

## 2

### Sobre a linguagem

O ensaio “Sobre a linguagem em geral e a sobre linguagem humana” (1916) é, para nós, fundamental na compreensão da filosofia de Benjamin. Por isso mesmo, foi inevitável o começo de nossa exposição por ele. Benjamin apresenta neste ensaio seu entendimento da linguagem a partir de um ponto de vista metafísico. Gershom Sholem conta que escrevera uma carta a Benjamin falando sobre a relação entre a matemática e a linguagem, anexando uma série de perguntas sobre o assunto. A longa resposta de Benjamin a esta carta teria sido então interrompida no meio e dela se originou o ensaio em questão.<sup>3</sup>

Neste ensaio, Benjamin afirma que a linguagem não só está presente em todos os domínios da expressão humana, como ela se estende simplesmente a tudo. Assim, segundo ele, não há nada na natureza animada, ou mesmo na inanimada, que não comunique o seu conteúdo espiritual. Tal comunicação é para todos ou para tudo essencial, ele afirma. À manifestação essencial do conteúdo espiritual de algum acontecimento, de alguma coisa ou de alguém Benjamin nomeia de *expressão*. O autor explica: “Mas a palavra linguagem assim entendida não é de modo algum uma metáfora. De fato, é uma evidência plena de conteúdo a afirmação de que nada podemos imaginar que não comunique a sua essência espiritual, manifestando-a através da expressão”.<sup>4</sup>

A linguagem humana é uma linguagem designadora que nomeia, expressando assim a sua essência lingüística em palavras. Não deve ser confundida com a linguagem em geral pelo fato de ser a única que conhecemos com tal característica (por conta de sua essência lingüística): “[...] identificando a linguagem designadora com a linguagem em geral, a teoria lingüística despoja-se da sua compreensão mais profunda e íntima das coisas”,<sup>5</sup> afirma o autor.

---

<sup>3</sup> Gershom Schlem. *Walter Benjamin: A História de uma Amizade*. São Paulo: Perspectiva, 1989. p.43

<sup>4</sup> Walter Benjamin. “Sobre a linguagem em geral e sobre a linguagem humana”. In: \_\_\_\_\_. *Sobre arte, técnica, linguagem e política*. Lisboa: Relógio d’Água editores, 1992. p.179.

<sup>5</sup> *Ibidem*, p.180.

No entanto, segundo Benjamin, a essência espiritual que se dá na linguagem em geral não é a língua em si. Portanto, a essência espiritual não é idêntica à essência lingüística. Esta é expressão imediata daquela, que pode se manifestar integralmente ou não na linguagem. Tal diferenciação é considerada de extrema importância em uma análise lingüística, a ponto de a identidade entre as duas, muitas vezes admitidas, originar um paradoxo profundo e incompreensível. A expressão de tal paradoxo se dá no duplo sentido da palavra *logos* que, ao longo da tradição da filosofia, recebeu algumas definições e interpretações e, na época moderna, teve acentuado o sentido de “realidade inteligível”, a razão “universal”. Mas há uma interpretação judaico-cristã<sup>6</sup> dessa expressão – nela, o *logos* é uma realidade concreta; o *logos* é a Palavra e, ao mesmo tempo, o filho de Deus, tendo por isso simultaneamente uma relação de subordinação e consubstancialidade. Para a interpretação do *logos*, entendido como razão, princípio racional inteligível, coloca-se a questão de qual é a relação desse princípio com o que se apresenta, isto é, a experiência. De fato, este é um dos problemas filosóficos que perpassaram toda a história da filosofia.

Em Platão, a necessidade de filosofar nasce a partir da polaridade ambígua entre a violência e a palavra,<sup>7</sup> pois o *logos*, enquanto palavra apenas, é algo declarativo, designa um objeto, sem preocupação com sua justeza. A subjetividade, então, exteriorizaria sua crença e, assim, determinaria o universo. No entanto, se alguma contestação surge, o *logos* torna-se discurso. A experiência, por outro lado, revela a diversidade dos interesses e o fato de que cada um deles, para si, é legítimo e, em si, errôneo. E dessas disputas ninguém sai convencido. Será preciso, então, deixar de falar e entregar-se à violência? O filósofo aposta que a necessidade do discurso – exigência da palavra – é capaz de suprimir ou canalizar a realidade da violência. É preciso encontrar uma maneira de esse poder da linguagem, que traz em si mesma a promessa de salvação, tornar-se mais convincente do que a paixão e a violência. O *logos*, portanto, transforma-se aqui em razão.

---

<sup>6</sup> Ferrater Mora. “Logos”. In: *Dicionário de Filosofia*. Tomo III. São Paulo: Edições Loyola, 2001. p.1794.

<sup>7</sup> O trecho que se segue a respeito do significado de *logos* foi desenvolvido por François Châtelet em seu *Logos e Práxis*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1972.

O *logos* não mais seria considerado expressão imediata da crença nem de uma *tékne*, mas passa a constituir o domínio no qual se constrói o enunciado verdadeiro. Nele, a existência cotidiana consegue refletir-se e transformar-se, de modo que desaparecem os absurdos e as ambigüidades. Assim, a experiência do rigor, proporcionada pelo discurso que pretende ser realmente persuasivo, toma o lugar da experiência irrisória e incoerente da vida imediata. Trata-se de uma tentativa de dar à palavra tamanha consistência e solidez que não permita a ninguém entendê-la de outra maneira. Este é o significado da nascente empresa filosófica, que poderia ser também apresentado em categorias que foram posteriormente mais elaboradas. Assim, em perspectiva análoga, aquela tentativa seria a de opor a dúvida à reflexão, o sensível ao inteligível ou o empírico ao racional.

O mundo da experiência de que fala o homem vulgar e que se oferece à percepção não pode ser o mundo real, ou então não haveria saída para a desordem, a injustiça e a violência. O filósofo passa a ser então metafísico. Dessa forma, torna-se necessário supor a existência de um outro mundo, “situado por detrás”, mundo este que seria o objeto do discurso universal do filósofo. Essa realidade ordenada, estável e consistente dá consistência ao discurso filosófico. Logo, a universalidade que reivindica o discurso filosófico em seu nascimento é indicio de que se rompeu com o mundo da percepção e da paixão, o qual passa a constituir um falso ser. Assim, se abre um mundo de consistência, estabilidade, transparência e harmonia que permite a enunciação de discursos claros e distintos, permanecendo válidos independentemente das circunstâncias. A razão é, portanto, na filosofia grega, *logos*, que significa em primeiro lugar a palavra e o conjunto de palavras agrupadas em um sentido, isto é, o discurso. Mas também significa razão, porque ninguém pode fazer um discurso digno do nome *logos* se não for capaz de apresentar a razão, de legitimar os seus enunciados.

Aristóteles – que define a humanidade como uma espécie que possui o *logos* – rompe com a doutrina platônica do outro mundo situado detrás e separado deste, um mundo transcendente. Na perspectiva de Aristóteles – para quem a legitimidade da decisão filosófica era evidente – a filosofia deve ser capaz de manifestar aqui e agora sua eficácia teórica e prática. É necessário que haja uma relação entre aquilo que

essencialmente é e aquilo que se apresenta – e que, em certa medida, o primeiro justifique o segundo. Dessa maneira, o mundo das essências não é apenas objeto do discurso universal. Ele tem também como função fornecer ao existente aquilo que cada um percebe e deseja imediatamente, uma inteligibilidade que, como tal, é ordenadora. A essência é a razão do existente, porém, ela também tem a necessidade do existente para se manifestar, para dar testemunho do seu ser essencial. É indispensável, então, restabelecer o elo entre a experiência fundamental que propõe a metafísica e a experiência a que cada um, segundo sua contingência, está sujeito.

Ao longo da história da filosofia, o peso das experiências tornou-se cada vez mais pesado. E, ao contrário da teologia que se integra mais facilmente à metafísica, a física introduziu um outro tipo de experiência que nada tem a ver com a da contemplação. A experiência da física, por um lado, assegura ao homem o seu poder e lhe concede maior força e domínio sobre a natureza – desde Galileu e Descartes ela encontra sua expressão na ciência (tal como hoje a entendemos); por outro lado, coloca em “cheque” os critérios do juízo filosófico. A experiência cotidiana e o testemunho do objeto impõem-se, e a inteligibilidade é encontrada apenas no plano teórico. Assim o prova a obra de Hume que, no entanto, se recusa a acreditar que tal inteligibilidade esteja lá completamente fechada em seu sistema.

Kant compreende a situação de crise em que a metafísica se encontra. Ele a explica e tenta ultrapassá-la. Apesar de o empirismo ter razão quanto ao fato de não haver saber absoluto no mundo no qual o homem possa reconhecer-se e realizar-se, isto não quer dizer que o Absoluto não tenha o seu lugar. Permanece em Kant a hipótese de o absoluto existir, porém não na ordem do conhecimento. Assim, a partir do momento em que se abandona o campo da experiência, não se pode considerar qualquer juízo verdadeiro, já que em nenhuma circunstância é possível verificá-lo. O homem é capaz de conhecer algo objetivamente, tal a perfeição alcançada pela matemática e pelo progresso da física, mas não podemos conhecer a “coisa em si”, apenas os fenômenos. Segundo a teoria de Kant, o sujeito determina as condições do conhecimento do objeto para estipular as possibilidades de seu conhecimento, ao invés de deixar que o objeto o determine:

Até hoje se admitia que nosso conhecimento devia se regular pelos objetos; porém, todas as tentativas para descobrir *a priori*, mediante conceito, algo que

ampliasse o nosso conhecimento, malogravam com este pressuposto. Tentemos pois, uma vez, experimentar se não se resolverão melhor as tarefas da metafísica se admitirmos que os objetos devam ser regulados pelo nosso conhecimento, o que assim já fica mais de acordo com o que desejamos, a saber, a possibilidade de um conhecimento *a priori* desses objetos que estabeleça algo sobre eles antes de nos serem dados. Trata-se aqui de uma semelhança com a primeira idéia de Copérnico.<sup>8</sup>

O objeto para ser conhecido tem que ter sido “constituído” como objeto de conhecimento, ou seja, através dos sentidos ele é percebido pelo sujeito conhecedor, que possui princípios e leis *a priori*, unifica a diversidade provinda da experiência, gerando assim certos conhecimentos. Os princípios do entendimento constituem então o fundamento do juízo empírico que, dessa forma, adquire as condições de universalidade e necessidade, que representam, segundo Kant, a característica fundamental das proposições da matemática e da física. Todavia, esse saber universal é um saber de certo modo absoluto; o que apreende é apenas a existência do fenômeno e não a coisa-em-si com a qual a metafísica tantas vezes esperou apreender a essência.

Com efeito, a própria experiência é uma forma de conhecimento que exige concurso do entendimento, cuja regra devo pressupor em mim antes de me serem dados os objetos, em consequência, *a priori*, e essa regra é expressa em conceitos *a priori*, pelos quais têm de se regular necessariamente todos os objetos da experiência e com os quais devem concordar. No tocante aos objetos, na medida em que são simplesmente pensados pela razão – e necessariamente – mas sem poderem (pelo menos tais como a razão os pensa) ser dados na experiência, todas as tentativas para pensá-los (pois há de se poder pensá-los) serão, conseqüentemente, uma magnífica pedra de toque daquilo que consideramos ser a mudança de método na maneira de pensar, a saber, que a *priori* só conhecemos das coisas o que nós mesmos nelas pomos.<sup>9</sup>

Benjamin, no ensaio “Sobre o programa de uma filosofia futura” (1918), mostrava-se preocupado com um conceito de experiência – que servisse de base para uma teoria mais abrangente do conhecimento – que não fosse restrito às ciências exatas, como a física e a matemática que possuem suas bases em uma experiência mecânica. Segundo Benjamin, apenas uma das duas partes da teoria do conhecimento de Kant teve uma explicação válida: aquela que trata da certeza que permanece (a posse de um conhecimento). A outra, que trata da dignidade de uma experiência

<sup>8</sup> Immanuel Kant. *Crítica da razão Pura*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1997. p.20.

<sup>9</sup> *Ibidem*, p.21.

efêmera, fracassa quando Kant não a percebe na sua estrutura de conjunto (estrutura total) como uma experiência própria a um próprio a um momento singular. A exigência da filosofia contemporânea, diz Benjamin neste ensaio, é a de formular os fundamentos epistemológicos de um conceito superior de experiência.

Não há na epistemologia kantiana uma neutralidade na relação sujeito-objeto que seja considerada fundamental por Benjamin para a reflexão e a elaboração de uma teoria do conhecimento de outras áreas além da matemática e da física, como a história e a religião, com base em uma experiência superior:

Essa experiência envolve também a religião – a saber: a verdadeira religião – na qual nem Deus nem homem é objeto ou sujeito da experiência, mas sim em que essa experiência repousa no conhecimento puro a partir de cuja essência a filosofia pode e deve pensar Deus. É tarefa da epistemologia futura encontrar para o conhecimento um campo de total neutralidade com respeito aos conceitos "objeto" e "sujeito"; em outras palavras, alcançar a esfera autônoma e originária do conhecimento, na qual esse conceito não designe, de modo algum, uma relação entre dois entes metafísicos.<sup>10</sup>

Para fazer jus a um conceito de experiência superior, a filosofia vindoura deve formular um novo conceito de conhecimento que se relacione com ele conforme a relação entre eles descoberta por Kant. Porém, nem a experiência e nem o conhecimento devem referir-se à consciência empírica, pois só assim se iluminará o fato de que as condições do conhecimento são as da experiência. O novo conceito de conhecimento tornará possível não somente a experiência mecânica, como também a religiosa. Benjamin é claro: “não se pretende dizer com isto que o conhecimento torna Deus possível, mas apenas que ele torna possíveis a experiência e a doutrina de Deus (a teoria que a ele se refere)”.<sup>11</sup>

Segundo Benjamin, Kant, ao ter a consciência de que o conhecimento filosófico é absolutamente certo e apriorístico e que a filosofia é, através deste prisma, igual à matemática, perdeu inteiramente de vista que todo conhecimento filosófico encontra sua única expressão na linguagem, e não em fórmulas e números. Nisto se dá a superioridade da filosofia sobre todas as formas de ciência, inclusive a matemática, afirma Benjamin. Portanto, o conceito de conhecimento adquirido por meio de uma

<sup>10</sup> Walter Benjamin. “Sur le programme de la philosophie qui vient”. In: \_\_\_\_\_. *Oeuvres*. Tome I. Paris: Gallimard, 2000. p.187.

<sup>11</sup> *Ibidem*, p.188.

reflexão sobre sua essência lingüística trará em correlação um conceito de experiência, o qual englobará também outros domínios, como o da religião e o da história.

Ainda nesse ensaio, Benjamin enfatiza a tentativa de Hamman, contemporâneo de Kant, que já assinalava que o conhecimento só é possível se o colocamos em relação à linguagem. Hamman foi chamado de mago do norte por conta de sua tendência anti-racionalista, bem como por seu interesse por diversas tradições místicas, pela poesia e as linguagens “primitivas”. A razão tal como Kant a compreende é, segundo Hamman, simplesmente uma parte da personalidade total do homem, o qual é “falsificado” quando se esquece de que é um todo.<sup>12</sup> A divisão estabelecida por Kant na *Crítica da Razão Pura* entre as diversas faculdades é para Hamman artificial, assim como o proposto dualismo entre sensibilidade e entendimento interdita uma real compreensão da linguagem. Esta é sensível e intelectual ao mesmo tempo, e aí se encontra a afinidade entre sensibilidade e razão. Cláudia Castro explica que a crítica que Hamman endereçava a Kant indica que uma *razão pura*, elevada em nível de sujeito transcendental, é um contra-senso, pois a linguagem é imanente a todo o ato de pensamento, mesmo *a priori*.

Será preciso antes conceber uma metacrítica do purismo da razão pura, problema que já aparece formulado no duplo sentido da palavra *logos*, na afinidade entre a razão e a língua. Escreve Hamman: "A razão é língua: *logos*. Tal é o tutano que eu rôo e roerei até morrer". Trata-se antes de uma depuração da linguagem, e é este o caminho seguido por Benjamin em seu ensaio de 1916.<sup>13</sup>

Voltemos, portanto, ao nosso ensaio de 1916 sobre a linguagem, mas exatamente ao ponto em que Benjamin colocava a questão do paradoxo expresso na palavra *logos*. A afinidade entre razão e língua permanece em Benjamin, e o paradoxo do *logos* também. No entanto, como solução, ele deve situar-se no centro da teoria lingüística e não no seu início. A essência lingüística comunica a essência espiritual, ou seja, esta expressa aquela e, por isso, elas estão juntas na linguagem. No entanto, não se pode unificá-las de antemão. Então, se a linguagem comunica a

<sup>12</sup> Ferrater Mora. “Logos”. In: *Dicionário de Filosofia*. Tomo II. São Paulo: Edições Loyola, 2001. p.1270.

<sup>13</sup> Cláudia Castro. “Na Magia da Linguagem”. In: \_\_\_\_\_. *O que nos faz Pensar*. n.6. Rio de Janeiro: Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, 1992. p.49.

essência espiritual que a ela corresponde, tornando-se expressão dela, é porque esta se comunica na linguagem e não através dela. A linguagem não é, dessa forma, um instrumento, ao contrário, ela é expressão. Isto significa que há nela uma coincidência: o espiritual se dá, se manifesta, é. Não se trata de uma representação, mas sim, novamente, de uma expressão imediata de uma essência espiritual:

A essência espiritual comunica-se na língua e não através dela, ou seja, de fora não é idêntica à expressão lingüística. A essência espiritual é idêntica à lingüística só *na medida em que é comunicável*. O comunicável numa essência espiritual é a sua essência lingüística. A linguagem comunica, pois, a respectiva essência lingüística das coisas, mas a sua essência espiritual só a comunica na medida em que esta seja imediatamente contida na essência lingüística, na medida em que é comunicável.<sup>14</sup>

Benjamin dá o exemplo de um candeeiro. Afirma que a sua essência espiritual é, na medida em que é comunicável; não é o próprio candeeiro. O candeeiro se transmite na sua expressão, portanto, ele se expressa na linguagem. Essa transmissão acontece porque parte da sua essência espiritual coincide com a lingüística, e essa coincidência manifesta-se na linguagem. Dizendo de outro modo: a essência lingüística é aquilo que na essência espiritual está aberto à comunicação, isto é, a expressão do candeeiro é a sua essência lingüística, conseqüentemente, é também a sua essência espiritual. Aquilo que nela pode ser comunicável está imediatamente na sua expressão, na linguagem. O candeeiro, desse modo, comunica sua essência lingüística e espiritual ao homem (veremos mais à frente a justificativa de Benjamin para esta questão). Ele simplesmente se expressa, ou seja, ele comunica a sua essência espiritual na sua expressão. Sua essência espiritual, portanto, expressa-se na linguagem, porque ela é também lingüística, mas não toda ela.

A linguagem comunica a essência lingüística das coisas. A manifestação mais clara dessa essência é a própria linguagem. A resposta à pergunta: o que comunica a linguagem? é, pois, a seguinte: Todas as linguagens se comunicam consigo mesmas [...] Cada linguagem se transmite em si mesma, sendo, no sentido mais puro, o *medium* da comunicação. A medial é o imediatismo de qualquer comunicação intelectual, é o problema fundamental da teoria da linguagem, e se se quiser chamar de mágico esse imediatismo, então o problema original da linguagem é a sua magia.<sup>15</sup>

<sup>14</sup> Walter Benjamin. “Sobre a Linguagem em Geral e a Linguagem Humana”, *opus cit.*, p.179.

<sup>15</sup> Idem.

Na *expressão* de Benjamin está implícito o imediatismo no *medium*, já que a linguagem é, para ele, um *medium* de comunicação: um rio ininterrupto de expressão. Enunciar que a linguagem é um *medium* não quer dizer que algo se comunica através dela, mas sim que algo se dá nela. No imediatismo desse *medium* é ampliado o horizonte da linguagem que não pode, portanto, ser medida de fora, pois cabe a cada linguagem uma exclusiva infinidade. A cada uma delas é inerente a incomensurabilidade: “É a sua essência lingüística, e não os seus conteúdos verbais, que demarca seus limites”.<sup>16</sup>

Segundo Benjamin, no caso da linguagem humana, a essência espiritual é inteiramente comunicável. A essência espiritual e a essência lingüística são as mesmas, elas se confundem. O homem, por isso, não comunica nada através da linguagem, mas se comunica na linguagem, e o faz expressando sua essência espiritual. Especificamente no nome o homem se dirige a Deus que, na divisão dos graus hierárquicos das linguagens, está no topo como o mais expressivo. O homem, ao nomear, fala com Deus: “No nome a essência espiritual do homem transmite-se a Deus”.<sup>17</sup> O homem nomeia as coisas. Nessa compreensão da linguagem de Benjamin, não há meio nem destinatário, ou mesmo objeto da comunicação. A esta concepção ele chama de burguesa e vazia, acusando-a de tomar “a língua como um mero instrumento em que o meio da comunicação é a palavra; o seu objeto, a coisa; o seu destinatário, um homem”.<sup>18</sup>

Comunica o homem a sua essência espiritual através dos nomes que dá às coisas? Ou neles? Na natureza paradoxal destas perguntas está a sua resposta. Quem pensa que o homem comunica a sua essência espiritual através dos nomes não aceitará que é a sua essência espiritual que ele comunica, pois isso não sucede através dos nomes das coisas, ou seja, por palavras com as quais ele designa uma coisa. E, por outro lado, apenas pode admitir que comunica uma coisa a outros homens, pois isso sucede através da palavra, por meio da qual eu designo uma coisa.<sup>19</sup>

A linguagem em geral é vista como um *medium* no qual a essência espiritual pode se expressar. Com isso, ela permite que, ao nomear algo que se manifeste ao homem, este faça com que aquela essência espiritual que lhe foi transmitida revele-se

---

<sup>16</sup> Ibidem, p.180.

<sup>17</sup> Ibidem, p.181.

<sup>18</sup> Ibidem, p.180.

<sup>19</sup> Ibidem, p.181.

de uma outra forma – que não aquela da própria linguagem da essência espiritual exteriorizada em algo que se fez notar (pois isto seria impossível, a não ser que o homem "se calasse"). Assim, no ato de nomear, ele eleva o grau da expressão – uma linguagem de grau inferior assume uma expressão superior:

O nome, como herança da linguagem humana, garante, pois, que a linguagem pura e simples seja a essência espiritual do homem; e só por essa razão é que de todos os seres espirituais apenas a essência espiritual do ser humano é integralmente comunicável. E esse fato fundamenta a diferença entre a linguagem humana e a linguagem das coisas.<sup>20</sup>

Para Benjamin, a criação empreendida por Deus atinge a sua perfeição na medida em que as coisas recebem do homem o seu nome. E no nome, dado pelo homem, apenas a linguagem fala. Não há intenção na nomeação, o que há é a própria expressão da essência em uma linguagem mais elevada, um conhecimento puro – uma modificação na forma do ser que se dá na linguagem das coisas para a linguagem do homem – no *medium* da comunicação. Como já foi dito, “não há acontecimento ou coisa, seja na natureza animada, ou na inanimada que, de certa forma, não participe na linguagem”.

As outras linguagens, que não a dos homens, são imperfeitas quanto à sua essência comunicante e, ainda, quanto à universalidade que emana das suas respectivas essências espirituais, pois estas não consistem unicamente em suas estruturas totais em línguas. Este é o ponto em que a linguagem humana se diferencia das demais: “Só o homem dispõe da linguagem perfeita em intensidade e universalidade”.<sup>21</sup> É no nome, na capacidade da linguagem humana de denominar, que se firma a declaração acima, pois nele se manifesta, segundo Benjamin, “a lei essencial da linguagem segundo a qual é o mesmo exprimir-se e interpelar tudo o resto”.<sup>22</sup> Acumulam-se portanto no nome a totalidade intensiva e a totalidade extensiva da linguagem. A primeira deve-se à sua essência espiritual, que é absolutamente comunicável; a segunda se dá porque ela é também enquanto essência comunicante universal capaz de denominar.

---

<sup>20</sup> Ibidem, p.182.

<sup>21</sup> Ibidem, p.183.

<sup>22</sup> Ibidem, p.184.

As linguagens das coisas são imperfeitas e mudas: “o princípio formal, o puramente lingüístico – o som – é recusado às coisas”. Como expusemos acima, nenhuma linguagem pode ser medida de fora, fazendo parte dela a sua incomensurabilidade. Desse modo, as coisas só podem se comunicar entre si, já que possuem, de acordo com Benjamin, uma comunidade imediata e infinita “mais ou menos” material, pois esta comunidade é mágica – “porque também existe magia na matéria”. O som é, na linguagem humana, símbolo da comunidade imaterial e puramente espiritual – também por isso mágica – entre a linguagem dos homens e a das coisas.

Benjamin então introduz uma pergunta que, segundo ele, é de extrema importância metafísica: a essência espiritual em geral – tanto a do homem quanto a das coisas – teria a qualidade de língua do ponto de vista da lingüística? Isto vale o mesmo que perguntar se a essência espiritual é idêntica à lingüística, do ponto de vista da lingüística. De um ponto de vista distanciado da linguagem, isto é, de fora da linguagem, a essência lingüística e a essência espiritual, como vimos, não estão sempre unidas.

Contudo, a linguagem do homem em nada muda; como já sabemos, a essência espiritual do homem é toda ela comunicável. Isto equivale a dizer que há uma equiparação entre ser e linguagem no homem. No entanto, não é o caso da linguagem das coisas, a qual não tem sua essência espiritual toda ela comunicável. Para Benjamin, se afirmamos que do ponto de vista da lingüística a essência espiritual é idêntica à essência lingüística, então, a própria “coisa, segundo a sua essência espiritual, é um *medium* da comunicação e aquilo que nela se transmite – segundo a relação medial – é exatamente esse próprio *medium* (a linguagem)”.<sup>23</sup> A partir desse ponto de vista, a linguagem é a essência espiritual das coisas e, de antemão, a essência espiritual é colocada na comunicabilidade. A resposta de Benjamin continua sendo: “A tese de que a essência lingüística das coisas é idêntica à sua essência espiritual, na medida em que a última é comunicável, torna-se, devido ao ‘na medida em que’, uma tautologia”.

---

<sup>23</sup> Ibidem, p.183.

Todo o raciocínio exposto por Benjamin sobre o ponto de vista da lingüística vem, ao que nos parece, explicar dois pontos fundamentais da sua concepção de linguagem. O primeiro ponto diz respeito tanto à distinção entre essência espiritual e essência lingüística, como à união das duas na linguagem, no *medium*, que conecta, numa relação medial, os diferentes graus de densidade das linguagens (o que veremos a seguir). Voltamos aqui, entretanto, à questão do “incompreensível paradoxo” cuja expressão foi encontrada, segundo Benjamin, no duplo sentido da palavra *logos*. Admitir de antemão e hipoteticamente esta precisa união das duas essências constitui um erro em que toda a teoria lingüística corre o risco de cair. A solução, como já dissemos acima, representa para este autor um paradoxo, porém, não no início da teoria lingüística, mas no centro, onde de fato elas são unidas, ou seja, são linguagem e, por isso mesmo, a linguagem é tomada como um *medium*.

A compreensão deste primeiro ponto traz o segundo. Se a união das duas essências é dada na linguagem, compreendida, portanto, como um *medium*, é porque na linguagem das coisas, e mesmo na dos homens, a essência espiritual que ali se expressa é comunicável; e ainda, a sua comunicabilidade é a própria linguagem. Dessa forma, na medida em que a essência espiritual é comunicável, a essência espiritual é linguagem. E se não existe coisa alguma nesse mundo que não expresse a sua essência espiritual é porque esta é necessariamente como que colocada na comunicabilidade, caso contrário, como a essência espiritual se expressaria? Apenas na esfera do pensamento? Como se este não fosse, de alguma maneira, também linguagem? Mesmo que o grau de comunicabilidade dessa essência seja baixo, a identidade entre espírito e linguagem ali permanece – não podemos perder de vista o “na medida em que”, já explicado acima!

Do ponto de vista de uma metafísica da linguagem, é possível afirmar que linguagem é espírito e espírito é linguagem, e que a diferença entre as linguagens se deve às suas respectivas densidades. A própria coisa, também a partir deste ponto de vista, no que se refere à sua linguagem, torna-se, ela mesma, um *medium* da comunicação, exprimindo, numa relação medial, nada mais do que a própria linguagem, o próprio *medium*. O candeeiro é, ele mesmo, também linguagem. Portanto, se o ser, a essência espiritual, se dá na linguagem, numa expressão, dessa

maneira, numa relação medial, pode se dizer que, tendo em vista o que foi até agora exposto, a linguagem expressa ela mesma e não um conteúdo: “Não existe um conteúdo na linguagem; enquanto comunicação, a linguagem comunica uma essência espiritual, isto é, pura e simplesmente uma comunicabilidade”.<sup>24</sup>

As linguagens diferenciam-se segundo a sua densidade e o fazem de maneira gradual. Realizada no interior da própria essência espiritual, esta graduação não pode ser integrada em nenhuma categoria superior e, por isso, conduz à graduação de todas as essências, tanto espirituais como lingüísticas, segundo graus de existência, ou segundo graus do ser, como já acontecia na escolástica com os espirituais, explica Benjamin. E assim nos anuncia a sua tese:

Quanto mais profundo, ou seja, existente e real for o espírito, tanto mais ele é expresso e exprimível. E é precisamente o sentido desta equiparação tornar inequívoca a relação entre espírito e linguagem, de modo que a expressão lingüística mais existente, isto é, mais fixa, seja lingüisticamente mais expressiva e inamovível numa palavra, que o mais expresso seja, simultaneamente, o puro espiritual. É precisamente isso que o conceito de revelação significa quando considera a intangibilidade da palavra como condição única e suficiente, e como caracterização do divino da essência espiritual, que nela se manifesta. O domínio espiritual mais elevado da religião (no conceito de revelação) é simultaneamente o único que o inexprimível não conhece. Porque é interpelado no nome e se manifesta como revelação. Mas aqui se anuncia que apenas a essência espiritual mais elevada, tal como se manifesta na religião, apóia-se só no homem e na linguagem, enquanto toda a arte, sem excluir a poesia, não assenta na derradeira sùmula do espírito da língua, mas sim no espírito material da língua, ainda que na sua beleza perfeita: “Linguagem, a mãe da razão e revelação, o seu A e  $\Omega$ ”, diz Hamman.<sup>25</sup>

O conceito de revelação, segundo Benjamin, sempre se destacou “como que por si próprio” no centro da filosofia da linguagem e constitui ainda a mais íntima relação com a filosofia da religião. Tal conceito foi alcançado na concepção de linguagem que aqui apresentamos a partir do momento em que a equiparação entre essência lingüística e espiritual foi fundamentada do ponto de vista da lingüística, abrindo assim, para Benjamin, uma grande amplitude metafísica, pois abarca o conflito entre o expresso e o exprimível e o não-expresso e o não-exprimível.

De acordo com Benjamin, o puro espiritual é o mais “expresso”, pois quanto mais existente e real for o espírito, mais ele é expresso e exprimível enquanto

---

<sup>24</sup> Ibidem, p.183.

<sup>25</sup> Ibidem, p.184, 185.

linguagem. Assim, a sua expressão lingüística, além de ser a mais expressiva, é também a mais fixa e inamovível. A palavra é para Benjamin – e voltamos aqui mais uma vez ao paradoxo do *logos* – unicamente aquilo que é necessário, “condição única e suficiente”, como afirmou o autor no fragmento acima, para caracterizar o divino que se manifesta na essência espiritual; a palavra, portanto, não é alcançada, isto é, não pode ser substituída sob esse aspecto por nada e por nenhum instrumento – “é precisamente isso que o conceito de revelação significa quando considera a intangibilidade da palavra [...]”. Dessa maneira, o inexprimível não conhece o domínio mais elevado da religião (no conceito de revelação), ao contrário, esse domínio é abarcado como o mais exprimível possível. Benjamin afirma ser este o domínio interpelado no nome. Assim, apenas a manifestação na religião da essência espiritual mais elevada se apóia unicamente no homem e na linguagem, enquanto a arte apóia-se no espírito material da língua.

Benjamin tece considerações, ainda neste ensaio, com base nos primeiros capítulos do Gênesis, sobre a essência da língua com o objetivo de entender os aspectos lingüísticos fundamentais que a Bíblia desenvolve na medida em que esta considera a si mesma revelação. Entretanto, explica ele, não se trata de uma interpretação bíblica e nem de apresentar a Bíblia como a verdade revelada à reflexão; ao contrário, trata-se da

descoberta do que, atendendo à natureza da própria língua, resulta o texto bíblico; e, relativamente a esta intenção, a Bíblia de início é insubstituível, devido apenas ao fato de, essencialmente, estes procedimentos lhe serem conformes, na medida em que se pressupõe a linguagem como realidade última, inexplicável, mística e só observável na sua evolução.<sup>26</sup>

O ato da criação determina uma relação especial entre o homem e a língua, pois o ritmo diversificado dos atos de criação do primeiro capítulo, segundo Benjamin, admite uma forma fundamental, da qual apenas o ato da criação do homem diverge. O ritmo da criação da natureza aparece, então, da seguinte maneira: “Seja – Ele fez (criou) – Ele chamou”. Entre o “Seja” e o “Ele chamou”, “Ele fez (criou)”; a criação, portanto, está intimamente relacionada à língua: “Começa com a onipotência criadora da língua e, por fim, como que incorporando a criação, a língua denomina-a.

---

<sup>26</sup> Ibidem, p.185.

A linguagem é, pois, a criadora e a que completa, é palavra e nome”.<sup>27</sup> A relação absoluta do nome com o reconhecimento só existe em Deus, e o nome se constitui, nessa relação absoluta, o puro *medium* do reconhecimento. O nome, no mais íntimo, é idêntico à palavra criadora: “Em Deus o nome é criador porque é palavra, e a palavra de Deus é cognoscível porque é nome”.<sup>28</sup> Portanto, afirma Benjamin, Deus fez as coisas reconhecíveis pelo seu nome, mas o homem denomina-as de acordo com o seu reconhecimento.

O ritmo triplo da criação da natureza – “Seja, Ele fez (criou), Ele chamou” – toma outra forma na criação do homem, e a linguagem assume outro significado. O ato triplo é mantido, porém, explica o autor, “no paralelismo, a distância é manifestada de modo mais poderoso no triplo, “ele criou” do verso I,27: “E Criou Deus o homem à sua imagem; fê-lo à imagem de Deus e criou-os macho e fêmea”.<sup>29</sup> A força criadora despojada da atualidade divina torna-se conhecimento, diz Benjamin. O homem reconhece a língua da qual Deus é criador. E, por isso, a essência espiritual do homem é a língua, já que sua essência espiritual é a linguagem que foi criada. Na palavra foi criado o homem, pois esta é a essência lingüística de Deus e “toda linguagem humana é apenas reflexo da palavra nome. O nome atinge tão pouco a palavra como o ato do conhecimento, a criação”.<sup>30</sup> Assim, a essência limitada e analítica da linguagem humana marca a sua infinitude em relação à linguagem divina, a qual é criadora e ilimitada em absoluto. Tal é a diferença de grau e densidade existente entre a linguagem humana e a divina. O homem atinge uma íntima participação na infinitude da palavra divina pura e simples no nome próprio. Este constitui o reflexo mais profundo da palavra de Deus no homem: “[...] o ponto em que não pode se tornar palavra finita nem conhecimento – é este o nome humano. A teoria do nome próprio é a teoria da fronteira entre a linguagem finita e a infinita”.<sup>31</sup>

Somente o homem denomina seus semelhantes, assim como somente ele não foi denominado por Deus, explica Benjamin. O nome próprio é a comunidade do

<sup>27</sup> Ibidem, p.187.

<sup>28</sup> Ibidem, p.186.

<sup>29</sup> *Bíblia Sagrada*. Trad. Padre Antônio Pereira de Figueredo. Rio de Janeiro: Catholic Press, 1964. p.2.

<sup>30</sup> Ibidem, p.187.

<sup>31</sup> Idem.

homem com a palavra criadora de Deus. Assim, quando os pais nomeiam os filhos, eles estão consagrando-os a Deus: “Num espírito rigoroso, nenhum homem deveria corresponder ao nome (segundo o seu significado etimológico), porque o nome próprio é a palavra de Deus em sons humanos”.<sup>32</sup> O nome próprio é a garantia a cada homem de que sua criação foi a de Deus, diz Benjamin.

Entretanto, o homem conhece outra comunidade lingüística, além da estabelecida pelo nome próprio, com a palavra de Deus: a comunidade estabelecida entre o homem e as coisas. Ele está ligado a elas pela palavra, sendo a palavra humana o nome das coisas. Nota-se claramente assim a hierarquia que Benjamin traça entre Deus, Homem, Coisa (Natureza) e, do mesmo modo que há esta diferença, há também a estreita conexão em que cada linguagem, à sua maneira, alcança a outra. A diferença das linguagens, portanto, não exclui as suas semelhanças.

A linguagem em geral é, então, a garantia da própria linguagem humana, “a palavra não se comporta de forma aleatória à coisa. A partir desse ponto de vista, a língua entendida como um mero signo transforma-se em língua infértil, de modo algum poderia ela ser oposta à coisa. A língua, afirma Benjamin, nunca dá meros signos. Apesar disto, a teoria mística que se opõe a esta teoria burguesa dos signos também está equivocada, pois a palavra não é pura e simplesmente a essência da coisa, como aquela teoria supõe, porque a coisa em si não tem palavra. No entanto, ela é criada a partir da palavra de Deus, e também ela é, no seu nome, conhecida pela palavra humana – “o nome que o homem dá à coisa assenta no modo como ela se lhe transmite”.<sup>33</sup>

O homem, segundo Benjamin, cumpre a tarefa designada por Deus quando denomina as coisas, elevando uma linguagem inferior para o nível superior, trazendo som ao insonoro:

Tarefa que seria insolúvel não fossem afins em Deus, a linguagem humana dos nomes e a linguagem das coisas sem nomes, emanadas das mesmas palavras criadoras que, nas coisas, se teriam tornado comunicação da matéria em comunidade mágica e, no homem, linguagem do conhecimento e do nome no espírito bem-aventurado.<sup>34</sup>

---

<sup>32</sup> Ibidem, p.188.

<sup>33</sup> Ibidem, p.189.

<sup>34</sup> Ibidem, p.190.

Há, portanto, segundo Benjamin, uma tradução da linguagem das coisas para a linguagem humana. No nome, a palavra de Deus criadora tornou-se em parte receptora. Esta recepção dirige-se à linguagem das coisas, que irradia na sua magia, silenciosamente, a palavra de Deus: “Para a recepção e a espontaneidade, as quais, simultaneamente, só no domínio lingüístico têm esta ligação única, a linguagem tem sua palavra própria, e esta palavra também é válida para a recepção do inominado no nome”.<sup>35</sup> Nisto consiste a tradução da linguagem das coisas para a humana, explica Benjamin, ao enfatizar ser necessário e de extrema importância fundamentar o conceito de tradução na camada mais profunda da teoria lingüística. Qualquer linguagem mais elevada deve então ser considerada como tradução das outras, a não ser a palavra de Deus, porque esta é a criadora.

Benjamin ainda diz ser a tradução uma “transposição de uma língua para a outra por meio de um *continuum* de conversões”. Portanto, ele afirma que – e isto é de extrema importância para entendermos a semelhança como aparece no seu pensamento – a tradução não passa por domínios abstratos de igualdades ou semelhanças, e sim por um contínuo de conversão, pois as línguas possuem densidades dos *media* diferentes. Há um processo no interior da própria linguagem, um processo espiritual real, isto é, uma essência que se desdobra num contínuo de conversão. A tradução é um processo poderoso e demasiado amplo, enfatiza Benjamin e, dessa maneira, fundamenta-a na camada profunda da teoria lingüística a fim de salvaguardá-la de ser usada como um processo qualquer.

Assim, para ele, a “palavra muda” no ser das coisas se assenta infinitamente abaixo da palavra denominadora do conhecimento humano. Esta, por sua vez, está abaixo da palavra criadora de Deus e justifica a diversidade das línguas humanas, as quais podem oferecer tantas traduções quanto forem as línguas. A linguagem humana não é totalmente cognoscível; se ela o fosse, seria uma só, mas as diferentes línguas acusam a sua essência limitada e analítica, já mencionada acima: todo o conhecimento se diferencia na multiplicidade das linguagens. Apenas no Paraíso, diz Benjamin, a linguagem humana deve ter sido totalmente cognoscível: “nem a

---

<sup>35</sup> Idem.

existência da árvore do conhecimento consegue encobrir o fato de a linguagem do Paraíso ter sido totalmente cognoscível”.

Ele explica que o conhecimento ao qual a serpente conduz – saber o que é bom e o que é mau – é sem nome. Este saber do bem e do mal é um conhecimento que é uma imitação não-criadora da palavra criadora, afirma Benjamin. É um conhecimento de fora e não do próprio desdobramento de uma essência espiritual e, por isso mesmo, ele abandona o nome. Isto porque o nome, em um nível inferior ao da Palavra divina é por certo, enquanto criação, um conhecimento constituído no próprio interior do desdobramento da expressão de uma essência espiritual e, assim, alcança sua semelhança extra-sensível. Ou seja, alcança a própria Palavra Divina através da comunidade mágica entre a linguagem humana e a linguagem Divina e a das coisas, mesmo na sua essência limitada perante a infinitude da linguagem Divina. E este alcançar só é possível porque se trata, antes, da percepção e da recepção de um movimento interno, e não de algo que venha de fora. A serpente, ao contrário, conduz a outro tipo de conhecimento: aquele que abandona o nome, isto é, o nome sai de si próprio:

O pecado original é a hora do nascimento da palavra humana no qual o nome já não vivia incólume, palavra saída da linguagem humana do nome, do cognoscível, pode dizer-se: surge da magia própria imanente para, expressamente de fora, como que tornar-se mágica. A palavra deve comunicar *algo* (além de si mesma). Este é verdadeiramente o pecado original do espírito da língua.<sup>36</sup>

Segundo Benjamin, o pecado original tem três significados para o contexto essencial da língua: o homem faz da língua um meio e, em parte, um mero signo; o surgimento da sentença que possui uma outra forma de imediatismo, uma restituição do imediatismo que fora pelo pecado original lesado no nome – “a magia da sentença não assenta ditosamente em si mesma”; a origem da abstração enquanto capacidade do espírito da linguagem.

No fundo, existe realmente uma identidade entre a palavra que, segundo a promessa da serpente, reconhece o bem e o mal, e a palavra exteriormente comunicante. O conhecimento das coisas assenta no nome, o conhecimento do bem e do mal é, no profundo sentido que Kierkegaard atribui à palavra *palavreado*, e só conhece uma purificação e elevação, sob as quais também foi colocado o homem loquaz, o pecador: o julgamento [...] Este imediatismo da

---

<sup>36</sup> Ibidem, p.191.

abstração manifestou-se sentenciador, quando no pecado original abandonou o imediatismo na comunicação do concreto, o nome, e caiu no precipício do mediatismo de toda a comunicação, da palavra enquanto meio da palavra vã, no precipício do palavreado. [...] Os signos têm que se confundir onde as coisas se enredam. À servidão da linguagem no palavreado junta-se, quase inevitavelmente, a servidão das coisas na loucura. Neste ignorar das coisas, que constitui a servidão, surgiu o plano de construção da torre e, com ele, a confusão das línguas.<sup>37</sup>

Benjamin procura entender a linguagem humana, após seu momento totalmente cognoscível no Paraíso, a partir destes três significados expostos acima. Ela, entretanto, possui ainda o nome que lhe “oferece apenas o solo em que seus elementos concretos tomam raízes”. Porém, os elementos abstratos enraízam-se também, por sua vez, na palavra julgadora, isto é, na sentença. E por conta destes dois aspectos, a linguagem, após o pecado original, tornou-se em parte mero signo.

Mas também a linguagem muda da natureza se modificou, diz Benjamin. A mudez da natureza agora se deve à sua profunda tristeza. Antes, no entanto, de acordo com o segundo capítulo do Gênesis, essa mudez a ser denominada pelo homem tornou-se uma bem-aventurança de grau inferior: “Que toda a natureza começaria por lamentar-se, se lhe fosse concedida a linguagem, é uma grande verdade metafísica (considerando que conceder a linguagem é mais do que fazer com que possa falar)”.<sup>38</sup> Esta frase possui dois significados para Benjamin. O primeiro se deve ao fato de que a ausência de linguagem é o grande sofrimento da natureza e, por isso, existem para a sua redenção, a vida e a linguagem do homem na natureza. Ela mesma “queixar-se-ia da própria língua”. O lamento – outro significado da afirmação acima – é, entretanto, a mais indiferente e impotente expressão da natureza: “onde há plantas que rumorejam, soa sempre também um lamento”.<sup>39</sup> A natureza entristece porque é muda ou a tristeza da natureza a faz emudecer? Esta última oração nos aproxima da essência da natureza, diz Benjamin. Assim, ele afirma que em toda tristeza se situa a mais profunda tendência para a ausência de linguagem; o ser triste sente-se plenamente reconhecido pelo irreconhecível.

---

<sup>37</sup> Ibidem, p.193.

<sup>38</sup> Ibidem, p.194.

<sup>39</sup> Idem.

Neste contexto, Benjamin apresenta um outro fundamento lingüístico: a supradenominação. Trata-se justamente do fundamento de toda a tristeza e mudez (ou emudecimento). As coisas são, na linguagem dos homens, supradenominadas, isto é, elas não recebem o nome próprio, pois este elas receberam unicamente de Deus e apenas em Deus elas o possuem, porque as coisas foram destacadas pelo seu nome próprio na palavra criadora. Porém as coisas, mesmo no Paraíso, ao serem denominadas pelo semelhante a Deus e por um bem-aventurado espírito, já se sentiam conhecidas pelo não-conhecido e, por isso, tristes. Mais tristes são elas após o pecado original quando é um espírito não de bem-aventurado que as conhece em uma linguagem onde o nome já fenece. E, ainda, centenas de linguagens humanas as reconhecem, supradenominando-as.

Esta essência lingüística da supradenominação remete, segundo Benjamin, a uma posição da língua de sobredeterminação entre as linguagens do homem: linguagem plástica, linguagem da pintura, linguagem da poesia. Assim, apesar de ser dona de uma linguagem infinitamente superior à das coisas, a linguagem plástica encontra-se na mesma esfera que aquela (das coisas), pois são ambas linguagens não-acústicas e também sem nome, produzidas a partir do material. A linguagem da poesia, entretanto, assenta na linguagem dos nomes, porém não apenas nela, diz Benjamin.

Assim, para o reconhecimento das formas de arte é válida a tentativa de considerá-las como linguagens e procurar a sua conexão com as linguagens da natureza. Porém, também é certo, afirma Benjamin, que a linguagem da arte só poderá ser compreendida nas suas relações profundas com a teoria dos signos, já que sem esta teoria qualquer filosofia da linguagem permanece fragmentária. Isto se deve ao fato de que nas origens já existia a relação entre linguagem e signo. Desta maneira, a ligação entre a linguagem humana e a escrita representa neste contexto apenas um caso particular:

Pois, em todo caso, a linguagem não é apenas comunicação do comunicável, mas simultaneamente símbolo do não-comunicável. Esta faceta da linguagem está ligada à sua relação com o signo, mas estende-se, por exemplo, de certa forma, também ao nome e à sentença. Estes têm uma função não apenas comunicante, mas também muito provavelmente uma função simbólica a ela

intimamente ligada, para a qual aqui, pelo menos explicitamente, não foi chamada a atenção.<sup>40</sup>

Em “A tarefa do tradutor” (1923), Benjamin fala especificamente da linguagem humana e, mais ainda, sobre a tarefa da tradução de uma língua para outra, e também da diferença da tradução para o original. Subjaz às observações feitas por ele neste ensaio a concepção de linguagem apresentada acima. O ensaio, de 1916 termina com algumas observações sobre as formas de arte, indicando que devemos compreendê-las também como linguagem. Em “A tarefa do tradutor”, Benjamin é um tanto mais enfático, iniciando o texto com observações sobre as formas de arte e, sem dúvida, já admitindo a Arte, ou as formas de arte, como linguagem.

O autor inicia o ensaio afirmando que nenhum poema é válido em função de quem o lê, nenhuma pintura possui seu limite em face do espectador, e nenhuma sinfonia se reduz ao seu ouvinte. Para um conhecimento frutífero de uma obra de arte não se deve levar em consideração a quem ela se dirige, pois a própria Arte, para Benjamin, pressupõe apenas o ser humano na sua natureza espiritual e corporal e não a atenção dispensada por ele às obras. Sendo assim, a teoria da arte deve apenas aceitar como pressuposto a existência e a essência do ser humano. Trata-se aqui também da exclusão do conceito de público ideal, o qual sempre prejudicou as discussões teóricas sobre a arte. Mais do que isso, trata-se de entender o desdobramento de uma essência e a existência de uma forma que se manifesta. De fora, este desdobrar jamais será alcançado; por isso, a importância da linguagem tal como Benjamin a compreende.

Benjamin apresenta a tradução como uma forma. Esta provém (é um desdobrar) de uma outra forma, a do original. Surge então o problema de entender e relacionar estas duas formas. Para compreender a tradução, devemos antes entender a sua relação com o original, ou melhor, “seu regresso” ao original, a fim de apreender a lei que nele se aloja e que “determina e contém a traduzibilidade da obra”.

É importante lembrar aqui o conceito de revelação que está em todo o desdobrar das formulações feitas neste ensaio de 1923, embora nem sempre de modo explícito. Tal conceito é de extrema importância em toda a filosofia de Benjamin. Por

---

<sup>40</sup> Ibidem, p.196.

certo, é ele também de grande importância para a compreensão da relação entre o original e a tradução, uma vez que tal conceito sempre se destacou como que por si próprio no centro da teoria lingüística.

Como vimos, para Benjamin, a linguagem não é apenas comunicação do comunicável, mas simultaneamente símbolo do não-comunicável. O não-comunicável (aquilo que está para além da comunicação) de uma poesia é, por exemplo, “o que geralmente se cognomina de inapreensível, misterioso e poético”. Desta forma, aquelas traduções que escolhem para si o papel intermediário – “que em nome do outro transmite ou comunica” – ligando o original e o leitor, não transmitem senão o inessencial, a comunicação apenas, perdendo justamente o poético e preservando tão somente o depoimento:

Que nos diz então uma poesia? Que comunica ela? Muito pouco àqueles que a compreendem. O essencial nela não é a comunicação, não é o depoimento [...] A tradução só deve ir ao leitor no caso de também assim acontecer com o original. Mas se não for esta a finalidade do original, como se poderá compreender que a tradução assuma uma tal prerrogativa?<sup>41</sup>

No entanto, se a tradução procurar transmitir o “poético”, também ela escrevendo poesia, ela pode ainda assim incorrer em erro se continuar comprometida com o leitor, porque dessa maneira ela apenas comunica inexatamente o seu conteúdo não-essencial, o seu depoimento. Devemos nos perguntar, antes de tudo, segundo Benjamin, se a natureza da obra permite uma tradução, ou mesmo se o significado da forma da obra exige e reclama por uma tradução. Para compreender o alcance do significado da forma, precisamos primeiro retirar a obra do domínio humano, já que “certos conceitos de relação preservam seu bom sentido (deveríamos dizer seu melhor sentido) quando não se começa logo de antemão a referir as obras exclusivamente a pessoas”.<sup>42</sup> Trata-se então do âmbito dos pensamentos de Deus, ao qual os homens não se podem elevar. Uma vida ou um momento inesquecível continua a ser inesquecível mesmo quando todos já o tenham esquecido. Aquilo que faz com que estes assim o sejam é a sua natureza – esta exige que não sejam esquecidos, afirma Benjamin. Portanto, a partir deste ponto de vista, deveria ser tomada em consideração

---

<sup>41</sup> Walter Benjamin. “The Task of Translator”. In: \_\_\_\_\_. *Walter Benjamin: Selected Writings*. Vol. 1. London: Harvard University Press, 1996. p.253.

<sup>42</sup> Idem

a traduzibilidade das idéias literárias, mesmo que estas sejam intraduzíveis para os seres humanos. O autor coloca mais uma questão:

Em face de tal análise põe-se o problema de saber se a tradução de certas idéias literárias deveria ou não ser fomentada, pois que passaria a ser válida a seguinte proposição: se é que a tradução é uma forma, então a traduzibilidade de determinadas obras é algo que se encontra e se localiza na sua própria essência.<sup>43</sup>

Benjamin explica que se certas obras reclamam por tradução (“se a traduzibilidade é própria de certas obras”) não é porque esta lhes seja necessária, mas sim porque um determinado significado existente na essência do original expressa-se pela traduzibilidade das obras. A conexão que a tradução tem com o original é justamente a própria traduzibilidade. Por melhor que seja a tradução, ela jamais conseguirá afetar o original. Benjamin denomina tal conexão de relação vital, conexão esta que ele qualifica de estreita e íntima – trata-se de uma relação natural.

Do mesmo modo que as exteriorizações vitais se mantêm intimamente relacionadas com seres vivos, sem todavia afetá-los, a tradução nasce também do original, procedendo também neste caso não tanto da vida mas antes da sobrevivência da obra. Isto porque a tradução é posterior ao original, e, como os tradutores predestinados nunca as encontram na época da sua formação e nascimento, a tradução indica, no caso das obras importantes, a fase em que se prolonga e continua a vida destas.<sup>44</sup>

Esta relação vital da conexão estreita e íntima entre a tradução e o original realçada neste trecho acima vem ampliar o alcance do conceito de Vida. Aquilo que determina o decurso e o âmbito da Vida é, segundo Benjamin, a História e não a Natureza. A Vida deve ter sua existência reconhecida em tudo aquilo que dá origem à História, não se limitando a ser o palco em que ela é representada. O autor afirma, portanto, não ser uma metáfora a vida e a sobrevivência de uma obra de arte:

A história das grandes obras de arte mostra-nos como descenderam das suas fontes, deixa-nos ver como adquiriram a sua forma durante a vida do artista, e revela-nos o período fundamentalmente eterno da sua sobrevivência através das gerações vindouras, dando-se a esta última fase, quando ela de fato se verifica, o nome de glória.<sup>45</sup>

---

<sup>43</sup> Idem.

<sup>44</sup> Ibidem, p.254.

<sup>45</sup> Ibidem, p.255.

A vida de uma obra pode ser vislumbrada na sua transformação e na sua sobrevivência na História. Como já foi dito acima, o original não se modifica, mas a tradução certamente é outra forma que não a mesma dele, forma esta que se conecta com aquela pela traduzibilidade, a característica contida na essência do original, e que desperta quando uma época a encontra e a reconhece como Vida. Por isso, Benjamin fala em sobrevivência das obras. É claro que o tradutor tem um papel importante; é ele que acessa a traduzibilidade de uma obra (trata-se do encontro de duas linguagens distintas, mas que possuem também suas semelhanças), tarefa um tanto poderosa nesta perspectiva de Benjamin, pois se trata de um acesso à linguagem em geral, tal como compreendida no ensaio de 1916.

A tradução nos revela o que há de eterno numa obra, isto é, são as traduções que, mais do que meras intermediárias, surgem quando uma obra atinge a época da sua glória, diz Benjamin. E não são as grandes e as boas traduções que engrandecem a época em que são feitas. Ao contrário, elas assim o são porque se beneficiam da época em que são feitas, ou seja, assumem então a sua nova forma, devendo a sua existência, portanto, a essa época de glória: “[...] pois que a vida da obra original chega até as traduções constantemente renovada e com um desenvolvimento cada vez mais amplo e recente”.<sup>46</sup>

Benjamin procura então explicar que este “desenvolvimento cada vez mais amplo e recente” é determinado por uma elevada e característica finalidade por ser ele de uma vida elevada. Trata-se ainda aqui de uma hierarquia da linguagem, no entanto, percebemos mais claramente a ênfase no movimento que gera uma atualização: “um desenvolvimento mais amplo e recente”. A correlação entre Vida e Finalidade não pode ser procurada na esfera em que percebemos as finalidades particulares e isoladas da vida, não sendo possível apreendê-la facilmente em um simples conhecimento. Esta correlação encontra-se em uma esfera mais elevada, na qual pode ser procurado o objetivo final de tais finalidades. Benjamin explica que todos os fenômenos vitais e suas respectivas finalidades particulares não surgem para serem úteis à vida, mas para darem expressão à sua natureza e assim apresentarem o seu significado. Para este

---

<sup>46</sup> Idem.

autor, a tradução nasce com a finalidade de expressar a relação mais íntima entre as línguas. No entanto, na tradução essa relação permanece oculta:

A tradução, na verdade, nunca consegue revelar, nunca consegue estabelecer essa relação oculta; pode, todavia, apresentá-la na medida em que, de modo incoativo, intensifica ou fecunda a sua essência embrionária. Este modo de representar um significado por meio de uma tentativa e através da essência embrionária da sua fatura criadora é, sem dúvida, absolutamente original e característico, não podendo ser encontrado para além do domínio da vida que se associa à linguagem pois, sob a forma de analogias e sinais e símbolos, a vida tem também outros tipos de alusão e representação que aquele de uma atualização intensa e de caráter visionário e insinuante. Em relação íntima e oculta que podemos perceber entre as línguas constitui uma convergência e união muito particular que nos deixa ver que as línguas não são estranhas umas às outras, e isto não apenas quanto às possíveis relações e parentescos históricos, mas *a priori* sendo aparentadas e análogas naquilo que elas podem exprimir.<sup>47</sup>

Porém, não se trata de um regresso à tradicional teoria da tradução, segundo a qual o parentesco entre as línguas deve ser preservado, tendo a tradução que transmitir com exatidão – tão exato quanto possível – o sentido e a forma do original. No entanto, esta teoria não se ocupa do conceito de exatidão que ela mesma reivindica e, por isso, para Benjamin, ela não tem condições de afirmar o que é essencial numa tradução. Para apreender devidamente esta conexão estreita e íntima entre a tradução e o original deve ser empregado, nos diz este autor, o mesmo critério cuja finalidade é análoga aos processos do pensamento, em que a crítica do conhecimento mostra a nulidade de uma teoria de cópia do real: “Será então demonstrado que nenhum dado do conhecimento pode ser ou ter pretensões a ser objetivo quando se contenta em reproduzir o real, e do mesmo modo também nenhuma tradução será viável se aspirar essencialmente a ser uma reprodução parecida ou semelhante ao original”.<sup>48</sup> A sobrevivência do original significa sua metamorfose e, se algo com vida se renova, ele se modifica essencialmente. O original modifica-se essencialmente na sua sobrevivência, afirma Benjamin: “Mesmo para as palavras já definitivamente sepultadas num determinado texto existe um amadurecimento póstumo”.<sup>49</sup>

---

<sup>47</sup> Ibidem, p.255, 256.

<sup>48</sup> Ibidem, p.256.

<sup>49</sup> Idem.

A sobrevivência de uma obra abriga um poderoso e frutífero processo histórico. A essência das metamorfoses e a constância dos significados no processo de traduzibilidade encontram-se na vida da língua ou das suas obras, e não na subjetividade “recém-nascida”, afirma Benjamin, ampliando, mais uma vez, a questão para além do domínio do homem. Existe um amadurecimento posterior da palavra artística que serve de base para as traduções, pois o significado e a camada sonora de uma poesia modificam-se completamente com o correr dos séculos, assim como também se modifica a própria língua materna do tradutor. Portanto, as traduções estão longe de constituir equações estéreis entre duas línguas diferentes cabendo a elas, de maneira singular, notar a dor e a vida da sua própria língua: “Enquanto a palavra do poeta sobrevive na sua própria língua, as traduções de grande valor também estão destinadas, por um lado, a contribuir para o crescimento e o engrandecimento da sua língua e, por outro, a afundarem-se entre as renovações que surgem”.<sup>50</sup>

A afinidade e o parentesco das línguas – a do original e a da tradução – não são encontrados em vagas semelhanças entre as duas, como se a tradução consistisse em uma imitação. Para Benjamin, a afinidade das línguas situa-se para além dos laços históricos. Ela depende do fato da totalidade de cada uma delas pretender o mesmo que a outra. Mas o que elas pretendem, as suas intenções, só pode ser alcançado em conjunto, pois as línguas complementam-se umas às outras. A totalidade das suas intenções apenas poderia ser atingida pela língua pura.

Enquanto por um lado todos os elementos particulares das línguas estrangeiras – as palavras, as frases e as relações – se excluem reciprocamente, por outro lado as próprias línguas se complementam nas intenções comuns que pretendem alvejar. Apreender esta lei, que é um dos princípios básicos da filosofia das línguas, equivale a reconhecer, em termos da intenção, a diferença que separa o conteúdo e o modo de querer dizer.<sup>51</sup>

As diferentes línguas consideradas de maneira isolada são incompletas. Nelas, os significados estão em constante metamorfose, até que da harmonia de todos os “modos de querer ver” consegue irromper, como *Língua pura e perfeita*, o que estava até então latente nas línguas isoladas.

---

<sup>50</sup> Ibidem, p.257.

<sup>51</sup> Idem.

Se eles [os significados] conseguem porém crescer a ponto de culminarem no próprio fim messiânico da sua história, então é na tradução que se acende a eterna flama da sobrevivência da obra original e no fogo infinito do renascer das línguas, pondo assim sempre de novo à prova esse sagrado crescimento das línguas, isto por muito longe que o mistério das verdades ocultas se encontre da sua revelação e por muito presente que seja em nós a consciência dessa distância.<sup>52</sup>

Benjamin reconhece então que a tradução não só busca as afinidades das línguas, como também é uma maneira provisória de se ocupar a fundo com as suas disparidades. A tradução é o alcance do homem à *Língua perfeita e pura* e, por isso, este tem que se contentar com sua provisória maneira. Ao homem é negada a possibilidade de resolver essa disparidade de uma maneira “eterna”, de uma vez para sempre. Nem mesmo pode ele aspirar diretamente à superação de tal disparidade, pois apenas “o desenvolvimento das religiões – e mesmo este apenas indiretamente – dá à semente oculta nas línguas um amadurecimento superior”.<sup>53</sup> Entretanto, na tradução, o original tem a condição de ascender ao mesmo espaçoso círculo da Língua pura e elevada. Porém, segundo Benjamin, ela não conseguirá manter-se por muito tempo neste círculo. Apesar de a tradução também não conseguir alcançar o original em todos os aspectos da sua forma, ela pode ser capaz de apontá-los “duma maneira maravilhosamente penetrante como domínio predestinado e inacessível onde as línguas se reconciliam e atingem toda a sua plenitude”.<sup>54</sup> Tal alcance ao domínio da língua pura e a penetração nele não devem acontecer de maneira forçada e violenta. Existe no original um núcleo central que é o próprio intraduzível, explica Benjamin. Este núcleo é uma zona intacta e intocável. É para esta zona que converge o trabalho genuíno do tradutor, que faz da tradução mais que uma comunicação.

A tradução, para este autor, transplanta o original pelo menos para uma zona ou um domínio mais válido e definitivo do que qualquer transmissão. O original consegue então renascer sempre e em diferentes aspectos, afirma Benjamin. A relação entre o conteúdo e a linguagem na tradução não é a mesma que no original, portanto, não pode ser transmitida do mesmo modo que o original o faz:

---

<sup>52</sup> Idem.

<sup>53</sup> Idem.

<sup>54</sup> Idem.

Enquanto no texto original estas relações constituem certa unidade semelhante à que existe entre o fruto e a pele de que se reveste, na língua da tradução o conteúdo desta é envolvido por manto real com dobras e pregas muito amplas, pois a tradução implica uma linguagem mais elevada que ela própria, permanecendo deste modo um tanto ou quanto forçada, estranha mesmo, e até desproporcionada em relação ao seu conteúdo.<sup>55</sup>

Benjamin recorre à palavra ironia, no sentido que os românticos deram a ela, para caracterizar esse processo de transplantação. Os românticos, diz ele, dedicaram toda a sua atenção à crítica – que também representa mais um breve instante na sobrevivência da obra – foram os primeiros a apreender a vida que existe numa obra: “[...] vida esta que a Arte de traduzir nos dá um elevado e convincente testemunho”.<sup>56</sup> Apesar de os românticos não a terem reconhecido como tal, e nem terem dedicado os seus estudos teóricos à arte de traduzir, os tradutores dessa época nos deixaram verdadeiras obras-primas, diz Benjamin. Ele afirma que tais obras são acompanhadas por uma “inegável intuição da natureza e uma bem formulada consciência daquilo que deve ser dignidade da tradução como forma”.<sup>57</sup> Se, por estarem então preocupados com o conceito de crítica, os românticos não se deram conta desse aspecto da tradução, eles abriram, no entanto, o campo para tal perspectiva:

Tudo nos leva a crer que esta consciência intuitiva não seja necessariamente mais acentuada no poeta, e talvez nele, como poeta, tenha até menos razão de existir, pois a história não confirma aquele convencional preconceito pelo qual o tradutor de importância é por necessidade um grande poeta, e o poeta insignificante um mau tradutor. Entre os grandes, Lutero, Voss, Schlegel são, sem dúvida, muito mais importantes como tradutores do que como poetas; e entre os maiores, como Hölderlin e George, o conceito de poeta de maneira alguma se revela suficiente para abranger toda a amplitude da sua obra de tradutores.<sup>58</sup>

A tradução, então, constitui por si mesma uma forma distinta, apesar de a tarefa do tradutor ser intrinsecamente a que é própria do poeta. Sua tarefa consiste, segundo Benjamin, em encontrar na língua em que se está traduzindo aquela intenção pela qual o eco do original pode ser ressuscitado. Porém, afirma ele, ao contrário do que acontece com a poesia original, a tradução não se encontra situada no próprio centro da floresta da língua, mas fora dela. A tradução, de fora da floresta, sem adentrá-la,

<sup>55</sup> Ibidem, p.258.

<sup>56</sup> Idem.

<sup>57</sup> Idem.

<sup>58</sup> Idem.

invoca-a para “aquele mesmo e único sítio onde o eco, através da própria ressonância da obra, pode transmitir-se a uma língua estranha”:<sup>59</sup>

A intenção da tradução não é somente dirigida a finalidades diferentes, mas difere já em si própria da intenção da obra original: enquanto a intenção da obra artística é ingênua, primária e plástica, a tradução norteia-se por uma intenção já derivada, derradeira mesmo e feita de idéias abstratas. O motivo principal de uma tal integração das diferentes línguas numa língua única dá razão de ser à sua tarefa. [...] Se em todo o caso existe uma língua da verdade, em que sejam conservados silenciosamente sem tensões nem conflitos os mais antigos e profundos mistérios de que o pensamento se ocupa, então esta é a língua única e verdadeira a que nos temos referido. É precisamente esta língua, cuja perfeição o filósofo deve aspirar a pressentir e a descrever, que se encontra oculta no âmago das traduções [...] No entanto, ao contrário do que querem supor os artistas sentimentalistas, estas atividades não são de maneira alguma banalidades, e existe mesmo um tipo de gênio da filosofia cujo anseio mais íntimo se constitui pela procura dessa Língua superior que se manifesta através da tradução.<sup>60</sup>

A integração entre as diferentes línguas numa tradução é também uma reconciliação dos seus diferentes “modos-de-querer-dizer”. Se tomarmos numa tradução poemas, frases e sentenças isoladamente numa integração entre línguas, não conseguiremos a harmonia, mesmo que encontremos ainda ali, de alguma maneira, a reconciliação dos “modos-de-querer-dizer”. A fidelidade em relação às próprias palavras e a liberdade na restituição do significado são, segundo Benjamin, velhos conceitos que parecem não ter mais utilidade para uma teoria que não visa reproduzir o significado. A tarefa do tradutor, porém, é fazer amadurecer na tradução o germe embrionário da *Língua pura*. Tal tarefa, no entanto, parece problemática porque jamais terá uma resolução definitiva.

Uma vez que não está em jogo a reprodução do significado do original, Benjamin pergunta-se se a tarefa da tradução não tem suas bases retiradas e negadas. No entanto, ele explica que o significado poético não é restringido e tampouco é esgotado pela intenção do original; por isso mesmo, a fidelidade da tradução das palavras isoladas raramente consegue restituir por inteiro o significado que estas têm no original. A intenção do original está ligada aos “modos-de-querer-dizer” existentes numa determinada palavra que dinamiza o significado poético. As palavras

---

<sup>59</sup> Idem.

<sup>60</sup> Ibidem, p.259.

comportam uma tonalidade afetiva. Benjamin afirma que “a literalidade no que respeita à sintaxe violenta qualquer tentativa de reprodução do significado e, por vezes, ameaça mesmo conduzir-nos para o mais intolerável dos absurdos”.<sup>61</sup>

Assim, embora a sua razão de ser seja evidente, e por os seus fundamentos estarem profundamente ocultos, esta exigência de literalidade tem de ser compreendida em função de relações adequadas: do mesmo modo que, se quisermos juntar de novo os cacos de um vaso, estes têm de corresponder uns aos outros, sem serem todavia necessariamente iguais quanto às suas ínfimas particularidades, também a tradução, em vez de imitar para se aparentar a ele, deve insinuar-se com amor nas mais ínfimas particularidades tanto dos modos do querer dizer original, como na sua própria língua, isto de maneira a juntá-las como se fossem cacos de um vaso, para que depois de as juntar elas nos deixem reconhecer uma Língua mais ampla que as abranja ambas.<sup>62</sup>

O original não é ocultado pela tradução. Ela não lhe rouba a luz. O original é essencial a esta porque ele já existe, porém, numa outra língua, num outro “modo-de-querer-dizer”. Como pode a tradução não renunciar comunicar algo se o “modo-de-querer-dizer” de sua língua já difere daquela do original? Como pode a tradução apenas comunicar aquele querer-dizer?

A tradução renuncia ao simples propósito da comunicação e, assim, segundo Benjamin, o tradutor é dispensado da fadiga do sistema ou da ordem daquilo que é comunicado. Ou seja, não há como juntar os cacos de um vaso e ter o mesmo vaso de volta, não há que se ocupar em restabelecer um todo, um sistema ou uma mesma ordem daquele que agora é outro. O original permanece o original. Mas a linguagem da tradução deve “descorar” o significado para que “sua intenção (*intentio*) não ressoe como reprodução, mas sim como harmonia e como complemento feito à língua em que se comunica a simples reprodução”,<sup>63</sup> porque assim se faz ouvir, justifica Benjamin, outro modo particular da sua *intentio*.

A partir da obra ouve-se a ânsia nostálgica pelo complemento que aperfeiçoa e torna única a Língua, diz Benjamin. Aí está o sentido de fidelidade. O tradutor deve sua fidelidade a essa ânsia da língua que pode, muitas vezes, ser ocultada pela literalidade na tradução, se esta não for compreendida conforme as relações adequadas expostas acima. Não se deve, portanto, restringir uma língua à outra como

---

<sup>61</sup> Idem.

<sup>62</sup> Ibidem, p.260.

<sup>63</sup> Idem.

se elas fossem idênticas em suas particularidades. Mas, ao contrário, reconhecendo as diferenças entre as línguas, é possível, numa tradução, chegar a uma língua mais ampla, que alcança em seu domínio (ou mesmo tem seu domínio ampliado) tanto a língua do original quanto a da tradução:

A verdadeira tradução é transparente. Ela não oculta o original, nem lhe rouba luz. Pelo contrário, ela faz com que a Língua pura, como que reforçada pelo seu próprio *medium*, incida com ainda maior plenitude sobre o original. Isso é conseguido em primeiro lugar pela literalidade na transmissão da sintaxe, que nos demonstra precisamente ser a palavra e não a proposição o elemento primário do tradutor, pois a proposição é a muralha que se coloca entre nós e a língua do original, e a literalidade é o arco de ponte que nos serve de acesso.<sup>64</sup>

Benjamin procura retirar a contradição colocada a respeito das duas tendências da arte de traduzir: a fidelidade e a liberdade. A liberdade, segundo ele, refere-se à reprodução do significado, o qual deve deixar de servir de padrão. Mesmo se encontrarmos no significado de uma imagem lingüística uma formulação idêntica à sua comunicação, permanecerá ainda assim algo de decisivo acima e para além da comunicação, mesmo que este algo fique mais claro e menos escondido após tal formulação.

Em todas as línguas e em todas as suas obras e imagens, para além daquilo que se pode comunicar existirá algo não comunicável, algo que, de acordo com a contextura em que se encontra, será ou um *Simbolizante* ou um *Simbolizado*: Simbolizante no caso das imagens já acabadas nas línguas; Simbolizado no advir das próprias línguas. E aquilo que se representa ou procura representar no advir das línguas será a própria essência da língua pura.<sup>65</sup>

Segundo Benjamin, mesmo sendo a Língua pura oculta e fragmentária, ela pode estar presente na vida como o próprio *Simbolizado*. Ela será simbolizada nas imagens, explica o autor. Se esta essência, que se procura representar no advir das línguas, é de alguma maneira a própria língua pura, e se ela existir nas línguas numa conexão com apenas o que nela há de lingüístico, então, essa essência da Língua pura é prejudicada por um significado que lhe é estranho. O poder do tradutor consiste justamente na libertação dessa essência do significado que lhe é estranho e também difícil:

Libertá-la desse significado, e tornar o Simbolizante o próprio Simbolizado, restaurando a Língua pura que é formada no próprio movimento da língua, constitui o único mas possante poder do tradutor. Nesta Língua pura – que já

<sup>64</sup> Idem.

<sup>65</sup> Ibidem, p.261.

nada pretende exprimir e que já nada exprime – reúne-se finalmente toda a comunicação, todo o significado, e toda a intenção num nível em que já não se diferenciam ou distinguem uns dos outros.<sup>66</sup>

O fundamento da tradução não está, portanto, no significado da comunicação, pois destacar a essência da língua desse próprio significado é a tarefa da tradução. A sua fidelidade consiste justamente, explica Benjamin, em emancipá-la desse significado. E, a liberdade, por sua vez, consiste em libertar na sua própria língua a Língua pura que está “desterrada no estrangeiro”. O tradutor deve “descativá-la da obra em que está presa enquanto a remodela e lhe dá forma”, afirma Benjamin, alargando a sua própria língua a partir da brecha que é dada pela oculta e fragmentária Língua Pura: “Por causa dessa *Língua Pura* ele demole e remove as velharias obsoletas da sua língua e alarga-lhe as fronteiras: foi assim que Lutero, Voss, Hölderlin e George alargaram os domínios da língua alemã”.<sup>67</sup>

A traduzibilidade do original determina, para Benjamin, o alcance da tradução quanto à essência desta forma. Assim, quanto mais elevada for a forma, mais ela permanecerá traduzível, pois o contato com o significado do original será sempre fugidio. Do mesmo modo, a tradução pouco alcança o mesmo se a linguagem de uma obra tiver apenas comunicação. Assim, menos ela terá valor e dignidade, e a tradução acabará por malograr, diz Benjamin.

Do mesmo modo que uma tangente só toca levemente num único ponto da circunferência, e do mesmo modo que a lei geométrica apenas fixa e prevê este contato, mas não o ponto em que ele tem de se verificar, continuando a tangente depois disso o seu caminho reto em direção ao infinito, também a tradução toca apenas de leve no original e somente num ponto infinitamente pequeno do seu significado, para depois, de acordo com a lei da fidelidade na liberdade do movimento da língua, continuar e seguir seu próprio caminho.<sup>68</sup>

Assim, as traduções alcançam e fixam o significado apenas ligeiramente. E, por conta disso, são intraduzíveis. Sobre as traduções de Hölderlin das duas tragédias de Sófocles, diz Benjamin: “a harmonia das duas línguas é tão profunda que a língua toca no significado tão ligeiramente como o vento passando por uma harpa eóloa”.<sup>69</sup> Ele ainda afirma que estas traduções de Hölderlin são verdadeiros arquétipos de sua

---

<sup>66</sup> Idem.

<sup>67</sup> Idem.

<sup>68</sup> Ibidem, p.262.

<sup>69</sup> Idem.

forma; elas estão para as mais perfeitas traduções de seus textos como o arquétipo para o protótipo:

É por essa razão que podemos encontrar nelas o tremendo e fundamental erro de todas as traduções: que os portões de uma língua tão alargada e tão bem dominada acabem por se fechar encerrando consigo no silêncio o tradutor. As últimas obras de Hölderlin foram de fato as suas traduções de Sófocles. Nelas o significado precipita-se de abismo em abismo até ameaçar perder-se nas insondáveis profundezas da língua. Há todavia um ponto em que é possível parar. Mas mesmo assim ele não nos é concedido em nenhum texto, senão nas sagradas escrituras em que o significado deixa de ser a linha divisória para as águas torrentosas da Língua e para as líquidas torrentes da revelação.<sup>70</sup>

O silêncio é o risco e, ao mesmo tempo, a condição da linguagem, pois ele é o lugar do sentido, mas também domínio do inexpressivo. Arrancar as palavras do silêncio é expressar-se, e é esse o esforço da linguagem. As traduções de Hölderlin em questão parecem demonstrar o limite máximo que consegue alcançar uma tradução na sua relação com esse elemento fundamental da linguagem, o silêncio. Na visão de Benjamin, mesmo com tamanho poder, elas fracassam.

A versão interlinear do texto sagrado é então o arquétipo ou o ideal de toda a tradução. Nas sagradas escrituras, o texto, na sua literalidade, pertence de modo imediato e sem um significado intermediário à Língua verdadeira: “o significado deixa de ser a linha divisória para as águas torrentosas da Língua e para as líquidas torrentes da revelação”. E, ainda, o texto das sagradas escrituras é simplesmente traduzível por uma exigência das línguas, porque diante dele, explica Benjamin, é reclamada uma confiança ilimitada nas capacidades de tradução. Na versão interlinear, a liberdade e a literalidade unem-se como a Língua e a revelação. Benjamin afirma que todos os grandes escritos, principalmente os textos sagrados, contêm nas suas entrelinhas (em diversos graus) a sua tradução virtual.

Como mostra Kátia Muricy, diversas são as interpretações para esse método-modelo proposto por Benjamin para a tradução.<sup>71</sup> Ele estaria visando a um respeito literal por um texto profano como se fosse o texto sagrado da revelação; ou Benjamin estaria se opondo a qualquer adaptação do original (no sentido que dava Schleirmacher à versão interlinear do texto sagrado). Seria uma insistência, explica a

<sup>70</sup> Idem.

<sup>71</sup> Katia Muricy. *Alegorias da dialética*. Rio de Janeiro: Relume Dumará. 1999. p. 118.

autora, da “palavra por palavra”, um total literalismo gramatical, uma alusão à paráfrase da língua primitiva, o hebreu, nas línguas profanas dos judeus, como o ladino e ídiche. A autora sugere a interpretação de Robert Kahn como a mais interessante. Feita a partir dos estudos exegéticos da Bíblia, esta interpretação refere-se ao *targoum* – cujo significado é anunciar, explicar e traduzir – um tipo especial da tradução bíblica. Uma tradução para a língua vernáculo aramaica escrita, em menores caracteres, junto ao texto hebreu. Não é ela uma tradução literal do hebreu, mas sim tradução livre, que interpreta o que se lia nas entrelinhas do original, ou mesmo os comentários, verdadeiras recriações do original. Nesta interpretação de Kahn, Benjamin estaria, portanto, aludindo ao *targoum* na sua proposta de uma versão interlinear do texto sagrado: “Para Kahn, a versão interlinear, como alusão crítica ao *targoum*, reconcilia os termos antinômicos literalidade e liberdade em uma concepção de tradução que a concebe como interpretação, comentário e crítica”.

Seguimos, então, para o próximo capítulo, que foi dedicado ao estudo de Benjamin sobre o conceito de crítica de arte no Romantismo alemão, a fim de que possamos compreender “a formulada consciência do que deve ser a tradução como forma”, legado que nos foi deixado pelos românticos,<sup>72</sup> que foram os primeiros a reconhecer a vida de uma obra – como nos disse ele neste ensaio sobre a tarefa do tradutor.

---

<sup>72</sup> Ibidem, p.119.