por um treino resistir da consciência, seja no estado onírico pela reprodução simbólica, seja na vigília pelo trabalho da lembrança.⁸³ Essa prática cognitiva nos levaria a um

⁸² Francisco Pinheiro Machado (2013) nos ajuda a compreender a anterioridade epistêmica do corpo em relação ao pensamento ao trabalhar o conceito de “memória involuntária” em Proust. Ao se referir ao personagem Marcel da obra “Em busca do tempo perdido”, Machado (2013, p. 202-203) afirma: “(...) o corpo e sua postura podem conservar o passado para o eu-narrador Marcel de modo mais fiel do que o espírito. É também inicialmente o corpo que, no despertar, convoca sucessivamente as imagens da lembrança e os sentimentos correspondentes e atravessa todo o passado. Essa sequência de imagens se dá em alguns segundos e, com frequência, era tão rápida para Marcel como a sequência no cinescópio, em que não se pode distinguir com precisão uma imagem das outras. Mas, no fim, o corpo se assegurava de sua real situação espacial e temporal.”

⁸³ Ao tratar do choque como um dano direto à estrutura molecular dos elementos do sistema nervoso e da neurose traumática como consequência dessa ampla ruptura das barreiras protetoras contra os diversos estímulos, Freud (2010, p. 195) expõe a necessidade de uma “preparação para a angústia” (*Angstbereitschaft*). É nesse ponto que os sonhos entram como uma espécie de treino de resistência aos estímulos traumáticos dos choques, que desembocam na angústia. Afirma Freud (2010, p. 195-196): “Vemos, assim, que a preparação para a angústia, com o sobreinvestimento dos sistemas receptores, representa a última linha da barreira contra estímulos. Em toda uma série de traumas, a diferença entre os sistemas não preparados e aqueles preparados pelo sobreinvestimento pode ser o fator decisivo para o resultado final; ela provavelmente não terá peso a partir de uma certa intensidade do trauma. Se os sonhos dos neuróticos que sofreram acidentes fazem os doentes voltarem

contato repetido com a reprodução do trauma – condição de possibilidade, para Freud, da sublimação do agente traumático na consciência. No entanto, é crucial destacar que esse mesmo movimento inaugura uma fragmentação neurótica, descrita por Benjamin como o cerne da vivência moderna. Como ele próprio define, é precisamente a absorção e amortecimento do choque pela consciência que confere ao acontecimento “o caráter da vivência no sentido mais autêntico.” (BENJAMIN, 2015, p. 113). Desse modo, o retorno ao choque traumático, seja em sonho ou lembrança, configura menos uma cura e mais uma educação da consciência que se volta sobre o corpo e suas ligações fisio-cognitivas – treino do corpo enquanto decodificador alegórico de imagens do mundo. É nesse contexto que a figura benjaminiana de Baudelaire como “esgrimista” ganha profundidade: sua arte é um contra-ataque reflexivo, um duelo onde o golpe desferido contra o choque atinge, paradoxalmente, a lembrança, esvaziando o alcance da memória experiencial. Essa dinâmica, portanto, ilustra o princípio de que quanto maior o sucesso da consciência em se proteger dos estímulos, “tanto menos essas impressões serão incorporadas na experiência e tanto mais facilmente corresponderão ao conceito de vivência. (BENJAMIN, 2015, p. 113-114).

Em nossa leitura de Benjamin, existe uma plasticidade espacial da consciência que, a cada enfrentamento no combate frente aos fenômenos dos choques, produz territórios na lembrança – as vivências –, solapando o campo aberto da experiência e seu acontecimento histórico-ontológico.⁸⁴ Com isso não queremos afirmar que o fenômeno da experiência – entendida aqui como uma unidade cósmica de sentido semântico que adormece na memória – seja algo originário, anterior ao conhecimento, mas que ela é o campo aberto de sentido em que suas fissuras, num jogo territorial, permitem o entendimento das lembranças no nível consciente. Utilizando conceitos benjaminianos: a experiência está para a aura assim como sua decadência está para a lembrança. Contrariando a noção de memória como simples

regularmente à situação do acidente, então eles não se acham a serviço da realização de desejos, cuja satisfação alucinatória tornou-se, sob o domínio do princípio do prazer, função dos sonhos. (...) Tais sonhos **buscam lidar retrospectivamente com o estímulo**, mediante o desenvolvimento da angústia, cuja omissão tornara-se a causa da neurose traumática. Assim nos permitem vislumbrar uma função do aparelho psíquico, que, sem contrariar o princípio do prazer, é independente dele e parece mais primitiva que a intenção de obter prazer e evitar desprazer.” (Grifo nosso).

⁸⁴ Neste ponto do texto, o leitor atento poderá perceber certas nuances conceituais que remetem à filosofia heideggeriana, como os de “campo aberto”, “origem” e “ontológico”. Alguns desses termos não são utilizados por Benjamin, mas, vez ou outra, parecem se encaixar teoricamente em determinadas propostas benjaminianas. No artigo “*Enmarcando la redención: aura, origen, tecnología en Benjamin y Heidegger*” (USLENGHI et al., 2010), Rebecca Comay também propõe conexões e dissonâncias entre os dois autores. Algo semelhante será sugerido em nossa tese, sobretudo no que se refere à questão hermenêutica, tão evidente em Heidegger com sua hermenêutica fenomenológica, mas que, para nós, constituirá um dos pontos cruciais de distinção entre os autores, na medida em que propomos em Benjamin uma nova hermenêutica, agora vinculada à estética filosófica. Quem também propõe essa conexão é o filósofo Thomas Schwarz Wentzer, em “*Bewahrung der Geschichte: Die hermeneutische Philosophie Walter Benjamins*”. Cf. tópico “*Benjamin, die Hermeneutik und Heidegger*” (WENTZER, 1998, p. 36-49).

arquivo, defendemos que ela é originária, pois está inscrita de modo imanente em toda materialidade cósmica, podendo ressurgir em momentos oportunos do presente histórico. A consciência somente se manifesta em lembrança devido aos limiares inerentes à própria matéria, do mesmo modo como o cérebro é uma massa cinzenta uniforme, mas que internamente se divide em territórios neurais com funções especializadas. É neste sentido preciso que a lembrança se manifesta como a demarcação territorial na mente, enquanto a vivência seria a demarcação territorial no espaço e tempo da metrópole moderna.

As fissuras e os limiares provocados no espaço alteram tanto a percepção quanto nossa relação com o tempo. A atenção vigilante e frenética, tal qual um esgrimista, nos envolve por inteiro numa rede de estímulos, em uma vivência mecânica do choque com um tempo fragmentado em pedaços repetitivos – tempo a conta-gotas, homogêneo e vazio. Tanto estímulo sensorial, de acordo com Susan Buck-Morss (Benjamin et al. 2012), nos torna seres anestéticos, como em um efeito rebote: o excesso de estímulos nos torna insensíveis a eles. Esse efeito provoca o esvaziamento de sentido histórico do tempo, quando o fraciona no estilhaço do sempre igual, com a disciplina do corpo atrelada à temporalidade mecânica da produção industrial. “As respostas motoras de mudanças bruscas de posição, o sacolejo nos movimentos de uma máquina, tudo isso tem sua contrapartida psíquica no ‘fracionamento do tempo’ em uma sequência de momentos repetitivos sem desenvolvimento” (Benjamin et al. 2012, p. 168) – e é precisamente nesse terreno do tempo fracionado e esvaziado, superado o tempo histórico, que a fantasmagoria e o mito podem reinar. A temporalidade na metrópole, quando apropriada pelo capital, se torna coisa reificada, desvinculando-se de sua relação com a materialidade natural e adentrando, cada vez mais, na expressão econômica da mercadoria. Com isso, altera-se a percepção – a “leitura” – espaço-temporal dos habitantes, que passa a ser mediada por uma estrutura esteticamente articulada. Desse processo surge o fenômeno descrito por Benjamin como fantasmagoria.

Mas o que acontece com nossa estrutura psíquica quando a percepção do tempo e do espaço é artificialmente alterada? A resposta de Benjamin aponta para a formação de novos limiares no corpo humano, os quais abrem caminho para o mundo da vivência, da lembrança e para os estados de consciência – seja adormecida ou desperta. Neste contexto, o desenvolvimento tecnológico produziu dialeticamente um duplo movimento: 1) por um lado, passamos a reconhecer as fendas abertas em nosso “sistema sinestésico” (Benjamin et al. 2012), o que nos permite vislumbrar a memória involuntária que habita a matéria; 2) por outro, esse mesmo desenvolvimento fracionou a consciência, confinando-a a um mundo onírico autônomo que, embora em constante transformação superficial, permanece como um

universo de fantasia e, portanto, de mera vivência. Este movimento encontra eco na própria definição benjaminiana da vivência como “a sensação domesticada, que faz parte do recheio da existência privada” (BENJAMIN, 2015, p. 339). É crucial entender que essa domesticação das sensações é o núcleo do processo que altera a materialidade do tempo para Benjamin, tornando-o não constante, mas fragmentado e repetitivo. É imperioso destacar, contudo, que Benjamin não propõe uma hierarquia ontológica rígida quando relaciona os fenômenos da memória e experiência com os da lembrança e vivência. Sua análise é, antes de tudo, estético-linguística e busca descrever tais acontecimentos como sintomas de uma condição histórica específica. Evidentemente, esse diagnóstico não o exime de, ao final de sua análise, extrair dela um posicionamento político claro frente aos episódios de seu tempo.

Se a análise dos conceitos de “choque”, “memória” e “lembrança” revelou como a experiência humana é fragmentada e traumatizada pela modernidade capitalista, impõe-se, como consequência política inevitável, investigar como essa condição psíquica coletiva é explorada por forças reacionárias. A investigação sobre a neurologia da experiência moderna, portanto, desemboca no problema central da estetização fascista da política, onde a consciência embotada e o empobrecimento experiencial das massas se convertem no terreno fértil para a manipulação mitológica e a violência organizada.

2.5 Entre a estética e a política fascista

Retornando ao posfácio da última versão de “A obra de arte”, Benjamin retoma a questão da técnica atrelada ao desenvolvimento do fenômeno fascista.⁸⁵ Partindo de tudo o que foi até aqui exposto, defende-se a ideia de que o fascismo crescente no mundo contemporâneo é expressão estético-linguística dos anseios econômicos aos quais os seres estão submetidos no capitalismo tardio. Sustentamos que uma das grandes questões que guiaram Walter Benjamin na segunda metade de suas investigações filosóficas foi a de tentar desvendar: o que existe no mundo material moderno e capitalista que possibilita o surgimento e o constante ressurgimento do fenômeno político fascista? Com efeito, essa investigação sobre a viabilidade do fascismo é a grande inquietação que levou Benjamin a se debruçar sobre a problemática epistêmica – em seu caráter estético, linguístico e histórico – do mundo contemporâneo. Seu objetivo era evitar, por meio de uma frente teórica ampla e a todo custo, o danoso “eterno retorno” do fascismo estatal/capitalista, que encontra seu terreno fértil justamente na percepção alterada – por uma consciência embotada – e no empobrecimento da

⁸⁵ Estamos aqui nos referindo às cinco versões do ensaio escritas por Benjamin, descritas anteriormente em nota.

experiência que a modernidade capitalista produz. Devido à sua imprescindibilidade, tal problemática será um dos fios condutores até o fim desta tese.

É com base nessa trajetória que Benjamin (2017) assim inicia seu “posfácio”: “A proletarização crescente dos homens de hoje e a formação crescente de massas são os dois lados de um mesmo fenômeno. O fascismo tenta organizar as massas proletarizadas recentemente formadas sem tocar nas relações de propriedade para cuja abolição elas tendem” (BENJAMIN, 2017, p. 45). Em outras palavras, o avanço técnico no capitalismo produz um coletivo de trabalhadores reduzido a sua força de trabalho. O fascismo tenta apropriar-se desse corpo social historicamente recente para direcionar sua energia, desviando-a da questão da propriedade privada e da exploração, e realocando-a no terreno do nacionalismo mítico e reacionário, que guiará o proletariado rumo ao falso ideal de um progresso histórico do mercado. Para tanto, o fascismo dá visibilidade às massas, permitindo que expressem – e ao mesmo tempo canalizando – sua narrativa mítica com o auxílio das técnicas de reprodução. Sua unidimensionalidade é estampada nos filmes, fotografias, jornais e cartazes (hoje, também na internet e televisão), numa linguagem uníssona de ódio e esteticamente manipulável. Esse é o grande risco da estetização da política: o da uniformização do agente político. É precisamente por isso que “o fascismo tende a estetização da política” (BENJAMIN, 2017, p. 46). Nesse movimento, Benjamin evidencia a amplitude do campo estético ao mesmo tempo que reformula a teoria política para uma sociedade de massa. Através desse processo, o fascismo se apropria das inovações tecnológicas progressistas – que sobrecarregam o sensorio humano – para abafar o debate da práxis pública em detrimento de sua narrativa mítica. Benjamin aprofunda a análise dessa violência: “À violação das massas, que o fascismo subjuga no culto de um *Führer*,⁸⁶ corresponde à violentação de todo um

⁸⁶ Em uma nota de rodapé contida no décimo fragmento do ensaio sobre “A obra de arte”, Benjamin (2017) analisa a problemática de como a decadência da aura, provocada pelas técnicas de reprodução, também transformou as relações políticas na sociedade de massa. “A crise atual das democracias burguesas encerra em si mesma uma crise das condições que determinam o modo de apresentação dos governantes” (p. 29-30). Vale destacar que Benjamin, já na década de 1930, falava em crise da democracia burguesa, o que revela a atualidade de suas reflexões sobre o entrelaçamento entre técnica, estetização e política na sociedade moderna. Ele prossegue: “Com as inovações da aparelhagem de captação que permitem que muitos, sem limite, ouçam e pouco depois vejam os oradores durante os discursos, o modo como o homem político se apresenta diante da aparelhagem de captação passa para o primeiro plano” (p. 30). Se antes o público do governante era majoritariamente composto pelos parlamentares, agora esse público é a massa de espectadores. Há aqui uma aproximação entre a apresentação do político e das estrelas do cinema, esteticamente selecionadas tanto por especialistas quanto pelo público/cidadão. “O resultado é uma nova seleção, uma seleção diante da aparelhagem, de que sairão vencedores a estrela de cinema e o ditador” (p. 30). Trata-se de mais um fator que revela a íntima relação entre estética e política, cada uma com suas respectivas expressões – seja na estetização ou na politização. Ambas, contudo, são fruto do fenômeno da massa social. Para reflexões adicionais acerca da decadência aurática nas “massas compactas”, provocada pela reprodutibilidade técnica e sua interferência na prática política moderna, cf. “¿Existe una respuesta a la estetización de la política?” de Peter Fenves (USLENGHI, 2010).

aparelho que ele põe ao serviço da produção de valores de culto”. (BENJAMIN, 2017, p. 46). Com o fascismo, a recepção estética, mesmo mediada por instrumentos reprodutores em série, faz renascer o apelo aos “valores de culto” (*Kultwerten*), agora fusionados aos “valores de exposição” (*Ausstellungswert*). O retorno ao valor de culto reativa o desejo pelo fenômeno aurático e pela “experiência autêntica” no seio de uma sociedade de massas e suas réplicas fisionômicas, gerando um ilusório sentimento de pertencimento a um grupo coeso em busca de “pureza” existencial.⁸⁷ Existe, portanto, no fascismo, um desejo de retorno a um tempo extemporâneo (*Ungleichzeitigkeit*), como afirma Ernst Bloch,⁸⁸ – um lugar inabitável porque mítico e, nas palavras de Lyotard, morto como as “metanarrativas” que descreve.⁸⁹ E aqui emerge o paradoxo central do fenômeno fascista: 1) por um lado, a sociedade de massas capitalista o possibilita; 2) por outro, a reprodutibilidade técnica, que deveria deteriorar o fenômeno aurático, é usada para simular uma “experiência autêntica” em favor de uma “vivência extemporânea”. Disso se conclui que a finalidade do fascismo caracteriza-se menos como um evento e mais como um processo em constante devir. Ele existirá sempre em potência, pois o mundo material tecnocrático lhe é favorável, mas nunca se concretizará plenamente em ato, já que a configuração mítica de seu ideal é inatingível. O “motor imóvel” que gira a engrenagem fascista alimenta-se da dialética “amigo-inimigo” de Carl Schmitt.⁹⁰ O “inimigo” – aquele que obstrui a chegada no reino puro mítico – precisa sempre existir, não importa quem seja. Assim, no capitalismo, o fascismo nunca teve um fim; existiu sempre como um meio de perpetuação do próprio poder.

É justamente devido à lógica da *Freund-Feind-Theorie* (teoria do amigo-inimigo) elaborada por Schmitt que a estratégia fascista sempre resulta na guerra. Como anuncia Benjamin (2017, p. 46): “Todos os esforços de estetização da política culminam num ponto. Esse ponto é a guerra”. A máquina reprodutora do sistema capitalista transforma-se, então, em máquina de guerra, que esmigalha todas as diferenças em seu caminho rumo a um progresso violento. A guerra é o fim que justifica todos os meios fascistas; é ela que mantém as massas no fluxo constante da ontologia do confronto. É neste ponto que a técnica desempenha seu papel crucial: se o fascismo é – conforme propomos – um “meio em atividade”, à técnica designaremos o papel de “*medium*”, o elemento de mediação que pretende soldar o sonho mítico extemporâneo ao agora concreto da realidade. Se, por um lado, o combate fascista

⁸⁷ Tema trabalhado no tópico “2.2 – A aura e a tradição mítica desejada”.

⁸⁸ Para mais cf. “A herança deste tempo” (*Erbschaft dieser Zeit*) de Ernst Bloch (2016).

⁸⁹ Refiro-me ao fim das “metanarrativas” descritas por Jean François Lyotard em sua obra “A condição pós-moderna”. Cf. LYOTARD, Jean-François. **A condição pós-moderna**. Tradução de Ricardo Corrêa Barbosa. 10. ed. Rio de Janeiro: José Olympio, 2021.

⁹⁰ Cf. “*Teologia política*” de Carl Schmitt (2009).

nunca se consuma em vitória final – pois adormece em seu fundamento mítico –, por outro, sua vitória reside precisamente em sua própria perpetuação. É o que confirma Benjamin (2012, p. 12) em sua VI tese: “esse inimigo nunca deixou de vencer”. Ao proclamar um passado de “purezas”, o fascismo anuncia seu desejo de revigorar a história dos vencedores e a defesa de seus meios de produção. Nele, há uma contemplação estética da “beleza da guerra”, como a descrita por Marinetti e citada por Benjamin (2017, p. 46).⁹¹ É na estética da batalha dos vencedores que reside o prazer motriz do eterno apocalipse minoritário, da eterna marcha sobre os cadáveres dos vencidos, assistida pelo anjo da história, que é impelido para o futuro sem poder retornar para juntar suas ruínas. Mas esta guerra não é divina: ela é de todos os que habitam os escombros. Contra essa lógica, Benjamin (2012, p. 18) opõe, na XV tese: “A consciência de destruir o contínuo da história é própria das classes revolucionárias no momento da sua ação”. O salto histórico para além do “progresso contínuo” capitalista/fascista somente poderá ocorrer, portanto, pelo despertar da ação revolucionária da classe oprimida.

No fim, percebe-se que o problema técnico não é o da técnica em si, mas o modo como a estrutura vigente de propriedade se apropria dela para conjurar sua guerra. A técnica não está a serviço do bem humano e natural; antes, obedece ao movimento mítico de uma história homogênea e vazia, um ideal moderno produtor de ruínas históricas que visa somente um horizonte cuja linha de chegada nunca cessa de se distanciar. A beleza, para o fascismo, são as aterrorizantes ruínas acumuladas aos pés do anjo da história. “*Fiat ars - pereat mundus*, diz o fascismo que, como confessou Marinetti, espera da guerra a satisfação artística da percepção transformada pela técnica.” (BENJAMIN, 2017, p. 47). Seu lema é: pereça o mundo, mas que reluza a beleza da guerra mítico-progressista no cintilar dos armamentos. A máquina do progresso não pode parar – ainda que 6 milhões de judeus tenham de ser aniquilados, que os povos originários sucumbam, que 700 mil pessoas morram em um único país durante uma pandemia – para que a “vida saudável” do livre mercado não sofra abalos. A

⁹¹ No texto de Detlev Schöttker, intitulado “Comentários sobre Benjamin e A obra de arte”, o autor defende a ideia de que, ao se referir ao escrito de Marinetti e ao fenômeno da estética do belo na guerra, Benjamin estaria salvaguardando o ressurgimento da aura no mundo moderno. Afirma Schöttker: “Aí fica claro que a aura não era um fenômeno do passado, mas poderia pertencer à atualidade moderna, desde que a recepção artística, por meio da integração política, assumisse novas formas de rituais de culto.” (BENJAMIN et al., 2012, p. 83). Destacamos, no entanto, nossa discordância frente a tal interpretação. O fenômeno aurático da obra, seu *hic et nunc*, é esteticamente abalado justamente pelo processo reprodutivo, como quando descrevemos acima o paradoxo estético vivido pelo fascismo. A unidade cultuada pelo fascismo refere-se muito mais à sua narrativa simbólica, que se sobrepõe aos recursos estéticos em função de sua finalidade política. A aura, por sua vez, consiste no “dizer da coisa” dentro de sua história material, um dizer que, a cada época, pode ser atualizado hermeneuticamente. A aura da obra não pode estar em posse do sujeito; ao tentar apropriar-se dela por meio do encadeamento técnico, os símbolos fascistas acabam por aniquilar sua autenticidade.

afirmação que titula a obra de Mark Fischer, “Realismo Capitalista”, deve ser lida sem a interrogação que a origina: “é mais fácil imaginar o fim do mundo do que o fim do capitalismo” (FISHER, 2020). Eis a sensação estético-histórica que a guerra facista perpetua no mundo moderno: a contemplação alienada de si mesma, a expressão máxima da arte pela arte. Prossegue Benjamin (2017, p. 47): “a alienação de si própria atingiu o grau que lhe permite viver a sua própria aniquilação como um prazer estético de primeira ordem”. É a contemplação de um passado mítico que reverencia os cadáveres (as ruínas) que se acumulam ao longo da história. Para Benjamin, temos o dever ético e político de frear criticamente esse movimento e resgatar a memória daqueles corpos soterrados pelo progresso.⁹²

Por fim, Benjamin (2017, p. 47) encerra seu ensaio afirmando: “É assim a estetização da política praticada pelo fascismo. O comunismo responde-lhe com a politização da arte”. É somente por meio dessa “politização da arte” (*Politisierung der Kunst*) que será possível despertar do sonho mítico promovido pela “estetização da política” fascista, dentro desse processo amplo de estetização do mundo moderno. Para tanto, torna-se imperativo, como nos lembra Susan Buck-Morss, “desfazer a alienação do sensorio corporal, restaurar a força instintiva dos sentidos corporais humanos em prol da autopreservação da humanidade, e fazê-lo não evitando as novas tecnologias, mas perpassando-as.” (BENJAMIN et al., 2012, p. 156). A luta contra o fascismo passa, inevitavelmente, por uma reeducação do sensorio humano. Nesse processo, a reeducação sensorial resultará no vir-a-ser de uma nova linguagem, fruto da reflexão crítica, que modificará as estruturas hermenêuticas reinantes – operando, assim, uma verdadeira “hermenêutica materialista”⁹³ que desmonta os significados impostos pelo mito. Não é por outro motivo que, no início de sua “Teoria do Conhecimento” na *Passagens*, Benjamin (2018) relata a necessidade de uma nova pedagogia do corpo: uma nova educação que nos ensine a “educar em nós o *medium* criador de imagens...” (p. 760-761). “Imagens dialéticas”, provenientes do corpo histórico agora capacitado a resistir à alienação mítica e simbólica da máquina de guerra fascista. Trata-se do despertar operando de dentro do próprio sonho fantasmagórico, subvertendo a estrutura onírica do mundo capitalista a partir de suas fissuras. Para nós, eis a tarefa urgente: elaborar uma crítica epistemológica

⁹² Mais uma vez reforçamos, agora a partir de Buck-Morss, como o movimento de alienação do sensorio humano nas metrópoles mercadológicas serviu de suporte à estetização fascista, quando afirma: “Benjamin diz que a alienação sensorial encontra-se na origem da estetização da política, a qual o fascismo não cria, apenas ‘maneja’ [*betreibt*].” (BENJAMIN et al., 2012, p. 156).

⁹³ A questão de uma possível “hermenêutica materialista” em Benjamin, será abordada no tópico “3.1.2 – Por uma possível hermenêutica benjaminiana”.

estética e linguística de clamor político, que vise à revolução da classe historicamente oprimida.⁹⁴

⁹⁴ Terry Eagleton (1993) concluiu o capítulo dedicado a Walter Benjamin evocando o poder teórico inovador do filósofo alemão ao unificar estética e política, formulando novas categorias filosóficas. Afirma Eagleton (1993, p. 246): “Mas se a sua política é, nesse sentido, estética, é só porque ele subverteu quase todas as categorias centrais da estética tradicional (beleza, harmonia, totalidade, aparência), começando, ao contrário, pelo que Brecht chamava ‘as más novidades’, e descobrindo na estrutura da mercadoria, na morte da narrativa, no vazio do tempo histórico e na tecnologia do capitalismo, todos os impulsos messiânicos que ainda estão neles fracamente ativos. Como Baudelaire, Benjamin produz uma conjunção chocante entre o muito novo e o muito arcaico, as memórias atávicas de uma sociedade ainda não marcada pela divisão de classes, de forma que, como o *angelus novus* de Paul Klee, ele possa ser levado por um vento, de costas, em direção ao futuro, com os olhos fixos melancolicamente sobre o passado”.

3 A INTERPRETAÇÃO E A LINGUAGEM COMO PRESSUPOSTOS NA FILOSOFIA BENJAMINIANA

A filosofia da linguagem de Walter Benjamin distingue-se deliberadamente de projetos que buscam uma definição conceitual estanque. Em vez de elaborar um sistema filosófico fechado, Benjamin estava mais interessado em pensar a ideia que ronda o fenômeno linguístico do que analisar conceitualmente o tema da linguagem. Contudo, é crucial argumentar que esta recusa de um aparato conceitual rigidamente definido não equivale a uma falta de rigor; pelo contrário, revela um arcabouço especulativo coerente e intencional. O objetivo desta seção é, portanto, primeiro, reconstruir os fundamentos dessa teoria da linguagem e, em seguida, demonstrar como sua concepção de conhecimento é indissociável de pressupostos linguísticos. Esse procedimento espelha e avança a investigação realizada no capítulo anterior: se aí postulamos a experiência estética como propedêutica ao saber, aqui defendemos que a linguagem opera como a face dialética complementar e condição de possibilidade última para esse mesmo conhecimento.

Para tanto, partiremos da análise dos principais ensaios de Benjamin que teorizam sua filosofia da linguagem. Cabe afirmar desde já que uma tese central permeia este segundo capítulo: a de que a filosofia da linguagem de Walter Benjamin estrutura-se sobre três pilares teóricos – a semântica, a pragmática e a hermenêutica –, três instâncias que se inter-relacionam paradoxalmente. Entretanto, importa destacar que, diferente da hermenêutica de seu tempo, propomos que nosso autor instaura uma reformulação da teoria hermenêutica que extrapola as arestas abstratas da linguística, adentrando o espaço material, histórico e estético – este último em seu sentido mais amplo. Nesse sentido, torna-se evidente que linguagem e estética são elementos indispensáveis para a compreensão da crítica epistemológica benjaminiana. Dado esse quadro, iniciaremos nossa análise investigando a presença de uma possível hermenêutica na filosofia benjaminiana para, em seguida, reavaliar, sob esse novo prisma teórico, quatro ensaios do autor dedicados exclusivamente à questão da linguagem: *Sobre a linguagem geral e sobre a linguagem humana* de 1916, *A tarefa do tradutor* de 1923 e, finalmente, dois escritos de maturidade que se complementam, ambos de 1933, *Doutrina das semelhanças* e *Sobre a faculdade mimética*, encerrando nossa análise da filosofia da linguagem benjaminiana.

Walter Benjamin inscreve-se decisivamente na problemática do paradigma da filosofia da linguagem que atravessa o século XIX e adentra o século XX, sendo crucial observar a

influência direta que a corrente teórica do romantismo alemão exerce em seu pensamento. Tal fato é perceptível desde seus estudos de juventude, como atesta a defesa de sua tese de doutoramento, intitulada *O conceito de crítica de arte no romantismo alemão* de 1919. Já neste trabalho, se anunciam a envergadura e o escopo de suas investigações, que versam sobre teoria crítica, literatura, arte e questões de linguagem. Pode-se afirmar, portanto, que o problema da linguagem constitui um eixo central na filosofia benjaminiana, especialmente em sua juventude intelectual.

Tal centralidade, contudo, não é fortuita. O dilema da linguagem como questão filosófica consolida-se como matriz principalmente no contexto da reviravolta linguístico-pragmática, fenômeno teórico que perdura por todo o século XX e do qual Benjamin testemunhou os momentos inaugurais. Nesse sentido, é pertinente a asserção de Manfredo Oliveira (2015, p. 13): “A reviravolta linguística do pensamento filosófico do século XX se centraliza, então, na tese fundamental de que é impossível filosofar sobre algo sem filosofar sobre a linguagem, uma vez que esta é momento necessário constitutivo de todo e qualquer saber humano (...)”. Diante desse panorama, o presente capítulo busca compreender de que modo Walter Benjamin se insere e contribui para esse debate teórico, considerando a centralidade irrefutável do problema linguístico na arquitetura de seu pensamento.

A epistemologia constitui a questão fundamental do paradigma moderno. No entanto, à medida que os estudos filosóficos adentram a contemporaneidade, a teoria do conhecimento cede espaço progressivamente aos problemas de ordem linguística – trajetória que podemos sintetizar como a transição da gnosiologia e da transcendentalidade cognitiva para o domínio da intersubjetividade linguisticamente mediada. Em paralelo a esse movimento, Benjamin, para além do problema da linguagem, dedica-se profundamente à reflexão estética, operando, contudo, uma inversão singular: parte precisamente da teoria estética e da linguagem para elaborar os fundamentos de uma nova crítica epistemológica. Sustentamos, assim, que é impossível compreender qualquer pretensão a uma crítica do conhecimento em Benjamin – seja no prefácio de *Origem do drama barroco alemão* ou no projeto das *Passagens* – sem primeiro apreender os alicerces de sua filosofia estética e da linguagem. Surge, então, a questão crucial: onde se insere teoricamente a sua filosofia da linguagem? Trata-se de uma problemática de extrema relevância e complexidade, agravada pelo fato de que o próprio Benjamin nunca se preocupou em sistematizá-la conceitualmente, apresentando-a de modo fragmentário ao longo de sua obra. Diante desse desafio hermenêutico, optamos por adotar inicialmente um procedimento teórico comparativo, seja por contraste ou por aproximação,

para, somente então, analisar os quatro ensaios que versam diretamente sobre a filosofia da linguagem em nosso autor.

3.1 Uma linguagem materialista

Partindo do pressuposto fundamental de que a linguagem constitui o *medium* ontológico do conhecimento em Benjamin, este tópico investiga as bases materiais dessa concepção. Seu objetivo é demonstrar como a filosofia da linguagem benjaminiana, longe de ser um sistema abstrato, afirma-se como um materialismo linguístico que compreende a realidade como um *textum* a ser decifrado. Percorreremos o argumento de que, para o autor, a matéria é intrinsecamente linguagem e a linguagem é radicalmente material – uma premissa que o distancia tanto da filosofia analítica quanto da fenomenologia de seu tempo. Analisaremos como essa posição singular desloca o eixo do conhecimento do sujeito transcendental para uma hermenêutica da materialidade, onde “percepção é ler” e o mundo se revela como uma tessitura de significados a serem interpretados. Por fim, sustentamos que este materialismo linguístico, ao integrar dimensões semânticas, pragmáticas e hermenêuticas, não apenas situa Benjamin no debate da virada linguística do século XX, mas o posiciona de maneira única ao vincular inextricavelmente linguagem e estética como condicionantes do conhecer.⁹⁵

Ao observar o panorama metodológico das principais correntes filosóficas presentes entre os séculos XIX e XX, podemos partir de algumas suposições, que serão aperfeiçoadas ao longo de nosso trabalho. Defendemos que a filosofia benjaminiana por vezes esquiva-se a elementos metódicos da filosofia analítica, da lógica formal e dos emergentes estudos fenomenológicos de seu tempo.⁹⁶ Em contraste, sua abordagem caracteriza-se pela

⁹⁵ Reconhecemos a fundamental contribuição de Thomas Schwarz Wentzer em “*Bewahrung der Geschichte: die hermeneutische Philosophie Walter Benjamins*”, como suporte teórico basilar para nossa investigação, particularmente sua “uma hermenêutica orientada messiamicamente” (*einer messianisch ausgerichteten Hermeneutik*) (WENTZER, 1998, p. 92) que articula o conceito de crítica com temporalidade e forma linguística. No entanto, demarcamos nosso distanciamento teórico ao não restringir a compreensão da linguagem em Benjamin ao campo estritamente hermenêutico, mas sim considerá-la como instância decisiva do acontecer mais amplo da linguagem – entre o semântico, o pragmático e, conseqüentemente, o hermenêutico.

⁹⁶ No trabalho realizado por Steven Leddin, intitulado de “*Benjamin’s Allegorical Hermeneutics: the critique of historicism and the disclosure of the historical ‘other’.*”, aborda, de maneira muito eficiente, o quanto a transcendentalidade do sujeito kantiano bem como a intuição fenomenológica husserliana de acesso imediato às “coisas mesmas”, se caracteriza por uma abordagem historicista, num subjetivismo que transcende a contingência histórica – concepções totalmente conflitantes face à teoria da história de Benjamin. Após se referir a Kant e Husserl, Leddin (2013, p. 5-6) afirma: “*In this assumption resounds the Idealist assumption of the eternity and autonomy of the rational ego above and beyond the determinations of history. We can thus detect within the parameters of the historicist approach the residues of a subjectivism in which is assumed the ability of the interpreter to transcend his or her historical determinations in order to understand the past in its essence, uncontaminated by the horizon of the present. The extension of the Cartesian ideal of the autonomous ego within*

incorporação consistente de subsídios teóricos do materialismo histórico, estético e antropológico. No que concerne especificamente à linguagem, identifica-se uma forte influência crítica do romantismo alemão, da filologia clássica e aquilo que podemos denominar seu método investigativo linguístico materialista de forte tendência hermenêutica.⁹⁷

No que concerne à presença materialista na filosofia da linguagem benjaminiana, podemos nos valer do extenso estudo realizado por Paulo Rudi Schneider, intitulado *A contradição da linguagem em Walter Benjamin*. A certa altura de sua obra, Schneider levanta a hipótese de que o materialismo na filosofia da linguagem de Benjamin aparece a partir de *Doutrina do semelhante*, afirmando que “(...) este já uma tentativa de reformulação e adaptação da sua Filosofia da linguagem à perspectiva materialista.” (SCHNEIDER, 2008, p. 337). O comentador apropriadamente assinala que a relação entre “linguagem” e “experiência” são dois conceitos presentes desde a juventude de Benjamin, mas que em sua maturidade o materialismo ganha maior relevância. Corretamente, Schneider enfatiza a atenção teórica dispendida por Benjamin, por vários anos, em torno da conceituação da “experiência” e que, é ela o mote para a superação da moderna dicotomia entre sujeito e objeto, propondo, por sua vez, a ideia do fenômeno da “percepção”. Conforme Schneider (2008, p. 338), “o conceito de experiência de Benjamin, porém, aponta para a anulação da separação de intuição e pensamento e a substituição deles pela percepção”.⁹⁸ Já em 1917, Benjamin (2018, p. 29) escreve um *Fragmento sobre a percepção*, no qual declara: “Percepção é ler”.⁹⁹ Essa ideia será recorrente em toda sua filosofia. A “percepção”, à medida que tem como pano de fundo o arcabouço de compreensão linguística do real, descentraliza o humano do magnetismo egocêntrico do sujeito transcendental cognoscente inserindo-o no

the historicist paradigm is, for Benjamin, anathema to an effective conception of historical interpretation”. “Nessa suposição ecoa a suposição idealista da eternidade e autonomia do ego racional acima e além das determinações da história. Podemos, assim, detectar nos parâmetros da abordagem historicista os resíduos de um subjetivismo no qual se pressupõe a capacidade do intérprete de transcender suas determinações históricas para compreender o passado em sua essência, não contaminado pelo horizonte do presente. A extensão do ideal cartesiano do ego autônomo dentro do paradigma historicista é, para Benjamin, anátema a uma concepção eficaz da interpretação histórica.” (Tradução nossa). Contrário ao viés fenomenológico, Steven Leddin defende que, o que há em Benjamin é uma concepção “hermenêutica da experiência alegórica” (LEDDIN, 2013, p. 27) da história, já teorizada desde a obra sobre o *Trauerspiel*.

⁹⁷ Quanto ao método epistemológico benjaminiano, propomos denominá-lo “materialismo filológico da história”. Para mais detalhes, cf. tópico “4.7 – Por um materialismo filológico da história: a epistemologia benjaminiana em confronto com a modernidade”.

⁹⁸ O abismo que separa o sujeito do objeto é alvo de crítica desde os estudos juvenis em Benjamin, vide, por exemplo, o texto de 1917 “Sobre o programa da filosofia por vir.” (2019).

⁹⁹ Tais fragmentos provavelmente pertenciam às anotações referentes às pesquisas de doutorado de Benjamin (2018) sobre o romantismo alemão, apresentada em 1919, dois anos após o “fragmento sobre a percepção”. Em sua tese encontramos: “O medium-de-reflexão, do conhecer e do perceber coincidem nos românticos.” (p. 67). O que nos revela o quanto o romantismo sempre foi uma constante em suas reflexões.

âmbito da linguagem e da estética. Em outras palavras, a compreensão da sensorialidade do mundo é de natureza linguística e, a linguagem não é de posse do humano, nós estamos em meio à ela, como parte de seu “texto”.¹⁰⁰ A linguagem não seria um mero produto da humanidade, seu constructo, mas sim um elemento estruturante do cosmos que possibilita a conexão cognoscível entre os seres vivos. É condição necessária para o conhecimento. Conhecer, portanto, consiste em perceber a linguagem que habita o mundo.

A concepção benjaminiana da realidade material como uma espécie de texto encontra eco na análise de Gerhard Richter, em seu artigo “*Una cuestión de distancia: La calle de dirección única de Benjamin a través de los pasajes*”. Para fundamentar essa leitura, Richter recorre ao fragmento [N 3, 2] na obra das “Passagens”, no qual Benjamin advoga:

É importante afastar-se resolutamente do conceito de ‘verdade atemporal’. No entanto, a verdade não é – como afirma o marxismo – apenas uma função temporal do conhecer, mas é ligada a um núcleo temporal que se encontra simultaneamente no que é conhecido e naquele que conhece. Isto é tão verdadeiro que o eterno, de qualquer forma, é muito mais um drapeado em um vestido do que uma ideia. (BENJAMIN, 2018, p. 768).

Além de reafirmar o domínio factual do conhecimento histórico, Benjamin, como já destacamos, opera um deslocamento epistemológico ao descentralizar o conhecimento do “sujeito histórico”, reposicionando a relação entre este último e o objeto conhecido. Esse movimento torna-se inteligível porque o campo de conhecimento está inextricavelmente imbricado com o amparo linguístico-pragmático. Daí decorre que a realidade se manifesta muito mais como o tecer de um vestido do que como uma ideia atemporal. É justamente neste sentido que Richter irá pensar o conceito de “texto” em Benjamin, postulando:

Como frequentemente faz em seus trabalhos, Benjamin pensa no tecido, o tecido mais oculto, em termos do latim ‘*textum*’, o tecido básico que confere à palavra o conceito de ‘texto’. Na medida em que o eterno se revela por si só, o faz apenas no lugar marginal têxtil-textual de uma ornamentação quase supérflua (a aba, o babado) que, no entanto, é esteticamente vital e carregada de significado filosófico. (USLENGHI, 2010, p. 249, tradução nossa)^{101 102}

¹⁰⁰ Márcio Seligmann-Silva (2020), em seu “Ler o livro do mundo”, também sustenta a tese de que Benjamin vislumbra o mundo material como sendo um “texto”, quando afirma: “Na sua filosofia, vê-se ao mesmo tempo uma ‘gramatização’ do mundo (o mundo torna-se escritura para o observador) e uma leitura da escrita que incorpora o seu elemento imagético, corpóreo.” (p. 224).

¹⁰¹ No original: “*Como frecuentemente hace en sus trabajos, Benjamin piensa en la tela, la tela más oscura, en términos del latín textum, el tejido básico que da a la palabra el concepto de ‘texto’. En la medida en que lo eterno se revela de por sí, lo hace sólo en el lugar marginal textil-textual de una ornamentación casi superflua (la solapa, el volado) que sin embargo es estéticamente vital y está cargada de sentido filosófico*”.

¹⁰² A referência de “texto” conectada ao seu sentido profundo de “*textum*” é assertiva por parte de Richter, já que o próprio Benjamin (1991, v. II) demonstra sabê-lo em um ensaio de título “Sobre a imagem de Proust” (*Zum Bilde Proust*), ao se referir à escrita de Proust, escreve: “*Wenn die Römer einen Text das Gewebte nennen, so ist*

Portanto, a realidade material deve ser compreendida enquanto texto passível de interpretação. A apreensão da esteticidade da matéria é mediada pelo entendimento linguístico, configurando-se, desse modo, um procedimento hermenêutico. Nesse ínterim, a experiência toma a dianteira, e a percepção leitora adquire uma inequívoca conotação epistemológica para o ser humano.¹⁰³ Retomando Schneider, o comentador defende que através da percepção: “Capta-se o mundo imediatamente de acordo com a concepção de identidade entre o real e ideal. Assim a linguagem pode tornar-se órgão da experiência, na qual ela pode expressar a percepção.” (SCHNEIDER, 2008, p. 338). Com efeito, consentimos com a hipótese schneideriana de que existe uma conexão direta entre linguagem e materialidade; sustentamos que, para Benjamin, a matéria é linguisticamente constituída. Cabe, contudo, uma ressalva crítica: a “identidade” entre ideal e real não deve ser entendida como uma unidade semântica acessada por uma “intuição” direta da consciência com o mundo sensível.¹⁰⁴ No máximo, podemos inferir tais pressupostos. Benjamin nos mostra, cada vez mais, a impossibilidade humana em alcançar causas últimas, o que implica admitir o paradigma pragmático em que estamos inseridos mas que, ao mesmo tempo, não nos determina, sempre havendo espaço para o devir, a dialética, a crítica e a esperança.

Ao admitir nossa inserção dentro de uma linguagem “decaída” – fato que iremos analisar de forma pormenorizada nos próximos tópicos¹⁰⁵ – ou, dito de outro modo, numa linguagem imanentemente histórica e pragmática, a teoria da linguagem de Benjamin aproxima-se decisivamente da corrente hermenêutica dos estudos linguísticos. Em nosso autor, encontramos não apenas uma concepção que defende a leitura da matéria como texto, bem como há nele a ideia de que existe uma conexão histórica que interliga os seus elementos

es kaum einer mehr und dichter als Marcel Prousts. Nichts war ihm dicht und dauerhaft genug.” (p. 311). “Se os romanos chamam um texto de ‘tecido’, então dificilmente há um mais denso e intricado do que o de Marcel Proust. Nada era suficientemente denso e duradouro para ele.” (Tradução nossa).

¹⁰³ Para exemplificar a relação intrínseca entre o estético sensorial e a linguagem na filosofia benjaminiana, gostaríamos de destacar uma “Imagem de pensamento”, sob o título “A árvore e a linguagem”, em que Benjamin (2013), após afirmar que, ao deitar debaixo de uma árvore – árvore esta que não se lembra o nome da sua espécie, assim ele justifica o seu esquecimento: “Porque enquanto eu olhava para a folhagem e seguia o seu movimento, ela subitamente se apoderou da linguagem em mim, de tal modo que esta consumou num instante, na minha presença, o antiquíssimo enlace com a árvore.” (p. 119). Para no fim da imagem concluir: “Uma leve aragem tocava a música nupcial e espalhou pouco depois por todo o mundo os filhos que nasceram dessa cama, num discurso constituído por imagens.” (p. 120). Analisando essa passagem, primeiro podemos observar que existe, para Benjamin, uma antiga relação entre o observador e a natureza, que se apropria da linguagem que o habita, numa simbiose sensorial linguística. A comunicação entre ambos consuma-se em um “casamento”, que tem como filho o próprio texto, num “discurso constituído de imagens” (*Bilderrede*). Trazendo para a conceituação filosófica de nosso trabalho, o apelo estético-semântico da natureza provoca a fala, que nos vem como imagem estética-pragmática na estrutura hermenêutica da linguagem “decaída” humana.

¹⁰⁴ O problema do acesso direto e intuitivo da consciência à realidade fenomênica será retomado no tópico “4.7.1 – O deslocamento do sujeito: contra o paradigma da consciência (kantismo, neokantismo e fenomenologia”.

¹⁰⁵ Cf. tópico “3.2 – Sobre a linguagem em geral: da totalidade semântica à sua queda no pragmatismo”.

factuais. Por mais que a história não aconteça de maneira homogênea e retilínea, seus saltos sempre ocorrem dentro de um horizonte interpretativo conceitual possível. A história não é algo acabado em que o passado pode ser analisável objetivamente pelo sujeito do conhecimento isento; ela é viva como o é a linguagem, podendo ressurgir enquanto imagem estético-linguística no Agora cognoscível. Isso implica que o passado, embora passível de análise, sempre será interpretado, pois existe nele a capacidade em revelar-se, de aparecer ao “sujeito” na imanência da história.¹⁰⁶ Como afirma Leddin (2013, p. 07): “Ao buscar descartar o subjetivismo flagrante da epistemologia tradicional, Benjamin se alinha com o esforço hermenêutico para demonstrar a inevitável situacionalidade de toda interpretação”.¹⁰⁷ (Tradução nossa). Conclui-se que toda interpretação, para Benjamin, é histórica e acontece dentro do “horizonte de compreensão” pragmático da linguagem “decaída”. Miriam Hansen, em seu já mencionado estudo sobre o cinema e a experiência em Benjamin, aborda sobre esta conexão entre o passado e o presente na filosofia benjaminiana, destacando seu lado pedagógico descrito no projeto das *Passagens*: “Educar em nós o *medium* criador de imagens para um olhar estereoscópico e dimensional para a profundidade das sombras históricas.”

¹⁰⁶ Observemos o que nos diz Francisco Pinheiro Machado (2013), em seu “Imagem e consciência da história”: “Ao definir o curso da história como um tempo pleno de tempo do agora, Benjamin põe o ponto de partida da historiografia na presentidade radical, em que vive o historiador e que determina sua ocupação com o presente. Partindo de seu próprio presente, o historiador volta-se, portanto, para o passado e o compreende não tanto em si mesmo, mas em sua intensa relação com um determinado agora. Numa perspectiva messiânica, essa atualidade é um apelo por libertação por parte de um passado oprimido. Por isso, é tarefa do historiador perceber e exprimir o momento em que o ocorrido e o agora se encontram numa constelação e em que se forma uma chance de libertação.” (p. 39). Trouxemos à tona este fragmento de Machado, para esclarecer, com a ajuda do comentador, mais alguns aspectos no método materialista histórico de Benjamin. Esse “ponto de partida da historiografia na presentidade radical”, numa espécie de “metafísica do presente”, determina o lugar “presente” como o átimo de compreensão do humano. Sendo assim, o processo hermenêutico do historiador materialista benjaminiano pressupõe, não somente a interpretação do passado a partir do Agora temporal, como também se preocupa com a expressão do acontecido dentro da interpretação deste Agora. A força messiânica proveniente do passado oprimido, procura “atualizar” o presente hermenêuticamente constituído. A hermenêutica em Benjamin não fecha o sentido histórico, pelo contrário, amplia-o pois o atualiza. Machado (2013) novamente: “O significado do ocorrido sempre se forma de novo, de acordo com sua atualidade. Essa possibilidade da reinterpretação ou de um acesso sempre novo ao passado define a história como um processo aberto, cujo sentido permanece inacabado.” (p. 157). Para finalizar, decidimos expor uma pequena conceituação de atualidade (*Aktualität*) escrita pelo próprio Benjamin em um texto de anúncio da revista *Angelus Novus*, em que o filósofo explana sobre a efemeridade da citada revista. Afirma Benjamin (1991, v. II) no último parágrafo da apresentação: “Hiermit ist das Ephemere dieser Zeitschrift berührt, das sie sich von Beginn an bewußt hält. Denn es ist der gerechte Preis, den ihr Werben um die wahre Aktualität so fordert. Werden doch sogar nach einer talmudischen Legende die Engel – neue jeden Augenblick in unzähligen Scharen – geschaffen, um, nachdem sie vor Gott ihren Hymnus gesungen, aufzuhören und in Nichts zu vergehen. Daß der Zeitschrift solche Aktualität zufalle, die allein wahr ist, möge ihr Name bedeuten” (p. 246). “Aqui está tocada a efemeridade desta revista, algo que ela reconhece desde o início. Pois é o preço justo que sua busca pela verdadeira atualidade exige. De acordo com uma lenda talmúdica, até mesmo os anjos – novos a cada momento em inúmeras hordas – são criados apenas para, após cantarem seu hino diante de Deus, cessarem de existir e desaparecerem no nada. Que à revista caiba tal atualidade, a única que é verdadeira, que seja este o significado de seu nome.” (Tradução nossa). A atualidade benjaminiana se equipara ao cântico dos anjos talmúdicos pois, aquilo que anunciam é vocalização divina (teológica), mas não eterna.

¹⁰⁷ No original: “In seeking to discard the blatant subjectivism of the traditional epistemology Benjamin aligns himself with the hermeneutic endeavour to demonstrate the ineluctable situatedness of all interpretation.”

(BENJAMIN, 2018, p. 760-761). Acrescenta Hansen (BENJAMIN et al. 2012, p. 222): “Esse olhar heurístico deveria produzir não imagens hermenêuticas (nas quais o passado e o presente se iluminam mutuamente como um *continuum*), mas ‘imagens dialéticas’ – imagens ‘em que o passado e o agora cintilam numa constelação’.” O que a análise de Hansen parece não contemplar suficientemente é que o movimento hermenêutico em Benjamin pode ser intrinsecamente dialético.¹⁰⁸ Embora a autora reconheça a dimensão dialética da relação entre passado e presente, sua análise parece privilegiar um modelo mais linear de interpretação. Propomos, contra essa leitura, que a nova hermenêutica benjaminiana diz respeito sobretudo aos limites do campo interpretativo e o seu horizonte de compreensão histórico. Longe de significar a impossibilidade do senso crítico ou de rotas de fuga e resistência ao *status quo*, essa hermenêutica de limites é, ela mesma, um ato de resistência. Defendemos, assim, que o movimento hermenêutico em Benjamin possui um caráter efetivamente dialético, tensionando os limites do campo interpretativo e abrindo espaço para uma compreensão mais materialista e histórica da linguagem. Essa perspectiva não apenas amplia o escopo da hermenêutica, mas também oferece novas ferramentas para pensar as relações entre passado, presente e futuro. A finitude materialista do pragmatismo da linguagem “ordinária” converte-se, assim, no *medium* através do qual se experiencia a vida material infinita da linguagem geral.¹⁰⁹

Um outro argumento que gostaríamos de trazer para o nosso trabalho, no que concerne a presença da materialidade na filosofia da linguagem de Benjamin, se pauta no ensaio escrito

¹⁰⁸ Laura Kassar (2018) nos ajuda a pensar como a hermenêutica benjaminiana é capaz de produzir imagens dialéticas, quando declara: “*Cette hermèneutique bien particulière, qui ressemble à ce que nous pourrions nous appeler une ‘philologie des objets’, sera déployée par Benjamin dans le Trauerspiel, dans les ébauches des Passages, et auprès des surréalistes. Il s’agit d’une approche interprétative qui résulte d’une tentative de ‘fixer l’image de l’histoire dans les plus humbles cristallisations de l’existence, dans ses déchets pour ainsi dire’. Dans une telle optique, les objets quotidiens, aussi banaux soient-ils, renverront toujours à autre chose qu’à eux-mêmes: chacun d’entre eux contiendra ce que Benjamin appelle une image dialectique de l’histoire.*” (p. 25). “Essa hermenêutica peculiar, que poderíamos chamar de ‘filologia dos objetos’, será utilizada por Benjamin no *Trauerspiel*, nos esboços das Passagens e em seu contato com os surrealistas. Trata-se de uma abordagem interpretativa que resulta da tentativa de ‘fixar a imagem da história nas mais humildes cristalizações da existência, em seus resíduos, por assim dizer’. Nessa perspectiva, os objetos cotidianos, por mais banais que sejam, sempre remeterão a algo além de si mesmos: cada um deles conterà o que Benjamin chama de imagem dialética da história.” (Tradução nossa).

¹⁰⁹ O filósofo Abrahão Sampaio, em sua obra “Imagens em fuga de um mundo em miniatura”, explana de forma clara o quanto a problemática da “aparência” (*Schein*), linguagem e história sempre foram uma constante em toda teoria benjaminiana, desde sua juventude até a maturidade intelectual. Teoricamente, Benjamin nunca abandonou tais temas, por mais que os abordasse sob novos ângulos. Sua postura sempre foi pautada em um pensamento crítico, histórico e dialético. Afirma Sampaio (2018, p. 58-59): “O aspecto mais relevante dessa postura centra-se na teoria benjaminiana da verdade, apreendida na necessidade de uma linguagem que exponha e capte, com justeza, o caráter de transitoriedade da história, opondo-se às filosofias do sujeito e da representação mental. Essa ‘teoria da verdade’ se assenta em uma compreensão da realidade com base na sua constante transformação, ou seja, em sua efemeridade histórica, contrária a qualquer apresentação do mundo estática ou naturalizada. Esta, por sua vez, ‘imobiliza’ a história no processo de sua transmissão. Assim, todas as questões, tanto estéticas quanto linguísticas ou culturais, estariam amplamente assentadas sobre uma concepção dialética do tempo histórico”. Tal argumento nos serve como mais um arcabouço para pensarmos a presença de uma hermenêutica em Benjamin.

sob o título *Problemas da sociologia da linguagem*, publicado na revista *Zeitschrift für Sozialforschung* de 1935 – ou seja, dois anos após o autor ter concluído os últimos textos abordando sua própria teoria linguística. Em linhas gerais, o ensaio caracteriza-se mais como um escrito expositivo sobre as principais teorias de matriz social e suas respectivas propostas para se pensar a origem da linguagem humana. Por mais que o filósofo não discorra sobre sua hipótese, fica-nos evidente a gama de autores aos quais Benjamin tinha o contato teórico em sua fase tardia e como ele fora diretamente influenciado pelos mesmos. Exemplo disso é a presença marcante de Nikolaus Marr,¹¹⁰ em que Benjamin (2018) cita o artigo “*Über die Entstehung der Sprache*” (Sobre o nascimento da linguagem), publicado em 1926 pela revista “*Unter dem Banner des Marxismus*” (Sob a bandeira do marxismo), texto no qual Marr explicita sua vinculação com o “materialismo dialético”. Na época, o grande debate sobre a origem sociológica da linguagem se debruçava sobre a crença em línguas originárias na humanidade. Benjamin (2018, p. 66) expõe a crença, partilhada por alguns autores de seu período, – incluindo Marr – numa língua originária proveniente do Cáucaso e o basco, a que seus interlocutores designavam por língua “jafética”. Por mais que Marr acreditasse na existência de tal gênese linguística, o método materialista dialético de sua teoria o levou a conceber uma linguagem, que denominaremos com o termo de “contextual-cotidiano”,¹¹¹ sendo determinada pelo contexto social e econômico em que está inserida. Daí decorre a afirmação de Benjamin (2018, p. 67) de que, nessa perspectiva: “(...) o essencial na vida de uma língua é a ligação da sua evolução com determinados agrupamentos humanos sociais e econômicos, que antecedem as formações de classes e tribos. Cai assim pela base qualquer possibilidade de falar de línguas comuns a todo um povo no passado”. É nesse sentido que, para Marr, existe uma anterioridade da vida cotidiana material na estrutura das línguas.¹¹²

Além de expor o seu exame acerca da teoria linguística do materialismo dialético, Benjamin também evidencia o seu conhecimento no que se refere à filosofia analítica pertencente ao Círculo de Viena, o que comprova o quão profundamente nosso autor estava

¹¹⁰ Nikolai Yakovlevich Marr foi um historiador e linguista nascido na Geórgia que ganhou reputação como estudioso do Cáucaso durante a década de 1910 antes de embarcar em sua “teoria jafética” sobre a origem da linguagem em 1924.

¹¹¹ Na obra “*Antropologia filosófica contemporânea*”, de Manfredo Oliveira (2012, p. 34), o autor faz a distinção entre “três níveis de determinação da linguagem: o contextual-cotidiano, o pragmático e o semântico”. No contextual-cotidiano a linguagem se determina externamente, já que depende do contexto social; no pragmático, a determinação linguística é interna e externa, pois trabalha com o ato da linguagem numa interseção comunicativa entre agentes linguísticos; no que se refere ao semântico, pressupõe na própria linguagem, sua autodeterminação. Para nós, como veremos, a filosofia benjaminiana implica um nível linguístico pragmático que se acomoda a um nível mais amplo, o semântico, o que corrobora com a constituição do “horizonte de compreensão” linguístico, ou seja, hermenêutico.

¹¹² O mesmo princípio pode ser identificado em outra obra, igualmente citada por Benjamin (2018, p. 67), na qual Alfredo Niceforo destaca o poder da linguagem como uma arma na luta de classes.

inserido dentro do debate central acerca da reviravolta linguística do século XX. Para tanto, referenda-se em um de seus principais expoentes, Rudolf Carnap.¹¹³ Tendo em vista essa clareza teórica, é deveras relevante o fato de Benjamin, nesse escrito de caráter expositivo, decidir finalizá-lo tomando como ponto reflexivo as teorias da linguagem de matriz materialista mimética, posicionamento filosófico defendido pelo autor dois anos antes.

Na parte final do seu *Problemas da sociologia da linguagem*, Benjamin (2018, p. 78) distancia-se da analítica linguística e passa a expor os estudos psicológicos linguísticos de sua época, antes de abordar diretamente a teoria mimética. Inicialmente, explora os estudos de Piaget e Vygotsky, referentes à origem da linguagem nas crianças, em confronto com as propostas behavioristas. Neste ponto do texto, o tema levantado gira em torno do problema: o que seria mais originário, a linguagem ou o pensamento? Benjamin (2018, p. 78) expõe a ideia de Piaget¹¹⁴ sobre a origem da linguagem infantil e como ela se distingue entre uma “linguagem socializada” e uma “linguagem egocêntrica”. Essa teoria levou Vygotsky a realizar novas experiências no público infantil reforçando o poder da “linguagem egocêntrica” como constituinte originário do pensamento humano. Daí a afirmação de Benjamin (2018, p. 79): “(...) a linguagem egocêntrica ocupa na infância o exato lugar que mais tarde é reservado ao processo de pensamento propriamente dito”. Em seguida, cita o próprio Vygotsky: “A criança aprende a sintaxe da língua antes da sintaxe do pensamento.” (BENJAMIN, 2018, p. 79).¹¹⁵ Sem querer adentrar no problema lógico argumentativo vygotskiano – uma vez que pressupor uma anterioridade linguística ao pensamento implica não reconhecer que toda sintaxe é, desde sempre, de natureza linguística, não havendo uma sintática apartada da linguagem –, interessa-nos salientar a importância dada pelos respectivos autores no que tange a anterioridade da linguagem, seja por estímulos externos ou internos, contrariando as correntes behavioristas que tanto enfatizavam a linguagem somente como uma “fala interior” a espera de estímulos externos, numa espécie de relação causal (BENJAMIN, 2018, p. 79). Uma das melhores soluções dada para o problema entre linguagem e pensamento, de acordo com o filósofo berlinense, seria a proposta levantada por Richard Paget, em seu texto *Natureza e origem da linguagem humana*¹¹⁶ de 1925.

¹¹³ Rudolf Carnap (1891 - 1970) foi um dos principais membros do Círculo de Viena e um eminente defensor do positivismo lógico (ou empirismo lógico). A análise de Benjamin sobre Carnap será retomada no tópico “4.7.2 – A crítica da experiência: rejeição da empiria imediata e a crise do positivismo lógico”.

¹¹⁴ Jean Piaget, *Le langage et la pensée chez l'enfant*. (vol. I). Neuchâtel, 1923.

¹¹⁵ L. S. Vygotsky apud Benjamin. *Die genetischen Wurzeln des Denkens und der Sprache*, in: *Unter dem Banner des Marxismus*, n.º 3, 1929, p. 614.

¹¹⁶ Richard Paget, *Nature et origine du langage humain*. Paris, 1925.

Conforme Paget, a linguagem definir-se-ia como “uma gesticulação dos instrumentos de fala.” (BENJAMIN, 2018, p. 80). Isto é, os gestos seriam mais originários do que o ato da fala vocalizada e, mesmo com o advento do discurso, não se diminuiria a relevância da gesticulação tendo em vista a compreensão. É do elemento “mimético-gestual” (*mimisch-gestischen*) que deriva a base dos elementos fonéticos. Os seres humanos primitivos comunicavam-se visualmente através de seus gestos e sinais para então, com o passar dos milênios, complementarem sua comunicação utilizando alguns recursos vocalizados. A ênfase dada, por Benjamin, para se pensar a origem da linguagem junto a faculdade mimética, reforça o caráter estético materialista da linguagem, descentralizando o fenômeno linguístico da figura humana e a incorporando ao todo histórico do real. Afirma o autor: “Com as propostas de Paget e Jousse, contrapõe-se à ultrapassada teoria onomatopaica, que se pode designar de mimética em sentido estrito, uma outra teoria mimética de muito maior alcance.” (BENJAMIN, 2018, p. 81). Esta nova mimesis não se restringe simplesmente ao jogo da imitação, como também debruça-se sobre o problema do significado linguístico inerente ao seu próprio ato. Todas essas características materiais da linguagem levam Benjamin (2018, p. 82) a postular uma “fisionomia da linguagem” (*Sprachphysiognomik*),¹¹⁷ pois, devido ao seu aspecto pragmático-estético, esta permite traduzir-se em seus formatos e modos dos mais variados. Pensar o fenômeno linguístico através de sua materialidade mimética comunicativa, é aceitar o campo aberto semântico de uma linguagem espacial que se apresenta fisionomicamente dentro do mundo humano. Nesse ínterim, a sociologia da linguagem nos revela o quanto a linguagem não está subjugada à volição do sujeito moderno, antes percebemos-nos inseridos em meio a sua presença totalizante. É assim que Benjamin encerra seu texto:

Desde que o homem se sirva da linguagem para estabelecer uma relação viva consigo próprio ou com os outros, aquela deixa de ser um instrumento, mero meio, sendo antes uma manifestação, uma revelação da nossa essência mais íntima e do laço psíquico que nos liga a nós próprios e aos nossos semelhantes. (BENJAMIN, 2018, p. 83).

O sentido linguístico é de ordem não sensível, mas o acontecimento da linguagem apenas se realiza na materialidade do real. Para Benjamin, não existe linguagem fora da matéria e, concomitantemente, a matéria dá-se dentro da linguagem. Consequentemente, o fenômeno estético atua como co-criador do sentido linguístico no mundo. Essa premissa

¹¹⁷ Conceito utilizado por Benjamin mas inspirado na obra “*Grundfragen der Sprachphysiognomik*” de Heinz Werner. Leipzig, de 1932.

insere definitivamente a filosofia benjaminiana dentro do paradigma linguístico enfrentado pelos intelectuais do século XX. Surge, então, a questão crucial: qual seria a resposta encontrada por nosso autor frente ao problema da compatibilidade entre pensamento/linguagem e mundo?

A problemática filosófica da linguagem debruçou-se principalmente, no século passado, em torno das categorias basilares da semântica, pragmática, analítica e hermenêutica. Dentre elas, a teoria semântica foi a que mais perdurou na história da filosofia, remontando às origens do pensamento ocidental. Nesta tradição, consolidou-se a ideia de que o pensamento seria anterior à linguagem e que este seria capaz de vincular-se às coisas do mundo, dominando-as ou compreendendo-as. Nessa perspectiva, a linguagem não passaria de um instrumento do pensamento. Um exemplo paradigmático de tal concepção encontra-se no *Cogito* cartesiano. Entre os contemporâneos de Walter Benjamin, poderíamos citar Edmund Husserl e Rudolf Carnap, autores citados pelo próprio filósofo berlinense em alguns de seus trabalhos, como pensadores pertencentes à tradição semântica.¹¹⁸ Todavia, foi com a transição para o século XX que o pensamento filosófico tornou-se palco da reviravolta linguístico-pragmática, e todos os grandes problemas filosóficos são atraídos ao centro gravitacional da linguagem, quando esta assume a ponteira como sendo a filosofia primeira. Nesse novo paradigma, que postula que todo conhecimento humano é mediado exclusivamente pelo campo linguístico, torna-se inconcebível pressupor a anterioridade do pensamento à linguagem. Não existe pensamento sem linguagem, dado que o plano linguístico opera como uma espécie de transcendentalidade, enquanto condição de possibilidade do conhecimento humano. À famosa transcendentalidade da filosofia kantiana, que delineia as estruturas mentais inatas que moldam nosso entendimento, daria lugar uma transcendentalidade da própria linguagem, delimitando todo o conhecer. Foi precisamente essa transcendentalidade da linguagem que permitiu ampliar o campo dos estudos interpretativos elevando a teoria hermenêutica também a uma categoria da transcendentalidade, como ocorrera em Karl-Otto Apel.¹¹⁹ Ao recentralizar a compreensão humana em sua dimensão linguística, a hermenêutica efetua uma descentralização do campo cognitivo em relação ao subjetivismo, inserindo-o na intersubjetividade do acontecimento

¹¹⁸ No que se refere à relação, tanto de Husserl quanto de Carnap, com a semântica cf: “A semântica husserliana no contexto da *linguistic turn*”, de Sanqueiro de Lima Santos. Especiaria: **Cadernos de Ciências Humanas**. v. 20, 2023; bem como “A análise sintática e semântica da linguagem segundo Rudolf Carnap e Alfred Tarski”, de Renato Machado Pereira. Tese (Programa de pós-graduação em Filosofia) – Universidade Federal de São Carlos, São Carlos, 2013.

¹¹⁹ Sobre uma hermenêutica transcendental em Karl-Otto Apel cf: “Hermenêutica transcendental”, de F. Javier Herrero. Em: **Síntese**. v. 36, n. 115, p. 173 - 196. Belo Horizonte, 2009.

histórico. Toda compreensão somente acontece dentro do círculo histórico hermenêutico interpretativo, dito de outra maneira, a epistemologia filosófica deve reconhecer-se enquanto teoria inserida numa tradição de compreensão que, somente compreende-se, pois é linguagem.¹²⁰

Walter Benjamin, enquanto figura excêntrica no panorama filosófico de seu tempo, não se inseriu diretamente no debate público em torno da reviravolta linguística. Quando tentou obter sua *Habilitation* para lecionar estética na Universidade de Frankfurt, seu trabalho – que continha o primeiro esboço crítico de uma teoria do conhecimento original¹²¹ – foi rejeitado. Esse revés, paradoxalmente, pode ter sido benéfico para seus trabalhos póstumos, já que ele nutria grande aversão aos meios acadêmicos científicos, por ele classificados como “idealistas-burgueses” (BENJAMIN, 1978, p. 523). De modo análogo, seu pensamento destoava da teoria marxista ortodoxa, ainda que, a partir de meados de 1924, tenha iniciado uma aproximação com a doutrina materialista da história.¹²² Junta-se a isso a grande influência da mística judaica que lhe acompanhou em toda sua jornada intelectual. Considerando esse posicionamento singular de Benjamin, questionamos: qual a pertinência de inscrevê-lo no longo quadro teórico da reviravolta linguística do século XX? Justifica-se tal empreendimento pelo fato de que tanto o autor quanto sua obra encontram-se inevitavelmente situados no contexto histórico e teórico da filosofia de seu tempo. Benjamin é um ser histórico e, como tal, está sujeito à análise crítico-filosófica que busca determinar seu lugar na história. Uma interpretação hermenêutica da “mônada Benjamin” pode, assim, revelar sua atualidade e relevância para o pensamento contemporâneo.

Partindo do exposto anteriormente, sustentamos que sua teoria da linguagem distanciou-se radicalmente da doutrina analítica da linguagem. O mesmo, contudo, não pode ser afirmado acerca das três outras correntes citadas anteriormente. Em nossa interpretação, a singularidade de Benjamin está em propor, ao longo de sua jornada intelectual, uma filosofia

¹²⁰ A premissa de que a linguagem é a condição de possibilidade de todo conhecimento humano insere o texto de juventude de Benjamin naquele horizonte que Thomas Schwarz Wentzer, retomando Karl-Otto Apel, identifica como a explicitação do conceito “transcendental-hermenêutico da linguagem” (WENTZER, 1998, p. 101). Este vínculo reforça a relevância da filosofia da linguagem benjaminiana como contribuição precursora à virada linguístico-hermenêutica do século XX.

¹²¹ Estamos aqui nos referindo a obra “Origem do drama barroco alemão” que inicialmente seria subordinada ao programa de literatura germânica da Universidade de Frankfurt mas que, sob a supervisão e orientação do professor Franz Schultz, decidiu se candidatar ao programa de Estética da mesma universidade. É por demais evidente como em todos os grandes escritos de Walter Benjamin suas elucubrações tencionam para o mesmo ponto: filosofia da linguagem, estética e crítica do conhecimento.

¹²² Para mais, cf. o tópico “4.7 – Por um materialismo filológico da história: a epistemologia benjaminiana em confronto com a modernidade”.

da linguagem que atravessa três dimensões, aparentemente conflitantes, do universo linguístico teorizado: o semântico, o pragmático e o hermenêutico.¹²³

Como será demonstrado adiante, em seu texto de juventude “Sobre a linguagem geral”, a questão filosófica levantada permanece, majoritariamente, em torno do problema da queda da linguagem em um pragmatismo linguístico que obriga o humano a buscar a “língua pura” originária, inatingível. Para além do problema pragmático, Benjamin expõe sua ideia de uma universalidade da linguagem, configurando uma espécie de transcendentalidade do linguístico que o aproxima dos filósofos da reviravolta pragmática.¹²⁴ Nesse sentido, já se anuncia a ideia de que não há pensamento sem linguagem. Logo após, surge o ensaio *A tarefa do tradutor*, e nosso autor passa a direcionar-se às questões interpretativas que envolvem uma boa tradução, sendo justamente dentro desse forte horizonte hermenêutico que nos faz reluzir, mais uma vez, a universalidade da linguagem. Por outras palavras, a interpretação e a tradução das línguas tornam manifesta a universalidade da linguagem. A partir desse momento, a questão da interpretação torna-se algo central na filosofia benjaminiana e o problema hermenêutico passa a ganhar cada vez mais espaço em sua reflexão.¹²⁵ Por fim, em *Doutrina das semelhanças* e *Sobre a faculdade mimética*, a linguagem entrelaça-se fortemente e sustenta-se junto à estética materialista, o que representa a culminação de um processo que se tornava progressivamente latente na filosofia de Walter Benjamin.

Neste ponto, torna-se viável compreender por que a filosofia da linguagem benjaminiana, com suas características de “mundo como texto” e “fisionomia da linguagem” serem, por nós, avaliadas como pertencentes a uma teoria da linguagem materialista. Partindo do pressuposto de que a própria materialidade é intrinsecamente linguagem, Benjamin vai

¹²³ Talvez se deva a isso o fato da dificuldade em conceituar a filosofia da linguagem benjaminiana, é o que nos mostram, por exemplo, os trabalhos de Paulo Rudi Schneider, “A contradição da linguagem em Walter Benjamin” Ijuí: Ed. Unijuí, 2008; e de Winfried Menninghaus, “*Walter Benjamins Theorie der Sprachmagie*” Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1995.

¹²⁴ Evidente que o tema sobre “a universalidade da linguagem” ou de sua “queda” não adentrou à história da filosofia apenas com a reviravolta pragmática – ele já era tratado no Romantismo alemão, tão relevante para a teoria benjaminiana. Para uma análise detalhada desse tema no Romantismo alemão indicamos a leitura da obra já citada “Ler o livro do mundo”, de Márcio Seligmann-Silva (2020, p. 21-29). Além da influência romântica, percebemos também a presença da Cabala judaica nos dois temas expostos na filosofia da linguagem de Benjamin. Tal fato pode ser observado na obra de Gershom Scholem, “Walter Benjamin: a história de uma amizade” (1989). Para compreender a teoria cabalística, *vide*, também de Scholem, “As grandes correntes da mística judaica” (2008). Bem como, para uma análise mais específica sobre os criptojudeus e seu judaísmo “secular”, extremamente influentes sobre a cabala moderna, *cf.* SILVA, Marcos. BISPO, Isis Carolina Garcia. **Os arcanos profundos do criptojudaísmo: o papel da Cabala na resistência cultural dos Sefarditas à perseguição inquisitorial.** São Cristóvão: Editora UFS, 2015.

¹²⁵ A esse respeito, Antiseri enfatiza que “traduzir quer dizer interpretar: interpretar quer dizer, antes de mais nada, elaborar uma conjectura sobre o sentido do texto (‘aqui se trata disto ou daquilo’); e a conjectura é averiguada com base no texto. (ANTISERI, 2023, p. 47-48). É precisamente essa concepção da tradução como interpretação conjectural – que Benjamin antecipa em “A Tarefa do Tradutor” – que atravessa o desenvolvimento de sua hermenêutica materialista.

além da transcendentalidade hermenêutico-pragmática, postulando uma espécie de universalidade imanente da brincadeira¹²⁶ da linguagem estetizada. A linguagem não estaria confinada a uma transcendentalidade, uma vez que o transcendental restringe-se aos limites da cognoscibilidade humana. O fato da compreensão ocorrer apenas no âmbito da linguagem não significa que esta seja exclusiva da humanidade. A linguagem não é somente o limite de nossa compreensão do real; ela constitui, de modo mais abrangente, a condição sensível e não-sensível que estrutura a realidade material circundante. A pluralidade estética da matéria (sonoridade, textura, imagem, olfatividade etc.) configura a brincadeira linguística como um acontecimento histórico no mundo. Por conseguinte, não estamos perante representações fenomenológicas centradas numa cognição subjetivista, numa consciência centrada no sujeito pensante. Pelo contrário, a consciência reconhece-se imersa numa realidade esteticamente linguística. Nossa consciência não acessa o fenômeno; ela experimenta, vivencia e interpreta a linguagem estetizada como um jogo linguístico. Aqui se observa uma radical divergência epistemológica entre o pensamento benjaminiano em relação à tradição filosófica que se formava no século XX. À medida que o paradigma linguístico se tornava cada vez mais central na problemática epistemológica, com a reviravolta linguística, Benjamin deslocou sua teoria da unilateralidade do núcleo linguístico, integrando-lhe sua estética materialista. Para ele, à semelhança dos teóricos da *linguistic turn*, não há compreensão fora da linguagem; contudo, e de forma complementar, não há linguagem sem estética, já que a própria materialidade é linguisticamente constituída.¹²⁷ Deste modo, toda compreensão configurar-se-ia como um processo estético-linguístico, no qual tanto a linguagem quanto a estética só se atualizam no interior da história.

Se a análise do materialismo linguístico benjaminiano estabeleceu a realidade como um *textum* a ser decifrado, impõe-se, como consequência metodológica direta, investigar a natureza da prática interpretativa que esse pressuposto exige. A concepção de uma linguagem material e ativa, portanto, desemboca na necessidade de uma revisão radical dos fundamentos

¹²⁶ Optamos pelo termo “brincadeira” ao invés de “jogo” devido a leve diferença semântica entre as duas palavras. O jogo está mais vinculado à ideia de regras e limites, orquestrados por um conjunto de normas necessárias ao seu funcionamento interno. Já a brincadeira, por exemplo, remete à infância com sua “liberdade” criativa na construção de mundos possíveis. É nesse sentido que não apenas a criança brinca, mas também outros animais de diferentes espécies. No entanto, apenas o humano joga. Para uma reflexão mais aprofundada acerca da complexidade do jogo, ou mesmo sobre a mansidão da brincadeira infantil, cf: BENJAMIN, Walter. **Reflexões sobre a criança, o brinquedo, a educação**. São Paulo: Editora 34, 2009; além de HUIZINGA, Johan. **Homo ludens: o jogo como elemento da cultura**. São Paulo: Perspectiva, 2014.

¹²⁷ O filósofo Joaquim Iarley Roque aborda a relação entre pensamento e linguagem na seguinte passagem: “Benjamin aponta que a experiência humana na história é articulada linguisticamente, pois a linguagem é a estrutura sensível e espiritual do pensamento. Reside aqui o cerne da crítica benjaminiana ao kantismo. Embora o filósofo reconheça a relação estreita existente entre o conceito de experiência e o conhecimento, tal como posto em Kant, amplia sua leitura ao articular com a linguagem.” (ROQUE, 2016, p. 57).

da hermenêutica, substituindo a empatia com o passado por um estranhamento crítico que permita ler a história “a contrapelo” e captar as imagens dialéticas que irrompem no Agora.

3.1.1 *Inversão da tradição hermenêutica*

Partindo do pressuposto da linguagem materialista, este subtópico examina a profunda revisão que Walter Benjamin opera nos fundamentos da hermenêutica clássica. Pretendemos demonstrar como Benjamin inverte a lógica tradicional da interpretação histórica: em lugar de um método baseado na “*Einfühlung*” (empatia) – que busca uma compreensão totalizante e harmoniosa do passado a partir do presente do vencedor –, ele propõe uma hermenêutica do estranhamento e da ruptura. Analisaremos como essa inversão substitui a noção de um passado fixo e objetivamente recuperável pela ideia de “atualização” dialética, na qual o passado, como matéria linguística viva, irrompe no presente para demandar uma leitura crítica que salve suas possibilidades reprimidas. Por fim, propomos que esta nova postura hermenêutica, centrada no particular e no fragmento, constitui o núcleo metodológico do materialismo histórico benjaminiano, opondo-se decisivamente ao modelo de Dilthey e Schleiermacher.

No artigo intitulado “Estranhamento ou empatia? Notas sobre o problema do conhecimento histórico em Walter Benjamin”, Romero Alves Freitas analisa o conceito de “empatia” (*Einfühlung*) do historicista, apresentado por Benjamin em seu *Sobre o conceito da história* de 1940. Partindo da VII tese do texto benjaminiano, Romero demonstra como a empatia está na base do método do historicismo, que enxerga a história como uma totalidade, homogeneizando e esvaziando sua efetividade concreta. Segundo o autor, “a empatia é, portanto, um alibi que oculta a incapacidade de estranhamento, isto é, o temor do ‘sem-expressão’.”¹²⁸ (IANNINI et al, 2015, p. 175). O problema da empatia não se restringe ao psicologismo e o encontro mental de duas consciências que possuem afinidades, mas expressa o encontro entre duas posturas ideológicas dominantes que habitam tempos distintos. O historicista é aquele que reproduz e sustenta o documento de cultura dos vencedores em sua marcha triunfal. Nesse sentido, afirma Romero Freitas (IANNINI et al, 2015, p. 175): “A ‘inserção no contexto’ e a ‘compreensão do sentido’, dois motivos da hermenêutica clássica,

¹²⁸ O conceito de “sem-expressão” é formulado por Benjamin em seu ensaio “As afinidades eletivas de Goethe”, quando o autor constrói tal nomenclatura para trabalhar em torno da ideia dos limites interpretativos no que dizem respeito às “categorias da linguagem e da arte” (BENJAMIN, 2018, p. 92). Há um excelente estudo do filósofo Csongor Lörincz (2004), de título “*Hermeneutik des ‘Ausdruckslosen’: Wahrheitsgehalt, Sachgehalt und Interpretation bei Benjamin.*”. Nele, Lörincz aborda o conceito de “sem-expressão” como uma categoria hermenêutica na filosofia benjaminiana.

não permitem que se alcance o elemento de violência recalcada que existe em cada texto”. Semelhante a Miriam Hansen, Freitas observa o processo hermenêutico como um sistema fechado e totalizante do movimento histórico, mas acredito que, no caso de Freitas, ele vai direto ao ponto: a “hermenêutica clássica” – aqui se referindo a Dilthey e Schleiermacher, a qual Benjamin foi leitor – seria alvo de críticas dentro da teoria benjaminiana. Contudo, em divergência com Freitas, defendemos que a “inserção no contexto” e a “compreensão do sentido” não são impeditivos ao desenvolvimento do pensamento crítico.¹²⁹ Existe, de fato, uma crítica contundente à concepção hermenêutica diltheyana, que amarra os fatos históricos dentro de uma “metanarrativa”, construindo uma sequência causal progressista rumo a compreensão totalizante da história, a qual supostamente permitiria um retorno a um passado fixo e acabado.¹³⁰ É nesse sentido que a hermenêutica clássica diltheyana pretende afirmar-se como uma espécie de modelo para todas as outras formas de compreensão da vida humana. A partir de agora, as chamadas ciências do espírito deveriam submeter-se às categorias metodológicas do princípio de compreensão hermenêutica. Esta “nova ciência” pretendia conferir o rigor epistêmico há muito almejado pelas ciências humanas ao longo do século XIX e início do XX.¹³¹ O que ofereceria objetividade e certeza teórica à hermenêutica seria a presença linguística como expressão da subjetividade humana na objetividade histórica; com efeito, passado e presente relacionar-se-iam de maneira direta e imediata, configurando um passado fixo indissociavelmente vinculado ao presente enquanto universo de compreensão positivista.

Benjamin, por sua vez, também pressupõe um elo hermenêutico entre o passado e o presente histórico, caso contrário, esse passado nunca seria historicamente compreendido. Caso tal ligação de sentido não existisse, qualquer imagem dialética – aqui nos referindo ao

¹²⁹ Para reforçar a relação direta entre interpretação e crítica em Benjamin, decidimos expor um fragmento que aborda, de maneira precisa, tal vínculo, escrita por Abrahão Sampaio (2018, p. 175): “Benjamin critica o procedimento por empatia de Fustel de Coulanges, segundo a qual o historiador, para poder reviver uma época deveria, por meio de uma ‘introspecção’, esquecer tudo o que ocorreu depois e todas as influências do presente. Tal empatia está fundamentada no tédio e numa tentativa nostálgica de simplesmente reconstruir o passado tal e qual, sem qualquer referência ao presente que o interpreta. No entanto, essa empatia só pode ser uma identificação com o vencedor mediante os documentos por eles selecionados e transmitidos como herança histórica. A empatia celebra a história como patrimônio cultural dos vencedores. Para não corroborar com a história do vencedor, o materialismo histórico tem de prover um distanciamento crítico: é disso que se trata ‘escovar a história a contrapelo’.”

¹³⁰ A exatidão da compreensão no método hermenêutico fica clara no seguinte enunciado feito por Dilthey (2010, p. 381): “A compreensão, nesse sentido mais amplo, é o procedimento fundamental a ser aplicado a todas as demais operações das ciências do espírito. (...) Assim como nas ciências da natureza, todo conhecimento das leis só é possível em razão de elementos passíveis de serem medidos e contados nas experiências e de regras nelas presentes. Da mesma maneira, nas ciências do espírito toda proposição abstrata só é justificável por sua relação com a vitalidade psíquica, que é dada na vivência e na compreensão”.

¹³¹ Esse tema será retomado no tópico “4.7 – Por um materialismo filológico da história: a epistemologia benjaminiana em confronto com a modernidade”.

conceito benjaminiano – poderia, a qualquer momento, indiscriminadamente, “relampejar” no agora cognoscível.¹³² Contudo, diferente da hermenêutica clássica, a hermenêutica benjaminiana não se fecha ao centro de compreensão do sujeito moderno. Ela incorpora, pelo contrário, o reconhecimento da centralidade linguística enquanto “condicionante” material da compreensão humana. Desse modo, Walter Benjamin, de certo modo, “inverte” a lógica de análise hermenêutica clássica: se antes a leitura do real era feita de forma passiva, com o passado fixo e imóvel, agora este passado, enquanto linguagem e matéria viva, anima-se e projeta sobre o presente a sua imagem atualizada.

Uma observação atenta da construção da obra *Passagens* – na qual Benjamin compila uma imensidão de imagens sobrepostas da Paris do século XIX – revela uma hermenêutica da metrópole moderna,¹³³ porém de caráter dialético-ativo. Nela, é preciso adentrar à materialidade enquanto texto para que se perceba suas contradições históricas latentes. A conexão efetiva entre as imagens do passado e o Agora cognoscível – imagens que cintilam na própria concretude material do “texto” – só é possível devido a primazia linguística e estética que habita o todo da existência. É justamente por isso que, ao se referir a um dos objetivos do método do materialismo histórico, no fragmento [N 2, 2] das *Passagens*, Benjamin (2018, p. 764) declara: “Seu conceito fundamental não é o progresso, e sim a atualização”. Sobre esse fragmento, Seligmann-Silva (2020, p. 174) complementa: “Novamente estamos diante de um conceito de conhecimento como leitura do passado; história e presente, ‘língua’ e ‘palavra’ constituem o cânon da crítica benjaminiana enquanto ato de atualização”. Isto é, reler o passado constitui um ato crítico inerente ao materialismo histórico; e se essa leitura é uma atualização, isso se deve ao fato, reconhecido por Benjamin, de que a análise crítica da história é feita por seres fundamentalmente efêmeros e imanentes que se encontram submetidos ao crivo existencial do horizonte “decaído” hermenêutico de compreensão. Steven Leddin também corrobora com essa ideia ao afirmar: “O materialismo histórico, concebido por Benjamin, é uma forma de interpretação na qual a estabilidade percebida do significado é minada” (LEDDIN, 2013, p. 9, tradução nossa).¹³⁴ Por fim, o

¹³² Sobre o conceito de “imagem dialética”, cf. o tópico “4.4 – A imagem dialética em construção: Benjamin, Jochmann e o embate com Adorno”.

¹³³ Em seu artigo “Benjaminianas: cultura capitalista e fetichismo contemporâneo”, Olgária Matos (2010) escreve o que se segue: “A obra *Passagens*, de Walter Benjamin, constrói uma historiografia do século XIX ao realizar uma hermenêutica dos espaços fantasmagóricos da cidade de Paris, cuja infraestrutura é baseada na mercadoria.” (p. 195). Foi exatamente esta passagem aqui citada, que nos inspirou na investigação da presença hermenêutica na filosofia benjaminiana. Na mesma obra, a autora aborda ainda as construções arquitetônicas abandonadas do século XIX, tratando-as como “peso hermenêutico do capital” (p. 219).

¹³⁴ No original: “*Historical materialism as conceived by Benjamin is a form of interpretation in which the perceived stability of meaning is undermined.*”

materialismo histórico consolida a efetivação de uma hermenêutica crítica que irrompe com o casulo de um passado homogêneo e vazio.¹³⁵

Em seu texto “Palavra e imagem na obra de Walter Benjamin: escritura como crítica do lógos”, Seligmann-Silva (2020, p. 217) analisa o problema da exposição historiográfica clássica, caracterizada por sequências harmoniosas e homogêneas. Essa forma de exposição havia sido anteriormente criticada por Benjamin (2011, p. 16) ao propôs seu “método como desvio”, no *Trauerspielbuch*.¹³⁶ Como assinala Seligmann-Silva (2020, p. 219): “Ao invés da narração dos ‘grandes fatos e feitos históricos/heroicos’, Benjamin elege a exposição dos fenômenos extremos da época visada. Num gesto semelhante ele elege uma estética do choque e não uma estética do belo”. Ao se dirigir a uma “estética do choque” (sensorial), Benjamin expõe como o campo teórico estético deve se debruçar, no mundo contemporâneo, sobre os fenômenos sensoriais tão condicionantes da vida moderna. Essa análise estética deve ser acompanhada de uma nova compreensão do real, uma interpretação que não reduza o acontecer histórico a uma teoria hermenêutica fechada, como aquela apregoada por diversos autores, incluindo Dilthey,¹³⁷ mas que encontre fissuras dentro do horizonte hermenêutico. Ainda na mesma altura de seu texto, Seligmann-Silva (2020, p. 219) explora, em uma nota de rodapé, uma crítica a hermenêutica de Martin Heidegger, que defendia uma “verdade do ponto de vista modal”, em que o observador histórico sempre encontra-se a serviço da totalidade em detrimento da particularidade. Imediatamente após, Seligmann-Silva (2020, p. 219) apresenta a contraposição benjaminiana: “Benjamin, por sua vez, com a sua solução, tentou confrontar-se com o círculo hermenêutico via o seu polo material: o que importaria seria a salvação do particular, mostrá-lo”. Desse modo, uma leitura do real que pressupõe, em seu movimento teórico, o par linguagem/estética configura-se como a resposta encontrada por Benjamin contra o horizonte hermenêutico/fenomenológico heideggeriano. A

¹³⁵ Ainda no mesmo parágrafo, Leddin (2013) conclui com a seguinte passagem: “*Time and history are now to be understood as always-already infused with a critical and galvanized “now”, a charged potency in which the conventional structures of meaning and understanding are ruptured and the site for radical otherness is disclosed.*” (p. 9). “O tempo e a história devem agora ser entendidos como sempre já infundidos com um ‘agora’ crítico e galvanizado, uma potência carregada na qual as estruturas convencionais de significado e compreensão são rompidas e o local para a alteridade radical é revelado.” (Tradução nossa).

¹³⁶ Estamos aqui nos referindo a obra “Origem do drama barroco alemão”.

¹³⁷ Em seu texto “O nascimento da hermenêutica”, de 1900, Dilthey defende a ideia de que o estudo hermenêutico teve sua origem devido às interpretações acerca das regras em torno das grandes obras de arte vitais de nossa história. Afirma: “A discussão dessas regras e a luta entre diversas tendências sobre os rumos a dar à interpretação de obras vitais, além da necessidade de fundamentar essas regras, acabaram formando a ciência hermenêutica, ou seja, a doutrina e arte de interpretar a tradição escrita.” (DILTHEY, 2010, p. 368). Para nós, a inovação provocada por Benjamin está na descentralização da intersubjetividade e na re-centralização numa linguagem geral, permitindo a interpretação hermenêutica da matéria, linguisticamente constituída, numa compreensão estético-linguística do real. A interpretação hermenêutica não se restringe mais somente ao texto escrito, agora o mundo é um texto.

linguagem-estetizante amplia a dimensão do horizonte linguístico, onde, ao tentarmos interpretar a história, adentramos no brincar ativo da linguagem, que oscila entre a queda no pragmatismo comunicativo e a potencialidade de sua apresentação enquanto exposição semântica – entendida aqui não como um acontecimento anterior ao ato linguístico, mas como potência *a posteriori* no porvir do sentido da linguagem viva. Seja em que dimensão for, a leitura interpretativa do real somente acontece em meio a delimitação do campo de compreensão historiográfico. Se na hermenêutica clássica o investigador se debruçava sobre um passado cristalizado, como se a verdade fosse capturada pelo sujeito do conhecimento, com Benjamin essa hermenêutica não se sustenta mais. Isso ocorre porque o passado encontra o presente, não por conta do retorno cognitivo intersubjetivo linguisticamente estruturado por seus habitantes, mas devido à anterioridade histórica como fragmento linguístico e estético, que nos envolve em seu horizonte hermenêutico ativo. Em outras palavras, para nós, Walter Benjamin inverte o procedimento teórico da hermenêutica clássica de Dilthey e Schleiermacher.

Retomando a análise de Romero Freitas (IANNINI et al, 2015), encontra-se a seguinte conclusão na parte final de seu artigo: “História e linguagem não podem ser consideradas fontes de expressões diferenciadas de uma mesma totalidade vital.” (p. 178). Essa assertiva corrobora o que vimos defendendo: o fato da linguagem estar presente como o fundamento condicionante para a compreensão histórica. Por outro lado, o erro da hermenêutica diltheyniana está em sua crença numa linguagem apenas semanticamente constituída, onde é possível analisar o passado através de uma interpretação intersubjetiva entre os sujeitos históricos conectados. Uma interpretação única e inexorável que tem como ponto de partida a “filosofia da vida” (*Lebensphilosophie*), ideia liberal que possui como pano de fundo a imagem do sujeito atomizado. Daí decorre o segundo erro da hermenêutica de Dilthey: partir do fenômeno da “vivência” e não da “experiência”, por nós descritas no primeiro capítulo.¹³⁸ O fenômeno da vivência no mundo moderno é uma consequência estruturante do aparato

¹³⁸ A posição filosófica de Benjamin contrária a *Lebensphilosophie*, também se estende às críticas que o filósofo berlinense direcionou à *Erlebnismystik* (mística da vivência), a teologia mística de Martin Buber. Em uma carta, ainda em julho de 1916 – mesma época que escrevia seu texto sobre a “linguagem em geral” – Benjamin responde ao convite feito por Buber para contribuir teoricamente com sua revista “*Der Jude*”. Nela, é enfático ao afirmar sua posição, tanto teórica quanto política, divergente a tomada pela revista. A certa altura de sua carta, escreve: “Minha concepção de estilo e escrita objetivos e, ao mesmo tempo, altamente políticos é: levar em direção ao que é negado à palavra; apenas onde esta esfera do indizível se revela em um poder imensamente puro, o faísca mágica entre a palavra e a ação em movimento pode ocorrer, onde a unidade entre esses dois é igualmente real.” (BENJAMIN, 1978, p. 127, tradução nossa). Enquanto Buber enxergava o potencial teológico como proveniente da “vivência mística”, numa espécie de intuição reveladora (BIALE, 2004, p. 134), Benjamin enfatizava o lado mágico da linguagem como capaz de nos conectar com o todo, uma linguagem que também estava presente na ação, como podia ser percebida na arte.

estético e, consecutivamente linguístico, revelando a primazia material do acontecimento histórico face a concepção de vida descrita por Dilthey. Como a linguagem não se limita somente a uma faculdade humana, Benjamin amplia seu campo ativo com o conceito de “experiência”.¹³⁹ Como sintetiza Freitas (IANNINI et al, 2015, p. 178):

Em Benjamin, diversamente, a história é possível a partir do que não pode ser totalmente historicizado, e a linguagem, por sua vez, origina-se da experiência muda do *in-fans*, o ser que não fala. A origem da linguagem e da narrativa histórica, que é também a origem ou pré-história do próprio sujeito, constitui a fratura da ‘totalidade vital’ subjacente à hermenêutica diltheyniana.

Confrontando a citação acima de Romero Freitas, sustentamos o seguinte: a história, ao acontecer no seio da materialidade linguística, não pode ser completamente historicizada, dado que o seu fundamento é dinâmico e vivo. O devir da “linguagem pura” – conceito que abordaremos adiante neste capítulo¹⁴⁰ – permeia as línguas e as narrativas históricas com sua “verdade sem intenção”, amparando o pragmatismo do sujeito moderno. Precisamente por ser pragmática é que nossa “linguagem humana” é efêmera; e por ser viva é que ela converte a história num campo aberto. Dilthey centraliza a hermenêutica na vida atomizada que atravessa a intersubjetividade dos indivíduos. Benjamin, por sua vez, amplia o campo hermenêutico situando-nos na efemeridade histórica. Como observa Knudsen (2014, p. 180): “Devido à finitude do homem, situado hermeneuticamente nas estruturas ideológicas de seu próprio tempo, apenas certos elementos do passado são compreensíveis e citáveis.” (Tradução nossa).¹⁴¹ A história não revela-se por inteiro, ela apresenta-se às urgências do tempo e as finitas conjecturas temporais dos sujeitos.

¹³⁹ Em seu texto “Sobre alguns motivos em Baudelaire” (*Über einige Motive bei Baudelaire*), Benjamin retrata as condições históricas que delimitam a recepção da poesia lírica. Há um declínio na recepção dessa poesia devido às mudanças na experiência dos leitores. Mas, ao invés da filosofia se voltar para tais condicionantes da “percepção”, ela dirigiu-se ao mito de uma “verdadeira” experiência (“*wahren*” *Erfahrung*), numa espécie de vida autêntica. Essa filosofia é a hermenêutica de Dilthey, afirma Benjamin: “Desde o fim do século passado ela fez uma série de tentativas de apropriação da ‘verdadeira’ experiência, em contraste com uma experiência que se manifesta na vida normalizada, desnaturada, das massas civilizadas. É costume apor a essas propostas a etiqueta de ‘filosofia da vida’ (*Lebensphilosophie*). Compreende-se que elas não tenham partido da existência dos indivíduos em sociedade. Reclamavam da literatura, mais ainda da natureza e por fim sobretudo da idade mítica. A obra de Dilthey *Das Erlebnis und die Dichtung* [A vivência e a literatura] é uma das primeiras de uma série que termina com Klages e Jung, que se comprometeu com o fascismo.” (BENJAMIN, 2015, p. 106-107). No primeiro capítulo já explicamos a relação entre a “mítica experiência autêntica”, a “sociedade de massas”, o “fascismo” e a “estetização da política”. Agora, gostaríamos de frisar o quanto esta hermenêutica clássica diltheyana, instrumentaliza de tal maneira a análise histórica da vida humana que contribuiu com a sua assimilação junto ao programa de estetização política no movimento fascista de outrora.

¹⁴⁰ Cf. o tópico “3.2 – Sobre a linguagem em geral: da totalidade semântica à sua queda no pragmatismo”.

¹⁴¹ No original: “*Due to the finitude of man, hermeneutically situated in the ideological structures of his own time, only certain elements of the past are understandable and quotable*”.

Ao expor os problemas enfrentados pela hermenêutica clássica diltheyniana, Benjamin lança as bases para os novos desafios a serem enfrentados por uma “nova hermenêutica”, quais sejam: os de pensar o fenômeno da compreensão histórica em uma sociedade industrial que fragmentou a existência humana em vivências cada vez menos comunicáveis. É precisamente essa a tese que o próprio Benjamin (2018) desenvolve sobre a morte da narrativa em *O contador de histórias (Der Erzähler)*: “(...) trata-se apenas de um sintoma que surge concomitantemente a forças produtivas históricas e seculares que arrancam progressivamente tais narrativas do espaço do discurso falado, conferindo simultaneamente uma nova beleza àquilo que vai desaparecendo” (p. 144).¹⁴² Pensar a morte da capacidade de narrar experiências comunicáveis, tendo em vista o sintoma histórico dos meios de produção como interventores nesse processo, é elaborar um novo campo de estudo hermenêutico sobre a capacidade interpretativa e expressiva da narrativa humana. A análise materialista histórica, leva Benjamin a pensar as novas configurações estético sensoriais de seu tempo e o quanto suas transformações forçam uma mudança na compreensão hermenêutica de nosso contexto social, numa nova epistemologia moderna.¹⁴³ Segundo Benjamin (2018, p. 145), no alto capitalismo, o mundo estrutura-se prioritariamente para a recepção do fenômeno das informações – imediatamente controláveis e compreensíveis, repousando sob fluxos fechados do tempo cronológico –, e não para “o espírito da antiga narrativa” (p. 146), que pretendia manter-se viva no percurso histórico, desejando ser hermeneuticamente revisitada. Sustentamos que a investigação benjaminiana sobre a decadência da narrativa e o fortalecimento do fenômeno da vivência configura-se como um estudo de natureza hermenêutica, mas que opera um rompimento radical com a tradição clássica hermenêutica.

¹⁴² Outro exemplo que marca a decadência do “espírito da narrativa”, foi escrito por Benjamin entre os anos de 1928 e 1935, com o título “Paralipomena: fragmentos sobre romance e narrativa”, em que nosso autor descreve o fenômeno da vida “privada”: “Em suma, nada acaba de forma mais radical com o espírito da narração do que a despuorada expansão do ‘privado’ nas nossas existências; e toda discrição, íntima, convencional, egoística, pessoal, é como um ataque que rouba ao contador de histórias um bocado da sua capacidade de expressão (e não apenas, como se poderia pensar, um tema).” (BENJAMIN, 2018, p. 201).

¹⁴³ Se deve à análise linguístico-estética, desenvolvida por Benjamin, o fato do autor constatar o quanto as mudanças histórico materiais no mundo moderno alteraram a interpretação do público acerca das obras baudelairianas no século XIX. Em um resumo, produzido por Benjamin (v I, p. 1187), às “Sobre alguns motivos na obra de Baudelaire”, encontramos: “A análise começa com a observação de uma divisão entre a grande poesia lírica e o público – divisão que teria ocorrido já no meio do século XIX. Essa separação é interpretada como consequência de uma transformação na própria estrutura da experiência humana.” (Tradução nossa). No original: “*L’analyse débute par la constatation d’un’e scission entre la grande poésie lyrique et le public – scission qui se serait produite dès le milieu du XIX siècle. Cette séparation est interprétée comme la conséquence d’une transformation dans la structure même de l’expérience humaine*”. Com isto, acreditamos que Benjamin provoca uma ampliação no leque de estudos hermenêuticos. Se anteriormente a hermenêutica se restringia a análise dos textos escritos e das características psicológicas de seus autores, agora ela também passa a levar em consideração os condicionantes materiais históricos que alteram o sensorio humano e, consecutivamente, reconfiguram a compreensão no processo de leitura, tanto do presente quanto da tradição histórica.

3.1.2 *Por uma possível hermenêutica benjaminiana*

A possibilidade de uma hermenêutica como método de investigação histórica em Benjamin, é tema abordado pela filósofa Susan Buck-Morss em seu “Dialética do olhar”. Ao descrever o processo da “revolução copernicana” na filosofia da história do autor, – que implica a superação de um passado fixo e imóvel pela intervenção dialética do próprio passado, na consciência desperta no presente –, Buck-Morss destaca a necessidade de o materialista histórico manter-se criticamente atento à tensão gerada pela “imagem dialética” do passado reprimido no Agora revolucionário. A autora afirma:

A crítica se aplica à ‘desconstrução’, forma de hermenêutica cultural em moda em nosso presente. Claro, a desconstrução como um método hermenêutico nega o passado como um ‘ponto fixo’, enfatiza a interpretação do presente e pretende ser, ao mesmo tempo, anti-ideológica e filosoficamente radical. (BUCK-MORSS, 2002, p. 402).

Para Buck-Morss, portanto, um possível método hermenêutico benjaminiano de análise material da histórica deveria ser conceituado como método “hermenêutico desconstrutivo”. A filósofa insere uma nota de rodapé para explicar o conceito de “desconstrução” que ela utiliza. A nota nos lembra que a “desconstrução” é posta na filosofia contemporânea como uma forma pós-modernista de teoria epistemológica, mas que aqui, em Benjamin, deve ser compreendida em seu sentido literal de leitura cuidadosa do tecido histórico. Buck-Morss insere Benjamin na tradição modernista do pensar filosófico, argumentando que “(...) o modernismo, em termos filosóficos, está entrelaçado com o sonho ilustrado de uma sociedade substancialmente racional (...)” (BUCK-MORSS, 2002, p. 541). De nossa parte, concordamos com Buck-Morss que o caráter hermenêutico benjaminiano é “destrutivo”, constituindo uma espécie de hermenêutica do desvio no “Agora”,¹⁴⁴ uma interpretação de tudo o que foi soterrado nas ruínas da história. No entanto, defendemos que o método investigativo benjaminiano, embora de índole materialista, fundamenta-se em pressupostos

¹⁴⁴ Seligmann-Silva também enfatiza o caráter destrutivo, no “agora” epistemológico cognoscível, no método de leitura e compreensão do passado, na filosofia de Benjamin. Afirma: “Esta categoria temporal (e epistemológica) do ‘agora’ rompe com o contínuo e com a falsa totalidade e constitui o momento destrutivo do ato de conhecimento. Como veremos no próximo capítulo, Benjamin desenvolveu este aspecto destrutivo do processo de conhecimento na força da citação que justamente arranca os elementos dos seus contextos e deste modo lança-os às suas ‘origens’ (II 363); isto é, realiza o ato de conhecimento como leitura, trabalho de atualização, de entrecruzar o ocorrido e o agora” (SELIGMANN-SILVA, 2020, p. 145-146). Para nós, é justamente esse o processo realizado por Benjamin em sua “crítica do conhecimento”, no livro das “Passagens”. Mas, diferente de Seligmann-Silva, defendemos que a epistemologia benjaminiana não centraliza-se somente na questão linguística, ela se alicerça sobre os pilares estéticos e linguísticos, sendo sua linguagem hermeneuticamente compreensível.

estético-linguísticos como condição de possibilidade do conhecimento – de modo que sua hermenêutica materialista operaria, antes, como “horizonte de compreensão”, e não propriamente como método investigativo.¹⁴⁵

Com isso, sustentamos a ideia de que a análise historiográfica realizada por Benjamin encontra-se alicerçada em pressupostos hermenêuticos, uma vez que sua teoria fundamenta-se na possibilidade interpretativa dos fatos históricos. Nosso autor não se preocupa em fomentar um estudo direcionado às estruturas hermenêutico-fenomenológicas que visam à historicidade de um Ser homogêneo e centralizado em sua manifestação fenomênica, em detrimento de um ser humano que a vivencia. Benjamin não olha para a história e enxerga nela a “história do Ser” em sua fenomenalidade. Ele enxerga a história humana atrelada à contingência estético-linguística, que nos permite interpretá-la como um acontecimento historiográfico imanente – sendo que sua teoria estética também corrobora essa perspectiva. Susana Lages aborda essa relação entre interpretação histórica e hermenêutica em Benjamin, ao afirmar: “Para Walter Benjamin, a dimensão da história interessa como recurso hermenêutico, uma vez que a história como disciplina lhe serve prioritariamente para fornecer-lhe modelos de interpretação dos fatos históricos, e não apenas, em primeira linha, o relato desses fatos.”¹⁴⁶ (LAGES, 2019, p. 126).¹⁴⁷ Desse modo, na filosofia benjaminiana, o passado não nos encontra para ser descrito, mas para ser interpretado; e essa interpretação só é possível porque o passado se apresenta de forma linguística e estética.

Com o intuito de reforçar nossa argumentação, decidimos antecipar uma referência importante que será retomada no último capítulo desta tese. Trata-se do fragmento [N 3, 1] do

¹⁴⁵ Embora nossa pretensão seja investigar o pressuposto estético-linguístico como “horizonte de sentido” histórico, e não como “método”, a problemática epistemológica do método se faz imperativa. Por isso, ela será analisada no tópico “4.7 – Por um materialismo filológico da história: a epistemologia benjaminiana em confronto com a modernidade”. Um pensamento semelhante é desenvolvido por WENTZER, Thomas Schwarz. **Bewahrung der Geschichte: Die hermeneutische Philosophie Walter Benjamins**. 1998. (Monographien zur philosophischen Forschung; Band 277). Bodenheim, Alemanha: Philo, 1998, p. 94, especialmente no tópico do segundo capítulo, “1. *Im Medium der Sprache*”.

¹⁴⁶ Em outra passagem, Lages (2019) reforça uma possível “hermenêutica mais abrangente” nas leituras imanentes feitas por Benjamin, quando afirma: “A leitura imanente, atenta ao objeto a ponto de exauri-lo em suas determinações, é uma tendência que atravessa a reflexão de Benjamin, ao lado de uma hermenêutica mais abrangente, preocupada em estabelecer nexos da obra com dimensão histórica ou filosófica, dimensões, a princípio a ela exteriores.” (p. 217).

¹⁴⁷ Terry Eagleton também trabalha com a ideia de uma hermenêutica histórica em Benjamin, mas em sua análise procura enfatizar a preocupação do filósofo alemão em, mesmo em meio a desconstrução do ideal de progresso, manter ativa as preciosidades ainda existentes na tradição. Afirma Eagleton (1993, p. 273): “O problema é que a tradição benjaminiana não é uma história autônoma e separável que flui silenciosamente sob a história da classe dirigente, assombrando-a como um fantasma; ela é simplesmente um cardápio de crises ou conjunturas recorrentes dentro dessa temporalidade oficial, de forma que a sutileza da hermenêutica histórica é saber como quebrar com a história da classe dirigente sem derramar e perder, junto com ela, os recursos preciosos da tradição”. É neste sentido que devemos compreender a desconstrução, não como uma ruptura radical com o passado, mas como um processo dialético de reconstrução das ruínas históricas.

caderno N das “Passagens”, que iremos explorar neste momento somente o seu início. Vejamos o que Benjamin escreve acerca do conceito crucial de sua crítica epistemológica, conhecido por “imagens dialéticas” (*dialektischen Bilder*): “O que distingue as imagens das ‘essências’ da fenomenologia é seu índice histórico. (Heidegger procura em vão salvar a história para a fenomenologia, de maneira abstrata, através da ‘historicidade’).” (BENJAMIN, 2018, p. 767). Heidegger propõe, em sua “primeira fase” de pensamento – a qual Benjamin teve contato –, uma hermenêutica fenomenológica,¹⁴⁸ mas a crítica benjaminiana se direciona unicamente ao seu lado fenomenológico. Nosso filósofo argumenta que é justamente, em tal teoria, onde a história se torna abstrata manifestando-se como “historicidade” homogênea e vazia. Desse modo, a fenomenologia provoca o esvaziamento do conteúdo concreto historiográfico. Vejamos um outro fragmento: “O índice histórico das imagens diz, pois, não apenas que elas pertencem a uma determinada época, mas, sobretudo, que elas só se tornam legíveis numa determinada época.” (BENJAMIN, 2018, p. 768). Em nossa interpretação, esse “índice histórico das imagens” dialéticas – que apenas se torna legível numa determinada época, embora pertença a outra – delinea de modo nítido um campo de compreensão hermenêutico para a análise da realidade histórica.

Ao retornarmos à gênese dos primeiros estudos hermenêuticos, verifica-se que estes se caracterizam predominantemente, em sua origem, por uma forte ligação com heranças teológicas e seus respectivos estudos filológicos.¹⁴⁹ Conforme assinala Michael Löwy (2019), uma vertente desta teologia do século passado estava a serviço do fascismo emergente no século XX, enquanto outra, em paralelo, configurava-se em prol dos ideais socialistas e antifascistas.¹⁵⁰ Benjamin integraria esse segundo grupo:

(...) encontra-se também, tanto nos autores cristãos quanto nos judeus, uma hermenêutica teológica a serviço do antifascismo e do socialismo (utópico, libertário ou marxista). Walter Benjamin é um dos representantes mais interessantes dessa

¹⁴⁸ Cf. HEIDEGGER, Martin. **Ontologia: Hermenêutica da facticidade**. Tradução de Renato Kirchner. Petrópolis: Vozes, 2013. HEIDEGGER, Martin. **Ser e Tempo**. Tradução de Márcia de Sá Cavalcante. 4ª edição. Petrópolis: Vozes, 1993.

¹⁴⁹ Cf. SCHMIDT, Lawrence K. **Hermenêutica**. Tradução de Fábio Ribeiro. 3. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2014.

¹⁵⁰ Uma outra vertente teológica no judaísmo, e que também teve grande influência sobre a filosofia benjaminiana, é a apregoada pelo seu amigo Gerschom Scholem, uma “teologia judaica anarquista”. Em resposta ao movimento judaico porta voz da burguesia, no século XIX, intitulado “*Wissenschaft des Judentums*”, – que propunha a supressão do irracionalismo nos estudos teológicos, com o seu “racionalismo dogmático – Scholem, por sua vez, tenciona seus estudos em direção à uma “teologia judaica anarquista”. David Biale (2004) aborda sobre essa teologia anarquista de Scholem no seguinte trecho: “Ele [Scholem] mantém que a teologia judaica, abrangendo tanto o racionalismo quanto o irracionalismo demoníaco, é anarquista: não produz nenhuma fórmula autoritária ou dogma. A vitalidade mesma da tradição judaica está nesse anarquismo, uma vez que o dogma, aos olhos de Scholem, é por definição despido de vida.” (p. XVII). Para mais, conferir “Walter Benjamin e o anarquismo” de Michael Löwy (2019, p. 65); in: LÖWY, Michael. **A revolução é o freio de emergência: ensaios sobre Walter Benjamin**. Tradução de Paolo Colosso. São Paulo, SP: Autonomia Literária, 2019.

abordagem; sua reflexão se inspira especialmente em referências messiânicas judias, mas em seu discurso político-teológico aparecem também figuras e imagens cristãs. (LÖWY, 2019, p. 109).

A interpretação enviesada da tradição teológica-cristã – de acordo com a concepção de Löwy (2019, p. 109) – dentro da sociedade de massas, levou diversos intelectuais europeus do século XX, na Espanha, Alemanha, Itália, etc., a apoiar e legitimar o ideal de progresso fascista. Um dos fatores para tal empreendimento se deve a tradicional teologia de tais pensadores, onde Benjamin os respondeu com sua nova hermenêutica, para reler o seu presente por meio de uma compreensão tanto histórica quanto revolucionária. Nas palavras de Löwy (2019, p. 117): “(...) sem uma interpretação correta da história, fica difícil, senão impossível, lutar de maneira eficaz contra o fascismo”. A compreensão (hermenêutica) da materialidade histórica desempenha, assim, um papel crucial para se pensar uma epistemologia revolucionária no século XX. Para tanto, devemos reconhecer que a manifestação teológica não habita somente os textos escritos sacralizados, em sua existência mítica, como também, de forma secular, habita, como texto, a materialidade histórica produtora de imagens dialéticas.¹⁵¹ Quem também enfatiza o método benjaminiano como leitura materialista da história, sobretudo na obra das *Passagens*, é Márcio Seligmann-Silva (2020, p. 145), afirmando: “O passado é lido como um texto o é – mas ele só se abre para a leitura num ‘agora’ determinado. Não apenas não existe conhecimento desenraizado do seu tempo, mas o próprio objeto desse saber deve mirar o presente para ser ‘conhecido’.”. Evidencia-se, aqui, o caráter hermenêutico do conhecimento em Benjamin, uma vez que toda compreensão, segundo o autor, ocorre exclusivamente no interior do campo linguístico. Embora a verdade sempre escape à toda intenção, da tentativa de sua apropriação pelo conhecimento, – como descrito no prefácio ao *Origem do Drama Barroco Alemão* – só a podemos reconhecer dentro do horizonte hermenêutico. Por outras palavras: a verdade é a possibilidade do sentido semântico que apenas acontece dentro da intencionalidade do jogo pragmático factual. Para Benjamin, acessamos as coisas do mundo não porque nossa “consciência” se apropria da objetividade fenomênica, mas porque as próprias coisas são linguisticamente constituídas. A conexão entre o eu e o mundo resulta do contato linguístico, da semelhança linguística. Isso mostra a preocupação de Benjamin com o conceito de *Darstellung* como apresentação e não como representação¹⁵² – pois, a representação

¹⁵¹ O conceito de “ler” é tão central na filosofia benjaminiana que ele volta a ser lembrado pelo próprio autor em uma carta de 12 de outubro de 1939, endereçada à Gretel Adorno. Cf. *Briefe*, 1978, p. 828.

¹⁵² Sobre essa questão *vide* o texto de Jeanne Marie Gagnebin (2014, p. 63): “Do conceito de *Darstellung* em Walter Benjamin (ou Verdade e beleza).”

manifesta-se como um modelo estático da linguagem; em contrapartida a comunicação pragmática possibilita o devir dos processos de aprendizagem (OLIVEIRA, 2012, p. 87).¹⁵³ Ao defender a apresentação estética da linguagem como experiência aberta aos sentidos históricos, Benjamin distanciou-se do campo representativo e subjetivo da consciência para ingressar no acontecimento historiográfico da linguagem, tomando por base os clássicos estudos filológicos.

Em um ensaio escrito em 1930, de título *Strenge Kunstwissenschaft (Ciência da arte rigorosa)*, Benjamin analisa e elogia os novos rumos tomados pela teoria estética, propostos sobretudo por Alois Riegl, entre outros autores. Ao enfatizar a importância metodológica do estudo histórico das clássicas obras de arte, na busca por seu “conteúdo de verdade”, Benjamin destaca o papel crucial da filologia nesse processo investigativo. As antigas verdades universais cedem lugar aos pormenores factuais que habitam a totalidade linguística material da existência, sendo a interpretação filológica que nos revela essa dimensão. No final do artigo, Benjamin (v. III, p. 374) declara, a propósito da revitalização das pesquisas sobre as áreas periféricas da ciência histórica:

Aqui se mostra que não é o olhar para o ‘quadro geral’ ou para as ‘conexões abrangentes’, como costumava reivindicar a mediocridade complacente da era fundadora, que é a marca do novo espírito de pesquisa. Pelo contrário, ele tem seu maior teste em sentir-se em casa nas áreas de fronteira. (Tradução nossa).¹⁵⁴

O que Benjamin está aqui defendendo é uma nova postura dos pesquisadores da arte que agora devem dirigir-se às obras em sua singularidade, ao seu “teor de significado” (*Bedeutungsgehalt*). Essa postura é a mesma realizada pelo filósofo berlinense desde o início de seus trabalhos. Seja analisando as obras do período barroco, ou os textos de Goethe, de Baudelaire, ou mesmo Kafka, etc. Ao seu lado, Benjamin sempre recorreu ao método filológico e, em última instância, com o conteúdo de verdade que aparece no processo de

¹⁵³ A linguagem sempre porta-se como instância mais originária em Benjamin e, com o passar dos anos de sua pesquisa, o caráter hermenêutico, paulatinamente, viria estruturar-se nas reflexões benjaminianas da maturidade. Esse aspecto fica claro no artigo “A hermenêutica fragmentária de Walter Benjamin”, de Lidnei Ventura (2018). A certa altura de seu trabalho o autor afirma: “Da filosofia da linguagem de Benjamin é que nasce o problema da hermenêutica, pois o que está em jogo é sempre a interpretação, não somente do texto literário, da obra de arte, mas do mundo enquanto textualidade que se impõe ao intérprete não apenas como epistemologia, mas como ontologia, na medida em que a origem (*Ursprung*) [do fenômeno] só pode ser compreendida como ser essencial da ideia. Daí, talvez, possa-se afirmar que em Benjamin trata-se de uma hermenêutica ontológica e não meramente epistêmica, arrematando-o na nova tradição hermenêutica cuja virada se dá na modernidade.” (p. 142).

¹⁵⁴ Texto original: “Hier zeigt es sich, daß nicht der Blick fürs ‘Große Ganze’ oder für die ‘umfassenden Zusammenhänge’, wie ihn einst die behäbige Mittelmäßigkeit der Gründerzeit für sich in Anspruch nahm, das Merkmal des neuen Forschergeistes ist. Vielmehr hat er den strengsten Prüfstein darin, in Grenzbezirken sich daheim zu fühlen.”

compreensão hermenêutica em tais obras. Márcio Seligmann-Silva, ao analisar o referido ensaio e o conceito de “teor de significado” – presente em obras anteriores –, é categórico ao afirmar: “(...) revela em que grau toda a teoria estética de Benjamin sempre esteve voltada para articular o tema hermenêutico da observação exaustiva da obra individual ao lado do âmbito maior tanto histórico como também filosófico.” (SELIGMANN-SILVA, 2020, p. 192). Nesse sentido, não há dúvidas acerca da presença constante do espectro hermenêutico como uma premissa fundamental na abordagem de Benjamin para investigar as mais variadas manifestações do real, seja em seu presente fatídico ou mesmo na sua relação com o passado reminiscente, ambos sustentados pelo horizonte histórico de compreensão.¹⁵⁵

Por fim, gostaríamos de destacar o caráter de abertura do fenômeno hermenêutico em Benjamin. Devido a riqueza do devir linguístico, alguns novos aspectos semânticos do texto apenas podem vir à tona em outro tempo histórico, num outro círculo pragmático, onde nem mesmo em sua existência “original” (primeira) fora inteiramente compreendido, já que, outras facetas do seu “conteúdo de verdade” podem vir a aparecer.¹⁵⁶ Dito de outro modo, algumas multiplicidades semânticas de um texto somente serão compreensíveis num futuro histórico, numa nova tradução, em uma atualização, atrelada à crítica. Num fragmento intitulado *A imagem dialética (Das dialektische Bild)*, Benjamin aborda o tema da abertura interpretativa dos textos frente ao futuro histórico e, para tanto, recorre a uma passagem de André

¹⁵⁵ Gostaríamos de enfatizar, neste momento, um outro aspecto da teoria hermenêutica benjaminiana, levantada por Márcio Seligmann-Silva (2020, p. 203-204). Em seu *Trauerspielbuch*, Benjamin explorou vastamente o conceito de alegoria. A amplitude de sua análise abriu margem para os seus dois níveis semânticos enquanto crítica: como alegorese e como alegórica. Vejamos o que nos diz Seligmann-Silva (2020) sobre a crítica enquanto alegorese: “A filosofia da linguagem de Benjamin com a sua consequente concepção do mundo como um texto, um palimpsesto onde o intérprete procura os traços da linguagem ‘perdida’, a visão do mundo como um símbolo – no sentido que Benjamin dava a esse termo –, a filosofia como interpretação, o uso do texto como *medium*-de-reflexão soteriológico e, até mesmo, o fato de Benjamin arrancar determinados temas ou personagens da obra que analisava para interpretá-los *alegoricamente*: tudo isso tem a ver com a alegorese.” (p. 204). Neste sentido, a alegorese revela-se como uma análise hermenêutica do passado textualmente conformado com a ontologia linguística e material do mundo. Por sua vez, a crítica alegórica: “A alegórica é justamente o meio de alegorese que mantém o ‘segredo’, o ‘véu’ da realidade ou do belo artístico. Vale lembrar que a crítica como alegórica atua num duplo sentido: em primeiro lugar ela abre a sua própria leitura, isto é, não se apresenta como uma palavra final, como um juízo fechado, mas sim como um anagrama, aberto para ser lido e completado por cada leitor (reproduzindo assim o seu próprio ato de interpretação e inserindo-o em um processo de potenciação, como que abrindo o ‘trabalho de leitura’ num movimento de desdobramento – ‘des-obramento’ – infinito). Em segundo lugar a crítica como alegórica problematiza – assim como a alegoria – a relação entre os significantes e os significados – mimetizando novamente o seu objeto, a poesia, e dando um matiz estético a si própria.” (p. 204-205). No caso, a crítica alegórica aparece como a abertura hermenêutica, onde o aberto do sentido mora na relação esteticamente estruturada que temos com o texto do mundo.

¹⁵⁶ Peter Szondi, em seu “Esperança no passado: sobre Walter Benjamin”, afirma que o tempo verbal benjaminiano, que vincula o passado com o futuro aberto, é o “futuro do pretérito”. Vejamos o que Szondi (IANNINI et al., p. 128-129) nos diz: “Benjamin não quer se libertar da temporalidade, não é sua intenção contemplar a coisa em sua essência anistórica; ele aspira ao conhecimento e à experiência histórica; o passado ao qual ele se volta não é fechado, mas aberto, e guarda junto a si a promessa do futuro. O tempo verbal de Benjamin não é o pretérito perfeito, mas o futuro do pretérito em todo o seu paradoxo: ele é futuro e, mesmo assim, passado.”

Monglond.¹⁵⁷ Após citá-la, Benjamin (v. I, p. 1238) afirma: “O método histórico é um método filológico que se baseia no livro da vida. Como disse Hofmannsthal, ‘Ler o que nunca foi escrito...’. O leitor, ao qual se refere aqui, é o verdadeiro historiador.” (Tradução nossa).¹⁵⁸ “Ler o que nunca foi escrito”, eis a proposta da hermenêutica materialista benjaminiana, que expande o horizonte de compreensão histórico para incluir a abertura do futuro. Essa capacidade de ler o “já escrito” em direção a um “ainda não escrito” assemelha-se à prática hermenêutica judaica de interpretação talmúdica. Para fundamentar essa conexão, baseamo-nos no estudo de Laura Kassar (2018), de título “*L’herméneutique de la réversibilité dans l’oeuvre de Walter Benjamin. Interprétations de Kafka et Baudelaire*”. Nele, Kassar deixa claro o quanto a hermenêutica judaica exerce influência direta sobre este aspecto da filosofia benjaminiana, afirmando:

As particularidades da hermenêutica judaica permitem, de fato, compreender mais de um gesto na escrita de Benjamin. Isso, no entanto, não exclui a possibilidade de Benjamin se utilizar da hermenêutica judaica com o objetivo de levá-la a outro lugar – e que, ao modelá-la dessa maneira, ele na verdade a desvia irreversivelmente de suas finalidades originais. Em vez disso, familiarizar-se com a exegese talmúdica nos permitirá situar em Benjamin uma certa relação entre interpretação e futuro; relação que, como veremos, terá posteriormente ressonâncias tanto messiânicas quanto materialistas. (KASSAR, 2018, p. 9, tradução nossa).¹⁵⁹

Em outras palavras, o costume hermenêutico da leitura talmúdica ao longo de gerações – com suas interpretações sempre renovadas dos textos sagrados judaicos (KASSAR, 2018, p. 9-10) – constitui uma fonte fundamental para a constituição da hermenêutica benjaminiana. Laura Kassar, expõe a presença de uma certa “preocupação pedagógica” (2018, p. 10) face às urgências do tempo histórico, na prática rabínica, que fazem com que o retorno e a atualização da tradição se torne um imperativo metodológico nos estudos hebraicos. Como sintetiza a autora: “O próprio da exegese rabínica seria assim se dar a tarefa de ‘revirar’ seu material;

¹⁵⁷ Esse trecho também é citado por Benjamin no fragmento [N 15a, 1] das “Passagens”. Segue o referido texto: “O passado deixou nos textos literários imagens de si mesmo, comparáveis às imagens que a luz imprime sobre uma chapa sensível. Só o futuro possui reveladores suficientemente ativos para examinar perfeitamente tais clichês. Várias páginas de Marivaux ou de Rousseau contêm um sentido misterioso que os primeiros leitores não podiam decifrar plenamente” (BENJAMIN, 2018, p. 797-798). Seligmann-Silva (2020, p. 212) também faz referência a passagem supracitada.

¹⁵⁸ No original: “*Die historische Methode ist eine philologische, der das Buch des Lebens zugrunde liegt. ‘Was nie geschrieben wurde, lese...’ heißt es bei Hofmannsthal. Der Leser, an den hier zu denken ist, ist der wahre Historiker*”.

¹⁵⁹ Texto original: “*Les particularités de l’herméneutique juive permettent en effet de comprendre plus d’un geste dans l’écriture de Benjamin, ce qui n’exclut pas cependant la possibilité que Benjamin se serve de l’herméneutique juive dans le but de l’amener ailleurs — et qu’en la modelant ainsi, il ne la détourne en fait irréversiblement de ses finalités originelles. Plutôt, se familiariser avec l’exégèse talmudique nous permettra de situer chez Benjamin un certain rapport entre l’interprétation et l’avenir; rapport qui, nous le verrons, aura par la suite des résonances tout autant messianiques que matérialistes*”.

‘para extrair todas as suas sutilezas, para explorar todos os seus recursos’ que se revelam úteis para o tempo presente.” (KASSAR, 2018, p. 10-11, tradução nossa).¹⁶⁰ A “preocupação pedagógica” em explorar, ou melhor, “revirar” os materiais do passado, tendo em vista um rompimento com o *continuum* histórico, constitui uma constante na tarefa hermenêutico-política benjaminiana.¹⁶¹

Tendo em vista a análise contextual da filosofia da linguagem de Benjamin apresentada – na qual demonstramos a intrincada relação entre suas dimensões semântica, pragmática e hermenêutica no acontecimento linguístico –, pretendemos analisar detidamente, a partir de agora, os quatro ensaios mencionados no início do capítulo: *Sobre a linguagem em geral* (1916), *A tarefa do tradutor* (1923), *Sobre a faculdade mimética* (1933) e *Doutrina das semelhanças* (1933). Objetivamos, com isso, reavaliar a teoria da linguagem de Walter Benjamin sob a ótica de nossas investigações, buscando extrair desses textos as bases estruturais para pensar o fenômeno do conhecimento nas metrópoles do século XIX à luz da perspectiva teórico benjaminiana desenvolvida no “Caderno N” das *Passagens*, buscando consolidar a linguagem como sua condição de possibilidade.

Se a hermenêutica materialista benjaminiana, com seu caráter desconstrutivo e sua abertura para o futuro, configura o horizonte de compreensão a partir do qual a história é interpretada, é preciso então investigar qual é a condição de possibilidade desse próprio horizonte. Em outras palavras, é necessário retroceder aos pressupostos da filosofia benjaminiana para compreender sobre o que se assenta a capacidade de interpretar e “ler o que nunca foi escrito”. Esse alicerce encontra-se em sua teoria da linguagem, cujos contornos fundamentais foram traçados ainda no jovem Benjamin, no ensaio de 1916, *Sobre a linguagem em geral e sobre a linguagem do homem*.

3.2 Sobre a linguagem em geral: da totalidade semântica à sua queda no pragmatismo

¹⁶⁰ Texto original: “*Le propre de l'exégèse rabbinique serait ainsi de se donner pour tâche de 'retourner' son matériau ; 'pour en faire sortir toutes les finesses, pour en exploiter toutes les ressources' qui se révèlent utiles pour le temps présent*”.

¹⁶¹ O que buscamos realizar nesta pesquisa é, em certa medida, uma análise hermenêutica dos textos benjaminianos. Não apenas nós, mas toda pesquisa filosófica, em maior ou menor grau, constitui uma espécie de reinterpretação da tradição investigada. Isso não significa que nos fixamos nos pressupostos do autor, mas que, partindo dele, abrimos caminhos para além dos seus, como reitera Schmidt (2014) sobre um dos objetivos da hermenêutica: “Compreender melhor que o autor ao explicarmos o que está inconsciente no processo criativo do autor. Para começarmos o processo hermenêutico é preciso tentarmos nos colocar objetiva e subjetivamente na posição do autor, objetivamente aprendendo a linguagem como o autor a possuía, e subjetivamente aprendendo sobre a vida e pensamento do autor.” (p. 29).

Ainda jovem, aos 24 anos, o que seria uma carta endereçada a seu amigo Gershom Scholem, em 11 de novembro de 1916 (BENJAMIN, 1978, p. 128), Benjamin esboça o que viria a ser o núcleo teórico do primeiro ensaio sobre sua filosofia da linguagem então embrionária. Na mesma carta, revela ao amigo o título do trabalho: *Über Sprache überhaupt und über die Sprache des Menschen (Sobre a linguagem em geral e sobre a linguagem humana)*. O referido texto nos servirá como um primeiro ensejo para explorar o que viria a ser o conjunto de sua teoria da linguagem. Ele será um suporte teórico que preservará algumas nuances de suas teses linguísticas, as quais foram mantidas em parte pelo autor ao longo de sua trajetória intelectual. Desde o início, seu trabalho filosófico já revela pilares conceituais linguísticos que se farão presentes ao longo de toda sua pesquisa intelectual: sejam influências recebidas do romantismo alemão com Schlegel e Novalis, do cratilismo platônico, ou do misticismo judaico com o desenvolvimento da cabala.¹⁶² Neste texto de juventude, o filósofo estabelece uma ontologia linguística radical, proclamando que toda manifestação da vida do espírito – e, por extensão, a totalidade do ser – é, em sua essência, linguagem. Este tópico analisará esse texto fundacional, explorando a concepção benjaminiana de uma linguagem como *medium* absoluto, o papel do nome como ato cognoscitivo e a tragédia inerente à sua condição decaída, preparando o terreno para se compreender como essa teoria se desdobrará em seus trabalhos de maturidade, culminando em seu método materialista que, ao final desta investigação, proporemos sob o nome de “filologia materialista da história”.

Com efeito, já nas primeiras linhas de seu texto, deparamo-nos com a seguinte passagem: “Todas as manifestações da vida do espírito no ser humano podem ser entendidas como uma forma de linguagem (...)” (BENJAMIN, 2018, p. 9). Esse pequeno fragmento traz consigo imediatamente sua carga semântica e revela o peso da tradição em que estava inserido o pensamento benjaminiano. Ao falar em “vida do espírito” Benjamin manifesta sua prerrogativa teórica face ao idealismo alemão e sua concepção da existência de um Espírito (*Geist*) como possuidor de uma presença singular, sendo a linguagem apenas uma de suas manifestações históricas possíveis. O Espírito, por dispor de vida própria, apresenta sua existência através da linguagem, mas seu existir ontológico situa-se para além e na base do mero campo linguístico. A linguagem, portanto, seria a manifestação comunicativa da vida do Espírito; sem ela, este permaneceria inacessível e imperceptível. Por ser, ele próprio, de

¹⁶² A relação da filosofia benjaminiana com o romantismo alemão e o cratilismo platônico é vastamente investigada por Márcio Seligmann-Silva no seu “Ler o livro do mundo: Walter Benjamin, romantismo e crítica poética”, que por vezes foi por nós explorado. No que se refere a relação de Benjamin com o misticismo judaico tal fato pode ser confirmado por meio dos registros escritos em cartas entre Benjamin e seus interlocutores como Gershom Scholem, Ernst Schoen, etc., que se encontram em “*Briefe*” (1978).

natureza linguística, o Espírito apresenta-se numa multiplicidade de formas: seja como música, escultura, justiça, ou nas diversas línguas e linguagens técnicas. Como o próprio Benjamin (2018, p. 9) assevera, “Linguagem significa, neste contexto, o princípio orientado para a comunicação de conteúdos espirituais nos respectivos domínios: na técnica, na arte, na justiça ou na religião”. Ao afirmar que a linguagem carrega consigo a função de comunicar o “conteúdo espiritual” (*geistiger Inhalte*) Benjamin pressupõe a existência de um conteúdo intelectual tão originário quanto o princípio linguístico. O Espírito vive e pulsa no cosmos, e sua *anima* – sua alma ou princípio vital – poderíamos designar como linguagem.

Entretanto, o problema até aqui exposto encontra-se no fato de o “conteúdo espiritual” implicar uma estrutura conteudal que assevera a unidade do pensamento tal qual Parmênides problematizou. Este “conteúdo” pré-linguístico em repouso, quando em movimento, somente o é em linguagem. Com isso se estabelece que não há linguagem sem movimento e que, portanto, o Espírito é tanto unidade quanto mutabilidade – síntese que caracteriza precisamente o absoluto. Neste sentido, a linguagem não pode ser entendida como mero instrumento do espírito, mas como o próprio espírito em ato, em seu movimento de autorrevelação. E, dado que toda realidade se constitui como movimento, segue-se que a linguagem, nas palavras do autor, “abarca absolutamente a totalidade do ser”. (BENJAMIN, 2018, p. 9).

Por extensão, nós, seres humanos, estamos imersos numa teia ontológica estruturalmente linguística, da qual nada pode escapar – nem mesmo a natureza. Como afirma o próprio Benjamin (2018, p. 9): “Não existe acontecimento ou coisa, nem na natureza animada nem na inanimada, que não participe de algum modo da linguagem, porque a tudo é essencial poder comunicar-se o seu conteúdo espiritual”. Em outras palavras, a capacidade de “expressão” (*Ausdruck*) linguística, presente no humano, só é possível porque toda a realidade é, em sua essência, comunicante e potencialmente exprimível – abrangendo, em última instância, a totalidade do Ser. Trata-se, assim, da expressão do “conteúdo espiritual” enquanto unidade substancial. É nesse sentido que seria impossível imaginar algo como sendo uma total ausência de linguagem. Donde Benjamin reiterar que a existência de uma coisa totalmente alheia à linguagem não passaria de uma abstração intelectual. O problema crucial, contudo, é que conceber tal ideia significa, desde já, pressupô-la dentro do horizonte linguístico, uma vez que o próprio movimento do pensamento constitui-se necessariamente como ato de

linguagem.¹⁶³ Com isso, Benjamin não apenas antecipa ainda em 1916, como também se inscreve definitivamente no contexto da virada linguística enquanto paradigma do século XX.

Para Benjamin (2018, p. 10), “(...) toda expressão, desde que seja comunicação de conteúdos espirituais, se situa na esfera da linguagem”. A expressão do conteúdo espiritual dentro do espectro linguístico infere um ambiente de comunicação possível. Tal espaço comunicativo, por mais que não fique explícito por parte de Benjamin, somente se torna viável devido a uma inteligibilidade lógica da estrutura linguística.¹⁶⁴ Com isso, não estamos afirmando categoricamente que toda linguagem seja em si lógica, antes que, a “expressão do conteúdo espiritual”, quando deseja ser comunicado, deve fazê-lo inteligivelmente e que portanto, existe na linguagem uma pré-disposição ao amparo lógico cognitivo.¹⁶⁵ Mas o que seria, afinal, o conteúdo expresso pela linguagem? Seria a própria linguagem em seu sentido intrínseco? Em Benjamin, a linguagem por si não seria doadora de sentido; antes, manifesta-se como expressão de uma essência linguística, de seu conteúdo. Neste intento, a lógica seria um produto do espírito, ou seja, seria mais um constituinte de sua condição viva. Como o próprio Benjamin (2018, p. 10) conclui: “O que comunica uma língua? Comunica a essência espiritual que lhe corresponde. É fundamental saber que essa essência espiritual se comunica *na* língua, e não *por meio* da língua”. Mais uma vez, confirma-se que a língua não é instrumento do espírito; o espírito é ele próprio linguisticamente constituído, e só se realiza quando, comunicando-se, torna-se perceptível. “A essência espiritual só é idêntica à essência-de-linguagem na medida em que é *suscetível de* comunicação”. (BENJAMIN, 2018, p. 11). E nada do que pode ser comunicável poderá estar fora da linguagem. Em outras

¹⁶³ Para Paulo Schneider, toda expressão somente acontece dentro do plano linguístico e, por consequência, todo entendimento e compreensão. Como todo o processo cognoscível, no jovem Benjamin, ocorre dentro da linguagem, a compreensão apenas advém através de uma atividade hermenêutica no campo histórico pragmático. Vejamos o que nos diz Schneider (2008): “A expressão é possível apenas como linguagem, sob o risco de nada podermos entender e ser. Havendo linguagem, porém, deve-se retroceder, voltar, retornar para saber do que se trata, de que essência espiritual a expressão provém. Sai-se do meio da linguagem neste procedimento? Certamente não é possível, pois como se poderia deixar de participar? Internamente à linguagem, contudo, existem as forças coercitivas da compreensão, que apenas na atividade de elucidação hermenêutica têm solução provisória.” (p. 210-211).

¹⁶⁴ Na época em que elabora o seu ensaio “Sobre a linguagem geral”, Benjamin já manifestava preocupação com as questões lógicas levantadas, sobretudo, pelos filósofos do positivismo lógico do Círculo de Viena. Essa problemática será retomada no último capítulo deste trabalho, mais especificamente no tópico “4.7.2 – A crítica da experiência: rejeição da empiria imediata e a crise do positivismo lógico”.

¹⁶⁵ Outra interpretação bastante interessante sobre a comunicabilidade da linguagem é a de Csongor Lőrincz, em seu texto “*Hermeneutik des ‘Ausdruckslosen’ Wahrheitsgehalt, Sachgehalt und Interpretation bei Benjamin*” (2004, p. 57). Onde o autor relaciona a comunicabilidade e a violência na linguagem benjaminiana, pois, se por um lado a comunicação permite a interpretação hermenêutica dos conteúdos do real, estabelecendo uma espécie de acordo linguístico, por outro, a linguagem jamais será aprisionada pela unilateralidade do sentido, devido à sua violenta inexpressividade, o que nos impõe o desafio de uma nova hermenêutica.

palavras: tudo o que é comunicável somente o é pois está dentro do plano linguístico¹⁶⁶ e, sendo partilhável, pressupõe uma inserção num mundo comum. Como afirma Schneider (2008, p. 231): “O homem está no nome como expressão instantânea de si mesmo, e estar no nome é estar no mundo que se está a dizer”.

Neste momento, porém, irrompe a questão que nos assola desde o “Crátilo” de Platão até à teoria do Romantismo alemão: pode a linguagem, sendo sobremaneira comunicação consigo mesma, nomear o mundo das coisas em sua materialidade?¹⁶⁷ Benjamin (2018, p. 11) é categórico em sua resposta: “cada linguagem comunica-se a si mesma”. O elo que permite a interação entre o mundo material e a imaterialidade linguística é justamente a unidade espiritual que estrutura a cognição cósmica. Todo pensamento é, em sua natureza, um pensamento linguisticamente constituído, e é somente no interior da linguagem que ele habita. A comunicação entre materialidade e linguagem somente é possível – friso novamente – devido à unidade ontológica do espírito. O abismo transcendental iniciado por Kant entre o sujeito do conhecimento e o objeto em si é, assim, superado por Walter Benjamin através da experiência viva do espírito e sua autoexpressão linguística. Com isso, não queremos dizer que Benjamin passa a repousar na absolutização do sujeito histórico hegeliano; antes, o fenômeno do sujeito é radicalmente descentralizado na experiência do indivíduo que habita um mundo linguisticamente compartilhado. O centro do conhecimento não é mais o sujeito de consciência fenomenológica, mas um sujeito que reside na linguagem e que expressa uma realidade linguisticamente estruturada.

A linguagem não é um meio para se alcançar o espírito, nem funciona como mediação instrumental voltada para um fim último, uma vez que o espírito não possui intenção. Antes, ela é o *medium* imanente de comunicação, ação que reitera a essência espiritual em si mesma, precisamente porque é Espírito. Como afirmou Benjamin (2018, p. 11), “cada linguagem comunica-se *em* si própria, ela é, no sentido mais puro, o *medium* da comunicação”. Enquanto

¹⁶⁶ Retornando à Schneider (2008), o autor aproxima o conceito de “*Mitteilen*” à ideia de participação, lembrando a semelhança existente entre o pensamento benjaminiano e a filosofia “pré-socrática”. Daí anunciar que: “O falar da linguagem é tido como a própria forma de participação numa totalidade desde sempre dada. É evidente que tal ideia evoca imediatamente a Filosofia pré-socrática que já nos primórdios da cultura ocidental propunha o *λόγος* heracliteano ou o *voûç* de anaxágoras como os ordenadores de casa uma das infinitas partes num todo sempre suposto. Assim, a língua ou a linguagem é entendida como o elemento de ligação e, de algum modo, o próprio *medium*, o meio em que todas as partes estão a fazer parte. A participação é linguagem, bem como toda linguagem é participação.” (p. 207).

¹⁶⁷ Na obra “Crátilo: ou sobre a correção dos nomes”, Platão (2014, p. 23-24) irá expor dois posicionamentos distintos acerca da correção dos nomes em relação às coisas. No início apresentará o parecer de Hermógenes, em que a correção dos nomes seria apenas uma convenção social. Depois expõe a teoria de Crátilo, defendendo a ideia de que existe uma correção inerente aos nomes. Norman Kretzmann (1971), em seu artigo “*Plato on the correctness of names*”, decidiu conceituar as duas posições como “convencionalista” (Hermógenes) e “naturalista” (Crátilo).

medium, o fenômeno da linguagem manifesta-se de maneira paradoxal, o que Benjamin irá chamar de “magia da linguagem” (*Magie der Sprache*),¹⁶⁸ pois ao movimentar-se comunicativamente a linguagem pressupõe em seu existir: 1) a mediação linguístico-comunicativa dentro de seu movimento intrínseco que é expansivo e infinito; 2) a finitude de seu movimento, delimitada pelo não mediatizado (*Unmittelbarkeit*), dentro de suas estruturas semânticas de mediação; 3) a condição substantiva que assegura o repouso do não mediatizado, ausente de mediação pois, encontra-se além do movimento. A magia da linguagem está em seu delineado “cartográfico” que delimita as linhas de sua comunicação em vários territórios linguísticos. Limiares que, não obstante, são atravessados por portais de comunicação. A magia encontra-se, portanto, no jogo dialético entre o limite e o ilimitado. Pois quem delimita a infinitude da linguagem é o Espírito. Sem tal delimitação, a linguagem tornar-se-ia incognoscível; e, para Benjamin, essa estrutura de limite integra a própria constituição substantiva do ser.

A delimitação linguística provocada pelo Espírito em seu movimento infinito, é uma característica muito evidente nos primeiros estudos da linguagem benjaminianos. Em sua fase inicial, Benjamin não vislumbra, em nenhum momento, a interferência das questões histórico-sociais, e da vida material, em relação direta com o processo de delimitação linguístico. Tal dimensão dialética somente viria à tona nos anos subsequentes. Em *Sobre a linguagem em geral* a delimitação comunicativa do espírito – que é linguagem – torna-se perceptível no ato humano de “nomear”. “A essência-de-linguagem do ser humano está no fato de ele nomear as coisas”. (BENJAMIN, 2018, p. 12). Onde as coisas somente são nomeadas pois há uma predisposição comunicativa das mesmas para com o humano. Diferente de Kant – para quem vigora uma estrutura cognitiva *a priori*, radicada na interioridade do sujeito –, Benjamin postula uma disposição ontológica do mundo, já sempre constituído linguisticamente. O humano não nomeia partindo de sua estrutura subjetiva preexistente; antes, nomeia pois a realidade circundante, incluindo ele mesmo, é linguisticamente delimitada e integrada. O nome é, assim, aquilo que nos permite perceber a linguagem em sua manifestação mais originária. Ele ainda nos ajuda a perceber que a linguagem é comunicativa e que o Espírito, em movimento, é a própria linguagem. Donde afirmar Benjamin (2018, p. 13): “o ser humano é aquele que nomeia, e por aí reconhecemos que pela sua boca fala a língua pura. Toda a natureza, na medida em que se comunica, comunica-se na linguagem, e assim, em última análise, no ser humano”. Neste ponto,

¹⁶⁸ Cf. BENJAMIN, Walter. *Gesammelte Schriften*. Org. Rolf Tiedemann und Hermann Schweppenhäuser. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1991. v. II, p. 143.

destaca-se a forte influência do romantismo alemão na teoria benjaminiana pois, mesmo após alavancar a presença ontológica da linguagem no âmago da existência cósmica, Benjamin direciona sua reflexão ao fenômeno humano numa espécie de centralidade da experiência linguística. As coisas só são o que são, assim como o humano só o é, na exata medida em que nos foi concedido habitar a linguagem – e percebê-la – por meio do nome.

No entanto, é crucial destacar que o nome representa apenas uma instância específica da linguagem. Sob forte influência da tradição cabalística judaica, Benjamin não se restringe a uma perspectiva meramente antropocêntrica. O nome constitui, antes, o momento da percepção humana da universalidade inerente à linguagem – universalidade que se efetiva como comunicação. Para Benjamin, só há comunicabilidade linguística se esta interação pressupuser uma organização prévia, que submete a própria linguagem a uma interatividade dialógica; e esta unidade na multiplicidade é precisamente o Espírito: “Não existe um conteúdo da linguagem; enquanto comunicação, a linguagem comunica uma essência espiritual, ou seja, uma comunicabilidade por excelência.” (BENJAMIN, 2018, p. 15). Donde se infere: ou o espírito “é” comunicação, ou não seria reconhecível como tal.¹⁶⁹

Se a linguagem é o *medium* pelo qual se conecta a totalidade do existente, ela o realiza para além do âmbito estritamente humano. E, se tudo se encontra ligado linguisticamente, como compreender o estatuto da matéria em relação à linguagem? Tudo aquilo que pode ser nomeado participa da linguagem, ou seja, a matéria por mais que não seja de cunho simbólico linguístico participa do fenômeno da língua a partir do momento que é nomeada. Caso a matéria estivesse fora do plano comunicativo ela não poderia sequer ser. Em outras palavras, a matéria somente pode ser nomeada pois previamente se situa no seio da linguagem.¹⁷⁰ Com isso, Benjamin não quer afirmar que a língua tão-só inicia-se com o advento da nomeação, antes, sua defesa é a de que o ato de nomear apenas é possível devido a primazia ontológica da linguagem em relação ao nome. Para Benjamin (v II, p. 147), quem assegura a precedência

¹⁶⁹ Benjamin desenvolve uma série de especulações acerca dos níveis de gradação da vida do espírito a partir dessa interação entre a linguagem nomeadora humana e a linguagem muda das coisas. Por vezes não entraremos em tais searas de sua pesquisa já que nosso foco, neste momento, se restringe a fundamentação linguística no início de seu pensamento.

¹⁷⁰ Francisco Machado (2013) também aborda a amplitude do “nome” que vai do humano às coisas, devido a universalidade da linguagem, quando diz: “O nome se caracteriza pelo fato de não cumprir apenas a função da expressão de si mesmo como totalidade intensiva da linguagem na comunicação, mas também ao mesmo tempo, enquanto totalidade extensiva da linguagem na nomeação universal, a função de referir-se a todas as outras coisas. Isso possibilita aos homens, na nomeação, ‘referir-se’ à essência linguística das coisas e assim conhecê-las a partir da natureza da linguagem. Esse conhecimento pressupõe que as coisas também têm uma essência linguística, que exprime imediatamente sua essência espiritual intelectual, na medida em que é comunicável. Mas nas coisas a essência espiritual não é, como no homem, absoluta e completamente comunicável em toda a sua estrutura; por isso, as linguagens das coisas são imperfeitas. Elas são mudas porque lhes falta o princípio puramente linguístico do som.” (p. 112-113).

linguística e permite o ato de nomeação é Deus. Utilizando-se do capítulo do Gênesis, Benjamin vincula a imagem do espírito ao Deus judaico-cristão como sendo aquele que oferece à humanidade o dom da nomeação – uma “comunidade mágica com as coisas ser imaterial e puramente espiritual”¹⁷¹ –, ao afirmar: “A Bíblia dá expressão a este fato simbólico ao dizer que Deus insuflou no ser humano o sopro vital, ou seja, simultaneamente vida e espírito e linguagem” (BENJAMIN, 2018, p. 16). E, na medida que Deus dá ao humano a capacidade de nomeação ele nos coloca acima da própria natureza, pois tal habilidade é transferida enquanto aquilo que nos torna semelhante à ele. Sem o ato de nomear não conhecemos o mundo, como observa Benjamin (2018, p. 17-18): “ao dar nome às coisas, Deus permitiu o seu conhecimento. O homem, porém, nomeia-as na medida em que as conhece”. Se, para nosso autor, “*Der Mensch aber benennt sie maßen der Erkenntnis*” (BENJAMIN, v II, p. 148) – ou seja, nomeamos na medida em que conhecemos –, esse reconhecimento anterior ao nome não deve ser pré-linguístico. O “conhecimento” prévio ao nome também encontra-se dentro do campo da linguagem, mesmo que sendo uma linguagem outra, divina. Portanto, não há compreensão possível fora da linguagem.¹⁷²

É recorrente na tradição semântica a defesa de uma certa anterioridade do Espírito em relação à linguagem, sendo esta frequentemente concebida como um processo posterior ou derivado de uma fundação espiritual prévia. Ao conceber o Espírito como linguagem e, ao mesmo tempo, abrir caminho para o ato da nomeação humana, Benjamin desloca o sentido semântico de uma suposta condição anterior à linguagem, projetando-o, antes, como consequência do jogo expressivo inerente à nomeação linguística. Na visão do jovem Benjamin, a semântica não é antecessora à linguagem, mas sim produto da linguagem em seu estado vivo e comunicante. Assim, o jogo pragmático da linguagem decaída – isto é, a linguagem em sua condição pós-originária – só se torna inteligível através da posterior constituição de um sentido semântico latente, numa operação que poderíamos designar como uma semântica *a posteriori*.

Neste ponto, deparamo-nos com uma teorização da linguagem que se desdobra em dois registros: de um lado a linguagem é geral, o Verbo divino; de outro, a linguagem limitada do humano. Tratam-se de duas instâncias ontologicamente distintas, ainda que “emanadas” de um mesmo fenômeno linguístico, já que provenientes do mesmo Espírito. Para Benjamin

¹⁷¹ No original: “*magische Gemeinschaft mit den Dingen immateriell und rein geistig ist.*” (BENJAMIN, v II, p. 147).

¹⁷² Katia Muricy apresenta uma síntese precisa da relação entre linguagem e horizonte de compreensão: “As palavras, nomeando aquilo que se vê sem distinguir, são a origem das percepções. Nomear violenta o real e, ao mesmo tempo, dá acesso a ele. É pela palavra nomeadora que as sensações tornam-se distintas. Em outros termos, só se vê o que se nomeia.” (MURICY, 2009, p. 23).

(2018, p. 18) – tendo como pressuposto todo o arcabouço teórico até aqui exposto –, a essência espiritual do humano é a própria linguagem. Donde afirmar o autor: “O caráter infinito de toda a linguagem humana tem sempre uma essência limitada e analítica quando comparado com a absoluta e ilimitada infinitude criadora do Verbo divino.” (BENJAMIN, 2018, p. 18). Assim, evidencia-se que o caráter analítico da linguagem humana é apenas uma instância do fenômeno linguístico em seu conjunto geral – razão pela qual Benjamin o supera ainda em seus escritos de juventude.¹⁷³ Cumpre destacar, ainda, que essa característica de uma linguagem finita, resultante de uma queda no plano da “criação”, é típica da teoria do Romantismo alemão, que exerceu influência decisiva sobre o pensamento benjaminiano.¹⁷⁴

Para Walter Benjamin, o ser humano é o único capaz de nomear os seus semelhantes e, ao mesmo tempo, é o único que não foi nomeado por Deus. Ou seja, no âmbito do conhecimento, a linguagem é anterior à consciência. Nomeamos para conhecer, mas nomeamos somente porque a própria linguagem já está presente, de modo imanente, no mundo. A linguagem humana fala pois ela é semelhante à linguagem muda das coisas, já que provenientes do mesmo Espírito. Essa conexão se deve a participação linguística presente nas próprias coisas e como elas se comunicam. Com isso, não se quer dizer que a palavra diz a essência da coisa, como na mística judaica ou a filosofia de Crátilo, nem mesmo que a palavra seria um mero signo convencional, como em algumas teorias pragmáticas ou a filosofia de Hermógenes. O nome é delimitado pela forma objetiva da coisa que se comunica, mas não é determinado por ela. Nas palavras de Benjamin (2018, p. 19): “Tal concepção orienta-se para a linguagem das próprias coisas, das quais, por sua vez, na magia muda da natureza, a palavra de Deus volta a irradiar em silêncio”. Ou seja, o que garante a objetividade da comunicação e, conseqüentemente, da compreensão humana é a mágica conexão espiritual entre a natureza muda e o ato de nomear, em uma totalidade linguisticamente estruturada. É justamente por estarmos inseridos dentro desse fundamento comum que a tradução se torna possível: seja entre línguas distintas (do alemão ao português), entre linguagens (da literatura ao cinema), ou mesmo entre registros (do sem-nome no nome – do *Namenlosen im Namen*). Se a linguagem não fosse um fenômeno universal, a comunicação, a tradução e, por consequência, a

¹⁷³ Esse tema será retomado no tópico “4.7 – Por um materialismo filológico da história: a epistemologia benjaminiana em confronto com a modernidade”.

¹⁷⁴ A influência direta do primeiro romantismo alemão na teoria da linguagem benjaminiana, demarcava três passos: 1) a linguagem anterior a queda; 2) a queda e o surgimento da pluralidade das línguas; 3) a restituição da língua originária. Cf. (SELIGMANN-SILVA, 2020, p. 24). Para nós, devido a incapacidade de uma leitura única do mundo, origina-se, em Benjamin, uma estrutura interpretativa hermenêutica do real que pressupõe que o pragmatismo linguístico é fruto da queda. Desta forma, defendemos que a composição hermenêutica benjaminiana implica uma condição ontológica em que: 1) o mundo é linguisticamente estruturado; 2) há linguagem nas coisas, mas isso não pressupõe um acesso direto à elas; 3) a possibilidade da tradução ocorre somente a partir do que é permissível pela matéria.

compreensão, seriam impossíveis. Assim, como as fontes de energias naturais são convertidas de maneira ininterrupta no meio ambiente, o mesmo ocorre com as transições das fontes linguísticas em suas infinitas variáveis. Como afirma Benjamin (2018, p. 20): “O que o campo da tradução atravessa são séries contínuas de transformações, e não zonas abstratas de equiparações e semelhanças”. Ou seja, do mesmo modo quando a energia eólica é convertida em energia elétrica e que as duas permanecem sendo fontes de energia distintas, o mesmo ocorre quando um tipo de linguagem é convertido em outro e isso não altera suas singularidades constituidoras. Como veremos mais à frente no texto sobre o tradutor: a tradução é, em Walter Benjamin, muito mais condizente com o processo de “transformação” das fontes linguísticas do que com uma transposição. Francisco Machado (2013, p. 120) corrobora essa ideia ao afirmar: “Essa tradução se realiza como uma transformação contínua das linguagens, em que a linguagem nomeadora humana finaliza a linguagem das coisas e com a qual o homem cumpre sua tarefa na história da criação”. A possibilidade ontológica de nomeação pressupõe, assim, uma relação de semelhança entre a “fala” e a linguagem – aspecto já salientado por Menninghaus (1995, p. 20), em sua abordagem sobre a presença de um certo mimetismo na linguagem benjaminiana, fenômeno mimético que será explorado pelo próprio Benjamin em textos posteriores e que retomaremos no último tópico deste capítulo.

A preocupação central de Benjamin, contudo, reside precisamente em distinguir a linguagem em modo geral da linguagem do humano – distinção que se articula de modo paradigmático no ato de nomear. Como afirma o autor: “A tradução da linguagem das coisas na dos homens não é apenas a tradução do que é mudo para a esfera dos sons, ela é também a tradução do sem-nome no nome.” (BENJAMIN, 2018, p. 20). Como fica evidente, a preocupação do filósofo não está na fala em seu sentido empírico – caso contrário, apenas para cunho didático expositivo, as pessoas surdas estariam excluídas de sua reflexão –, mas está no fato de todo conhecimento humano estar pautado numa cognição identitária mediada pelo nome. O fato de poder nomear para assim conhecer ou seja, de reconhecer a abertura do sem-nome na coisa e então significá-la, é o que constitui nossa linguagem como propriamente humana. Tudo isso, porém, só se torna possível devido à anterioridade ontológica do Espírito, que sustenta essa conexão primordial. Nesse texto de juventude, Benjamin explora assim a distinção entre: 1) a linguagem paradisíaca, adâmica, que falava diretamente com a criação

em uma única língua perfeita¹⁷⁵ e; 2) a linguagem proveniente do pecado original, da queda do paraíso e da consequente proliferação das línguas.¹⁷⁶ Como ele próprio descreve:

(...) o pecado original é a hora do nascimento da *palavra humana*, na qual o nome deixou de poder viver intacto: teve de sair da linguagem do nome, da língua que conhece, poderia mesmo dizer-se: da magia imanente que lhe é própria, para se tornar expressamente mágica, por assim dizer a partir de fora. A palavra passa a comunicar *alguma coisa* (que está fora de si mesma). É verdadeiramente o pecado original do espírito da linguagem. A palavra como instrumento exterior de comunicação, como que uma parábola da palavra não mediatizada, da palavra criadora de Deus, sob a forma da palavra expressamente mediatizada; e é ao mesmo tempo o fim do espírito adâmico, bem-aventurado, que se situa entre ambas. (BENJAMIN, 2018, p. 22).

A linguagem decaída representa o devir de sua forma analítica, a manifestação histórica do pragmatismo na linguagem. Tal teoria do jovem Benjamin o mantém vinculado ao antigo problema enfrentado por vários autores pertencentes a reviravolta linguístico-pragmática do século XX – incluindo-se aí, retrospectivamente, os intelectuais do Romantismo alemão –, a saber: se estamos submetidos à estrutura de um fenômeno linguístico decaído (em nossos termos, pragmatizada), o que garante nosso acesso cognitivo a outro plano ontológico, o da linguagem geral? Como garantir que esse “acesso” cognitivo não seja apenas um constructo solipsista dentro do horizonte interpretativo da linguagem degradada? Se a linguagem se autofundamenta e se autolegitima, como é possível afirmar, ou mesmo demonstrar, a existência do Espírito? Para nós, este é o grande paradigma linguístico enfrentado – ainda que não resolvido – por Walter Benjamin no texto em questão. Defendemos que esse dilema só será confrontado à medida que, nos trabalhos póstumos, o autor orientar sua teoria da linguagem para um solo hermenêutico materialista, propondo assim uma saída para tal equação teórica. Dessa forma, evidenciou-se a marginalidade da filosofia benjaminiana em relação à tradição linguística de sua época, pois, como pretendemos mostrar, ele foi um dos poucos pensadores a tentar a difícil tarefa de articular estética e linguagem de modo não instrumental. Por sua vez já no ensaio “Sobre a linguagem em geral”,

¹⁷⁵ A ideia de uma linguagem adâmica ou, a proposta de uma linguagem universal já era uma constante desde o início da decadência da língua latina na Europa do século XVII. Tal fato gerou reações como a “Gramática de Port-Royal” de 1660, escrita por Antoine Arnauld e Claude Lancelot, Thomas Hobbes em seu “Leviatã” (1651), bem como Gottfried Leibniz (1646-1716), que trabalharam em torno da “queda” do paraíso, o advento de línguas fragmentadas e a proposta de uma linguagem universal. Para mais, conferir o tópico “Linguística cartesiana e a Gramática de Port-Royal”, na tese de Jayme Mathias Netto (2019, p. 28), bem como a obra “*Leibniz and the Problem of a Universal Language*” de Olga Pombo (1987, p. 121).

¹⁷⁶ Paulo Schneider (2008) explora a concepção da linguagem “decaída”, cuja consequência, em sua análise, é a cisão gnosiológica entre sujeito e objeto. Ele afirma: “A queda ocorre pela quebra da unidade imediata de mundo empírico e inteligível por meio do conhecimento ligado à linguagem, quando as coisas começam a ser consideradas como contrapostas em forma de objeto e um sujeito absolutamente consciente de si” (p. 55). Em nossa perspectiva, contudo, o acontecimento da queda não proporciona primeiro a consciência de si ou dos objetos, mas antes permite o próprio surgimento da consciência.

Benjamin (2018, p. 22-24) considera que o grande problema da linguagem pragmática seria a questão da “desconversa” (*Geschwätz*), no “palavreado” vazio que se cristaliza na palavra julgadora – exterior à linguagem do nome e inserida no âmbito da sentença, entre o juízo do bem e do mal.

Por fim, ainda gostaríamos de destacar um aspecto relevante levantado por Benjamin no que tange a nomeação da natureza. O fato de nos encontrarmos inseridos na linguagem decaída humana provoca o luto da natureza pois ela perdeu sua capacidade de ser verdadeiramente nomeada. Sua tristeza conduz ao seu emudecimento. Em Deus, as coisas possuíam seu nome próprio; agora, após a queda, elas apenas são meramente “sobre-nomeadas” (*überbenannt*) pelo humano. Como diz nosso autor: “Na relação das línguas humanas com a das coisas existe algo que se poderia designar, de forma aproximada, de ‘sobrenomeação’: o mais profundo fundamento de linguagem de toda a tristeza lutuosa e (visto da perspectiva das coisas) de todo o emudecimento”. (BENJAMIN, 2018, p. 25). O fundamento da linguagem humana como “tristeza lutuosa” revela a tragédia que é o nosso devir pragmático linguístico. A linguagem humana é trágica pois ela é a marca de nosso destino após a queda. Depois do declínio, adentramos em uma nova instância estrutural linguística – da palavra –, em que esta baseia-se no fundamento da fala pragmática pertencente à tradição decaída. É devido a isso que poucos anos depois Benjamin (1925) viria produzir sua tese de livre docência retomando a ideia da queda e da finitude humana como parte do fenômeno artístico barroco alemão, reutilizando os conceitos de luto, tragédia, arte e linguagem. Não obstante, é ainda em “Sobre a linguagem em geral” que Benjamin encerra seu texto remetendo-se ao âmbito da linguagem “sem nome”, atrelando-o ao campo fenomênico da arte. Toda obra “não falada” pertence ao modo comunicativo da materialidade das coisas em sua linguagem própria. Como observa o filósofo: “Trata-se, nesse caso, de linguagens sem nome, não-acústicas, de linguagens constituídas pelo próprio material; nesse contexto, podemos pensar num parentesco material das coisas no âmbito da sua comunicação” (BENJAMIN, 2018, p. 26). As múltiplas linguagens, sejam aquelas pertencentes ao plano do nome ou mesmo as do sem-nome, podem ser traduzidas umas nas outras devido a unidade cognoscível na completude do Espírito dentro do percurso histórico. Daí as futuras reflexões benjaminianas não se limitarem à questões filológicas, mas orientarem-se para o domínio linguístico em seu fundamento ontológico – e, como evidencia a última citação, concomitantemente estético.¹⁷⁷

¹⁷⁷ A permanente relação entre linguagem e materialidade, persistirá até os textos da maturidade de Walter Benjamin. Tal conexão é explorada por Schneider (2008) em um parágrafo muito esclarecedor: “Benjamin,

Se o ensaio “Sobre a linguagem em geral” estabeleceu os pressupostos ontológicos de uma linguagem pura e a tragédia de sua queda em um estado pragmático e instrumental, caberia agora a Benjamin explorar as consequências e as possibilidades de redenção inerentes a essa condição decaída. É precisamente essa a tarefa que ele assume no texto *A tarefa do tradutor*, onde o problema aparentemente técnico da tradução se transforma no palco para investigar a relação íntima entre as línguas e perseguir os ecos da “língua pura” a partir de dentro do próprio horizonte da linguagem humana e histórica. A tradução, portanto, consolida-se não apenas como um problema filosófico central, mas como o modelo hermenêutico por excelência para pensar a sobrevivência e a transformação do sentido na história.

3.3 O estudo da tradução e a consolidação da hermenêutica como problema filosófico

Em 1923, Walter Benjamin publica sua tradução para o alemão dos *Tableaux Parisiens* de Charles Baudelaire, acompanhada de um prefácio fundamental intitulado *A tarefa do tradutor* (*Die Aufgabe des Übersetzers*), texto que iremos analisar no presente tópico. Em seu Curriculum vitae escrito por Benjamin próximo a sua morte em 1940, o autor se refere assim no que diz respeito ao seu prefácio acima mencionado: “O livro inclui um prefácio sobre ‘A tarefa do tradutor’, que reconstitui o primeiro resultado concreto das minhas reflexões no domínio da teoria da linguagem.” (BENJAMIN, 2011, p. 08). Para além de afirmar a relevância teórico-linguística do texto, Benjamin (2011, p. 08) acrescenta, em sequência, uma declaração decisiva: “Desde sempre os meus interesses se centraram predominantemente na filosofia da linguagem e na teoria estética”. Tendo em vista a relevância dada pelo próprio autor ao prefácio introdutório ao livro de Baudelaire, decidimos analisar de que maneira o referido texto nos auxiliará em nossa investigação em torno da teoria da linguagem e a estética benjaminiana, situando-o como peça-chave na constituição de seu arcabouço

portanto, desde cedo até as suas últimas produções não pretendeu estabelecer a conexão expressiva como algo provindo do interior, como se acontecimentos que se dessem na consciência pudessem revelar-se em paralelo externamente no corpo. A pretensão de Benjamin é o contrário, ou seja, explicitar a compreensão de que se há de suspender o paralelismo que sempre significou a dicotomia da consciência e mundo, alma e corpo. Neste modo de compreensão da Psicologia, a linguagem torna-se ponto focal da percepção. Na Psicologia, então, a linguagem se torna como que órgão da percepção e ao mesmo tempo objeto, a ponto de se poder dizer que no homem a linguagem olha para si mesma, pois o homem é linguagem e ele consegue perceber-se nessa imediação. O que aparece no corpo enquanto perceptível já se identifica com a capacidade que torna possível percebê-lo. O nome já é imediatamente percebido na imagem, ou na figura, pois nela não há algo sensível que fosse captado pelo pensamento para articulação posterior, isto é, ela não é um conteúdo de pensamento, mas nome e percebido são idênticos. O nome é algo sensivelmente evidenciado.” (p. 339). Apenas a matéria em si não seria suficiente, e apenas a linguagem em si não seria suficiente. A totalidade se constitui na materialidade linguisticamente constituída.

filosófico. Partindo da premissa da autonomia da obra de arte – que existe independentemente de um destinatário –, Benjamin investiga as condições de possibilidade da tradução, articulando conceitos-chave como “sobrevivência” (*Überleben*) e “sobrevida” (*Fortleben*) da obra. O ensaio postula a existência de uma “língua pura” (*reine Sprache*), uma instância messiânica e supra-histórica que garante um parentesco íntimo entre todos os idiomas. A verdadeira tarefa do tradutor, então, não é transmitir informações ou reproduzir fielmente um conteúdo, mas, por meio de um trabalho com a sintaxe e o modo de significar das palavras, fazer ressoar na língua de chegada essa língua pura, libertando-a do “peso do sentido” e atualizando a obra em um novo contexto histórico. Dessa forma, a tradução se consolida como um paradigma hermenêutico privilegiado em Benjamin, demonstrando como a compreensão e a transmissão do sentido são processos dinâmicos, dialéticos e abertos ao futuro, fundamentais para uma filosofia da história materialista.

Logo no início do prefácio deparamo-nos com a seguinte tese: “A própria arte pressupõe a existência corpórea e espiritual do homem – mas em nenhuma das suas obras a sua atenção.” (BENJAMIN, 2018, p. 87). Em outras palavras, a produção da obra artística depende intrinsecamente da existência humana, mas sua constituição é autônoma e irreduzível a qualquer destinatário específico. A obra não se dirige a um observador, leitor ou ouvinte em particular; antes, apresenta-se como uma manifestação disponível à percepção, mas autossuficiente em sua estrutura intrínseca. Partindo desse pressuposto benjaminiano – o caráter não intencional da obra em relação à recepção –, o mesmo deve valer para os textos literários: a obra literária existe como entidade artística independente de seus potenciais leitores. Donde emergirem duas questões filosóficas decisivas: 1) Qual é a condição de possibilidade da tradução?; 2) Que forma de tradução poderia honrar a autonomia do original?¹⁷⁸ Essas interrogações não apenas orientam a reflexão benjaminiana, mas situam o problema da tradução no cerne de uma investigação sobre a própria natureza da linguagem.

Benjamin (2018, p. 87-88) responde de modo categórico ao segundo questionamento: a melhor tradução é aquela que visa à obra e não ao leitor do texto, já que a mesma não existe em função do último. Portanto, a tradução não deve limitar-se a mera “informação” bem como não deve estar a serviço do leitor. A obra possui existência autônoma, uma singularidade ontológica. E é precisamente por existir no interior do *medium* da linguagem

¹⁷⁸ A questão da autonomia da obra literária frente à sua “cópia” traduzida instiga um confronto potencial entre o ensaio “A tarefa do tradutor” e o texto de maturidade de Benjamin, “A obra de arte na era de sua reprodutibilidade técnica”. Se adaptássemos a indagação anterior, reformulando-a da seguinte maneira: “Que forma de tradução poderia honrar a aura da obra original?”, deslocaríamos o problema da dialética entre aura e reprodutibilidade técnica para o plano de uma dialética entre aura e tradutibilidade. Infelizmente, o escopo deste trabalho não permite aprofundar essa investigação.

que a obra carrega em si mesma a possibilidade de ser traduzida, – não como acidente, mas como condição inerente à sua condição linguística. Em contrapartida, para respondermos ao primeiro questionamento formulado no parágrafo anterior, é necessário reportarmos ao conceito de *Übersetzbarkeit* e seu duplo sentido.¹⁷⁹ O primeiro aspecto diz respeito à possibilidade de que uma obra venha a encontrar, um dia, um tradutor adequado à sua complexidade –, isto é, sua traduzibilidade no sentido pragmático. O segundo aspecto, mais fundamental, questiona se a própria forma da obra original permite, em sua estrutura intrínseca, ser traduzida. No primeiro caso, enfrentamos uma problemática de ordem prática, concernente ao encontro contingente entre a obra e um tradutor dotado de competências técnicas e cognitivas. Mas ao dirigir-se ao segundo questionamento, porém, Benjamin lança ao tópico da tradução um novo olhar que vai de encontro, não somente a “técnica” do traduzível, como agora admite os limites imanentes pertencentes à própria forma linguística acessada pelo humano, os limites da tradutibilidade da coisa que escapam à cognição humana. Em outras palavras, a finitude linguística manifesta no ser do humano não restringe o todo do acontecimento da linguagem; antes, revela sua abrangência transcendental. A linguagem atravessa a humanidade, mas não se esgota nela. E o que nos faz crer na existência de algo fora de nossa cognição linguística? A própria existência da vida, que não nos pertence exclusivamente, mas se manifesta em toda natureza. Benjamin recorre, então, à imagem do Deus que assegura a existência da tradutibilidade de tudo aquilo que está além do pragmático traduzível, chamando-o de “*ein Gedenken Gottes*” (BENJAMIN, v. IV, p. 10). Essa imagem “memória de Deus” assegura que “deveria considerar-se a tradutibilidade de configurações de linguagem, mesmo nos casos em que elas se revelassem intraduzíveis aos homens.” (BENJAMIN, 2018, p. 88). O limite da traduzibilidade estruturante no sujeito pragmático é, em última instância, o limite da tradutibilidade da forma artística assegurada pela “memória divina”. Semelhante ao processo futuramente realizado por Benjamin no ensaio sobre “A obra de arte”, o autor parte de um problema técnico do universo artístico para agora vinculá-lo à

¹⁷⁹ Na tradução que estamos utilizando, de João Barrento, o tradutor decide distinguir textualmente os dois significados da palavra alemã “*Übersetzbarkeit*”, utilizando os termos “tradutibilidade” e “traduzibilidade”. Onde a tradutibilidade seria a lei de tradução pertencente e exigida pela obra original, enquanto a “traduzibilidade” seriam os limites práticos para o ato da tradução da obra. Tendo em vista exemplificar tal fato, iremos expor o texto original de Benjamin (1991, v. IV) e logo em sequência o mesmo fragmento referente, mas agora em português, traduzido por Barrento: “*Übersetzung ist eine Form. Sie als solche zu erfassen, gilt es zurückzugehen auf das Original. Denn in ihm liegt deren Gesetz als in dessen Übersetzbarkeit beschlossen. Die Frage nach der Übersetzbarkeit eines Werkes ist doppelsinnig.*” (p. 09). Decidimos grifar ambos os fragmentos. “A tradução é uma forma. Para apreendê-la enquanto tal, é necessário regressar ao original, pois nele reside a lei da tradução, contida na sua **tradutibilidade**. A questão da possibilidade de tradução [**traduzibilidade**] de uma obra tem duplo sentido.” (BENJAMIN, 2018, p. 88, grifo nosso).

totalidade espaço-temporal do real – aqui, vinculado à questão linguística.¹⁸⁰ Tal fato reforça nossa tese da união teórica fundamental entre estética e linguagem e, como isto se dá por meio dos conceitos de imagem, semelhança e tradução.¹⁸¹

Para algumas obras é possível sua traduzibilidade, pois há nelas um certo núcleo de significação semântica que permite sua tradução. Com isso não se quer dizer que a “nova obra”, traduzida, se torne coisa essencial para a existência da obra original. Demonstra, isto sim, que existe entre ambas um tipo de “conexão íntima” (*nächsten Zusammenhang*). Como afirma Benjamin (2018, p. 89): “É evidente que uma tradução, por melhor que seja, nunca poderá significar nada para o original. Apesar disso, ela entra numa conexão íntima com este, devido à sua tradutibilidade”. A tradutibilidade, enquanto possibilidade inerente à trajetória da linguagem, conecta as formas variadas da linguagem em fenômenos pragmaticamente analisáveis mas que, na gênese de sua conectividade está a vida – o que leva Benjamin (v. IV, p. 10) a conceituá-lo por “*Zusammenhang des Lebens*” (conexão de vida). O fenômeno da “vida” articula a tradução ao texto original por duas vias: 1) por meio de sua “sobrevivência” (*Überleben*), que condiciona a própria possibilidade da tradução; 2) e por meio de sua “sobrevida” (*Fortleben*), que corresponde aos estados e momentos históricos nos quais a obra persiste e se transforma. Importa salientar que o conceito de “vida” em Benjamin não pode ser entendido simplesmente no seu sentido biológico nem mesmo como no sentido clássico da alma como *anima*. A Vida, em seu sentido mais profundo, vincula-se a tudo que possui história. Sem a concretude histórica a vida seria vazia de sentido pois, toda compreensão da obra acontece dentro do horizonte histórico em que os fatos se conectam em um todo hermenêutico. Em Benjamin a vida é determinada pela história e não pela natureza – e a filosofia deve reconhecer isso, como ele mesmo afirma: “Daí que a tarefa do filósofo seja a de compreender toda a vida natural a partir dessa outra, mais vasta, que é a da história.” (BENJAMIN, 2018, p. 90). A tradução só se torna possível, portanto, devido às disposições

¹⁸⁰ Miriam Hansen, ao pensar a questão da amplidão da faculdade mimética em Benjamin, levando conjuntamente em consideração as reflexões de Roland Barthes, afirma: “Em vez de uma teoria da linguagem como tal, as reflexões de Benjamin sobre a faculdade mimética implicam uma teoria da leitura.” (BENJAMIN et al. 2012, p. 221). Em sequência complementa: “Como implica a referência a Barthes, a ideia de leitura de Benjamin não se restringia ao material escrito, mas ia da antiga leitura das constelações na superfície celeste – ‘ler o que nunca foi escrito’ – até uma leitura crítica dos fenômenos ‘naturais’ do capitalismo oitocentista.” (BENJAMIN et al. 2012, p. 222).

¹⁸¹ Tal ideia de uma traduzibilidade universal já estava presente na teoria romântica com Schlegel e Novalis (Seligmann-Silva, 2020, p. 30). Mas gostaríamos de destacar, que Johann Georg Hamann antecipava essa teoria, na obra “*Aesthetica in nuce*”, como se observa na seguinte citação: “*Reden ist übersetzen – aus einer Engelsprache in eine Menschengesprache, das heist, Gedanken in Worte, – Sachen in Namen, – Bilder in Zeichen; (...)*”. “Falar é traduzir – de uma linguagem angelical para uma linguagem humana. Isso significa transformar pensamentos em palavras, coisas em nomes e imagens em sinais; (...)” (HAMANN, 2011, posição 68. Tradução nossa). Como referência adicional sobre a relação entre linguagem, imagem e semelhança, enquanto tipologia em Hamann, cf. MACHADO (2013, p. 80-99).

de vida inerentes às obras, as quais, por sua vez, só adquirem vivacidade por estarem inseridas no cerne do acontecimento histórico. Por pertencer intrinsecamente ao domínio da história, é possível a “sobrevida” da grande obra se manifestar nas gerações futuras. Grandes tradutores são aqueles que conseguem rerepresentar a obra original levando-a ao novo momento de esplendor. Através de uma tradução que vai além de uma mera transmissão de conteúdo, “a vida do original alcança o seu desenvolvimento último, mais amplo e sempre renovado.” (BENJAMIN, 2018, p. 90). A tradução, nesse sentido, não apenas “atualiza” a obra, como também a enriquece, expandindo seu campo de significação no interior da pluralidade de línguas e contextos históricos.¹⁸² Ela efetiva, assim, a contínua realização da potencialidade semântica inerente ao original, reafirmando o seu lugar no incessante movimento de transmissão e reinterpretção que caracteriza a tradição.

Para Benjamin, a tradução possui uma finalidade. Seu fim último não se esgota na mera perpetuidade da vida da obra, mas dirige-se à expressão de sua essência mais profunda – a apresentação (*Darstellung*) de sua significação no interior do diálogo entre as línguas. Onde afirmar que “a tradução tem por finalidade dar expressão à relação mais íntima das línguas umas com as outras.” (BENJAMIN, 2018, p. 90). Em outras palavras, o que Benjamin está afirmando é que a tradução somente é possível devido sua conexão íntima entre as várias línguas propiciada por uma linguagem mais geral. Sem essa estrutura apriorística da linguagem geral, a vida das obras, em suas variadas expressões traduzíveis, não alcançariam um significado histórico. Então, a tradução diz muito mais sobre o profundo parentesco entre as línguas do que a mera preocupação da semelhança entre as duas obras quando confrontadas. Na verdade, Benjamin defende que não é possível, à tradução, realizar uma cópia precisa do original pois, para isso, seria necessário se falar em uma essencialidade semântica fixa vinculada ao sentido do texto, o que não acontece em sua filosofia. A obra, em sua sobrevivência, caminha junto às eventualidades históricas, atrelando-se e conformando-se aos horizontes de sentido.¹⁸³ Para compreender o objeto artístico e realizar sua tradução, o tradutor

¹⁸² As constantes atualizações da obra demonstram a riqueza inesgotável que a mesma abrange historicamente ao longo dos anos. É o que nos diz Schneider (2008): “Se em cada tempo atual a obra deve também ser atualizada por sua própria exigência, então esse saber não pode ser isolado da situação histórica concreta em que é traduzida e o significado desse teor em seu desenvolvimento ativa-se de forma descontínua na História, a exemplo da vida do homem que se transforma constantemente, permanecendo, porém, na sua identidade.” (p. 288). O contínuo retorno à obra da tradição, bem como sua abertura à tradutibilidade atualizada, são claramente características dos estudos hermenêuticos.

¹⁸³ Quem também retrata o caráter de provisoriedade da tradução, diretamente vinculada ao acontecimento histórico e, portanto, sujeita a re-atualizações, renovações e desdobramentos, nos porvires do tempo, é Haroldo de Campos (1997, p. 169). Ao tentar conceituar o tradutor benjaminiano, Campos o fez de duas maneiras: como “tradutor-transcriador” e como o “tradutor como transfingidor”, em seu ensaio “A língua pura na teoria da tradução de Walter Benjamin”. Ao tratar da tradução como um acontecimento histórico em Benjamin, Campos expõe como a “linguagem geral” ocorre em sua riqueza semântica, nunca de forma fixa, mas recriando-se em sua

precisa levar em consideração que a obra é coisa viva e, como tal, pulsa vibrante face às contingências da história. Há, pois, em Benjamin, um fundamento hermenêutico-epistêmico para compreensão do texto como entidade historicamente constituída:

Procurar o essencial de tais transformações, tal como das mudanças, também constantes, do sentido, na subjetividade dos que vêm depois, e não na vida mais própria da língua e das suas obras, corresponderia – mesmo aceitando o mais cru psicologismo – a confundir os fundamentos e a essência da coisa; para ser mais rigoroso, equivaleria a negar, por debilidade do pensar, um dos mais poderosos e fecundos processos históricos. (BENJAMIN, 2018, p. 91).

Além disso, ao ser traduzida, a própria língua, ao qual o texto foi traduzido, amplia seus horizontes semânticos – bem como a obra em si comunica-se de tal forma como nunca o fizera antes. É nesse sentido que uma leitura hermenêutica do texto nunca seria uma interpretação completa e acabada da obra, mas se trata de uma compreensão finita e historicamente condicionada. Com isso, não queremos afirmar um relativismo comunicativo no âmbito linguístico, há ainda na linguagem um fio condutor que organiza a facticidade da vida da obra e que se chama “intenção” (*Intentio*).¹⁸⁴ Mas, a intenção somente é possível devido à similitude provocada pela estrutura “supra-histórica” (*überhistorische*) entre as línguas, em que aqui Benjamin (2018) não chamará mais de “linguagem em geral” mas de “língua pura” (*reine Sprache*). Cumpre notar: a “língua pura” não é acessível ao humano, assim como a “linguagem em geral” também não era em seu ensaio sobre “A linguagem em geral” de 1916. Se no primeiro texto a hermenêutica do antigo testamento levou Benjamin a essa conclusão, aqui o estudo hermenêutico da tradução faz irradiar a ideia de uma totalidade linguística subjacente à multiplicidade das línguas particulares.

Benjamin estabelece uma distinção crucial entre a intencionalidade do 1) “conteúdo significado” (*das Gemeinte*) e a do 2) “modo de significar” (*die Art des Meinens*). Ao nomear um objeto singular, o “modo de significar” manifesta-se na variação no nome entre diferentes línguas – ou seja, em palavras distintas para um mesmo referente. Agora, no que se refere ao “conteúdo significado” da coisa, as palavras distintas não são relevantes pois o que prevalece

polifonia semiótica. Finaliza seu texto desferindo uma crítica a teoria da tradução heideggeriana que, segundo Haroldo Campos (1997, p. 170), “envolve uma idéia de retificação de um falso traslado, uma busca do ‘autêntico’ e do ‘original’ no arcaico”. Como se para Heidegger fosse possível um retorno a uma tradição autêntica pertencente ao texto original. Já em Benjamin, tal retorno não faz o menor sentido, pois a “língua pura” apresenta-se viva e potente na história.

¹⁸⁴ O conceito de “*Intentio*” acompanha Benjamin desde seus manuscritos de juventude, sobretudo devido à influência de Edmund Husserl. Esse conceito será reavaliado no tópico “4.7.1 – O deslocamento do sujeito: contra o paradigma da consciência (kantismo, neokantismo e fenomenologia)”. Para mais desenvolvimentos, cf. o tópico “*Die Grenzen der historischen Zeit*”, in: WENTZER, Thomas Schwarz. **Bewahrung der Geschichte: Die hermeneutische Philosophie Walter Benjamins**. 1998. (Monographien zur philosophischen Forschung; Band 277). Bodenheim, Alemanha: Philo, 1998, p. 74-92.

é a unidade do significado – no nome – em sua essência. É nesse ponto que Benjamin (2018) delinea uma escalada ontológica em direção à “língua pura” e seu “fim messiânico”. Cada vez em que o tradutor concentra-se no “modo de significar” das palavras, ele revela, progressivamente, o “conteúdo significado” oculto nas diversas línguas. Desse modo, defendemos que, em Benjamin, a intenção não se restringe a um “ato da consciência” – como postulado por Husserl¹⁸⁵ –, mas manifesta-se também na intenção sem finalidade do “modo de significar”, isto é, no simples “ato de nomear”. Por meio da proximidade hermenêutica entre o tradutório e a sobrevida das obras, a tradução torna manifesta a presença distante da língua pura enquanto conectivo messiânico da história. Nas palavras do próprio Benjamin:

Mas se estas crescem desse modo até o fim messiânico da sua história, é a tradução que se inflama na eterna sobrevida das obras e na infinita renovação da vida das línguas, para continuamente pôr à prova aquele crescimento sagrado das línguas – para determinar a que distância da revelação se encontra o que nelas é oculto e como isso se pode tornar presente no saber dessa distância. (2018, p. 93).

Embora toda tradução possua uma predisposição inerente à “purificação de toda linguagem”, tal plenitude jamais poderá ser alcançada, uma vez que permanecemos inscritos no plano pragmático do paradigma linguístico. O problema da tradução manifesta o dilema da finitude linguística humana e lhe apresenta a imensidão daquilo que é intraduzível. A hermenêutica benjaminiana da tradução consiste, assim, na compreensão dialética entre os limites pragmáticos traduzíveis do texto e as infinitas possibilidades semânticas das obras vivas – sua tradutibilidade essencial. O fio magnético que conduz a interpretação textual, para que ela não caia no abismo da subjetividade absoluta, é o de perseverar na intencionalidade do texto original e direcioná-la para a língua a que se deseja traduzir, ressonando finalmente os ecos de sua obra de origem. Enquanto o poeta mergulha no interior de sua própria língua, fazendo com que ela transpareça o âmago de si mesma, o tradutor ressoa a obra na língua estrangeira. Ambos partem de intencionalidades distintas: “a intencionalidade do poeta é ingênua, primeira, intuitiva, a do tradutor derivada, última, ideativa.” (BENJAMIN, 2018, p. 95). Cabe ao tradutor impulsionar as várias línguas em direção a uma língua única e verdadeira – aquela que Benjamin (v. IV, p. 16) denomina “verdadeira língua” (*wahre Sprache*). Portanto, cabe ao filósofo investigar a existência oculta desta “língua mãe” que rodeia as conexões íntimas das traduções. Ou, como afirma Schneider (2008, p. 289): “A

¹⁸⁵ Cf. HUSSERL, Edmund. **Investigações lógicas**: segundo volume, parte I: Investigações para a fenomenologia e a teoria do conhecimento. Tradução de Pedro M. S. ALVES, Carlos Aurélio MORUJÃO. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2015, p. 313-366.

verdadeira tradução, portanto, é sempre um passo no sentido da reconstituição do que as próprias línguas em fragmentação supõem, ou seja, uma identidade expressiva original que representa a própria condição de possibilidade delas”.¹⁸⁶

Partindo de tudo o que foi exposto, deparamo-nos novamente com uma aporia linguística fundamental, análoga àquela presente no ensaio “Sobre a linguagem em geral”: se a tradução manifesta a sobrevida da obra em contextos históricos determinados, operando numa linguagem já “caída” e pragmatizada; e se, simultaneamente, aponta para a necessidade de uma “língua pura” que garanta a comunicação entre as línguas particulares – como podemos pensar e dizer o ser da “linguagem em geral” a partir de dentro do “horizonte pragmático” que condiciona nossa compreensão? Benjamin reconhece explicitamente o paradoxo que enfrenta ao questionar: “Essa tarefa – levar à maturidade, na tradução, a semente de uma língua pura – parece, em boa verdade, ser insolúvel, não determinável, qualquer que seja a solução. Pois não ficará ela sem fundamento a partir do momento em que a restituição do sentido deixa de ser determinante?” (BENJAMIN, 2018, p. 96). Em outras palavras: se o sentido do texto está historicamente situado na intenção do autor, o que motiva o tradutor a buscar o fundamento inatingível de uma “língua pura” que, por definição, escapa a qualquer fundamento semântico fixo?

Em contraste com a teoria tradicional da tradução, que tende a evitar o dilema da “língua pura”, Benjamin observa que esta preferiu concentrar-se na dicotomia estéril entre “fidelidade” e “liberdade” no ato tradutório. A “fidelidade” diria respeito à exatidão com que a palavra original é traduzida na transposição lexical, enquanto a “liberdade” condiz com a autonomia do tradutor na reconstituição de acordo com o sentido do texto original. Em vez de adentrar essa discussão técnica – que frequentemente oscila entre o literalismo e a adaptação –, optamos por seguir a via aberta por Walter Benjamin (2018, p. 97), para quem: “A verdadeira tradução é transparente, não esconde o original, não lhe tapa a luz, mas permite que a língua pura, como que reforçada pelo seu próprio meio de expressão, incida de forma ainda mais plena sobre o original”. E isto apenas acontece quando o tradutor é capaz de transmitir fielmente a sintaxe do texto, focando, para tanto, no sentido sintático da própria palavra, e não na frase como unidade semântica fechada. Onde Benjamin (v. IV, p. 16)

¹⁸⁶ Algumas páginas à frente, ainda no mesmo trabalho, Paulo Schneider (2008) abordará o quanto a tradução corrobora para um processo de dessubjetivação, à medida que remete a uma totalidade linguística, alegando que: “A tradução, portanto, movimentada a linguagem em direção contrária ao da subjetividade que se quer autônoma na produção de proposições: a forma do saber que ameahou está fadada à extinção. A tarefa da tradução é livrar o verdadeiro da sua disformidade enquanto realidade em paralelo, livrar os seus elementos inscritos na linguagem finita. O processo de tradução nesses moldes é caracterizado como processo de restituição da unidade perdida, de retorno ao ser.” (p. 296).

recorrer ao Novo Testamento: “*im Anfang war das Wort.*” (“no início era a palavra”), afirmando o primado da palavra como domínio próprio da tradução. Como podemos perceber, é a palavra – sendo aqui uma nova referência clara ao ensaio “Sobre a linguagem em geral” e sua linguagem adâmica nomeadora – e seu sentido sintático que desperta o elo vinculador entre a linguagem decaída humana e a língua pura que fundamenta a conexão íntima entre as variadas formas de vida linguística.

Contudo, o problema da compreensão hermenêutica para o tradutor entre o dilema da “fidelidade” e da “liberdade” no processo de tradução se mantém, e o seu limite aponta dialeticamente o fora, aquilo que não é compreensível, o não comunicável (*Nicht-Mitteilbares*), ou seja, algo que é “simbolizante” (*Symbolisierendes*) bem como algo que é “simbolizado” (*Symbolisiertes*) na linguagem. Afirma Benjamin (2018, p. 98): “Simbolizante apenas nas criações finitas das línguas; mas simbolizado no próprio devir das línguas”. A linguagem pura é, para Benjamin, viva; somente temos o parecer de sua existência devido sua dupla delimitação: como “simbolizante” no jogo pragmático e histórico da linguagem, e como “simbolizada” em sua dimensão semântica, que permite a capacidade de simbolização – o que anteriormente denominamos “universalidade imanente da brincadeira linguística estetizada.”¹⁸⁷ É neste contexto que nos deparamos com uma passagem crucial, traduzida por João Barrento da seguinte forma: “E a tradução é aquele meio, poderoso e único, capaz de libertar a língua pura do peso do sentido, de transformar o simbolizante no próprio simbolizado, de recuperar a língua pura, esteticamente configurada, para o movimento da linguagem.” (BENJAMIN, 2018, p. 98).¹⁸⁸ O problema dessa referida tradução reside no fato de que Benjamin (v IV, p. 19), em nenhum momento, refere-se à língua pura como “esteticamente configurada” – trata-se de uma intervenção interpretativa do tradutor. Mas o que levou o tradutor português a tal escolha? A linguagem, enquanto *medium* “simbolizante” (pragmático), é capaz de articular signos aos mais variados objetos de maneiras diversas em múltiplas linguagens; mas, enquanto instância “simbolizadora” (semântica), pode ela apresentar-se fora do campo estético? A linguagem é percebida para além do texto ou imanentemente em seu gênero, estilo e formato – sendo sua estética sempre linguisticamente configurada? Para Benjamin, o tradutor faz irradiar a “língua pura” na própria materialidade constituinte do texto. Falando de modo mais abrangente, percebemos a linguagem quando a vemos na matéria do mundo. Donde poderemos afirmar, com Susana Lages (2019, p. 202) que,

¹⁸⁷ Tratamos desse conceito no tópico “3.1 – Uma linguagem materialista”.

¹⁸⁸ No original: “*Von diesem sie zu entbinden, das Symbolisierende zum Symbolisierten selbst zu machen, die reine Sprache gestaltet der Sprachbewegung zurückzugewinnen, ist das gewaltige und einzige Vermögen der Übersetzung.*” (BENJAMIN, v. IV, p. 19).

“a linguagem é, em si, já tradução”, pois todas as configurações linguísticas seriam traduções da “língua pura”.¹⁸⁹ Se a teoria estética sempre correu o risco de cair no abismo vazio e sem fundamento da subjetividade, isso se deve ao fato dela ser linguisticamente estruturada e de nos encontrarmos em um plano pragmaticamente constituído.¹⁹⁰ Assim, o tradutor não lida apenas com a intenção do autor, mas engaja-se com a “brincadeira” viva e livre da linguagem pura, que, em seu devir, tensiona o existir em direção ao ilimitado. “Nessa língua pura, que já não quer dizer nem exprime nada, mas é, enquanto palavra não-expressiva e criadora, aquilo que todas as línguas querem dizer, toda informação, todo o sentido e toda a intencionalidade convergem num plano em que estão destinados a extinguir-se.” (BENJAMIN, 2018, p. 98). Paradoxalmente, quanto mais o tradutor adentra no plano compreensivo estético-linguístico das arestas pragmáticas do estilo textual, num jogo entre as várias formas de línguas, mais ele revela a imensidão semântica na qual a linguagem pura nos resguarda. Daí que, para Benjamin (2018, p. 98), “a tarefa do tradutor é a de redimir na língua própria aquela língua pura que se exilou nas alheias, a de libertá-la da prisão da obra através da recriação poética”. Há, em nosso autor, uma noção de aprisionamento da língua pura no interior do pragmatismo linguístico – e uma tentativa de retorno à sua gênese, traços característicos do Romantismo Alemão que perpassam sua reflexão.¹⁹¹

Poderíamos afirmar que, no interior do campo pragmático, a humanidade se engaja em um jogo linguístico de infinitas possibilidades: sintaxes distintas, formatos variados, materiais diversos e expressões múltiplas. As regras desse jogo, por vezes, são passíveis de flexibilização ou mesmo subversão, abrindo espaço para atos de liberdade criativa.

¹⁸⁹ E complementa no mesmo fragmento: “(...) tradução da linguagem das coisas para a linguagem humana, tradução como processo de constituição de uma potencial língua superior a partir de todas as línguas empíricas. Finalmente, a tradução é definida como lugar em que ocorrem transformações contínuas de linguagem.” (LAGES, 2019, p. 202).

¹⁹⁰ Essa espécie de “abismo da subjetividade”, trabalhado por nós no primeiro capítulo em relação à estética moderna – tópico “2.1 A reinserção da estética como paradigma cognoscitivo indispensável à crítica da modernidade” –, também se manifesta como uma preocupação presente na teoria linguística da modernidade. Para Susana Lages (2019), esse forte caráter interpretativo subjetivista estava previamente presente na obra “*Melancholia P*” de Albrecht Dürer, do ano de 1514. Afirma a autora: “Talvez o índice mais evidente da modernidade de *Melancholia I* possa ser atribuído precisamente ao seu caráter enigmático, hermético, que provoca uma multiplicação das interpretações, muitas vezes conflitantes entre si. Por outro lado, esse hermetismo acarreta também uma sensação de *falência* interpretativa, típica da crítica da modernidade, cada vez mais consciente da parcialidade de todo gesto interpretativo.” (p. 44). Para nós, a linguagem-estética de Benjamin, nos ajuda a compreender que tal fenômeno ocorre dentro do período moderno devido aos aspectos estruturantes da materialidade histórica que condicionam, sensorial e linguisticamente, a percepção em uma vivência subjetivada, dentro de uma existência paulatinamente mais fragmentária. Para mais, cf. MATOS, Olgária. **O iluminismo visionário: Benjamin, leitor de Descartes a Kant**. São Paulo: Brasiliense, 1999.

¹⁹¹ Outro aspecto presente na teoria da tradução de Benjamin, que condiz com o “Romantismo Alemão”, é sua ideia de que a tradução é capaz de expandir os limites da língua em que a obra passa a ser traduzida. Para ele, por exemplo, uma boa tradução não é aquela que tenta germanizar o indiano, o grego, o inglês, etc., mas a que passa a indianizar, helenizar, anglicizar o próprio alemão. (BENJAMIN, 2018, p. 99).

Estabelece-se, assim, uma dialética constitutiva entre o brincar, enquanto exercício livre e improvisacional, e o jogar, enquanto prática regrada e intencional.¹⁹² A linguagem manifesta-se, portanto, como *medium* simultaneamente livre e estruturado, capaz tanto de brincar exponencialmente quanto de se organizar em sistemas formais – sintáticos, simbólicos ou alegóricos. Para nós, essa dialética do brincar-jogar, característica fundamental do pensamento benjaminiano, permite compreender a linguagem como uma atividade performativa que articula, de modo dinâmico, as dimensões da semântica, da pragmática e da hermenêutica em um contínuo movimento de significação.

Se o ensaio *A tarefa do tradutor* consolidou a hermenêutica como um problema filosófico central, demonstrando como a “língua pura” se manifesta através do diálogo histórico entre os textos, era preciso então investigar a condição de possibilidade que torna possível essa própria relação: a faculdade mimética. É nesse momento que Benjamin, em dois textos cruciais de 1933, desloca a questão do plano da tradução entre línguas para o âmbito mais originário da tradução do mundo em linguagem. A “semelhança” e a “mimese” surgem, assim, como o elo ontológico que articula definitivamente a estética e a linguagem, oferecendo a chave para uma hermenêutica materialista capaz de ler não apenas os textos escritos, mas a própria textura sensível do real.

3.4 A *mimesis* como elo ontológico entre estética e linguagem

Em meados de 1933, Walter Benjamin redigiu dois fragmentos teóricos decisivos, que permaneceram inéditos até sua publicação póstuma nas *Obras completas: Doutrina das semelhanças (Lehre vom Ähnlichen)* e *Sobre a faculdade mimética (Über das mimetische Vermögen)*. Ambos do mesmo período, abordam o tema da linguagem a partir de perspectivas distintas, porém convergentes. A questão central é idêntica: os conceitos de “semelhança” (*Ähnlichkeit*) e o de “faculdade mimética” (*mimetische Vermögen*) enquanto elementos fundantes de uma teoria não instrumental da linguagem. Os textos são amplamente parecidos, contendo parágrafos repetidos, mas partem de perspectivas distintas. No primeiro encontramos referências às teorias místicas da linguagem, enquanto que no último evidencia-se o conteúdo de uma linguagem mais mimético-naturalista, claramente remetendo à visão teórica materialista, presente em seus trabalhos tardios. O motivo que levou Benjamin a produzir dois ensaios num espaço tão curto de tempo, partindo de caminhos distintos, permanece objeto de especulação. Mas o que se evidencia é a continuidade teórica em suas

¹⁹² A distinção entre os conceitos de brincadeira e jogo foram expostas na nota de rodapé 127.

elucubrações no que diz respeito à sua filosofia da linguagem, agora rearticulada em chave materialista. Como testemunha em carta a Gershom Scholem, datada de 23 de maio de 1933, o próprio autor reconhece a necessidade de retomar seu texto de juventude, *Über Sprache überhaupt und über die Sprache der Menschen*, para concluir esses novos escritos – o que atesta a persistência e o desenvolvimento orgânico de suas especulações fundadoras.¹⁹³ Partindo da premissa de que a capacidade de produzir e reconhecer semelhanças é uma força antropológica primordial, Benjamin investiga como essa “faculdade mimética” não se limita à imitação de comportamentos ou formas sensíveis, mas constitui o próprio mecanismo através do qual o mundo se torna legível e significativo. Nesses textos, operando uma síntese singular entre a tradição mística da linguagem e o materialismo histórico, ele argumenta que a linguagem humana é a herdeira histórica de uma relação mimética e mágica com o cosmos. A “semelhança não-sensível” torna-se, assim, o operador teórico que explica desde a leitura dos astros pelos povos antigos até a formação da escrita, revelando a indissociabilidade entre a experiência estética do mundo e sua estruturação linguística. Este tópico analisará como Benjamin, ao articular mimese, linguagem e história, não apenas resolve a aparente dicotomia entre suas influências místicas e materialistas, mas também funda as bases para uma epistemologia capaz de “ler o que nunca foi escrito” na imagem dialética do passado.

Ainda no que tange a essa relação bipartida entre filosofia da linguagem e materialismo dialético, Benjamin escreveu uma outra carta importantíssima em 7 de março de 1931 ou seja, dois anos antes dos textos sobre a linguagem, respondendo ao questionamento levantado por Max Rychner sobre uma possível incongruência no pensamento benjaminiano, devido a relação teórica dicotômica entre sua filosofia da linguagem e o materialismo histórico. Por mais que o conteúdo da referida carta não contenha certa profundidade conceitual, Benjamin considerou-a significativa o suficiente para compartilhá-la com seu amigo Gershom Scholem. A determinada altura do texto, Benjamin enfatiza o quanto seu pensamento sempre se dispôs contrário ao idealismo burguês e que sua aproximação com a dialética marxista, por mais conflituosa que pareça, frequentemente esteve mais próxima de suas elucubrações teóricas. Declara Benjamin (1978, p. 523):

¹⁹³ Fragmento da carta em que Benjamin pede seu antigo texto à Scholem: “E agora umas linhas que vão fazer você franzir a testa. Mas tenho que dizê-lo. Ao pensar melhor na empresa de enviar a você uma cópia das novas anotações sobre a linguagem, percebi que só poderia levar a cabo esse feito altamente temerário, se pudesse compará-las com o meu trabalho anterior, ‘*Über Sprache überhaupt und über die Sprache der Menschen*’ [Sobre a linguagem em geral e sobre a linguagem humana]. O problema é que ele ficou entre os meus papéis de Berlim, e portanto não está ao meu alcance. Por outro lado, sei que você possui uma cópia dele.” (BENJAMIN, SCHOLEM, 1993, p. 81). Talvez o fato de Benjamin esperar um espanto de seu amigo Scholem logo no início do trecho citado, se deva ao repentino interesse de “retorno”, por parte do filósofo, às velhas questões do místico fenômeno linguístico da juventude, tão valorizadas pelo amigo cabalista Scholem.

Até que ponto uma observação rigorosa dos métodos de pesquisa acadêmica genuína se distancia da atitude atual da atividade científica burguesa-idealista, meu livro ‘Origem do Drama Barroco Alemão’ testou isso, já que não recebeu nenhuma atenção de qualquer acadêmico alemão. Agora, este livro não era certamente materialista, embora já fosse dialético. No entanto, o que eu não sabia na época de sua redação ficou claro para mim logo depois: que, a partir de minha posição filosófica muito especial em relação à linguagem, existe uma mediação – mesmo que tensa e problemática – com a perspectiva do materialismo dialético. Mas com a complacência da ciência burguesa, nenhuma. (Tradução nossa).¹⁹⁴

Como evidencia o fragmento supracitado, sempre existiu em Benjamin uma crítica constante ao idealismo burguês moderno – posição que fundamenta sua posterior aproximação com as correntes materialistas de seu tempo, sem, contudo, implicar uma adesão acrítica aos pressupostos conceituais da ortodoxia marxista. Decidimos concluir este capítulo com a análise desses dois ensaios precisamente porque neles identificamos o núcleo teórico decisivo que articula os dois pólos aparentemente antagônicos de seu pensamento: a linguagem simbólica, de matriz romântico-mística, e a estética materialista, de inspiração dialética. É por meio dos conceitos de “*mimesis*” e “semelhança” que Benjamin opera essa síntese filosófica singular, consolidando uma nova hermenêutica materialista da linguagem que resiste tanto ao idealismo quanto ao materialismo mecanicista.

Tomando o primeiro texto *Doutrina das semelhanças* para nossa análise, temos logo em seu início a afirmação de Benjamin de que o “semelhante” possui uma relevância epistemológica fundamental para acessar o que denomina “saber oculto”. Este último conceito, apresentado nas primeiras linhas do texto, já evidencia o caráter místico ainda presente em seus escritos. O “saber oculto” é perceptível não nas semelhanças da vida aparente, mas está manifesto nos processos gerativos que produzem tais semelhanças. Trata-se, portanto, de um saber sobre o princípio produtor das semelhanças, afinal, o semelhante aflora a comunicação entre os seres vivos, sendo o produtor, por consequência, o próprio agente comunicador do existente. Mas que instância produz tais semelhanças? Benjamin aponta dois agentes: a natureza e o homem. A natureza é produtora de semelhanças em suas formas mais variadas, sejam genéticas, geológicas, energéticas, biomas, etc. Mas

¹⁹⁴ No original: “*Wie weit gerade eine strenge Beobachtung der echten akademischen Forschungsmethoden von der heutigen Haltung des bürgerlich-idealistischen Wissenschaftsbetriebs abführt, darauf hat mein Buch ‘Ursprung des deutschen Trauerspiels’ die Probe gemacht, indem es von keinem deutschen Akademiker irgendeiner Anzeige ist gewürdigt worden. Nun war dieses Buch gewiß nicht materialistisch, wenn auch bereits dialektisch. Was ich aber zur Zeit seiner Abfassung nicht wußte, das ist mir bald nachher klarer und klarer geworden: daß von meinem sehr besonderen sprachphilosophischen Standort aus es zur Betrachtungsweise des dialektischen Materialismus eine – wenn auch noch so gespannte und problematische – Vermittlung gibt. Zur Satuertheit der bürgerlichen Wissenschaft aber gar keine.*” (BENJAMIN, 1978, p. 523).

Benjamin não se debruça sobre tais aspectos, sua investigação direciona-se exclusivamente à produção humana de semelhanças. E no que se refere ao humano nós seríamos aqueles que contêm a capacidade máxima em produzir semelhanças. Nossa “faculdade mimética” desdobra-se em duas dimensões: 1) uma filogenética, relativa à imitação de comportamentos entre si, processo intrinsecamente vinculado ao nosso espaço de formação antropológica e constitutivo do mundo cultural; 2) outra ontogenética, que se caracteriza pela imitação de entes extra-humanos: objetos, sons, outros seres vivos, fenômenos naturais. É nessa dupla capacidade – de produzir e reconhecer semelhanças – que reside, para Benjamin, um dos fundamentos da linguagem e da experiência estética, articulando assim as dimensões simbólica e material que atravessam sua obra.

Ao final do primeiro parágrafo, Benjamin (2018, p. 47) conclui com uma interrogação crucial: “qual é realmente a utilidade desta escola do comportamento mimético?”.¹⁹⁵ O termo original “*Nutzen*”, que João Barrento optou por traduzir como “utilidade”, contém um vasto sentido que vai de “benefício” à “proveito”, remetendo sempre a uma qualidade prática inerente à faculdade mimética. Ao questionar a “real utilidade” do treinamento mimético – após iniciar o texto enfatizando a dimensão do saber oculto em sua teoria – Benjamin reintroduz, como é característico em sua filosofia, o paradoxo central que articula o saber linguístico oculto com a praticidade do conhecimento estético materialista, agora tendo como pano de fundo a faculdade mimética. Essa tensão filosófica entre o místico e o material, entre o oculto e o prático, revela-se assim, não como uma contradição, mas como o nexo interno que estrutura sua reflexão sobre a mimese.

Para Benjamin, a semelhança é algo determinante na experiência humana, embora nossa percepção acerca da mesma se transforme ao longo dos acontecimentos históricos. Ora, a percebemos de maneira consciente mas, na maior parte do tempo, ela nos atravessa imperceptivelmente, o que não nos livra de sua influência constante, ainda que inconsciente. As semelhanças nos moldam, determinam nossos comportamentos e padrões de pensamentos. Contudo, os “objetos” por nós assimilados não são fixos, eles se alteram, alternam ou mesmo são substituídos, no decorrer das eras. É nesse sentido que caberia o questionamento levantado pelo autor: quais seriam os fenômenos miméticos mais influentes em cada período histórico da humanidade e mais, o que teria ocorrido efetivamente para provocar tais mudanças? De acordo com Benjamin, ao longo dos anos passamos por uma longa e profunda transformação frente a percepção dos fenômenos miméticos. Exemplo decisivo se dá quando

¹⁹⁵ No original: “*Was diese Schulung des mimetischen Verhaltens ihm eigentlich für einen Vorteil bringt?*” (BENJAMIN, v II, p. 205).

comparamos a vida dos seres modernos em relação aos humanos primitivos que, conforme Benjamin (2018, p. 48), os povos originários possuíam uma maior “correspondência mágica” com as semelhanças cósmicas.¹⁹⁶ O que podemos concluir é que tal “correspondência mágica” não se extinguiu com o decorrer dos anos, antes ela apenas se encontra em vias de decadência pois, a percepção da semelhança no mundo moderno se embota devido, paradoxalmente, a nossa sociedade hiperestesiada e seu sintoma anestésico. Somos tão bombardeados por superestímulos sensoriais que a percepção consciente do semelhante recua para as camadas do inconsciente histórico-coletivo, onde permanece como vestígio de uma relação outrora vibrante com o mundo – mas que, ainda assim, está sujeita ao crivo da análise crítica do inconsciente.

O caminho encontrado pelo autor direciona-se à investigação do fenômeno histórico da semelhança, retornando à antiga relação dos povos primitivos para com as constelações cósmicas. Entre todas as semelhanças presentes entre o humano e a natureza, uma das mais antigas é nossa afinidade com a abóbada celeste, onde a unidade dos astros apenas ganha sentido ao serem reunidos numa constelação. Como afirma Benjamin (2018, p. 48): “Temos de partir do princípio de que os fenômenos celestes eram para os antigos uma realidade a imitar, quer coletiva, quer individualmente”. Com isso pressupõe-se que os povos originários possuíam a habilidade de ler os céus por meio das constelações, para então imitá-las. A fim de que seja possível a “imitação” antes é preciso uma comunicação prévia – mediada pela “faculdade mimética” – com os astros, o que conferiu à astrologia, nos termos de Benjamin (v II, p. 206), um “caráter de experiência” (*Erfahrungscharakter*).

Para Walter Benjamin, existe no misticismo astrológico antigo uma experiência compartilhada coletivamente que conectava os povos originários tanto entre si quanto à imanência cósmica. Tal fato acontecia já no nascimento, quando o “gênio mimético” integrava o recém nascido à totalidade da imensidão, ao fazer a leitura da constelação no instante preciso de emergência do vir a ser de uma nova vida e determinar-lhe o seu “signo astrológico”. Nota-se que, o “instante” do nascimento é, portanto, o momento decisivo: a percepção da semelhança no Agora preciso constitui a verdadeira habilidade do “gênio mimético”. O que está em primeiro plano para Benjamin é a percepção mimética no espaço e tempo, a leitura interpretativa no Agora que se revela.¹⁹⁷ Por acontecer em um instante

¹⁹⁶ Lembremos que em seu texto de juventude “Sobre a linguagem em geral”, quando Benjamin utilizava o conceito de “mágica” ele estava se referindo a comunicação linguística entre todas as entidades cósmicas existentes, comunicação que somente era possível devido o amparo substancial do Espírito.

¹⁹⁷ Paulo Schneider (2008), também enfatiza a objetividade na percepção sensorial do semelhante e sua relação com a linguagem, quando afirma: “A semelhança é assim uma força objetiva que na sensibilidade é percebida de

singular, esse momento de reconhecimento da semelhança aproxima-se de uma experiência estética, cuja imediatez remete muito mais a uma sensorialidade perceptiva do que a uma lógica apriorística. Contudo, logo após a percepção sensível, vem a percepção do não-sensível – um limiar que vagueia entre a percepção estética e a percepção linguística, unidas pela magia.¹⁹⁸ Afirma o autor: “A sua percepção está sempre ligada a uma aparição súbita (*Aufblitzen*). Ela passa, veloz, talvez seja recuperável, mas não podemos fixá-la, como acontece com outras percepções. Oferece-se ao olhar de forma tão fugidia e passageira como uma constelação”. E concluir: “A percepção das semelhanças parece, assim, estar ligada a um momento no tempo”. (BENJAMIN, 2018, p. 49). Sete anos depois, em 1940, seu último ensaio em vida – as famosas teses epistemológicas sobre o conceito de história –, Benjamin (2012) escreve na sexta tese como deve proceder o materialismo histórico para não nos submetermos ao poderio das classes dominantes. Afirma que nos momentos de perigo devemos nos apossar de uma recordação (*Erinnerung*) do passado que nos surge como um relampejar (*Aufblitzen*)¹⁹⁹ no tempo do Agora (*Jetztzeit*). Um pouco mais à frente, na décima sétima tese, defende que o pensamento não é apenas movimento, como também, parada: ao deter-se, ele condensa-se numa “constelação carregada de tensões” (BENJAMIN, 2012, p. 19),²⁰⁰ cristalizando-se como mônada. Evidencia-se, assim, que as elaborações epistemológicas tardias de Benjamin estão intrinsecamente vinculadas às suas reflexões sobre linguagem e semelhança, formando um todo teórico coeso no qual a experiência do tempo, da história e da linguagem estetizada converge para uma mesma constelação conceitual.

modo imediato e que se transfere, preservando-se, como já visto, na linguagem de maneira não sensível.” (p. 380).

¹⁹⁸ Em um fragmento escrito por Benjamin contendo anotações sobre a “Doutrina das semelhanças”, nosso autor expõe mais algumas reflexões que nos ajudarão a compreender sua teoria da linguagem e a leitura dos astros pela astrologia. Ao fim da primeira parte escreve: “(...) Não se trata de influências ou forças dos astros, mas sim da faculdade arcaica do ser humano para imitar a posição dos astros numa determinada hora. Essa hora é a do nascimento, e nela deverá ter acontecido em tempos o primeiro ato da adequação, de um alcance incomparável: a adequação a todo cosmos por meio dessa adequação a ele. A faculdade mimética do ser humano retirou-se sempre progressivamente para o âmbito da linguagem, desenvolvendo-se de forma cada vez mais sutil. Linha de desenvolvimento da linguagem: a separação entre a função mágica e a profana da fala é anulada em favor da última. O sagrado está mais próximo do profano do que do mágico.” (BENJAMIN, p. 186-187). Ou seja, a faculdade mimética parte do âmbito comportamental antropológico, bem como do estético na percepção do semelhante para, paulatinamente, adentrar no campo linguístico. Nesse ínterim, a relação mágica que conecta matéria e linguagem, cinde-se, agora, numa linguagem judicante, entre o que é sagrado e o profano. Com o seu desenvolvimento, a linguagem mágica passa a ceder lugar à fala profana, para nós, pragmática.

¹⁹⁹ Gostaríamos de destacar que o termo “*Aufblitzen*” usado por Benjamin, e que retorna em seu último ensaio, foi traduzido por João Barrento por “aparição súbita”. Já em sua tradução de “Sobre o conceito da história” a palavra aparece como “clarão”. Apesar do vasto sentido semântico do termo, decidimos reutilizar a tradução de Sérgio Paulo Rouanet sob o termo “relampejar”, devido à sua conotação de imediatez imagética.

²⁰⁰ Referido trecho no original: “*Wo das Denken in einer von Spannungen gesättigten Konstellation plötzlich einhält, da erteilt es derselben einen Chock, durch den es sich als Monade kristallisiert.*” (BENJAMIN, v I, p. 702-703).

A possibilidade da semelhança não-sensível (*unsinnlichen Ähnlichkeit*) entre as constelações e o humano se deve, para Benjamin (2018), à linguagem.²⁰¹ De acordo com o filósofo, a questão que relaciona a faculdade mimética à doutrina da semelhança é algo presente em vários outros estudos de seu tempo,²⁰² mas tal conexão era apenas considerada em seu âmbito sensorial, faltava à eles o vínculo não-sensível. De maneira aparentemente conflitante, o autor parte das pesquisas onomatopaicas, referindo-se especificamente a obra *A palavra* de Rudolf Leonhard. Se Benjamin decide trabalhar a questão da semelhança em seu sentido não-sensível, porque partir justamente de uma teoria onomatopaica? A nosso ver, a escolha de Walter Benjamin do fenômeno onomatopaico, com sua reprodução de semelhanças comunicáveis, se deve à capacidade dele em englobar a totalidade mimética aparente, tanto sensivelmente quanto não-sensivelmente. Cumpre destacar que, a “semelhança” somente se faz possível se, além de seu atributo linguístico, também possuir uma natureza estética. Pois, como veremos, mesmo as semelhanças não-sensíveis, embora desprovidas de sensorialidade imediata, são geradoras de imagens – assim como a linguagem, que em sua operação, é sempre potencialmente estética. Salientamos que o caráter estético da linguagem não é exposto por Benjamin neste texto, antes, ao analisarmos os pressupostos do conteúdo teórico de seu escrito, reconhecemos o entrelaçamento implícito feito pelo autor que sempre levanta qualidades estéticas em torno de seus ensaios linguísticos. Como já demonstramos em momentos anteriores desta investigação, a especulação benjaminiana sobre a linguagem está intrinsecamente ligada à sua materialidade expressiva, articulando-se de modo indissociável com uma reflexão estética que confere espessura sensível ao pensamento.

Para exemplificar sua teoria, Benjamin propõe um exercício conceptual: “Imaginemos palavras de diferentes línguas com a mesma significação ordenadas em torno do seu centro, que é o seu significado, e procuremos investigar de que modo todas elas (...) se assemelham àquele significado que está no centro.” (BENJAMIN, 2018, p. 50). Vamos analisar este ponto: o que determina a unidade das diferentes palavras ao mesmo centro é a semelhança não-sensível entre elas – isto é, a relação que mantêm com o significado nuclear, para além de suas materialidades fonéticas ou gráficas particulares. O sentido semântico acoplado a coisa direciona as variadas conotações linguísticas ao mesmo núcleo de significado, devido a concordância proporcionada pela linguagem. Importa salientar: a percepção estética da

²⁰¹ Ou, como diria Paulo Schneider (2008, p. 374): “O conceito de semelhanças não sensíveis diz respeito, portanto, ao que na nossa percepção sensível não mais existe em referência à relação entre uma constelação e uma vida humana, mas que permaneceu deslocando-se para a linguagem”.

²⁰² Benjamin revela seu amplo conhecimento no que se refere às teorias linguísticas de sua época, inclusive no que dizem respeito às questões onomatopaicas, em seu texto “Problemas da sociologia da linguagem” (BENJAMIN, 2018).

realidade circundante por si mesma não é doadora de sentido; contudo, ao ser mediada pela linguagem, essa mesma realidade não apenas reproduz significados, mas também os produz ativamente. Ou seja, ao percebermos esteticamente as coisas podemos imitá-las, quer por desenhos, gestos, fonemas, etc., onde o simples fato da possibilidade mimética nos revela a abertura linguística contida na própria matéria. Como afirma Márcio Seligmann-Silva (2020, p. 91): “Assim como a língua nomeadora dos homens estava baseada na capacidade de o homem ler os signos (*Zeichen*) que Deus deixara nas coisas, aqui se trata também da faculdade de o homem ler tais ‘semelhanças não-sensíveis’ na escrita do mundo”. Trata-se, pois, de um movimento duplo e dialético: 1) a linguagem só se apresenta esteticamente – como imagem, som, escrita, símbolo –, pois só assim se torna comunicável; 2) a esteticidade da matéria é, ela mesma, linguisticamente constituída, pois só assim se torna perceptível e compreensível. A possibilidade da imitabilidade no mundo material somente é viável pois este é intrinsecamente linguístico, toda mimesis é viável pois é comunicativa. O conceito de semelhança benjaminiano é o limiar entre a sensorialidade estética que percebe (a semelhança) na matéria e o seu significado imaterial (linguístico).

Benjamin retoma, em seguida, os estudos místicos da linguagem, afirmando que, para estes, não somente as combinações de palavras faladas tanto quanto nas palavras escritas, estão contidos as semelhanças não-sensíveis.²⁰³ “Por exemplo, a letra *beth* tem o nome de uma casa. Assim, é a semelhança não-sensível que traça a ligação não só entre a fala e o que ela quer dizer, mas também entre o escrito e o que ele significa, e ainda entre o falado e o escrito.” (BENJAMIN, 2018, p. 50). A letra *beth* (ב) do hebraico está presente em vários

²⁰³ Aqui devemos abrir um parêntese e citar o referido trecho: “Uma tal concepção está, naturalmente, muito próxima das teorias místicas ou teológicas da linguagem, sem por isso ser estranha à filologia empírica”. (BENJAMIN, 2018, p. 50). Fica claro o quanto Benjamin, mesmo aproximando-se das doutrinas místicas e teológicas da linguagem, debruça-se sobre o crivo metodológico da “filologia empírica” (*empirischer Philologie*) para resguardar o seu rigor investigativo. Em uma carta endereçada à Theodor Adorno em 09 de dezembro de 1938, Walter Benjamin lhe responde algumas críticas direcionadas aos seus escritos sobre as “Passagens” e “Baudelaire”. Nela, nosso autor explica a relevância da filologia como método investigativo nas obras supracitadas e como ela pode ser utilizada sem limitar-se a uma “facticidade fechada”, diz: “A aparência de facticidades fechadas, que se prende à investigação filológica e sujeita o pesquisador a seu feitiço, desaparece à medida que o objeto é construído de uma perspectiva histórica. As linhas de fuga dessa construção convergem em nossa própria experiência histórica. Com isso o objeto constitui-se como mônada. Na mônada ganha vida tudo que jazia em rigidez mítica na condição de texto.” (ADORNO / BENJAMIN, 2012, p. 414-415). Logo à frente ele escreve o quanto a filologia como método investigativo sempre foi alvo de reflexão por parte de seus trabalhos anteriores. “Se você recordar outros trabalhos meus, verá que a crítica da atitude do filólogo é uma velha preocupação minha – e idêntica, intrinsecamente, àquela quanto ao mito. É ela que provoca a cada caso o próprio esforço filológico. É ela que insiste, para usar a linguagem do meu trabalho sobre *As afinidades eletivas*, na revelação dos valores materiais nos quais o valor de verdade é desfolhado historicamente.” (ADORNO / BENJAMIN, 2012, p. 415). Para nós, é o encontro com a teoria filológica que levará, não somente Benjamin como grande parte dos pensadores do século XX, a aproximação com a teoria hermenêutica. Sobre o método filológico materialista de Benjamin, *cf.* o tópico “4.6 – Teoria metodológica da história como “Filologia Materialista”: a virada estético-linguística de Benjamin contra o historicismo”.

outros alfabetos semitas, sempre significando “casa”. O que Benjamin quer nos dizer é que a semelhança do significado de *beth* está não apenas na sua qualidade sonora como também em sua forma escrita. *Beth* (ב) é, portanto, imitação e semelhança tanto do significado da coisa quanto de seu aspecto físico – uma tradução carregada de historicidade. Dessa maneira, a própria residência antiga dos povos hebraicos foi traduzida para o símbolo (ב), bem como, a mesma moradia, sofreu uma outra tradução sonora para o fonema *beth*. O mesmo núcleo semântico do significado permite a tradução linguística dentro dos vários aspectos estéticos da materialidade – relembrando o texto sobre o tradutor de Benjamin, uma obra escrita pode ser traduzida como uma escultura, uma pintura, uma música, uma dança, outra língua, mas cada uma enquanto fonte singular de expressividade.

O caráter não-sensível inerente às manifestações linguísticas produzidas pelo humano, que são, concomitantemente, produtoras de sentido, não possuem uma finalidade última. O significado contém uma propriedade imanente, histórica e temporal, a semelhança não-sensível é hermenêutica. Veja o que afirma Benjamin (2018, p 51): “A moderna grafologia ensinou-nos a reconhecer na caligrafia imagens, ou melhor, imagens distorcidas que o inconsciente de quem escreve aí escondeu”. Benjamin nos convida a interpretar não apenas o símbolo alfabético como também a qualidade mimética da grafia do escrevente que retrata, em sua singularidade, o seu lugar histórico e psicológico presente na escrita e o quanto essa existência pode ser hermeneuticamente analisada, numa compreensão que vai além da questão da sintaxe gramatical, adentra no estilo, no traçado gráfico, na caligrafia, numa verdadeira hermenêutica da estética gráfica. Por isso, o autor prossegue: “Podemos imaginar como a faculdade mimética, que assim se manifesta na atividade do escrevente, tenha tido uma grande importância para o ato de escrever nos tempos remotos em que a escrita nasceu.” (BENJAMIN, 2018, p. 51). O caráter estético da grafia dos povos antigos carrega consigo, mesmo que inconscientemente, o sentido hermenêutico de sua escrita e o mágico de sua comunicação, daí a possibilidade de interpretá-los. A solução benjaminiana para o problema da tradutibilidade entre formas estéticas distintas não se situa, contudo, no registro estritamente filosófico; antes, o autor recorre à ideia de magia enquanto *medium* de inteligibilidade – propondo, assim, uma saída esotérica que reconhece no gesto mimético uma dimensão translinguística e transestética. Este gesto teórico radical confirma a singularidade de sua abordagem, que integra, de modo não dogmático, mística, materialismo e hermenêutica.

Aqui nos deparamos com uma dualidade constitutiva da linguagem: 1) Por um lado, seu caráter mágico, responsável pela conexão comunicativo-mimética entre todos os

elementos (orgânicos e inorgânicos) da natureza, a qual Benjamin denomina de “mágica da linguagem e da escrita” (*magische der Sprache wie der Schrift*);²⁰⁴ 2) Por outro, esse mesmo caráter mágico não se desenvolve sem sua ligação com o atributo semiótico e intencional da linguagem. Como bem sintetiza Benjamin (2018, p. 51): “todo elemento mimético da linguagem é uma intenção com fundamento, que só se pode manifestar através de algo que lhe é estranho, nomeadamente o fundamento que lhe é dado pelo lado semiótico, comunicativo, da linguagem”. A linguagem apenas se manifesta na medida em que ela carrega consigo uma intencionalidade comunicativa; sua semioticidade constitui seu aspecto pragmático – a “linguagem dos humanos”. Somente assim ela ganha sentido e adentra o plano do entendimento. A “queda” – retomando metaforicamente um conceito-chave de seu ensaio de juventude – representaria o momento preciso em que nos afastamos da mera contemplação estético-linguística da matéria “pura” para penetrarmos na percepção conceitual da matéria significante. Não há linguagem sem estética, nem estética sem linguagem. Para compreendermos melhor tal acontecimento devemos nos debruçar de maneira mais pormenorizada sobre um trecho de extrema relevância no ensaio sobre a semelhança:

Por isso, o texto literal da escrita é o fundamento exclusivo sobre o qual se pode formar aquela imagem distorcida.²⁰⁵ E por isso o contexto de significação contido nos sons da frase é o fundamento a partir do qual a semelhança emerge de um som, num instante, de forma imediata. Como, porém, essa semelhança não-sensível afeta toda leitura, abre-se nessa camada profunda o acesso ao curioso duplo sentido da palavra leitura, na sua significação profana e mágica. (BENJAMIN, 2018, p. 51).

Ao destacar o caráter não-sensível da intenção semiótica, Benjamin parte ao encontro do “texto literal da escrita” (*buchstäbliche Text der Schrift*) – ou seja, à materialidade do texto, que não se restringe necessariamente ao escrito – para reafirmar sua condição de produtor de imagens (estéticas e históricas), as quais demandam o “contexto de significação” (linguístico-histórico), agora encarnado nos “sons”, no instante imediato – estético e significante – que possibilita a abertura do campo de entendimento humano. A “leitura”, para Benjamin, só é possível devido a delimitação operada pelo significante não-sensível, donde existir em uma dualidade constitutiva: 1) profano e 2) mágica. Sob a perspectiva benjaminiana, tudo o que existe na imanência do cosmos é passível de leitura. A significação,

²⁰⁴ Aqui fizemos uma pequena alteração mas mantemos o mesmo sentido. No original o fragmento seria: “*magische Seite der Sprache wie der Schrift*”. (BENJAMIN, v. II, p. 208).

²⁰⁵ Benjamin também utiliza o conceito de “imagem distorcida” (*Vexierbild*) – ou imagem ambígua, confusa – no parágrafo anterior, ao se referir às imagens do inconsciente presentes na caligrafia de quem escreve e são percebidas pela grafologia. É muito comum, em Benjamin, a tradução dos símbolos linguísticos em imagens de pensamento dentro de sua teoria.

na leitura profana, se trata da dimensão do pragmatismo linguístico, totalmente atrelado ao fazer mundano do humano, que Benjamin (2018, p. 51) exemplifica com “o aluno que lê o abecedário”. Em contrapartida, a significação da “leitura mágica”, está no aspecto da semelhança que conecta o todo existente, onde as imagens produzem linguagens e as linguagens produzem imagens, em uma contínua tradução entre as dimensões linguística e a estética. Não é por acaso a decisão de escolher o conceito de “semelhança”: ele situa-se nesse limiar entre o linguístico e o estético, onde até a imagem não-sensível ainda é estética – ainda que, enquanto pura imagem, careça de significado em si mesma. Para ilustrar essa dupla dimensão da leitura do mundo, Benjamin (2018, p. 51) elucida: “o astrólogo lê no céu a posição dos astros, e ao mesmo tempo lê, a partir deles, o futuro ou o destino”. Ao voltar à leitura aos povos primitivos, Walter Benjamin realiza uma análise hermenêutico-estética do estado ontológico e histórico da semelhança como determinante do fazer mimético humano, conexão que desembocará, após milhares de anos, no complexo campo da linguagem e escrita pragmática dos tempos modernos. Sua interpretação constitui, assim, uma exegese filosófica que busca compreender/ler a condição linguística articulada à estética ontológica e histórica do mundo, reafirmando o nexa indissociável entre significação e materialidade.

Retomando o ensaio sobre “A Linguagem em geral”, observamos que Benjamin já esboçava ali uma concepção do Espírito (pensamento) como força nomeadora das coisas. Embora o conceito de Espírito não seja explicitamente utilizado em *Doutrina das semelhanças*, a ideia permeia sua obra de maturidade. Nessa ocasião, ele deixa claro o quanto o humano está submetido ao aparato linguístico, como somos completamente envolvidos pela estrutura linguística da realidade e, como ela está acima de uma possível concepção e produção de pensamento puramente subjetivo. A linguagem nos atravessa mimeticamente, ela manifesta-se como um *medium* em que as coisas se encontram e se relacionam (BENJAMIN, 2018, p. 51). Ao fazer sua análise da linguagem na história – e não somente no “tempo” do Ser, como é o caso da hermenêutica fenomenológica de Heidegger – Benjamin interpreta o modo como o humano se relaciona historicamente com a estética linguística até a contemporaneidade, daí afirmar: “ao longo da história a capacidade vidente cedeu à escrita e à linguagem às suas antigas forças”. (BENJAMIN, 2018, p. 52). O que nos interessa nesta citação não é simplesmente o fato da clarividência ceder lugar à escrita e a linguagem, mas evidenciar o quanto a preocupação teórica do autor se direcionava ao movimento histórico da linguagem. Outro argumento se encontra no último parágrafo do texto, no qual Benjamin alerta para o “ritmo” acelerado de nosso tempo e o quanto ele é contrário à antiga relação do humano com as semelhanças, que exigem um fluxo mais duradouro com as mesmas. Propõe,

então, “(...) um momento crítico que o leitor de modo algum pode esquecer.” (BENJAMIN, 2018, p. 52). A interpretação crítica de conceitos históricos constitui uma marca distinta da teoria da linguagem benjaminiana,²⁰⁶ e a leitura interpretativa do fenômeno histórico como “imagem dialética” define o gesto crítico epistemológico de sua filosofia – um pensamento que não apenas descreve, mas intervém no tempo para resgatar suas potencialidades não realizadas.

Voltando-se ao segundo texto do mesmo período, *Sobre a faculdade mimética (Über das mimetische Vermögen)*, Benjamin introduz alterações significativas em relação ao ensaio anterior. Salientamos que o autor mantém o cerne teórico já estabelecido, porém obstrui deliberadamente os aspectos místicos, privilegiando explicitamente o viés materialista e linguístico de sua teoria – concentrar-nos-emos, portanto, nas modificações introduzidas.

Em primeiro lugar, ele retira a referência ao “saber oculto” e insere um novo fragmento, no qual afirma: “O dom de ver as semelhanças, de que todos dispomos, mais não é do que um fraco rudimento da poderosa compulsão, a que estávamos submetidos antes, de nos tornarmos semelhantes e de agirmos segundo a lei das semelhanças.” (BENJAMIN, 2018, p. 53). Neste novo ensaio, Benjamin se torna mais objetivo e inicia sua reflexão destacando o distanciamento histórico dos humanos modernos em relação à percepção mimética do semelhante. Para ilustrar essa posição, observe-se outra modificação: o crítico abandona a referência à percepção inconsciente da semelhança e recorre à dança como linguagem mimética dos povos primitivos: “(...) no decorrer dos milênios a capacidade de produzir semelhanças – por exemplo, nas danças, cuja função mais antiga é essa mesmo –, e com isso também a capacidade de reconhecê-las, se foi modificando no decorrer da história”. (BENJAMIN, 2018, p. 53-54). Desse modo, Benjamin enfatiza, simultaneamente: 1) a transformação histórica da “faculdade mimética”; 2) a pluralidade de manifestações do acontecimento linguístico, que, graças à semelhança mimética, pode traduzir-se em formas corporais, sonoras, imagéticas ou textuais.²⁰⁷ Tal argumento torna-se ainda mais claro em

²⁰⁶ O conceito de crítica já é trabalhado por Benjamin desde sua tese de 1919 intitulada “O conceito de crítica de arte no Romantismo Alemão”.

²⁰⁷ Marc Berdet (2018), em seu “Como Walter Benjamin escrevia”, aproxima o próprio estilo textual de Benjamin a uma espécie de dança, quando propõe: “Assim como a dança, o estilo de Benjamin procura esposar os movimentos do mundo exterior. É por isso que, no prólogo epistemológico-crítico para Origem do drama barroco alemão, o filósofo prefere o tratado ao sistema. Enquanto o sistema tenta aprisionar a verdade em suas redes, o tratado, a cópia, a imita: ele segue o movimento da verdade, reproduz seus gestos e a traduz no papel. Por meio dessa operação de cópia-tradução, o filósofo parece retomar as forças miméticas e criadoras presentes na natureza, no homem, na literatura, nas línguas e nas cidades e que são recalçadas por uma posição de dominação (em relação à verdade).” (p. 446). Por isso que a hermenêutica (tradução) benjaminiana é estética (cópia). Onde sua “cópia-tradução” se dá na superfície, não na profundidade fenomenológica. A verdade não esconde-se atrás do plano fenomênico, antes, ela se expõe na exterioridade da matéria, por isso não pode ser capturada.

outra passagem: “Teremos de admitir que num passado distante os fenômenos do céu se contavam entre aqueles que eram imitáveis. Na dança e noutras manifestações de culto podia produzir-se uma tal imitação, elas tinham a ver com a gestão de semelhanças.” (BENJAMIN, 2018, p. 54). Fica-nos visível como, para Benjamin, a relação dos povos primitivos com o fenômeno das semelhanças era algo corriqueiro e próximo e que foi se perdendo com o passar dos milhares de anos. Ao deixarmos de imitar – isto é, de traduzir estético-linguisticamente a natureza –, deixamos igualmente de lê-la em sua profundidade mimética. Em sequência, Benjamin retoma sua tese da “semelhança não-sensível”, recuperando argumentos do primeiro ensaio. No entanto, é nos dois parágrafos finais que uma nova reflexão emerge – a qual examinaremos a seguir.

Após abordar a questão dos estudos grafológicos e suas “imagens distorcidas” inconscientes, Benjamin direciona-se à ligação entre linguagem e semiótica, oferecendo elementos cruciais para repensar a relação entre pragmatismo, história, linguagem e estética. Como ele afirma de modo incisivo: “(...) todo elemento mimético da linguagem é, como a chama, algo que só se pode manifestar através de um qualquer suporte, que neste caso é o semiótico”. (BENJAMIN, 2018, p. 55). A metáfora da “chama” é aqui decisiva: assim como o fogo só se manifesta ao consumir um suporte material, a aparição estética (*Erscheinung*) da coisa só ocorre quando o significado semiótico possibilita sua manifestação. Em seguida, Benjamin (2018, p. 55) complementa:

Assim, o contexto de significação das palavras ou frases é o suporte a partir do qual a semelhança emerge, num instante, de forma imediata (*blitzartig*). A sua produção pelo ser humano – tal como a sua percepção por ele – está, de fato, ligada a um irromper súbito. Ela passa e desaparece. É muito provável, por isso, que a velocidade da escrita e da leitura potencialize a fusão do semiótico e do mimético no âmbito da linguagem.

Atentemos para o fato de que Benjamin concentra-se analiticamente na dimensão pragmática (profana) da linguagem, não abordando sua vertente “mágica” (sagrada). Ao tratar do “contexto de significação” das palavras e frases ele enfatiza seu aspecto semiótico, que apenas surge como um “relâmpago” (*blitzartig*) no instante preciso do acontecimento histórico. Em meio a estrutura hermenêutica de semelhanças significativas, o humano é o seu produtor ao mesmo tempo que é aquele quem as percebe e as decifra no movimento do Agora histórico. No último trecho da citação, Benjamin apresenta o quanto a percepção estético-linguística interfere diretamente na percepção do mundo: na modernidade, o excesso de estímulos sensoriais entrelaça signos e pulsões miméticas de tal forma que paradoxalmente conduz à

atrofia da percepção do semelhante. À medida que o mundo industrializado redefine nossa apreensão sensorial mimética, alteram-se também nossa compreensão da linguagem,²⁰⁸ que se vê progressivamente pragmatizada no jogo utilitário e frenético do consumo – fetichista e secularizada. Nesse contexto, a estética reaparece como uma propedêutica necessária para a compreensão linguística, reafirmando-se como via de acesso privilegiada à relação entre experiência sensível e produção de sentido.

No último parágrafo, Benjamin retorna bruscamente ao paradoxal domínio místico, propondo novamente, uma tensão teórica entre o materialismo e o esoterismo. A nosso ver, seu último argumento reforça uma “leitura hermenêutica materialista” do cosmos. Diz o autor: “‘Ler o que nunca foi escrito’. Esta forma de leitura é mais antiga: a leitura antes de toda linguagem, a partir das entranhas, dos astros ou da dança.” (BENJAMIN, 2018, p. 55). Defendemos que esta “leitura” benjaminiana constitui uma hermenêutica radical que extrapola os limites do escrito e que agora, lê/traduz a linguagem inscrita no mundo – e inaugurando, assim, os limites transcendentais (estético-linguísticos) da compreensão do mundo. Ao propor que devemos “ler o que nunca foi escrito”, acreditamos que o autor está se referindo à primeva possibilidade de exposição semântica da linguagem “pura” – especialmente em uma era em que o pragmatismo se impõe como horizonte único da especulação filosófica. Tal como em seu texto de juventude, Benjamin encerra sua reflexão de maturidade abordando o que podemos reconceituar como uma linguagem “sem nome” (*Namenlosen*): uma linguagem que se comunica na e pela materialidade mesma do real. O ponto decisivo é que, devido a extensão estética do real e a capilaridade sensorial perceptível de nossa faculdade mimética, caso reativarmos sua potência mímica (cópia/tradução), podemos, dialeticamente, atualizar a infinitude linguística de formas variadas reprimidas, seja através dos astros ou mesmo por meio da dança, numa fissura linguística de combate às forças fascistas da homogeneização. Como última tentativa conceitual da teoria benjaminiana poderíamos afirmar: a linguagem-estética de Benjamin se caracteriza como um “realismo metafísico”, tal qual Habermas (1999)²⁰⁹ conceituou a tradição hermenêutica.

²⁰⁸ Nos baseamos aqui na distinção feita por Manfredo Oliveira (2012, p. 123) entre “apreensão” e “compreensão”. Onde a primeira seria o momento pré-dado, sem linguagem ou conceito, enquanto o segundo se caracteriza pela descrição, explicação do mundo.

²⁰⁹ Em seu “*Wahrheit und Rechtfertigung: Philosophische Aufsätze*.”, Jürgen Habermas (1999) expõe o porquê vincular a teoria hermenêutica a um “realismo metafísico”, quando afirma: “*Das hermeneutische Sinnverstehen historischer Gebilde teilt mit der metaphysischen Wesenserkenntnis zwar nicht mehr den fundamentalistischen Anspruch, wohl aber den Modus des geistigen Erfassens allgemeiner Strukturen – wobei sich freilich die Wesenheiten, Ideen oder Begriffe aus der Natur der Dinge in die Regeln der Sprache zurückgezogen haben. Das Konzept der sprachlich verfaßten, in ihren allgemeinen Strukturen von innen, aus der Teilnehmerperspektive zugänglichen und verständlichen Lebenswelt tritt in gewisser Weise das Erbe des metaphysisch verstandenen Realismus an, während alles Innerweltliche im Sinne des modernen, erkenntnistheoretisch verstandenen*

Em conclusão, Benjamin afirma o traço material da linguagem, elevando seu caráter tradutível ao âmbito da mimesis. Nesse movimento, as qualidades da matéria compartilham seu espaço com a linguagem através da semelhança – não como um desnível ontológico, mas como atributos distintos de uma mesma imanência. A “apreensão” do mundo sensível constitui, assim, o momento de percepção que é imediatamente seguido pela “compreensão” de uma semelhança não-sensível, articulando o estético e o linguístico, a matéria e sua estrutura hermenêutica. Desse modo, Walter Benjamin inaugura a possibilidade para se pensar uma nova epistemologia, capaz de refletir os paradigmas históricos de nosso tempo.

Realismus als die Mannigfaltigkeit kausal erklärbarer, aber kontingenter Zustände und Ereignisse begriffen wird. Der Pragmatismus hat im großen und ganzen dieselbe grundbegriffliche Weichenstellung vorgenommen wie die Hermeneutik.” (p. 167-168). “A compreensão hermenêutica do significado das formações históricas, embora não compartilhe mais a reivindicação fundamentalista com o conhecimento metafísico da essência, compartilha o modo de apreensão mental de estruturas gerais – embora as entidades, ideias ou conceitos da natureza das coisas tenham se retirado para as regras da linguagem. O conceito de mundo da vida, compreendido linguisticamente, acessível e compreensível a partir de dentro, das perspectivas dos participantes e em suas estruturas gerais, assume de certa forma a herança do realismo metafisicamente compreendido, enquanto tudo o que é intramundano, no sentido do realismo moderno entendido epistemologicamente, é compreendido como a multiplicidade de estados e eventos contingentes explicáveis causalmente. O pragmatismo, em geral, realizou a mesma configuração conceitual fundamental que a hermenêutica.” (Tradução nossa).

4 O PRESSUPOSTO ESTÉTICO-LINGUÍSTICO DO CONHECIMENTO: O CADERNO N E O LUGAR DE BENJAMIN NA TRADIÇÃO EPISTÊMICA

Até o presente momento, este trabalho realizou o levantamento dos pressupostos conceituais que estruturam as duas esferas basilares para todo conhecimento em Benjamin: a estética e a linguagem. Cabe agora, neste capítulo derradeiro, demonstrar de que modo a proposta crítico-epistemológica contida no Caderno N da *Passagen-Werk* se ordena integralmente por tais pressupostos estético-linguísticos – corroborando, em última instância, o método materialista de análise epistêmica da história que lhe é próprio.

Para conduzir esta demonstração, o capítulo organiza-se em dois momentos principais: 1) O primeiro movimento debruça-se sobre a estrutura textual do Caderno N. O maior desafio analítico aqui reside em superar a natureza fragmentária do escrito benjaminiano sem lhe violentar a forma. Para tanto, adotamos uma estratégia específica: adentrar seus pormenores labirínticos armados com um “fio de Ariadne”²¹⁰ – nossa tese do “pressuposto estético-linguístico” do conhecimento. É este “fio” condutor que nos permite construir um caminho argumentativo coerente em meio às suas encruzilhadas.²¹¹ A investigação desdobra-se em três momentos: do 4.1 ao 4.3 analisamos a “mitologização” das cidades burguesas, a linguagem como problema epistemológico no âmbito do “Agora” cognoscível e a produção de imagens enquanto pulsão teológica materialista. No 4.4 e 4.5 realizamos uma digressão estratégica para examinar dois conceitos arquitetônicos da teoria benjaminiana: “imagens dialéticas” e “mônada”. Esta incursão é indispensável para equipar-nos com as ferramentas conceituais necessárias à etapa final. No 4.6 retomamos o Caderno N para, à luz dos conceitos adquiridos, analisar o método benjaminiano em sua especificidade – sua “filologia materialista” – compreendida como resposta radical ao historicismo clássico. 2) O segundo movimento desloca o foco da análise interna para o confronto externo. Nele, relacionamos a crítica epistemológica de Benjamin com algumas das principais correntes gnosiológicas de seu tempo. Através de um exercício metódico que articula contraste e sistematização a partir do pressuposto estético-linguístico como núcleo teórico, busca-se

²¹⁰ Referência ao mito grego em que Teseu derrota o Minotauro no labirinto de Creta, orientando-se por um novelo de lã – o “fio de Ariadne” – para não se perder em seus corredores. Para uma análise clássica do mito, cf. KURY, Mário da Gama. *Dicionário de mitologia grega e romana*, 2009, p. 704.

²¹¹ A estratégia metodológica aqui adotada inspira-se na distinção formulada por Bolle (2000, p. 305) entre “sobrevolar” um texto e caminhar por ele. Assim como Benjamin recusava a leitura aérea – “no reino do devaneio” – em favor da atitude do copiador, que percorre a “estrada-texto” deixando-se conduzir pelo seu ritmo e seus desdobramentos significativos, também nossa tese procura caminhar pelo texto benjaminiano, acompanhando-o de perto em seus fragmentos, para que seus sentidos e perspectivas ocultas possam emergir.

posicionar a singularidade da crítica epistêmica benjaminiana no contexto teórico do século XX, concluindo com a apresentação de seu método, no qual intitulamos “materialismo filológico da história”.

4.1 A mitologização estético-linguística do conhecimento na cidade burguesa

Acreditamos que a historiografia da experiência estética e da linguagem, que sempre acompanharam as investigações benjaminianas, encontraram um novo desafio ao adentrarem os séculos XIX e XX. As mudanças materiais desses períodos levantaram outros paradigmas para se pensar o problema do conhecimento, agora dentro dos grandes centros urbanos. Nesse sentido, a crítica do conhecimento, de Benjamin, não visa retratar os pressupostos cognitivos do saber humano universal, mas antes, busca compreender as transformações históricas da percepção. Parte-se do pressuposto de que o conhecimento está fundado na percepção. Perceber, como vimos, é ler.²¹² No sentido inverso podemos afirmar que ao interpretar a realidade fazemos uma leitura, na percepção dessa coisa que é o real, a compreendemos. A compreensão acontece quando a interioridade que é corpo (matéria-linguagem) interage com a exterioridade que também é matéria-linguagem. Portanto, o pensamento, em Benjamin, é o momento de percepção entre os fluxos sensório-linguísticos que compõem a realidade, numa abrangência tal que escapa a dinâmica sorrateira e sistêmica de uma possível relação entre sujeitos e objetos. Nesse sentido, o conhecimento não é um dado positivo, mas um processo interpretativo vinculado à experiência estética e à linguagem. A verdade nos escapa, pois ela é um acontecimento estético-linguístico²¹³ no mundo, onde ambas são eventos manifestos no humano, ou seja, não são nossa propriedade. Daí o filósofo berlinense preferir utilizar métodos como o tratado, a cópia, a imagem, por serem educativos, ao invés do sistema filosófico que pretende ser mais didático.²¹⁴ A sistematicidade visa o delineamento conceitual, o aprisionamento da verdade em uma pretensa objetividade. Benjamin, por estar mais preocupado com a percepção, almeja o lado pedagógico, numa releitura do dado, reeducação do olhar, num retorno constante ao conteúdo histórico.²¹⁵ Para ele, a verdade não é um objeto

²¹² Cf. o tópico “3.1 – Uma linguagem materialista”.

²¹³ Dito isso, gostaríamos de solicitar ao leitor que, ao longo do último capítulo, sempre que fizermos referência à questão da linguagem, leve em consideração que esta está intrinsecamente ligada à questão da estética. Da mesma forma, quando abordarmos a estética, estaremos nos referindo, de maneira implícita, ao âmbito da linguagem, uma vez que ambas as dimensões se inter-relacionam de forma indissociável em nossa análise.

²¹⁴ Tema explorado por Marc Berdet em “Como Walter Benjamin escrevia”. *Novos estudos*. CEBRAP, São Paulo, V. 37, n. 03, 2018, p. 449.

²¹⁵ Esse retorno ao conteúdo histórico se deve ao esforço volitivo na produção de imagens dialéticas por parte do observador. Daí Benjamin (2018, p. 760-761) citar integralmente Rudolf Borchardt ao se referir ao “lado

a ser apreendido, mas um acontecimento que se manifesta na experiência humana. Portanto, a interpretação consolida-se como o pilar de sua crítica epistemológica. Logo, o conhecimento que adquirimos dentro da metrópole moderna, se trata de uma percepção interpretativa que pressupõe a possibilidade de sua leitura em uma realidade inteligível, pois, configura-se enquanto uma linguagem-estetizada. Partindo do exposto, temos neste tópico, o desafio de demonstrar a presença basilar, da teoria estética e da teoria da linguagem benjaminiana, como fundamentos perenes de todo o seu arcabouço teórico do conhecimento.

Para melhor elucidar nossa argumentação, partimos do fragmento em que Benjamin (2018, p. 759) inicia o caderno N afirmando: “o conhecimento existe apenas em lampejos”, enquanto o texto permanece ao longo do tempo. A compreensão surge de forma instantânea, como um *flash*, não sendo fruto de universalidades lógicas ou de procedimentos especulativos, mas sim uma experiência historicamente situada em um horizonte interpretativo específico daquele que analisa. O conhecimento sempre parte de um lugar histórico, está inserido em uma tradição, daí sua dimensão hermenêutica. Neste quadro, o Agora (*Jetztzeit*)²¹⁶ consolida-se não como um ponto na linha do tempo, mas como o centro gravitacional da compreensão.

No fragmento subsequente [N 1,2], Benjamin (2018, p. 759) aponta a característica de sua pesquisa como desvio,²¹⁷ remetendo a sua antiga discordância em torno da filosofia sistemática e forçando-nos a pensar seu texto como “imagem-pensamento” (*Denkbild*).²¹⁸ A escrita fragmentária do *Passagen-Werk*, está a serviço do processo educativo benjaminiano, – já que sua fragmentação das ideias não permite uma leitura continuada – exigindo um retorno paulatino ao contato com o próprio texto. Ele requer a re-experimentação do escrito, engatilhando novas reflexões. Essa estratégia de composição, que articula dimensões temporais e espaciais, esclarece-se no fragmento [N 1,3], no qual Benjamin (2018, p. 760) define seu projeto pela necessidade de “(...) caracterizar e preservar os intervalos da reflexão, os espaços entre as partes mais essenciais deste trabalho, voltadas com máxima intensidade para fora.” A reflexão filosófica é permeada pela experiência espacial e temporal que habita a

pedagógico de seu projeto: Educar em nós o *medium* criador de imagens para um olhar estereoscópico e dimensional para a profundidade das sombras históricas.”

²¹⁶ O conceito de Agora (*Jetztzeit*) será analisado mais detidamente no tópico seguinte. Cf. “4.2 – A epistemologia da imagem: legibilidade e verdade no Agora da cognoscibilidade”.

²¹⁷ Tema também abordado no “Prólogo epistemológico crítico”. Cf. BENJAMIN, Walter. **Origem do drama trágico alemão**. Tradução de João Barrento. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2011, p. 13.

²¹⁸ Como observa Paola Jacques, o “*Denkbild*” constitui um “gênero sem gênero”, um estilo literário no qual pensamento e imagem se imbricam, formando um modo específico de conhecimento. É justamente essa sobreposição – pensamento-imagem-cidade – que orienta a escolha benjaminiana do “*Denkbild*” como forma de escrita das Passagens (VELLOSO; JACQUES, 2023, p. 57-60).

disposição material do texto – as lacunas entre as imagens-pensamento tornam-se, elas mesmas, elementos estéticos constitutivos.²¹⁹ Com Benjamin, a percepção diagramática da “obra” *Passagens* torna-se objeto de leitura, mimetizando a estrutura estético-linguística da modernidade metropolitana. Ao realizarmos a leitura, devemos empregar a racionalidade²²⁰ como instrumento para desvendar as artimanhas dominadoras da linguagem mitológica, inerentes às cidades burguesas.²²¹ Tudo aquilo que está inscrito na plasticidade urbana, pode ser lido, vasculhado, mesmo o que ficou adormecido nas profundezas da inconsciência coletiva. Reeducando a percepção, trazemos à luz os significados Outrora²²² soterrados no passado, mas que conservam o potencial de cintilar no Agora da história. Para Benjamin, não existe nada que seja absolutamente inescapável da leitura crítica, da racionalidade, tudo, potencialmente pode ser lido – ou seja, passível de interpretação, nunca de subjugação definitiva.

No entanto, esse novo modo de “ler” reorienta o pensamento filosófico para a esteticidade das cidades,²²³ exigindo que se examinem seus aspectos linguísticos imersos no tempo histórico.²²⁴ Em Benjamin, a cidade torna-se texto, um *corpus* documental a ser decifrado.²²⁵ Consequentemente, se o pensar filosófico pretende interpretar o fenômeno urbano em sua complexidade, ele não deve estabelecer distinções qualitativas entre as diversas teorias presentes, tanto nos trabalhos investigativos da tradição escrita, quanto na tradição como texto disperso sobre a superfície concreta da sociedade de massas – em cartazes, folhetos, *outdoors*, telas, obras arquitetônicas, vitrines, iluminação, etc. A linguagem do texto escrito não é superior à linguagem do texto/concreto cidadão.²²⁶ Essa equiparação

²¹⁹ A importância espacial no processo de produção da redação das *Passagens* é tamanha que Benjamin apresenta, no fragmento [N 1,5], que sua escrita acontece sob a influência “tátil” junto às arcadas da sala de leitura da biblioteca nacional de Paris. Pouco mais a frente, no fragmento [N 1,7], o autor faz questão de evocar a imagem de sua presença corporal na *Staatsbibliothek*, em Berlim.

²²⁰ *Passagens*, [N 1,4], p. 760.

²²¹ Sobre as cidades como domínios da escrita, cf. BOLLE, Willi. **Fisionomia da Metrópole Moderna: Representação da História em Walter Benjamin**. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2000, p. 271.

²²² No tópico “4.2 – A epistemologia da imagem: legibilidade e verdade no Agora da cognoscibilidade”, exploraremos e explanaremos o conceito de *Gewesene*, que decidimos traduzir por “Outrora”.

²²³ “qualquer cidade para mim é bela”. [N 1, 6], p. 760.

²²⁴ “não há épocas de decadência”. [N 1, 6], p. 760.

²²⁵ Como afirma Rita Velloso: “A cidade-imagem benjaminiana é um tecido de cicatrizes e, como tal, fragmentos-fantasmas de tempos outros. É que a cidade, tal como a concebeu Benjamin, é o *locus* por excelência da *montagem de tempos* que se oferece à experiência, não apenas história objetificada.” (VELLOSO, JACQUES, 2023, p. 139).

²²⁶ Esta equiparação entre as “manifestações linguísticas” fundamenta o que Rita Velloso e Paola Jacques definem como a cidade como “médium-de-reflexão” (VELLOSO; JACQUES, 2023, p. 17), que possui uma “língua singular” (p. 19) que se manifesta como “língua da cidade grande” (p. 22). Para decifrá-la, exige-se do pesquisador uma abordagem sensorial completa que ultrapasse a leitura, incluindo ouvi-la e senti-la (p. 22). Como ilustra Benjamin em sua peça radiofônica “O dialeto berlinense”, a “língua na cidade grande” se transforma rapidamente, cabendo ao próprio transeunte desvendá-la ativamente: “Quem abrir os olhos, apurar os ouvidos e caminhar por Berlim, poderá reunir muito mais dessas belas histórias do que as que eu contei hoje aqui

radical é explicitada no tópico [N 1,6], quando Benjamin, após afirmar que qualquer cidade lhe parece bela, declara: “não acho aceitável qualquer discurso sobre o valor maior ou menor das línguas” (BENJAMIN, 2018, p. 760). Para nós, essa não distinção entre as línguas se refere às “manifestações linguísticas”, onde todas suas formas concretas são, igualmente, relevantes.

Tanto os textos da tradição escrita quanto os da tradição “textualidade concreta” estão, para Benjamin, mergulhados sob o domínio perdurável do mito. A linguagem mitológica habita as entranhas da metrópole moderna.²²⁷ Tal fato foi o que levou o autor das *Passagens* a criticar o trabalho de Louis Aragon,²²⁸ afirmando que este permaneceu em torno do âmbito dos sonhos (mitológicos). Em contrapartida, o filósofo propõe a “constelação do despertar” (*Konstellation des Erwachens*).²²⁹ Para nós, o momento do despertar ocorre no “Agora da cognoscibilidade” (*Jetzt der Erkennbarkeit*).²³⁰ Defendemos que esse despertar acontece dentro do próprio ato de sonhar, numa espécie de “sonho lúcido”.²³¹ O despertar da consciência no Agora é um saber de que se está dentro de um sonho. Um paradigma desse fenômeno reside na brincadeira infantil: a criança, quando brinca, sabe que está vivenciando uma ilusão, ela experimenta o lado feérico da imaginação sem iludir-se com sua “veracidade”.²³² Retira os objetos mitologizados do mundo adulto, ressignificando-os em seu micromundo de fantasias. Nesse sentido, a infância trata-se de uma espécie de fenômeno pré-mitológico. A existência das brincadeiras infantis – sendo as crianças o acontecimento da nudez humana que volta a habitar o mundo – arrastam a memória coletiva a um tempo arcaico, anterior à narrativa mítica, o tempo da fantasia. A pergunta sobre quando a criança

no rádio” (BENJAMIN, 2015, p. 17). Dessa forma, o materialismo histórico benjaminiano orienta-se pela totalidade linguístico-estética da experiência urbana concreta.

²²⁷ No fragmento [N 19, 1] Benjamin (2018) afirma: “Pode ser que a continuidade da tradição seja uma aparência. Mas então é a permanência desta aparência de permanência que cria nela a continuidade.” (p. 805).

²²⁸ O texto de Louis Aragon ao qual Benjamin se refere é “*Le paysan de Paris*” de 1926.

²²⁹ *Passagens*, [N 1, 9], p. 761.

²³⁰ “Seria o despertar a síntese da tese da consciência onírica e da antítese da consciência desperta? Nesse caso, o momento do despertar seria idêntico ao ‘agora da cognoscibilidade’, no qual as coisas mostram seu rosto verdadeiro – o surrealismo.” (BENJAMIN, 2018, p. 769, [N 3a, 3]). Ainda em [N 18, 4]: “O agora da cognoscibilidade é o momento do despertar.” (BENJAMIN, 2018, p. 804). Para mais, cf. SAMPAIO, Abraão Antônio Braga. *Imagens em fuga de um mundo em miniatura: a constelação do despertar nas Passagens de Walter Benjamin*. Porto Alegre, RS: Editora Fi, 2018.

²³¹ O termo sonho lúcido designa, em sua acepção original no campo da psicologia, um fenômeno onírico no qual o indivíduo adquire a consciência de que está sonhando, sem que isso necessariamente interrompa o sono. O termo foi cunhado pelo psiquiatra e escritor holandês Frederik Willem van Eeden em seu artigo “*A Study of Dreams*” (1913), no qual ele descreve o estado como uma “reintegração das funções psíquicas”, resultando em uma “perfeita consciência” durante o sonho. Para mais, cf. LABERGE, Stephen. **Sonhos Lúcidos**. Editora. Siciliano Livros, Jornais e Revistas Ltda, 1990.

²³² Sobre esse assunto, cf. ROSENGREN, Karl S. and HICKLING, Anne K. *Metamorphosis and magic: the development of children's thinking about possible events and plausible mechanisms*. In: ROSENGREN, Karl S., JOHNSON, Carl N. (org.). **Imagining the impossible: magical, scientific, and religious thinking in children**. Cambridge: Cambridge University Press, 2000. p. 75-98.

perde sua linguagem fantástica para aderir à linguagem mítica é substituída, filosoficamente, por, quando a linguagem humana abandonou a fantasia para se vincular à mitologia.²³³ Por isso, no tópico [N 2a, 1], Benjamin (2018, p. 766) vincula a imagem da infância ao despertar, ao afirmar que “cada infância, com seu interesse pelos fenômenos tecnológicos, sua curiosidade por toda sorte de invenções e máquinas, liga as conquistas tecnológicas aos mundos simbólicos antigos”. Com isso, o fenômeno infantil transparece a relação ainda existente entre o arcaico e o moderno, contrariando a ideia de um progresso cultural de superação do passado mítico, pois este ainda persiste.

Desde que a linguagem mitologizada se perpetuou no mundo humano, ela se manifesta, de maneiras diferentes, nos mais variados períodos de nossa história, chegando aos nossos dias, contrariando o grande projeto da *Aufklärung* moderna²³⁴ de uma sociedade sobremaneira racionalizada. Fato não somente contestado por Benjamin, mas também, através de seu projeto das *Passagens*, o autor tenta apresentar a reformulação do fenômeno mitológico, pois agora secularizado, no seio das grandes metrópoles capitalistas. Quando afirmamos, no primeiro capítulo, que a consciência encontra-se embotada devido à alta frequência de estímulos estéticos,²³⁵ podemos agora revelar que tais estímulos estão sobrecarregados com a secularidade mitológica no capitalismo. Conceitos pertencentes às antigas mitologias como rituais, templos, sacrifícios, e culto, são substituídos secularmente por seus análogos modernos: rituais de consumo, galerias comerciais (passagens), trabalho assalariado, fantasmagorias e o fetiche da mercadoria. Daí a necessidade da reformulação metodológica e interpretativa para a leitura das cidades, um novo materialismo que obriga o historiador a voltar-se para as construções estéticas da tradição mítica que repousam na superfície da modernidade. Cabe ao filósofo, como afirma Benjamin (2018, p. 762, [N 1a, 1]), teorizar tal método.²³⁶

²³³ Não por acaso, Muricy (2009, p. 87) observa que, “paraíso e infância são os *topoi* da linguagem em Benjamin.”

²³⁴ Para uma discussão aprofundada sobre as ambivalências do projeto moderno da *Aufklärung*, ver: ADORNO, Theodor W.; HORKHEIMER, Max. **Dialética do esclarecimento**: fragmentos filosóficos. Trad. Guido Antônio de Almeida. Rio de Janeiro: Zahar, 1985; MATOS, Olgária Chain Féres. **O iluminismo visionário**: Benjamin, leitor de Descartes e Kant. São Paulo: Brasiliense, 1999, cap. “Benjamin e Kant: o iluminismo visionário”, p. 123; MATOS, Olgária. **Benjaminianas**: cultura capitalista e fetichismo contemporâneo. São Paulo: Editora UNESP, 2010, cap. “Aufklärung na metrópole: Paris e a Via Láctea”, p. 195-212.

²³⁵ Cf. tópico “2.4 – Limiares na matéria são limiares na linguagem do mundo”.

²³⁶ Para justificar tal atitude, Benjamin utiliza uma imagem estética dialética construída por Sigfried Giedion. Assim como os operários da Torre Eiffel puderam se deparar com uma nova perspectiva (aeroespacial) da cidade de Paris, o filósofo deve construir uma estrutura que lhe assegure outra visão sobre a cidade. Essa mudança de perspectiva estética sobre a cidade também pressupõe uma mudança de distância temporal em relação à sua história, pois existe aqui uma releitura da memória gravada na concretude do real. Essa necessidade de mudanças metodológicas que partam do conteúdo trabalhado – tal como realizado pelas ciências ou pela arte – é descrita por Benjamin (2018, p. 783) no ponto [N 9, 2].

O novo método materialista benjaminiano de interpretação da realidade histórica, que pretende “resgatar” dialeticamente o passado reprimido numa “apocatástase histórica” (*historischen Apokatastasis*),²³⁷ é explicitado da seguinte maneira no fragmento [N 1a, 4]: “(...) a indestrutibilidade da vida suprema em todas as coisas. Contra os profetas da decadência. (...)” (BENJAMIN, 2018, p. 763). Nessa clara referência a Nietzsche e sua crítica à “decadência” na cultura ocidental, Benjamin retoma a ideia de vida, aqui definida como a indestrutível “vida suprema” (*höchsten Lebens*), resgatando sua ideia já trabalhada no texto sobre a tradução, em que o autor aborda o conceito de tradutibilidade do objeto artístico. Recordemos que – como distinguimos anteriormente²³⁸ – a tradutibilidade é uma característica imanente ao objeto a ser traduzido, enquanto que a traduzibilidade remete ao sujeito que se propõe ao processo de tradução. No que se refere ao caráter da tradutibilidade, ela é a manifestação objetiva da linguagem no cosmos. Mas o que nos assegura teoricamente a consciência acerca da objetividade linguística, para além do humano, é a vida, que não é de nossa posse. No texto sobre a tradução, evidenciam-se dois aspectos humanos que possuímos graças à natureza cósmica: a linguagem e a memória. É nesse contexto que Benjamin pode falar em uma “memória de Deus”,²³⁹ pois ela é quem sustenta a linguagem da materialidade no mundo e, conseqüentemente, sua tradutibilidade. Esta premissa ecoa na continuação do mesmo fragmento [N 1a, 4], onde o filósofo argumenta:

(...) E, com efeito: não se trata de uma afronta a Goethe filmar o Fausto, e não existe um mundo entre o Fausto enquanto obra literária e o filme? Sem dúvida. Entretanto, não existe também um mundo entre uma adaptação boa e uma adaptação ruim do Fausto para o cinema? O que interessa não são os ‘grandes’ contrastes, e sim os contrastes dialéticos, que frequentemente se confundem com nuances. A partir deles, no entanto, recria-se sempre a vida de novo. (BENJAMIN, 2018, p. 763).

Nessa passagem, evidencia-se a relação intrínseca entre a tradução e a vida. O mundo de possibilidades entre o texto escrito de Goethe e sua eventual adaptação (tradução) ao cinema expõe o potencial de tradutibilidade contido na obra, pois esta está amparada pela integralidade linguística do real. Se a traduzibilidade será esteticamente boa ou ruim dependerá do trabalho despendido pelo, nesse caso, diretor do filme. No entanto, o que é mais relevante para Benjamin não são necessariamente as técnicas linguísticas elaboradas pelo tradutor, mas sim os “contrastos dialéticos” que se sobressaem esteticamente entre as duas, ou mais, produções que se defrontam. A vivacidade da linguagem se manifesta aí, na fluidez de

²³⁷ Passagens, [N 1a, 3], p. 762-763.

²³⁸ Cf. o tópico “3.3 – O estudo da tradução e a consolidação da hermenêutica como problema filosófico”.

²³⁹ Ver nota anterior.

seu acontecimento na materialidade do mundo. Por isso, defendemos que, para Benjamin, à medida que a histórica se transforma e, junto com ela, a experiência estética (material) do mundo, provoca-se, concomitantemente, uma alteração na linguagem, sendo ambas (estética e linguagem) condicionantes do conhecimento humano. Alterando-se a matéria, altera-se a linguagem e, com ela, a própria percepção. Nesse sentido, se a técnica incorpora a sua ocupação uma linguagem de dominação mítica, se com sua ajuda até mesmo a arte filia-se a uma “estetização da política”, e se reconhecermos a anterioridade propedêutica do conhecimento no abrigo estético-linguístico, então poderemos compreender o poder da estética mítica fascista e capitalista do século XX até os dias atuais.

Partindo da premissa, como defendido, de que a cidade burguesa se constitui como um texto estetificado e mitologizado, cuja decifração exige uma reeducação do olhar e uma hermenêutica materialista capaz de captar os “lampejos” de conhecimento no Agora, impõe-se a pergunta: qual é, então, o *medium* em que esse conhecimento fulgurante e essa verdade histórica se manifestam? A análise linguística da metrópole nos conduz, inevitavelmente, a um de seus principais núcleos metodológicos: a epistemologia da imagem. É na imagem dialética, carregada de tensão histórica, que o passado persistente irrompe no presente para se tornar legível. Dessa forma, a investigação sobre a mitologização estético-linguística do conhecimento desemboca, como seu desdobramento necessário, na investigação sobre a imagem como o lugar do acontecimento da verdade.

4.2 A epistemologia da imagem: legibilidade e verdade no Agora da cognoscibilidade

Partindo, portanto, da premissa de que o real é linguisticamente constituído e esteticamente configurado, este tópico avança para o exame do instrumento central da cognoscibilidade em Benjamin: a imagem dialética. Se o tópico anterior estabeleceu o que deve ser lido (a cidade como texto mitologizado) e por que deve ser lido (para o despertar crítico no Agora), este se dedica a elucidar como se dá essa leitura e em que suporte a verdade se torna legível.

É justamente por propor uma nova abordagem em torno do conceito de materialidade – distinta daquela apregoada pela tradição marxista – que o crítico berlinense declara, no fragmento [N 1a, 6], a diferença entre sua proposta e a de Karl Marx. Enquanto a teoria marxista procurava desvendar a relação causal entre economia e cultura,²⁴⁰ Benjamin (2018,

²⁴⁰ Tema abordado por Marx no prefácio de “Para a crítica da economia política”, no seguinte trecho: “O modo de produção da vida material condiciona o processo em geral de vida social, político e espiritual. Não é a

p. 763) pretendia explorar a “expressão (*Ausdruck*) da economia na cultura”. Ora, a economia capitalista se apresenta como mercadoria fetichizada, que, em sua fantasmagoria, pode tanto partir da concretude estética quanto ser consumida virtualmente, numa abstração linguística sofisticada. A expressão econômica do capital na cultura mercadológica é, em última instância, a expressão de sua mitologia de mercado.²⁴¹ Enquanto no materialismo histórico de Marx, a base material, com sua estrutura econômica, é condicionante da superestrutura, incluindo aqui a cultura; na teoria materialista de Benjamin, que parte do pressuposto ontológico de compreensão estético-linguístico do real, afirma-se a possibilidade de leitura material dessa expressão ideológica de mercado nas mais variadas instâncias da vida das grandes cidades.²⁴² Trata-se, portanto, de uma inversão metodológica: não das estruturas econômicas para as formas culturais, mas da superfície fenomênica das culturas urbanas como expressão legível da lógica econômica mitologizada. Como sintetiza o próprio Benjamin no fragmento [K 2, 5]: “o coletivo expressa primeiro suas condições de vida. Estas encontram no sonho a sua expressão e no despertar sua interpretação.” (BENJAMIN, 2018, p. 437). A superfície cultural das cidades é precisamente esse “sonho” coletivo onde as condições econômicas se expressam, cabendo ao historiador materialista o ato de “despertar” interpretativo.

A filosofia moderna marca presença em Walter Benjamin quando este postula a possibilidade de uma leitura da totalidade do real. Essa leitura, contudo, não seria um ato de compreensão – no sentido sistemático de apreender (prender) a verdade em uma rede²⁴³ –, mas leitura como interpretação que parte do presente histórico. A interpretação revela-se, assim, um problema fundamentalmente linguístico e, mais precisamente, hermenêutico. Daí o materialista benjaminiano dedicar-se a questões interpretativas que concernem à expressividade²⁴⁴ dos bens materiais condicionantes do corpo social, inaugurando uma nova hermenêutica da materialidade. Isso explica por que nosso autor não se vincula ao “princípio de causalidade”, em detrimento do “princípio da razão suficiente” de Leibniz, pois, a tudo que

consciência dos homens que determina o seu ser, mas, ao contrário, é o seu ser social que determina sua consciência.” (MARX, 1982, p. 25).

²⁴¹ Cf. BENJAMIN, Walter. O capitalismo como religião. In: LÖWY, Michael (org.). **O capitalismo como religião**. Tradução de Nélio Schneider e Renato Ribeiro Pompeu. 1. ed. São Paulo: Boitempo, 2013, p. 21–26. Nesse fragmento, Benjamin interpreta o capitalismo como um culto incessante e sem expiação, no qual a economia adquire um caráter mitológico e religioso.

²⁴² Benjamin reforça sua pretensão em trabalhar especificamente o caráter expressivo também no fragmento [N 1a, 7].

²⁴³ Cf. BENJAMIN, 2011, p. 16. (Prólogo epistemológico-crítico).

²⁴⁴ Para mais, cf. o tópico “3.1.2 Por uma possível hermenêutica benjaminiana”.

existe cabe uma interpretação racional para sua existência histórica.²⁴⁵ Isso explica o modo como o filósofo conclui o referido fragmento, ao afirmar: “(...) trata-se da tentativa de apreender um processo econômico como fenômeno primevo perceptível, do qual se originam todas as manifestações de vida das passagens (e, igualmente, do século XIX).” (BENJAMIN, 2018, p. 763). Ora, perceber o fenômeno primevo (*Urphänomen*)²⁴⁶ da economia só se torna possível ao assumirmos a preservação de sua origem histórica ao longo das eras. Este passado primordial, passível de interpretação crítica, está inscrito na superfície linguístico-material do acontecimento histórico, cuja linguagem imanente é sua guardiã.

Se a linguagem constitui o centro de onde emana o conhecimento humano, Benjamin deriva daí a necessidade de um método baseado na “montagem literária”.²⁴⁷ A afirmação, “Não tenho nada a dizer. Somente a mostrar.” (BENJAMIN, 2018, p. 764) sintetiza este programa. Ao decidir apresentar fragmentos de imagens do passado – sem esquecer, sobretudo, tudo aquilo relegado às margens da historiografia oficial –, o filósofo reforça a ideia da vivacidade histórica da linguagem, já que a imagem, enquanto mônada dialética, é capaz de ressurgir reluzindo no Agora da consciência. Para Benjamin, o passado não está morto: sua imagem ainda pode ser expressa e interpretada no presente histórico. A capacidade da linguagem de tornar presente o ausente, de evocar imagens distantes, constitui o elo que atualiza constantemente o passado no presente histórico. Essa ligação, contudo, não ocorre de modo uníssono, como pretende a narrativa mitológica do historicismo, pois existe na linguagem uma abertura dialética. Assim, o passado pode reluzir entre as fendas do Agora, em um novo campo linguístico. Alterando-se a linguagem, altera-se o pensamento, já que em Benjamin, pensamento e linguagem coincidem. Neste sentido, se uma imagem salta do passado em nossa direção, ela nos atinge como uma imagem que fricciona dialeticamente o campo linguístico que habitamos, produzindo novos pensamentos. Tal fenômeno só ocorre no momento preciso de percepção – ou leitura – daquilo que carrega a centelha do passado.²⁴⁸

²⁴⁵ Retomaremos a aproximação entre Benjamin e Leibniz no tópico “4.5 – A mônada como imagem do mundo na epistemologia benjaminiana.” Quanto ao “princípio da razão suficiente”, cf. LEIBNIZ, Gottfried Wilhelm. *Monadologia*. In: _____. **Novos ensaios sobre o entendimento humano**; *Monadologia*; *Discurso de metafísica* e outras obras. Tradução de diversos autores. São Paulo: Abril Cultural, 1974, p. 66-67. §31-37.

²⁴⁶ A percepção do “fenômeno primevo” (*Urphänomen*) e sua noção de pré e pós-história manifestam o fenômeno histórico como um campo de forças entre sua anterioridade e posterioridade. Inspirado na morfologia goetheana, Benjamin retoma esse conceito para compor sua “imagem dialética”, analisando a “expressão da economia na cultura”. Para uma análise detalhada da relação entre *Urphänomen*, imagem e tempo em Benjamin, consultar: ZUMBUSCH, Cornelia. *Vor- und Nachgeschichte: Bild und Zeit bei Walter Benjamin*. **Zeitschrift für Kunstgeschichte**, Berlim, n. 2, p. 198-212, 2018.

²⁴⁷ Cf. *Passagens*, [N 7, 4], p. 779.

²⁴⁸ Cf. MATE, Reyes. **Meia-noite na história**: comentários às teses de Walter Benjamin “Sobre o conceito de história”. Tradução de Nélio Schneider. São Leopoldo, RS: Ed. UNISINOS, 2011, p. 57. Segundo o autor, essa irrupção do passado exige uma prontidão interpretativa de uma sujeito predisposto: “O passado nos advém, nos assalta, mas não de forma mecânica. É preciso que haja um sujeito predisposto. Trata-se de ler o passado como

Daí a ideia do crítico de construir sua obra por meio de “imagens de pensamento” sobrepostas em montagem, para que, durante a leitura, o texto possa irromper nossa percepção esteticamente mitologizada pela hermenêutica do capital.²⁴⁹

Do fragmento [N 2, 1], depreende-se que o trabalho de Benjamin (2018, p. 764) caracteriza-se, conforme ele mesmo afirma, como um “comentário”: “(...) trata-se aqui de um comentário, de uma interpretação de seus pormenores”. Que o projeto das Passagens se trata de uma interpretação detalhada da capital francesa nós já afirmamos anteriormente, mas o que nos interessa neste momento é a afirmação do filósofo de que a “ciência fundamental” (*Grundwissenschaft*) para analisar o texto escrito é a filologia, enquanto, para decifrar a realidade, é a teologia.²⁵⁰ Ora, no segundo capítulo²⁵¹ demonstramos como a análise teológica benjaminiana está impregnada por sua filosofia da linguagem e como esta última é responsável pela constituição cognitiva da compreensão do real.²⁵² O âmbito linguístico é sustentáculo ao saber teológico, assim como a extensão estética é estruturante do campo linguístico. É neste contexto que a defesa de Benjamin (2018, p. 764, [N 2, 2]) de que um dos objetivos de seu método materialista não é a ideia de progresso, mas sim a de “atualização”. Essa é a essência da análise como comentário ou interpretação: atualizar o texto (ou o real) em relação ao Agora, para que a crítica possa, racionalmente, assumir seu lugar. Sustentamos que, para Benjamin, a carência fundamental do materialismo histórico marxista reside na falta de uma interpretação filológico-teológica. Esta dimensão não visa sobrepor o sujeito histórico aos fenômenos mundanos – resquícios da *Aufklärung*²⁵³ –, mas sim considera a riqueza plural de uma histórica pulsante, que se atualiza constantemente. Daí surge a necessidade do retorno interpretativo contínuo ao objeto analisado. É por isso que, já na primeira tese de *Sobre o conceito de história*, o filósofo afirma que o materialismo histórico “pode desafiar qualquer

um texto que inclusive nunca foi escrito. A memória é, no fundo, uma hermenêutica do passado que, sem ela, não merece atenção alguma. Esquecimento é desprezo hermenêutico dos sem-nome.”

²⁴⁹ No ponto [N 2, 4], Benjamin (2018) usa uma metáfora para descrever como sua obra foi escrita. Comparando seu trabalho a uma escalada, degrau por degrau, ele propõe que devemos: “(...) reservar para o fim toda majestade do panorama que se lhe oferecerá”. (p. 764). Preferimos fazer uma pequena alteração na tradução apresentada para propor, em seu lugar: “(...) reservar toda a violência do panorama que se lhe oferecia para o final.” (Tradução nossa). Isso porque acreditamos que o termo “violência do panorama” seria mais assertivo em relação à expressão (*Gewalt*) usada pelo autor. Nesse sentido, a visão do panorama estrutural do projeto é violenta, pois apresentaria toda estrutura de dominação fantasmagórica do capital sobre seus habitantes.

²⁵⁰ Em uma carta endereçada a Werner Kraft, em 25 de maio de 1935, Benjamin afirma o quanto o projeto das “Passagens” contém pensamentos e imagens de sua jovial teoria “diretamente metafísica” (*unmittelbar metaphysischen*), bem como “até teológico” (*ja theologischen*). Cf. (BENJAMIN, v. V, p. 1114).

²⁵¹ Cf. o tópico “3.2 – Sobre a linguagem em geral: da totalidade semântica à sua queda no pragmatismo”.

²⁵² Mais a frente, no tópico [N 7a, 7], o filósofo escreve: “Meu pensamento está para a teologia como o mata-borrão está para a tinta. Ele está completamente embebido dela. Mas se fosse pelo mata-borrão, nada restaria do que está escrito.” (BENJAMIN, 2018, p. 780).

²⁵³ Olgária Matos (2010, p. 206) alerta o quanto o ideal do progresso também já estava contido na *Aufklärung* moderna.

um se tiver ao seu serviço a teologia (...).” (BENJAMIN, 2012, p. 09). A teologia oferece um antídoto contra a hermenêutica historicista burguesa que subjugou a doutrina marxista, vinculando-a ao ideal de progresso. Com a teologia, somos convidados a uma postura teórica distinta, que parte do reconhecimento da efemeridade humana para, paradoxalmente, libertar a potência revolucionária contida no passado.²⁵⁴

Essa espécie de “teologia da imanência absoluta” exige uma mudança radical de postura por parte do filósofo ou do historiador, que implica a subversão da relação entre presente e passado estabelecida pela tradição historicista. Para o historicismo, o passado (*Vergangene*) é um objeto morto, que apenas pode ser evocado pela luz do presente (*Gegenwärtige*) dirigida a ele ou vice-versa, como numa relação unidirecional entre causa e efeito. Do ponto de vista teológico benjaminiano, o passado é ativo (*Gewesene*), sendo “persistente” e, portanto, capaz de encontrar o Agora (*Jetzt*) – ou seja, o instante de forças dialéticas, carregado de potencial revolucionário. O passado persistente encontra o Agora como “lampejo”, emergindo como imagem dialética e paralisando o pensamento numa constelação saturada de ideias. Recordemos que, no início do caderno N, Benjamin afirma que o conhecimento só existe em “lampejos”, ou seja, ele apenas acontece no Agora que percebe as imagens dialéticas do *Gewesene*. Esse tempo oportuno, em que a imagem dialética se revela instantaneamente, trata-se de uma experiência estética por excelência, pois está situada numa fenda temporal, no momento preciso daquele que percebe (sensivelmente) sua fulguração.²⁵⁵ Após a apreensão²⁵⁶ sensível, o texto (aqui em sentido amplo) ressoa como trovão, transformando-se em compreensão (ou interpretação) linguística no tempo.²⁵⁷ É por isso que Benjamin (2018, p. 767) conclui no fragmento [N 2a, 3]: “Somente as imagens dialéticas são imagens autênticas (isto é: não-arcaicas), e o lugar onde as encontramos é a linguagem”. Nesse sentido, a porta de entrada para o conhecimento não é a consciência transcendental, mas a linguagem materializada. Tal relação assemelha-se a uma gangorra: ora a matéria se traduz em linguagem (imagem dialética), ora a linguagem se traduz (apresenta-se) como matéria; mas, mesmo possuindo dois assentos que se alternam, a gangorra ainda é uma só.²⁵⁸

²⁵⁴ Como sugere Michael Löwy (2012, p. 26) em “Judeus heterodoxos: messianismo, romantismo, utopia”, Gustav Landauer, Ernst Bloch e Walter Benjamin, podem ser considerados representantes de uma espécie de “ateísmo religioso” na cultura judaica alemã.

²⁵⁵ Assim escreve o autor: “(...) enquanto a relação do **presente** (*Gegenwärtige*) com o **passado** (*Vergangene*) é puramente temporal e contínua, a relação do **ocorrido** (*Gewesene*) com o **agora** (*Jetzt*) é dialética – não é uma progressão, e sim uma imagem, que salta.” (BENJAMIN 2018, p. 767, grifos nossos).

²⁵⁶ Recordemos a distinção proposta entre os conceitos de “apreensão” e “compreensão” na nota 209.

²⁵⁷ Referência ao fragmento [N 1, 1].

²⁵⁸ Benjamin utiliza uma imagem alegórica semelhante à nossa para descrever o conhecimento histórico. Cf. Passagens, [N 6, 5], p. 776.

Agora chegamos a um trecho crucial para nossa empreitada, o [N 3, 1]. Ele aparece quase como uma exposição argumentativa em complemento ao [N 2a, 3] que trabalhamos anteriormente, pois até mesmo uma parte do último é reutilizada por Benjamin, só que agora, com pequenas alterações. Como já assinalado,²⁵⁹ o início deste fragmento contém uma crítica ao campo fenomenológico heideggeriano, cuja concepção historicista esvazia o passado. Para o crítico, as “essências” (*Wesenheiten*) da fenomenologia são completamente diferentes das “imagens” (*Bilder*), pois faltam às primeiras o seu marcador histórico. Ao invés de um passado moribundo, em que a hermenêutica clássica cravou sua lápide para apropriar-se de sua história, as imagens iluminam uma releitura linguística interpretativa sobre o Outrora no Agora do acontecimento. É o que explica o filósofo: “O índice histórico das imagens diz, pois, não apenas que elas pertencem a uma determinada época, mas, sobretudo, que elas só se tornam legíveis numa determinada época.” (BENJAMIN, 2018, p. 768). Isto é, cada época interpreta aquela que passou à sua maneira – paradigma hermenêutico –, bem como cada interpretar está vinculado ao modo de percepção do Agora – paradigma estético. É nesse Agora que o passado irrompe como imagem dialética e constelacional, tornando-se legível. É por esse motivo que Benjamin utiliza o termo “legibilidade” (*Lesbarkeit*), ao tratar da leitura das imagens dialéticas. Cada leitura acontece dentro de um Agora único, singularidade dialética onde tanto o Outrora aparece peculiarmente quando lemos-o, quanto o Agora acontece em sua particularidade. Daí a afirmação decisiva de Benjamin (2018, p. 768): “cada agora é o agora de uma determinada cognoscibilidade”. Este momento crucial interpretativo no Agora cognoscível é contrário ao desejo historicista de apropriação “cadavérica” do passado, pois a vivacidade histórica, já que linguística, mata todo o projeto do conhecimento enquanto intenção associativa como princípio causal. A verdade não tem intenção metafísica e, com isso, a história autêntica é a “morte da *intentio*” (p. 768).

Na sequência do fragmento, o filósofo berlinense repete o ponto [N 2a, 3] e, logo em sequência, conclui: “A imagem lida, quer dizer, a imagem no agora da cognoscibilidade, carrega no mais alto grau a marca do momento crítico, perigoso, subjacente a toda leitura.” (BENJAMIN, 2018, p. 768). Nesse fragmento, Benjamin institui uma nova crítica epistemológica no contexto do projeto das *Passagens* parisienses, pois o ato de conhecer (ou de ler), conceituado por ele como “Agora da cognoscibilidade” (*Jetzt der Erkennbarkeit*), deveria ser diferenciado do conhecimento da *Aufklärung* mitologizada da modernidade.²⁶⁰ Por

²⁵⁹ Cf. no tópico “3.1.2 – Por uma possível hermenêutica benjaminiana”.

²⁶⁰ Podemos destacar o quanto a interpretação filosófica benjaminiana se distancia da *Aufklärung* moderna tomando como exemplo sua teoria estética contida no ensaio sobre “A obra de arte”. A nova teoria estética de Benjamin é a expressão de sua teoria do despertar como análise linguístico-material no Agora cognoscível que

não se tratar mais de uma posse, o conhecimento agora é encarado em sua dimensão interpretativa, acompanhado do componente crítico.

A leitura da imagem constitui o cerne do projeto epistemológico benjaminiano: a interpretação crítica do jogo ontológico que se desdobra desde o solo concreto da vida anônima até o espaço constelacional das imagens dialéticas. Nesse movimento, a concretude linguisticamente constituída transmuta-se em imagens potencialmente legíveis que saltam à nossa consciência – as quais, quando representadas, correm o risco de cair no pragmatismo absoluto. Ao admitir uma anterioridade estética da linguagem, Benjamin retira o conhecimento do campo da subjetividade que se absolutiza objetivamente, deslocando-o para o eixo da compreensão interpretativa da concretude do real, traduzida em imagens fulgurantes, mas não eternas. Daí a máxima do filósofo: nada a dizer, somente a mostrar.²⁶¹ A imagem, em sua parada dialética, suscita no pensamento – a cada aparição – novas reflexões. Divergindo da resposta encontrada pela reviravolta linguístico pragmática, iniciada no século XX, que elevou a transcendentalidade do sujeito cognoscente à potência máxima, Benjamin responde com a revolução copernicana estético-linguística da história,²⁶² descentralizando o conhecimento de uma pseudoverdade subjetivada em prol de uma verdade “teológico-anarquista”.²⁶³

É nesse contexto que se compreende a afirmação do filósofo no ponto [N 3, 2] de que a verdade reside mais na fragilidade de um babado de vestido do que numa ideia abstrata.²⁶⁴ Isso porque, ao se manifestar no seio da linguagem, a verdade se apresenta conforme o devir da vida material se transformando ao longo das eras. E, justamente por se realizar

somente se tornou legível dentro de um quadro histórico hermenêutico singular. Em carta datada de 09/10/1935, ao tratar sobre seus escritos da época – aqui no caso sobre o ensaio “A obra de arte” –, endereçada a Gretel Adorno, Benjamin (1991) afirma: “Não posso entrar em detalhes concretos, mas apenas dizer-te, em termos gerais, que – nestas últimas semanas – reconheci aquele caráter estrutural oculto na arte atual – na situação atual da arte – que permite discernir o que é decisivo para nós, aquilo que agora mesmo irrompe com força no ‘destino’ da arte do século XIX. Assim, realizei minha teoria do conhecimento – que se cristaliza em torno do conceito do ‘agora da cognoscibilidade’, talvez desconhecido até para ti e por mim tratado de modo muito esotérico – em um exemplo decisivo. Encontrei o aspecto da arte do século XIX que só é cognoscível ‘agora’, que nunca o foi antes e nunca o será depois.” (Tradução nossa). No original: “*Auf das Sachliche kann ich nicht eingehen, sondern Dir nur grundsätzlich sagen, daß ich – in diesen letzten Wochen – denjenigen verborgenen Strukturcharakter in der jetzigen Kunst – in der jetzige[n] Lage der Kunst – erkannt habe, der es erlaubt, das für uns Entscheidende, eben erst aktual Durchschlagende im ‘Schicksal’ der Kunst im neunzehnten Jahrhundert zu erkennen. Ich habe damit meine Erkenntnistheorie, welche um den selbst Dir vielleicht nicht vertrauten und von mir sehr esoterisch gehandhabten Begriff des ‘Jetzt’s der Erkennbarkeit’ kristallisiert ist, an einem entscheidenden Exempel realisiert. Ich habe denjenigen Aspekt der Kunst des neunzehnten Jahrhunderts gefunden, der nur ‘jetzt’ erkennbar ist, der es nie vorher war und der es nie später sein wird.*” (v. V, p. 1148).

²⁶¹ Passagens, [N 1a, 8], p. 764.

²⁶² Cf. o tópico “3.1.2 – Por uma possível hermenêutica benjaminiana”.

²⁶³ Para mais, cf. “Walter Benjamin e o anarquismo”, in: LÖWY, Michael. **A revolução é o freio de emergência:** ensaios sobre Walter Benjamin. Tradução de Paolo Colosso. São Paulo, SP: Autonomia Literária, 2019, p. 65.

²⁶⁴ Passagens, [N 3, 2], p. 768.

linguisticamente, é que a verdade pode ser encontrada não apenas no sujeito que a percebe, mas também na esteticidade do mundo fenomênico.²⁶⁵ Daí que o tempo da verdade escape ao sujeito – aparecendo apenas em lampejos –, pois seu acontecimento lhe atravessa, sem criar raízes. Conhecer seria, então, perceber as aparições estéticas da verdade no interior do acontecimento histórico, mediado pela linguagem transfigurada. É por esse motivo que a apresentação materialista da história é “imagética” (*Bildhaft*),²⁶⁶ pois ocorre no campo teórico-estético do conhecimento. À margem das correntes hegemônicas do século XX, Benjamin não recorre aos métodos fenomenológicos ou analíticos então em voga, mas aproxima-se do materialismo histórico, sustentando-o por meio de sua teoria estético-linguística.

Se a epistemologia da imagem estabelece o como e o onde o conhecimento se manifesta – no “Agora da cognoscibilidade” através de imagens dialéticas legíveis –, é imperioso perguntar: qual é a força motriz que confere a essas imagens seu poder de interrupção e sua carga de esperança revolucionária? A análise da imagem como veículo da verdade nos conduz à sua dimensão mais profunda e controversa: o substrato teológico. A investigação sobre a legibilidade da imagem desemboca, como seu percurso necessário, na investigação sobre a teologia como o impulso messiânico que anima a hermenêutica materialista, transformando a leitura do passado num ato de “iluminação profana”.

4.3 Entre a imagem onírica e a iluminação profana: a teologia na hermenêutica materialista

Partindo, portanto, da concepção de que a imagem dialética constitui o núcleo da cognoscibilidade histórica, este tópico avança para a investigação do elemento que imprime à filosofia da história de Benjamin seu caráter único e sua potência crítica: a dimensão teológica. Se o tópico anterior elucidou o funcionamento da imagem (sua legibilidade no Agora), este se dedica a explorar a fonte de energia que a alimenta e a práxis interpretativa que ela demanda – a saber, uma hermenêutica materialista infundida de teologia. Exploraremos como o método do historiador materialista se assemelha ao do intérprete de sonhos, capaz de ler as “imagens oníricas” (*Traumbild*) do capitalismo para, no momento de perigo, promover o despertar crítico. Demonstraremos ainda que é nesta articulação entre

²⁶⁵ Cf. Passagens, [N 3, 2]. “(...) a verdade não é – como afirma o marxismo – apenas uma função temporal do conhecer, mas é ligada a um núcleo temporal que se encontra simultaneamente no que é conhecido e naquele que conhece.” (BENJAMIN, 2018, p. 768).

²⁶⁶ Cf. Passagens, [N 3, 3], p. 768.

teologia e materialismo que se encontra o impulso revolucionário: a imagem de um passado sem classes, ao irromper no presente, carrega consigo uma pulsão teológica de redenção que é o verdadeiro motor da práxis transformadora, completando assim o arcabouço epistemológico que vincula estética, linguagem e conhecimento numa filosofia da história radicalmente nova.

Contrariando a historiografia tradicional – que almejava reconstruir o passado “tal como realmente foi” –, Benjamin (2018, p. 769) propõe apreender o século XIX enquanto forma originária da história primeva (*Urgeschichte*). Ou seja, o século XIX não seria um objeto fixo a ser analisado, mas um campo de forças em que o arcaico e o moderno colidem, provocando novas imagens dialéticas no Agora cognoscível. Nesse sentido, não se trata apenas de encontrar elementos arcaicos que resistem no presente histórico, mas de perceber como esse reagrupamento é capaz de produzir novas imagens autênticas da história. Como, porém, articular o arcaico e o moderno nessa produção imagética? O recurso teórico encontrado por Benjamin repousa no elemento mimético: a faculdade da semelhança, que permite o passado primevo encontrar o presente e, uma vez percebido, saltar como imagem para o Agora da consciência. Conclui-se, assim, que o “salto” da imagem que reluz na consciência não obedece uma estrutura lógico-analítica, mas manifesta-se como registro estético-semântico. A totalidade imanente da linguagem garante à história conexões em sobressaltos temporais, permitindo desvelar a *Urgeschichte* no presente. Os acontecimentos do Agora, ao se desdobrarem, provocam – por ressonância mimética – o retorno dialético do Outrora, ao mesmo tempo que são percebidos em sua imediatez. A percepção do semelhante, como vimos no texto *Doutrina das semelhanças*,²⁶⁷ deve-se a um movimento duplo: tanto do sujeito que percebe e às produz, quanto da coisa que engendra a semelhança por si mesma, já que a própria natureza é produtora de semelhanças. Tal fenômeno apenas é possível na filosofia da história benjaminiana porque o autor parte do pressuposto ontológico estético-linguístico, capaz de agregar sentido mimético ao real. É a semelhança imanente e imagética que vincula o Outrora ao Agora da história – e não um sujeito histórico que se apropria do passado como propriedade sua. Essa conexão temporal entre os acontecimentos do passado e o Agora, nessa espécie de “atualização” do primevo no presente, configura o que se poderia denominar a “iluminação profana da teologia benjaminiana”.

Walter Benjamin não propõe um pensamento alternativo que simplesmente escape às saturações do presente, mas enfrenta-as dialeticamente em seu próprio terreno. Se o mundo está estetizado, ele elabora uma estética materialista; se a técnica se hiperpotencializa, ele investiga suas lógicas de reprodução; se a linguagem tornou-se pragmática, ele retoma o

²⁶⁷ Cf. o tópico “3.4 – A mimesis como elo ontológico entre estética e linguagem”.

problema linguístico em diálogo com essas condições. A insistência do crítico em debruçar-se sobre tais conceitos deve-se ao fato de eles estarem envoltos pela expressão mítica da cultura burguesa. Para que o mundo abandonasse o antigo “valor de uso” e, à medida que paulatinamente reificava a totalidade existente em nome do “valor de troca”, foi necessário transformá-lo em um mundo mitologizado, fetichizado e fantasmagórico – um verdadeiro mundo onírico. O advento maciço da técnica desempenhou papel crucial nesse processo de alienação do trabalho humano e de aproximação ao “sobre-humano”. Se antes reconhecíamos o esforço laboral empregado no acabamento do produto, agora, com o avanço técnico, os traços operacionais desaparecem da mercadoria, como em uma obra fantasmática.²⁶⁸ A face onírica invade o mercado, e o mito capitalista se consolida. Contudo, a técnica, quando analisada por Benjamin, assume contornos dialéticos: se, por um lado, aliena o trabalho humano, por outro, transforma nossa percepção do real. No período pré-industrial, uma memória coletiva ainda se reconhecia na produção; com a lógica mercadológica, a experiência estética coletiva depara-se com um ambiente tátil progressivamente “desumanizado”, fragmentando a memória em vestígios de lembranças. A imagem grandiosa de um “Deus Mercado” seculariza-se nos mais diversos campos da vida social. Diante de uma consciência embotada pela linguagem mítica do capital, a solução para o despertar reside na iluminação profana – apropriada dos surrealistas e articulada à memória involuntária de Proust. Dialeticamente, a técnica altera a percepção do corpo para uma experiência fragmentária e fantasmagórica do real e, ao mesmo tempo – ao mergulhar a consciência em um mundo onírico “desumanizado” –, induz-a a perceber-se dentro desse próprio sonho. A técnica nos faz perceber o inconsciente e, como tudo é linguisticamente constituído para Benjamin, o inconsciente não é incognoscível – e o surrealismo sabe disso.²⁶⁹ Reforça-se, assim, que as imagens dialéticas não emergem de uma conexão causal com o passado, mas de sua semelhança imagética com o Agora. Elas aguardam o momento adequado para seu “sobressalto”, ocultas sob os densos arbustos do inconsciente coletivo.²⁷⁰

²⁶⁸ Sobre o assunto conferir o fragmento [N 5, 2], onde Benjamin (2018, p. 773) cita uma carta de Adorno em que o frankfurtiano elabora tal ideia. Para mais *vide*: Theodor W. Adorno (2012), carta de 5 de agosto de 1935 (Correspondência 1928-1940, p. 191).

²⁶⁹ Essa capacidade de “leitura” do inconsciente, oportunizada pelo movimento surrealista, permitiu o acesso às suas expressões e energias, mobilizando potencialidades para um projeto de transformação política revolucionária e uma nova teoria da experiência. Para uma análise detalhada, *cf.* DÍAZ, Valentín. Walter Benjamin e o surrealismo, a imagem arcaico-moderna: um conceito, dois lemas e uma tarefa. Tradução de Marcelo Coelho. **Revista Rosa**, n. 10, p. 1-12, 2018. Também *cf.* GATTI, Luciano. Walter Benjamin e o surrealismo: escrita e iluminação profana. **Artefilosofia**, Ouro Preto, n. 6, p. 74-94, abr. 2009.

²⁷⁰ A tarefa do materialismo histórico, ao buscar o “despertar” (em contraposição ao “sonho” surrealista), reside na tradução da linguagem inconsciente para o conhecimento consciente. Como afirma Willi Bolle, o historiador “procura elaborar uma forma de ‘despertar’, como método para traduzir a linguagem inconsciente para o conhecimento consciente” (BOLLE, 2000, p. 62). Essa tradução só é possível porque o processo assume um

Se a interpretação das imagens dialéticas provenientes do século XIX atinge o presente daquele que as percebe, e se tais imagens retratam o mundo mítico e fantasmagórico capitalista, Benjamin legitima sua aproximação às “imagens oníricas” (*Traumbild*) ao declarar: “é nesse instante que o historiador assume a tarefa de interpretação dos sonhos.” (BENJAMIN, 2018, p. 770, [N 4, 1]). A novidade radical decorrente dessa hermenêutica materialista reside em sua capacidade de ler a imanência cósmica, onde nada – inclusive o inconsciente coletivo – escapa à interpretação. Tal proposta pode suscitar estranhamento: aproximar as imagens dialéticas autênticas das imagens oníricas não as inscreveria no arcabouço mítico e repressor do inconsciente, invalidando sua autenticidade?²⁷¹ A resposta benjaminiana é decisiva: a “expressão”²⁷² de tais imagens não se centra na figura do sujeito transcendental – produtor de representações capazes de manifestar elucubrações mentais no âmbito histórico –, mas na própria materialidade, que produz imagens, cabendo ao sujeito ativo interpretá-las criticamente no fluxo dos acontecimentos históricos que irrompem na consciência. Como nos diz o próprio autor no fragmento [N 4, 2]: “A expressão ‘o livro da natureza’ indica que se pode ler o real como um texto. Assim será tratada aqui a realidade do século XIX.” (BENJAMIN, 2018, p. 770). A centralidade do conhecimento desloca-se, assim, da subjetividade para a experiência estético-linguística do real. É ao experienciar o ambiente da metrópole que se decifra seu espaço como texto. Se a Paris oitocentista era produtora de imagens oníricas, cabe ao historiador, ao interpretá-las no Agora da cognoscibilidade, promover seu despertar.²⁷³

pressuposto linguístico totalizante: se o inconsciente pode ser cognoscível, é porque ele é, em essência, linguisticamente constituído. A linguagem não está restrita ao plano da consciência, mas permeia a totalidade do real, tornando o “ainda não-consciente” acessível ao saber dialético.

²⁷¹ Esse risco é tão real que Benjamin (2018) o denuncia no fragmento [N 11, 1]: “A forma arcaica da história primeva, que é evocada em qualquer época, e agora, mais uma vez, por Jung, é aquela que torna a aparência da história ainda mais ofuscante ao designar-lhe a natureza como pátria.” (p. 788). Ou seja, ao trabalhar com a categoria de “arquetipos atemporais” – presentes no inconsciente coletivo –, Jung estaria, segundo Benjamin, mais a serviço do fascismo (que instrumentaliza mitos arcaicos) do que da análise dos problemas histórico-sociais. Não é por outro motivo que a burguesia justifica seu domínio como proveniente de um “direito natural”. Para mais, cf. JUNG, Carl Gustav. **Arquetipos e inconsciente colectivo**. Tradução de Miguel Murmis. Barcelona: Editorial Paidós Ibérica, 1981.

²⁷² Como sintetiza Rolf Tiedemann, “*Las imágenes del sueño y del despertar se relacionan, según Benjamin, como la expresión y la interpretación.*” (TIEDEMANN, 2010, p. 296). A “expressão” é a configuração onírica da história, cabendo à crítica a sua “interpretação” como ato de despertar. Cf. TIEDEMANN, Rolf. *Dialéctica en reposo: una introducción al libro de los Pasajes*. In: USLENGHI, Alejandra et al. **Walter Benjamin: Culturas de la imagen**. Tradução de Alejandra Uslenghi e Silvia Villegas. Buenos Aires: Eterna Cadencia Editora, 2010. p. 283-321.

²⁷³ Cf. Passagens, [N 4, 4], p. 770-771. Gostaríamos também de destacar, nesta nota, o quanto essa tarefa direcionada por Benjamin ao historiador se tornou um processo hercúleo devido à enorme variedade de fontes históricas no mundo moderno. Afirma o filósofo: “É necessário expor a dificuldade particular do trabalho historiográfico para o período posterior ao fim do século XVIII. Depois do surgimento da grande imprensa, as fontes tornam-se **inabarcáveis**.” (BENJAMIN, 2018, p. 772, [N 4a, 6], grifo nosso). Optamos por traduzir o termo “*unübersahbar*” por “inabarcável”, pois acreditamos que ele expressa com mais clareza o limite contudinal imposto à pesquisa.

Ao conceber uma apocatástase histórica – no qual o passado, mantendo-se aberto, pode insurgir no Agora, rompendo seu *continuum* –, Benjamin devolve ao imaginário coletivo o poder utópico da crítica.²⁷⁴ Pois a imagem que reluz não é apenas aquela do Outrora recente, mas igualmente a de um tempo primordial reprimido e distante no tempo, uma imagem arcaica.²⁷⁵ Nesse sentido, as imagens do tempo primitivo – em que a humanidade não conhecia diferenças entre classes – chocam-se dialeticamente com outras vindouras, que a mitologia capitalista consolidou. Com isso, o filósofo berlinense não está apregoando um retorno temporal ao ideário ancestral, mas sim destacando o alcance dialético e imanente das imagens tempestivas que fraturam o Agora. A contribuição específica de nossa tese a essa análise reside no seguinte postulado: a imagem dialética não é apenas um recurso evocável à vontade pelo pensamento, mas também manifestação autônoma da realidade estético-linguística. Por vezes, independente da ação do sujeito, as imagens podem irromper na consciência do ser histórico quando a semelhança com o Agora se apresenta. Nesse sentido, afirmamos que a história humana foi delimitada por mitologias que demarcaram camadas sobrepostas de nosso ideário: mitos de classe, gêneros, étnicos, culturais, religiosos, raciais e epistêmicos. A diversidade estética da linguagem mítica serviu para demarcar espaços e comportamentos de seus habitantes. No século XIX, o grande mito soberano foi o do “progresso”, que mergulhou a era no sonho fantasmagórico do capital técnico – e que, em retribuição, legou ao século seguinte tanto o fascismo quanto as flores artificiais sobre os céus de Hiroshima e Nagasaki.²⁷⁶

Se, por um lado, a imagem dialética insufla o passado sem classes, dialeticamente, por outro, essa mesma imagem sugere uma nova sociedade sem classes. A imagem arcaica desperta a utopia teleológica de um mundo igualitário, conduzindo a racionalidade crítica a perceber as contradições do presente histórico. Esse desejo, tão característico do materialismo histórico marxista, assemelha-se ao anseio religioso de reconciliação com o passado primevo. A pretensão de uma sociedade igualitária irrompe há séculos nos corações daqueles que são oprimidos pela história.²⁷⁷ Esse desejo adâmico de equidade é a base teológica que o materialismo histórico deve reconhecer como força motriz do movimento revolucionário do

²⁷⁴ Pois, como afirma Michael Löwy (2012, p. X): “(...) não se pode criticar, de modo radical, a realidade social existente sem ter, implícita ou explicitamente, uma paisagem do desejo (*Wunschlandschaft*) (...), a imagem de uma realidade diferente, isto é, uma utopia”.

²⁷⁵ Cf. Passagens, [N 5, 3], p. 773-774.

²⁷⁶ Referência ao poema de Vinícius de Moraes, “Rosa de Hiroshima”, publicado em 1954 e posteriormente consagrado na versão homônima pelo grupo Secos & Molhados (1973) – originalmente musicada por Vinícius de Moraes e Carlos Lyra.

²⁷⁷ Cf. BENJAMIN, Walter. **O anjo da história**. Tradução de João Barrento. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2012, Tese XII, p. 16-17. Nessa tese, Benjamin relaciona a luta dos oprimidos – sustentada pelas imagens dos antepassados – à persistente aspiração por uma sociedade igualitária.

proletariado. Afinal, o que leva um indivíduo a filiar-se aos ideais políticos de esquerda? O que levou Walter Benjamin a abdicar de seus privilégios de classe e aliar-se aos ideais revolucionários, já que o filósofo não pertencia a classe econômica historicamente oprimida? Os argumentos para essa empreitada não são de cunho lógico, epistêmico, metafísico ou ético. A moralidade não tem um fundamento último e racional, como pressupõe Kant.²⁷⁸ O oprimido luta pelo fim da violência imanente que o assola – e apenas ele pode ser o sujeito da história. Mas por que não tornar-se um opressor? O que nos impele a buscar a utópica ideia de igualdade defendida pela esquerda revolucionária? Se nem a racionalidade instrumental nem a decisão política explicam suficientemente o impulso para uma sociedade igualitária, sua origem deve situar-se no registro teológico-social. Enquanto a moral e a política residem no plano volitivo, a estética no sensório e a linguagem no cognitivo, a teologia atua no nível pulsional.²⁷⁹ Apenas a consciência teórica, mesmo aperfeiçoada pelo método do materialismo histórico, será insuficiente para confrontar a mitologização estético-linguística da vida social se não incorporar, como motor revolucionário, a dimensão teológica da esperança.

Na passagem [N 5a, 1], Benjamin recupera um texto de juventude de Marx, no qual se lê:

Nosso lema ... deve ser: reforma da consciência, não por meio de dogmas, e sim pela análise da consciência mística, obscura a si mesma, seja em sua manifestação religiosa ou política. Ficará claro que o mundo há muito possui o sonho de uma coisa, da qual precisa apenas possuir a consciência para possuí-la realmente. (MARX apud BENJAMIN, 2018, p. 774).

O trecho citado pelo crítico berlinense evidencia que o materialismo histórico marxista deposita todas as suas fichas no processo de conscientização dos sujeitos históricos, para que, como consequência, a ruptura do *continuum* seja provocada. Benjamin, porém, vai além da questão da consciência e questiona: qual é o impulso necessário para essa ação revolucionária consciente? É nesse interstício teórico que nossa tese se insere, propondo que a imagem dialética atua como uma pulsão teológica que irrompe na consciência despertada no Agora da cognoscibilidade. A imagem dialética só se torna inteligível porque se apresenta como

²⁷⁸ Cf. KANT, Immanuel. **Fundamentação da Metafísica dos Costumes**. Tradução de Paulo Quintela. Lisboa: Edições 70, 2007.

²⁷⁹ É de se considerar a semelhança entre essa pulsão teológica e a definição freudiana de instinto (ou pulsão): “Um instinto seria um impulso, presente em todo organismo vivo, tendente à restauração de um estado anterior, que esse ser vivo teve de abandonar por influência de perturbadoras forças externas, uma espécie de elasticidade orgânica ou, se quiserem, a expressão da inércia da vida orgânica” (FREUD, 2010, p. 202). A dimensão teológica, portanto, age como um impulso arcaico de inércia que rege o desejo revolucionário, compelindo o sujeito a buscar o passado perdido.

linguagem estetizada – e é precisamente essa dupla natureza, estética e linguística, que constitui a base de toda compreensão humana.

Desse modo, a teologia benjaminiana opera de forma intrinsecamente dialética: não apenas funciona como instrumento de análise do significado mitológico impregnado no século XIX, mas constitui-se como força motriz capaz de impulsionar o passado reprimido à ruptura do *continuum* histórico. Um exemplo paradigmático dessa dinâmica encontra-se na “iluminação profana”²⁸⁰ do surrealismo. Benjamin apropria-se desse conceito teológico para enfatizar o poder desmistificador presente no movimento artístico surrealista, que se configura como imagem dialética ao empregar objetos tanto do sonho quanto da realidade, fragmentos e ruínas da modernidade, expondo de maneira cômica²⁸¹ os fantasmas do século XIX. Assim, a matéria “sorri”²⁸² suas imagens dialéticas nesse campo de forças pulsantes, onde os objetos carregam em si um potencial revolucionário.²⁸³ À filosofia, cabe a lucidez da prudência (*Zurückhaltung*),²⁸⁴ aguardando o momento preciso para intervir e romper com o *status quo*. Para tanto, é necessário estar atento e realizar, com rigor, uma leitura crítica das condições da materialidade histórica e de seus condicionantes.

Sendo a leitura, em Benjamin, uma questão interpretativa – e, portanto, hermenêutica –, as imagens não nos chegam como blocos concisos de sentido semântico; antes, aparecem como uma “constelação” saturada de potencialidades significativas. Com isso, não queremos afirmar que a leitura da tradição se torna inviável, pois se trata de um processo interpretativo, mas sim que essa mesma tradição pode “ressurgir” com sentidos variados ao longo da história.²⁸⁵ Assim, pensar uma unidade histórica para o legado da tradição seria inviável, pois nos encontramos inseridos em meio à linguagem “decaída” e, conseqüentemente, potencialmente rica em significações. É por esse motivo que a questão da tradição é umas das problemáticas centrais para o conhecimento em Benjamin, pois ela é quem assegura a

²⁸⁰ Cf. BENJAMIN, Walter. **O surrealismo: o último instantâneo da inteligência europeia.** In: _____. *Magia e técnica, arte e política.* São Paulo: Brasiliense, 1994. p. 23.

²⁸¹ Cf. Passagens, [N 5a, 2], p. 774-775. “O surrealismo é a morte do século XIX na comédia.” (p. 775).

²⁸² Cf. Passagens, [N 5a, 4], p. 775. “A matéria, mostrando-se em seu esplendor poético e sensual, sorri ao homem inteiro.”

²⁸³ Outro exemplo encontra-se no fragmento [N 6, 3], em que Benjamin (2018, p. 776) enfatiza a cuidadosa apresentação gráfica dos primeiros escritos sobre os problemas sociais no século XIX, citando os trabalhos de Pierre Naville (*De la charité légale*) e Frégier (*Des classes dangereuses*).

²⁸⁴ Cf. Passagens, [N 6, 6], p. 776.

²⁸⁵ Essa abertura à pluralidade de sentidos, onde a tradição “ressurge” de formas variadas, encontra um paralelo potente no pensamento cabalístico, como sintetiza David Biale (2004, p. 152): “Não há algo como uma imediata palavra concreta de Deus. A revelação divina é abstrata e infinita, mas por linguisticamente ‘dar significado’ – *Bedeutung-Gebendes* –, ela pode ser concretizada pelo homem. A tradição interpretativa tem sua fonte na revelação, mas é necessário tornar a revelação compreensível. A revelação e a tradição formam uma unidade indivisível.” A tradição, nesse sentido, opera como horizonte hermenêutico que transforma o sentido abstrato e inatingível em constelações de significado apreensíveis pela história.

manutenção do paradigma mítico na modernidade. Como assinala o filósofo em fase média do caderno N: “é preciso investigar a relação entre a tradição e a técnica de reprodução”. (BENJAMIN, 2018, p. 778). Esse fato se concretiza no ensaio sobre “A obra de arte”,²⁸⁶ mas com uma novidade teórica em relação aos demais estudos sobre a tradição: o trabalho interpretativo não se restringiu mais às linearidades dos processos reprodutivos da escrita (filologia e hermenêutica clássica), mas também se voltou para os meandros da tradição estetizada e reproduzida na concretude do real. Ao se mitologizar, a tradição transmite seu caráter de violência, subjugando as minorias oprimidas pelo rolo compressor do progresso. Diante disso, cabe ao historiador materialista munir-se de sua “presença de espírito” (*Geistesgegenwart*) como método de intervenção e análise contra a “constelação de perigo” (*Gefahrenkonstellation*) histórica.²⁸⁷ Com isso, podemos afirmar que o procedimento dialético antimitológico parte de um ato político: inicia-se na percepção da imagem dialética latente na materialidade fenomênica, mas sua resolução depende exclusivamente da práxis revolucionária²⁸⁸ do agente político.

É nesse contexto que defendemos o desenvolvimento de uma hermenêutica materialista na filosofia da linguagem e na crítica epistemológica benjaminiana, uma vez que a interpretação do passado histórico configura-se como problema genuinamente hermenêutico. Como demonstra Benjamin (2018, p. 779) no fragmento [N 7, 5] ao analisar Grillparzer: “‘Ler o futuro é difícil, mas enxergar puramente o passado é mais difícil ainda – digo puramente, isto é, sem misturar a esse olhar retrospectivo tudo o que aconteceu no intervalo.’ A ‘pureza’ do olhar não é só difícil, mas também impossível de ser alcançada”. Em outras palavras, a interpretação hermenêutica “pura” do passado – tal como almejava a hermenêutica clássica²⁸⁹ – é impossível. A nova hermenêutica, de viés materialista, deve considerar que toda e qualquer interpretação epistêmico-histórica é pautada e iniciada a partir do Agora cognoscível que a percebe. É nesse sentido que a tradição nunca ressurge em sua “pureza”, como nos faz crer o mito fascista,²⁹⁰ mas atualiza-se no presente que reconhece sua atualidade. Logo, a atualização da tradição pode manifestar-se sob dois aspectos: 1) dialeticamente, como o Outrora (*Gewesene*) que irrompe no Agora (*Jetzt*) ou; 2) miticamente,

²⁸⁶ Texto amplamente trabalhado em nosso primeiro capítulo.

²⁸⁷ Cf. Passagens, [N 7, 2], p. 778.

²⁸⁸ Daí Benjamin (2018, p. 779) citar a seguinte passagem de Blanqui no ponto [N 7, 3]: “A revolução talvez seja mais um drama que uma história, e o patético nela é uma condição tão imperiosa quanto a autenticidade.” Para nós, a referência a Blanqui se deve à tentativa de justificar o “papel” como práxis revolucionária para além de uma linearidade histórica, e que o “*pathétique*”, condizente com o *pathos* grego, se refere à intensidade emocional que mobiliza as massas a uma ação autêntica.

²⁸⁹ Cf. o tópico “3.1.1 – Inversão da tradição hermenêutica”.

²⁹⁰ Cf. o tópico “2.2 – A aura e a tradição mítica desejada”.

como retorno catastrófico ao passado idealizado.²⁹¹ Aqui se revela um ponto de semelhança e dissidência entre a filosofia benjaminiana e o romantismo alemão: se, por um lado, há em Benjamin o desejo de retorno a um passado pré-industrial, tal como no romantismo, por outro, esse “retorno” não visa o reflorescimento de purezas pré-burguesas. Se o presente está saturado pela violência teológica capitalista, dialeticamente, o passado emerge, eclodindo o presente histórico com sua “profanação teológica”, no verdadeiro estado de exceção.²⁹²

É nesse movimento que se insere a “iluminação da teologia profana”, compreendida não como superação mística, mas como expressão imanente do horizonte epistêmico da linguagem estetizada. Com isso, não se postula uma anterioridade absoluta da linguagem, mas afirma-se seu caráter de *medium* indispensável a todo conhecimento histórico. O que garante a descontinuidade no transcorrer da história não é uma tênue linha de seda, mas um *textum* – um tecido de significações materiais. Com o reconhecimento da textura estética da realidade histórica, podemos organizar criticamente seus fragmentos imagéticos numa “construção de um estado de coisas histórico”.²⁹³ Benjamin é categórico no fragmento [N 7, 6]: a “construção” do fato histórico não é uma “reconstrução” (*Rekonstruktion*), pois esta última ocorre por meio da unidimensionalidade da “empatia” (*Einfühlung*);²⁹⁴ por sua vez, para “construir”, pressupõe-se a “destruição” (*Destruktion*).²⁹⁵ Deve-se a isso o fato de o filósofo escolher o método estético da montagem para teorizar o processo factual, pois, para ser atualizada, a história não pode possuir qualquer vestígio de continuidade.²⁹⁶ A dialética entre construção e destruição no materialismo histórico benjaminiano assemelha-se à tecelagem de Penélope na Odisseia.²⁹⁷ Para que a análise crítica da história ocorra, é necessário o constante (des)enlace das camadas do tecido social do passado, de modo que, à luz da razão, seus fios sejam (re)costurados conforme as semelhanças constelacionais que vêm a surgir no desfilar do Outrora.²⁹⁸ As constelações de imagens do passado, ainda que descontínuas, não são desconexas: interrelacionam-se pelo grau de semelhança estético-linguística com o Agora, assegurado pela imanência cósmica. Assim como Penélope tecia e (des)tecia à espera de

²⁹¹ Cf. Passagens, [N 9, 4], p. 784. Nela Benjamin aborda a concepção de tradição como catástrofe.

²⁹² Cf. BENJAMIN, Walter. **O anjo da história**. Tradução de João Barrento. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2012, Tese VIII, p. 13.

²⁹³ Cf. Passagens, [N 7, 6], p. 779.

²⁹⁴ Cf. BENJAMIN, Walter. **O anjo da história**. Tradução de João Barrento. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2012, p. 12. Na Tese VII, Benjamin discute o conceito de “empatia” (*Einfühlung*) como forma unidimensional de compreender o passado.

²⁹⁵ Cf. o texto “O caráter destrutivo”, *In*: BENJAMIN, Walter. **Imagens de pensamento. / Sobre o haxixe e outras drogas**. Tradução de João Barrento. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2013, p. 97.

²⁹⁶ Cf. Passagens, [N 7, 7], p. 779.

²⁹⁷ Cf. HOMERO. **Iliada e Odisseia**. Tradução de Carlos Alberto Nunes. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2015.

²⁹⁸ Essa sobreposição entre presente e passado Benjamin chamará de “telescopiação do passado” ([N 7a, 3], p. 780).

Odisseu, o materialista histórico desfia e recompõe o tecido histórico aguardando a vinda do messias – que somente virá após o “corte apolíneo” da ação política decisiva.²⁹⁹

4.4 A imagem dialética em construção: Benjamin, Jochmann e o embate com Adorno

Para se alcançar uma compreensão mais profunda da crítica do conhecimento no projeto das *Passagens*, impõe-se uma interrupção provisória das reflexões sobre o caderno N, de modo a dirigir o foco para o conceito de “imagem dialética”. Tal deslocamento é imperativo não apenas pela centralidade desse conceito na crítica epistemológica benjaminiana, mas também pelo seu caráter intrinsecamente polêmico, forjado no confronto com a teoria marxista da história e cristalizado nos intensos debates com Theodor Adorno.³⁰⁰ É portanto, a partir de dois eixos fundamentais que propomos decifrar este conceito crucial: 1) a análise da figura constelacional do teórico revolucionário Carl Gustav Jochmann, o qual, sustentamos, é erigido por Benjamin como uma autêntica “imagem dialética”; e 2) o exame do embate teórico com Theodor Adorno, o qual nos servirá de suporte conceitual para uma compreensão global da “imagem dialética”.

Optamos por iniciar nossa análise com o fragmento [N 9, 7]. Nele, Benjamin (2018, p. 784) afirma que a “imagem dialética” é uma imagem que lampeja no Agora da cognoscibilidade, isto é, a salvação crítica do passado só pode ocorrer precisamente no momento em que essa imagem irrompe. Antes de explorarmos as razões pelas quais a imagem dialética surge como lampejo, gostaríamos de examinar o trecho final dessa passagem, onde lemos: “Em relação a isso, conferir o trecho metafórico de minha introdução a Jochmann sobre o olhar profético que se acende nos cumes do passado.” Em outras palavras, Benjamin orienta o leitor à sua introdução sobre Jochmann para compreender o caráter fulgurante e redentor da imagem dialética. Essa referência, porém, levanta questões fundamentais: quem era Jochmann, e qual sua relevância para a teoria da imagem dialética benjaminiana?

Carl Gustav Jochmann, que viveu entre 1789 e 1830, foi um escritor, ensaísta e político alemão-báltico que ganhou notoriedade apenas após a divulgação feita por Walter

²⁹⁹ Cf. *Passagens*, [N 7a, 1], p. 779-780. Por não ser fruto de uma causalidade linear, o movimento histórico está sujeito à intervenção direta da ação humana em seu direcionamento. Por mais que nos encontremos acomodados às arestas hermenêuticas da contingência, a imagem dialética irruptiva – que se apresenta ao Agora em sua pré e pós-história – expõe a lacuna deixada pelo mito moderno. É essa fenda que o materialista histórico deve romper para que o messias possa passar. Como complemento *vide*: *Passagens*, [N 7a, 2], p. 780.

³⁰⁰ Cf. ADORNO, Theodor; BENJAMIN, Walter. **Correspondência 1928-1940**. Adorno-Benjamin. José Marcos Mariani de Macedo (trad.). São Paulo: UNESP, 2012.

Benjamin em 1939,³⁰¹ na *Zeitschrift für Sozialforschung*, do seu ensaio intitulado *Os retrocessos da poesia (Die Rückschritte der Poesie)*.³⁰² A pedido do Instituto de Pesquisa Social,³⁰³ Benjamin redigiu uma introdução teórica para acompanhar a edição do ensaio “Retrocessos da Poesia”. Logo de início, o crítico questiona: por que razão um autor revolucionário como Jochmann foi esquecido pela filosofia alemã, e que “afinidades eletivas” teriam levado a esse encontro?³⁰⁴ Pensador do início do século XIX e contemporâneo de Hegel, Jochmann, mesmo sem aparentar conhecimento da filosofia hegeliana, desenvolveu elucubrações basilares que caminham em direção a uma forma singular de teoria dialética.³⁰⁵ Jochmann, que se situa de maneira indeterminada entre o iluminismo e o jovem Marx,³⁰⁶ passando por severas críticas ao romantismo,³⁰⁷ é mais um teórico revolucionário acolhido e analisado por Benjamin, tal como ocorrera com Blanqui.³⁰⁸

O que chama a atenção de Benjamin no trabalho de Jochmann já pode ser vislumbrado no primeiro parágrafo de “Retrocessos da Poesia”, onde lemos:

Existem fenômenos na história da humanidade que, à primeira vista, nos parecem retrocessos, e que isoladamente considerados talvez até o sejam, mas que, em conexão com outras circunstâncias que os acompanham e em suas relações mais amplas com todas as épocas, comprovam de maneira inconfundível os progressos de nossa espécie. (JOCHMANN, 1982, p. 3. Tradução nossa).³⁰⁹

³⁰¹ No que concerne à redescoberta de Jochmann, tal fato foi tema de discussão e uma possível ruptura entre Walter Benjamin e Werner Kraft. Em uma carta de 27 de março de 1937 (v. II, p. 1392), Benjamin relata a Gretel Adorno um encontro que tivera com seu marido, Theodor Adorno, apresentando-lhe o texto de Jochmann encontrado na *Bibliothèque Nationale*. Até então, Benjamin era considerado pelo Instituto de Pesquisa Social como aquele que redescobriria os textos de Jochmann. Contudo, em fevereiro de 1940, Kraft enviou uma carta à Horkheimer (v. II, p. 1398), exigindo a publicação de uma nota editorial que reivindicasse sua prioridade na descoberta do filósofo báltico – uma vez que ele próprio redescobriria Jochmann no início da década de 1930. (Cf. a introdução de Ulrich Kronauer na nova edição de *Die Rückschritte der Poesie* [JOCHMANN, 1982, p. VIII]). Benjamin (v. II, p. 1398), por sua vez, respondeu ao instituto que sua descoberta do intelectual ocorrera de forma independente do seu contato com Kraft.

³⁰² Escrito em 1828.

³⁰³ Cf. (v. II, p. 1394) Carta endereçada de Horkheimer para Benjamin de 13 de abril de 1937.

³⁰⁴ v. II, p. 573.

³⁰⁵ Ao questionar se a arcada teórica que Jochmann constrói entre o passado primordial e o futuro da humanidade estaria fundamentada na doutrina hegeliana, Benjamin (1991, v. II, p. 583) conclui: “Não se pode negar que a relação que Jochmann estabelece entre o progresso humano e o retrocesso da poesia é dialética no sentido hegeliano.” (Tradução nossa). No original: “*Daß die Beziehung, die zwischen den Fortschritten des Menschengeschlechts und den Rückschritten der Poesie nach Jochmann obwaltet, eine dialektische im Sinne Hegels ist, wird man nicht bezweifeln.*” Benjamin, no entanto, ressalva que construções dialéticas semelhantes podem ser encontradas em autores contemporâneos de Jochmann que, comprovadamente, não conheciam Hegel, como Charles Fourier.

³⁰⁶ v. II, p. 1393.

³⁰⁷ v. II, p. 579.

³⁰⁸ Louis Auguste Blanqui (1805-1881), revolucionário republicano socialista francês. Não por acaso Blanqui é citado duas vezes no caderno N, enquanto Jochmann aparece em quatro situações.

³⁰⁹ No original: “*Es gibt Erscheinungen in der Geschichte des Menschen, die uns auf den ersten Anblick wie Rückschritte desselben vorkommen, und die es an sich und in ihrer Vereinzelung auch wohl sein mochten, die aber im Zusammenhange mit andern sie begleitenden Umständen und in ihren entfernteren Beziehungen zu allen Zeiten am unverkennbarstell die Fortschritte unsers Geschlechts beurkundeten.*”

Nesta passagem, Jochmann rompe claramente com a ideia de uma história como linearidade, sugerindo a aparente contradição de seu percurso em um movimento “dialético-reflexivo”, que interpreta os eventos históricos ao longo dos séculos como portadores de extrema relevância. No parágrafo seguinte (JOCHMANN, 1982, p. 3), o autor adverte contra os riscos de apegar-se a uma espécie de nostalgia histórica seletiva – exemplificando com admiração às técnicas utilizadas na construção das pirâmides egípcias –, a qual leva ao esquecimento daqueles que foram explorados pelo regime despótico faraônico necessário para erguer tais edificações. É precisamente contra essa forma de compreensão histórica, que opera por “empatia” (*Einfühlung*)³¹⁰ com os vencedores, que Benjamin se insurgirá em 1940, denunciando-a como o vício capital do historicismo. A nostalgia seletiva criticada por Jochmann é a antecipação concreta da “empatia” benjaminiana como legado mítico e barbaresco contido em nosso “documento de cultura”.³¹¹

Prosseguindo em sua análise, Jochmann (1982, p. 4) articula uma tese fundamental: o “avanço” da fragmentada vida moderna levou ao declínio da poesia como força social e espiritual unificadora. Em suas origens, argumenta, a poesia funcionava como instrumento simbólico de ordenação social e, com o decorrer dos milênios, passou a agregar-se às trivialidades de uma cultura fracionada, retirando o rigor ancestral e unitário do processo artístico. Com este diagnóstico, Jochmann antecipa, em certa medida, o debate materialista sobre a produção artística, deslocando-se da corrente ideal da genialidade dos poetas e direcionando sua análise à complexidade das relações socioculturais existentes no passado. Para fundamentar sua tese sobre a grandeza poética antiga, o autor elenca três condições históricas (JOCHMANN, 1982, p. 5): 1) uma natureza humana que intrinsecamente harmoniza o conhecimento com a forma poética; 2) a carência de recursos técnicos para salvaguardar e disseminar os bens intelectuais, o que conferia à poesia a função crucial de arquivo dos saberes ancestrais; 3) a facilidade das línguas “menos refinadas” (*ungebildeten Sprachen*) em se manterem fixas dentro de um único ritmo, o que facilitaria sua expressão comunitária. Em contrapartida, um uso mais “livre” da linguagem exigiria de seus interlocutores uma maior complexidade de abstração e maturidade linguística, incompatíveis com aquela formação social orgânica.³¹²

³¹⁰ Cf. nota 295.

³¹¹ Cf. BENJAMIN, Walter. **O anjo da história**. Tradução de João Barrento. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2012, p. 13. Na Tese VII, Benjamin afirma que “não há documento de cultura que não seja também documento de barbárie”.

³¹² Conferir a fala de Jochmann (1982, p. 10) sobre o desenvolvimento da prosa como momento proveniente da maior complexidade linguística na história humana.

Após o trecho exposto no parágrafo anterior, Benjamin, na edição da revista *frankfurtiana*, realiza um salto editorial que abre uma lacuna interpretativa. Nessa lacuna, gostaríamos de realizar uma breve análise sobre um dos parágrafos – para nós, crucial – em que Jochmann desenvolve a distinção entre os conceitos de “fantasia” (*Phantasie*) e “imaginação” (*Einbildungskraft*). Gostaríamos de nos atentar, principalmente, ao parágrafo que se estende entre as páginas 5 e 6 da edição de 1982. Nele, Jochmann realiza a conceituação da “fantasia criativa” como a capacidade produtora do “espírito poético” humano, presente tanto nas crianças quanto nos povos primordiais, que lidavam com um conhecimento genuíno que escapa a qualquer vinculação com possíveis “arquetipos” (*Urbild*) pré-existentes. Nesse sentido, a fantasia atuaria como uma espécie de consoladora ilusória do desejo por conhecimento, oferecendo respostas imediatas e imaturas que perigam adornar-se enquanto mito. Em contrapartida, a imaginação contém a faculdade de reproduzir o ausente ou de renovar as impressões do passado (memórias), pois está vinculada à experiência e à percepção sensível. Por estar, assim, vinculada ao empírico, a imaginação pode caminhar em harmonia com as faculdades cognitivas superiores, possibilitando o avanço gradual na busca da verdade. Nesse ínterim, deparamo-nos com um prognóstico dialético na reflexão jochmanniana: o avanço tecnológico e espiritual das sociedades implica a regressão da fantasia em favor de uma imaginação cada vez mais amparada pela razão. Gradativamente, o espírito poético e a poesia perdem sua potencialidade criadora e são corrompidos no âmbito social, cedendo lugar a uma racionalidade que, ao mesmo tempo que progride, perde uma forma de acesso ao mundo.

Mais à frente, no parágrafo que compreende as páginas 11 e 12 da edição de 1982, ainda não referendadas por Benjamin, Jochmann desenvolve sua teoria sobre a manutenção da tradição face à materialidade histórica. Para ele, as tradições orais eram frágeis justamente por não possuírem recursos materiais para sua preservação, o que, com o passar dos anos, poderia levar a frequentes reinvenções e embelezamentos de suas narrativas, transformando os fatos históricos do passado em mitologia. Jochmann (1982, p. 12) ilustra esse fenômeno tomando como exemplo a mitologia grega antiga: “A história da terra transfigurou-se na do Olimpo, e a realidade, sob o domínio de uma fantasia criadora que moldava a própria fábula de modo cada vez mais fabuloso, cedia lugar ao mito de forma precoce e inevitável.”³¹³ (Tradução nossa). Em novo movimento dialético, Jochmann vê na tradição oral o duplo curso de sua guinada:

³¹³ No original: “Die Geschichte der Erde verklärte sich zu der des Olymps, und einer waltenden Phantasie, unter deren Einflusse die Fabel selbst sich immer fabelhafter gestaltete, erlag um so früher und unvermeidlicher die Wirklichkeit.”

se, por um lado, a fantasia presente na tradição oral enriquece a cultura, por outro, ela corre o risco de substituir a realidade factual, abrindo espaço para a fabulação mitologizante. É nesta chave que o autor de “Retrocessos da poesia” encara a descentralização da poesia no processo civilizatório não como uma mera perda, mas como condição de possibilidade para um novo campo epistemológico. Com isso, a invenção da escrita permite o gradativo desvencilhamento do volátil espírito poético, pois, com o advento da fixidez gráfica do texto, garante-se o retorno interpretativo à tradição por meio de análises racionais cada vez mais lógicas e críticas.

Após realizar uma extensa exposição sobre os avanços civilizatórios externos (técnicos e materiais), Jochmann (1982, p. 17-18) direciona sua crítica à supervalorização da fantasia no âmbito das culturas internas (espirituais) que privilegiam exclusivamente a imaginação criativa, prejudicando o desenvolvimento adequado de outras habilidades cognitivas. Enquanto o avanço técnico, embora fruto de esforços duradouros, resulta em ganhos concretos, por outro lado, a fantasia desregrada pode conduzir a caminhos ilusórios. Daí a defesa de Jochmann (1982, p. 18) por um equilíbrio entre o progresso externo e a formação interna, já que, em diversos contextos culturais, houve descompassos nos quais a fantasia interferiu negativamente em outras faculdades cognitivas, gerando soluções puramente imaginativas e deslocadas da realidade. A esse risco, o autor propõe responder com a “força destruidora” (*zerstörende Kraft*) da razão,³¹⁴ capaz de desconstruir as estruturas míticas edificadas pela imaginação. Recuperando o décimo livro de *A República* de Platão,³¹⁵ Jochmann ressignifica a expulsão dos poetas da cidade ideal como alegoria do triunfo da racionalidade crítica sobre a fabulação mitopoética. Conclui-se, portanto, que o desenvolvimento técnico não garante por si só o desenvolvimento espiritual, cabendo à razão um trabalho contínuo de desmontagem dos resíduos míticos que persistem no tecido cultural.

Na sequência da edição elaborada por Benjamin do ensaio de Jochmann, o crítico suprimiu uma considerável quantidade de páginas nas quais Jochmann abordava, com notável profundidade, a historiografia do movimento poético e sua análise sobre a relevância da poesia lírica na modernidade. Esta intervenção editorial permite inferir que Benjamin pretendia salientar uma certa premonição, por parte de Jochmann, do tão debatido “fim da

³¹⁴ É notável que, de forma coincidente, Benjamin também confere um valor positivo ao potencial destrutivo da razão, em seu breve texto “O caráter destrutivo”. Cf. BENJAMIN, Walter. **Imagens de pensamento. / Sobre o haxixe e outras drogas.** Tradução de João Barrento. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2013, p. 97.

³¹⁵ Cf. PLATÃO. **A República.** Tradução de Maria Helena da Rocha Pereira. 9. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1972, Livro X, §§595a–608a, p. 449–475.

arte”.³¹⁶ No entanto, como adverte Kronauer na introdução à nova edição de “Retrocessos da Poesia”: “Ao eliminar do texto a teoria da poesia lírica – teoria que, sem dúvida, era de grande importância para Jochmann –, a ideia de ‘retrocesso’ foi indevidamente exacerbada. Assim, criou-se a impressão equivocada de que Jochmann teria de fato ‘profetizado o fim da arte’.”³¹⁷ (KRONAUER *apud* JOCHMANN, 1982, p. VIII. Tradução nossa). Nesse contexto, impõe-se uma distinção crucial: Jochmann não era um “profeta” do fim da arte, mas, antes, um crítico da degradação da forma artística – a poesia em sua função social originária –, e não da arte enquanto potencialidade humana. A edição benjaminiana, ao realçar a tese do retrocesso, teria assim obscurecido a natureza da crítica jochmanniana, que diagnosticava uma transformação histórica da experiência artística, e não a sua simples extinção.

A compreensão da opção editorial de Benjamin – que retoma o ensaio de Jochmann a partir da página 50 da nova edição – consolida-se à luz das teses anteriormente examinadas. É precisamente nesse segmento final que a reflexão do pensador báltico atinge seu clímax teórico. A partir da página 49, Jochmann retoma a problemática do mal uso da fantasia, destacando o quanto a sociedade europeia de seu tempo falha em por os devidos limites racionais ao seu processo criativo. Exemplifica essa ideia comparando o velho mundo (Europa) com o novo mundo (Estados Unidos), afirmando que as estruturas sociais opressivas da vida artificial burguesa reduzem as faculdades humanas a uma imaginação desmedida, fazendo com que o mundo real, por mais que seja conhecido, permaneça inacessível. Em contrapartida, o novo mundo seria um lugar de vida moderada e prática, o que garantiria a subsistência material e dificultaria os excessos supérfluos da intelectualidade europeia. Deste diagnóstico dual, Jochmann (1982, p. 56) extrai sua conclusão: o retrocesso da fantasia (*Rückschritte der Phantasie*) constitui, em última instância, um avanço civilizatório. Sua proposta exige, portanto, que a racionalidade e a materialidade avancem de forma conjunta e ordenada, superando a dicotomia entre progresso técnico e regressão espiritual.

Para concluir sua argumentação, Jochmann retoma a comparação entre os Estados Unidos e a Europa, elevando à condição de diagnóstico civilizatório. De um lado, o autor identifica o pragmatismo excessivo das sociedades do novo mundo que minou seu processo criativo, resultando no que ele chamou de “mediocridade confortável da América” (*Amerikas bequeme Mittelmäßigkeit*) (JOCHMANN, 1982, p. 59). Do outro lado, nas “agitações

³¹⁶ Para um estudo que aborda a problemática do “fim da arte” e a teoria estética benjaminiana, conferir o ensaio de Gérard Lebrun intitulado “A mutação da obra de arte”, *In*: LEBRUN, Gérard. **A filosofia e sua história**. São Paulo, SP: Cosac & Naify, 2006, p. 327.

³¹⁷ No original: “dadurch, daß er die Theorie der lyrischen Poesie aus dem Text herausstrich, eine Theorie, die Jochmann ganz ohne Zweifel besonders wichtig war, wurde der Gedanke des ‚Rückschritts‘ unzulässig zugespitzt und es konnte der Eindruck entstehen, Jochmann habe tatsächlich, das Ende der Kunst prophezeit.”

doentias europeias”, o que prevalece é o “laborioso ócio burguês” (*mühselige Müßiggang unsrer bürgerlichen*) com sua erudição completamente desconectada da realidade material. Em resposta, Jochmann imagina um novo mundo mais promissor, que integre progresso material e desenvolvimento espiritual, explorando o espírito poético como fonte da criatividade humana e abrindo espaço para um ócio criativo, produtor de arte e conhecimentos autênticos.

No que concerne às conclusões críticas na introdução ao ensaio de Jochmann, feitas por Benjamin, o filósofo berlinense manifesta sua admiração pelo fato de o ensaísta oscilar, dialeticamente, entre o ideal iluminista – como na metáfora da cidade racional platônica sem poetas – e a renovação do espírito poético num futuro possível – como proposto nas conclusões de seu texto. Ao assumir um posicionamento cauteloso e evitando especulações precipitadas, Jochmann abre margens para se pensar uma abertura metodológica para uma historiografia complexa, que não se fecha em certezas absolutas. Assim, se por um lado Jochmann denuncia os retrocessos materiais que corroboram com o declínio da fantasia poética, por outro ele indica, na visão de Benjamin (v. II, p. 580), que o “espírito poético renascido” (*wiedergeborenen Dichtergeist*) será capaz de produzir uma nova arte revolucionária que encontrará sua verdadeira vocação. É precisamente nesse ponto que Benjamin (v. II, p. 580) identifica o cerne do ensaio de Jochmann, formulando o questionamento crucial que o referencia: “(...) será que estamos certos em ‘considerar tudo que passou como perdido, e tudo que se perdeu como irrecuperável e insubstituível?’”³¹⁸ (Tradução nossa). Partindo desta interrogação, Benjamin lança uma contundente crítica ao Romantismo, estabelecendo assim as bases para sua própria concepção de história.

“Com o Romantismo, iniciou-se a caça à riqueza falsa.” (v. II, p. 581). Com essa frase, o crítico denuncia a busca infrutífera dos românticos por resgatar um passado morto sem compreender seu contexto histórico específico. Tal movimento manifestou-se de modo paradigmático na recuperação acrítica do épico medieval e a pintura sacra dos nazarenos – movimento que, para Jochmann, representava um empreendimento de fracassados e insignificantes (v. II, p. 581). A acusação de que um passado nostálgico poderia produzir apenas “protoformas” medievais está alinhada à crítica benjaminiana contra uma historiografia que renega o senso crítico. Em outras palavras, a acusação feita por Jochmann – contra o romantismo e seu desejo de imitar o passado sem reflexão crítica – revela-se como sintoma de uma cultura alienada que recusa o trabalho do negativo. O passado não é um

³¹⁸ No original: “(...) ob wir denn recht haben, ‘alles Vergangene auch für verloren, und alles Verlorene für unersetzlich anzusehen?’”.

arquivo morto e fossilizado, estagnado ao longo das eras, mas um campo de tensões que pode irromper como ruptura da tradição.³¹⁹ O perigo inerente a essa apropriação de um passado petrificado pelo imaginário mítico, como alertado por ambos os autores, encontraria sua expressão mais devastadora, dois séculos depois, no processo de “estetização da política”:³²⁰ a instrumentalização da arte em favor da violência do poder, tal como concretizada pelas correntes fascistas do século XX.

De acordo com a leitura benjaminiana, Jochmann antecipa o tema marxista da “sociedade sem classes” ao voltar sua atenção para os povos primitivos, evocando a fantasia como a “faculdade primordial da alma” (*ursprüngliche Seelenvermögen*). Benjamin (v. II, p. 584) evidencia que, partindo de uma concepção da poesia como derivada da linguagem natural do mundo antigo – enraizada na faculdade da fantasia –, o desenvolvimento gradual da prosa, por outro lado, estaria a serviço da capacidade de reflexão racional e de suas condições materiais históricas posteriores. Tal concepção teria como fundamento a filosofia de Giambattista Vico, exposta em sua *Scienza Nuova* (1725),³²¹ onde afirma: “O canto apresenta os elementos da primeira linguagem”³²² (VICO *apud* BENJAMIN, v. II, p. 581; tradução nossa). Partindo desse pressuposto, defendemos que Walter Benjamin compartilha, em certa medida, tais concepções. Em um de seus paralipômenos ao ensaio “A Obra de Arte”, o filósofo sustenta que a mimese constitui a origem da concepção antiga de arte.³²³ Este entrelaçamento conecta o ensaio sobre “A Obra de Arte” aos escritos anteriores sobre a “Faculdade mimética” e a “Doutrina das semelhanças”. Analisando esse trecho sob a perspectiva benjaminiana, propomos que tal movimento só é possível devido à ligação intrínseca entre a imitação sensorial da natureza que, devido ao caráter mágico estruturante da linguagem, permite ao humano partir da materialidade linguística para adentrar as profundezas da linguagem abstrata. Desse processo, a linguagem traduz-se na abertura de novas formas estéticas que expandem qualitativamente nosso campo de percepção sensorial.

³¹⁹ Em determinado trecho de sua introdução, Benjamin (v. II, p. 582) explica didaticamente a crítica de Jochmann à concepção histórica do romantismo, interpolando comentários próprios entre parênteses à citação das palavras de Jochmann: “‘Nem tudo que passou está perdido.’ (Não precisamos recriá-lo.) ‘Nem tudo que se perdeu é insubstituível.’ (Muito se transformou em formas superiores.) ‘Nem tudo que não foi substituído é insubstituível.’ (Muito do que foi útil tornou-se agora inútil.)” (Tradução nossa). No original: “‘*Nicht alles Vergangene ist verloren.*’ (*Wir brauchen’s nicht neu zu machen.*) ‘*Nicht alles Verlorene ist unersetzlich.*’ (*Vieles ist in höhere Formen eingegangen.*) ‘*Nicht alles Unersetzte ist unersetzlich.*’ (*Vieles einst Nützliche ist nun unnützlich.*)”.

³²⁰ Cf. o tópico “2.5 – Entre a estética e a política fascista”.

³²¹ Giambattista Vico (1668-1744) foi um filósofo italiano, autor de “*Scienza Nuova*”. Ele é conhecido por sua teoria de que a primeira linguagem humana foi poética e metafórica, anterior ao desenvolvimento do pensamento racional-abstrato.

³²² No original: “*Der Gesang stellt die Elemente der ersten Sprache.*”

³²³ Cf. BENJAMIN, Walter. **A obra de arte na era de sua reprodutibilidade técnica**. Tradução de Gabriel Valladão Silva. Organização e prefácio de Márcio Seligmann-Silva. Porto Alegre: L&PM, 2024, p. 148.

Para Benjamin, a redescoberta de Jochmann, um século após suas publicações, revela uma incompreensão epistêmica tanto por parte dos iluministas quanto dos românticos, expressando o caráter não hegemônico de seu pensamento dentro da narrativa histórica moderna. Isso permitiu ao crítico berlinense elaborar uma nova teoria dialética, presente em mais um autor marginalizado, que fricciona o ideal de progresso dominante. No início do tópico, levantamos dois questionamentos: o primeiro, sobre quem foi Jochmann (já respondido anteriormente), e o segundo, “qual sua relevância para a teoria da imagem dialética benjaminiana”? Retomando o fragmento [N 9, 7], interroguemo-nos: o que Benjamin (2018, p. 784) pretendeu afirmar ao evocar o “olhar profético que se acende nos cumes do passado” de Jochmann? Este “olhar profético” (*Seherblick*) é um termo utilizado por Benjamin em sua introdução,³²⁴ em um trecho em que destaca a tentativa de anonimato de Jochmann – cujos textos não possuíam assinatura nem pseudônimos. Após examinar essa escolha pelo anonimato, Benjamin (v. II, p. 577-578) afirma: “ao futuro do qual falava com palavras proféticas, ele quase dá as costas, e seu olhar profético inflama-se nos cumes do passado – cada vez mais distantes – das antigas gerações heroicas da humanidade e de sua poesia.”³²⁵ (Tradução nossa). Deste modo, o olhar profético de Jochmann, paradoxalmente, orienta-se para os picos do passado, e seu impulso utópico revolucionário em direção ao futuro da humanidade repousa dialeticamente na fantasia como “faculdade primordial da alma”. O fato de Benjamin ter realizado uma intervenção editorial significativa no texto de Jochmann³²⁶ não revela descuido, mas evidencia como o seu posicionamento teórico sobrepõe-se ao do autor estudado. Desta forma, o ensaio de Jochmann não apenas serve como exemplificação conceitual da imagem dialética, mas a própria intervenção editorial feita por Benjamin constitui-se, ela mesma, enquanto performance da imagem dialética.

A dialética benjaminiana não é um processo dialógico contínuo, mas um momento de colisão, de choque violento entre extremos distantes. Esse processo não se inicia na interioridade de nossas faculdades mentais – como Jochmann supunha, sob influência da filosofia kantiana –, mas na aparição imagética da linguagem, que só se faz cognoscível devido ao seu suporte estético-figurativo. Em outras palavras, não há inteligibilidade do real nem análise crítico-racional de sua estrutura sem a esteticidade ontológica do acontecimento linguístico. Se em Hegel a dialética é o motor interno e histórico do Espírito rumo à

³²⁴ Cf. Benjamin (v. II, p. 577-578).

³²⁵ No original: “*Der Zukunft, von welcher er in prophetischen Worten spricht, wendet er gleichsam den Rücken, und sein Seherblick entzündet sich an den immer tiefer ins Vergangene hinschwindenden Gipfeln der früheren heroischen Menschengeschlechter und ihrer Poesie*”.

³²⁶ Com a supressão da importante análise sobre a poesia lírica, como abordado anteriormente.

autoconsciência e à liberdade;³²⁷ se em Marx ela é transportada para o materialismo histórico, articulando as contradições materiais do movimento histórico;³²⁸ em Benjamin, as contradições dialéticas do Outrora emergem como imagens – saturadas de sentido estético-linguístico, como mônadas³²⁹ – provocando não a *Aufhebung* hegeliana,³³⁰ mas uma parada de emergência, uma fissura no Agora. Essas imagens não são meros produtos da maquinação subjetiva das faculdades superiores; o conhecimento não as possui. Elas são fulgurantes porque cintilam – como *flashes* fotográficos que captam o instante de perigo –, aproximando dialeticamente o Outrora do Agora. Neste instante de suspensão, impõe-se a leitura crítica da imagem. É precisamente por este mecanismo que o ensaio de Jochmann, atualizado no contexto histórico-hermenêutico de Benjamin, retorna um século após sua redação ao presente de modo explosivo, fomentando novas cisões no Agora da cognoscibilidade.

Qual o fio condutor capaz de evocar o fenômeno arcaico da poesia em conexão com o desenvolvimento da prosa nas sociedades “complexas”? Para Benjamin, contrariando Jochmann, não seria o avanço das faculdades superiores – imaginação, entendimento, razão – vinculado às mudanças da vida material que nos levaria a compreender a primitividade linguística, mas sim a própria constituição do pensamento, submetido às transformações histórico-materiais da linguagem. Com a transformação – e tradução estética – das formas linguísticas, alteram-se o pensamento e percepção humanos. A totalidade da linguagem garante ao Outrora a possibilidade de sua tradução estética em imagem, que, ao confrontar-se com o Agora, pode cintilar como o inteiramente outro, abrindo uma fenda teológica para a

³²⁷ HEGEL, G. W. F. **Fenomenologia do Espírito**. Tradução de Paulo Meneses et al. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 2003, p. 36–38 (§§21–23) e p. 304 (§438).

³²⁸ Marx explicitamente declara inverter a dialética hegeliana, transferindo-a da esfera idealista para a materialista, no Posfácio à segunda edição de “O Capital”. Ele afirma: “Meu método dialético, em seus fundamentos, não é apenas diferente do método hegeliano, mas exatamente seu oposto. Para Hegel, o processo de pensamento, que ele, sob o nome de Ideia, chega mesmo a transformar num sujeito autônomo, é o demiurgo do processo efetivo, o qual constitui apenas a manifestação externa do primeiro. Para mim, ao contrário, o ideal não é mais do que o material, transposto e traduzido na cabeça do homem.” MARX, Karl. **O capital: crítica da economia política**. Livro I. Tradução de Rubens Enderle. São Paulo: Boitempo, 2013, p. 78–79. (Posfácio à segunda edição alemã, 1873).

³²⁹ Cf. BENJAMIN, Walter. *O anjo da história*. Tradução de João Barrento. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2012, p. 19. Na tese XVII, Benjamin concebe a mônada como imagem dialética – uma constelação de tensões históricas que, ao ser arrancada do *continuum* temporal, irrompe no Agora. Abordaremos mais detidamente o conceito de “mônada” em Benjamin no próximo tópico “4.5 – A mônada como imagem do mundo na epistemologia benjaminiana”.

³³⁰ *Aufhebung* (ou suprassunção) é um conceito central na dialética hegeliana, designando o momento pelo qual o real é simultaneamente negado, superado e preservado em um nível superior. Hegel discute e amplia este conceito ao longo de toda sua obra, mas sua definição programática e mais concisa encontra-se na “Ciência da Lógica”. Cf. HEGEL, G. W. F. **Ciência da lógica: a doutrina do ser**. Tradução de Christian G. Iber e Marloren L. Lopes. Petrópolis: Vozes, 2016, p. 111–112 (Livro I, Seção I, Cap. 1, C: “Observação [A expressão: ‘suprimir’]”).

revolução. É isso o que Benjamin (2018, p. 767) busca expressar no fragmento [N 2a, 3] ao afirmar: “(...) enquanto a relação do presente com o passado é puramente temporal e contínua, a relação do ocorrido com o agora é dialética – não é uma progressão, e sim uma imagem, que salta”. O Outrora cristaliza-se como imagem dialética, rompendo o Agora – mantendo seu conteúdo de verdade em sua facticidade, manifesta esteticamente na matéria –, devido à transcendentalidade imanente da linguagem, que assegura o horizonte de compreensão histórico-teológico-hermenêutico do real. Daí a conclusão lapidar de Benjamin (2018, p. 767) no fragmento: “somente as imagens dialéticas são imagens autênticas (isto é: não-arcaicas), e o lugar onde as encontramos é a linguagem”. O salto da imagem dialética no Agora só se torna possível porque seu acontecimento radica no seio da linguagem enquanto *medium* da experiência histórica.

Embora as primeiras aparições do conceito de imagem dialética estejam presentes em suas anotações para o *Passagen-Werk*, já em 1929, sua primeira publicação ocorreu apenas no *Exposé* de 1935.³³¹ Nele, podemos compreender o por que as imagens oníricas do mundo moderno provocam a irrupção das imagens do Outrora em encontro com o Agora, em um impulso dialético. Na quinta parte do *Exposé*, intitulada “Baudelaire ou as ruas de Paris”, Benjamin afirma ser característica da modernidade a constante citação da história primeva, pois a “ambiguidade” (*Zweideutigkeit*) das relações sociais e de seus produtos impulsiona esse movimento. Sua conclusão é decisiva: “a ambiguidade é a manifestação imagética da dialética, a lei da dialética na imobilidade. Esta imobilidade é utópica e a imagem dialética, portanto, imagem onírica. Tal imagem é dada pela mercadoria: como fetiche.” (BENJAMIN, 2018, p. 65). O problema da ambiguidade na imagem dialética seria tema de longo debate entre Adorno e Benjamin. Antes de entrarmos nessa controvérsia, porém, devemos avaliar a arquitetura conceitual da proposta benjaminiana. Por se apresentar como imagem, a dialética revela-se paradoxalmente imóvel. A plasticidade dessa imagem estática expõe um conteúdo utópico: ela retrata o tempo primevo da humanidade sem classes, um mundo que repousa no inconsciente coletivo como um sonho à espera de despertar.³³² Ao desejo teológico arcaico da humanidade, a modernidade responde com o fetiche da mercadoria, apropriando-se e mitologizando suas imagens oníricas. Desse modo, o capitalismo cria um mundo de sonhos

³³¹ Cf. De Wizisla e Opitz. **Conceptos de Walter Benjamin**. Traduzido por María Belforte e Miguel Vedda. Buenos Aires: Las Cuarenta (Colección Mitma), 2014, p. 651, 656.

³³² Na primeira exposição do *Passagen-Werk* de 1935, Benjamin (2018, p. 55-56) escreve o que se segue: “No sonho, em que diante dos olhos de cada época surge em imagens a época seguinte, esta aparece associada a elementos da história primeva, ou seja, de uma sociedade sem classes. As experiências dessa sociedade, que têm por depósito no inconsciente do coletivo, geram, em interação com o novo, a utopia que deixou seu rastro em mil configurações da vida, das construções duradouras até as modas passageiras”.

onde a vida é integralmente mercantilizada em nome de uma “terra prometida” ilusória – e no portal desse mundo inscreve-se a sentença: “O trabalho liberta” (*Arbeit macht frei*), convertendo a promessa de redenção em instrumento de dominação.

A produção de imagens constitui-se, em última instância, como um trabalho mental? Seriam elas produtos do apanágio da imaginação – enquanto faculdade superior – ou mero reflexo do psicologismo da subjetividade? Na teoria benjaminiana, já nos posicionamos contrariamente a tais pressupostos. Para enfrentar esta problemática, partimos de um esboço do projeto das *Passagens* em 24 fragmentos, intitulado “Passagens parisienses II”. Em sua parte final (hº, 4), Benjamin (2018, p. 1456) expõe sua ideia sobre a estrutura dialética do despertar:

O despertar é, na verdade, a reviravolta dialética, copernicana, da rememoração. Trata-se de uma reviravolta eminentemente elaborada do mundo do sonhador para o mundo da vigília. Para o esquematismo dialético, que está na base dessa ocorrência fisiológica, os chineses encontraram, em sua literatura de contos maravilhosos e novelas, a expressão mais radical.

O momento do despertar – instante privilegiado em que interpretamos as imagens dialéticas no Agora da cognoscibilidade – configura-se como uma verdadeira reviravolta copernicana operada pela rememoração dialética. Se o século XX respondeu aos paradoxos filosóficos do conhecimento com a reviravolta linguística pragmática (adentrando o plano da intersubjetividade histórica), Benjamin elabora uma alternativa radical: uma reviravolta histórica invertida, uma dialética imóvel que escapa a intersubjetividade pragmática. Desloca-se da subjetividade transcendental ou da intersubjetividade histórica rumo a uma hermenêutica materialista, que não apenas se estetiza em imagens, mas irrompe o Agora, causando-lhe uma interrupção abrupta capaz de despertar a consciência. Neste sentido, lembrar é um lembrar-se de que se está em um sonho mítico moderno: é o próprio despertar. Daí o crítico referir-se a um “processo” ou “ocorrência fisiológica” (*physiologischen Vorgang*) para descrever o esquematismo dialético. Benjamin sustenta que essa reviravolta dialética só ocorrerá se reeducarmos nosso corpo a outras percepções (leituras) do real, nas quais uma postura antropológico-materialista permitirá aprimorar a interpretação crítica da trama histórica. Não se trata de um processo de faculdade mental ou de esquematismos apriorísticos; a ênfase de Benjamin está muito mais no hábito da experiência interpretativa recorrente – já que cada instante pode ser a fenda por onde passa o

messias.³³³ Assim, Benjamin descentraliza a utópica revolução das alturas especulativas para o da pulsão teológica de interrupção, pois o que falta à teoria revolucionária é reconhecer que o conhecimento é produto holístico da disposição corporal. Reeducar o corpo é expô-lo rotineiramente ao retorno das interpretações críticas das argúcias teológicas da mercadoria.³³⁴ Portanto, a filosofia deve – além de teorizar sobre o movimento histórico do espírito ou traçar estratégias para uma práxis revolucionária – interpretar as imagens da realidade circundante em sua materialidade teológica, com o objetivo de redimir o passado.³³⁵

Para uma compreensão holística do conceito de “imagem dialética”, impõe-se a análise do emblemático embate teórico entre Benjamin e Adorno. Recuemos pois a 1935, quando Benjamin, buscando obter apoio financeiro do Instituto de Pesquisa Social, apresenta o *Exposé* inicial do projeto *Passagens* – momento da primeira aparição pública do conceito. Diante das severas críticas de Adorno,³³⁶ Benjamin se vê pressionado a redigir um novo *Exposé* em 1939. Da primeira para a segunda versão, a principal diferença reside no silenciamento de conceitos-chave presentes na exposição original, como: imagem dialética, imagem onírica, despertar, agora da cognoscibilidade e imagens de desejo – conceitos basilares no Caderno N, dedicado à crítica do conhecimento. Embora este episódio já tenha sido amplamente analisado por estudiosos da filosofia adorniana e benjaminiana,³³⁷ nossa investigação não pretende recontar em minúcias esse debate, mas buscamos avaliar, de forma concisa, sua implicação para nossa problemática central: de que modo o confronto teórico entre Adorno e Benjamin ilumina a “imagem dialética” e se relaciona com nossa reflexão sobre o conhecimento? Para isso, em um primeiro momento, exporemos as críticas de

³³³ Cf. BENJAMIN, Walter. **O anjo da história**. Tradução de João Barrento. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2012. p. 20 (Apêndice B).

³³⁴ Katia Muricy (2009), ao analisar os textos de juventude de Benjamin, compara o contínuo retorno interpretativo do filósofo à tarefa do tradutor, afirmando: “Se o filósofo, para Benjamin é, como foi indicado, tradutor, ele compartilha este estranhamento, este esforço hermenêutico de uma leitura reiterada da realidade.” (p. 126-127). Esse “esforço” assemelha-se ao repetitivo esforço teológico cabalístico de decifrar os sinais criptografados por Deus na realidade histórica.

³³⁵ Willi Bolle (2000) oferece exemplo elucidativo de como a coletividade, em seu espaço imagético dialético, mobilizou-se de uma imagem onírica mítica alienada para o “despertar revolucionário”, ao afirmar: “Assim, por exemplo, os operários de Paris aparecem, num primeiro momento, como alienados executores do ‘embelezamento estratégico’ da cidade, planejado pelo prefeito Hausmann: constroem largas avenidas que ‘impossibilitam o surgimento de barricadas’ e ‘estabelecem o caminho mais curto entre os quartéis e os bairros operários’. Num segundo momento, ‘tomam consciência do caráter inumano da capital’, o que se torna um elemento atuante na insurreição da Comuna.” (p. 68). Ou seja, os condicionantes hermenêuticos da metrópole francesa – simbólicos e concretos – foram politicamente confrontados devido à dialeticidade contida em sua materialidade, percebida pelo corpo coletivo tãtilmente subjugado.

³³⁶ Cf. Carta de Adorno a Benjamin de 02/08/1935. In: (Briefe, 1978, p. 671), (ADORNO, 2012, p. 175).

³³⁷ Sobre esse debate, cf. GATTI, Luciano. Correspondências entre Benjamin e Adorno. **Limiar**, São Paulo, v. 1, n. 2, p. 191–213, jul./dez. 2014; LÓPEZ, Nicolás. Walter Benjamin, Theodor W. Adorno y el destino de las imágenes de deseo. Constelaciones. **Revista de Teoría Crítica**, Madrid, n. 10, p. 63–80, 2018; SILVA, Igor Lula Pinheiro. O problema do método dialético na correspondência de Walter Benjamin e Theodor Adorno durante a década de 1930. **Ideias**, Campinas, SP, v. 8, n. 1, p. 109–132, 2017.

Adorno; em seguida, apontaremos os contrapontos de Benjamin e, por fim, levantaremos nossos apontamentos com base em nossa tese basilar.

Em uma carta de 05 de junho de 1935, após leitura cuidadosa, Adorno (2012, p. 161) lança sua primeira crítica à relação estabelecida por Benjamin entre a imagem dialética e o campo da consciência – ou mesmo da inconsciência –, já que, para o teórico frankfurtiano, a consciência coletiva seria fundamentalmente a-dialética. Não obstante, é na fatídica carta de 2 de agosto de 1935 que se inicia o longo embate entre os autores. Adorno parte da citação da frase de Jules Michelet – “cada época sonha a seguinte” –, propositalmente destacada por Benjamin (2018, p. 55) no primeiro tópico do *Exposé* de 1935. Para Adorno, essa frase seria a-dialética por três motivos: 1) a suposição de que a imagem dialética seria produto de uma consciência (mesmo que coletiva), restringindo seu acontecimento ao plano da subjetividade; 2) sua vinculação a uma concepção histórica evolutiva de um futuro utópico; 3) a concepção de “época” como substrato ontológico autossuficiente da consciência. De acordo com o filósofo frankfurtiano, Benjamin estaria deslocando a imagem dialética para o interior da consciência como instância onírica, comprometendo assim a objetividade do processo dialético. Adorno (2012, p. 177) assevera categoricamente: “o caráter fetichista da mercadoria não é um fato da consciência; é antes dialético no seu eminente sentido de que produz consciência”. Nesse sentido, a objetividade do caráter dialético no fetichismo da mercadoria é que produz a consciência – e não o seu contrário. Ao vincular a imagem dialética com a esfera onírica, Benjamin teria psicologizado o processo dialético, reproduzindo assim “o encanto da psicologia burguesa” (ADORNO, 2012, p. 179). Desse modo, a atomização do indivíduo burguês não se limita a um dilema entre seu estado de vigília e o sonho, como regressão mítica ao arcaico. Para Adorno (2012, p. 180 e 188), tal indivíduo não deve apenas ser desmistificado, mas radicalmente superado (*Aufhebung*) em sua própria estrutura constitutiva.

No ano seguinte, em carta de 18 de março de 1936, Adorno (2012, p. 206) volta a criticar o método dialético benjaminiano empregado no ensaio sobre “A obra de arte”, retomando uma antiga questão: a proximidade entre o pensamento de Benjamin e o de Brecht.³³⁸ À medida que as produções filosóficas de Walter Benjamin prosseguem, intensificam-se igualmente os embates com Adorno (2012, p. 229), que, em carta de 6 de setembro do mesmo ano, afirma ter identificado o cerne da divergência teórica que o separava

³³⁸ Bertolt Brecht (1898-1956) foi um poeta, dramaturgo e encenador alemão de grande influência. Criador do teatro épico, sua obra possuía um marcado compromisso político e materialista. A proximidade intelectual e a amizade entre Brecht e Walter Benjamin são amplamente documentadas e foram um ponto central das críticas de Adorno, que via na influência de Brecht uma tendência ao materialismo vulgar e uma simplificação da dialética na obra de Benjamin. Para mais, cf. ERDMUT WIZISLA. **Walter Benjamin and Bertolt Brecht: The Story of a Friendship**. Tradução de Christine Shuttleworth. New Haven: Yale University Press, 2009.

de Benjamin: o conceito de “materialismo antropológico”.³³⁹ Em ambos os casos, as críticas de Adorno direcionam-se ao que ele enxerga como reducionismo na abordagem benjaminiana: a redução dos problemas dialéticos ao plano da individualidade psicológica. Nas palavras do próprio Adorno (2012, p. 132): “é como se para você o corpo humano representasse a medida de concretude”. Essa crítica foi estendida a outro ensaio fundamental de Benjamin, *O narrador*. A insistência de Adorno em questionar a abordagem dialética benjaminiana – assim como a persistência de Benjamin em reiterar seu conceito, partindo dos mesmos preceitos em novos textos (como no *Exposé*, em a “A obra de arte” e em “O narrador”) – sugere uma incongruência teórica não resolvida. Essa aparente contradição manifestava-se no fato de que Benjamin incorporava as “correções” conceituais sugeridas pelo instituto, mas logo retomava suas formulações originais em trabalhos posteriores – o que sugere uma tensão irresoluta entre adaptação institucional e convicção teórica.

Esta tensão teórica manifesta-se com especial clareza em 1938, quando Benjamin escreve um novo ensaio – desta vez sobre Baudelaire³⁴⁰ –, utilizando como base o levantamento minucioso de dados sobre o século XIX realizado para o projeto das *Passagens*. Adorno dirige-lhe uma longa crítica na carta de 10 de novembro do mesmo ano, iniciada com a afirmação de que a fantasmagoria deve ser tratada “como categoria histórico-filosófica objetiva, e não como ‘visão’ de caracteres sociais.” (ADORNO, 2012, p. 401). A crítica refere-se ao uso, por Benjamin, das “fisiologias” que habitavam a Paris fantasmagórica – como a do *flâneur* –, o que, para Adorno (2012, p. 401), resultaria em falta de objetividade metodológica no ensaio³⁴¹ ou, em suas palavras, em uma falha na “mediação”.³⁴² Assim, o texto benjaminiano seria excessivamente imediatista, operando um tipo de “materialismo antropológico”³⁴³ que mescla elementos profundamente românticos e, ao nomear as coisas teologicamente de forma direta, conduz seu trabalho a uma “encruzilhada entre a magia e o positivismo”^{344 345}.

³³⁹ Para mais *vide* nota 20.

³⁴⁰ Cf. BENJAMIN, Walter. **Charles Baudelaires um lírico no auge do capitalismo**. Tradução: José Carlos Martins Barbosa e Hemerson Alves Baptista. São Paulo: Brasiliense, 1989, p. 09.

³⁴¹ Segundo Willi Bolle (2000, p. 73), Benjamin pretendia, com essas “fisiologias”, desenvolver uma “crítica redentora” ao extrair da obra de Baudelaire imagens dialéticas que escapassem às classificações convencionais.

³⁴² Para um breve resumo do problema metodológico na “mediação” dialética abordada por Adorno. Cf. SILVA, Igor Lula Pinheiro. O problema do método dialético na correspondência de Walter Benjamin e Theodor Adorno durante a década de 1930. *Ideias*, Campinas, SP, v. 8, n. 1, p. 109 - 132, 2017.

³⁴³ Cf. Adorno (2012, p. 403).

³⁴⁴ *Ibidem*, p. 403.

³⁴⁵ Vale destacar que, em anos anteriores, Adorno chegou a elogiar, bem como a comparar algumas de suas reflexões com a teologia benjaminiana. Cf. de Buck-Morss, *A dialética do olhar* (2002, p. 294), bem como a carta de Adorno (2012, p. 127) endereçada a Benjamin em 17 de dezembro de 1934, em que o filósofo frankfurtiano compara um texto seu sobre Kierkegaard com o que denominou de “teologia negativa” ou “inversa” em Benjamin. Não por acaso, Benjamin (2018, p. 765) cita uma passagem do referido artigo de

Após essa breve exposição das críticas de Adorno, debruçamo-nos sobre as respostas formuladas por Benjamin. As objeções mais sofisticadas começaram a ser desenvolvidas a partir de 1938. Em carta de 9 de dezembro desse mesmo ano, Benjamin (2012, p. 410) dirige-se a Adorno, afirmando que sua crítica soou um tanto quanto “incompreensível”. Depois de abordar questões específicas do texto sobre Baudelaire, Benjamin (2012, p. 413) volta-se à questão metodológica fundamental. Seu posicionamento decorre de uma convicção profunda: para evitar o erro cometido nos últimos quinze anos tanto pelo Instituto de Pesquisa Social quanto por teóricos do materialismo dialético³⁴⁶ – equívoco que, em sua avaliação, contribuíra para a ascensão do fascismo na Europa –, o filósofo berlinense buscou concentrar-se com rigor redobrado no problema da “construção” textual e em sua eficácia política.

No processo construtivo empreendido por Benjamin, a segunda parte do ensaio sobre Baudelaire configura um rigoroso exercício metodológico de cunho filológico. Não cabe aqui uma análise detalhada do papel da filologia nesse ensaio, mas destacamos sua relevância como resposta de Benjamin às limitações teóricas do materialismo dialético então vigente.³⁴⁷ Enquanto Adorno (2012, p. 414) acusa o texto de “apresentação estupefata de meras facticidades”, Benjamin rebate afirmando que essa é precisamente a atitude filológica genuína:³⁴⁸ “A filologia é aquele exame de um texto que avança por detalhes e fixa mágicamente o leitor a ele.” (BENJAMIN *apud* ADORNO, 2012, p. 414). A essa dimensão mágica deve seguir-se uma interpretação minuciosa, cabendo à filosofia o exorcismo dialético. Contudo, à medida que o objeto é construído sob uma perspectiva histórica, a aparente opacidade da facticidade desaparece. Nesse momento, o texto passa a ser interpretado pelo crivo do Agora cognoscível, eclodindo como mônada em diálogo com nossa própria experiência histórica.³⁴⁹

Adorno no fragmento [N 2, 7]. Até então, ainda havia um núcleo de convergência entre os conceitos de imagem dialética dos dois.

³⁴⁶ Aqui, Benjamin faz uma autocrítica e dirige-se à Teoria Crítica frankfurtiana. Cf. Wille Bolle (2000, p. 70).

³⁴⁷ Um exemplo disso pode ser observado na carta de 7 de maio de 1940, na qual, ao responder a questionamentos sobre a relação entre o conceito de “aura”, o esquecimento e o trabalho humano, Benjamin (2012) demonstra novamente certo distanciamento do materialismo dialético ortodoxo, ao afirmar: “Mas mesmo supondo que a aura envolva de fato um tema ‘humano esquecido’, este não é necessariamente aquele presente no trabalho. Arvore e arbusto, aos quais se dá em empréstimo, não são feitos pelo homem. É preciso pois haver nas coisas algo de humano que não seja instituído pelo trabalho.” (ADORNO, 2012, p. 458). Com essa crítica, Benjamin descentraliza a experiência humana da ontologia do trabalho marxista. Seu materialismo dialético é mais abrangente, incorporando elementos naturais e simbólicos que escapam à esfera da produção.

³⁴⁸ Na próxima carta, datada de 23 de fevereiro de 1939, Benjamin responde à série de detalhados apontamentos feitos por Adorno ao texto de Baudelaire, iniciando a correspondência com uma máxima: “Caro Teddie, *On est philologue ou on ne l’est pas.*” (ADORNO, 2012, p. 435). A carta surge após Benjamin reler cartas anteriores de Adorno, enviadas desde 1935, com comentários ao projeto das Passagens.

³⁴⁹ Cf. Adorno (2012, p. 415).

Ao insistir na análise filológica dos valores materiais, encontramos o valor de verdade historicamente situado.³⁵⁰ Aqui percebemos um distanciamento da filosofia benjaminiana em relação aos teóricos frankfurtianos.³⁵¹ A teoria dialética de Benjamin não se dá empiricamente: por se apresentar como imagem, a dialética resulta da “construção” de objetos históricos – tipos sociais como o *flâneur* – interpretados na fulguração da cognoscibilidade no Agora. Realizando uma pequena alteração na máxima hegeliana – “o que é racional é real e o que é real é racional”³⁵² – Benjamin vislumbra o que é *textum* é real, e o que é real é *textum*. Desse modo, a consciência crítica torna-se capaz de interpretar a realidade, jamais de fundir-se semanticamente com ela. A história perde qualquer finalidade teleológica: falar em “superação” (*Aufhebung*) implicaria apontar para uma racionalidade progressivamente ampliada, o que não se aplica a Benjamin. A consciência não deve ser ampliada, mas transformada em sua estrutura, despertando do sonho mítico moderno. Daí a importância da base teológica como princípio estruturador do materialismo dialético, pois se trata de uma nova postura epistemológica frente à realidade – não aquela que analisa o movimento histórico por níveis ontológicos, mas que reconhece o valor da vida como dado irreduzível (apocatástase histórica) em sua completude. A salvação, portanto, não reside no futuro projetado, numa sociedade sem classes dotada de racionalidade “superior”, mas irrompe do passado, de uma sociedade sem classes que, materialmente, ainda não gerara mitos. Enquanto Adorno, por exemplo, vislumbra a construção do fetiche da mercadoria a partir de sua produção na fábrica, Benjamin localiza o fetichismo na circulação e consumo das mercadorias no tecido social.³⁵³ Para Adorno, a dialética deve conduzir à superação dos meios de produção capitalistas; para Benjamin, a dialética revela como as mercadorias determinam a cognição e a percepção do real.³⁵⁴

A análise das objeções adornianas permite-nos extrair elucubrações epistemológicas fundamentais sobre o pensamento benjaminiano: 1) **A imagem dialética não constitui um processo subjetivo da psique.** Embora o fenômeno dialético se manifeste tanto na consciência quanto no inconsciente coletivo, ele não emerge como estrutura cognitiva da mente, mas sim como figuração linguística. A objetividade da dialética – ou seja, sua

³⁵⁰ Tais conceitos já haviam sido explorados por Benjamin no ensaio “As afinidades eletivas de Goethe”. Cf. BENJAMIN, Walter. **Ensaio reunidos**: escritos sobre Goethe. Tradução de Mônica Krausz Bornebusch, Irene Aron e Sidney Camargo. São Paulo: Duas Cidades; Editora 34, 2018, p. 11.

³⁵¹ Ulrich Gmünder (1985) nem mesmo insere Walter Benjamin entre os teóricos frankfurtianos. Cf. GMÜNDER, Ulrich. **Kritische Theorie**. Horkheimer, Adorno, Marcuse, Habermas. Stuttgart: Metzler, 1985.

³⁵² HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. **Princípios da filosofia do direito**. Tradução de Orlando Vitorino. São Paulo: Martins Fontes, 1997, p. XXXVI.

³⁵³ Cf. Adorno (2012, p. 420-421). Para mais, cf. MATOS, Olgária. Walter Benjamin e Theodor Adorno: o estupor da facticidade à meia-noite do século. **Revista Ideação**, N. 36, Julho/Dezembro, 2017. p. 17.

³⁵⁴ Exemplo disso pode ser observado no fragmento [N 19, 3]. Cf. Benjamin, 2018, p. 805-806.

inteligibilidade – emana da universalidade da linguagem traduzida em imagem. Desse modo, a imagem é interpretada pela consciência, não apropriada ou produzida por ela. Em Benjamin, o real não é mero produto da objetividade material do espírito (como na dialética hegeliana do em-si e para-si), mas a própria linguagem é dialética. Ao conceber o real como *textum*, o filósofo sugere que a consciência só existe no âmbito da linguagem. Reduzir a dialética ao plano subjetivo seria, portanto, uma incoerência teórica. 2) **A consciência configura-se como processo crítico em construção, não como faculdade mental apriorística.** A consciência só se reconhece como tal no ato de leitura (de percepção interpretativa). Esta leitura é condicionada pelo horizonte hermenêutico do leitor no Agora cognoscível, onde o que escapa à consciência decanta nas precipitações do inconsciente.³⁵⁵ Este, para Benjamin, não é aquilo que escapa à linguagem, mas o ainda não percebido (não lido) ou esquecido. Com o avanço técnico e a hiperestimulação sensorial do século XIX – que revelou os limites do aparelho cognitivo entre consciente e inconsciente –, surge também uma dialética entre memória e esquecimento na linguagem. O “princípio da razão suficiente”³⁵⁶ garante que o esquecido no outrora possa ser lembrado e interpretado no seio do acontecimento histórico-linguístico. Um exemplo paradigmático dessa objetividade da linguagem pode ser conferido com o surrealismo. Para Benjamin (1994, p. 22), este movimento – que “levou a ‘vida literária’ até os limites extremos do possível” – não apenas vinculou imagem e som em polissemia,³⁵⁷ mas

³⁵⁵ Enquanto estava preso no “Campo de trabalhadores voluntários” em Nevers, desde 3 de Setembro de 1939, Benjamin escreve a Gretel Adorno em uma carta de 12 de outubro do mesmo ano (BENJAMIN, 1978, p. 828), narrando um sonho que tivera – enquanto dormia sobre palha – e que remetia a suas reflexões sobre o conhecimento, especialmente ao ato de “ler”. Esse relato reforça a relevância que Benjamin atribuiu à leitura em sua crítica do conhecimento e a análise rigorosa das imagens do “inconsciente onírico”. Resumidamente: Benjamin relata que, no sonho, encontrava-se com seu amigo Dausse. Após descobrirem leituras estranhas – macios e semelhantes a sarcófagos, já ocupados por outros –, ambos seguem para um ambiente que lembrava o convés de um navio. Lá, encontram as belas companheiras de Dausse. No local, Benjamin percebe um chapéu velho herdado de seu pai, danificado com uma grande fenda na parte superior, repousando sobre um piano de cauda. Em certo momento, inquieta-se ao ver uma das mulheres analisando um tecido coberto de imagens, escrito por ele, mas entregue a ela por Dausse. Benjamin (1978, p. 830) afirma ter conseguido “ler” (*lire*) apenas elementos gráficos específicos: a letra d, com hastes afiladas que sugeriam “aspiração espiritual”, e uma pequena vela com borda azul na parte superior da letra, que se inflava “como se estivesse sobre a brisa”. O restante eram formas indistintas de ondas e nuvens. Após discussões sobre a escritura, Benjamin (1978, p. 830) recorda-se de ter dito textualmente: “‘*Il s’agissait de changer en fichu une poésie.*’” (“Tratava-se de transformar um poema em um lenço”). Ao pronunciar essas palavras, uma das mulheres, deitada em uma cama, fez um movimento breve como um “relâmpago” (*éclair*), revelando – por meio de uma espécie de “visão suplementar” (*vision supplémentaire*) – um fragmento do lenço que a cobria. Nele, havia uma imagem semelhante à que Benjamin “escrevera” (*écrire*) anos antes, presenteando Dausse. O sonho é uma alusão clara à concepção benjaminiana da realidade como *textum*, além de ilustrar o relampejar da imagem dialética do outrora através da inervação do corpo em um momento de perigo. O estudo sistemático desses fenômenos, que ilustram a penetração da política no inconsciente, encontra um notável paralelo na obra de Charlotte Beradt, *Sonhos no Terceiro Reich*, que compila o inconsciente coletivo sob a ditadura nazista. Cf. BERADT, Charlotte. **Sonhos no Terceiro Reich**. Tradução de Sílvia Bittencourt. Apresentação de Christian Dunker. Posfácio de Reinhart Koselleck. São Paulo: Três Estrelas, 2017.

³⁵⁶ Este conceito será abordado no tópico seguinte: “4.5 – A mônada como imagem do mundo na epistemologia benjaminiana”.

³⁵⁷ Cf. Seligmann-Silva, 2020, p. 162.

colocou a linguagem no centro do processo expressivo. Quando Saint-Pol-Roux fixa em sua porta ao dormir pela manhã “*Le poète travaille*” (O poeta trabalha), os surrealistas, segundo Benjamin, priorizam a linguagem, não o inconsciente. Este último seria, assim, linguagem ainda não decifrada, e não o incompreensível. O surrealismo configura-se, portanto, não como movimento literário, mas como “iluminação profana” (*profane Erleuchtung*),³⁵⁸ de inspiração materialista e antropológica. Podemos compreendê-lo como uma espécie de laboratório de experiências imagéticas e corporais, onde o “espaço de imagens” se manifesta no “espaço do corpo”.³⁵⁹ Seus integrantes, ao estimularem o corpo (produtor de imagens) com substâncias psicoativas, abriram caminho – através das “inervações do corpo” – para expressões dialético-revolucionárias da linguagem.³⁶⁰ Desse modo, as “imagens oníricas” do inconsciente devem ser criticamente interpretadas para evitar sua captura pelo mito.

Diante da análise desenvolvida, constata-se que as imagens dialéticas resultam da transcendentalidade linguístico-material na factualidade de seu acontecimento histórico. À consciência crítica caberia, portanto, perceber (ler) a dialeticidade imanente dessas imagens para, então, “construí-las” enquanto objetos históricos carregados de potencial revolucionário. Nesse sentido, Benjamin recorreu ao poder da imagem porque ela viabiliza a atualidade histórica justamente por meio da semelhança, e não de identidades lógicas. É nessa capacidade de engendrar semelhanças que se encontra a sua conexão fundamental com o âmbito político. O método primordial empregado por Benjamin para fazer reluzir tais imagens é o filológico.³⁶¹ A partir dele, delineia-se tecnicamente uma práxis político-filosófica que busca romper com o *continuum* histórico fascista vigente em sua época.

Se o exame da imagem dialética, através da figura de Jochmann e do embate com Adorno, nos permitiu compreender seu funcionamento como uma força que interrompe o *continuum* histórico e sua natureza intrinsecamente linguística e objetiva, impõe-se agora a pergunta pela sua estrutura interna mais fundamental: qual é a constituição formal que permite a uma imagem singular conter e expressar a totalidade da história? A resposta a esta questão nos conduz ao cerne da crítica epistemológica benjaminiana e a um dos seus conceitos mais decisivos: a mônada. A imagem dialética, enquanto unidade de sentido que explode o fluxo

³⁵⁸ Cf. Benjamin (1994, p. 23). “O surrealismo: O último instantâneo da inteligência europeia.”

³⁵⁹ Cf. Benjamin (1994, p. 35).

³⁶⁰ No texto sobre o surrealismo, Benjamin tece uma nova crítica aos intelectuais da teoria crítica materialista. Para ele, a dupla tarefa da revolução – 1) derrubar a hegemonia burguesa; 2) conquistar as massas – peca em sua segunda função, pois não se pode conquistar as multidões meramente através da contemplação reflexiva; é preciso inserir a classe oprimida corporalmente em “espaços imagéticos”. A arte proletária teria papel crucial nesse processo. Cf. Benjamin (1994, p. 34-35). Ver também: GATTI, Luciano. Walter Benjamin e o surrealismo: escrita e iluminação profana. *Artefilosofia*, Ouro Preto, n. 6, p. 74-94, abr. 2009.

³⁶¹ O método materialista filológico de Benjamin será analisado no tópico “Teoria metodológica da história como “Filologia Materialista”: a virada estético-linguística de Benjamin contra o historicismo”.

homogêneo do tempo, revela-se, em sua arquitetura íntima, como uma constelação monadológica.

4.5 A mônada como imagem do mundo na epistemologia benjaminiana

Partindo, portanto, da compreensão da imagem dialética como o veículo do conhecimento histórico, este tópico avança para a investigação de sua unidade estrutural elementar: a mônada. Se o tópico anterior nos mostrou como a imagem dialética age no mundo (através de explosões e constelações), este se dedica a elucidar o que ela é em sua essência formal – uma essência que condensa a totalidade do mundo numa unidade singular carregada de tensões. Nossa argumentação sustenta que a mônada benjaminiana, longe de ser um resquício místico ou uma mera metáfora, é o princípio estruturante que permite à imagem dialética funcionar como um “agregado de tensões históricas”. Argumentaremos que é essa estrutura monadológica – onde o objeto histórico encontra representada em seu interior sua história anterior e posterior – que garante à imagem dialética seu poder de, num lampejo, fazer reluzir no Agora uma constelação saturada de passado e de futuro, consolidando assim a base sobre a qual se edifica a crítica do conhecimento nas *Passagens*.

Ao apropriar-se de conceitos fundamentais da tradição filosófica, submetendo-os à sua rigorosa crítica – como ocorre com o conceito leibniziano de “mônada” –, Benjamin opera uma transformação decisiva desses legados, ainda que saibamos hoje que seu contato direto com os textos de Gottfried Leibniz tenha sido limitado.³⁶² Não se pode negar, contudo, a centralidade extraordinária que este conceito assume em sua obra. A mônada surge em momentos cruciais: no prefácio epistemológico do *Trauerspiel*, no Caderno N (dedicado à teoria do conhecimento) e em seu último trabalho, *Sobre o conceito de história*. Embora a mônada funcione como um recurso epistemológico em Benjamin, ela nunca é compreendida no sentido estrito de Leibniz. Impõe-se, portanto, averiguar qual seu significado específico no contexto historiográfico-epistêmico benjaminiano, para só então finalizarmos nossa análise do projeto investigativo do conhecimento no Caderno N das *Passagens*.

O ponto de partida é o fragmento [N 10, 3], no qual Benjamin afirma que a estrutura monadológica do objeto histórico exige sua explosão do *continuum* da história. A mônada revela-se justamente no objeto dinamitado, pois em seu interior manifestam-se, em escala

³⁶² Cf. a tese de Paula L. Schwebel, *Walter Benjamin's Monadology*, 2012, p. 15-16. Ver também, sobre os livros pertencentes à biblioteca de Benjamin: *In: Walter Benjamins Bibliothek: gelesene, zitierte, rezensierte Bücher und Zeitschriften in der Edition, in der sie Benjamin kannte und nutzte: Dokumentation einer verlorenen Bibliothek*. Stuttgart: Antiquariat Herbert Blank, 2006.

reduzida, todas as forças e interesses históricos. Como o próprio autor sintetiza (BENJAMIN, 2018, p. 786-787): “Graças a sua estrutura monadológica, o objeto histórico encontra representada em seu interior sua própria história anterior e posterior.”. Nessa passagem, a escolha do termo “representada” (*repräsentiert*) é decisiva. Cabe, portanto, indagar: que razões orientam a opção benjaminiana por esse conceito? Sustentamos que o interior da mônada histórica configura-se como representação justamente porque exige mediação intelectual: são as nossas estruturas cognitivas que realizam a conexão entre as extremidades dialéticas contidas no objeto histórico. Desse modo, as mônadas funcionam como arestas do horizonte interpretativo, delimitando o campo da crítica diante da infinitude da pré e pós-história, mas adaptando-a às abordagens finitas do entendimento. Coloca-se, então, a questão fundamental: ao se vincular ao campo representativo, estaria o processo monádico inevitavelmente confinado à esfera da subjetividade?

Retomar o conceito de mônada tal como foi formulado por Benjamin em sua primeira crítica epistemológica – no *Origem do drama trágico alemão* – é condição indispensável para compreender o sentido que o filósofo lhe confere ao empregá-lo, posteriormente, no *Passagenwerk* e em *Sobre o conceito de história*. No fragmento intitulado “Monadologia”, integrante do “Prólogo epistemológico-crítico”, Benjamin (2011, p. 34) estabelece uma distinção fundamental entre os conceitos de “gênese” e “origem”,³⁶³ propondo que a história filosófica, enquanto “ciência da origem”, possibilita configurar as ideias. Para ele, “a apresentação de uma ideia jamais pode ser considerada bem-sucedida enquanto o círculo de seus possíveis extremos não for virtualmente percorrido.” (Tradução nossa).³⁶⁴ Para que a verdade de um fenômeno se revele, precisamos percorrer virtualmente todas as suas extremidades, demonstrando suas contradições internas. A permanência das ideias na facticidade fenomênica deve-se à sua “história natural” – manifesta em sua pré e pós-história –, processo que possibilita uma espécie de maturação orgânica, independente da tendência

³⁶³ Conforme Benjamin (2011, p. 34): “A origem insere-se no fluxo do devir como um redemoinho que arrasta no seu movimento o material produzido no processo de gênese”. Assim, a “gênese” (*Entstehung*) refere-se ao devir de algo que nasceu – compreendido como processo de formação histórica linear –, enquanto a “origem” (*Ursprung*) é a irrupção dialética que emerge desse fluxo, condensando o material histórico em uma configuração crítica. É nesse sentido que a origem não se distancia dos dados factuais, mas se manifesta em sua pré e pós-história, podendo ressurgir, de modo irruptivo, em diversos contextos históricos.

³⁶⁴ No original: “*Die Darstellung einer Idee kann unter keinen Umständen als geglückt betrachtet werden, solange virtuell der Kreis der in ihr möglichen Extreme nicht abgesprochen ist.*” (v. I, p. 227). Optamos por traduzir a passagem, pois na versão de João Barrento (2011, p. 34) ambos os conceitos – “*Darstellung*” e “*Repräsentation*” – são traduzidos como “representação”. Nosso propósito, nesse momento, é investigar por que Benjamin diferencia a configuração das ideias (enquanto mônadas) como “*Repräsentation*” (representação), reservando “*Darstellung*” (apresentação) para as “imagens do mundo” nelas contidas. Trata-se de uma distinção meramente retórica ou há implicações epistemológicas?

linear e pragmática da historiografia humana.³⁶⁵ Graças a essa objetividade pré e pós-histórica, o objeto histórico (tal como se configura no mundo das ideias) pode irromper no fluxo do devir como um redemoinho, liberando-se de sua inautenticidade. Desse modo, reaparece o antigo sentido filosófico de tentar fixar conceitos em meio aos fluxos históricos, junto à velha preocupação com o caráter cientificista nos trabalhos filosóficos.³⁶⁶ A “história natural” das ideias não conhece limites – tanto em direção ao passado quanto ao futuro –, o que lhe assegura um caráter de totalidade. É nesse ponto que se revela a dialética constitutiva da ideia: em sua singularidade configurada (sua delimitação necessária), cada ideia remete à infinitude da totalidade das ideias. Esse espaço gravitacional, onde essas forças conflitantes se encontram paradoxalmente no centro, é o que torna a ideia uma mônada.

Ainda no prólogo epistemológico-crítico, Benjamin (2011, p. 36) invoca Leibniz como criador do conceito de mônada, citando seu clássico *Discurso sobre a metafísica* de 1686. Nesse ensaio, Leibniz postula a pré-existência das ideias. No tópico XXVI, intitulado “Que temos em nós todas as ideias; e sobre a reminiscência de Platão”, o filósofo argumenta que as ideias precedem o pensamento e não são produto deste nem da experiência sensível. Sua afirmação é decisiva: “(...) nossa alma tem sempre em si a qualidade de se representar (*représenter*) qualquer natureza ou forma, quando surge a ocasião de nela pensar.” (Tradução nossa).³⁶⁷ Isto é, a capacidade do espírito de expressar qualquer natureza, forma ou essência decorre do fato de que as ideias já existem nele independente de nossa volição ou percepção, quer as pensemos ou não. Para Leibniz, não há portas nem janelas pelas quais as ideias adentrem o espírito; nosso acesso à elas se dá diretamente e, devido à sua universalidade atemporal, podemos expressar até mesmo pensamentos futuros – ainda que de modo confuso, até que um dia lhes alcancemos a distinção. Para ilustrar que nada nos é ensinado que já não esteja no espírito, Leibniz retoma o célebre exemplo platônico que fundamenta o conceito de reminiscência: a cena em que Sócrates, por meio de perguntas pertinentes, conduz um jovem à descoberta de verdades geométricas.³⁶⁸ Leibniz conclui: “Isso mostra que nossa alma sabe tudo isso virtualmente (*virtuellement*), e precisa apenas de atenção para conhecer as verdades e, por conseguinte, que ela tem ao menos suas ideias de que essas verdades dependem.”

³⁶⁵ Para exemplificar a autonomia da “vida natural” (*natürliches Leben*) das formas estéticas – independente da existência humana –, Benjamin remete, em nota de rodapé, ao seu ensaio “A tarefa do tradutor” (analisado no Capítulo 3 desta tese). No ensaio, fica estabelecido que a universalidade da linguagem assegura a “vida natural” das obras.

³⁶⁶ A preocupação com o caráter de cientificidade nos estudos filosóficos será retomada no tópico “4.7 – Por um materialismo filológico da história: a epistemologia benjaminiana em confronto com a modernidade”.

³⁶⁷ No original: “(...) notre âme a toujours en elle la qualité de se représenter quelque nature ou forme que ce soit, quand l'occasion se présente d'y penser.” (LEIBNIZ, 2004, p. 196-197).

³⁶⁸ Estamos nos referindo à célebre passagem no “Mênon” de Platão, mais especificamente na seção 82b-85b do diálogo. Cf. PLATÃO. **Mênon**. Rio de Janeiro: Ed. PUC - Rio; Loyola, 2001. pp. 53-63.

(Tradução nossa).³⁶⁹ Por fim, a preocupação com a anterioridade das ideias em relação ao pensamento humano revela-se não somente uma questão filosófica, mas também teológica. Com sua teoria, Leibniz procura assegurar a objetividade da ideia – aquilo que Benjamin viria a chamar de sua “história natural” –, fundamentando-a na existência de Deus como substância mantenedora das ideias.

Ao retornarmos a teoria monadológica benjaminiana, tornam-se nítidos os pontos críticos de divergência em relação a Leibniz. Em primeiro lugar, enquanto Leibniz postula a primazia das ideias sobre o pensamento, Benjamin as situa na ordem da linguagem – recusando qualquer anterioridade transcendente, uma vez que as próprias ideias se constituem como estruturas linguísticas.³⁷⁰ É o que atesta o fragmento “A palavra como ideia”,³⁷¹ que remete ao ato adâmico de nomeação como gesto filosófico perene, em diálogo direto com seu ensaio de juventude “Sobre a linguagem em geral”. Benjamin enfrenta aqui um dilema teórico complexo: sua ênfase direcionada ao conceito de ideia não esclarece totalmente se elas são produtos da linguagem ou se entidades autônomas. Com base no texto juvenil, sustentamos que a linguagem nomeadora somente se realiza porque a estrutura linguística está contida no real nomeado – aspecto não desenvolvido explicitamente em *Origem do drama trágico alemão*. Tal lacuna talvez explique seu abandono posterior do conceito de “ideia”³⁷² e sua adesão metodológica ao materialismo dialético. Em segundo lugar, quando Benjamin exige o percurso virtual (*virtuell*) dos extremos de uma ideia para sua apresentação, entendemos que esse movimento interno corresponde ao que chama de representação das ideias. Trata-se, portanto, de um processo subjetivo de mediação cognitiva, que acessa a dialeticidade das ideias na interioridade do pensamento. Uma vez consumada essa elaboração mental, ao nomeá-las (isto é, apresentá-las), extraímos as ideias de sua “história natural” em direção ao devir histórico mundano. Se todo conhecimento humano está pautado na esteticidade da linguagem, a verdade só se dá no ato perceptivo e nominador, nunca na representação – pois a

³⁶⁹ No original: “*Ce qui fait voir que notre âme sait tout cela virtuellement, et n’a besoin que d’animadversion pour connaître les vérités, et, par conséquent, qu’elle a au moins ses idées dont ces vérités dépendent.*” (LEIBNIZ, 2004, p. 198).

³⁷⁰ Afirma Benjamin (2011, p. 24-25): “A ideia é da ordem da linguagem, mais precisamente, na essência da palavra, aquele momento em que esta é símbolo. Na percepção empírica, em que as palavras se decompuseram, elas possuem, paralelamente ao lado simbólico mais ou menos escondido, um explícito significado profano”.

³⁷¹ Cf. BENJAMIN, Walter. **Origem do drama trágico alemão**. Tradução de João Barrento. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2011, p. 23.

³⁷² Cf. WIZISLA, Erdmut. OPITZ, Michael. **Conceptos de Walter Benjamin**. Traduzido por María Belforte e Miguel Vedda. Buenos Aires: Las Cuarenta (Colección Mitma), 2014, p. 639. Márcio Seligmann-Silva também afirma que a ideia é substituída pela “imagem dialética”. Cf. SELIGMANN-SILVA, Márcio. **Ler o livro do mundo: Walter Benjamin romantismo e crítica poética**. São Paulo: Iluminuras, 2020, p. 138.

ideia não é produzida pela consciência, mas percebida e interpretada por ela³⁷³.³⁷⁴ Por fim, cabe esclarecer que a “história natural” da ideia – garantia de objetividade de sua pré e pós-história – vincula-se à metafísica leibniziana: enquanto pré-existentes em Deus (substância infinita), as ideias carregam intrinsecamente a dialética entre finitude e infinitude. Isso permite que elas não apenas interfiram pontualmente no presente como possam ressurgir em diferentes contextos históricos, atualizando-se sob novas interpretações. A mônada manifesta-se, assim, como concisão do infinito no finito, tornando o conhecimento humano uma empreitada infinitesimal – o que lançou a alegoria barroca em um abismo interpretativo. Como corrobora Schwebel (2012, p. 52): “A distância infinita entre a providência divina e o conhecimento finito é uma medida profunda da melancolia da vida das criaturas.” (Tradução nossa).³⁷⁵ Reconhecemos aqui a queda da linguagem nas profundezas do mundo profano: se, por um lado, ela gera riqueza de profusões alegóricas, por outro, arrisca-se a sucumbir na vastidão do pragmatismo vazio. A melancolia é o afeto fundamental do período barroco porque expressa o duplo reconhecimento: 1) de que toda a natureza pode ser interpretada em seus mínimos detalhes; 2) de que o conhecimento divino (a razão suficiente do real) escapa irremediavelmente a todas as sistematizações humanas.

Retomando o fragmento intitulado “Monadologia”, optamos por retraduzir suas duas orações finais: “A ideia é mônada – o que significa, em suma: toda ideia contém a imagem do mundo. À sua apresentação cabe a tarefa nada menor de traçar essa imagem do mundo em sua abreviação.” (Tradução nossa).³⁷⁶ Por ser mônada, a ideia condensa o infinito no finito, mas o faz esteticamente (isto é, linguisticamente) como imagem do mundo. A apresentação da ideia consiste, assim, na cristalização da fugacidade do mundo em imagem – e, sendo o ser da ideia linguagem, a mônada revela-se como imagem linguística do mundo. Ao reexaminar o fragmento [N 10, 3] que inicia este tópico, podemos reavaliar a função do conceito de mônada – ainda que uma investigação sobre o abandono benjaminiano do conceito de “ideia”, central

³⁷³ Como afirma Benjamin (2011, p. 36): “A ideia é uma mônada – nela repousa, preestabelecida, a representação (*Repräsentation*) dos fenômenos como sua interpretação objetiva”.

³⁷⁴ Aqui nos deparamos com uma diferença fundamental entre a teoria benjaminiana da mônada e a de dois outros pesquisadores da época que também se dedicaram ao conceito leibniziano: Heinz Heimsoeth (1886 - 1975) e Hermann Cohen (1842 - 1918). Para uma excelente exposição do tema, cf. o tópico “*Benjamin's Sources: Hermann Cohen and Heinz Heimsoeth*” in: SCHWEBEL, Paula L. *Walter Benjamin's Monadology*. 2012, pp. 19-56.

³⁷⁵ No original: “*The infinite distance between divine providence and finite knowledge is a profound measure of the melancholy of creaturely life*”.

³⁷⁶ No original: “*Die Idee ist Monade – das heißt in Kürze: jede Idee enthält das Bild der Welt. Ihrer Darstellung ist zur Aufgabe nichts Geringeres gesetzt, als dieses Bild der Welt in seiner Verkürzung zu zeichnen.*” (v. I, p. 228). Para efeito de comparação, apresentamos a tradução de João Barrento: “A ideia é uma mônada – isso significa, em suma, que cada ideia contém a imagem do mundo. A tarefa imposta à sua representação é nada mais nada menos que a do esboço dessa imagem abreviada do mundo.” (BENJAMIN, 2011, p. 37).

em seu *Trauerspielbuch*, exija um estudo à parte. Quando Benjamin afirma: “Que o objeto da história seja arrancado, por uma explosão, do *continuum* do curso da história é uma exigência de sua estrutura monadológica.” (BENJAMIN, 2018, p. 786), ele se refere à objetividade do objeto histórico, fundada em sua “história natural”. Graças à sua pré e pós história como imagem do mundo, o objeto pode ser virtualmente representado pelo sujeito crítico, se pondo em conflito contra o mítico *continuum* histórico. É nesse ponto que a divergência radical entre Leibniz e Benjamin torna-se nítida: para Leibniz, a mônada é espelho do universo em Deus; para Benjamin, ela é a explosão do *continuum* pelos conflitos históricos. Nesse sentido, o processo representativo que percorre os limites dialéticos da imagem monádica não deriva de categorias apriorísticas do sujeito, mas de representações mentais construídas no esforço de um sujeito crítico que interpreta minuciosamente as arestas do objeto histórico – considerando sua história anterior e posterior. Sob essa luz, sustentamos que Benjamin não abandona simplesmente o conceito de ideia, mas o substitui pelo conceito de “imagem dialética”, preservando assim o diagnóstico formulado no prólogo epistemológico do *Trauerspiel*: o da ideia como “imagem do mundo”.

Se a análise da estrutura monádica revelou a unidade formal que permite à imagem dialética condensar a totalidade histórica em sua explosão contra o *continuum*, impõe-se, como ornamento metodológico, a pergunta decisiva: como traduzir essa potência epistemológica em uma prática historiográfica concreta? A compreensão da mônada como núcleo da imagem do mundo exige, para sua plena efetivação, a formulação de um método que seja à altura de sua complexidade – um método capaz de não apenas interpretar, mas de citar, montar e explodir a narrativa histórica hegemônica. É nesse terreno que a investigação sobre a ontologia da imagem desemboca na batalha pelo método histórico, onde Benjamin forja sua “Filologia Materialista” como o instrumento decisivo de uma virada estético-linguística contra o historicismo e seu mito catastrófico do progresso.

4.6 Teoria metodológica da história como “Filologia Materialista”: a virada estético-linguística de Benjamin contra o historicismo

Uma vez apropriados do conceito monadológico – com sua capacidade de expressar a anterioridade e posterioridade do objeto histórico – e o conceito de imagem dialética – com seu potencial irruptivo de obliterar o *continuum* histórico –, é possível concluir nossa análise do pressuposto estético-linguístico que fundamenta a crítica epistemológica materialista benjaminiana no Caderno N. Para tanto, cumpre percorrer um caminho que se coloca em

confronto direto com a teoria historiográfica hegemônica no tempo de Benjamin: o historicismo. Com isso, o problema do método desloca-se para o centro do debate. Como sugerido, toda experiência estético-linguística inscreve-se em uma temporalidade histórica específica, o que levou Benjamin a enfrentar a questão da temporalidade historiográfica enquanto problema filosófico central – deslocamento que, não por acaso, o aproximou decisivamente do materialismo histórico marxista. Tais elaborações, portanto, não são meros desdobramentos, mas a condição de possibilidade para formulação de suas últimas e radicais teses filosóficas, materializadas no ensaio *Sobre o conceito de história*. Um dos pilares centrais desse projeto foi a compreensão do ideal de progresso como a perpetuação da catástrofe histórica.

Decidimos iniciar a análise pelo relevante fragmento [N 8, 1], no qual Benjamin introduz uma polêmica com Horkheimer³⁷⁷ através de uma carta de 16 de Março de 1937, na qual o frankfurtiano critica o conceito benjaminiano do “inacabamento da história” (*Unabgeschlossenheit der Geschichte*). Para Horkheimer, a filosofia da incompletude histórica benjaminiana beira o risco de cair num idealismo, ao recorrer à muleta de uma redenção teológica do “juízo final”. Benjamin responde à ofensiva com um argumento decisivo: “(...) a história não é apenas uma ciência, mas igualmente uma forma de rememoração. O que a ciência ‘estabeleceu’, pode ser modificado pela rememoração. Esta pode transformar o inacabado (a felicidade) em algo acabado, e o acabado (o sofrimento) em algo inacabado. Isto é teologia.” (BENJAMIN, 2018, p. 781). Em outras palavras, a “redenção” histórica da humanidade reprimida ocorre com a ruptura do *continuum*, impulsionada pela “rememoração” (*Eingedenken*) do passado oprimido, numa interrupção no Agora oportuno. Portanto, a história não é contínua – homogênea e vazia³⁷⁸ –, mas um acontecimento saturado de possíveis fraturas, já que seu evento é imanentemente linguístico. A linguagem benjaminiana, como vimos,³⁷⁹ é uma força criadora que emana novos sentidos em um eterno brincar/jogar entre semântica, pragmática e hermenêutica. Seu caráter “mágico” (ou teológico) garante a possibilidade da redenção imanente: à medida que a materialidade histórica se desdobra, um novo devir linguisticamente mediado inaugura-se.³⁸⁰ Se, por um

³⁷⁷ Max Horkheimer (1895-1973) foi um filósofo e sociólogo alemão, membro fundador e diretor da Escola de Frankfurt.

³⁷⁸ Cf. BENJAMIN, Walter. **O anjo da história**. Tradução de João Barrento. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2012, p. 17. Na tese XIII, Benjamin contrapõe ao tempo “homogêneo e vazio” do historicismo o tempo do Agora.

³⁷⁹ Cf. o tópico “3.1.1 – Inversão da tradição hermenêutica”.

³⁸⁰ Benjamin (2018, [N 9, 3]) escreve o seguinte quando se propõe a definir o conceito de “salvação” (*Rettung*): “o vento do absoluto nas velas do conceito. (O princípio do vento é o elemento cíclico). A posição das velas é o elemento relativo”. (p. 783). Ou seja, o absoluto (enquanto dimensão de compreensão estético-linguística)

lado, a “história universal”³⁸¹ não existe, por outro, a totalidade da experiência estética da linguagem mantém aberto o horizonte de compreensão humano.

O erro do historicismo foi pensar o movimento histórico por si só, incorrendo numa metafísica da história. Isso levou à crença de uma continuidade histórica da qual até mesmo o marxismo ortodoxo não soube escapar. Benjamin, por sua vez, elabora uma teoria da historiografia descontínua, recusando esse pressuposto.³⁸² Chega a essa hipótese ao partir da ideia de que o movimento histórico não se fundamenta em si mesmo – seja como “espírito absoluto” ou como “história do ser”³⁸³ –, mas pressupõe a condição teológica de ruptura do *continuum*, de interrupção do pensamento estabelecido. Por ser linguisticamente constituída, a materialidade histórica se traduz em imagens dialéticas, que atuam como *médium* para a rememoração romper com a linguagem mitologizada do mundo territorializado em classes. A ideia de progresso, afinal, baseia-se no mito da linguagem como racionalidade instrumental, reduzindo a teoria linguística à pragmática do sentido e, conseqüentemente, o campo de compreensão historiográfico. Benjamin confronta a guinada pragmática com sua interpretação crítica da materialidade traduzida em suas leituras das imagens dialéticas³⁸⁴ e, com isso, inaugura uma “epistemologia da descontinuidade”.

possibilita o conceito, que tende ao ciclo mítico. Cabe ao crítico redirecionar as velas da linguagem interrompendo o *continuum*. Mais a frente, no ponto [N 9, 6], escreve: “Para o dialético, o que importa é ter o vento da história universal [*Weltgeschichte*] em suas velas. Pensar significa para ele: içar as velas. O que é decisivo é como elas são posicionadas. As palavras são suas velas. O modo como são dispostas transforma-as em conceitos.” (BENJAMIN, 2018, p. 784). Ainda no fragmento [N 9, 8] afirma: “Ser dialético significa ter o vento da história nas velas. As velas são os conceitos. Porém, não basta dispor das velas. O decisivo é a arte de posicioná-las.” (BENJAMIN, 2018, p. 784). Posteriormente, em “Sobre o conceito de história”, o anjo da história aparece carregado pelo vento do progresso. Cf. BENJAMIN, Walter. **O anjo da história**. Tradução de João Barrento. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2012, tese IX.

³⁸¹ Cf. HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. **Princípios da filosofia do direito**. Trad. Orlando Vitorino. São Paulo: Martins Fontes, 1997, §§341–360, p. 307–317.

³⁸² Cf. WENTZER, Thomas Schwarz. **Bewahrung der Geschichte: Die hermeneutische Philosophie Walter Benjamins**. Bodenheim: Philo, 1998, p. 31–35. Wentzer, ao discutir o problema da continuidade e da descontinuidade histórica na hermenêutica filosófica, propõe a necessidade de uma “hermenêutica da descontinuidade” que preserve a abertura histórica da compreensão contra a tendência integradora da *Wirkungsgeschichte* gadameriana. Tal proposta mostra-se fecunda para compreender o sentido do “inacabamento da história” em Benjamin, cuja filosofia da fragmentação e da interrupção rompe com a teleologia da tradição contínua, aproximando-se de uma concepção crítica da historicidade semelhante à que Wentzer identifica em Heidegger e que se opõe à unidade acumulativa da tradição.

³⁸³ Estamos nos referindo às noções de “Espírito Absoluto” (*absoluter Geist*) e de “História do Ser” (*Seinsgeschichte*), que remetem, respectivamente, ao sistema hegeliano e ao pensamento tardio de Heidegger. Cf. HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. **Fenomenologia do Espírito**. Trad. Paulo Meneses. Petrópolis: Vozes, 2003, p. 530-546 (capítulo “O Saber Absoluto”). E, para a “História do Ser”, cf. HEIDEGGER, Martin. **Contribuições à filosofia: do acontecimento apropriador**. Trad. Marco Antonio Casanova. Rio de Janeiro: Via Verita, 2015, p. 224-225 (Seção IV – “O Salto”, tópico 116 – “A História do Ser”). Acrescente-se a isso a crítica de Benjamin (2018, p. 783), no fragmento [N 8a, 4], à secularização do tempo e da história operada por Blanqui e Heidegger.

³⁸⁴ No fragmento [N 9, 5] lemos: “A especificidade da experiência dialética consiste em dissipar a aparência do sempre-igual – e mesmo da repetição – na história. A experiência política autêntica está absolutamente livre desta aparência.” (BENJAMIN, 2018, p. 784).

A problemática do progresso enquanto catástrofe desdobra-se de modo paradigmático no fragmento [N 9a, 1]. Nele, Benjamin descreve como o ideal do progresso histórico, ao assegurar a perpetuação do estado catastrófico no presente sob a promessa de um futuro glorioso, converte os acontecimentos da vida moderna em mero acúmulo de ruínas, em sobreposição de desastres.³⁸⁵ Inspirado na obra “Rumo a Damasco” de August Strindberg,³⁸⁶ Benjamin conceitua a vida moderna como o próprio “inferno”.³⁸⁷ Esse tempo infernal, que mantém a consciência cativa ao movimento ininterrupto do “progresso”, é sustentado por uma “apreciação” ou “apologia” histórica³⁸⁸ que visa naturalizar a dominação mítica. É essa apreciação que produz, no nível da experiência, a sensação de um *continuum* nos acontecimentos historiográficos, obliterando assim as potencialidades irruptivas do Agora.

Como crítica à historiografia tradicional (historicista), Benjamin propõe, no ponto [N 9a, 6], o contraponto metodológico do materialismo histórico. Afirma o autor: “O materialismo histórico precisa renunciar ao elemento épico da história. Ele arranca, por uma explosão, a época da ‘continuidade da história’ reificada.” (BENJAMIN, 2018, p. 785). O pavio desse explosivo é o presente, pois somente através dele podemos redimir o passado oprimido, rompendo com a homogeneidade de nossa época. É nesse sentido que o instrumento necessário para acender a pólvora encontra-se no procedimento hermenêutico revolucionário, que deixa de interpretar o devir histórico como mera acumulação de fatos, para interpretá-lo como campo de lutas. Por se tratar de um fragmento escrito na fase tardia do projeto das *Passagens*,³⁸⁹ podemos relacioná-lo à tese XVII de seu último ensaio *Sobre o conceito da história*.³⁹⁰ Nesse texto derradeiro, Benjamin detalha sua defesa de uma ruptura entre o materialismo histórico e o historicismo. Enquanto o destino último do historicismo é a

³⁸⁵ Como afirma Marshall Berman (2007, p. 123), referindo-se à modernidade descrita por Marx: “Não obstante, a verdade é que, como Marx o vê, tudo o que a sociedade burguesa constrói é construído para ser posto abaixo. ‘Tudo que é sólido’ – das roupas sobre nossos corpos aos teares e fábricas que as tecem, aos homens e mulheres que operam as máquinas, às casas e aos bairros onde vivem os trabalhadores, às firmas e corporações que os exploram, às vilas e cidades, regiões inteiras e até mesmo as nações que as envolvem – tudo isso é feito para ser desfeito amanhã, despedaçado ou esfarrapado, pulverizado ou dissolvido, a fim de que possa ser reciclado ou substituído na semana seguinte e todo o processo possa seguir adiante, talvez para sempre, sob formas cada vez mais lucrativas”.

³⁸⁶ Johan August Strindberg (1849 - 1912), foi um dramaturgo, romancista, ensaísta e contista sueco. “Rumo a Damasco” é uma trilogia teatral escrita por Strindberg entre 1898 e 1904, originalmente composta por três partes interligadas.

³⁸⁷ Jean-Paul Sartre (1905 - 1980) também realizou um movimento semelhante em sua peça teatral “Entre quatro paredes” (1944), na qual a trama gira em torno da célebre afirmação “o inferno são os outros”. Diferentemente de Benjamin, Sartre não vincula necessariamente a vida infernal à modernidade, mas à dinâmica conflituosa das relações intersubjetivas. Cf. SARTRE, Jean-Paul. **Entre quatro paredes**. Tradução de Alcione Araújo e Pedro Hussak. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2009.

³⁸⁸ Cf. *Passagens*, [N 9a, 5], p. 785.

³⁸⁹ Walter Benjamin dedicou-se ao seu projeto das “Passagens” de 1927 até sua morte em 1940.

³⁹⁰ Cf. “Sobre o conceito da história”, in: BENJAMIN, Walter. **O anjo da história**. Tradução de João Barrento. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2012, p. 9.

história universal – por força de um método que, em sua pretensa de cientificidade, concebe a factualidade a partir de um procedimento aditivo³⁹¹ – a historiografia materialista deve partir de um “princípio construtivo” (*konstruktives Prinzip*). Tal construção, contudo, só se efetiva quando seu objeto cristaliza-se enquanto mônada, saturada de tensões como unidade dialética: eis o momento em que o materialista histórico exerce sua função historiográfica. Como afirma Benjamin (2012, p. 19): “Nessa estrutura, ele reconhece o sinal de uma paragem messiânica do acontecer ou, por outras palavras, o sinal de uma oportunidade revolucionária na luta pelo passado reprimido”. Em síntese, a investigação materialista da história somente ocorrerá se: 1) existir uma predisposição ontológica que assegure a interpretação dialética do Outrora no Agora; 2) existir uma predisposição cognitiva no ser humano que lhe permita interpretar as imagens dialéticas que irrompem em sua consciência; 3) existir um horizonte interpretativo de possibilidades, em cada momento histórico presente, que viabilize a interrupção messiânica revolucionária. O materialista histórico dinamita a história em curso para resgatar vidas e obras esquecidas; seu objetivo não é simplesmente estudar o passado, mas libertá-lo.³⁹² Daí o impulso teológico revolucionário não derivar da racionalidade ética ou da promessa desenvolvimentista da razão instrumental, mas da força da rememoração do oprimido como potência crítica de transformação no Agora.

A questão do método tornou-se central no debate filosófico moderno, permeando grande parte desse período na tentativa de restabelecer a credibilidade do saber filosófico. Isso ocorreu principalmente após a autonomização das ciências particulares em relação à filosofia e em resposta a críticas contundentes, como as de David Hume,³⁹³ que forçaram uma reformulação dos métodos filosóficos em busca de um caráter científico. Tal contexto mobilizou pensadores dos séculos XVIII ao XX – como Kant e os neokantianos, Hegel e os jovens hegelianos, Dilthey e Husserl, para citar apenas o cenário alemão.³⁹⁴ Nesse quadro, evidencia-se a preocupação epistemológica de Walter Benjamin frente aos filósofos de seu tempo. Partindo do paradigma epistêmico, deparamo-nos com a problemática historiográfica

³⁹¹ Como dirá Benjamin (2012, p. 19): “oferece a massa dos fatos acumulados para preencher o tempo vazio e homogêneo.”

³⁹² No fragmento [N 9a, 8], Benjamin (2018, p. 786) aborda a práxis do historiador materialista. Ele afirma que o que interessa ao historiador é a “história anterior” (*Vorgeschichte*), não compreendida em sentido cronológico, mas como um reservatório de possibilidades não realizadas.

³⁹³ Cf. HUME, David. **Tratado da natureza humana**: uma tentativa de introduzir o método experimental de raciocínio nos assuntos morais. 2. ed. Trad. Débora Danowski. São Paulo: Editora UNESP, 2009. Na introdução da obra, Hume propõe aplicar à filosofia o método experimental das ciências naturais, inaugurando o projeto de uma “ciência da natureza humana”. Essa tentativa de fundamentar o conhecimento moral e metafísico em bases empíricas representou uma ruptura decisiva na história da filosofia moderna, ao exigir a reformulação dos métodos filosóficos num viés científico e ao preparar o terreno para a crítica kantiana da razão.

³⁹⁴ Retomaremos essa questão no tópico “4.7 – Por um materialismo filológico da história: a epistemologia benjaminiana em confronto com a modernidade”.

– exemplificada nos trabalhos de Hegel, Marx, Dilthey e Heidegger³⁹⁵ –, já que, a partir de então, refletir sobre o conhecimento exigiria engajamento com o paradigma histórico. Benjamin, de modo semelhante, entendia ser impossível pensar o conhecimento fora de sua tessitura histórica. Contudo, diferentemente de seus contemporâneos, ele não pretendia desenvolver um método epistêmico único para assegurar à filosofia um estatuto cientificista. Sua crítica voltava-se sobretudo a questões estéticas e linguísticas, distanciando-se dos esquematismos lógico-formais dos sistemas filosóficos tradicionais. Essa postura é evidente no fragmento [N 10, 1], onde Benjamin (2018, p. 786) diferencia o método dialético do científico: enquanto o progresso científico e o progresso histórico almejam um único e mesmo fundamento desde seu primeiro passo, o processo dialético está aberto a rupturas radicais. Afirma o autor: “(...) o método dialético se distingue pelo fato de, ao encontrar novos objetos, desenvolver novos métodos – exatamente como a forma na arte que, ao conduzir a novos conteúdos, desenvolve novas formas.” (BENJAMIN, 2018, p. 786). Fica claro que Benjamin prefere associar seu método a instrumentos historicamente flexíveis, como no caso da arte, em vez de adotar as pretensões cientificistas da filosofia sistemática.³⁹⁶ Para ele, tais sistemas engavetam a história em monumentos antigos, reduzindo-a a um arquivo morto.

Mas que critérios devem orientar o historiador materialista na seleção de seus objetos? A resposta encontra-se nos fragmentos [N 10a, 1] e [N 10a, 2]. No primeiro, Benjamin (2018, p. 787) é categórico: o materialismo histórico distingue-se por um rigor peculiar em sua seleção, abstendo-se de uma abordagem “empática” para, em vez disso, arrancar seus objetos do processo de desagregação do *continuum* histórico – caracterizando-se assim o momento

³⁹⁵ Cf. HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. **A razão na história:** uma introdução geral à filosofia da história. Trad. Beatriz Sidou. São Paulo: Centauro, 2001; MARX, Karl. Para a crítica da economia política. In: _____. **Textos escolhidos.** Introdução de Jacob Gorender. Trad. Edgard Malagodi et al. São Paulo: Abril Cultural, 1982; DILTHEY, Wilhelm. **Introducción a las ciencias del espíritu:** en la que se trata de fundamentar el estudio de la sociedad y de la historia. Versión revisada, prólogo, epílogo y notas de Eugenio Imaz. 2. ed. México: Fondo de Cultura Económica, 1949; HEIDEGGER, Martin. **Ser e tempo.** Trad. Márcia de Sá Cavalcante. 4. ed. Petrópolis: Vozes, 1993. Nessas obras, cada autor elabora, a seu modo, uma concepção da história que redefine a relação entre conhecimento e temporalidade – partindo da racionalidade teleológica hegeliana, passando pelo método materialista histórico-dialético, pela fundação da hermenêutica histórica moderna, até a historicidade ontológica heideggeriana.

³⁹⁶ Com isso, não afirmamos que exista ausência de rigor nas análises benjaminianas. A crítica à ciência de seu tempo dirige-se ao processo de naturalização dos fundamentos epistemológicos que petrificaram o conhecimento sob o primado de uma natureza a-histórica. No fragmento [N 16, 4], Benjamin (2018, p. 799) aborda a contribuição decisiva de Marx ao desvincular os estudos científicos – das humanidades – da “*natura naturans* econômica” (conceito herdado da tradição idealista), substituindo-o pela “*natura naturata* econômica”. Com esse movimento teórico, Marx desloca todas as atividades humanas para o âmbito da mediação histórico-social, transformando a natureza em produto dialético da práxis. Sobre a abertura teórica no método materialista cf. Passagens, [N 17], p. 801-802, bem como o tópico “4.7.3 – Para além da *Natura Naturata*: a linguagem estetizada como mediação materialista (marxismo ortodoxo)”.

destrutivo (ou crítico) de sua práxis.³⁹⁷ Nesse gesto, sua “presença de espírito” (*Geistesgegenwart*) deve manifestar-se sempre que ele se depara com as “constelações de perigo” – fascismo, colonialismo, apagamento de lutas sociais –, revelando, no confronto, a sua atualidade. Para que fique claro: o historiador materialista não possui autonomia total perante as imagens dialéticas do passado. Primeiramente, elas surgem através da “recordação” – pelo processo mimético da semelhança – como um lampejo (ou seja, inesperadamente – “*unversehens*”) no momento de perigo; somente então, após percorrerem o crivo da interpretação crítica, são submetidas ao método de construção benjaminiano. Como afirma o autor na tese VI de *Sobre o conceito da história*: “Ao materialismo histórico interessa-lhe fixar uma imagem do passado tal como ela surge, inesperadamente, ao sujeito histórico no momento do perigo.” (BENJAMIN, 2012, p. 11). É somente através de uma violenta ruptura epistemológica com o *continuum* (da teologia negativa), que a tradição dos oprimidos poderá sobreviver. Essa tradição nos chega como uma “constelação saturada de tensões”,³⁹⁸ que aparece como “imagem dialética”, paralisando o pensamento com sua fulguração. Sendo a linguagem o *médium* em que o pensamento ocorre, a imobilização deste revela, conseqüentemente, outro atributo da linguagem: sua capacidade de repouso. Encontramos exemplos dessa propriedade expositiva da linguagem em repouso em diversas artes, tais como as plásticas, a poesia, a arquitetura e a fotografia. É precisamente este mesmo princípio que o materialismo histórico deve incorporar. Semelhante ao artista, o historiador deve reconhecer as imagens históricas que, dialeticamente, podem provocar fissuras no tecido histórico – pois toda arte autêntica irrompe num lugar específico, e esse lugar é o Agora.³⁹⁹

Ao propor que cabe ao historiador despertar na consciência uma nova relação com o tempo saturado de tensões, Benjamin vincula de modo intrínseco a práxis historiográfica não apenas ao paradigma político, mas à própria epistemologia. Neste gesto, o historiador assume a função de um epistemólogo. E, para que ele desperte a consciência no Agora cognoscível de seus leitores, deve escrever a história citando-a. Ao citar, o historiador arranca o objeto histórico de seu contexto (atualizando-o no Agora), realocando tal imagem histórica dentro do devir factual, devido seu lastro dialético enquanto pré e pós-história.⁴⁰⁰ É o que explicita o fragmento [N 11, 3], no qual Benjamin expõe o modo de escrita do historiador materialista, para que o passado seja reinterpretado:

³⁹⁷ No fragmento imediatamente anterior, [N 10, 5], Benjamin (2018, p. 787) alerta para o fato de que a burguesia difamou o “espírito crítico” logo após sua vitória na Revolução de Julho de 1830, na França.

³⁹⁸ Cf. Passagens, [N 10a, 3], p. 788.

³⁹⁹ “Escrever a história significa das às datas a sua fisionomia” (BENJAMIN, 2018, p. 788, [N 11, 2]).

⁴⁰⁰ “O presente determina no objeto do passado o ponto onde divergem sua história anterior e sua história posterior, a fim de circunscrever seu núcleo.” (BENJAMIN, 2018, p. 789).

Os acontecimentos que cercam o historiador, e dos quais ele mesmo participa, estarão na base de sua apresentação como um texto escrito com tinta invisível. A história que ele submete ao leitor constitui, por assim dizer, as citações deste texto, e somente elas se apresentam de uma maneira legível para todos. Escrever a história significa, portanto, citar a história. Ora, no conceito de citação está implícito que o objeto histórico em questão seja arrancado de seu contexto. (BENJAMIN, 2018, p. 788).

A “tinta invisível” (ou “tinta simpática” – “*sympathetischer Tinte*”) foi um recurso muito utilizado para esconder informações de leitores indesejados⁴⁰¹ e que, portanto, somente se tornava legível por meio de seu acionamento, seja pelo calor ou outros elementos químicos. Mas porque o historiador deve apresentar a história utilizando essa tinta? Que “elemento químico” tornará legível seu texto? Defendemos que a metáfora utilizada por Benjamin serve para expressar o quanto não é pretensão do historiador materialista um possível retorno ao passado “tal como ele foi”⁴⁰² – já que nunca poderá ser diretamente acessado –, se tratando, antes, de uma relação ativa com o Outrora na medida em que o mesmo passa a ser “criticamente interpretado” (esse é o elemento químico) no Agora.⁴⁰³ Portanto, citar os fragmentos “textuais” (traduzidos em imagens) da história, é pôr em curso o elemento anterior e posterior da imagem dialética, rompendo com a historiografia dominante e desmistificando as fantasmagorias do mundo moderno. É nesse sentido que o Outrora não deve ser representado pelo historiador, mas apresentado, já que em seu interior está contido a centelha teológica que, devidamente acionada, pode provocar uma implosão, deslocando a consciência para fora da alienação coletiva e onírica no capitalismo.

No fragmento subsequente [N 11, 4], Benjamin (2018, p. 788-789) sintetiza os cinco pilares fundamentais da “doutrina elementar do materialismo histórico”: 1) “o objeto histórico é aquele em que o conhecimento se realiza como sua salvação.” Ou seja, conhecer a história pressupõe redimir o passado oprimido, rompendo com as narrativas hegemônicas; 2) “A história se decompõe em imagens, não em histórias”. A história não provém da edificação de narrativas lineares, mas da “constelação de imagens dialéticas” inscritas em sua “história

⁴⁰¹ Exemplo disso aparece em sua utilização durante a “Segunda guerra mundial”. Para mais cf. LOWE, Daniel A. **Invisible Ink: Intercepting Post in Second World War**. Qatar Digital Library.

⁴⁰² Nas palavras de Benjamin (2012, p. 11): “Articular historicamente o passado não significa reconhecê-lo ‘tal como ele foi’”.

⁴⁰³ No fragmento [N 15a, 1], Benjamin recorre a André Monglond para demonstrar como as imagens do passado só podem ser plenamente interpretadas a partir do horizonte hermenêutico de quem as decifra, ressaltando que, com o devir histórico, novos sentidos latentes podem reluzir. “O passado deixou nos textos literários imagens de si mesmo, comparáveis as imagens que a luz imprime sobre uma chapa sensível. Só o futuro possui reveladores suficientemente ativos para examinar perfeitamente tais clichês. Várias páginas de Marivaux ou de Rousseau contêm um sentido misterioso que os primeiros leitores não podiam decifrar plenamente.” (MONGLOND *apud* BENJAMIN, 2018, p. 797-798).

natural”, enquanto totalidade estético-linguística; 3) “Onde se realiza um processo dialético, estamos lidando com uma mônada”. A mônada é a unidade pré e pós-histórica que permite interpretar o tecido (*textum*) histórico, rompendo com o *continuum*; 4) “crítica imanente do conceito de progresso” – operação intrínseca à apresentação materialista da história, pois, possuindo uma estrutura estético-linguística, o movimento histórico não se constitui por evoluções, mas por uma infinidade de rupturas. 5) “o materialismo histórico baseia seu procedimento na experiência, no bom senso, na presença de espírito e na dialética.” Em suma, a compreensão histórica depende tanto da percepção (leitura) aguçada quanto do comprometimento humano diante de seu tempo.

Após essa síntese doutrinária, cabe uma breve reflexão sobre a crítica epistemológica benjaminiana até aqui delineada, ponderando a relação entre o conhecimento humano e o pressuposto teórico estético-linguístico da realidade – tese basilar deste trabalho. Sustentamos que, para Benjamin, o ato histórico do despertar cognoscível – que impele a consciência a uma ruptura radical com os pressupostos teóricos da filosofia contemporânea – funda-se “transcendentalmente” numa anterioridade condicionante a todo conhecimento, pois este só ocorre integralmente no âmbito da linguagem estetizada. Para tal, Benjamin amplia significativamente a análise teórica do conceito de estética e transcende decisivamente os limites do formalismo linguístico, articulando-o aos meandros movediços da materialidade fenomênica. Ao examinar seus escritos de juventude, percebemos a permanência de temas centrais até os últimos passos de sua jornada intelectual: estética, linguagem, metafísica, teologia, literatura, teoria crítica e filologia. Para sermos honestos, a única novidade substancial nos trabalhos de maturidade é a incorporação do materialismo histórico. Esta síntese encontra sua expressão paradigmática no fragmento [N 11, 6]: “Demonstrar por meio de exemplos que a grande filologia relativa aos escritos do século passado não pode ser praticada senão pelo marxismo.” (BENJAMIN, 2018, p. 789). Desse modo, defendemos que, ao conectar a teoria materialista da história às suas antigas elucubrações, Benjamin forja um marxismo singular, compreensível como uma “hermenêutica radical”. Se a “grande filologia” (*große Philologie*) dedicava-se à análise textual contextualizada historicamente, a “filologia materialista” que daí emerge deve interpretar, com igual rigor, as próprias condições materiais da produção cultural, partindo do princípio de que o real se estrutura enquanto um *textum* a ser decifrado.⁴⁰⁴

⁴⁰⁴ Roque (2016, p. 18) chega a afirmar que, na procura de interpretar uma realidade linguisticamente estruturada, Benjamin teria se deparado com a necessidade de produzir uma “hermenêutica filologicamente articulada”. Ainda na mesma direção, Gagnebin (2014, p. 86) reforça que “o comentário filológico será sempre para Benjamin a condição prévia da crítica. Se essa última não se apoiar no primeiro, mas sair sem preâmbulos

Para exemplificar concretamente sua “filologia materialista”, Benjamin, na sequência do caderno N, empreende uma extensa exposição citando autores dos séculos XVIII e XIX que anteciparam ou formularam críticas à ideologia do progresso linear dominante no século XIX. Inicia essa análise com a tese central: “No decorrer do século XIX, quando a burguesia consolidou sua posição de poder, o conceito de progresso foi perdendo cada vez mais as funções críticas que originalmente possuía.” (BENJAMIN, 2018, p. 789). Os fragmentos subsequentes organizam-se em dois blocos de citações diretas: o primeiro com referências a Turgot⁴⁰⁵ e Jochmann, o segundo a Lotze, Simmel e Bernheim.⁴⁰⁶ Limitamos nossa análise a um resumo conciso desses blocos, por entender que uma interpretação exaustiva não se faz necessária. Além disso, nossa pretensão restringe-se a expor, brevemente, a estratégia “filológico materialista” de Benjamin pelo viés da citação direta.

Na primeira parte,⁴⁰⁷ Benjamin (2018, p. 789) expõe como a ideologia do progresso foi convertida em justificativa do *status quo* burguês mediante uma estrutura triádica: a naturalização, a universalização e a automatização do processo histórico. Ressalva, contudo, que “em Turgot, o conceito de progresso ainda tinha funções críticas.” (p. 789). Para demonstrar a desconfiança de Turgot frente a teleologia progressista, cita uma passagem em que o economista afirma ser a matemática o único domínio de exatidão, contrastando com a instabilidade das ciências humanas. Essa desconfiança explica por que, no fragmento subsequente ([N 11a, 3]), Benjamin recupera outra citação de Turgot defendendo um retorno reflexivo aos “primeiros homens” para investigar até que ponto foram guiados por instintos cegos. Complementa afirmando que em Marx ainda persistia esse “limite” reflexivo como barreira à ideologia do progresso – preocupação posteriormente abandonada pelos marxistas ortodoxos. Na sequência (2018, p. 790), Benjamin estabelece um contraponto decisivo entre Turgot e Jochmann: embora ambos invoquem a arte como antídoto ao mito do progresso – Turgot pela autonomia estética frente aos avanços técnicos,⁴⁰⁸ Jochmann pela tese da

em busca da ‘verdade’, corre o risco de fracassar na idealização da ‘grande tradição’ e, ao mesmo tempo, na afirmação do *status quo*; ou, pelo contrário, numa denúncia materialista vazia, não amparada numa análise pormenorizada do ‘material’ histórico que pode ajudar a vislumbrar linhas de resistência possível”.

⁴⁰⁵ Anne-Robert-Jacques Turgot (1727-1781), foi um economista, filósofo e estadista francês, figura chave do iluminismo e precursor da economia clássica.

⁴⁰⁶ Hermann Lotze (1817-1881), filósofo e lógico alemão influente no idealismo pós-kantiano. Georg Simmel (1858-1918), sociólogo e filósofo alemão, pioneiro na sociologia urbana. Ernst Bernheim (1850-1942), historiador alemão e professor catedrático de história medieval na Universidade de Greifswald.

⁴⁰⁷ Cf. os fragmentos [N 11, 7], [N 11a, 1], [N 11a, 2], [N 11a, 3], [N 12, 1], [N 12, 2], [N 12, 3], [N 12a, 1] e [N 13, 1]. Em todos, há referências a Turgot ou a Jochmann.

⁴⁰⁸ No fragmento [N 12, 2], Benjamin recupera uma passagem de Turgot que delineia sua visão sobre elementos atemporais (auráticas) na arte: “Há elementos na arte do gosto que puderam se aperfeiçoar com o tempo; testemunha disso é a perspectiva, que depende da ótica. Mas a cor local, a imitação da natureza e a própria expressão das paixões pertencem a todos os tempos.” (BENJAMIN, 2018, p. 791). Contudo, Benjamin diverge radicalmente de Turgot quanto à “imitação da natureza”, que para ele é sempre historicamente mediada.

regressão artística sob o capitalismo –, nenhum deles a concebeu como campo de resistência à racionalidade instrumental nem reconheceu sua capacidade dialética de explodir a continuidade histórica.

Ao recuperar uma citação de Turgot que desmonta o mito burguês do progresso (do século XIX) como evolução harmoniosa – revelando-o como processo marcado por conflitos sociais –, Benjamin destaca outra passagem do economista que exemplifica a “presença de espírito” enquanto categoria política: “‘Antes de compreendermos que as coisas se encontram em uma determinada situação, elas já mudaram várias vezes. Assim, sempre percebemos os acontecimentos tarde demais, e a política tem sempre necessidade de prever, por assim dizer, o presente.’” (BENJAMIN, 2018, p. 791). Benjamin elege esta citação por capturar a prontidão dialética exigida para agir no instante decisivo do Agora, antítese da passividade tecnocrática do marxismo dogmático – que, aturdido pelo mito do progresso, percebe os eventos sempre tardiamente. Nesse sentido, a *Geistesgegenwart* configura-se como núcleo prático revolucionário da hermenêutica radical benjaminiana.⁴⁰⁹

Para consolidar seu argumento, Benjamin encerra o primeiro bloco citacional reiterando Turgot ao lado de Jochmann. No fragmento [N 13, 1], sustenta que se anteriormente o modelo crítico do progresso procurava analisar as descontinuidades históricas – trazendo à tona problemáticas dialéticas e assumindo a possibilidade de retrocessos, como faziam Turgot e Jochmann –, com a consolidação da ideologia burguesa, contudo, o progresso transformou-se em regra geral da história: as narrativas lineares excluíram, de modo categórico, qualquer possibilidade de regresso. Nas palavras de Benjamin (2018, p. 792): “tão logo o progresso se torna a assinatura do curso da história em sua totalidade, o seu conceito aparece associado a uma hipóstase acrítica, e não a um questionamento crítico”. Ao mitologizar a história como arco teleológico entre origem e fim lendários, o historicismo burguês do século XIX hipostasiou a aceitação acrítica, obstruindo assim a leitura das constelações de perigo que desembocaram na barbárie do século XX.⁴¹⁰ Donde se infere a urgência do materialismo histórico como prática desmistificadora contra a ideologia do progresso.

⁴⁰⁹ Em seu fragmento “Notas para uma teoria do jogo” (*Notizen zu einer Theorie des Spiels*), Benjamin (v. VI, p. 188-190, fragmento 155) associa o jogo à *Geistesgegenwart* – “presença de espírito” – definida como a capacidade de decisão instantânea diante do perigo. No momento crítico do jogo, onde reinam a “aceleração e o perigo”, a presença de espírito converte-se em “adivinhação” (*Divination*), criando experimentalmente um dos “mais elevados e raros momentos da vida”. Essa experiência prefigura sua concepção messiânica de prontidão histórica (*Jetztzeit*), na qual a ação revolucionária irrompe como interrupção do *continuum* da história.

⁴¹⁰ Sobre a crítica de Benjamin ao progresso como “hipóstase acrítica” e suas consequências políticas, ver particularmente a tese XI em: BENJAMIN, Walter. **O anjo da história**. Trad. João Barrento. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2012, p. 15.

No segundo bloco, Benjamin (2018, p. 792) recorre a passagens de Lotze “como crítico do conceito de progresso”. Inicialmente, expõe uma citação (fragmento [N 13, 2]) na qual Lotze critica o ideal de progresso linear da história, lamentando as perdas irreparáveis de bens culturais e formas singulares de vida, o que confere à história uma impressão “predominantemente melancólica”.⁴¹¹ Em seguida (fragmento [N 13, 3]), Lotze sustenta que o avanço histórico não deve fundamentar-se no sacrifício presente em prol de promessas futuras, mas sim realizar-se na experiência concreta dos indivíduos. No fragmento [N 13a, 1], Benjamin retoma uma passagem crucial de Lotze, posteriormente recuperada na segunda tese de *Sobre o conceito de história*: “Pertence às mais notáveis particularidades do espírito humano ... ao lado de tanto egoísmo nos indivíduos, a ausência geral de inveja de cada presente em relação ao seu futuro.” (LOTZE *apud* BENJAMIN, 2018, p. 793). Com ela, o crítico destaca como a felicidade está vinculada à nossa experiência histórica concreta, caracterizando-se menos como projeção metafísica ou utópica e mais como condição antropológica fundamental. Diante dessa “ausência de inveja” em relação ao futuro, o pensamento volta-se necessariamente para o resgate das promessas não cumpridas do passado. Donde se infere que a ideia de felicidade reside não na expansão do tempo rumo a um futuro utópico, mas na sua contração como ato de redenção histórica. Nos termos do autor: “Nossa vida é, em outras palavras, um músculo que possui força suficiente para contrair todo o tempo histórico. Ou ainda, a autêntica concepção do tempo histórico baseia-se inteiramente na imagem da redenção.” (BENJAMIN, 2018, p. 793). A “frágil força messiânica” descrita na segunda tese⁴¹² – que cada geração recebe como elo secreto com os oprimidos do passado – impele o Agora a romper o *continuum* histórico e resgatar o apagado.⁴¹³ A redenção teológica benjaminiana não é transcendente, mas radicalmente imanente e histórica.⁴¹⁴ Assim, tanto Lotze quanto Benjamin reivindicam uma emancipação concreta para todos os humanos de seu tempo, e não apenas para uma minoria hegemônica de burgueses privilegiados pela cultura da barbárie.⁴¹⁵

⁴¹¹ Crítica semelhante foi feita por Simmel e exposta por Benjamin (2018, p. 795) na anotação [N 14, 3]. Nesse texto, Simmel aborda o contraste entre o conceito de cultura e os domínios autônomos do idealismo clássico (estética, ciência e ética), vistos como refratários aos avanços da barbárie cultural moderna.

⁴¹² “Então, foi-nos dada, como a todas as gerações que nos antecederam, uma tênue força messiânica a que o passado tem direito.” (BENJAMIN, 2012, p. 10).

⁴¹³ Para mais, *cf.* fragmento [N 13a, 3]: “Relação entre a ideia de progresso e a ideia de redenção em Lotze.” (BENJAMIN, 2018, p. 794).

⁴¹⁴ *Cf.* Passagens, [N 13a, 2], p. 793-794.

⁴¹⁵ *Cf.* Passagens, [N 14a, 1], p. 795 e [N 14a, 2], p. 795. Essa emancipação exige a suplantação histórica das diferenças naturalizadas – inclusive aquelas que, sob o capitalismo, são apresentadas como “disparidades naturais de espécie”. *Cf.* [N 16a, 3], p. 801.

Após o momento de exposição “filológico materialista” das citações diretas de autores que antecederam as contradições do ideal de progresso oitocentista, Benjamin encaminha-se para os derradeiros apontamentos no caderno N, tomando uma direção inesperada. A reflexão do fragmento [N 15, 1] parte do testemunho de Baudelaire sobre suas experiências com haxixe: “Por mais longa que ela tenha parecido ... eu tinha a impressão, entretanto, de que ela não havia durado mais que alguns segundos, ou mesmo de que ela não havia tomado um lugar na eternidade.” (BAUDELAIRE *apud* BENJAMIN, 2018, p. 796-797). Benjamin mobiliza essa passagem para contrastar a “consciência do tempo” (*Zeitbewußtsein*) do intoxicado com a “consciência histórica revolucionária” (*revolutionären historischen Bewußtseins*), postulando que ambas compartilham uma característica fundamental: a ruptura do *continuum* temporal no instante de despertar no Agora cognoscível. Donde emerge a questão: em que medida uma experiência estético-corporal psicoativa relaciona-se com a consciência desperta? Quando a percepção sensorial é radicalmente alterada, transforma-se por completo a apreensão do tempo – seja dilatando-o ou comprimindo-o – e, ao experienciar a materialidade “distorcida”, a consciência é arrancada do tempo mitológico contínuo, sendo compelida a reinterpretá-lo em seus fundamentos. Repete-se assim, em outro registro, a brincadeira dialética entre estética e a linguagem material, no qual o tempo se converte em canteiro de obras,⁴¹⁶ e a consciência crítico-revolucionária é conclamada a interpretar a apresentação no centro histórico do mundo – convocando os mortos como protagonistas, conforme a imagem do fragmento [N 15, 2].⁴¹⁷

O término do caderno N é marcado predominantemente por reflexões sobre a cientificidade do método materialista, as quais abordaremos apenas no próximo tópico. Conclui-se, portanto, esta análise inicial da crítica do conhecimento benjaminiana – com foco específico na produção do conhecimento nas grandes metrópoles capitalistas do século XIX –, sintetizando os principais condicionantes estético-linguísticos do conhecimento em: 1) **Percepção como leitura:** O conhecimento deriva da percepção, que interpreta a realidade enquanto *textum*. Dada a constituição linguística da matéria, torna-se possível uma interação dialética entre interioridade e exterioridade. 2) **Indissociabilidade Estética-Linguagem:** Toda referência à linguagem implica inelutavelmente questões estéticas, e vice-versa. A

⁴¹⁶ Cf. o texto “Canteiro de obras”, *In*: BENJAMIN, Walter. **Reflexões sobre a criança, o brinquedo, a educação**. Tradução de Marcus Vinicius Mazzari. São Paulo: Editora 34, 2009, p. 103.

⁴¹⁷ “Em qualquer época, os vivos descobrem-se no meio-dia da história. Espera-se deles que preparem um banquete para o passado. O historiador é o arauto que convida os defuntos à mesa.” (BENJAMIN, 2018, p. 797, [N 15, 2]). Essa imagem dialoga criticamente com a postura de Flaubert mencionada em [N 15, 3], quando o autor francês confessa a profunda tristeza que sentiu ao reconstruir historicamente Cartago. Para Benjamin, contudo, a relação com o passado não deve gerar uma tristeza paralisante, mas sim uma melancolia que capacita para a ação revolucionária.

verdade manifesta-se como acontecimento estético-linguístico, não como posse subjetiva. Seria equívoco, do ponto de vista da exegese benjaminiana, analisar isoladamente essas dimensões, tratando-as como instâncias epistemológicas autônomas. 3) **Conhecimento como processo interpretativo**: O conhecimento configura-se como um processo hermenêutico intrinsecamente vinculado à experiência estética e à linguagem, tendo como mediação a percepção historicamente situada. 4) **Agora da cognoscibilidade** (*Jetzt der Erkennbarkeit*): O conhecimento ocorre em lampejos irruptivos, não como resultado de categorias lógicas universais. Nesse sentido, a legibilidade das imagens dialéticas só é possível dentro do horizonte histórico-estético do intérprete. 5) **Linguagem como *medium* do pensamento**: Pensamento e linguagem coincidem ontologicamente. A alteração da linguagem implica a transformação do pensamento. 6) **Materialidade estético-linguística**: “o que é *textum* é real, e o que é real é *textum*”. As transformações históricas da matéria alteram a linguagem e, conseqüentemente, a percepção e o conhecimento. 7) **Imagem dialética como núcleo epistemológico**: A imagem dialética é o meio pelo qual o Outrora irrompe no Agora, demandando uma interpretação crítica das constelações de perigo para o despertar da consciência revolucionária. 8) **Teologia negativa da imanência**: A dimensão teológica sustenta a materialidade linguística como força redentora – a “memória de deus” garante a tradutibilidade do real. A redenção do passado somente ocorre na interrupção do *continuum*, mediada pela linguagem. 9) **Corpo e experiência sensorial**: A reeducação da percepção corporal revela-se crucial para desvendar os significados adormecidos na materialidade histórica. 10) **Crítica ao paradigma da subjetividade**: Rejeita-se a “reviravolta pragmática” da linguagem (século XX) e postula-se uma “revolução copernicana” do conhecimento histórico, descentralizando-o da subjetividade transcendental em direção a uma hermenêutica da materialidade.

Se a “Filologia Materialista” se consolida como o método prático que operacionaliza a interrupção do *continuum* histórico, articulando a crítica ao progresso com a redenção do passado através da citação e da montagem, impõe-se, como fechamento e abertura de horizonte, uma pergunta que demanda certo cuidado: qual é, afinal, o estatuto filosófico dessa epistemologia singular no panorama do pensamento moderno? A elaboração do aparato conceitual benjaminiano – da imagem dialética à mônada e ao método filológico-materialista – não se esgota em sua eficácia interna, mas exige um confronto com grandes correntes epistemológicas de seu tempo. Dessa forma, a reflexão de uma crítica do conhecimento fundada na linguagem estetizada desemboca, necessariamente, em um balanço crítico que situa o “materialismo filológico da história” em relação ao idealismo, ao positivismo lógico e

ao materialismo histórico ortodoxo, demarcando assim seu lugar único e sua contribuição radical para a filosofia.

4.7 Por um materialismo filológico da história: a epistemologia benjaminiana em confronto com a modernidade

Dedica-se, a partir de agora, à investigação de um problema crucial e inevitável. Uma vez formulado o aparato conceitual da epistemologia tardia de Benjamin, impõe-se a questão central: que lugar ocupa a crítica teórica do conhecimento benjaminiana no quadro das investigações filosóficas contemporâneas? Sustentamos que essa demarcação teórica não se limita a situar os limites de sua epistemologia, mas contribui de maneira substantiva para o amplo debate no espectro da historiografia filosófica do conhecimento. Para defender esta posição, adotaremos como método uma análise seletiva, que expõe correntes teóricas modernas do conhecimento com o objetivo de, mediante a ilustração de como a epistemologia benjaminiana se define negativamente (pelo que rejeita) e positivamente (pelo que propõe) face a tais correntes, justificar um possível conceito mais adequado à sua crítica. Com este procedimento, almejamos não apenas enriquecer o debate filosófico-exegético em torno do pensamento de Benjamin, mas também ampliar o escopo conceitual do campo epistemológico, visando fomentar novas investigações. Para garantir coerência teórica, partiremos da seguinte tese: a crítica epistemológica de Benjamin constitui um materialismo filológico da história – que recusa o sujeito transcendental, a razão pura e a empiria ingênua, fundamentando o conhecimento, de forma singular, na interpretação da linguagem estetizada.

De modo geral, a filosofia moderna está envolvida com a proposta de reformulação do saber humano. Tal empreitada pode ser observada tanto nos racionalistas quanto nos empiristas, os quais visavam, concomitantemente, opor-se à metafísica tradicional e fundamentar a “nova” ciência moderna.⁴¹⁸ Para isso, ambos os grupos tinham como base o método axiomático da geometria. Um grande expoente desse movimento foi o filósofo francês René Descartes – vide suas obras clássicas, *Discurso do Método* (de 1637) e *Meditações* (de 1641) –, que almejava reconstruir o conhecimento humano partindo inicialmente da “dúvida hiperbólica” para, finalmente, assentar sua teoria sobre aquilo que resistia à dúvida: as primeiras verdades evidentes. A tal pretensão de legitimidade de um novo tipo de conhecimento científico deve-se o surgimento, na modernidade, de outra disciplina filosófica, consagrada especificamente pela alcunha de “Teoria do conhecimento”, cujo expoente

⁴¹⁸ Cf. DUTRA, Luiz Henrique de Araújo. **Introdução à epistemologia**. São Paulo: Editora UNESP, 2010, p. 85.

seminal é o trabalho de John Locke, no *Ensaio sobre o entendimento humano* (de 1690). Poderíamos, então, delimitar os marcos da teoria do conhecimento clássica como aqueles compreendidos entre os trabalhos do século XVII ao fim do século XVIII, bem como um segundo marco da epistemologia remodelada entre os séculos XIX e o XX. Baseando-se na obra clássica *Teoria do Conhecimento*, de Johannes Hessen de 1924,⁴¹⁹ a epistemologia constitui-se como uma área específica da filosofia da ciência, dividida em teoria do conhecimento em geral e teoria do conhecimento especial (HESSEN, 2012, p. 12-14). Em contraponto, para um epistemólogo contemporâneo como Luiz Henrique Dutra (2010, p. 10), a divisão ocorre entre uma “teoria do conhecimento” propriamente dita e teorias da investigação, acrescentando-se, ainda hoje, as teorias da “justificação”.

Entre os séculos XVII e XVIII, a questão do conhecimento era abordada de maneira naturalizada. Somente com o advento da filosofia pós-kantiana (DUTRA, 2012, p. 166) iniciou-se a investigação sistemática sobre os limites constitutivos da cognição humana. Desse modo, a epistemologia passou a ser concebida como uma espécie de “lógica da cognição”. Nesse momento, o rigor científico tornou-se crescentemente exigido nos estudos epistemológicos – daí a designação de “teoria da ciência” em Fichte (HESSEN, 2012, p. 15). Entre os neo-kantianos, iniciou-se um esforço rigoroso de distinção entre a metafísica e a epistemologia, visando precisamente a uma aproximação das ciências empíricas. Tal movimento buscava garantir a credibilidade filosófica diante das novas áreas específicas do conhecimento desenvolvidas no período moderno. Quanto mais a filosofia se via pressionada por questionamentos que punham em xeque sua credibilidade, mais seus estudiosos se empenhavam em conferir-lhe um caráter de “rigor científico” e solidez em seus fundamentos. Se anteriormente a metafísica constituía a raiz que sustentava a árvore do conhecimento filosófico,⁴²⁰ à medida que as investigações filosóficas se afastam desse fundamento, o pensamento voltava-se progressivamente para a complexidade do mundo e, paradoxalmente, mergulhava na subjetividade reflexiva e nos limites do cognoscível. Enquanto as ciências

⁴¹⁹ Johannes Hessen (1889-1971) foi um teólogo e filósofo alemão, figura central na renovação da filosofia da religião no século XX. Cf. HESSEN, Johannes. **Teoria do conhecimento**. Tradução de João Vergílio Gallerani Curter. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2012.

⁴²⁰ Estamos nos referindo ao famoso trecho do prefácio à edição francesa (1647) dos “Princípios da Filosofia de René Descartes: “Assim, toda a Filosofia é como uma árvore, cujas raízes são a Metafísica, o tronco é a Física, e os ramos que saem desse tronco são todas as outras ciências. Estas reduzem-se a três principais: a Medicina, a Mecânica e a Moral – entendo a mais elevada e perfeita Moral, que, pressupondo um conhecimento completo das demais ciências, constitui o grau supremo da Sabedoria.” (Tradução nossa). No original: “*Ainfi toute la Philofophie eft comme vn arbre, dont les racines font la Metaphyfique, le tronc eft la Phyfique, & les branches qui fortent de ce tronc font toutes les autres fciences, qui fe reduifent à trois principales, à fçauoir la Médecine, la Mechanique & la Morale, j’entens la plus haute & la plus parfaite Morale, qui, prefuppofant vne entiere connoiffance des autres fciences, eft le dernier degré de la Sageffe.*” Cf. DESCARTES, René. **Les Principes de la Philosophie**. Préface. Paris: Cerf, 1897-1913, v. IX-2, p. 14.

particulares encontravam, nesse ínterim, condições para automatizar-se, a filosofia, privada de seu apoio metafísico, deparava-se com um abismo, tendo de reaprender a locomover-se sobre solo movediço. Não por acaso, um dos sentimentos característicos que marcaram o século XVII foi a melancolia – gesto introspectivo do intelectual que mergulha nas profundezas de seus pensamentos.⁴²¹

A melancolia é proveniente da ruptura trágica, na modernidade, entre o homem e a natureza (Matos, 1999, p. 84). Se, ao longo da história, os seres humanos acreditavam relacionar-se diretamente com a natureza – de modo mítico, como seus semelhantes –, agora, com o advento da ciência moderna, a “proximidade” da investigação empírica – que transformou a natureza em objeto do conhecimento, portanto, em algo distinto do sujeito – provocou um distanciamento nosso em relação a ela, impondo-nos uma nova crença (também mítica): a de que nossa racionalidade poderia domá-la.⁴²² Portanto, a melancolia é o sentimento que nos assola ao reconhecermos que tal empreitada é impossível para a efemeridade humana, num mundo onde Deus já não assegura mais a verdade. É precisamente aqui que a crítica do conhecimento benjaminiano se desprende do panorama tradicional: sua análise parte da dialética entre o mito da proximidade e do distanciamento efetivo dos humanos em relação à natureza, cujo resultado histórico foi o advento da subjetividade reflexiva. Para Benjamin, o traço da melancolia no século XVII – descrito no *Trauerspiel* –, bem como o *spleen* baudelairiano no século XIX – descrito nos escritos sobre Baudelaire e no *Passagenwerk* –, é sintoma da modernidade, resultante do distanciamento da natureza.⁴²³ Esses sentimentos passaram a ser confrontados com o advento mítico do progresso técnico, desembocando nas teorias fascistas do século XX. Portanto, enquanto pensador moderno, Benjamin também está preocupado em reformular o conhecimento humano, porém deslocando o saber dos esquematismos sistemáticos de pretensão científico-acadêmica para um conhecimento que se reconheça como pertencente aos condicionantes históricos da linguagem-estetizada. Desse modo, esse saber exigiria uma outra postura frente à experiência

⁴²¹ “Uma época inteira – da Renascença ao século XVII, século da cultura barroca – se interrogou sobre a natureza e as consequências da tristeza, passando por médicos, filósofos, poetas, artistas e inquisidores (com seus processos contra ‘possessos’ e ‘bruxas’ – possessão e bruxaria atribuída aos melancólicos.” (MATOS, 1999, p. 88).

⁴²² Cf. MATOS, Olgária. **A Escola de Frankfurt: luzes e sombras do iluminismo**. São Paulo: Moderna, 2005, p. 40-43, tópico “A razão e o controle da natureza”, cap. 3.

⁴²³ A continuidade entre a melancolia do Barroco e o *spleen* do século XIX, enquanto sintoma do distanciamento moderno da natureza, é definida por Benjamin em “Parque Central”: “Para o *spleen*, o homem enterrado é o ‘sujeito transcendental’ da consciência histórica.” (BENJAMIN, 2015, p. 157). A imagem do homem “enterrado” vivo no presente captura o núcleo da experiência melancólica moderna: a consciência histórica torna-se uma subjetividade transcendental não por sua elevação, mas por seu confinamento e isolamento em um tempo homogêneo e vazio, convertendo-se no sujeito que testemunha a própria ruína.

mundana: interpretativamente crítica, teologicamente anarquista (segundo uma teologia da negação) e historicamente redentora com um passado irruptivo.

Para conferir rigor metodológico e evitar dispersão analítica, impõe-se a necessidade de circunscrever o “materialismo filológico da história” benjaminiano a três eixos epistêmicos que contrastam radicalmente com sua perspectiva: 1) o debate com o idealismo kantiano e a fenomenologia husserliana; 2) o diálogo crítico com o positivismo lógico e a virada linguística (*linguistic turn*); 3) a distinção frente ao materialismo histórico ortodoxo. Justamente por representarem fundamentos antagônicos, essa seleção permite elucidar, por contraste e oposição sistemática, os pressupostos da crítica epistemológica benjaminiana – particularmente sua articulação singular entre conhecimento, linguagem e a dimensão estética na constituição do saber. Nossa tática argumentativa será estruturada em três movimentos: 1) demonstrar como o idealismo (notadamente a Escola de Marburg e a *Wissenschaftstheorie* neokantiana) e a fenomenologia husserliana permaneceram presas ao “paradigma da consciência”, subordinando a experiência à intencionalidade subjetivada ou a estruturas lógicas puras; 2) evidenciar a recusa benjaminiana da empiria ingênua, tal como assumida pelo positivismo lógico do Círculo de Viena, que buscou resolver problemas epistemológicos mediante uma analítica formal da linguagem; 3) abordar a demarcação operada por Benjamin entre sua teoria materialista e o materialismo histórico ortodoxo, que, em sua avaliação, teria sucumbido ao dogmatismo do progresso oitocentista e a uma concepção evolutiva da consciência histórica. Assim, o contraponto benjaminiano frente a cada eixo pode ser assim resumido: 1) Ao “paradigma da consciência”, Benjamin opõe uma crítica ontológica ao sujeito atomizado, substituindo-o pelo *medium* ontológico da linguagem-estetizada. Ao recusar o sujeito transcendental, o autor não apenas se afasta do psicologismo, mas o supera pela experiência estética da linguagem; 2) Perante a “virada linguística” e o “positivismo lógico”, Benjamin radicaliza o papel da linguagem para além do domínio lógico, transformando-a em experiência totalizante e estética, mimando a noção de um dado empírico imediato; 3) Por fim, sustentamos que a “linguagem-estetizada” constitui a chave teórica para superar o materialismo vulgar. O materialismo benjaminiano não se reduz à precedência da economia sobre a cultura, mas interroga a expressão econômica na cultura.

Ao tomar a materialidade histórica – esteticamente linguisticizada – como horizonte gnosiológico, Benjamin atende ao duplo desafio de, por um lado, conduzir a consciência ao retorno constante à materialidade fenomênica e, por outro, levar o materialismo a interpretar a “expressão econômica na cultura”. É nesse movimento que se justifica a definição de seu método como “materialismo filológico da história”. Portanto, a partir deste ponto,

pretendemos conduzir um processo de sobreposição reflexiva do método materialista benjaminiano, reposicionando-o sobre seu próprio arcabouço teórico. Dessa forma, os autores e as correntes aqui relacionados não constituem como meros objetos de exegese, mas atuam como ferramentas teóricas estratégicas que, ao serem tensionados contra o pensamento benjaminiano, funcionam como alavancas conceituais. Esse procedimento metodológico visa, em última instância, consolidar o percurso investigativo e validar a hipótese central deste trabalho.

4.7.1 O deslocamento do sujeito: contra o paradigma da consciência (kantismo, neokantismo e fenomenologia)

Partindo, portanto, da necessidade de demarcar o “materialismo filológico da história” frente às grandes correntes epistemológicas modernas, este subtópico concentra-se no primeiro eixo de confronto: a recusa radical do paradigma da consciência. Se a tese central do nosso capítulo é a de que Benjamin assenta o conhecimento na interpretação da linguagem estetizada, o primeiro obstáculo a ser superado é justamente a tradição que elege o sujeito transcendental e suas estruturas apriorísticas como o fundamento último de todo saber. Nossa análise demonstrará como Benjamin, já em seus escritos de juventude, desloca o eixo do conhecimento da subjetividade transcendental para o *medium* ontológico da linguagem, operando uma ruptura decisiva com os projetos epistemológicos do idealismo kantiano, do neokantismo e da fenomenologia husserliana, os quais, cada um a seu modo, conservaram-se presas a uma mitologia da representação fundada no sujeito.⁴²⁴

O idealismo transcendental kantiano postula, como pressuposto fundamental, que todo conhecimento válido se alicerça em estruturas apriorísticas da razão. Essa hipótese visaria garantir um saber universalmente válido, possibilitando o acesso ao conhecimento verdadeiro mediante as estruturas lógicas da cognição. Com o avanço gradual das ciências particulares – tema que retomaremos no tópico posterior – e a crescente necessidade de reconsolidar a credibilidade da filosofia, assiste-se ao surgimento, concomitantemente às propostas fenomenológicas e do positivismo lógico, de uma tentativa de fundamentação epistemológica das ciências através do movimento neokantiano. Ao abandonarem os pressupostos metafísicos

⁴²⁴ Como observa Wentzer, nem o neokantismo nem a fenomenologia husserliana tomaram a linguagem como tema filosófico autônomo, muito menos como objeto privilegiado da investigação. É precisamente contra essa negligência estrutural – que mantém o sujeito transcendental como fundamento último – que Benjamin desloca o centro do conhecimento para o *medium* linguístico, rompendo com o paradigma representacional da consciência (WENTZER, 1998, p. 70).

que, na visão kantiana, “transcendem os limites do conhecimento possível” (DUTRA, 2010, p. 124), os neokantianos apropriam-se da crítica do filósofo iluminista com um objetivo preciso: redirecionar o programa de uma teoria do conhecimento para alinhá-lo às ciências positivas e, com esse gesto, reposicionar a filosofia como “teoria da ciência”. Desse modo, o método filosófico neokantiano opera um deslocamento decisivo: a questão do conhecimento deixa de concernir à experiência humana em sentido amplo para circunscrever-se ao conhecimento no interior das ciências, cientificizando a filosofia numa espécie de teoria do conhecimento científico.⁴²⁵

Walter Benjamin, durante seus estudos em Freiburg entre os anos de 1912 e 1913, recebeu influência direta dos teóricos neokantianos, sobretudo da “Escola de Marburg”.⁴²⁶ Contudo, desde seus primeiros escritos, delineiam-se traços de uma divergência radical com a doutrina neokantiana: a recusa intransigente do processo de cientificação do conhecimento filosófico e a demanda por uma ampliação do conceito de experiência para além do sobrecarregado centro gravitacional do sujeito transcendental. Tais críticas benjaminianas culminam no texto de juventude de 1917, *Sobre o programa da filosofia por vir*, no qual o autor lança severos ataques ao idealismo neokantiano – em especial à Escola de Marburg.⁴²⁷ Benjamin identifica dois problemas centrais para toda grande epistemologia, aos quais Kant teria oferecido resposta válida apenas para o primeiro: “(...) em primeiro lugar, de uma questão relativa à certeza do conhecimento permanente e, em segundo lugar, da questão relativa à dignidade de uma experiência efêmera” (BENJAMIN, 2019, p. 13). É crucial destacar, primeiramente, a centralidade da problemática da experiência (*Erfahrung*) no pensamento benjaminiano e, em segundo lugar, como sua crítica direciona-se ao paradigma moderno: o desafio de responder ao turbilhão criativo e produtivo da vida moderna reconhecendo-se num cosmos abandonado por Deus, tomando a subjetividade hipostasiada da razão como único porto seguro como propedêutica ao conhecimento. Com essa formulação, Benjamin não apenas se situa no interior do paradigma moderno, mas também insere Kant nesse mesmo quadro. Para o filósofo berlinense, Kant também responde ao paradigma

⁴²⁵ Cf. LUFT, Sebastian. The philosophy of the Marburg School: from the critique of scientific cognition to the philosophy of culture. In: STAÏTI, Andrea; WARREN, Nicolas de (org.). *New Approaches to Neo-Kantianism*. Cambridge: Cambridge University Press, 2015, p. 221–239; e FURTADO, Rebeca. Conexões entre filosofia e ciências no séc. XIX: um estudo sobre o desenvolvimento das ciências naturais e suas reverberações na filosofia alemã deste período. *Em Construção*, Rio de Janeiro, ano 1, n. 1, 2017, p. 25-50. Ambas as análises mostram como o neokantismo, sobretudo na Escola de Marburgo, promove a cientificação da filosofia ao concebê-la como teoria do conhecimento científico, convertendo a crítica transcendental em fundamentação das ciências positivas.

⁴²⁶ Cf. v. VI, p. 215-216.

⁴²⁷ De acordo com Olgária Matos (1999, p. 130-131), o embate teórico de Benjamin dirigiu-se, principalmente, ao neokantiano Hermann Cohen e à sua obra “*Logik der reinen Erkenntnis*”.

moderno ao centralizar o conhecimento na figura sublimada de um Eu individual, reduzindo toda a experiência a meras representações subjetivadas – concluindo de forma contundente: “Entretanto, essa representação é pura mitologia e seu conteúdo de verdade equivale a qualquer outra mitologia do conhecimento” (BENJAMIN, 2019, p. 25). Assim, o conceito basilar de “representação” (*Vorstellung*) revela-se não como uma categoria universal, mas como produto do projeto humano moderno – historicamente situado –, em sua tentativa de apreender sistematicamente a verdade, capturando-a em uma rede conceitual.

Essa centralidade na representação subjetiva ecoa, já no século XVII, na fundação cartesiana do sujeito. Não por acaso, René Descartes também parte da primeira verdade evidente (o *cogito*) e, para isso, inicia o seu “Discurso do método”⁴²⁸ adotando o estilo do “ensaio”. Como observa Olgária Matos (1999, p. 15), “o ensaio torna-se o método obrigatório do conhecimento de si”, o que implica sua ascensão no Barroco.⁴²⁹ À medida que a introspecção avançava, o homem moderno reforçava a centralidade do “Logos”. Nesse processo antropocêntrico, a história mitologiza-se mediante fundamentos teleológicos, tornando-se naturalizada. Nas palavras de Matos (1999, p. 29): “A história natural é interior ao ‘sujeito’, a naturalização da história é sua ‘barroquização’”. Ou seja, o período barroco substitui o mito da providência divina, realocando sua carga mítica para a crença no movimento histórico como teleologia natural. Séculos depois, com o advento da industrialização, o capitalismo semeia a base material alienante da mercadoria, fetichizando a história e conduzindo-a progressivamente ao fim teleológico do mercado livre.

O que Benjamin pretende com seu texto programático é, portanto, superar o sentido reducionista da experiência filosófica atrelada aos recôncavos da subjetividade. Para ele, a experiência possuiria um âmbito mais amplo, irreduzível ao caráter científico de “experiência” do mundo. Essa “totalidade concreta da experiência” (BENJAMIN, 2019, p. 53) seria de cunho tanto religioso quanto existencial.⁴³⁰ O que nem Kant nem mesmo os neokantianos perceberam é que o pensamento do racionalista, com toda sua arquitetura conceitual, estava situado dentro de um horizonte específico de compreensão histórica: o iluminista. Desse

⁴²⁸ Cf. DESCARTES, René. **Discurso do método e ensaios**. Organização de Pablo Rubén Mariconda; tradução de César Augusto Battisti, *et al.* São Paulo: Editora Unesp Digital, 2018. Primeira e Segunda Partes. Nelas, Descartes adota o estilo ensaístico para narrar o percurso de sua razão e formular a primeira verdade evidente do pensamento – o *cogito, ergo sum*.

⁴²⁹ Cf. o tópico “Um Descartes alegórico e ainda o método” *in*: MATOS, Olgária. **O iluminismo visionário: Benjamin, leitor de Descartes a Kant**. São Paulo: Brasiliense, 1999, p. 13-22.

⁴³⁰ Uma questão crucial se impõe: ao vincular seu novo conceito de experiência à esfera do religioso, Benjamin não estaria gestando os pressupostos de sua posterior “teologia negativa”? A gênese do conceito benjaminiano de teologia pode ser rastreada já em sua formulação do conceito de “experiência” (*Erfahrung*) imbricado com a dimensão religiosa?

modo, a tentativa descabida dos pensadores neokantianos de deslocar o método do sujeito transcendental dos meandros históricos do iluminismo para sobrepô-lo aos paradigmas contemporâneos – anacronismo histórico flagrante – configura-se como mais um movimento reducionista da totalidade epistêmica da experiência humana.

Ao se adentrar a parte final de *Sobre o programa da filosofia por vir*, deparamo-nos com uma passagem crucial para o prosseguimento de nossa reflexão, onde lemos:

Para além da consciência de que o conhecimento filosófico é absolutamente certo e *a priori*, para além da consciência de que esses aspectos da filosofia são comparáveis à matemática, tudo isso fez com que Kant deixasse completamente para segundo plano o fato de que todo conhecimento filosófico possui uma única expressão na linguagem, e não em fórmulas e números. Mas, em última análise, esse fato é decisivo e, por essa razão, deve ser afirmada a supremacia sistemática da filosofia sobre todas as ciências, incluindo a matemática. Um conceito de conhecimento adquirido na reflexão sobre sua essência linguística permitirá a elaboração de um conceito correspondente de experiência, que incluirá, também, áreas cuja verdadeira classificação sistemática Kant não atingiu. Entre essas áreas, talvez a religião seja a mais superior. (Benjamin, 2019, p. 45-46).

Seguindo os passos traçados em “Sobre a linguagem em geral”, escrito um ano antes, Benjamin postula a anterioridade da experiência linguística total como condição de possibilidade do conhecimento – incorporando inclusive o âmbito religioso ao acontecimento da linguagem. Com esse gesto, o filósofo vincula de modo indissociável conhecimento, experiência e linguagem, demarcando assim seu afastamento definitivo dos estudos kantianos e neokantianos. Como se defende ao longo desta investigação, o desenvolvimento conceitual da experiência estética benjaminiana desemboca, em sua maturidade teórica, no primado ontológico da materialidade estetizada linguisticamente nos bens históricos: nas roupas, na arquitetura, nas artes, nos livros, nos jornais, na disposição dos móveis, nos condicionantes sociais, entre outros. Como elo argumentativo, tomemos como objeto uma obra de maturidade *Alemães: uma série de cartas (Deutsche Menschen. Eine Folge von Briefen)*,⁴³¹ publicada sob o pseudônimo de Detlef Holz em 1936, na qual Benjamin retorna ao problema da experiência reduzida pelo apanágio da teoria iluminista que culminou nas doutrinas neokantianas.

O conteúdo da carta, enviada por Johann Heinrich Kant a seu irmão Immanuel Kant em 21 de agosto de 1789, trata-se de uma tentativa de reaproximação entre Johann com seu famoso irmão filósofo após a chegada da velhice. Johann relata sua vida pacata como pastor popular em uma comunidade camponesa em sua paróquia, oito anos após abandonar o magistério. Descreve uma existência modesta ao lado da esposa amorosa e dos quatro filhos

⁴³¹ Cf. BENJAMIN, v. IV, p. 149.

“de bom caráter”. Pede notícias de seu irmão, afirma que vai arcar com os custos do envio da carta e finaliza com uma mensagem individual com a participação de cada membro familiar. Por que Benjamin elege essa carta? Em seu comentário sobre a postagem, o filósofo esclarece que seu objetivo não se limita a visualizar a humilde casa do remetente, mas compreender o destinatário: a residência de Immanuel Kant no *Schlossgraben*. Sua descrição revela uma moradia sem luxo: poucos utensílios domésticos, nenhuma tapeçaria ou móveis esplêndidos, paredes brancas despidas de adereços pendurados ou pinturas magníficas. Até mesmo seu local de estudos era composto por uma porta “simples e pobre”. Benjamin então afirma que o “ar” do local exala “verdadeira humanidade” (*wahre Humanität*). Para ele, é essa imagem do sujeito histórico (Immanuel Kant) que manifesta os limites da humanidade.⁴³² Analisaremos o ponto nevrálgico de sua colocação:

Se a Idade Média colocava o homem no centro do cosmos, para nós sua posição e essência tornaram-se igualmente problemáticas: dilacerado por dentro por novos métodos de pesquisa e descobertas, vinculado a mil elementos e milhares de leis naturais, cuja imagem também está em radical transformação. E agora olhamos para o Iluminismo: época em que as leis naturais nunca contradiziam uma ordem compreensível da natureza – ordem entendida como regulamento, que alinhava súditos em castas, ciências em disciplinas e pertences em gavetas, colocando o homem como *homo sapiens* entre as criaturas, distinguindo-o apenas pelo dom da razão. Era essa a limitação na qual a humanidade desdobrava sua função sublime, e sem a qual estava condenada a minguar. Se essa interdependência entre existência restrita e humanidade genuína em nenhum lugar se revela mais claramente do que em Kant (que marca o ponto médio entre o rígido mestre-escola e o tribuno do povo), esta carta do irmão demonstra quão profundamente estava enraizado no povo o sentimento vital que ganhava consciência nos escritos do filósofo. Em suma, quando se fala de humanidade, não se deve esquecer a estreiteza da sala burguesa onde o Iluminismo lançava sua luz. Ao mesmo tempo, exprimem-se aqui as condições sociais mais profundas do relacionamento de Kant com seus irmãos (...) (BENJAMIN, v. IV, p. 156-157. Tradução nossa).⁴³³

⁴³² O conceito de *Humanität* remete ao sentido de dignidade humana, de educação moral e respeito universal, típicos do ideário iluminista. Se deve a isso o fato de Olgária Matos preferir traduzir o termo por *Humanitas* em sua análise, bem mais detalhada que a nossa, sobre a referida carta aqui interpretada. Cf. MATOS, 1999, p. 134-135.

⁴³³ No original: “*Wenn das Mittelalter den Menschen in das Zentrum des Kosmos stellte, so ist er uns in Stellung und Bestand gleich problematisch, durch neue Forschungsmittel und Erkenntnisse von innen her gesprengt, mit tausend Elementen, tausenden Gesetzmäßigkeiten der Natur verhaftet, von welcher gleichfalls unser Bild im radikalsten Wandel sich befindet. Und nun blicken wir zurück in die Aufklärung, der die Naturgesetze noch an keiner Stelle im Widerspruch zu einer faßlichen Ordnung der Natur gestanden haben, die diese Ordnung im Sinne eines Reglements verstand, die Untertanen in Kasten, die Wissenschaften in Fächern, die Habseligkeiten in Kästchen aufmarschieren ließ, den Menschen aber als homo sapiens zu den Kreaturen stellte, um durch die Gabe der Vernunft allein von ihnen ihn abzuheben. Derart war die Borniertheit, an welcher die Humanität ihre erhabene Funktion entfaltet und ohne die sie zu schrumpfen verurteilt war. Wenn dieses Aufeinanderangewiesensein des kargen eingeschränkten Daseins und der wahren Humanität nirgends eindeutiger zum Vorschein kommt als bei Kant (welcher die strenge Mitte zwischen dem Schulmeister und dem Volkstribunen markiert), so zeigt dieser Brief des Bruders, wie tief das Lebensgefühl, das in den Schriften des Philosophen zum Bewußtsein kam, im Volke verwurzelt war. Kurz, wo von Humanität die Rede ist, da soll die Enge der Bürgerstube nicht vergessen werden, in die die Aufklärung ihren Schein warf. Zugleich sind damit die*

Benjamin, claramente, não apenas explora a diferença econômica entre Kant e seus familiares, mas também traça uma leitura dos contornos materiais que exacerbam a relação entre a disposição estética do interior de sua residência e os limites reflexivos do humanismo iluminista em sua abordagem teórica. A pobreza do irmão e a simplicidade da casa do filósofo contrastam com o rigor ascético de sua grandeza espiritual. Revela-se ainda o desejo iluminista de ordenamento do mundo, de enquadramento do saber em ciências particulares e distinguir a “humanidade” como portadora da razão – sistematicidade que se revelou a grande limitação do iluminismo. Kant emerge como síntese dialética entre a “existência restrita e a humanidade genuína” – ponto de encontro entre o mestre-escola e o tribuno popular. Seu isolamento intelectual ascético é tensionado pelas condições econômicas de seus familiares, arrastando-o ao encontro de uma responsabilidade ética para com seus pares.⁴³⁴ Ao longo da modernidade, as paredes apertadas da sala burguesa – “onde o iluminismo lançava sua luz” – foram demolidas pela proliferação metodológica e por novas fontes de pesquisas, assim como pelas estruturas construídas com a transparência do vidro.⁴³⁵

Com este pequeno exemplo paradigmático, vislumbramos a operacionalização da interpretação estético-linguística benjaminiana. A análise microscópica do cotidiano kantiano revela, em escala macroscópica, as contradições da modernidade. Ao articular o contexto histórico, as condições materiais-econômicas, o estilo arquitetônico e decorativo de interiores, os aspectos comportamentais do vivente e seus fundamentos teóricos, compreendemos não apenas os condicionantes no processo historiográfico do filosofar kantiano, mas também como essa imagem dialética se projeta sobre nosso presente: um Kant que, ao revelar os limites da experiência do humanismo iluminista, nos orienta na reinterpretação do Agora rumo a uma humanidade emancipada, superando a falsa universalidade iluminista que aprisiona a consciência na transcendentalidade subjetivada.

Outro aspecto da relação entre a epistemologia benjaminiana e sua crítica ontológica ao sujeito transcendental enquanto categoria científica manifesta-se na interlocução com o método fenomenológico de Edmund Husserl. Para esta análise, recuperaremos os fragmentos

tieferen gesellschaftlichen Bedingungen ausgesprochen, auf denen Kants Verhältnis zu seinen Geschwistern beruhte (...)”.

⁴³⁴ Benjamin sempre foi um grande admirador da filosofia moral kantiana, por esse motivo escreveu para a revista de Wyneken, ainda no seu movimento juvenil, um texto onde nega a possibilidade da educação moral nos moldes do ensino convencional de moralidade. Cf. O ensino de moral. In: BENJAMIN, Walter. **Reflexões sobre a criança, o brinquedo, a educação**. Tradução de Marcus Vinicius Mazzari. São Paulo: Editora 34, 2009, p. 11-20.

⁴³⁵ Cf. BENJAMIN, Walter. “Experiência e Pobreza”. In: **Magia e técnica, arte e política**. Trad. Sérgio Paulo Rouanet. São Paulo: Brasiliense, 1994, p. 117.

de juventude de Benjamin – especificamente os fragmentos 3, 4 e 15, escritos entre meados de 1916 e 1917 – como base teórica para a crítica benjaminiana ao “paradigma da consciência”.

O interesse de Benjamin por Husserl e pela fenomenologia manifesta-se desde seus estudos de juventude, como evidenciam conceitos como “*intentio*” – relacionados às noções de “intenção da significação” (*Bedeutungsintention*) e “cumprimento da significação” (*Bedeutungserfüllung*) –, que reverberaram em textos como *Drama barroco e tragédia*, nos escritos sobre linguagem e tradução, e culminam no *Drama Barroco Alemão*.⁴³⁶ Em uma carta endereçada a Scholem de 23 de dezembro de 1917, Benjamin (1978, p. 161) expressa sua inquietação com a cientificização do conhecimento filosófico, mencionando seu projeto de doutorado sobre “O que significa dizer que a ciência é uma tarefa infinita?”. Em seguida, problematiza brevemente a questão da identidade, rejeitando a correlação entre “pensamento” e verdade, pois a designação “A é A” expressaria a identidade da verdade, não do objeto. “Objetos concretos” (como o conceito de “cavalo”) correspondem a ideias específicas no mundo, enquanto um “conceito de um conceito” envolve reflexão abstrata sobre a natureza dos conceitos. Assim, nem o objeto concreto nem o conceito remetem diretamente à verdade. Esse processo abstrato no “conceito do conceito” aproxima-se, paralelamente, da “Teoria do *Eidos*” (BENJAMIN, 1978, p. 162). É nesse contexto que Benjamin menciona seu contato com o texto de Linke⁴³⁷ e, anteriormente, com o ensaio “*Logos*” de Husserl. Benjamin está se referindo ao artigo do fenomenólogo “*Philosophie als strenge Wissenschaft*”, publicado em 1911 na revista “*Logos*”.⁴³⁸ Neste artigo, Husserl defende explicitamente a filosofia como ciência rigorosa capaz de superar tanto o ceticismo quanto o relativismo, estabelecendo a fenomenologia como método para alcançar verdades universais e atemporais. Embora Benjamin não tenha deixado estudos específicos que digam respeito aos textos husserlianos, desenvolveu reflexões diretas sobre temas fenomenológicos em seus apontamentos juvenis, analisando o pensamento de Alois Riehl⁴³⁹ e Paul Linke. Assim, realizaremos uma análise das

⁴³⁶ Para mais, conferir o tópico “*Die Grenzen der historischen Zeit*”, in: WENTZER, Thomas Schwarz. **Bewahrung der Geschichte: Die hermeneutische Philosophie Walter Benjamins**. Bodenheim, Alemanha: Philo, 1998, p. 74-92.

⁴³⁷ Paul Ferdinand Linke (1876-1955) foi um expoente da Filosofia Fenomenológica na Alemanha do início do século XX, desenvolvendo uma vertente independente conhecida como “Fenomenologia do Objeto”. Benjamin refere-se a Linke em duas cartas a Scholem: 1) Setembro de 1917 (crítica ao artigo *Das Recht der Phänomenologie* de Linke); 2) Dezembro de 1917 (menção à leitura da polêmica Linke-Elsenhans nos *Kantstudien*). Cf. BENJAMIN, Walter. **Briefe**. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1978, p. 143 (carta de 09.1917) e p. 160 (carta de 23.12.1917).

⁴³⁸ Cf. HUSSERL, Edmund. **A filosofia como ciência de rigor**. Tradução de Albin Beau. Coimbra: Atlântida, 1952.

⁴³⁹ Alois Adolf Riehl (1844–1924) foi um filósofo austríaco-neo-kantiano. Sua obra neo-kantiana realista estabeleceu bases críticas que influenciaram indiretamente o desenvolvimento da fenomenologia.

críticas à fenomenologia nos textos de juventude de Benjamin para, posteriormente, reavaliar a proposta husserliana de uma “fenomenologia como método científico rigoroso”.

No fragmento de número 3, Benjamin (v. VI, p. 11) desenvolve a seguinte tese: “A RAZÃO da imediaticidade intencional que pertence a todo significativo, portanto em primeiro lugar à palavra, é o nome nela contido.” (Tradução nossa).⁴⁴⁰ Para investigar o fundamento da “imediaticidade intencional”, Benjamin estabelece uma relação entre nome, palavra e objeto intencional. Nesse marco, propõe três níveis de intencionalidade – posteriormente contrastados com a análise da intencionalidade de Husserl: 1) “*Intentio prima*” (imediate e pura): contém o nome puro (não significativo), inerente à essência do objeto; 2) “*Intentio secunda*” (imediate e impura): refere-se a palavra significativa, que vincula o nome a elementos linguísticos (como sinais); 3) “*Intentio tertia*” (mediata): constitui-se como mero signo, remetendo ao significativo (palavra), não ao objeto. Para elucidar esse percurso, tomaremos o “exemplo intencional” benjaminiano: “Eu quero dizer: ‘esta mesa’.” (BENJAMIN, v. VI, p. 13), reconstruindo seu itinerário da seguinte forma: a) o objeto referente direto da intenção é “esta mesa”; b) inerente ao objeto, seu nome revela-se essencial para a cognição – pertence à configuração em que o objeto me aparece, não sendo um elemento acidental; c) a palavra “mesa” (*Intentio secunda*) contém o nome acrescido de outros elementos (signos) – portanto, a palavra, por mais que contenha o nome e signos, não é o mesmo que o nome; d) o símbolo gráfico “mesa”, trata-se de um signo que designa a palavra e não o objeto – reforçamos que o signo designa apenas a palavra (*Intentio tertia*), nunca o objeto nem mesmo o nome; e) ao identificar o conceito “mesa de madeira”, revela-se o parentesco ontológico entre objeto real e linguagem nomeadora: os conceitos são descendentes dos objetos, consecutivamente, o conceito também passa a ser tratado como objeto (entidade real) – nesse sentido, conceitos não são ferramentas mentais para organizarem a realidade, mas entidades autônomas que podem ser conscientemente interpretadas. O conceito pode ser singular ou geral; f) no juízo “esta mesa é de madeira”, reconhece-se o real mediante a interação entre o conceito singular (“esta mesa”) e o conceito geral (“de madeira”), transpondo conceitos e juízos do âmbito da lógica formal para o da ontologia linguística (*Intentio prima*), onde o ser se manifesta na tessitura da linguagem.

A crítica de Benjamin a Riehl insere-se nesse contexto. Para o filósofo berlinense, Riehl comete o mesmo erro da lógica tradicional ao tratar como sinônimos: significado (*Bedeutung*) e conceito (*Begriff*) de um lado, palavra (*Wort*) e signo linguístico (*sprachliches*

⁴⁴⁰ No original: “*DER GRUND der intentionalen Unmittelbarkeit, die jedem Bedeutenden, also zunächst dem Worte, eignet, ist der Name in ihm.*”

Zeichen) de outro. Benjamin (v. VI, p. 13) argumenta que teóricos da linguagem jamais conceberiam as palavras como signos, pois estes são arbitrários e mediatos – produtos do convencionalismo –, enquanto que as palavras, que carregam em si o nome, constituem elementos necessários à essência do objeto. Contudo, Benjamin concorda com Riehl em um ponto: dois conceitos jamais são idênticos, pois mesmo ao referirem-se ao mesmo objeto, permanecem com suas estruturas singulares. A análise da teoria de Riehl conclui por sua vinculação profunda com a lógica tradicional, afastando-se da intencionalidade primária no nome e reduzindo o pensamento a meras operações formais.

No fragmento 4, Benjamin (v. VI, p. 14) aprofunda sua teoria dos nomes mediante um novo exemplo (do triângulo), culminando numa concepção inovadora que vincula a palavra à verdade e o conceito à intenção. Retomando a estrutura escalonada do fragmento anterior, mas agora a partir do objeto “triângulo”, Benjamin estabelece seis níveis: 1) Objeto: o triângulo como entidade real; 2) Conceito: representação mental abstrata do triângulo; 3) Essência: propriedade ontológico-geométrica (trilateralidade) do objeto triângulo; 4) Palavra: o termo linguístico “triângulo”; 5) Nome: anterioridade ontológica da linguagem que viabiliza a apresentação do objeto na palavra. 6) Signo: representação convencional do desenho (\triangle). Embora o conceito de “intenção” tenha se popularizado com a fenomenologia de Edmund Husserl, Benjamin lhe confere nova conotação: a intenção dirige-se sempre ao objeto designado, e como o signo refere-se ao significante (a palavra e não ao objeto), carece de intencionalidade.⁴⁴¹ A intenção da palavra depende da essência do objeto em sua abertura ao nome – logo, a intenção não é um ato da consciência. Benjamin (v. VI, p. 14) afirma: “O nome é o análogo do conhecimento do objeto no próprio objeto. O objeto decompõe-se em nome e essência.” (Tradução nossa).⁴⁴² Assim, uma teoria do conceito bem formulada deve fundamentar-se na primazia ontológica da palavra, e daí exercer sua máxima relevância entre sua função lógica e metafísica. Tal papel não pode ser efetivamente realizado pela categoria do juízo, que toma por fundamento teórico a proposição. Daí a conclusão decisiva: “Na palavra reside ‘verdade’ (,) no conceito, intenção ou quando muito conhecimento, nenhuma verdade.” (BENJAMIN, v. VI, p. 15, tradução nossa).⁴⁴³ Benjamin vincula assim o “conhecimento” à esfera proposicional da lógica (que toma signos por conexões adequadas de significado), enquanto desloca a “verdade” para a anterioridade do nome como fundamento

⁴⁴¹ Nesse sentido o desenho \triangle refere-se ao termo “triângulo”, não ao triângulo como essência.

⁴⁴² No original: “*Der Name ist das Analogon der Erkenntnis des Gegenstandes im Gegenstande selbst. Der Gegenstand zerlegt sich in Name und Wesen*”.

⁴⁴³ No original: “*Im Wort liegt ‘Wahrheit’ (,) im Begriff intentio oder allenfalls Erkenntnis, Wahrheit keinesfalls*”.

ontológico linguístico-estético do conhecimento.⁴⁴⁴ Em termos benjaminianos – evocando nosso comentário sobre o texto da Linguagem Geral –, a “queda” da linguagem para o plano cognitivo-proposicional do conceito, que almeja um conhecimento sistemático, é consequência do movimento histórico moderno que reduziu a experiência à pragmática instrumental.

Nos fragmentos subsequentes, Benjamin prossegue sua investigação sobre o nome e a palavra, elaborando análises que relacionam linguagem e lógica – discussões que, por limitações de escopo, não desenvolveremos aqui. Para manter o foco, avançaremos ao fragmento 15, onde Benjamin dialoga com o fenomenólogo Paul Ferdinand Linke, referindo-se especificamente ao artigo *O direito da fenomenologia* de 1916. Conforme Benjamin (v. VI, p. 29), o fenomenólogo defende a seguinte tese: “P. F. Linke pretende demonstrar que as teorias da abstração dos conceitos são soluções para problemas aparentes, mostrando que os objetos eidéticos são dados imediatamente.” (Tradução nossa).⁴⁴⁵ A esta tese, Benjamin contrapõe-se, acusando Linke de um erro grave: confundir conceito e essência ao tratá-los como se fossem idênticos. Para fundamentar sua crítica, Benjamin recorre ao exemplo do mata-borrão: o conceito (pela singularidade defendida no fragmento anterior) pode incluir em sua enunciação o “singular-factual” (*singulär-tatsächliche*) como existente neste ponto do espaço-tempo real: “este mata-borrão aqui e agora”; a “essência” (*Eidos*), porém, independe da existência real – sua facticidade é eliminada pela redução fenomenológica: “mata-borrão enquanto tal”. Com isso, Benjamin expõe o equívoco fenomenológico de igualar dois planos ontolinguísticos distintos. Enquanto o conceito adentra o plano cognitivo (pois permite reflexão sobre si mesmo, como conceito do conceito), a essência, por sua condição ontológica, não admite uma “essência da essência”. Consequentemente, não se deve ao fato da estrutura imanente da essência nos possibilitar um acesso imediato aos objetos eidéticos que, necessariamente, teríamos um outro acesso de natureza semântica à realidade objetual. A queda da linguagem no pragmatismo impede o acesso conceitual direto à objetividade fenomênica, mas não anula o condicionamento semântico da linguagem que, apresentado esteticamente na matéria, viabiliza a mediação conceitual na cognição. Remodelando a máxima benjaminiana do fragmento anterior: O conhecimento restringe-se ao plano da intenção (conceitual) – atração histórica da modernidade ao âmbito pragmático do pensamento –, enquanto a verdade é falta de intenção.

⁴⁴⁴ Anos depois, Benjamin afirmará que “a verdade é a morte da intenção”. Cf. BENJAMIN, Walter. **Origem do drama trágico alemão**. Tradução de João Barrento. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2011, p. 24.

⁴⁴⁵ No original: “P. F. Linke will die Abstraktionstheorien der Begriffe als Lösung von Scheinproblemen erweisen indem er zeigt daß die eidetischen Gegenstände unmittelbar gegeben sind”.

Após essa breve análise do encontro teórico entre Benjamin e a fenomenologia, podemos promover uma relação direta entre os dois pensadores, Benjamin e Husserl. Sabendo que nosso autor teve contato com duas obras do fenomenólogo – *Investigações Lógicas*⁴⁴⁶ de 1900-1901 e *A filosofia como ciência de rigor* de 1911 –, partiremos desses textos. Nas *Investigações Lógicas*, marco fundador do movimento fenomenológico, Husserl propõe uma análise rigorosa das estruturas da consciência e da experiência, visando fundamentar criticamente a lógica pura por meio do método fenomenológico. Isso implica investigar as vivências intencionais (atos de consciência direcionados a objetos).⁴⁴⁷ Para Husserl, a lógica necessita da fenomenologia porque esta – ao analisar vivências do pensamento como “ato de significar”, “julgar” e “conhecer” – corrobora o entendimento de conceitos lógicos (verdade, proposição, objeto), afastando-se das ambiguidades e equívocos do psicologismo. O cerne da reflexão fenomenológica reside nos atos conscientes que constituem a análise do objeto. Daí seu pilar: a “Teoria da intencionalidade”,⁴⁴⁸ que sustenta que todo ato de consciência direcionado a um objeto (real ou imaginário) é dotado de intencionalidade. Para que o ato de consciência não caia em erro, Husserl (2015, p. 280) cria a “Gramática Pura”, que estabelece condições de possibilidade para expressões com sentido, definindo o que seriam “operações significativas”. Assim, Husserl postula uma estrutura lógica inerente e universal à linguagem, independente da conformação das línguas particulares.⁴⁴⁹

O que está subentendido no método fenomenológico husserliano é a construção de um projeto semântico da linguagem.⁴⁵⁰ Para Husserl, a “vivência intencional” é o meio pelo qual nos referimos ao objetivo e significamos o real. Ou seja, as coisas nos são dadas diretamente como “atos intuitivos” da vivência. Consequentemente, a significação da palavra funda-se nos atos intuitivos da própria vivência, independentemente da linguagem – relegada a um plano secundário. Como afirma Manfredo Oliveira (2015, p. 40-41): “Ora, para Husserl, a intuição é o princípio de todos os princípios, a fonte originária de todo conhecimento humano. A filosofia não deve contentar-se com pensamentos abstratos, isto é, com teorias prontas, mas

⁴⁴⁶ Benjamin (2018, p. 71) faz referência às “Investigações lógicas” de Husserl na nota de número 60 em “Problemas da sociologia da linguagem”.

⁴⁴⁷ Cf. HUSSERL, Edmund. **Investigações lógicas**: segundo volume, parte I: Investigações para a fenomenologia e a teoria do conhecimento. Tradução de Pedro M. S. ALVES, Carlos Aurélio MORUJÃO. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2015, p. 1-13.

⁴⁴⁸ Cf. *Idem*, capítulo II “Consciência como vivência intencional”, p. 313-366.

⁴⁴⁹ Em “Problemas da sociologia da linguagem”, Benjamin (2018, p. 71-72) estabelece um paralelo entre a pretensão de uma “sintaxe lógica das línguas” em Carnap e a de uma “gramática pura” em Husserl, destacando o pioneirismo deste último em relação aos lógicos nesse tema.

⁴⁵⁰ Para mais, cf. “A semântica de E. Husserl: concepção tradicional da linguagem expressa em termos da filosofia da consciência.” In: OLIVEIRA, Manfredo A. de. **Reviravolta linguístico-pragmática na filosofia contemporânea**. São Paulo: Edições Loyola, 4ª edição: 2015, p. 35-49.

deve retroceder à intuição das próprias coisas.” O acesso às coisas dá-se pela intuição, não pela linguagem: intuímos-las mediante a performance semanticamente significativa dos atos da consciência. A linguagem, assim, torna-se mero instrumento de designação de objetos pré-construídos na consciência.⁴⁵¹ Com isso, Husserl não consegue superar o “paradigma da consciência”, radicalizando a subjetividade e subordinando a experiência linguística às dependências da consciência transcendental. Sua tentativa de fundamentar uma “gramática puramente lógica” ancora-se na idealidade de significações atreladas à vivências isoladas, aspirando a uma intersubjetividade abstrata. Em Husserl, o acontecimento total da linguagem reduz-se ao confinamento entre sujeitos e objetos, onde a consciência transcendental pretende apreender o real, convertendo a linguisticidade em instrumento operativo. Assim, a linguagem deixa de ser horizonte originário do conhecimento para tornar-se objeto da consciência.

Em Benjamin, há uma ruptura radical com a fenomenologia de Husserl. Antes de tudo, o crítico busca resgatar o estatuto ontológico da linguagem, descentralizando a experiência da intencionalidade subjetivada para a totalidade não intencional da linguagem. Podemos delimitar três pontos de divergência entre os autores: 1) Em Husserl o fundamento epistemológico se encontra nos “atos da consciência”; em Benjamin encontra-se na “linguagem-estetizada” como *medium* ontológico, ou seja, como horizonte hermenêutico interpretativo. Benjamin substitui o sujeito transcendental husserliano pela potência objetiva da linguagem. 2) Para Husserl é função da linguagem expressar os significados da consciência; para Benjamin a linguagem-estetizada é apenas uma auto-revelação de si. 3) O mundo para Husserl é acessível intuitivamente e dependente da consciência; para Benjamin o mundo é estético-linguisticamente constituído. Para o filósofo frankfurtiano, a linguagem não “visa algo” – ela é o próprio acontecimento do sentido. Assim, sua filosofia instaura uma experiência estética com a linguagem enquanto tal, em suas múltiplas dimensões ontológicas.

Se a crítica ao paradigma da consciência revela em Benjamin a exigência de deslocar o fundamento do conhecimento do sujeito transcendental para o *medium* ontológico da linguagem, importa-nos examinar como essa virada linguística benjaminiana se distingue radicalmente de outra tradição que igualmente colocou a linguagem no centro do debate epistemológico: o positivismo lógico. Enquanto o crítico concebe a linguagem como *medium* estético e experiência totalizante, o Círculo de Viena procurou reduzi-la a um sistema lógico-matemático, operando o que decidimos caracterizar como uma redução da experiência à empiria imediata. É precisamente nesta encruzilhada que se coloca o próximo eixo de nossa

⁴⁵¹ Cf. OLIVEIRA, Manfredo A. de. **Reviravolta linguístico-pragmática na filosofia contemporânea**. São Paulo: Edições Loyola, 4ª edição: 2015, p. 44.

investigação: a crítica benjaminiana à tentativa de resolver os impasses epistemológicos mediante a artificialização da linguagem.

4.7.2 A crítica da experiência: rejeição da empiria imediata e a crise do positivismo lógico

O esforço de fundamentar a filosofia como ciência rigorosa – que remonta à síntese transcendental kantiana e à ciência especulativa hegeliana – enfrentou uma crise com a ascensão das ciências positivas e o processo de cientifização no século XIX. É nesse contexto de abalo epistêmico que surge, como resposta, o Empirismo Positivista, do Círculo de Viena e, por consequência, a tentativa de reconduzir o conhecimento filosófico a um modelo fechado de cientificidade – emergindo, em contrapartida, concepções historicistas voltadas para um engajamento filosófico interior, como a “*Lebensphilosophie*” de Dilthey. Desse modo, a filosofia se vê submetida ao paradigma da ciência moderna, minando completamente o espaço da metafísica para evitar sua vinculação com o estigma de uma ciência não-exata.⁴⁵² Foi dentro desse contexto, que o Círculo de Viena, com influências de Bertrand Russell e Ludwig Wittgenstein, conferiu um caráter estritamente linguístico à epistemologia, na tentativa de solucionar definitivamente esse problema.⁴⁵³ É precisamente nesse mesmo período, contudo, que Walter Benjamin inicia suas primeiras reflexões epistêmico-linguísticas – em meados de 1916 –, publicadas no sexto volume das obras completas do autor sob o título *Sobre a filosofia da linguagem e a crítica do conhecimento*^{454, 455}.

⁴⁵² Vale destacar a existência de alguns autores que procuraram resistir a tais tendências academicistas, como é o caso de Kierkegaard, Schopenhauer, Nietzsche e, evidentemente, Benjamin.

⁴⁵³ Cf. Dutra, 2010, p. 144.

⁴⁵⁴ *Zur Sprachphilosophie und Erkenntniskritik*. Cf. BENJAMIN, v. VI, p. 9-53.

⁴⁵⁵ Para compreendermos o contexto de surgimento do empirismo lógico (ou positivismo lógico), é necessário recuar, brevemente, à filosofia kantiana. Após identificar no sujeito os fundamentos *a priori* da ciência natural e da matemática – substituindo a ontologia tradicional pela crítica transcendental –, Kant (2005) restringe a possibilidade da metafísica à esfera prática, regida pela autonomia da razão pura. Com tal movimento, Kant buscava responder tanto ao empirismo de Hume quanto aos avanços das ciências naturais nas figuras de Galileu, Bacon e Newton, o que gerou um dilema enfrentado pelo iluminismo: o esvaziamento das tradições socio-religiosas e a transição para o dogmatismo do progresso e o domínio técnico sobre a natureza e a cultura (WENTZER, 1998, p. 52-62). Em resposta a esse dilema, mantendo porém o princípio da subjetividade, Hegel procurou articular as esferas culturais na medida em que o sujeito, utilizando-se da reflexão filosófica, insere-se na realidade devido sua racionalidade compartilhada, cabendo à filosofia integrar as forças imanes da razão em um nível superior (reflexivo e livre), mediante a racionalidade universal e histórica do Espírito (HEGEL, 2001). Para Hegel (1995, p. 19-244), filosofia e ciência coincidem no sentido de que a filosofia é uma “ciência do conceito” (ciência especulativa). Essa nova tentativa de aproximação (por Hegel) entre filosofia e ciência enfrenta uma nova crise com a chegada das “ciências humanas”, e a filosofia se vê ameaçada novamente pelas ciências positivas. O processo de cientifização da realidade põe em xeque a filosofia acadêmica como tal. Daí, entre os jovens hegelianos, surgir um deles denunciando o distanciamento da práxis na filosofia acadêmica meramente teórico-abstrata e propondo uma filosofia crítica, voltada ao político, tendo em vista despertar o potencial revolucionário na sociedade burguesa – trata-se de Karl Marx. Tomado pelo ímpeto de reconciliar ciência e filosofia, Marx propõe uma síntese dialético-materialista, visando fundamentar um método autossuficiente e verdadeiro que solucione a mediação entre teoria e prática. É no percurso desse longo processo,

Devemos lembrar que, em 1916, Benjamin escreve seu importante texto “Sobre a linguagem em geral” e que, em carta datada de 11 de novembro do mesmo ano, endereçada a Scholem, afirma sua intenção de ampliar o ensaio sobre a “Linguagem em geral”, acrescentando “considerações teórico-linguísticas da matemática” (BENJAMIN, 1978, p. 129). Contudo, ainda nessa mesma carta, Benjamin (1978, p. 128) reconhece sua dificuldade em abordar um tema demasiadamente complexo, tendo em mãos um trabalho ainda tão embrionário. Não iremos adentrar nos pormenores do escrito, mas pretendemos levantar alguns apontamentos. Antes de mais nada, devemos reconhecer o quanto Benjamin estava imerso nos meandros da problemática filosófica que pretendia desenvolver, buscando apoio numa suposta conformação positivista academicista, mesmo que para isso se detivesse nos estudos matemáticos como fonte de credibilidade científica. Tal pretensão tem por base o pensamento de Gottlob Frege que, tentando produzir um modelo de linguagem sonhado por Leibniz (com sua “*characteristica universalis*”), aderiu ao projeto de criar uma linguagem artificial capaz de exprimir com exatidão todas as formas de conhecimento.⁴⁵⁶ Sua empreitada, contudo, deparou-se com diversos reveses teóricos, entre os quais o famoso “paradoxo de Russell” – temas abordados por Benjamin, principalmente nos dois primeiros fragmentos de juventude (citados anteriormente) de *Sobre a filosofia da linguagem e a crítica do conhecimento*.

Em 1901, Russell encontra uma antinomia (ou paradoxo) na teoria dos conjuntos de Frege e escreve-lhe uma carta comunicando sua descoberta, causando espanto ao filósofo alemão.⁴⁵⁷ Frege responde-lhe afirmando:

A sua descoberta de contradição causou-me a maior das surpresas e, quase diria, consternação, dado que abalou as bases sobre as quais pretendia construir a aritmética. [...] Mais grave [...] não apenas a fundamentação da minha aritmética mas a possibilidade da fundamentação da aritmética parece desaparecer. (FREGE *apud* FERREIRA, 2015, p. 26).

Com isso, a teoria dos conjuntos, que se demonstrava a base firme sobre a qual a tradição de estudos matemáticos se alicerçava, ruiu com a descoberta de Russell, provocando um clima de incerteza entre os matemáticos da época (FERREIRA, 2015, p. 27). Mas do que exatamente

que se inclui também a resposta do Empirismo Positivista, onde o Círculo de Viena emerge como tentativa de conferir um estatuto científico definitivo ao conhecimento filosófico, através de uma análise formal da linguagem.

⁴⁵⁶ Cf. OLIVEIRA, Manfredo A. de. **Reviravolta linguístico-pragmática na filosofia contemporânea**. São Paulo: Edições Loyola, 2015, p. 59.

⁴⁵⁷ Cf. FERREIRA, Gilda. **O conjunto de todos os conjuntos não existe**. *Gazeta de Matemática*. Número 176, julho, 2015, p. 24-29.

se trata a falha? Frege fundamentava seus estudos aritméticos partindo do pressuposto da existência de conjuntos universais. A falha, identificada por Russell, reside precisamente no fato de que qualquer tentativa de definir um conjunto universal expõe-no ao risco de contradição. A demonstração encontra-se na obra de Russell de 1903, “*The Principles of Mathematics*”.⁴⁵⁸ Todavia, devido à extensão argumentativa, optamos por utilizar a explicação concisa elaborada por Gilda Ferreira (2015), que expõe uma variante popular do Paradoxo de Russell, denominada “Paradoxo do barbeiro”. Partimos da suposição de que existe um barbeiro (homem) em Sevilla que satisfaz duas condições: 1) Ele barbeia todos os homens de Sevilla que não fazem a barba a si próprios. 2) Ele só barbeia homens que não fazem a barba a si próprios. O paradoxo surge com a pergunta: o barbeiro faz sua própria barba? Se ele barbear a si mesmo, contradiz a condição 2, que restringe sua atuação a homens que não fazem a sua própria barba. Por outro lado, se ele não se barbear, contradiz a condição 1, já que ele é um homem de Sevilla que não barbeia a si próprio e, portanto, deveria ser barbeado pelo barbeiro. Tal paradoxo revela os limites alcançados pela “Teoria dos conjuntos” em sua pretensão de estabelecer fundamentos seguros para a verdade. Diante disso, Russell propôs a “Teoria dos tipos” como alternativa, visando solucionar essa dificuldade no conhecimento lógico e alcançar o verdadeiro.

Como afirmamos anteriormente, Benjamin insere-se nesse contexto. A problemática levantada neste subtópico diz respeito ao rigor metodológico necessário para o alcance da verdade, o qual, dentro da filosofia analítica, envolvia sistemas lógicos complexos que evoluíram da “Teoria dos conjuntos” de Frege às propostas da “Teoria dos tipos” de Russell. Se recordarmos nossa análise do texto “Sobre a linguagem geral”⁴⁵⁹ – escrito anteriormente aos fragmentos de 1917 –, reconheceremos que o alicerce para pensar a questão da verdade reside na experiência totalizante da linguagem, e não na dimensão lógica enquanto fundamento. Tendo isso em mente, poderemos compreender as pretensões de Benjamin expressas nos dois fragmentos analisados a seguir.

No primeiro fragmento,⁴⁶⁰ intitulado por Benjamin “Juízo de designação” (*Das Urteil der Bezeichnung*), o crítico estabelece uma distinção entre dois modos de operação linguística: 1) o “juízo de designação”, no qual se estabelece uma relação convencional entre um signo e um referente; 2) o “juízo de significação” (*Bedeutungsurteil*), no qual as investigações lógicas encontram-se propriamente envolvidas, porque este descreve

⁴⁵⁸ Mais especificamente no capítulo X “*The Contradiction*”. Cf. RUSSELL, Bertrand. **The Principles of Mathematics**. 1. ed. Cambridge: Cambridge University Press, 1903, p. 101-110.

⁴⁵⁹ Cf. o tópico “3.2 – Sobre a linguagem em geral: da totalidade semântica à sua queda no pragmatismo”.

⁴⁶⁰ Cf. BENJAMIN, v. VI, p. 9-11.

diretamente o significado da formulação. Benjamin exemplifica com a proposição clássica S é P para diferenciar a “designação” (que possui significação imprópria) da “significação” (que possui significação própria), na frase: “ S é P não designa, mas significa que S é P .” (v. VI, p. 10, tradução nossa).⁴⁶¹ Em outras palavras, o processo de significação expressa a verdade sobre o estado de coisas. Nele, o sujeito e o predicado de uma oração mantêm-se no mesmo nível lógico, o que os torna passíveis de participar de diversas relações lógicas e inferências, como no exemplo “o triângulo ABC é isósceles”. Em contraste, ao afirmar “ A designa o lado BC de um triângulo” – exemplo dado por Benjamin –, o sujeito “ A ” não constitui um objeto teórico, mas apenas “representa um complexo fixável tanto fonética quanto graficamente” na letra “ A ” (v. VI, p. 9). Desse modo, ele apenas “designa” algo, sem poder figurar como sujeito em outras proposições lógicas. Consequentemente, os juízos de designação não podem integrar conexões lógicas. Segundo Benjamin, a falha de Russell residiria em não pressupor tal distinção em sua abordagem dos paradoxos predicativos.

No sexto capítulo de seu “*The Principles of Mathematics*”, intitulado “*Classes*”, Russell (1903, p. 66-81) estabelece a distinção entre predicados predicáveis de si mesmos e os que não são, ou seja, os impredicáveis (*not-predicable*). Na conclusão do capítulo, o autor apresenta a problemática de seu famoso paradoxo, cuja análise detalhada ocorrerá apenas no décimo capítulo. Russell afirma que, ao tentar formular uma classe que contenha “os predicados dos ‘não predicáveis de si mesmo’” (RUSSELL, 1903, p. 80), decorre necessariamente uma contradição: se tal predicado pertence à classe, então ele não é predicável de si mesmo – o que é contraditório, pois sua pertença à classe o define como predicável de si mesmo. Por outro lado, se não pertence, então ele é predicável de si mesmo, o que também o qualificaria para pertencer à classe – outra contradição. Conclui-se, portanto, que o conceito de “impredicável” não pode ser tratado como um predicado legítimo, pois sempre acarreta uma contradição lógica.

É neste contexto que Benjamin formula sua crítica. Para o filósofo alemão, a falha de Russell reside precisamente na criação do predicado “predicável” (*prädikabel*), com o qual ele designa palavras cujas significações podem servir como predicado, e do seu oposto, “*imprädikabel*”, referente a palavras cujas significações não podem servir como predicado. Benjamin argumenta que Russell parte então do seguinte juízo: “*Imprädikabel ist prädikabel oder imprädikabel*” (v. VI, p. 10). Neste juízo, o sujeito (impredicável) não é uma palavra (um signo), mas sim o conceito expresso pelo enunciado completo: “a uma palavra não se pode atribuir seu próprio predicado”. O problema, segundo o crítico, é que um juízo (enunciado

⁴⁶¹ No original: “*S ist P bezeichnet nicht, sondern bedeutet, daß S P ist.*”

completo) não pode figurar como sujeito de outro predicado, a menos que seja apenas um “juízo de designação” – o que não é o caso. Ao utilizar um juízo complexo como sujeito predicativo, Russell estaria atribuindo um predicado de designação a algo que pertence a um nível metalinguístico. O cerne da crítica benjaminiana é que juízos de designação não admitem operações lógicas com outros juízos. Portanto, o paradoxo simplesmente não existe, pois Russell tenta conectar dois modos de operação linguística completamente distintos. Benjamin resume sua conclusão no fragmento 2, “Tentativa de solução do paradoxo de Russell”: “Nada pode ser predicado a um signo. O juízo no qual um significado é atribuído a um signo não é um juízo predicativo. Russell confunde juízo de significação e juízo predicativo.” (v. VI, p. 11; tradução nossa).⁴⁶²

Para elucidar a crítica de Benjamin, retomaremos o problema sob a perspectiva do “paradoxo do barbeiro”. A frase “o barbeiro de Sevilla é aquele que faz a barba a todos os homens de Sevilla que não fazem a própria barba” funciona com um “juízo de designação”. Nela, “barbeiro” atua como um signo metalinguístico que designa o homem em questão. A este signo (Barbeiro) atribui-se a propriedade de “fazer a barba aos homens que não se barbeiam”. Enquanto permanecemos no plano da designação, operações lógicas (como conjunções ou inferências) são impossíveis. Contudo, ao perguntarmos se “o barbeiro faz a própria barba?”, deixamos de tratá-lo como signo e o convertemos em sujeito de um juízo predicativo. Nesse momento, ocorre uma transição categorial: de um “juízo de designação” – que atribui um significado convencional a um signo (o barbeiro como entidade designadora) – para um “juízo predicativo” – que atribui uma propriedade a um sujeito concreto (a pessoa X barbear-se ou não). A contradição só surge se exigirmos que o signo-designação (o barbeiro) funcione simultaneamente como “sujeito predicativo”, inserindo-se em inferências lógicas regulares. Portanto, para dissolvermos o paradoxo de Russell, basta mantermos separados: 1) o ato declaratório de designação (“o barbeiro é tal pessoa”); da 2) predicação (“faz a própria barba” ou “não faz”).

Para concluir a análise desses dois fragmentos, retomaremos o final do primeiro, no qual Benjamin (v. VI, p. 10-11) sintetiza o núcleo de sua reflexão:

A linguagem também se fundamenta no significado; ela não seria nada se não tivesse (também) significado. Aqui, nesse duplo acontecimento de significado na lógica, é de modo embrionário e sugestivo assinalada a

⁴⁶² No original: “*Einem Zeichen kann nichts prädiziert werden. Das Urteil, in dem eine Bedeutung einem Zeichen zugeordnet wird, ist kein prädizierendes. Russell verwechselt Bedeutungs und Prädikatsurteil.*”

natureza linguística do conhecimento, a qual é esclarecida na filosofia da linguagem. (Tradução nossa).⁴⁶³

Em síntese, ao defender que não há linguagem sem significado, Benjamin postula, reciprocamente, que não existem operações linguísticas (palavras, signos, fórmulas lógicas) destituídas de relação semântica – sob pena de inviabilizar o próprio conhecimento. Ao final, os dois modos de juízo lógico – designação e significação – materializam o “duplo acontecimento de significado na lógica”. Desse modo, Benjamin sugere que a lógica é, em sua essência, um fenômeno linguístico, pois opera com relações de sentido imanentes à própria linguagem. Termos como “predicável” e “impredicável” enquanto construções metalinguísticas, designam propriedades sobre o discurso, mas carecem de significado na experiência linguística concreta. Consequentemente, o problema do conhecimento da verdade não reside no formalismo da ciência lógica, mas na experiência estético-ontológica da linguagem. Nessa perspectiva, Benjamin, já entre 1916 e 1917, não apenas se insere na tradição epistemológica moderna, mas antecipa a própria reviravolta linguística – posteriormente consolidada pelo Círculo de Viena – ao aplicar o paradigma linguístico à epistemologia. Como observa Thomas Wentzer (1998, p. 117):

O conceito de conhecimento de Benjamin visava evidentemente a um modelo pré-predicativo do conhecimento. O lugar do conhecimento, portanto, não é o juízo ou a proposição, em que um sujeito (gramatical) é determinado pelo predicado que lhe é atribuído e assim ‘conhecido’, mas o conhecimento é situado além ou antes da proposição. Conhecer é nomear. (Tradução nossa).⁴⁶⁴

A linguagem constitui a condição transcendental de possibilidade do conhecimento; consequentemente, a lógica deriva da linguagem. O acesso do pensamento à realidade ocorre através do *medium* linguístico. Em outras palavras, o pensamento acessa a realidade porque a própria objetividade possui uma conformação estética que se revela ao ato de nomeação humano – ou, como defendemos desde o início deste trabalho, porque tanto a materialidade (estruturada estético-linguisticamente) quanto o pensamento compartilham a mesma natureza linguística.

⁴⁶³ No original: “*Die Sprache beruht mit auf Bedeutung, sie wäre nichts wenn sie (nicht) auch Bedeutung hätte. Hier ist in diesem doppelten Vorkommen von Bedeutung in der Logik auf die sprachliche Natur der Erkenntnis, welche in der Sprachphilosophie geklärt wird, keimhaft und andeutend hingewiesen*”.

⁴⁶⁴ No original: “*Benjamins Begriff von Erkenntnis zielt offenbar auf ein vorprädikatives Modell der Erkenntnis. Der ort der Erkenntnis ist demnach nicht das Urteil oder die Aussage, in der ein (grammatisches) Subjekt durch das ihm zugeschriebene Prädikat bestimmt und so ‘erkannt’ wird, sondern Erkenntnis wird, sondern Erkenntnis wird jenseits bzw. vor der Aussage verortet. Erkennen ist Benennen*”.

Mesmo ao retomarmos um texto de 1935, *Problemas da sociologia da linguagem*, a crítica benjaminiana à precedência da lógica sobre a linguagem mantém-se como questão latente. Em determinado trecho do ensaio, Benjamin (2018, p. 69) menciona um projeto da “Ordem dos Engenheiros Alemães” (entre 1900 e 1907) que pretendia produzir um léxico tecnológico para desambiguar o vocabulário do uso comum, visando construir uma univocidade técnica na linguagem – sem considerar sua natureza orgânica e histórica. Esses esforços de padronização técnica da linguagem, ou mesmo de criação de uma língua universal, também emergiram no contexto do famoso Círculo de Viena.⁴⁶⁵ É relevante notar como essa pretensão de universalização linguística ecoa os ideais do século XVII de restaurar à língua originária anterior à fragmentação da linguagem pós-Babel.⁴⁶⁶ A diferença fundamental reside no fato de que, no século XVII, buscava-se criar uma linguagem universal centrada no mito adâmico, enquanto no início do século XX as propostas de linguagem universal eram guiadas por um viés tecnocrático, alicerçadas no mito secular do progresso.

Ora, uma das pretensões do neopositivismo foi justamente conceber convenções linguísticas que possuíssem alcance universal. Para tanto, era necessário recorrer necessariamente à matemática. Pioneiro nessa empreitada, o filósofo Rudolf Carnap é brevemente analisado no ensaio de Benjamin, o qual avalia sua obra de 1930, *A sintaxe lógica da linguagem*.⁴⁶⁷ Por mais breve que seja, a apreciação de Benjamin é importante para percebermos a constância de seu pensamento quanto à crítica do fundamento lógico-matemático como propedêutica filosófica do conhecimento. O filósofo berlinense utiliza-se de Carnap para demonstrar como, ao reduzir o plano da linguagem a uma mera sintaxe lógica, ele: trata a linguagem como cálculo; e artificializa a linguagem (por meio de modelos ideais abstratos), acreditando atingir uma universalidade, mas distanciando-a de sua experiência real.⁴⁶⁸ Em suma, Carnap pretendia adequar a linguagem ordinária – mesmo com suas regras sintático-gramaticais – ao rigor lógico-matemático, para então fundamentar o conhecimento científico verdadeiro.⁴⁶⁹

⁴⁶⁵ Cf. Benjamin, 2018, p. 70.

⁴⁶⁶ Cf. o tópico “3.2 – Sobre a linguagem em geral: da totalidade semântica à sua queda no pragmatismo”.

⁴⁶⁷ Manfredo Oliveira sintetiza o objetivo da referida obra de Carnap nos seguintes termos: “(...) ele empreende a tentativa de esboçar as linhas fundamentais de uma linguagem ideal, inteiramente formulada em termos sintáticos, e apresentar aquelas convenções linguísticas filosoficamente necessárias e ausentes às linguagens naturais. Com isso, ele apresenta uma metateoria de uma linguagem ideal, tomando como modelo a metamatemática.” (OLIVEIRA, 2015, p. 77-78).

⁴⁶⁸ Como enfatiza Wentzer, para Benjamin a linguagem não constitui um “espelho lógico da realidade”, nem se esgota em enunciados formalmente corretos, sendo antes *medium* da experiência humana, cujo sentido não pode ser medido pelo rigor matemático ou lógico. É justamente essa função experiencial e reveladora do mundo que impossibilita sua redução à sintaxe formal pretendida por Carnap (WENTZER, 1998, p. 72).

⁴⁶⁹ Benjamin rejeita o fundamento lógico-matemático da linguagem por considerá-lo incompatível com a natureza da verdade que ele almeja. Francisco de Ambrosio Pinheiro Machado sintetiza esse ponto: “A

Outro ponto de divergência entre Benjamin e Carnap reside no tratamento dado por ambos aos estudos metafísicos. Benjamin cita uma passagem do empirista em que este afirma: “As supostas proposições da metafísica são pseudoproposições, já que não possuem qualquer conteúdo teórico...” (CARNAP *apud* BENJAMIN, 2018, p. 71). O projeto antimetafísico do autor visa superá-lo por meio da análise lógica da linguagem. Tal procedimento é necessário porque, para ele, a linguagem natural (as línguas comuns) tende a aceitar convenções fantasiosas de sentido que, embora não infrinjam as regras sintático-gramaticais, carecem de fundamentação lógica, configurando-se como “pseudoproposições” – razão que o leva a recorrer à construção de uma linguagem artificial. Como empirista positivista, Carnap considera qualquer pretensão de conhecimento que transcenda a experiência imediata – fundamentado em “pensamentos puros” ou “intuições puras” – como pseudoproposições metafísicas e, conseqüentemente, especulações subjetivas.⁴⁷⁰ Aqui encontramos uma diferença crucial: para Benjamin, a linguagem não é um fenômeno restrito ao humano, cuja fruição se centralizaria no sujeito cognoscente. Antes, é um acontecimento que nos abarca, existindo objetivamente (ou ontologicamente). Nesse sentido, a própria linguagem possui um caráter sensível e não-sensível – conforme exposto em seus textos sobre a doutrina do semelhante. Assim, embora o empirista denuncie a metafísica como especulação subjetiva vazia, ao partir exclusivamente da experiência imediata respaldada pela sintaxe lógica, ele pressupõe – inadvertidamente – que tanto a sintaxe quanto a formalidade lógica transcendem a imediaticidade da experiência empírica. Desse modo, o próprio Carnap admitiria uma condição metafísica (segundo sua definição) na experiência humana. Por sua vez, o programa filosófico benjaminiano, ao reconhecer a totalidade do fenômeno linguístico, desloca sua análise sociológica da linguagem para uma mimese corporal integral – uma espécie de “fisionomia da linguagem” (BENJAMIN, 2018, p. 82). Distanciando-se das tentativas recorrentes de instrumentalização acadêmica da linguagem e de sua pretensa universalização fascistóide, Benjamin propõe reconhecer a linguagem como modo de presença viva no mundo, visando instaurar o verdadeiro estado de exceção.

Se a crítica ao positivismo lógico revela em Benjamin a recusa da linguagem como cálculo lógico e a defesa de seu caráter estético-ontológico, cabe agora examinar como essa

linguagem matemática limita-se a sinais que se ordenam mediante regras rigorosas e lógicas e obrigatoriamente precisam provar um enunciado. Para Benjamin, porém, essa forma de expressão exclui a verdade, pois esta caracteriza-se por ter um lado esotérico, escuro, que não pode ser devidamente exposto pela linearidade ininterrupta da forma de pensamento matemático-dedutiva.” (MACHADO, 2004, p. 48).

⁴⁷⁰ Para um estudo mais detalhado sobre a análise sintática de Carnap e sua crítica à metafísica conferir o tópico “Uma consideração puramente sintática da linguagem”, *in*: OLIVEIRA, Manfredo A. de. **Reviravolta linguístico-pragmática na filosofia contemporânea**. São Paulo: Edições Loyola, 4ª edição: 2015, p. 76-83.

concepção de linguagem estetizada permite ao autor reconfigurar o materialismo histórico. Não obstante sua aproximação com a tradição marxista, Benjamin não adere ao materialismo ortodoxo, que por vezes recaiu numa concepção economicista da história e numa teleologia do progresso. Para o filósofo berlinense, a superação do materialismo vulgar exige compreender a economia não como instância meramente causal, mas como expressão cultural fetichizada do capital que se manifesta na materialidade estetizada do mundo. É precisamente nessa fronteira entre economia e cultura que se situa o terceiro eixo de nossa investigação: a articulação benjaminiana entre linguagem estetizada e materialismo histórico, que culmina na proposta de um “materialismo filológico da história”.

4.7.3 Para além da Natura Naturata: a linguagem estetizada como mediação materialista (marxismo ortodoxo)

Como mencionado anteriormente,⁴⁷¹ a teoria epistemológica marxista emerge em um contexto de cientifização social e declínio das chamadas “ciências humanas”, o que desencadeou o colapso dos grandes sistemas filosóficos. Daí que a teoria marxista busque reconciliar ciência e filosofia mediante a mediação dialética entre teoria e prática. Nesse empreendimento, o risco assumido foi o de assimilar-se ao ideário moderno do progresso técnico-científico contínuo, subordinando a emancipação humana à racionalidade instrumental.

Na obra que marcou o primeiro contato de Benjamin com a teoria marxista, o clássico *História e Consciência de Classe*, Lukács desenvolve sua análise teórica aplicando integralmente o método marxista, por considerá-lo o legítimo método filosófico para a superação da sociedade burguesa alienada. Afirma: “Nossa meta é determinada, antes de mais nada, pela convicção de que a doutrina e o método de Marx trazem, enfim, o método correto para o conhecimento da sociedade e da história” (LUKÁCS, 2003, p. 54). Para Lukács, embora se trate de um método essencialmente histórico, o marxismo caracteriza-se pela capacidade de analisar rigorosamente os mais diversos períodos de nossa história. Para tanto, o filósofo critica a visão dogmática que reduz o marxismo simplesmente à “luta de classes” ou à “primazia da economia”. Em sua obra, sai em defesa de uma ortodoxia marxista voltada para o “método dialético”, capaz de apreender a totalidade concreta da realidade social. Esse movimento só será possível mediante um retorno ao método marxista – não necessariamente

⁴⁷¹ Cf. o início do tópico “4.7.2 – A crítica da experiência: rejeição da empiria imediata e a crise do positivismo lógico”.

aos resultados encontrados por Marx, mas ao método dialético formulado por ele. No tópico “O que é o marxismo ortodoxo?”, Lukács sustenta:

Em matéria de marxismo, a ortodoxia se refere antes e exclusivamente ao método. Ela implica a convicção científica de que, com o marxismo dialético, foi encontrado o método de investigação correto, que esse método só pode ser desenvolvido, aperfeiçoado e aprofundado no sentido dos seus fundadores, mas que todas as tentativas para superá-lo ou ‘aperfeiçoá-lo’ conduziram somente a banalização, a fazer dele um ecletismo – e tinham necessariamente de conduzir a isso. (LUKÁCS, 2003, p. 64).

É inegável a profunda influência da ênfase no método materialista dialético sobre o pensamento benjaminiano. Contudo, destaca-se como o autor reconfigurou a ortodoxia marxista ao atribuir relevância à teologia em relação ao materialismo histórico – como declarado já na primeira tese de *Sobre o Conceito de História*.⁴⁷² Um dos principais motivos para esse distanciamento reside justamente na tentativa de cientificação do método materialista, sempre encarada com desconfiança por Benjamin, almejada pelos teóricos “ortodoxos”. Parte dessa crítica foi elaborada nos fragmentos finais do “Caderno N”.

O estudo benjaminiano sobre o método materialista de Marx ancorou-se na obra “Karl Marx” (de 1938), do filósofo Karl Korsch.⁴⁷³ Nesse livro, Korsch destaca o método dialético marxiano, que uniu teoria e prática no combate tanto ao economicismo – que naturalizava categorias econômicas – quanto ao idealismo filosófico – que preencheu a história com visões evolucionistas lineares. Essa base explica por que Benjamin inicia, no fragmento [N 16, 3], sua exposição pela crítica marxista ao elemento vulgar da economia política pós-ricardiana,⁴⁷⁴ limitada a mera reprodução da aparência enquanto representação da aparência, concluindo: “Este elemento vulgar deve ser igualmente denunciado nas outras ciências.” (BENJAMIN, 2018, p. 799). Assim, ao preocupar-se com a vulgarização das ciências, Benjamin expressa uma inquietação própria de seu tempo quanto ao conteúdo das pesquisas científicas. Isso, contudo, não implica a defesa de um método absoluto – marcado pela ideologia burguesa da “neutralidade” investigativa –, mas sim a denúncia da naturalização das relações históricas operada pela ciência de sua época. Por isso, no fragmento seguinte [N 16, 4], Benjamin contrasta as concepções hegeliana de “*natura naturans* econômica” (que postula a natureza

⁴⁷² Cf. BENJAMIN, Walter. O anjo da história. Tradução de João Barrento. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2012, p. 09.

⁴⁷³ Apesar de a obra de Korsch ter sido publicada em 1938, Walter Benjamin teve acesso à versão manuscrita do livro. Em nossa análise, utilizaremos a seguinte edição. KORSCH, Karl. **Karl Marx**. Revised edition. Foreword by Michael Buckmiller. Leiden: Brill, 2016.

⁴⁷⁴ Cf. KORSCH, Karl. **Karl Marx**. Revised edition. Foreword by Michael Buckmiller. Leiden: Brill, 2016, p. 73-74.

como pano de fundo da história universal) e marxiana de “*natura naturata* econômica” (que concebe a natureza como mediada pelo processo de produção material). Com isso, o crítico corrobora com o procedimento marxista de desmistificação da natureza como força autônoma que intervém diretamente na história, propondo, em contrapartida, uma natureza inserida no contexto da produção material – estruturando-se como campo de lutas sociais e de possíveis rupturas revolucionárias.⁴⁷⁵

No fragmento [N 16a, 1], Benjamin (2018, p. 800) aprofunda a questão do método marxista, expondo a crítica de Korsch – sua fonte inspiradora contra o dogmatismo marxista. Para Korsch, esse método: 1) não constitui uma teoria transistórica, pois conceitos de “luta de classes” e “superestrutura” possuem um significado histórico específico; 2) sua validade aplica-se apenas ao contexto histórico do capitalismo burguês, marcado pela separação entre economia e política, que gera a contradição latente entre “liberdade política” e “escravidão econômica”. Assim, no fragmento subsequente [N 16a, 2], Benjamin (2018, p. 800) conclui: “a ciência social materialista de Marx não é sociologia, e sim economia.”⁴⁷⁶ Com isso, Korsch sustenta que a análise das relações sociais já está contida na ciência econômica política marxiana, enquanto os sociólogos burgueses tendem a cindir ideologicamente o social do econômico – tratando-os como esferas autônomas –, ignorando a base material produtiva como condicionante dos conflitos históricos do século XIX e XX. Essa análise reforça uma distinção crucial entre Benjamin e a tradição marxista.⁴⁷⁷ Nos fragmentos [N 1a, 6] e [N 1a, 7], vimos que sua reinterpretação da materialidade não visa explorar relações causais entre economia e cultura, mas a “expressão” (*Ausdruck*) econômica na cultura – onde a economia capitalista manifesta-se como mercadoria fetichizada, como mitologia de mercado. A base materialista benjaminiana, fincada numa ontologia estético-linguística do real, é o que possibilita decifrar materialmente a expressão ideológica do capitalismo nas metrópoles modernas.

⁴⁷⁵ Tendo em vista contrabalançar o movimento abstrato das ideias hegelianas, Benjamin (2018, p. 800) refere-se no fragmento [N 16, 5] a uma síntese de Korsch: “Korsch menciona as seguintes reformulações da tríade de Hegel nos termos de Marx: ‘A ‘contradição’ hegeliana é substituída pela luta de classes sociais, a ‘negação’ dialética pelo proletariado e a ‘síntese’ pela revolução proletária.’” A formulação exata encontrada em Korsch (2016, p. 132) é um pouco mais ampla: “*Marx completely ‘reversed’ the Hegelian idea of ‘development’ in the same way. He replaced the timeless development of the ‘idea’ with the real historical development of society on the basis of the development of its material mode of production. The Hegelian ‘contradiction’ was replaced by the struggle of the social classes; the dialectical ‘negation’ by the proletariat, and the dialectical ‘synthesis’ by the proletarian revolution and the transition to a higher stage of society.*”

⁴⁷⁶ Cf. KORSCH, Karl. **Karl Marx**. Revised edition. Foreword by Michael Buckmiller. Leiden: Brill, 2016, p. 172.

⁴⁷⁷ Cf. o tópico “4.2 – A epistemologia da imagem: legibilidade e verdade no Agora da cognoscibilidade”.

A escolha de Karl Korsch por Benjamin, para se fazer presente em seu caderno epistemológico, torna-se ainda mais evidente no fragmento [N 17].⁴⁷⁸ Nele, embora o tema central seja a teoria da superestrutura, o fragmento inicia-se com uma citação do físico Philipp Frank⁴⁷⁹ (do Círculo de Viena), que critica noções simplistas de causalidade. Partindo dessa crítica e da exposição de Korsch, podemos tirar algumas conclusões: 1) a rejeição ao marxismo vulgar que estabelece relações mecânicas de causalidade entre base e superestrutura; 2) as diferentes esferas sociais desenvolvem-se em ritmos distintos; 3) os conceitos marxistas são abertos e podem ser recriados – o filósofo exemplifica este fato nas figuras de Lenin e Sorel; 4) o marxismo é anti-dogmático pois rejeita condições *a priori* e uma “ordem determinada”; neste sentido, 5) o núcleo do projeto marxista permanece inacabado e por se realizar. Este fragmento das Passagens é crucial para compreender a relevância de Korsch para Benjamin, pois sintetiza não apenas sua concepção de ortodoxia marxista, mas também sua percepção do método materialista. Para Benjamin, a importância do materialismo histórico – que o levou a incorporá-lo até mesmo a seus estudos linguísticos e estéticos anteriores –, reside precisamente em sua abertura metodológica, decorrente de seu reconhecimento como método historicamente situado. Essa característica o afasta do ideário moderno de apropriação técnica da verdade, que ameaçava as ciências humanas da época: ao adotarem como padrão a pragmaticidade das ciências naturais, viam-se pressionadas a desenvolver métodos com precisão e utilidade imediata. Essa preocupação justifica o fragmento [N 17a] – “Concepção materialista da história e filosofia materialista” –, onde Benjamin (2018, p. 802-803) expõe a denúncia de Korsch sobre os riscos impostos ao materialismo histórico por seus intérpretes ao tentarem universalizá-lo. Entre esses riscos estão: 1) a transformação do método histórico-concreto em sistema sociológico abstrato; 2) a regressão filosófica do materialismo em mecanicismo no século XVIII e, por fim; 3) as críticas revisionistas contraditórias que, incoerentemente, revisaram o método materialista.

Resta analisar os dois últimos fragmentos ([N 18, 1] e [N 18, 2]), nos quais Benjamin aborda o método marxista à luz de Korsch. Para tanto, invertemos a ordem de exposição. No [N 18, 2], afirma-se que, para tornar-se um conhecimento positivo, a epistemologia da ciência social marxista propõe a imersão na materialidade histórica – investigando sua gênese e transformações – de modo a evidenciar as contradições da sociedade burguesa (desmistificando seu ideal de estabilidade) e enfatizar o ato político de superação desse estado

⁴⁷⁸ Cf. Benjamin (2018, p. 801-802).

⁴⁷⁹ Philipp Frank (1884-1966), foi um físico teórico, matemático e filósofo austríaco, integrante do Círculo de Viena e expoente do positivismo lógico.

de coisas determinado. Nesse sentido, a história universal não é um dado, mas um processo vinculado às particularidades históricas vigentes. Nas palavras de Benjamin (2018, p. 804): “O conceito autêntico da história universal é um conceito messiânico. A história universal, como compreendida hoje, é assunto de obscurantistas.” É messiânica porque o messias não vem apenas para salvar aqueles presentes na teleologia escatológica futura, mas para redimir todos os oprimidos do passado – sua vinda dependerá do ato político revolucionário dos que despertam no Agora. Nesse contexto, Korsch defende, ainda no início do fragmento, que Marx substituiu a racionalidade idealista hegeliana pelo princípio racional da “especificação” (*Spezifizierung*) e distanciou-se do empirismo clássico. No fragmento [N 18, 1] lemos: “Korsch cita o *Novum Organum* de Bacon: ‘*Recte enim veritas temporis filia dicitur non auctoritas.*’ Ele fundou sobre esta autoridade de todas as autoridades, o tempo, a superioridade da nova ciência empírica burguesa face à ciência dogmática da Idade Média.” (BENJAMIN, 2018, p. 803). Ao citar essa passagem, Benjamin não apenas evidencia a vitória da razão crítica sobre o dogmatismo epistêmico em torno das autoridades medievais, mas dialeticamente expõe nessa imagem uma contradição: o tempo burguês derrubou antigas autoridades erguendo novos mitos sob o ideário do progresso cientificista. Para nosso autor, de fato a “verdade é filha do tempo” (*veritas temporis filia*), mas não de um tempo homogêneo e vazio. A ciência autêntica deve, portanto, estar atenta ao mito da neutralidade científica e reconhecer-se hermeneuticamente situada numa tradição que permanece em prontidão para o instante preciso de ruptura com o *continuum* histórico.

Ao concluir este percurso através dos três eixos epistêmicos que demarcam a originalidade da epistemologia benjaminiana, impõe-se uma síntese fundamentada na investigação realizada. A contextualização do pensamento de Benjamin frente à vasta tradição filosófica não visa uma mera rotulação categorial, mas expressa o esforço teórico de preservar sua obra e ampliar reflexões filosóficas em sua linhagem interpretativa. Propomos, portanto, uma definição que sirva como chave hermenêutica para o “Caderno N”: o materialismo filológico da história. Esta síntese articula a dimensão histórica (materialismo) e seu processo dialético, a mediação linguística e a base perceptiva (estética) – eixos estruturantes para compreensão da metrópole moderna. A aplicação do método benjaminiano à sua própria obra reforça as bases teóricas de seu pensamento – que, como demonstrado anteriormente, pressupõe o caráter ontológico estético-linguístico do real como horizonte hermenêutico-material do sentido. Cumpre ressaltar que se trata de uma condição de possibilidade do conhecimento, não de seu método.

A aplicação deste método revela que a crítica do conhecimento benjaminiana situa-se inteiramente dentro do contexto da epistemologia moderna enquanto acontecimento histórico: as investigações filosóficas que buscam afirmar-se frente ao declínio das instituições religiosas e ao avanço paulatino das ciências naturais. A dupla formação de Benjamin – em filosofia acadêmica e teologia mística judaica – permitiu-lhe adentrar o vasto mundo da teoria linguística e estética então marginalizado como “não científico”. Não por acaso, seus primeiros trabalhos caracterizam-se por reiteradas críticas aos pressupostos conceituais dos pensadores burgueses,⁴⁸⁰ antecipando seu posterior reconhecimento da doutrina materialista. Uma constante se mantém em todo o seu percurso filosófico: a recusa às pretensões míticas da modernidade de alcançar um conhecimento verdadeiro e último da realidade. Daí seu esforço em demonstrar a amplitude da experiência histórica da linguagem que nos constitui, levando-o tanto a explorar diversos gêneros literários quanto a analisar a estética linguística em seu contexto social. Em síntese, o grande problema denunciado por Benjamin na epistemologia moderna reside no ofuscamento do realismo linguístico, processo que desembocou na subjetivação do conhecimento pela teoria da consciência – tendência que mesmo o materialismo histórico ortodoxo adotou em parte, ao crer na evolução da consciência do sujeito histórico como motor do progresso humano. O materialismo benjaminiano propõe assim um duplo desafio: à consciência, retornar incessantemente à materialidade fenomênica para reinterpretá-la; ao materialismo marxista, interpretar não apenas a precedência da economia sobre a cultura, mas a expressão econômica na cultura. Deste movimento resulta a inauguração do “materialismo filológico da história” como método filosófico investigativo.

Do método benjaminiano, pode-se concluir que sua teoria rejeita três fundamentos da epistemologia tradicional: 1) o sujeito transcendental; 2) a racionalidade pura; 3) a empiria ingênua. Benjamin interpreta a materialidade histórica enquanto expressão de relações de poder políticas, recusando qualquer pretensão de neutralidade epistêmica no âmbito científico. O desenvolvimento da própria crítica gnosiológica benjaminiana resulta de processos históricos modernos específicos – a crise da metafísica pós-cartesiana e o sintoma do distanciamento entre ser humano e natureza via ciência, que encontra expressão na melancolia barroca do século XVII e no *spleen* baudelairiano do século XIX. Como resposta, Benjamin propõe uma prática historiográfica materialista (contra o historicismo) – privilegiando constelações dialéticas sobre narrativas lineares de progresso; uma crítica interpretativa do

⁴⁸⁰ Cf. BENJAMIN, Walter. **O capitalismo como religião**. Organização de Michael Löwy; tradução de Nélcio Schneider e Renato Ribeiro Pompeu. 1. ed. São Paulo: Boitempo, 2013.

passado visando a redenção histórica dos oprimidos; ancorada em sua vertente de uma teologia negativa.

Do confronto teórico entre a filosofia de Benjamin e os fundamentos epistemológicos anteriormente selecionados, conclui-se que: 1) frente ao idealismo kantiano e à fenomenologia husserliana, Benjamin amplia o conceito de experiência ao vinculá-lo à totalidade do acontecimento estético-linguístico; 2) contra o positivismo lógico, afirma a precedência da linguagem sobre a lógica, situando a verdade no âmbito estético-linguístico e não no formalismo; 3) em relação ao materialismo marxista, adota o método dialético, rejeitando o economicismo vulgar e a teleologia do progresso, para ler a economia como “expressão” cultural fetichizada. Desse modo, para Benjamin, o rigor epistêmico no conhecimento das metrópoles modernas exige a interpretação crítica – ancorada no pressuposto estético-linguístico como condição de possibilidade do conhecimento – da materialidade estetizada do capital, expressa na mercadoria, arquitetura, moda, mídia, jogos, literatura e técnicas artísticas. Daí decorre sua opção pela imagem dialética e pela articulação do Outrora com o Agora em constelações redentoras que rompem o *continuum* histórico. A possibilidade da ruptura histórica confronta a neutralidade epistêmica colonizadora, convocando o conhecimento a uma práxis revolucionária rumo ao “verdadeiro estado de exceção”, aliada a teologia messiânica redentora. Em síntese, a epistemologia benjaminiana constitui um “materialismo filológico da história” que funda o conhecimento na experiência estética da linguagem como expressão política, utilizando a imagem dialética para interromper o tempo homogêneo e resgatar as potências revolucionárias do passado. É essa tarefa de resgate que encontra sua justificação na convicção benjaminiana de que, “então, foi-nos dada, como a todas as gerações que nos antecederam, uma tênue força messiânica a que o passado tem direito” (BENJAMIN, 2012, p. 10).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Todo o percurso realizado até aqui corrobora nossa hipótese inicial do duplo “pressuposto estético-linguístico” opera como condição de possibilidade do conhecimento – que emergiria da correlação histórica entre sensorialidade (estética) e interpretação (linguagem). Este pressuposto constitui o alicerce teórico do método materialista que Walter Benjamin desenvolveria em suas *Teses sobre o conceito de história*, mas que já encontrava em estado embrionário na crítica epistemológica do “Caderno N” das *Passagen-Werk*. Com esse gesto, Benjamin radicaliza a virada filosófica de seu tempo ao deslocar a centralidade do sujeito transcendental para uma concepção de conhecimento ancorada numa objetividade material sensível-linguística, erigida como novo horizonte transcendental do saber histórico.

Nosso itinerário iniciou-se, no primeiro capítulo, com a defesa da experiência estética na metrópole moderna como campo teórico totalizante, extrapolando os limites da concepção clássica que restringia a estética ao universo artístico e reposicionando-a como propedêutica ao conhecimento humano. No segundo capítulo, sustentamos a desvinculação da linguagem de sua função meramente instrumental, reformulando seu estatuto ontológico como acontecimento primordial – não apenas anterior ao pensamento, mas como condição indispensável para que o conhecimento se efetive. A experiência da linguagem em Benjamin adquire tal amplitude que toda a relação humana com a constituição do real passa a ser mediada pela experiência linguística. Consequentemente, o real transforma-se em *textum*, cabendo à racionalidade crítica a tarefa de interpretá-lo. Detentores desses dois pressupostos constitutivos do conhecimento, dirigimo-nos ao capítulo final, onde analisamos o papel determinante dessa dupla vertente como premissa estruturante tanto para a crítica epistêmica benjaminiana quanto para a construção de seu método materialista – que denominamos “materialismo histórico filológico”. Por tratar-se simultaneamente de um método de crítica historiográfica, o enfoque benjaminiano só adquire pleno sentido dentro de seu quadro histórico-filosófico – como procuramos demonstrar ao situá-lo em diálogo com seus principais interlocutores contemporâneos.

Portanto, o pressuposto teórico estético-linguístico benjaminiano – presente desde seus textos de juventude –, ao amadurecer com sua trajetória intelectual, permitiu-lhe recolocar o problema epistemológico como paradigma recorrente no mundo moderno, constituindo-se em uma chave para enfrentar a debilidade metodológica que a filosofia enfrentava ante o desenvolvimento das ciências particulares. Ao deparar-se, em sua fase final, com a teoria

materialista da história, Benjamin viu-se novamente confrontado com a problemática do método e, conseqüentemente, com os pressupostos do conhecimento. Surge então uma questão decisiva: como reformular seu método de investigação filosófica a partir do encontro entre seu pressuposto estético-linguístico e o método materialista da história? Para nós, a resposta benjaminiana encontra-se na parte final do “Caderno N”, onde ele propõe um novo materialismo histórico de orientação filológica. Com um único gesto teórico, Benjamin reformula o método materialista ao conceber a história como *textum* – passível de ser decifrada ou interpretada hermeneuticamente por meio de imagens dialéticas. Essa abordagem configura uma crítica direta ao historicismo, cuja narrativa de progresso ininterrupto esvaziaria a história de sua densidade contraditória. Em outras palavras, o método materialista benjaminiano oferece uma chave de leitura do real que integra sensibilidade, linguagem e historicidade, tornando o “Caderno N” o ápice de sua virada epistemológica e reposicionando ativamente sua filosofia no cenário intelectual do século XX.

Era necessário, nesse contexto, que o método materialista benjaminiano confrontasse as principais propostas epistemológicas de seu tempo. Seu movimento teórico afastou-se deliberadamente do paradigma da filosofia da consciência, rejeitando o empirismo imediato sustentado pelo positivismo lógico e recusou igualmente o materialismo vulgar – correntes todas incompatíveis com sua concepção ontológica de uma realidade linguisticamente e esteticamente estruturada. Com esse triplo afastamento, nosso objetivo foi situar a “virada epistemológica de Benjamin” no panorama teórico do século XX e afirmar que, nesse contexto, o crítico berlinense forjou um “novo modelo epistêmico” de análise filosófica – que se desenvolveu à margem das pretensões cientificistas então dominantes na academia. Enquanto a filosofia acadêmica se concentrava crescentemente nos problemas do método investigativo científico, o século XX via emergir uma onda tecnocrática e mercadológica que se sobrepunha à condição existencial humana, desembocando nas duas grandes guerras e no fenômeno fascista. Diante desse cenário, a filosofia institucionalizada apresentava duas posturas igualmente problemáticas: ou se mostrava alheia aos problemas histórico-sociais, voltando-se excessivamente para elucubrações formais; ou mergulhara sua análise historiográfica no ideário tecnocrático burguês do progresso linear. A saída benjaminiana constitui na reformulação do materialista histórico – sintetizada na virada estético-linguística –, propondo uma leitura constelacional e hermenêutico-materialista da história, capaz de dar conta dos novos desafios do mundo estetizado no alto-capitalismo. É nesse quadro que se compreende seu interesse pela expressão da economia capitalista na cultura moderna. Restava, porém, uma cartada final ao materialismo histórico: o reconhecimento da “teologia

negativa” como força motriz que tenciona gravitacionalmente o método materialista, potencializando suas virtualidades dialéticas no tempo pulsante do Outrora.

Embora o objeto direto de nossa pesquisa não tenha sido o método benjaminiano em si, mas seus pressupostos teóricos, é inegável a atualidade metodológica da filosofia do autor e sua contínua contribuição para a análise conceitual até os dias atuais. Nesse sentido, o paradigma da “expressão econômica na cultura” mantém-se como tema central no mundo contemporâneo. Em uma realidade onde o valor de consumo é o grande motivador do comportamento civilizatório, permanece urgente uma leitura crítica das expressões míticas do capitalismo – manifestas na cultura visual e digital pela saturação de imagens, e na constante remodelação da estetização política nos novos fascismos. Tais expressões constituem emanções inerentes aos condicionantes do *textum* citadino que fragmentaram a vida em experiências sensoriais esfaceladas, fenômeno que em nossos dias se manifesta como hiperestetização digital. A virada para o século XXI trouxe mudanças técnicas profundas nos aparados comunicativos: o advento da internet, o desenvolvimento das redes sociais, a ampliação da realidade virtual, o surgimento das IAs e a aceleração produtiva de conteúdos digitalizados – todos impondo novos desafios investigativos tanto às ciências humanas quanto aos estudos filosóficos. Surge então uma questão crucial: além da estratificação da experiência metropolitana em vivências de “choque”, não estaríamos vivenciando também uma estratificação da consciência fragmentada pela vida virtualizada? Se o fenômeno da cidade como *textum* ultrapassa o espaço fisicamente delimitado, quais seriam os limites da cidade-texto em sua virtualidade globalizada? Tais dificuldades sobre a virtualidade colocam em questão a revitalidade do materialismo tradicional. Se assumirmos o “realismo ontológico estético-linguístico benjaminiano” como pressuposto, mesmo os fenômenos virtuais contemporâneos permanecem passíveis – e necessitados – de análise crítica. Porém, para enfrentarmos essa nova empreitada do mundo virtual, todo o percurso teórico do autor exigiria reavaliação: seria o virtual produtor de imagens dialéticas ou meramente oníricas? Quais “imagens falsas” mantêm relação com o Outrora? Como o materialismo histórico deveria ser remodelado? Que outros materialismos seriam possíveis? De que modo a reprodutibilidade virtual modifica a cognição humana? O despertar no Agora cognoscível poderia ocorrer também no mundo virtual? Em última instância, o mundo virtual constituiria uma nova forma de sonho coletivo? A reflexão estética de Benjamin, intrinsecamente vinculada aos avanços técnicos de seu tempo, impõe-nos hoje uma reatualização filosófica que abarque as inovações tecnológicas dos novos tempos. Assim, a questão moderna sobre “o que é o conhecimento e quais seus limites” ressurge historicamente situada ao interrogar o

que se tornou o conhecimento frente ao mundo virtualizado e onde residem seus novos limites. O que propomos neste trabalho não foi uma resposta definitiva, mas o difícil e instigante exercício filosófico de reinterpretação.

Nesse sentido, esta tese não esgotou as implicações em torno do método “materialista filológico da história”, tampouco aprofundou o diálogo com as novas correntes materialistas – o que deixa em aberto um leque de questionamentos, como os mencionados anteriormente. Visando apontar um possível caminho investigativo futuro, e considerando que todo método filosófico se sustenta em fundamentos específicos, caberia perguntar: frente aos novos desafios do mundo contemporâneo, quais outras expressões a estética manifesta na atualidade? Quais novas formas linguísticas emergem? Compreender as transmutações estéticas da linguagem é condição para orientar-nos nos rumos assumidos pelo conhecimento na chamada “pós-modernidade”. Antes de tudo, cumpre reconhecer que o fenômeno urbano analisado e vivenciado por Benjamin não é o mesmo que o nosso. O problema da experiência estética ganha nova envergadura: a sensorialidade da cidade já não se restringe aos centros urbanos físicos, mas habita igualmente a realidade virtual globalizada, produzindo novas fantasmagorias mercadológicas que não se limitam às vitrines das lojas, mas proliferam na tela fluida do celular. A “Passagem” benjaminiana não acompanha mais o ritmo do passeio, mas o deslizar do dedo na tela. A *flânerie* depara-se com tipos fisionômicos citadinos de escala global. O vídeo cinematográfico abandonou a sala escura para compor o novo ambiente urbano em rede, revelando-se como chave de acesso a um inconsciente algorítmico, num cinema de *streaming* que avança em tempo ininterrupto e infernal.

Alterada a experiência estética da cidade, altera-se também sua experiência linguística como *textum*. O pragmatismo linguístico acopla a faculdade mimética às engrenagens fluidas do ritmo frenético das fibras ópticas, reforçando o valor de exposição em escala inédita. A linguagem nunca foi tão meramente informativa quanto na sociedade da informação. A mesma linguagem que fala ao olho que consome comunica-se também com as lentes biométricas que armazenam dados em nuvens – dados convertidos em algoritmos e reutilizados artificialmente por sistemas de programação “inteligente”, recolocando a problemática do paradigma da consciência no centro do debate teórico, em tensionamento com a tese benjaminiana da anterioridade da linguagem em relação ao pensamento.

No cerne desses questionamentos sobre a “nova realidade” virtualizada, um paradigma filosófico clássico ressurgiu com urgência: como pensar a verdade hoje? Não por acaso, o fenômeno da “pós-verdade” tornou-se assunto recorrente. Ao tratarmos da precedência estético-linguística do conhecimento, é preciso reconhecer o poder de instrumentalização da

linguagem estetizada em prol da manutenção da ordem econômica capitalista, operada hoje pelas “*Big Techs*”. A dilatação estético-linguística no ambiente virtual é sustentada pela construção de gigantescos “*data-centers*”, que demandam recursos naturais explorados em larga escala. O grande dilema que se impõe a muitos intelectuais é que, no mundo instrumentalizado da linguagem virtual, o campo do discurso foi reduzido a uma pragmática narrativa unidimensional, onde a fragmentação da experiência urbana se replica nos nichos algorítmicos digitais. Se, por um lado, o acontecer da verdade (estético-linguístico) é desprovido de intenção, a linguagem virtualizada está algoritmicamente interessada nos lucros mercadológicos das grandes corporações – mesmo que para isso seja necessária a disseminação de identidades totalizantes e seus profascismos. Ademais, o mundo virtual não está apartado do mundo não-virtual; são dimensões simbióticas. O grande problema que se coloca à verdade na linguagem seria, assim, seu unidimensionamento no campo do discurso pragmatizado pelo consumo.

Apesar dos novos desafios que se apresentam nos últimos cem anos desde a maturidade intelectual de Benjamin, podemos extrair de seu pensamento contribuições teóricas cruciais, que se consolidam em um gesto filosófico radical: 1) a afirmação da primazia da experiência estética sobre a razão pura, convertendo a sensorialidade histórica como condição de possibilidade para uma razão interpretativa do mundo; 2) a inversão da flecha do tempo da história oficial, ao instituir o resgate dialético do Outrora como a crítica radical do presente e a condição para um futuro não catastrófico; e 3) o reconhecimento da linguagem como textura material da realidade, transformando a tarefa do pensamento na leitura decifradora dessa materialidade estetizada como expressão econômica, da mercadoria ao espaço urbano. Este gesto pressupõe, em última instância, menos uma ontologia tradicional da linguagem do que uma ontologia do sensível, na qual o acontecimento da linguagem se inscreve na própria textura material e estética da história. Nesse legado, a virada crítico-epistemológica benjaminiana revela-se como uma das grandes inspirações para a resistência dos povos historicamente colonizados no século XX – incluindo nós, latino-americanos. Para concluir, ao radicalizar o conhecimento não no sujeito, mas na linguagem e na sensibilidade da matéria histórica, Benjamin nos legou não apenas um método, mas um gesto ético-político de resistência: ler criticamente o mundo a contrapelo, para que os vencidos da história não caiam no esquecimento, mas sejam resgatados no Agora messiânico, irrompendo como força redentora. É por isso que o desfecho de sua vida, em Port-Bou, soa como um alerta de emergência, sinalizado em seu último suspiro: “Numa situação sem saída, não tenho outra escolha senão pôr fim a tudo. É num vilarejo nos Pireneus

onde ninguém me conhece que minha vida vai se acabar” (BENJAMIN *apud* ADORNO, 2012, p. 476). Em referência ao fragmento [N 15, 2] e ao “meio-dia da história” cearense, preparamos esta tese como um banquete para o passado de Benjamin, convidando seu defunto à mesa, para que sua morte e a de tantos outros oprimidos tragam não apenas melancolia, mas um eterno testemunho da urgência de ler o mundo a contrapelo.

REFERÊNCIAS

ADORNO, Theodor; BENJAMIN, Walter. **Correspondência 1928-1940. Adorno-Benjamin.** José Marcos Mariani de Macedo (trad.). São Paulo: UNESP, 2012.

ADORNO, Theodor W.; HORKHEIMER, Max. **Dialética do esclarecimento:** fragmentos filosóficos. Tradução de Guido Antonio de Almeida. Rio de Janeiro: Zahar, 1985.

ANTISERI, Dario. **Epistemologia e hermenêutica:** o método da ciência após Popper e Gadamer. Tradução de Maurício Pagotto. São Paulo: Edições Loyola, 2023.

ARNOULD, A; LANCELOT, C. **Grammaire générale et raisonnée.** Tradução de Bruno Fregni Bassetto e Henrique Graciano Muracho. São Paulo: Martins Fontes, 1992.

BAUMGARTEN, Alexander Gottlieb. **Estética.** Tradução de Mirian Sutter Medeiros. Petrópolis, RJ: Vozes, 1993.

BENJAMIN, Walter. **A hora das crianças:** narrativas radiofônicas de Walter Benjamin. Tradução de Aldo Medeiros. Rio de Janeiro: Editora: NAU, 2015.

BENJAMIN, Walter. **A obra de arte na era de sua reprodutibilidade técnica.** Tradução de Gabriel Valladão Silva. Organização e prefácio de Márcio Seligmann-Silva. Porto Alegre: L&PM, 2024.

BENJAMIN, Walter. et al. **Benjamin e a obra de arte:** técnica, imagem e percepção. Tradução: Marijane Lisboa e Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Contraponto, 2012.

BENJAMIN, Walter. **Baudelaire e a modernidade.** Tradução de João Barrento. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2015.

BENJAMIN, Walter. **Charles Baudelaires um lírico no auge do capitalismo.** Tradução: José Carlos Martins Barbosa e Hemerson Alves Baptista. São Paulo: Brasiliense, 1989.

BENJAMIN, Walter. **Ensaio reunidos:** escritos sobre Goethe. Tradução de Mônica Krausz Bornebusch, Irene Aron e Sidney Camargo. São Paulo: Duas Cidades; Editora 34, 2018.

BENJAMIN, Walter. **Estética e sociologia da arte.** Edição e tradução: João Barrento. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2017.

BENJAMIN, Walter. **Briefe.** Org. G. Sholem und T. W. Adorno. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1978.

BENJAMIN, Walter. **Gesammelte Schriften.** Org. Rolf Tiedemann und Hermann Schweppenhäuser. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1991. v. I - VII.

BENJAMIN, Walter. **Imagens de pensamento. / Sobre o haxixe e outras drogas.** Tradução de João Barrento. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2013.

BENJAMIN, Walter. **Linguagem, tradução, literatura** (filosofia, teoria e crítica). Tradução de João Barrento. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2018.

BENJAMIN, Walter. **Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura**. Tradução: Sérgio Paulo Rouanet. São Paulo: Brasiliense, 1994.

BENJAMIN, Walter. **O anjo da história**. Tradução de João Barrento. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2012.

BENJAMIN, Walter. **O capitalismo como religião**. Organização de Michael Löwy; tradução de Nélio Schneider e Renato Ribeiro Pompeu. 1. ed. São Paulo: Boitempo, 2013.

BENJAMIN, Walter. **O conceito de crítica de arte no romantismo alemão**. Tradução de Márcio Seligmann-Silva. São Paulo: Iluminuras, 2018.

BENJAMIN, Walter. **Origem do drama trágico alemão**. Tradução de João Barrento. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2011.

BENJAMIN, Walter. **Passagens**. Tradução do alemão Irene Aron, tradução do francês Cleonice Paes Barreto Mourão. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2018.

BENJAMIN, Walter. **Reflexões sobre a criança, o brinquedo, a educação**. Tradução de Marcus Vinicius Mazzari. São Paulo: Editora 34, 2009.

BENJAMIN, Walter. **Sobre o programa da filosofia por vir**. Tradução de Helano Ribeiro. Rio de Janeiro: 7 Letras, 2019.

BENJAMIN, Walter. SCHOLEM, Gershom. **Correspondência**. Tradução de Neusa Soliz. São Paulo: Editora Perspectiva S.A., 1993.

BENJAMIN, Walter; SCHÖTTKER, Detlev. **In Walter Benjamins Bibliothek: gelesene, zitierte, rezensierte Bücher und Zeitschriften in der Edition, in der sie Benjamin kannte und nutzte: Dokumentation einer verlorenen Bibliothek**. Stuttgart: Antiquariat Herbert Blank, 2006.

BERADT, Charlotte. **Sonhos no Terceiro Reich**. Tradução de Silvia Bittencourt. Apresentação de Christian Dunker. Posfácio de Reinhart Koselleck. São Paulo: Três Estrelas, 2017.

BERDET, Marc. Como Walter Benjamin escrevia. **Novos estudos**. CEBRAP, São Paulo, V. 37, n. 03, p. 445-455, Set.–Dez. 2018.

BERMAN, Marshall. **Tudo que é sólido desmancha no ar: a aventura da modernidade**. Tradução de Carlos Felipe Moisés, Ana Maria L. Ioriatti. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

BIALE, David. **Cabala e contra-história: Gershom Scholem**. Tradução de J. Guinsburg. São Paulo: Editora Perspectiva, 2004.

BLOCH, Ernst. **Erbschaft dieser Zeit**. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1962.

BOLLE, Willi. **Fisionomia da Metrópole Moderna: Representação da História em Walter Benjamin**. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2000.

BUBER, Martin. **Quellen zu den Ekstatischen Konfessionen**. Editorische Notiz: Gütersloh, 2. Aufl. 2022.

BUCK-MORSS, Susan. **Dialética do olhar: Walter Benjamin e o projeto das Passagens**. Tradução de Ana Luiza de Andrade. Belo Horizonte: Editora UFMG; Chapecó/SC: Editora Universitária Argos, 2002.

CAMPOS, Haroldo. A Língua Pura da Teoria da Tradução de Walter Benjamin. **Revista USP**, vol. 33, p. 161 - 171, 1997.

CASTELLANOS, Donovan Adrián Hernández. La ciudad de las fantasmagorías. La Modernidad urbana vista a través de sus sueños. in: Andamios. **Revista de Investigación Social**. v. 11, n. 25, p. 243-271, maio-agosto, 2014. Disponível em: <http://www.redalyc.org/toc.oa?id=628&numero=36852>. Acesso em: 19 dez. 2024.

DÍAZ, Valentín. Walter Benjamin e o surrealismo, a imagem arcaico-moderna: um conceito, dois lemas e uma tarefa. Tradução de Marcelo Coelho. **Revista Rosa**. n. 10, p. 1-12, 2018. Disponível em: <https://revistarosa.com/10/surrealismo/benjamin>. Acesso em: 18 out. 2025.

DILTHEY, Wilhelm. **Filosofia e educação: textos selecionados**. Tradução de Alfred Josef Keller e Maria Nazaré de Camargo Pacheco Amaral. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2010.

DILTHEY, Wilhelm. **Introducción a las ciencias del espíritu: en la que se trata de fundamentar el estudio de la sociedad y de la historia**. Versión revisada, prólogo, epílogo y notas de Eugenio Imaz. 2. ed. México: Fondo de Cultura Económica, 1949.

DESCARTES, René. **Les Principes de la Philosophie**. In: Adam, Charles; Tannery, Paul (ed.). *Œuvres de Descartes*. Paris: Cerf, 1897-1913. v. IX-2.

DESCARTES, René. **Discurso do método e ensaios**. Organização de Pablo Rubén Mariconda; tradução de César Augusto Battisti, *et al.* São Paulo: Editora Unesp Digital, 2018.

DUTRA, Luiz Henrique de Araújo. **Introdução à epistemologia**. São Paulo: Editora UNESP, 2010.

EAGLETON, Terry. **A ideologia da estética**. Tradução: Mauro Sá Rego Costa. Rio de Janeiro: Zahar, 1993.

FERREIRA, Gilda. O conjunto de todos os conjuntos não existe. **Gazeta de Matemática**. n. 176, p. 24-29, jul, 2015. Disponível em: <https://gazeta.spm.pt/get?gid=176>. Acesso em: 30 out. 2025.

FREUD, Sigmund. **História de uma neurose infantil: (“O homem dos lobos”): além do princípio do prazer e outros textos (1917-1920)**. Tradução e notas de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.

FURTADO, Rebeca. Conexões entre filosofia e ciências no séc. XIX: um estudo sobre o desenvolvimento das ciências naturais e suas reverberações na filosofia alemã deste período. **Em Construção**, Rio de Janeiro, ano 1, n. 1, p. 25-50, 2017. DOI: <https://doi.org/10.12957/emconstrucao.2017.28123>. Acesso em: 15 ago. 2025.

GADAMER, Hans-Georg. **Verdade e método**: traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica. Tradução de Flávio Paulo Meurer. Petrópolis, RJ: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2015.

GAGNEBIN, Jeanne Marie. **Limiar, aura e rememoração**: ensaios sobre Walter Benjamin. São Paulo: Editora 34, 2014.

GATTI, Luciano. Correspondências entre Benjamin e Adorno. **Limiar**, São Paulo, v. 1, n. 2, p. 191–213, jul./dez. 2014.

GATTI, Luciano. Walter Benjamin e o surrealismo: escrita e iluminação profana. **Artefilosofia**, Ouro Preto, n. 6, p. 74-94, abr. 2009.

GMÜNDER, Ulrich. **Kritische Theorie**: Horkheimer, Adorno, Marcuse, Habermas. Stuttgart: Metzler, 1985.

GONTIER, Gilles. **Sous les Fleuve de Lumière**: Joseph Joubert, de mémoire. L'Harmattan, 2020.

HABERMAS, Jürgen. **Wahrheit und Rechtfertigung**. Philosophische Aufsätze. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1999.

HAMANN, Johann Georg. **Aesthetica in nuce**: eine Rhapsodie in Kabbalistischer Prose. Urheberrechtsfreie Ausgabe. eBook Kindle, 2011. 445 posições.

HANSEN, M. Benjamin, cinema and Experience: “The Blue Flower in the Land of Technology”. **New German Critique**, No. 40, Special Issue on Weimar Film Theory (Winter, 1987), pp. 179-224.

HEIDEGGER, Martin. **Contribuições à filosofia**: do acontecimento apropriador. Tradução de Marco Antonio Casanova. 1. ed. Rio de Janeiro: Via Verita, 2015.

HEIDEGGER, Martin. **Ontologia**: Hermenêutica da facticidade. Tradução de Renato Kirchner. Petrópolis: Vozes, 2013.

HEIDEGGER, Martin. **Ser e Tempo**. Tradução de Márcia de Sá Cavalcante. 4ª edição. Petrópolis: Vozes, 1993.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. **A Razão na história**: uma introdução geral à filosofia da história. Tradução de Beatriz Sidou. São Paulo: Centauro, 2001.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. **Ciência da lógica**: a doutrina do ser. Tradução de Christian G. Iber e Marloren L. Lopes. Petrópolis: Vozes, 2016. v. 1.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. **Cursos de estética**. Tradução de Marco Aurélio Werle. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2001.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. **Enciclopédia das ciências filosóficas em compêndio**: volume I – A ciência da lógica. Tradução de Paulo Meneses. São Paulo: Loyola, 1995.

HEGEL, G. W. F. **Fenomenologia do Espírito**. Tradução de Paulo Meneses et al. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 2003.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. **Princípios da filosofia do direito**. Tradução de Orlando Vitorino. São Paulo: Martins Fontes, 1997.

HERRERO, F. Javier. Hermenêutica transcendental. **Síntese**. Belo Horizonte, v. 36, n. 115, p. 173 - 196, 2009. Disponível em: <https://www.faje.edu.br/periodicos/index.php/Sintese/article/view/75>. Acesso em: 12 mai. 2024.

HESSEN, Johannes. **Teoria do conhecimento**. Tradução de João Vergílio Gallerani Curter. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2012.

HOBBS, Thomas. **Leviatã**. Tradução de João Paulo Monteiro e Maria Beatriz Nizza da Silva. São Paulo: Nova Cultural, 1997.

HOMERO. **Íliada e Odisseia**. Tradução de Carlos Alberto Nunes. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2015.

HUIZINGA, Johan. **Homo ludens**: o jogo como elemento da cultura. Tradução de João Paulo Monteiro. São Paulo: Perspectiva, 2014.

HUME, David. **Tratado da natureza humana**: uma tentativa de introduzir o método experimental de raciocínio nos assuntos morais. 2. ed. Tradução de Débora Danowski. São Paulo: Editora UNESP, 2009.

HUSSERL, Edmund. **A filosofia como ciência de rigor**. Tradução de Albin Beau. Coimbra: Atlântida, 1952.

HUSSERL, Edmund. **Investigações lógicas**: segundo volume, parte I: Investigações para a fenomenologia e a teoria do conhecimento. Tradução de Pedro M. S. ALVES, Carlos Aurélio MORUJÃO. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2015.

IANNINI, Gilson. et al. **Artefilosofia**: Antologia de textos estéticos. Organização Gilson Iannini, Douglas Garcia, Romero Freitas. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2015.

JOCHMANN, Carl Gustav. **Die Rückschritte der Poesie**. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1982.

JUNG, Carl Gustav. **Arquetipos e inconsciente colectivo**. Tradução de Miguel Murmis. Barcelona: Editorial Paidós Ibérica, 1981.

KANT, Immanuel. **Crítica da faculdade de julgar**. Tradução de Fernando Costa Mattos. Petrópolis, RJ: Vozes; Bragança Paulista, SP: Editora Universitária São Francisco, 2016.

KANT, Immanuel. **A crítica da razão pura**. Tradução de Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão; introdução e notas de Alexandre Fradique Morujão. 5. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2005.

KANT, Immanuel. **Fundamentação da Metafísica dos Costumes**. Tradução de Paulo Quintela. Lisboa: Edições 70, 2007.

KASSAR, Laura Pycock. **L'herméneutique de la réversibilité dans l'œuvre de Walter Benjamin**. Interprétations de Kafka et Baudelaire. 2018. Maîtrise (Département de philosophie Faculté des arts et des sciences) - Université de Montréal, Montréal, 2018.

KORSCH, Karl. **Karl Marx**. Revised edition. Foreword by Michael Buckmiller. Leiden: Brill, 2016. (Historical Materialism Book Series; vol. 85).

KRETZMANN, Norman. Platon on the correctness of names. **American Philosophical Quarterly**, Vol 8, Number 2. April, 1971, p. 126 - 138.

KNUDSEN, Nicolai Krejberg. Redemptive Revolutions: The Political Hermeneutics of Walter Benjamin. **Crisis & Critique**, n. 1, 2014. Disponível em: <https://www.crisiscritique.org/storage/app/media/2014-06-14/knudsen-benjamin.pdf>. Acesso em: 23 fev. 2023.

KURY, Mário da Gama. **Dicionário de mitologia grega e romana**. 8. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

LABERGE, Stephen. **Sonhos Lúcidos**. Editora. Siciliano Livros, Jornais e Revistas Ltda. 1990.

LAGES, Susana Kampff. **Walter Benjamin: Tradução e Melancolia**. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2019.

LEBRUN, Gérard. **A filosofia e sua história**. São Paulo, SP: Cosac & Naify, 2006.

LEDDIN, Steven. Benjamin's Allegorical Hermeneutics: the critique of historicism and the disclosure of the historical "other". **Otherness: Essays and Studies**, n. 3.2. June, 2013. Disponível em: https://www.otherness.dk/fileadmin/www.othernessandthearts.org/Publications/Journal_Otherness/Otherness_Essays_and_Studies_3.2/Benjamins_Allegorical_Hermeneutics-The_Critique_of_Historicism_and_the_Disclosure_of_the_Historically_Other_-_Steve_Leddin.pdf. Acesso em: 14 mar. 2023.

LEIBNIZ, Gottfried Wilhelm. **Discours de métaphysique suivi de Monadologie et autres textes**. Collection Folio Essais. Éditions Gallimard, 2004.

LEIBNIZ, Gottfried Wilhelm; NEWTON, Isaac. **Novos ensaios sobre o entendimento humano; Monadologia; Princípios matemáticos; O peso e o equilíbrio dos fluidos;**

Discurso de metafísica e outras obras. Tradução de diversos autores. São Paulo: Abril Cultural, 1974. (Coleção Os Pensadores, v. 19).

LÓPEZ, Nicolás. Walter Benjamin, Theodor W. Adorno y el destino de las imágenes de deseo. Constelaciones. **Revista de Teoría Crítica**, Madrid, n. 10, p. 63–80, 2018.

LÖRINCZ, Csongor. Hermeneutik des “Ausdruckslosen”: Wahrheitsgehalt, Sachgehalt und Interpretation bei Benjamin. **Hermeneutische Blätter**, n. 10, Jan, 2004. Disponível em: <https://doi.org/10.51686/HBl.2004.1.6>. Acesso em: 8 jan. 2024.

LÖWY, Michael. **A revolução é o freio de emergência:** ensaios sobre Walter Benjamin. Tradução de Paolo Colosso. São Paulo, SP: Autonomia Literária, 2019.

LÖWY, Michel. **Judeus heterodoxos:** messianismo, romantismo, utopia. Tradução de Marcio Honorio de Godoy. São Paulo: Perspectiva, 2012.

LOWE, Daniel A. Invisible Ink: Intercepting Post in Second World War. **Qatar Digital Library**. Disponível em: https://www.qdl.qa/en/invisible-ink-intercepting-post-second-world-war?utm_source=chatgpt.com. Acesso em: 30 mar. 2024.

LYOTARD, Jean-François. **A condição pós-moderna.** Tradução de Ricardo Corrêa Barbosa. 10. ed. Rio de Janeiro: José Olympio, 2021.

LUKÁCS, Georg. **História e consciência de classe:** estudos sobre a dialética marxista. Tradução: Rodnei Nascimento. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

MACHADO, Carlos Eduardo Jordão. et al. **Walter Benjamin:** experiência histórica e imagens dialéticas. Organização de Carlos Eduardo Jordão, Rubens Machado Jr., Miguel Vedda. São Paulo: Editora Unesp, 2015.

MACHADO, Francisco de Ambrosis Pinheiro. **Imagem e consciência da história:** pensamento figurativo em Walter Benjamin. Tradução de Milton Camargo Mota. São Paulo: Edições Loyola, 2013.

MACHADO, Francisco de Ambrosis Pinheiro. **Imanência e história:** a crítica do conhecimento em Walter Benjamin. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2004.

MARX, Karl. **O capital:** crítica da economia política. Livro I. Tradução de Rubens Enderle. São Paulo: Boitempo, 2013.

MARX, Karl. **Para a crítica da economia política; Salário, preço e lucro; O rendimento e suas fontes; A economia vulgar.** Introdução de Jacob Gorender. Traduções de Edgard Malagodi, Leandro Konder, José Arthur Giannotti e Walter Rehfeld. São Paulo: Abril Cultural, 1982.

MARX, Karl. **Manuscritos econômico-filosóficos.** Tradução de Jesus Ranieri. São Paulo: Boitempo, 2010.

MATE, Reyes. **Meia-noite na história**: comentários às teses de Walter Benjamin “Sobre o conceito de história”. Tradução de Nélio Schneider. São Leopoldo, RS: Ed. UNISINOS, 2011.

MATOS, Olgária. **A Escola de Frankfurt**: luzes e sombras do iluminismo. São Paulo: Moderna, 2005.

MATOS, Olgária. **Benjaminianas**: cultura capitalista e fetichismo contemporâneo. São Paulo: Editora UNESP, 2010.

MATOS, Olgária. **O iluminismo visionário**: Benjamin, leitor de Descartes a Kant. São Paulo: Brasiliense, 1999.

MATOS, Olgária. Walter Benjamin e Theodor Adorno: o estupor da facticidade à meia-noite do século. **Revista Ideação**, n. 36, Julho/Dezembro, 2017. Disponível em: <https://periodicos.uefs.br/index.php/revistaideacao/article/view/3133>. Acesso em: 18 jul. 2025.

MENNINGHAUS, Winfried. **Walter Benjamins Theorie der Sprachmagie**. Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1995.

MORAES, Vinicius. **Antologia poética**. Rio de Janeiro: A Noite, 1954.

MURICY, Katia. **Alegorias da dialética**: imagem e pensamento em Walter Benjamin. Rio de Janeiro: Nau, 2009.

NETTO, Jayme Mathias. **A imanência da linguagem em Spinoza**. 2019. Tese (Programa de pós-graduação em Filosofia) - Universidade Federal do Ceará e à Universidade de Picardie Jules Verne, Fortaleza / Amiens, 2019.

OLIVEIRA, Manfredo A. de. **Antropologia filosófica contemporânea**: subjetividade e inversão teórica. São Paulo: Paulus, 2012.

OLIVEIRA, Manfredo A. de. **Reviravolta linguístico-pragmática na filosofia contemporânea**. São Paulo: Edições Loyola, 4ª edição: 2015.

PEREIRA, Renato Machado. **A análise sintática e semântica da linguagem segundo Rudolf Carnap e Alfred Tarski**. Tese (Programa de pós-graduação em Filosofia) - Universidade Federal de São Carlos, São Carlos, 2013.

PLATÃO. **A República**. Tradução de Maria Helena da Rocha Pereira. 9. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1972.

PLATÃO. **Crátilo**: ou sobre a correção dos nomes. Tradução de Celso de Oliveira Vieira. São Paulo: Paulus, 2014.

PLATÃO. **Mênnon**. Texto estabelecido e anotado por John Burnet. Tradução de Maura Iglésias. Rio de Janeiro: Ed. PUC - Rio; Loyola, 2001.

POMBO, Olga. **Leibniz and the problem of Universal Language**. Münster: Nodus Publikationen, 1987.

RADIO ESCAFANDRO: #62 Não sou mais o Pedro - Capítulo 1: Eletroconvulsoterapia. Tomás Chiaverini. 23 Fevereiro. 2022. *Podcast*. Disponível em: <https://radioescafandro.com/2022/02/23/62-nao-sou-mais-o-pedro/>. Acesso em: 17 abr. 2023.

RADIO ESCAFANDRO: #63 Não sou mais o Pedro - Capítulo 2: Internação. Tomás Chiaverini. 09 Março. 2022. *Podcast*. Disponível em: <https://radioescafandro.com/2022/03/09/63-nao-sou-mais-o-pedro-capitulo-2-internacao/>. Acesso em: 17 abr. 2023.

ROQUE, Joaquim Iarley Brito. **Teoria do conhecimento, linguagem e história no pensamento de Walter Benjamin**. Curitiba: CRV, 2016.

ROSENGREN, Karl S., JOHNSON, Carl N. (org.). **Imagining the impossible: magical, scientific, and religious thinking in children**. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.

RUSSELL, Bertrand. **The Principles of Mathematics**. 1. ed. Cambridge: Cambridge University Press, 1903. Disponível em: <https://archive.org/details/principlesofmath005807mbp>. Acesso em: 23 jul. 2025.

SAMPAIO, Abrahão Antônio Braga. **Imagens em fuga de um mundo em miniatura: a constelação do despertar nas Passagens de Walter Benjamin**. Porto Alegre, RS: Editora Fi, 2018.

SANTOS, Sanqueiro de Lima. SANTOS, Beatriz Ernestina dos. ATHOS, Vieira Alves. A semântica husserliana no contexto da linguistic turn. **Especiaria: Cadernos de Ciências Humanas**. v. 20, 2023. Disponível em: <https://periodicos.uesc.br/index.php/especiaria/issue/view/213>. Acesso em: 26 ago. 2025.

SARTRE, Jean-Paul. **Entre quatro paredes**. Tradução de Alcione Araújo e Pedro Hussak. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2009.

SCHMIDT, Lawrence K. **Hermenêutica**. Tradução de Fábio Ribeiro. Petrópolis, RJ: Vozes, 3ª edição, 2014.

SCHMITT, Carl. **Teología política**. Traducciones de Francisco Javier Conde y Jorge Navarro Pérez. Madrid: Editorial Trotta, 2009.

SCHNEIDER, Paulo Rudi. **A contradição da linguagem em Walter Benjamin**. Ijuí: Ed. Unijuí, 2008.

SCHOLEM, Gershom. **As Grandes Correntes da Mística Judaica**. São Paulo: Perspectiva, 2008.

SCHOLEM, Gershom. **Walter Benjamin: a história de uma amizade**. Traduzido por Geraldo Gerson de Souza, Natan Norbert Zins e J. Guinsburg. São Paulo: Editora Perspectiva, 1989.

SCHWEBEL, Paula L. **Walter Benjamin's Monadology**. 2012. Thesis (Department of Philosophy) - University Toronto, Toronto, 2012.

SELIGMANN-SILVA, Márcio. **Ler o livro do mundo: Walter Benjamin romantismo e crítica poética.** São Paulo: Iluminuras, 2020.

SECOS & MOLHADOS. **Rosa de Hiroshima.** In: *Secos & Molhados*. [S.I.]: Continental, 1973. 1 disco sonoro (3 min 25s).

SILVA, Igor Lula Pinheiro. O problema do método dialético na correspondência de Walter Benjamin e Theodor Adorno durante a década de 1930. **Ideias**, Campinas, SP, v. 8, n. 1, p. 109 - 132, 2017.

SILVA, Marcos. BISPO, Isis Carolina Garcia. **Os arcanos profundos do criptojudáismo: o papel da Cabala na resistência cultural dos Sefarditas à perseguição inquisitorial.** São Cristóvão: Editora UFS, 2015.

STAÏTI, Andrea; WARREN, Nicolas de (org.). **New approaches to Neo-Kantianism.** Cambridge: Cambridge University Press, 2015.

URBANO, Zilles. **Teoria do conhecimento e teoria da ciência.** São Paulo: Paulus, 2005.

USLENGHI, Alejandra. et al. **Walter Benjamin: Culturas de la imagen.** Traduzido por Alejandra Uslenghi e Silvia Villegas. Buenos Aires: Eterna Cadencia Editora, 2010.

VELLOSO, Rita; JACQUES, Paola Berenstein. **Enigmas das cidades: ensaio de epistemologia urbana em Walter Benjamin.** Belo Horizonte: Cosmópolis; Salvador: Edufba, 2023.

VENTURA, Lidinei. A hermenêutica fragmentária de Walter Benjamin. **Cadernos Benjaminianos**, Belo Horizonte, v. 14, n. 2, p. 139 - 155, 2018.

WEBER, Max. **A ética protestante e o “espírito” do capitalismo.** Tradução de José Marcos Mariani de Macedo. São Paulo: Companhia das Letras, 2014.

WENTZER, Thomas Schwarz. **Bewahrung der Geschichte: Die hermeneutische Philosophie Walter Benjamins.** 1998. (Monographien zur philosophischen Forschung; Band 277). Bodenheim, Alemanha: Philo, 1998.

WITTE, Bernd. **Walter Benjamin: uma biografia.** Tradução de Romero Freitas. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2017.

WIZISLA, Erdmut. OPITZ, Michael. **Conceptos de Walter Benjamin.** Traduzido por María Belforte e Miguel Vedda. Buenos Aires: Las Cuarenta (Colección Mitma), 2014.

WIZISLA, Erdmut. **Walter Benjamin and Bertolt Brecht: The Story of a Friendship.** Tradução de Christine Shuttleworth. New Haven: Yale University Press, 2009.

ZUMBUSCH, Cornelia. Vor- und Nachgeschichte: Bild und Zeit bei Walter Benjamin. **Zeitschrift für Kunstgeschichte**, Berlim, n. 2, p. 198-212, 2018. Disponível em: <https://doi.org/10.1515/ZKG-2018-0014>. Acesso em: 18 out. 2025.