

2.

Nos horizontes da linguagem

2.1.

Sobre a origem divina

[A considerar] *a intangibilidade da palavra como (...) caracterização do divino da essência espiritual que nela se manifesta*.¹

Em *Sobre a linguagem em geral e sobre a linguagem humana* (*Über Sprache überhaupt und über die Sprache des Menschen*), o ensaio de 1916, Benjamin propõe uma ampliação dos horizontes da linguagem, sob a referência do relato bíblico da criação. A escrita desse ensaio deve muito a seu intercâmbio intelectual com o amigo Gerhard Scholem, que estimulava sua curiosidade para uma iniciação ao judaísmo. Reavendo referências da teologia judaica, o ensaio resulta em um texto que não oferece uma leitura unívoca.

O texto apresenta uma concepção de linguagem que se estende a todos os seres. ‘Nela’ tudo o que existe se comunica, tem expressão, “*sendo a comunicação em palavras apenas um caso particular, subjacente a conteúdos humanos ou que nele se baseiam (...)*”.² A ‘essência lingüística’ das coisas, sendo muda, oferece antecipadamente o ‘gérmen’ de seus nomes, como algo que solicita complementação na palavra humana.

Diagnosticando que ‘*a teoria lingüística despoja-se de sua compreensão mais profunda e íntima das coisas ao identificar a linguagem designadora com a linguagem em geral*’³, Benjamin toma distância dos estudos lingüísticos em curso em sua época, que geralmente partiam da premissa convencionalista, de que a linguagem seria um código estabelecido exclusivamente pelo homem. Essa seria, segundo Benjamin, uma “*concepção burguesa da linguagem*”⁴, “*de que a palavra*

¹ W. Benjamin, “Sobre a linguagem em geral e sobre a linguagem humana”, ed. cit., p.184.

² Ibidem, p.177.

³ Ibidem, p.180.

⁴ Ibidem, p.181.

se comporta de forma aleatória relativamente à coisa, de que, através de qualquer convenção, seria um signo apostro às coisas (ou ao conhecimento)”.⁵

Como princípio orientado para a comunicação, Benjamin entende que a linguagem não seria uma decisão arbitrária do sujeito que a cria. “*O maior ou menor grau de consciência*”⁶ do processo comunicativo em nada altera sua compreensão de que nenhum ser é totalmente destituído de linguagem. Assim se estabelece que “*a língua nunca dá meros signos*”, e decisivamente “*a palavra não se comporta de forma aleatória à coisa*”.⁷

Benjamin reavê na idéia da ‘origem divina’ da linguagem uma caracterização de sua ‘imediaticidade’ original, ou sua ‘magia’, dimensão em que se manifestaria plenamente a ‘essência espiritual’ da língua, em que não comparecem os limites entre ser e linguagem, apenas dotada de um sentido de totalidade na idéia de Deus. Humanamente fora do paraíso, as formas lingüísticas se recolocariam infinitamente, no testemunho fugidio dessa univocidade de sentido perdida.

*A infinitude de toda linguagem humana sempre será a de essência limitada e analítica, em comparação com a infinitude da palavra de Deus, criadora e absolutamente ilimitada.*⁸

Benjamin revisita o relato bíblico do *Gênesis*, da criação do mundo pela ‘palavra’, em que a criação inteira é linguagem. Na ‘palavra’ “*Deus abandonou a si mesma no homem a sua força criadora*”.⁹ Sendo assim concedida ao homem, como herança, uma palavra à imagem da palavra criadora.

*O reflexo mais profundo desta palavra divina é o ponto em que a linguagem humana atinge a mais íntima participação na infinitude divina pura e simples, o ponto em que não pode tornar-se palavra finita nem conhecimento – é esse o nome humano.*¹⁰

⁵ Ibidem, p.188.

⁶ Ibidem, p.178.

⁷ Ibidem, p.188.

⁸ Ibidem, p.187.

⁹ Ibidem, p.187.

¹⁰ Ibidem, p.187.

A participação do nome na ‘pureza da linguagem’ pode ser entendida, em Benjamin, como uma reserva em vista de efetivas ameaças ao próprio modo de ser da linguagem. Em algumas de suas cartas, no período que antecede de imediato as reflexões desse ensaio (entre 1914 e 1916), lêem-se observações enérgicas e significativas, que de modo indireto se vêem relacionadas a suas postulações nesse texto. Em duas cartas a Ernst Schoen, Benjamin propõe “*defender a pureza daquele espaço onde, do contrário, as piores coisas tomam lugar*”¹¹, assim como afirmará mais tarde a necessidade de um “*radicalismo mais duro, mais puro e mais invisível*”¹². Nesse contexto das cartas, a experiência com a política estudantil e com os ânimos do pré - I Guerra, de algum modo, teriam intensificado sua preocupação sobre as conseqüências indesejáveis de toda instrumentalização da linguagem. Naquela consagrada carta a Martin Buber, já citada na “Apresentação” dessa dissertação, Benjamin busca “*considerar uma relação entre linguagem e ação na qual a primeira não seja um instrumento da segunda*”. Revela sua compreensão da ‘política’ “*em um sentido mais amplo*”, considerando o papel da produção intelectual que convergiria com os motivos centrais do texto *Sobre a linguagem*.

*Posso entender a escrita como poética, profética, objetiva em termos de seus efeitos, mas, de todo modo, somente como mágica e imediata. Todo o efeito salutar, certamente todo efeito não inerentemente devastador, que qualquer escrita pode ter reside em seu mistério (da palavra, da linguagem).*¹³

Na sua condição divina, a linguagem é o *medium* em que todos os seres existem em comunicação imediata. O filósofo destaca que não se trata de ler seu texto como uma metáfora: “*a palavra ‘linguagem’ assim entendida não é de modo algum uma metáfora*”¹⁴. O imediatismo dessa comunicação é que seria sensivelmente afrontado pela temporalidade que constitui a palavra humana, ‘fora do Paraíso’.

¹¹ W. Benjamin, *The correspondence of*, ed. cit., carta a Ernst Schoen, 23.05.1914, p.66.

¹² Ibidem, carta a Ernst Schoen, 25.10.1914, p.74.

¹³ Ibidem, carta a Martin Buber, julho de 1916, p. 79-80.

¹⁴ W. Benjamin, “Sobre a linguagem”, ed. cit., p.177.

*A linguagem paradisiaca do homem deve ter sido a linguagem totalmente cognoscível; enquanto mais tarde volta a diferenciar-se infinitamente todo o conhecimento na multiplicidade das linguagens (...).*¹⁵

No pecado original, a imediaticidade que determina a univocidade entre ‘ser’ e ‘linguagem’ é cindida. Há uma ‘queda’ do nome, a partir da qual a palavra se compartimenta na multiplicidade das línguas, degradadas em ‘conhecimento’. Reduzida a um meio no qual o homem constituiria seu domínio, na ‘palavra sentenciadora’, a linguagem cairia no ‘precipício do palavreado’, da ‘tagarelice’ (no sentido que deu Kierkegaard à palavra, indica Benjamin).

Da dimensão originária, após a queda, guardar-se-iam as condições de uma designação intensiva no ‘nome’. Nele, sobreviveria e se atualiza o signo da inteireza da linguagem e se abriga uma ‘magia’ remanescente, que vincula cada coisa nomeada a sua ‘origem divina’. “*No domínio da linguagem, só o nome tem este sentido e significados incomparavelmente elevados: ele é a essência mais íntima da própria linguagem*”.¹⁶

Sua ‘teoria do nome próprio’ se orienta pelo princípio de que *na* linguagem a essência dos seres se transmite, e não *através* dela. *No* nome se expressa uma coincidência: o *medium* daquilo que se comunica e o conteúdo que se comunica são essencialmente um. “*Todas as linguagens comunicam-se a si mesmas*”.¹⁷ No limite de suas essências ‘espiritual’ e ‘lingüística’, transmite-se propriamente a linguagem.

Quando as coisas recebem seus nomes, confirma-se então a dignidade daquilo que é nomeado e a dignidade da língua nomeadora, reconduzidos àquela unidade mística no ‘nome’. Porém, como caracterização do divino manifesto na palavra, permaneceria uma ‘distância’ lingüística entre a atualidade da queda na língua, e sua inerente anterioridade, o gérmen no paraíso. “*Num sentido nenhum homem devia corresponder ao nome (...), porque o nome próprio é a palavra de*

¹⁵ Ibidem, p.191.

¹⁶ Ibidem, p.181.

¹⁷ Ibidem, p.179.

Deus em sons humanos".¹⁸ No nome emana uma 'última exclamação', a 'verdadeira invocação' da linguagem. Ainda assim, Benjamin ponderará que "o nome atinge tão pouco a palavra, como o ato de conhecimento a criação".¹⁹

Designando a 'queda', no contraste com sua condição 'original', a leitura bíblica de Benjamin mantém-se em um campo crítico de pensamento, presentificando na palavra uma 'distância', que ofereceria então a dimensão da tarefa filosófica, entendida no contexto do ensaio de 1916 como a da 'nomeação'.

Aproximando sua reflexão da teologia, o filósofo procede uma espécie de 'substantivação do longe'. Adaptadas às palavras de seu estudo sobre *O narrador*, poderia se dizer ainda que reconhecer o 'imediato' na linguagem resultaria, ao mesmo tempo, 'não em trazê-lo mais perto de nós, e sim, pelo contrário, aumentar a distância que nos separa dele.'²⁰ Em vista da origem divina da 'palavra', sua 'intangibilidade' teria uma correspondência com o silêncio que envolve, como condição necessária, o momento da 'expressão'.

Em Benjamin, os limites do exercício da palavra até a '*derradeira sùmula do espírito da língua*' se traçariam como uma incansável e inconclusa designação da 'verdade'. O ensaio *Sobre a linguagem* encontra o *Prefácio do Trauerspiel*, citado anteriormente, no ponto em que Benjamin alude aos '*objetos da teologia sem os quais a verdade é impensável*'.²¹

Em *Sobre a linguagem*, em uma das passagens mais ricas e árduas do texto, Benjamin faz uma caracterização fundamental da linguagem a partir do conceito de '*revelação*' – conceito que "*se destacou sempre no centro da filosofia da linguagem e constituiu a mais íntima relação com a filosofia da religião*".²² A '*revelação*' apontaria sempre para um conflito no seio de toda concepção lingüística "*entre o expresso e o exprimível, o inexpresso e o inexprimível*". Como '*revelação*', o instante distintivo em que a palavra se manifesta a conduz silenciosamente ao seu fundamento divino, "*de modo que a expressão*

¹⁸ Ibidem, p.188.

¹⁹ Ibidem, p.187.

²⁰ Idem, "O narrador. Considerações sobre a obra de Nikolai Leskov", *OE I*, ed. cit., p.197.

²¹ W. Benjamin, "Prefácio epistemo-crítico", ed. cit., p.50.

²² Idem, "Sobre a linguagem", ed. cit., p.184.

lingüísticamente mais existente, isto é, mais fixa, seja lingüísticamente a mais expressiva e inamovível". De forma aparentemente simultânea, Benjamin afirma que "vê-se na perspectiva do inexprimível, ao mesmo tempo, a última essência espiritual".²³ Essas duas últimas considerações foram transcritas aqui uma em seguida da outra, na mesma ordem em que o texto as apresenta. Nesse trecho, aquilo que Benjamin situa como 'conflito' assume um aspecto tenso que se projeta literalmente no texto do filósofo, no aspecto antitético como essas duas perspectivas, a do 'mais expressivo' e a do 'inexprimível', são postuladas.

O ritmo intermitente da revelação se produz em uma disposição em que as 'coisas' podem ser "*ditas em suas ausências*"²⁴, e restaria reincidentemente uma abertura dentro do jogo discursivo. O 'nome', ao corresponder à possibilidade de uma abreviação mágica da denominação infinita, na língua, encontra no silêncio um ambiente eloqüente, que anuncia sua presença germinal. A 'intensa totalidade' que Benjamin atribui ao 'nome' se define temporalmente, na 'revelação', como uma convivência com o caráter inconcluso da tarefa da língua, pronúncia e pronúncia.

*Aquilo que se comunica na linguagem não pode ser limitado de fora, nem medido, e daí que a cada linguagem seja inerente a sua incomensurabilidade e exclusiva infinidade.*²⁵

No conceito da revelação, o que é imediatamente 'na' linguagem ganha a expressão do nome. Essa disposição traz para a linguagem a perspectiva de uma pura intensidade expressiva que a teoria de Benjamin pretende preservar. O texto tradicional bíblico ofereceria a observação, segundo Benjamin, elementos exemplares de tal desenvolvimento intensivo da linguagem.

²³ Ibidem, p.184.

²⁴ J-M. Gagnebin, *Narração e História em WB*, ed. cit., p.5.

²⁵ Idem, "Sobre a linguagem", ed. cit., p.180.

(...) não deve considerar-se que temos como finalidade uma interpretação bíblica, nem, nesse ponto, apresentar objetivamente à reflexão a Bíblia como a verdade revelada, mas sim a descoberta do que, atendendo à natureza própria da língua, resulta do texto bíblico;²⁶

De algum modo, Benjamin sugere que se leia o texto sagrado com a sobriedade devotada ao texto laico e que, ao mesmo tempo, se leia um texto laico na perspectiva de uma literalidade última como na orientação do texto sagrado. Atento à ‘natureza própria da língua’, o filósofo afirmava a reabilitação de uma ‘metafísica da linguagem’. A religião seria, em Benjamin, um modelo para a filosofia, “na medida em que se pressupõe a linguagem como realidade última, inexplicável, mística e só observável na sua evolução”.²⁷ Segundo essa abordagem, continua a existir, além de toda comunicação, “um elemento último e decisivo”.²⁸

No procedimento que reconhece a distância entre o ‘nome’ e seu cânon divino, Benjamin parte de temas da tradição religiosa para lançar a reflexão a uma alternância salvadora entre ‘sagrado’ e ‘profano’. É significativa uma declaração do período estudantil, por exemplo, segundo a qual Benjamin observa que a reflexão não deve repudiar nenhum objeto ou ser humano, “pois em cada um (tanto no mural de anúncios como no criminoso) pode nascer o símbolo ou o santo”.²⁹

Nesse mesmo artigo, *O posicionamento religioso da nova juventude* (1914), Benjamin assinalava entender a ‘religiosidade’ em termos diferentes da acepção convencional. “É em sentido inteiramente novo que a religião começa a se tornar significativa”.³⁰ Nesse artigo, Benjamin ocupava-se com o tema da formação de uma cultura jovem. Em seu diagnóstico, a juventude de seu tempo via os objetos sagrados desaparecerem. “As palavras que lhe iluminam o caminho não são ‘puro’ ou ‘impuro’, ‘sagrado’ ou ‘réprobo’, mas sim palavras escolares, como ‘permitido-proibido’”.³¹ Benjamin preocupava-se que as escolhas, marca dessa

²⁶ Ibidem, p.185.

²⁷ Ibidem, p.185.

²⁸ Idem, “A tarefa do tradutor”, in: *Cadernos de Mestrado da UERJ*. Coord. trad. Luiz Costa Lima. RJ: Ed. UERJ, 1992, p.xix.

²⁹ Idem, “O posicionamento religioso da nova juventude”, in: *Reflexões sobre o a criança, o brinquedo e a educação*. Trad. Marcus Vinicius Mazzari. SP, Duas Cidades: Ed. 34, 2002, p.29.

³⁰ Ibidem, p.27.

³¹ Ibidem, p.27-8.

etapa da vida, fossem orientadas apenas pelo discernimento mais elevado. “*Antes que a graça não crie novamente o sagrado e o profano, [a nova juventude] não poderá escolher com a mais profunda seriedade*”.³²

Em *Sobre o programa para a filosofia futura (Über das Programm der kommenden Philosophie)*, de 1918, a certa altura, Benjamin retoma a especificidade de sua concepção religiosa, no contexto em que reivindica para a ‘experiência’ (*Erfahrung*), como conceito filosófico, a “*autenticidade de conteúdos metafísicos mais profundos*”.³³

Lido com atenção, *Sobre o programa* (1918) traria alguma correspondência com a ‘metafísica’ do texto *Sobre a linguagem* (1916), na medida em que se distanciam seus estilos. A terminologia do projeto de revisão de Kant, em que consiste aquele, destoa das características de uma interpretação bíblica deste, embora essa diferença torne esclarecedores, pelo contraste, os âmbitos velados em um e no outro.

Em *Sobre o programa*, Benjamin designa a ‘*autoridade de poderes espirituais*’ para superar um ‘*conceito ínfimo de experiência*’, o científico, priorizando-lhe um ‘*conteúdo metafísico mais importante*’³⁴. Benjamin pontua seu interesse por determinada reabilitação da metafísica, consideradas suas circunstâncias históricas: “*nos tempos de Kant o único historicamente possível era eliminar suas pretensões [da metafísica]*”, no que “*constituíam debilidade e engano*”³⁵. No tempo em que escreve, Benjamin empreende a preservação das energias metafísicas, para remover a experiência de uma ‘*índole subjetiva da consciência cognoscente*’ e evitar o abandono da ‘*natureza objetiva da coisa em si*’.

O que a metafísica kantiana teria de “rudimentar”, termo que Benjamin emprega em *Sobre o programa da filosofia futura*, seria uma concepção do conhecimento como relação entre ‘sujeito-objeto’ enquanto termos isolados. “*A representação sublimada de um eu individual, corporal e espiritual, que recebe*

³² Ibidem, p.28-9.

³³ W. Benjamin, “Sobre el programa de la filosofía futura”, ed. cit., p.10. (tradução minha)

³⁴ Ibidem, p. 8 e 9.

³⁵ Ibidem, p.10.

através dos sentidos as sensações e com elas elabora suas representações” corresponderia a uma “*pura mitologia epistemológica*”³⁶, que Benjamin situa ao lado de outras mitologias. Cita o pré-animismo, assim como alguns casos de psicopatologia, como exemplos em que ‘sujeito’ e ‘objeto’ se confundiriam num mecanismo mais complexo de percepção e identificação.

Benjamin buscará, nesse texto de 1918, prescindir da designação ‘consciência’, buscando uma designação que desse conta de um ‘*domínio de conhecimento puro*’.³⁷ Busca, nesse contexto, descrever outra relação entre os agentes lingüísticos, em que se assegurasse a *neutralidade* entre meio, sujeito e objeto do conhecimento.³⁸ Essa reorientação dos termos do enunciado o leva de novo ao tema da religiosidade.

*(...) a saber: a verdadeira religião –, donde nem deus, nem homem são objeto ou sujeito da experiência, senão onde essa experiência repousa em um conhecimento puro a partir de cuja essência a filosofia só pode e deve pensar em Deus.*³⁹

A preservação de um fundo teológico para sua filosofia parece responder ao sentido de uma investigação orientada à superação da ‘interioridade subjetiva’, até então assumida como base do conhecimento empírico. Nesse âmbito, Jeanne-Marie Gagnebin já havia destacado como ‘a origem divina’, em Benjamin, é um recurso que “*solapa a soberania lingüística do sujeito*”, em que “*a língua não é seu produto*”.⁴⁰ Sobre esse aspecto anti-subjetivo do pensamento benjaminiano, Adorno observou que Benjamin “*se alça desde o princípio contra a mentira de que o homem e o espírito humano se fundamentariam em si mesmos, e que deles surgiria o absoluto*”.⁴¹

A cerimônia contemplativa orientada para o objeto marcaria, assim, um exercício lingüístico devotado a uma concepção particular de ‘objetividade’. Caracterizando a ‘nomeação’, Benjamin lembra que não há solução antecipada

³⁶ Ibidem, p.11.

³⁷ Ibidem, p.12.

³⁸ Ibidem, p.16.

³⁹ Ibidem, p.12.

⁴⁰ J.-M. Gagnebin, *Narração e história em Walter Benjamin*, ed. cit., p.26.

⁴¹ T. Adorno, *Sobre Walter Benjamin*, ed. cit., p.20.

para a tarefa “*que Deus expressamente confia ao homem*”.⁴² Não deixando perder de vista o ‘divino’ no nome, o fundo teológico da significação recompõe, para seu pensamento, a legibilidade de uma inteireza não subjetiva e não instrumental da linguagem. Nas palavras de Adorno, Benjamin toma a “*atenção como figura histórica da oração*”.⁴³

*Neste método desviado, o sujeito encontra-se descentrado, a ‘eudade em repouso no fundo das coisas’, mas é ele que catalisa a constelação, reconhece e nomeia.*⁴⁴

Em Benjamin, designações da teologia, do messianismo e da metafísica resultam em um parentesco inesperado, unidas possivelmente na expressão de um *pathos* da distância, que envolveria toda uma cerimônia acerca do conceito da ‘verdade’. “*Essa verdade tem, pois, de um lado o estatuto de uma desilusão, e, de outro, o de uma autenticidade radical*”.⁴⁵ Acenando com uma perspectiva crítica da filosofia do sujeito, Benjamin procede renomeando idéias ‘verdadeiras’ na teologia, na metafísica, no messianismo. Como reconhece Kátia Muricy, sua terminologia “*permite um deslizamento de sentido que corrói a familiaridade dos tratamentos convencionais às questões analisadas*”.⁴⁶

A permanência da ‘verdade’ liga-se a seu ‘núcleo temporal’, seu ‘gérmen histórico’, na experiência, aproximando ‘eternidade’ e ‘duração’ no instante da aparição lingüística, de modo intensivo na materialidade da expressão escrita. A escrita oferecerá ao ‘espírito da linguagem’ uma perspectiva de literalidade da qual, beneficiada pelo tempo, poderia advir a ‘revelação’. “*Se não há novidade na relação entre escrita e tempo, ter feito dela o fundamento de uma metafísica é perspectiva nova que a abre o pensamento de Benjamin*”.⁴⁷ Um pensamento que

⁴² W. Benjamin, “Sobre a linguagem”, p.190.

⁴³ T. Adorno, *Correspondência T. Adorno e W. Benjamin (1928-1940)*, trad. J. Muñoz Veiga e V. Gómez Ibáñez, Madrid, Editorial Trotta, 1998, carta a Walter Benjamin de 16.12.1934, p.77.

⁴⁴ Fernando Cavalheiro, Dissertação de mestrado “Walter Benjamin: a dialética da origem”, orientadora K. Muricy, PUC-Rio, Dep. Filosofia, RJ: 2000, p.36.

⁴⁵ R. Rochlitz, *O desencantamento da arte*, ed. cit., p.115.

⁴⁶ K. Muricy, *Alegorias da dialética*, ed. cit., p.114.

⁴⁷ K. Muricy, *Alegorias da dialética*, ed. cit., p.81-2.

quer prescindir de esquemas antecipatórios da certeza, sinaliza criticamente uma orientação à teologia.

*Meu pensamento se remete à teologia como o mata-borrão à tinta: ela o embebe totalmente. Mas se não houvesse algo além do mata-borrão, não restaria nada daquilo que é escrito.*⁴⁸

⁴⁸ W. Benjamin, *Le Livre des Passages*, trad. francês Jean Lacoste, Paris, Les Éditions du Cerf, 1989, [N 7a, 7], p.488.

2.2.

A tarefa de nomear

*No ponto em que a essência espiritual (...) constitui a própria linguagem na sua globalidade absoluta, só nesse ponto existe o nome, e apenas o nome.*⁴⁹

O tema da ‘nomeação’ aparece, na teoria da linguagem de Benjamin, como a descrição da tarefa do homem na linguagem. Inicialmente, esse capítulo tratará do que Benjamin designou, em *Sobre a linguagem*, como sua ‘teoria do nome próprio’, em torno da qual se preservaria a *dádiva da língua*⁵⁰. “A teoria do nome próprio é a teoria da fronteira entre a linguagem finita e infinita”⁵¹, afirma Benjamin. A partir dessa designação, o ‘nome’ poderia ser entendido como portador de algo manifesto nessa ‘fronteira’ entre linguagem finita e infinita, ou entre nome divino e língua humana. O ‘nome’, como ele se transmite na forma da palavra humana, contém algo daquela imediaticidade paradisíaca em que ‘ser’ e ‘linguagem’ são um.

Em *Sobre a linguagem*, Benjamin cita a circunstância em que os pais nomeiam os filhos. “Ao darem o nome, os pais consagram os seus filhos a Deus”⁵². O nome, aí, não corresponderia a um conhecimento, vinculando-se de modo inaugural e sem reservas à existência do ente nomeado. O nome assim traz uma designação completa do que se nomeia, remete o objeto nomeado a ele mesmo. Não sendo aleatório⁵³, o nome assim entendido também não esmiúça esclarecimentos, mas responde inteiramente à existência do nomeado, envolvendo-o em sua singularidade determinada de sons e letras. Nomear aqui não seria mero registro, mas sim consagração do que vive naquilo que se nomeia.

⁴⁹ Idem, “Sobre a linguagem em geral e sobre a linguagem humana”, ed. cit., p.181-2.

⁵⁰ Ibidem, p.186.

⁵¹ Ibidem, p.187.

⁵² Ibidem, p.188.

⁵³ Ibidem, p.188.

No ‘nome’ refugia-se algo da pureza original adamítica, em que uma só língua comunicava a tudo, em que o sentido imediato era a condição. No nome, em que ‘*só a linguagem fala*’, a criação torna-se mais perfeita: nele o homem transmite a sua essência, designando o seu entorno. Mais do que uma categoria lingüística, como manifestação da ‘essência espiritual’ do homem, o ‘nome’ é uma invocação à ‘*intensa totalidade da linguagem*’.⁵⁴ Nele, o homem encontra sua comunidade com a criação divina. A ‘magia’ do nome, que infiltra toda a linguagem, manifesta-se como uma propriedade de imediaticidade, anúncio de sua completude ‘intensiva’ e ‘limitada’, de modo que cada objeto mereceria um nome, e um apenas. Para cada coisa existente, por mais minúscula, estaria assegurado, em Deus, um nome.

A ‘*ligação entre contemplação e denominação*’⁵⁵, alusiva à existência de uma ‘*mudez comunicante das coisas*’, conduziria ao conceito da ‘revelação’. Benjamin indica que o ‘nome’ não é aleatório à coisa, diferente do que formulava a lingüística moderna. As coisas emanam uma inscrição muda, o ‘gérmen’ de seus nomes, recebido e transformado na palavra humana. Encontra-se, na contemplação, a espera e a disposição de retornar ao detalhe, definindo a dignidade lingüística do homem, ao nomear. Num primeiro movimento, o pensamento se deixa marcar pelas forma manifesta das coisas, para então, com o tempo, ‘*designadamente denominá-las*’.

Na ausência do paraíso, que a palavra humana abandona, desenvolve-se sua característica receptiva. Uma dimensão de falta, própria da palavra humana, expressa-se como a receptividade germinal que recupera algo da mudez das coisas. Ao herdar a palavra, o homem nem sempre nota como ela é ‘*apenas um reflexo da palavra criadora*’. A partir desse reconhecimento, a proximidade com as coisas dotaria a nomeação de um sentido muito específico de ‘objetividade’. A contemplação, indispensável à nomeação, supõe um trabalho de recolhimento da expressão ‘objetiva’ em repouso nas coisas. Só assim se pode recuperar uma percepção ‘original’, não a partir da projeção de uma inteligência subjetiva, e sim

⁵⁴ Ibidem, p.182.

⁵⁵ Ibidem, p.190.

na aproximação gradativa e minuciosa da sintaxe manifesta nos fenômenos, incorporada em seus nomes, segundo o desenvolvimento da linguagem como propõe Benjamin.

Diferente de uma organização estritamente consciente, que parte do modelo pré-estabelecido, com uma lógica externa à coisa, a ‘nomeação’ preservaria a receptividade aos ordenamentos na coisa nomeada. Atenção aos elementos que, aparentemente autônomos, reúnem-se em sua lógica própria. A partir da atenção intensiva ao objeto, nomeia-se, no instante de observação, uma ‘*comunidade material na linguagem*’, condição de sua legibilidade.

Assumindo um aspecto místico da linguagem, Benjamin propõe que perdure no nome uma ‘*unidade intensiva*’, que não resultaria daquela listagem exaustiva e amorfa de dados, mas exigiria uma absorção concentrada na coisa capaz de fazer notar uma coerência originária, anterior a toda funcionalidade instrumental. A teoria benjaminiana do ‘*nome*’ quer contornar as arbitrariedades de uma enumeração classificatória, extensiva e auto-referente dos objetos do conhecimento.

A língua humana seria um elo no movimento mais amplo de toda linguagem, constituindo o fluxo de uma ‘*escrita vertical*’⁵⁶, como Benjamin descreve no texto de 1916. Nessa ‘escrita vertical’, as coisas se transmitem em sua língua muda ao homem, que se transmite nomeando-as a Deus. Segundo tal gradação, Benjamin prevê algo de divino no caráter receptivo da palavra humana, entendido como ‘*a recepção do inominado no nome*’.⁵⁷ O sentido de uma tarefa ‘*expressamente confiada ao homem*’⁵⁸ seria, nesse contexto, dignificar as coisas, expressá-las propriamente em seu nome. Marcada historicamente pela ‘*intangibilidade*’⁵⁹ daquilo a que se refere, e pelo ‘*inominado*’⁶⁰ naquilo que designa, a palavra do homem anunciaria, como a linguagem a si mesma, seus hiatos e seu fundo infinito de mistério.

⁵⁶ Ibidem, p.196. Lê-se sobre a ‘escrita vertical’: “*A corrente ininterrupta desta comunicação flui através de toda a natureza, desde o ser mais baixo até ao homem e deste até Deus.*”

⁵⁷ Ibidem, p.189.

⁵⁸ Ibidem, p.190.

⁵⁹ Ibidem, p.184.

⁶⁰ Ibidem, p.189.

Decaídas no fluxo do mundo, as coisas não se transmitiriam em seus nomes completamente, ocasionando um deslocamento gradativo do sentido nas línguas do homem. A “*graduação em níveis de todo o ser espiritual*”⁶¹ corresponderia a uma espécie de ‘traduzibilidade’ da linguagem das coisas para a linguagem humana garantida pelo fundamento da ‘palavra divina’, o que marcaria assim a transmissibilidade de algo intacto que se salvaria nas coisas nomeadas – ou no campo lingüístico em geral – da profunda mudez natural.

A nomeação, propriamente, seria ‘*uma tradução da linguagem muda das coisas em língua humana*’.⁶² Benjamin qualifica como ‘*demasiado amplo e poderoso*’⁶³ seu conceito da ‘tradução’, pois que seria a própria possibilidade da relação entre as línguas após a separação do paraíso. As linguagens em geral se exprimiriam desde então como *medias* de diferentes densidades, cuja traduzibilidade mútua estaria garantida, em última instância, na comunidade com a ‘palavra divina’. “*A tarefa seria insolúvel, se não fossem afins em Deus a linguagem humana dos nomes e a linguagem das coisas sem nomes*”.⁶⁴

A palavra ‘tarefa’ em alemão, *Aufgabe*, teria dois sentidos: o primeiro de tarefa e, o segundo, de renúncia, desistência.⁶⁵ A possibilidade desse duplo sentido, tão contrastante, da palavra alemã, parece reveladora da fragilidade do lugar lingüístico do homem, como é reconhecido por Benjamin. “*No nascimento da palavra humana, o nome já não vivia incólume*”.⁶⁶

O curso da língua está implicado na ‘queda’, em que o nome se degrada em signo, a significação em intenção, comunicação instrumental, proliferando-se as línguas como ‘*supradenominação*’ e como ‘*sobredeterminação*’⁶⁷, marcas da relação ‘*reinante*’ entre as diferentes linguagens. As línguas prevaleceriam extensivamente, frente às reservas de intensidade que no ‘nome’ se guardam.

⁶¹ Ibidem, p.184.

⁶² Ibidem, p.189.

⁶³ Ibidem, p.189.

⁶⁴ Ibidem, p.190.

⁶⁵ K. Muricy, *Alegorias da dialética*, ed. cit., p.108.

⁶⁶ Idem, “Sobre a linguagem em geral e sobre a linguagem humana”, ed. cit., p.191.

⁶⁷ Ibidem, p.195.

Ainda em *Sobre a linguagem* (1916), Benjamin introduz seu conceito de tradução. Essa problemática será longamente desenvolvida mais tarde, sua teoria da tradução. A princípio, uma tradução faria notar o contraste entre duas línguas específicas, revelando aquilo que ainda têm em comum. Em carta a Scholem, de 17 de julho de 1917, Benjamin comenta a tradução que fizera o amigo do *Cântico de Salomão*. “*Em princípio, não seria impossível duas línguas habitarem a mesma esfera (...)*”, ou existirem como ‘*esferas congruentes*’⁶⁸, especula Benjamin.

Esse tema ganhará um tratamento analítico por ocasião da tradução alemã que Benjamin faz dos *Tableux Parisiens* de Baudelaire, publicada em 1921. Como seu prefácio, Benjamin escreve *A tarefa do tradutor* (*Die Aufgabe des Übersetzers*), em que o filósofo faz constarem reflexões decisivas sobre a tradução como forma, a partir do tema particular da tradução de literatura, ou, melhor traduzindo, de ‘obras de arte verbal’ (*Dichtung*). “*A tradução tem por fim exprimir a relação mais íntima entre as línguas*”.⁶⁹

As reflexões do ensaio *Sobre a linguagem* e de *A tarefa do tradutor* compõem o corpo central da teoria da linguagem designada por Walter Benjamin como tal. Como o ensaio de 1916 nunca foi destinado à publicação pelo autor, o de 1921 consiste na parte de sua teoria da linguagem publicada em vida. Nesse segundo momento, assume um peso maior o lastro material da obra original, como expressão própria do texto literário.

A questão da ‘traduzibilidade’, segundo Benjamin, se levanta em um ‘duplo sentido’⁷⁰. Primeiro refere-se à obra: ‘*a obra original permite, ou mesmo impõe, sua tradução?*’; depois, à tarefa do tradutor, ‘*surgiria historicamente um tradutor adequado?*’ Para Benjamin, ainda que as obras verdadeiras nunca encontrem o tradutor a elas predestinado, ainda assim deve-se considerar necessária sua tradução. Permaneceria na literalidade do original, e não no homem, aquilo que determina essa tradução. Tampouco o leitor seria o destino, a razão de

⁶⁸ W. Benjamin, *The correspondence of*, ed. cit., p.90.

⁶⁹ Idem, “A tarefa do tradutor”, ed. cit., p.ix.

⁷⁰ Ibidem, p.vi e vii.

ser, de uma tradução. Assim como uma obra de arte não visa a um “receptor ideal”, também uma tradução não se justifica como um serviço ao público leitor.

*Qualquer relação com um público determinado ou com seus representantes desorienta e até mesmo o conceito de receptor ‘ideal’ desfavorece qualquer reflexão sobre a arte.*⁷¹

Benjamin considera, nesse campo, que a tradução se torna possível uma vez que as línguas seriam aparentadas entre si quanto ao que ‘querem dizer’, ‘*abstraidas suas relações históricas*’.⁷² O filósofo coloca ainda outra pergunta: “*onde se pode buscar a afinidade entre duas línguas, se seu parentesco histórico é abstraído?*” O sentido ‘pré-histórico’ dessa convergência entre as línguas se esclarece quando Benjamin afirma que

*convém indicar que certos conceitos de relação mantêm seu bom – talvez mesmo seu melhor – sentido, se não se referem, de início, exclusivamente ao homem.*⁷³

A exigência de sua tradução repousa inerente no original. Benjamin procurou destacar que a forma da tradução “*não seria uma equação estéril entre duas línguas mortas*’. Para Benjamin, não é ao conteúdo informativo da obra que a tradução deveria fidelidade, o compromisso com o sentido original determinaria, na tradução, uma outra relação com o texto traduzido. Benjamin refere-se “*àquilo que em uma obra excede a comunicação*”, tido por poético, e que o tradutor “*só pode reproduzir também poetizando*”.⁷⁴

Nesse caminho, confirma-se “*a impossibilidade de uma teoria da imitação*”⁷⁵, compreendendo que a ‘objetividade’ de um conhecimento não corresponderia a uma cópia do real. De modo análogo a essa concepção de conhecimento, a ‘*reprodução dos conteúdos*’ (ou imitação) não seria a meta da tradução, mas sim a ‘*sobrevivência*’ (*Überleben*) do original. Aquilo que persiste

⁷¹ Ibidem, p.v.

⁷² Ibidem, p.ix-x.

⁷³ Ibidem, p.vi.

⁷⁴ Ibidem, p.v, vi.

⁷⁵ Ibidem, p.x.

do original, na tradução, seria proveniente “*menos de sua vida que de sua sobrevivência*”.⁷⁶

As condições que definem uma boa ou má tradução, ou seja, as ‘leis de traduzibilidade’ de uma obra, não se encerram nem na língua do tradutor, nem na língua da obra traduzida, mas fora delas. “*O que realiza o trabalho de tradução é a possibilidade das muitas línguas na língua verdadeira*”.⁷⁷

Benjamin retoma, em *A Tarefa do Tradutor* a remissão à Deus, situando o domínio de uma ‘*memoração do divino*’ (*aufein Gedenken Gottes*)⁷⁸, desenvolvido como exigência da própria obra, independente da assiduidade de seus leitores ideais. Nesse aspecto, a ausência de destinatários respaldada na ‘origem divina’ do texto *Sobre a linguagem* está aí retomada, agora implicada no desenvolvimento material da obra literária, estabelecendo o problema da ‘*sobrevivência*’ do original, que dele se diferencia na tradução. A ‘*sobrevivência*’, como também a ‘*pervivência*’ (*Fortleben*) das obras, não mereceriam tal nome se nelas não houvesse ‘*metamorfose*’ e ‘*renovação*’⁷⁹. Nas traduções, “*a vida do original, em renovação constante, alcança um outro e mais extenso desdobramento*”.⁸⁰

Uma relação autêntica entre o original e a tradução não se daria como reprodução, imitação. A inviabilidade dessa reprodução do original indica a distância que se impõe entre as línguas. Relacionando as palavras *pain* e *Brot*⁸¹ – que são o francês e o alemão para ‘pão’ – Benjamin atende a um discernimento que lhe interessa especialmente. Benjamin identifica uma distinção entre ‘o significado’ (*das Gemeinte*) e a ‘*maneira-de-significar*’ (*die Art des Meines*).

Iguais em seu ‘significado’, as palavras *pain* e *Brot* diferem em sua ‘*maneira de significar*’. Porém, mais à frente o filósofo assinala que é na ‘maneira de significar’ que se manifesta uma profunda tendência à ‘complementaridade’ das línguas.

⁷⁶ Ibidem, p.vii.

⁷⁷ Ibidem, p.xv.

⁷⁸ Ibidem, p.vi.

⁷⁹ Ibidem, p.x.

⁸⁰ Ibidem, p.viii.

⁸¹ Ibidem, p.xi.

Segundo o filósofo, em sua ‘*maneira de significar*’, as línguas expressariam uma ‘*tonalidade afetiva*’ que lhes é própria, como uma inclinação própria de cada uma, que se refletiria no acúmulo particular de cada língua. Segundo uma leitura do texto de Benjamin, no que duas línguas tem de singular é que se encontra uma inclinação comum, aquilo que deixa ver essa inclinação coincide com a expressão de sua particularidade irreconciliável.

Em seu ‘*significado*’, ficaria possivelmente sublinhado o isolamento convencional das palavras, estrangeiras entre si. A afinidade entre as línguas, uma vocação comum, parece advir, nesse caso, não de uma igualdade niveladora dos códigos, por sinonímia, mas do fato de que cada uma delas é dotada de uma ‘*tonalidade afetiva*’ própria: “*as próprias línguas concordam entre si, complementam-se e se reconciliam na maneira de significar*”.⁸² A harmonia entre os múltiplos ‘*modos de significar*’ corresponderia, desse modo, a uma inclinação à ‘*língua pura*’ (*die reine Sprache*), ponto que “*até esse momento permanece oculto nas línguas*”.⁸³

Em *A tarefa do tradutor*, Benjamin já abordava uma questão que seria desenvolvida no *Prefácio do Barroco*. Qual seja, o que há de comum entre as línguas seria o terem por meta, por fim, “*não a vida, mas a expressão de sua essência, a apresentação (Darstellung) de seu significado*”.⁸⁴ O que as línguas compartilham especialmente seria essa orientação, não tanto para a vida, como para a expressão própria de suas respectivas ‘*essências*’, um ‘*querer dizer*’ como desenvolvimento característico da ‘*vida verbal*’. “*Há, nesta concepção de vida da obra, uma singular teleologia*”⁸⁵, como nota Kátia Muricy. Nesse caso, já aparece o problema da ‘*apresentação*’ daquilo que sobrevive de uma obra original na forma de uma tradução. “*A tradução não pode, por si só, manifestar e restituir esta relação oculta; pode, contudo, apresentá-la, atualizando-a seminal ou intensivamente*”.⁸⁶

⁸² Ibidem, p.xv.

⁸³ Ibidem, p.xi - xii.

⁸⁴ Ibidem, p.viii.

⁸⁵ K. Muricy, *Alegorias da dialética*, ed. cit., p.110.

⁸⁶ W. Benjamin, “A tarefa do tradutor”, ed. cit., p.ix.

No início do texto sobre a tradução, Benjamin pergunta-se pela razão que poderia haver para se traduzir, ou se ‘*repetir o mesmo*’? Benjamin sinaliza indiretamente uma resposta. Não reprodução, mas apresentação, atualização intensiva, antecipadora: esses seriam os termos peculiares à verbalidade ‘*sem equivalente na vida não verbal*’. Assim se manifestaria uma convergência singular, como um parentesco oculto entre as línguas. Desse modo, a ‘relação autêntica entre o original e a tradução’ não deveria ser uma semelhança superficial.

Como Benjamin coloca, a unidade do ‘original’ se definiria na harmonia “*como a do fruto e da casca*”. Já na tradução, os elementos lingüísticos se encontraria enredados, como as “*dobras sucessivas de um o manto real*”, cada tradução permanecendo inerentemente “*inadequada, estranha e violenta*” em relação a seu próprio conteúdo.⁸⁷ O original seria “*ingênuo, primeiro, intuitivo*”, enquanto a tradução – testemunho de uma linguagem superior a si mesma – torna-se “*derivada, derradeira, ideal*”.⁸⁸

A tradução manifesta o único poder de que é dotada, ‘*único e violento poder*’, que seria ‘*tornar o simbolizante simbolizado*’. Ao deslocar, assim, a relação forma e conteúdo, haveria um deslizamento de sentido que explicitaria o *medium* verbal ele mesmo, elevando-o por sobre o sentido do original. Em certa medida, esse deslocamento concederia à obra uma autonomia, na mesma medida em que impõe um distanciamento do autor. “*A tradução transplanta, assim, o original a um terreno ironicamente mais definitivo da língua (...)*”.⁸⁹

Lembrando que a ‘*ironia*’ é uma idéia característica do pensamento romântico, Benjamin comenta que o romantismo também dedicou sua atenção a “*um momento (...) na sobrevivência das obras*”⁹⁰, o da ‘*crítica*’ (*Kritik*). Nessa analogia entre ‘*sobrevivência*’ e ‘*crítica*’, Benjamin avança na descrição de sua concepção de ‘*sobrevivência*’ (*Überleben*), que compreenderia a metamorfose do original, em outras palavras, que comportaria a ‘*crítica*’: “*a ironização da forma*

⁸⁷ Ibidem, p.xiii.

⁸⁸ Ibidem, p.xv.

⁸⁹ Ibidem, p.xiii.

⁹⁰ Ibidem, xiv. (grifo meu)

ataca ela mesma sem destruí-la".⁹¹ A sobrevivência do original, por sua vez, é possível *'de passagem e pontualmente'* na forma da tradução.

*Assim como a tangente toca o círculo de passagem e num só ponto, sendo esse contato e não o ponto que prescreve a lei segundo a qual ela prossegue até o infinito em linha reta assim também a tradução toca o original de passagem e no ponto infinitamente pequeno do sentido, para prosseguir, de acordo com a lei da fidelidade, a sua própria rota na liberdade do movimento da linguagem.*⁹²

O sentido do original, que convida à tradução, sobrevive de maneira fugidia. Tocada de um modo *'pontual'*, a obra é o lastro do instante em que se encontram um original e sua tradução. Na precisão desse *'ponto infinitamente pequeno do sentido'*, e não na reprodução integral *'em linha reta'* dos conteúdos comunicativos, determina-se um critério formal mais rigoroso para a tradução. Nas línguas particulares, aquilo que estabelece as condições para a tradução é imperfeito, permanecendo *"a expectativa de emergir como a língua pura da harmonia de todos estes modos de significar"*.⁹³

Haveria um *"vínculo de vida"*⁹⁴ entre o original e a tradução, que Benjamin circunscreve como seu conceito de *'vida verbal'*. Esse vínculo seria *"tanto mais íntimo quanto nada mais significa para o próprio original"*. Anuncia-se para a teoria da tradução um outro conceito de *'vida'*, distinto ao da *'corporalidade orgânica'*.

*Faz-se plena justiça a esse conceito de vida quando se lhe reconhece onde há história. É a partir da história, não da natureza, muito menos de uma natureza tão instável quanto a sensação e a alma, que é preciso circunscrever o domínio da vida. Surge, assim, para o filósofo, a tarefa de compreender toda a vida natural a partir desta vida mais extensa: a da história.*⁹⁵

A tarefa do tradutor situa, a partir daí, a teoria da linguagem de Benjamin em um domínio caracteristicamente *'verbal'*, postulado como o vínculo que marca

⁹¹ Idem, *O conceito de crítica de arte no romantismo alemão*, Trad. Márcio Seligmann-Silva. SP: Iluminuras, 2002, p.89.

⁹² Idem, "A tarefa do tradutor", ed. cit., p.xx.

⁹³ Ibidem, p.xii.

⁹⁴ Ibidem, p.vii.

⁹⁵ Ibidem, p.viii.

a temporalidade da ‘sobrevivência’ do original. Se em *Sobre a linguagem* Benjamin reconhece as obras de arte a partir da “*tentativa de as considerar todas como linguagens e procurar sua conexão com as linguagens da natureza*”⁹⁶, merece nota que em *A tarefa do tradutor*, ‘o significado capaz de restituir a semente singular do original não encontra equivalente na vida não verbal’.⁹⁷ Nesse segundo texto, toma forma uma concepção de ‘vida verbal’ como o desenvolvimento histórico de cada língua. Assumida como uma vitalidade própria da escritura, o filósofo assegura que “*mesmo as palavras fixadas, continuam a pós-maturar (Nachreife)*”.⁹⁸

Benjamin indicará ainda que a ‘vida mais íntima da língua’ seria um dos “*processos históricos mais poderosos e fecundos.*”⁹⁹ Na dimensão da verbalidade e da escrita, parece ser decisiva para Benjamin a compreensão daquilo que, uma vez visado pela escrita, permanece a ‘pós-maturar’, e escapa às fixações. A preponderância do ‘verbo’, então caracterizado como ‘*material verbal e suas transformações*’¹⁰⁰, será eminentemente temporal.

As condições de tal ‘vida verbal’ comportariam as mudanças inerentes à transposição entre as línguas. Em outros termos, Benjamin transporta sua compreensão da ‘escrita’ para uma zona em que se dá transformação, que é histórica, sendo a “eternidade” das grandes obras compreendida a partir da condição de ‘*sua pervivência nas gerações seguintes*’.¹⁰¹ A *pervivência (Fortleben)* das obras, lingüisticamente, resultaria como um ‘*fruto violento*’ do trabalho do tradutor sobre a materialidade verbal da obra.

A tradução, como forma, não alcançaria a durabilidade do original, pois ela é mesmo um modo provisório, enquanto “*uma solução que seja mais do que temporária e provisória, eis aí o que é interdito aos homens, ou ao menos, algo*

⁹⁶ Idem, “Sobre a linguagem”, ed. cit., p.195.

⁹⁷ Idem, “A tarefa do tradutor”, ed. cit., p.ix.

⁹⁸ Ibidem, p.x.

⁹⁹ Ibidem, p.x.

¹⁰⁰ Ibidem, p.xix.

¹⁰¹ Ibidem, pviii.

que não é buscável diretamente”.¹⁰² Nesses termos, procederia para o tradutor um caminho indireto.

Para Benjamin, confirma-se uma compatibilidade seminal entre os critérios de ‘fidelidade’ e ‘liberdade’ na tradução, não mais uma ‘*antinomia insolúvel*’.¹⁰³ “O original lhe é essencial só na medida em que liberou o tradutor e à sua obra do esforço e da ordem da comunicação”.¹⁰⁴ Tal exigência de complementaridade entre ‘fidelidade’ e ‘liberdade’ – “cujo direito é evidente, mas cuja justificação permanece misteriosa” – foi descrita por Benjamin numa imagem. A tradução e o original se encontram na eminência de uma língua maior, assim como cacos se encaixam para a restauração de uma ânfora quebrada.

*Do mesmo modo que os cacos tornam-se reconhecíveis como fragmentos de uma mesma ânfora, assim também original e traduções tornam-se reconhecíveis como fragmentos de uma linguagem maior.*¹⁰⁵

Uma vez quebrada, a inteireza perdida da ânfora seria uma imagem fiel da esfera inatingível da ‘*língua pura*’ (*die reine Sprache*). O que se fragmentou, na pluralidade das línguas, traz as condições para a preservação de algum sentido compartilhado com o original. Benjamin entenderá original e tradução, nesses termos, “como fragmentos de uma linguagem maior”. Assim, a possibilidade da tradução assentada na ‘*língua pura*’ ou ‘*língua verdadeira*’, tem o sentido de que a tradução se dirige não à reprodução do sentido nas línguas particulares, mas ‘a uma língua em seu todo’.

São palavras de Benjamin que a relação entre as línguas, posta à prova na tradução, mostra-se ‘*intensamente oculta*’. Havendo a ‘*verdadeira linguagem*’, a que todo pensamento converge, nela “os segredos últimos da língua se conservam distensos e em silêncio”.¹⁰⁶ Comentando a relação entre tradução e original, Kátia

¹⁰² Ibidem, p.xii.

¹⁰³ Ibidem, p.xvii.

¹⁰⁴ Ibidem, p.xviii.

¹⁰⁵ Ibidem, p.xviii.

¹⁰⁶ Ibidem, p.xv.

Muricy destaca a limitação lingüística, mesmo ‘deficiência’, que a teoria da tradução de Benjamin formula.

*O tradutor, restrito ao domínio da linguagem, isto é, à relação entre a língua da tradução e a língua do original, defronta-se com a evidência da deficiência estrutural da linguagem. A tradução não pode reproduzir o original e a desistência de fazê-lo condiciona a sua existência.*¹⁰⁷

A ‘tarefa’ da tradução, com a ameaça de ‘desistência’ que a ronda, encontra no reconhecimento do ‘silêncio’ que lhe cerca seu maior perigo e também sua condição.¹⁰⁸ Benjamin sustenta a orientação do tradutor “*àquele elemento último e decisivo que permanece como incomunicável*”.¹⁰⁹ Agravado e intensificado a cada atualização, constitui-se “*o risco terrível e originário de toda tradução: que as portas de uma língua tão extensa e tão dominada se fechem e aprisionem o tradutor no silêncio*”.¹¹⁰

A tradução é provisória, afirma Benjamin, e embora não comporte a durabilidade própria dos originais, “*assinala de modo extraordinariamente penetrante como ao âmbito prometido e interdito de reconciliação e cumprimento das línguas*”.¹¹¹ Interdição e silêncio podem sempre se reverter em expressão a partir de uma tradução, que alcance a ‘sobrevivência’ do sentido original de um texto.

Quando trata do ‘*âmbito de reconciliação das línguas*’, Benjamin acrescenta que “*este âmbito não é alcançado em bloco, mas nele se encontra aquilo que faz da tradução algo mais do que mera comunicação [grifo meu]*”.¹¹² Nesse reconhecimento, Benjamin consagra a eminência da ‘*língua pura*’ à apresentação na fratura, à renúncia da inteireza. O ‘bloco’ se decompõe nas formas provisórias da tradução, naqueles ‘*pontos de mínima significação*’. Assim como o

¹⁰⁷ K. Muricy, *Alegorias da Dialética*, ed. cit., p.113.

¹⁰⁸ Ibidem, p.117.

¹⁰⁹ W. Benjamin, “A tarefa do tradutor”, ed. cit., p.xix.

¹¹⁰ Ibidem, p.xxii.

¹¹¹ Ibidem, p.xii e p.xiii.

¹¹² Ibidem, p.xiii.

ponto final do autor não será “o golpe de misericórdia dado à obra”¹¹³, a obra, como materialidade que sobrevive ao autor, possibilita uma liberação daquela subjetividade autoral que não lhe é mais própria.

A unidade orgânica do original é afetada, segundo Benjamin, por um ‘sentido denso e estranho’.¹¹⁴ Desvinculá-la desse sentido é papel da tradução. Comprometida com o material verbal e seu movimento, a tradução se situa de fora da “floresta interna da língua”.¹¹⁵ Em seu ‘contato fugidio com o sentido’, a tradução é principalmente expressão de si mesma, da pura língua. Nisso consistiria a sua transparência.

*A verdadeira tradução é transparente, não esconde o original, não o ofusca, mas faz com que caia tanto mais plenamente sobre o original, como se forçada por seu próprio meio, a língua pura.*¹¹⁶

Enquanto na obra se exprime uma “grande aspiração à suplementação da língua”¹¹⁷, a tradução se daria, por sua vez, como ‘harmonia, como suplemento à língua em que se comunica de seu próprio modo a intentio’. Recuperando um sentido comum às línguas, mesmo se escondido e fragmentário, a tradução assume seu lugar tornando-se intraduzível, marcando a renúncia à intenção, “a palavra privada de expressão e criatividade”.¹¹⁸

Na disciplina da tradução – seus meios ‘transcrição’, ‘transposição’ (Übertragen, Übertragung) – “todo significado e toda intenção atingem uma esfera em que se destinam a se extinguir”.¹¹⁹ O sentido de ‘sobrevivência’ que daí resulta, em face da harmonia complementar entre liberdade e fidelidade do tradutor, ganharia expressão mediante o registro verbal da escrita. Benjamin destacará ainda que essa ‘sobrevivência’ deve ser entendida em sentido objetivo, não metafórico, sublinhando a literalidade do material traduzido.

¹¹³ Ibidem, p.x.

¹¹⁴ Ibidem, p.xix.

¹¹⁵ Ibidem, p.xiv.

¹¹⁶ Ibidem, p.xviii.

¹¹⁷ Ibidem, p.xviii.

¹¹⁸ Ibidem, p.xix.

¹¹⁹ Ibidem, p.xix.

A *transposição* (*Übertragung*) seria um modelo de tradução palavra por palavra. Desse exercício, Benjamin propõe as seguintes imagens: a frase seria o muro diante da língua original, enquanto a palavra é a arcada, que dá o acesso ao texto, como sua célula originária. Se tal literalidade, na transposição de uma língua para outra, violenta a sintaxe da língua do tradutor, por outro lado a expande. O bom tradutor, segundo Benjamin, será fiel ao original em seu sentido segundo sua orientação à ‘*língua pura*’, não se atendo ao aspecto informativo dos conteúdos. Em vista das fronteiras que atravessa, o trabalho do tradutor propiciaria uma mensuração da distância entre as línguas. O tradutor conhece um caráter desagregador, de perigo, expresso em sua tarefa.

*Liberar pela transcrição essa língua pura cativa na obra, é a tarefa do tradutor. Em favor dela o tradutor rompe as molduras carcomidas da própria língua (...).*¹²⁰

A tarefa seria “*instaurar no devir das línguas este núcleo da língua pura.*”¹²¹ Esse ‘*devir das línguas*’ implicaria em violência, em fraturas, porém nele se fariam cumprir os ecos do original, ‘*fazendo amadurecerem as sementes da pura linguagem*’.¹²² As sementes, ainda embrionárias na língua do original, encontram-se provisoriamente maturadas na forma traduzida. A fecundidade de uma tradução estaria, assim, na possibilidade de ‘*ampliar, aprofundar, transformar*’ a língua do original. A língua do tradutor é enriquecida, e ao mesmo tempo esgarçada, pela travessia de uma língua estrangeira, em um movimento que é entendido pelo filósofo como “*o sagrado crescimento das línguas*”.

*é a tradução, por extrair a chama eterna da pervivência das obras e do renascimento infinito das línguas, que sempre e de novo põe à prova este sagrado crescimento das línguas: para saber até que ponto o mistério que encobrem está distante da revelação e como poder-se-ia fazer presente no saber essa distância.*¹²³

¹²⁰ Ibidem, p.xx.

¹²¹ Ibidem, p.xix.

¹²² Ibidem, p.xvi.

¹²³ Ibidem, p.xii.

Indicando um *'fim messiânico'* para a história das línguas¹²⁴, Benjamin alude ao Messias como à expectativa de sua espera e à literalidade do verbo que o anuncia. Aqui, considerar o trabalho do filósofo a partir da idéia de *'tradução'* suporia tomar para a filosofia um exercício que tem, por princípio, uma linguagem superior a si mesma. *"As traduções devem sua existência à glória do original"*.¹²⁵

Benjamin dirá que tradução e filosofia teriam em comum uma *'aspiração'*, que seria testemunhar e falar na *'língua da verdade'*. Nessa língua, *"os últimos segredos se conservam, distensos e em silêncio"*, pondera o filósofo.¹²⁶ Em pressenti-la e descrevê-la estaria *"a única perfeição a que o filósofo pode aspirar"*, não lhe cabendo a idéia de criação, mas sim um *'movimento amoroso que chega ao nível do detalhe'*. *'A tradução está a meio caminho da criação literária e da teoria'*, como a filosofia.¹²⁷ Sua compreensão é menos figurativa que objetiva: *"Não há Musa da filosofia, tampouco Musa da tradução"*, anotará o filósofo. Se a tradução seria confrontada repetidamente com a obra original, o exercício da filosofia, por sua vez, se teceria em uma *'remissão infinita'*¹²⁸ a outros textos.

¹²⁴ Ibidem, p.xii.

¹²⁵ Ibidem, p.viii.

¹²⁶ Ibidem, p.xvii.

¹²⁷ Ibidem, p.xvi.

¹²⁸ Idem, "Prefácio epistemo-crítico", ed. cit., p.58-9.

2.3.

A expressividade na linguagem

*Para o mais cotidiano estão reservadas as valas mais profundas.*¹²⁹

É uma formulação fundamental de *Sobre a linguagem em geral e sobre a linguagem humana* (1916) que todo ser, animal ou coisa, é dotado de ‘expressão’ (*Ausdruck*), entendida como uma transmissão de sua ‘essência espiritual’. Uma certa espiritualização do mundo *na linguagem* que pode ser inferida do texto assume, de modo enviesado, um sentido crítico para a teoria benjaminiana. Na terminologia do ensaio *Sobre a linguagem*, a relação entre a ‘essência espiritual’ e a ‘essência lingüística’ daria forma a uma tendência, para Benjamin, a tendência essencial da linguagem à ‘expressão’, como cerne dessa linguagem. Benjamin primeiro apresentaria o problema na forma de uma hipótese: “*para se compreender uma essência lingüística temos sempre de nos interrogar sobre qual a essência espiritual de que ela é expressão imediata*”.¹³⁰

O possível trabalho de definição desse caráter ‘expressivo’ se desenvolve de maneira labiríntica, e certamente significativa. Nesse caminho, os termos ‘essência espiritual’ e ‘essência lingüística’ se contrastam em uma seqüência de frases tão misteriosas quanto reveladoras. Benjamin falará de uma ‘equiparação’, que se opera exemplarmente no seguinte trecho. Nele é interessante o modo como uma equiparação torna-se tão próxima de uma diferenciação.

*A essência espiritual comunica-se na língua e não através dela, ou seja, de fora não é idêntica à essência lingüística. A essência espiritual é idêntica à lingüística só na medida em que é comunicável.*¹³¹

¹²⁹ Idem, “Rua de mão única”, *OE II*, Trad. R. R. Torres Filho e J. C. Martins Barbosa. SP, Brasiliense, 1987, p.12.

¹³⁰ Idem, “Sobre a linguagem”, ed. cit., p.178.

¹³¹ Ibidem, p.179. (grifo meu)

Desmembrando a sentença, poderia se dispor que na linguagem se expressa aquilo *‘que é comunicável’* mais aquilo *‘que não é comunicável’* de sua essência espiritual. A formulação de Benjamin deixa entender que a *‘essência espiritual’*, na medida em que não é comunicável, ainda assim permaneceria posta na *‘comunicabilidade’*. Benjamin indica, mais à frente, que a *‘equiparação’* entre a essência espiritual e a essência lingüística exprime uma *“questão de grande amplitude metafísica”*, que seu texto pretende abordar. *“E é precisamente o sentido dessa equiparação tornar inequívoca a relação entre espírito e linguagem”*¹³², acrescenta. Segundo Benjamin, ponderar sobre a validade dessa equiparação aponta para um *‘conflito’*. *“No seio de toda a concepção lingüística prevalece o conflito entre o expresso e o exprimível, o não expresso e o não exprimível”*.¹³³

O filósofo oferece uma caracterização desse conflito, na perspectiva do observador. *“Ao observar esse conflito, vê-se na perspectiva do inexprimível, ao mesmo tempo, a última essência espiritual”*; por outro lado, nessa relação de univocidade, se reconhece que *“o mais expresso seja, simultaneamente, o puro espiritual”*.¹³⁴ O *‘inexprimível’*, assim como o *‘mais expresso’* são postos em convivência pelos advérbios *‘ao mesmo tempo’* e *‘simultaneamente’*. Um movimento entre *‘expresso’* e *‘inexprimível’*, por sua vez, segundo Benjamin, conduziria ao conceito bíblico da *‘revelação’*.

O amplo alcance da linguagem como *‘expressão’* não diminui um contraste, segundo Benjamin, válido em todo o domínio lingüístico. A distinção entre *‘signo’* e *‘nome’* aparece apenas como o coroamento dessa diferenciação. No *‘signo’*, a linguagem se *expressaria* como *“símbolo do não-comunicável”*¹³⁵, enquanto no *‘nome’* é *expressa* a totalidade da linguagem como possibilidade da *“designação universal”*.¹³⁶

Parece importar ao filósofo a descrição de uma espécie de *‘diferencial’* de expressão, presentificando aquilo que extrapolaria os conteúdos intencionalmente

¹³² Ibidem, p.184.

¹³³ Ibidem, p.184.

¹³⁴ Ibidem, p.184.

¹³⁵ Ibidem, p.196.

¹³⁶ Ibidem, p.182.

comunicados, fora do aspecto instrumental. Nesse sentido, sua ‘equiparação’ não poderia ser entendida como uma equação. A equiparação se retoma, destacando encontro e desencontro entre essências ‘espíritual’ e ‘lingüística’. O horizonte de uma *expressividade* imediata, visado pela ‘metafísica da linguagem’ benjaminiana, seria salvaguardado nessa distinção, que reconhece fundamentalmente uma distância.

A expressividade da linguagem, embora não se assuma no texto de 1916 como uma definição terminológica, é antecipada na compreensão de uma linguagem que se compõe no encontro de ‘expresso’ e ‘inexpresso’ (*Unaussprachlichen*), na linguagem.

No contexto da crítica benjaminiana ao sentido instrumental da linguagem, essa leitura permite tratarmos de um caráter ou ‘utilitário’ e ‘expressivo’ da linguagem. Benjamin seria irredutível em sua crítica à instrumentalização da língua, e a dimensão expressiva teria uma importância central. Sobre a crítica ao utilitarismo feita por Benjamin, Rainer Rochlitz tece um comentário que a situa num ambiente de idéias mais geral.

*a concepção benjaminiana da linguagem torna absoluta a função poética de revelação em detrimento de toda função social, denotativa. Ela não se contenta em isolar ou privilegiar a função poética (...). Esta função da linguagem opõe-se, de forma radical, a toda forma de utilização ‘degradante’ – intersubjetiva e interessada – do nobre dom que é a linguagem humana.*¹³⁷

Este comentário, que delineia uma cisão irreconciliável entre uma função poética e estética da linguagem, de um lado, e uma função denotativa e social, de outro, interessa como um ponto de interlocução. Embora seja determinante para Benjamin consagrar um domínio da linguagem em que se preserve a expressividade originária, como remissão à magia e à imediaticidade próprias da linguagem pura, circunscrevê-la a um modelo poético e estético seria uma delimitação que, provavelmente, a obra dele não comporta. Ainda em *Sobre a linguagem*, Benjamin preocupa-se em indicar um outro alcance para suas considerações.

¹³⁷ R. Rochlitz, *O desencantamento da arte*, ed. cit., p.33.

*Ausência de linguagem: é esse o grande sofrimento da natureza (e é para sua redenção que existem a vida e a linguagem do 'homem' na natureza, e não só a do poeta, como por vezes se supõe.*¹³⁸

Sublinhar aquele horizonte da ‘pura expressividade’, alusiva ao ato criativo de Deus, em *Sobre a linguagem*, não seria uma consideração de um lugar exclusivo do poeta e do artista, como o próprio texto de Benjamin parece lembrar. Se seu pensamento vem arregimentar uma força ‘expressiva’ da língua e, mesmo, “*rejeita (...) qualquer idéia de um caráter convencional dos signos lingüísticos*”¹³⁹, a idéia de que esta concepção de linguagem se tornaria avessa à prática cotidiana e se concentraria estritamente no espaço cultural das artes oferece um entendimento incompleto desse domínio ‘expressivo’, como uma das fundamentais preocupações do filósofo. Não se revoga algo que seria constitutivo da linguagem como *medium*.

Assumindo que sua teoria da linguagem se pretende colocar ‘fora de qualquer pragmatismo’, ainda assim não se pode esquecer que Benjamin está interessado pelos usos tradicionais da linguagem, como pela desinterdição das expressões cotidianas como material digno para reflexão, vislumbrando aí a possibilidade de recuperar a dignidade da palavra, justamente nas circunstâncias as mais corriqueiras. Para Kátia Muricy, “*a recusa radical a qualquer visão do aspecto comunicativo foi objeto de algumas restrições ao alcance crítico da teoria da linguagem de Benjamin*”. Ela compreende especialmente que “*paraíso e infância são o topoi da linguagem em Benjamin*”, destacando contanto a idéia de que “*a linguagem em seu aspecto mais corriqueiro e diluído é capaz de evocar, em seus silêncios, o passado arcaico de onde vem todo o sentido do que se diz*”.¹⁴⁰ Em sua metafísica da linguagem, diria Muricy, Benjamin

¹³⁸ W. Benjamin, “Sobre a linguagem”, ed. cit., p.194. (grifo meu)

¹³⁹ R. Rochlitz, *O desencantamento da arte*, ed. cit., p.29.

¹⁴⁰ K. Muricy, *Alegorias da Dialética*, ed. cit., p.101-2. (grifo meu)

*quer recuperar a dignidade das mais cotidianas vivências, ou, como Benjamin chama, em outro lugar, a ‘dimensão de sagrado’ que se perdeu no pensamento moderno e sem a qual não é possível constituir uma experiência autêntica.*¹⁴¹

Talvez seja possível entender que a ‘expressão’ na linguagem que preocupa Benjamin assumiria a forma de uma convivência delicada, descrita no movimento entre ‘expresso’ e ‘inexpresso’, de modo que não se determina uma orientação exclusiva, mas que corresponda sim a uma referida ‘tensão lingüística’¹⁴², termo de que Benjamin lança mão posteriormente, em suas correspondências pessoais.

*De fato, é uma evidência plena de conteúdo a afirmação de que nada podemos imaginar que não comunique sua essência espiritual, manifestando-a na expressão.*¹⁴³

Essa é a forma com que Benjamin introduz sua concepção de linguagem, como começa o ensaio de 1916. Fica apontada, mais à frente, a distinção de que a ‘essência espiritual’ imediatamente expressa enquanto ‘essência lingüística’ se transmite na linguagem e não através dela. A partir disso, Benjamin contrapõe aquela perspectiva da linguagem como um suporte material vácuo e neutro para um conteúdo ideal doador de sentido, como uma perspectiva utilitária da linguagem. Para Benjamin, se poderia ler que há constantemente um potencial ‘expressivo’ simultâneo a cada configuração comunicativa da linguagem, porque a linguagem é principalmente ‘expressão de si mesma’.

*A diferenciação entre essência espiritual e essência lingüística, em que esta comunica àquela, é a mais primordial de uma análise lingüística e esta diferença parece tão inquestionável que a identidade, tantas vezes admitida entre a essência espiritual e a lingüística, dá origem a um profundo e incompreensível paradoxo cuja expressão se encontrou no duplo sentido da palavra logos.*¹⁴⁴

¹⁴¹ Ibidem, p.82 e 83.

¹⁴² Idem, *The Correspondence of*, ed. cit., carta a G. Scholem de 26/03/1921, p.177.

¹⁴³ W. Benjamin, “Sobre a linguagem”, ed. cit., p.178.

¹⁴⁴ Ibidem, p.178-9.

A própria sintaxe do texto benjaminiano traz uma disposição propriamente equívoca, em que os termos ‘essência lingüística’ e ‘essência espiritual’ se contrastam ou se sobrepõem. Acompanha-se, na leitura do texto, a idéia de um encontro e um desencontro entre as ‘essências espiritual’ e ‘lingüística’. Possivelmente nesse sentido, o filósofo poderia afirmar que a identidade entre ‘essência espiritual’ e ‘essência lingüística’ constituiria um abismo em que se arrisca cair toda teoria lingüística, enquanto por outro lado a tarefa que lhe cabe especialmente “*consiste em manter-se a pairar sobre esse mesmo abismo*”.¹⁴⁵ Benjamin acrescentaria, com o ensaio de 1916, que somente em Deus a palavra poderia tocar um ‘absoluto’, um ‘idêntico’ no ‘*reconhecimento das essências*’.¹⁴⁶ Como um “*enlace*” entre ser e linguagem, Benjamin descreve uma ocasião, em “*Imagens do Pensamento*”, que parece ilustrativa de tal aproximação fugidia de uma pura ‘*expressão*’.

*(...) de súbito, enquanto olhava a folhagem [de uma árvore] e seguia seu movimento, a linguagem em mim foi de tal modo arrebatada pela árvore que as duas, ainda mais uma vez, consumaram em minha presença o antiqüíssimo enlace. (...) Uma brisa tocava música de bodas, e logo a seguir, como um discurso de imagens, levou todo o mundo os rebentos que haviam rapidamente brotado desse leito.*¹⁴⁷

Os ‘rebentos’ levados como descreve esse relato dão testemunho da rapidez do ‘*enlace*’ entre o ser da árvore e a linguagem, em uma compreensão ainda não dotada de conseqüências filosóficas bem delimitadas. No texto de 1916, assim como Benjamin reconhecia que “*já não pode aceitar-se a idéia correspondente à perspectiva burguesa da língua*”, o filósofo não absorve inteiramente à concepção mística: “*também é ambígua a recusa da teoria lingüística burguesa pela teoria lingüística mística*”.¹⁴⁸ Para Benjamin, liberar a linguagem do seu sentido instrumental não poderia se tornar um passaporte para a arbitrariedade subjetivista da criação. “*O conhecimento da coisa não é criação*”

¹⁴⁵ Ibidem, p.178.

¹⁴⁶ Ibidem, p.187.

¹⁴⁷ Idem, “*Imagens do pensamento*”, *OE II*, ed. cit., p.264.

¹⁴⁸ Ibidem, p.188-9.

espontânea, não acontece a partir da linguagem de forma absolutamente ilimitada e infinita (...)”, posto que se assenta e se delimita no modo como a própria coisa se transmite, sendo a palavra do homem ‘receptora’.

Essa reserva de objetividade, característica em Benjamin, sugere um ‘*ângulo de observação*’ ou ‘*toda uma educação*’ da sensibilidade perceptiva voltada para um distanciamento expressivo do próprio sujeito, em contraposição ao esvaziamento da significação utilitária de meios e fins. “*Uma experiência quase cotidiana nos impõe a exigência dessa distância e desse ângulo de observação*”¹⁴⁹, poderíamos deslocar essa afirmação do texto *O narrador*. Nesse novo contexto, um ângulo favorável àquele ‘*antiquíssimo enlace*’ lançar-se-ia especialmente à salvação das coisas simples, as mais sujeitadas ao utilitarismo, pois em Benjamin o projeto do pensamento se afirma como soterologia daquilo que se nomeia, o resgate de sua dignidade.

Uma espécie de protagonismo da percepção, expresso na concepção da ‘receptividade’ constitutiva do nome, corresponde à necessidade desse ‘ângulo’. No *Prefácio*, Benjamin outra vez reitera que as idéias

são dadas menos em uma linguagem primordial que em uma percepção primordial, em que as palavras não perderam, em benefício da dimensão cognitiva, sua dignidade nomeadora”.¹⁵⁰

Segundo uma compreensão benjaminiana do conhecimento, não haveria o ‘real’ anterior à linguagem, assim como não será o homem, nem mesmo o artista, aquele que o cria meramente. Na dignidade do nome encontram-se, por um instante, aquele que nomeia e aquilo que é nomeado.

Esta receptividade atenta será, nas teses de 1940, aquele tempo de alerta da história, concebida como ‘estado de exceção’ permanente, em que, como na tradição judaica, ‘cada segundo era a porta pela qual podia penetrar o Messias’.¹⁵¹

¹⁴⁹ Idem, “O narrador”, *OE I*, ed. cit., p.197.

¹⁵⁰ Idem, “Prefácio epistemo-crítico”, ed. cit., p.58.

¹⁵¹ K. Muricy, *Alegorias da dialética*, ed. cit., p.42.

Se há possivelmente um ângulo receptivo capaz de instaurar, ou restaurar, uma expressividade recôndita da linguagem, a univocidade de sua ‘expressão’ não se situa onde se convencionaria situá-la. A ‘expressão’ perpassa as coisas onde há vida, não se fixando exclusivamente em um ambiente convencional das artes, mas pode ser capturado por uma educação da faculdade perceptiva. Para a tradicional e artesanal ‘arte da narrar’, ponderaria Benjamin, a ‘utilidade’ fora um princípio constitutivo, como ‘dar conselhos’.

*Ela [a narração] tem sempre em si, às vezes de forma latente, uma dimensão utilitária. Essa utilidade pode consistir seja num ensinamento moral, seja numa sugestão prática, seja num provérbio ou numa forma de vida – de qualquer maneira o narrador é um homem que sabe dar conselhos. Mas, se ‘dar conselhos’ parece hoje algo de antiquado, é porque as experiências estão deixando de ser comunicáveis.*¹⁵²

Uma ‘utilidade’ proverbial orientada para o cotidiano certamente difere daquela ofensiva sistemática do paradigma científico, em que o ‘instrumentalismo’ prescrevia um domínio normativo da natureza e do próprio conhecimento humano *através da* linguagem. Entendendo exclusivamente a língua como convenção, muitos projetos de sua purificação lógica empreenderam uma univocidade inversa, cancelando variantes não estritamente comunicativas, buscando isolar a linguagem dos usos tradicionais, das polissemias e resíduos que não resultassem em atalhos na via de uma cientifização artificialmente universalizante.¹⁵³ O ideal de controle lógico da linguagem, da exclusão dos paradoxos, descontinuidades e ambigüidades, como uma das correntes da ciência lingüística, encontra impedimentos naturalmente, uma vez que a linguagem tem vida própria, como indica Benjamin.

O filósofo formula seus termos de uma ‘purificação’ da linguagem. Nessa outra perspectiva, ele trata de um problema “*só observável na sua evolução*”.¹⁵⁴ Nessa linha, Benjamin assume, por exemplo, que uma ‘*forma lingüística*

¹⁵² W. Benjamin, “O narrador”, *OE I*, ed. cit., p.200.

¹⁵³ F. Gadet e M. Pêcheux, *A língua inatingível, o discurso na história da lingüística*, trad. B. Mariani e Ma. E. de Mello. Pontes ed., Campinas:2004.

¹⁵⁴ W. Benjamin, “Sobre a linguagem”, ed. cit., p.185-6.

individual não é apenas testemunho de quem a modelou, ela seria antes “*documento da vida de uma língua*”.¹⁵⁵

Exatamente no último parágrafo de *Sobre a linguagem*, Benjamin pondera. “*Resta-nos um conceito de linguagem, purificado, ainda que possa continuar imperfeito*”.¹⁵⁶ Segundo a obra benjaminiana, a expressividade original se acessaria, mais propriamente, em um exercício que compreende, no tempo, aproximação e afastamento, fazendo-se notar propriamente a ‘*ausência daquela coincidência durável*’ entre ser e linguagem.

Considerando a postulação de 1916 de uma ‘pura linguagem’, é possível notar já manifesta, desde então, a preocupação do filósofo de que essa reserva não ‘*se abrisse ao abismo do esteticismo (...)*’.¹⁵⁷ Com esta expressão, o filósofo se referia à teoria da tragédia nietzscheana, na ocasião do seu livro sobre o *Trauerspiel* alemão, e caracterizava uma distinção propositiva de suas idéias em relação às de Nietzsche. Benjamin buscará a concepção de um ‘*conhecimento histórico-filosófico*’, para ele inerente às formas artísticas, para se prevenir de tal abismo, o esteticismo:

*Quando a arte ocupa na existência uma posição tão central que os homens são vistos como manifestações dessa arte, e não como o seu fundamento, não como seus criadores, mas como os temas eternos das criações artísticas, podemos dizer que não há mais base para uma reflexão racional.*¹⁵⁸

¹⁵⁵ Idem, “Prefácio epistemo-crítico”, ed. cit., p.73.

¹⁵⁶ Idem, “Sobre a linguagem”, ed. cit., p.196.

¹⁵⁷ W. Benjamin, *A origem do drama barroco alemão*, ed. cit., p.126.

¹⁵⁸ *Ibidem*, p.126.