

5 Conclusão

Nos ensaios “Sobre a linguagem em geral e sobre a linguagem humana” e “Sobre o programa de uma filosofia futura”, Benjamin vinculou a sua crítica do conhecimento à teoria da linguagem. Neles foi reivindicada a fundamentação epistemológica de um conceito superior de experiência compreendida em sua dimensão lingüística. Assim, ampliar os limites da experiência, abarcando também – além da certeza da posse de um conhecimento – a dimensão de uma experiência efêmera e própria a um momento singular e temporal como digna da verdade, foi uma das tarefas que Benjamin impôs à filosofia contemporânea e, desse modo, a si próprio.

A concepção de linguagem de Benjamin é, então, fundamentada a partir de sua dimensão essencial. Enquanto comunicação, a linguagem comunica uma essência espiritual; a linguagem expressa a si própria, constituindo um *medium*. Neste *medium*, ou seja, na linguagem, há uma identidade entre a essência lingüística e espiritual de uma coisa, de um homem, de Deus. Esta abertura espiritual e lingüística, para Benjamin, estende-se a tudo, e ele afirma não haver nada que não comunique a sua essência espiritual, pois esta é comunicável, isto é, aberta à comunicação. Segue-se então a hierarquia estabelecida a partir do grau de comunicabilidade entre as diferentes linguagens, por nós abordada ao longo do primeiro capítulo: a natureza, o homem e Deus:

A linguagem de um ser é, então, o *medium* em que se comunica a sua essência espiritual. A corrente ininterrupta desta comunicação flui através de toda a natureza, desde o ser mais baixo até o homem e deste até Deus. O homem comunica-se com Deus através do nome que dá à natureza e aos seus semelhantes (no nome próprio), e à natureza dá o nome depois da comunicação que dela recebe, porque também toda a natureza é percorrida por uma linguagem muda sem nome, resíduo da palavra criadora de Deus, que se manteve no homem como nome cognoscível e paira no homem como juízo. A linguagem da natureza é comparável a uma senha secreta, que cada sentinela passa à próxima na sua própria linguagem, mas na qual o conteúdo da senha é a linguagem da própria sentinela. Toda a linguagem superior é tradução da inferior até que na última clareza desabroche a palavra de Deus, que é a unidade deste movimento da Língua.³²⁸

³²⁸ 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.196.

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

O conceito de experiência forjado a partir desta perspectiva da linguagem não pode ser fundamentado pelas ciências exatas, mas sim pela arte, pois toda arte assenta-se no espírito material da língua. Apenas a manifestação espiritual no domínio da religião é capaz de ser assentada sobre “a derradeira sùmula do espírito da língua”. Na palavra foi criado o homem, porque esta é a essência lingüística de Deus. Toda linguagem humana constitui-se somente como reflexo da palavra nome, de modo que, para Benjamin, “o nome atinge tão pouco a palavra como o ato do conhecimento a criação”.³²⁹ Só com o apoio material da língua a linguagem humana pode remeter-se à sua dimensão simbólica, abarcando o conflito entre o expresso e o exprimível e o não-expresso e o não-exprimível. O conceito de revelação situa-se, assim, como centro desta teoria lingüística.

No prefácio de 1925, Benjamin vincula novamente sua crítica ao conhecimento à sua concepção de linguagem. Trata-se agora de salvaguardar a escrita filosófica como espaço para a auto-apresentação do ser indefinível da verdade. Nessa epistemologia, o exercício da forma específica de ser da contemplação, isto é, o exercício de suas interrupções e de sua volta aos pormenores, torna-se fundamental. Benjamin, então, retoma a doutrina das idéias de Platão a partir do *Banquete*,

³²⁹ Ibidem, p.187.

especificamente com as afirmações: a verdade – o reino das idéias – é o conteúdo essencial da beleza e, a verdade é bela. Este é o domínio em que melhor se evidencia o modo de ser das idéias.

Enquanto ser, a idéia em Benjamin expressa-se na linguagem e, assim, este ser está exposto às condições da experiência do homem, à sua condição histórica e passageira. É no nome que se pode encontrar a Idéia de Platão. A dimensão nomeadora da linguagem é aquela em que desaparecem as vicissitudes da significação e se estabelece o encontro com a dimensão paradisíaca da linguagem. Porém, como a filosofia não pode ter a pretensão de falar em tom de revelação, a apresentação das idéias só é passível de se dar em uma percepção primordial, uma rememoração, na sua linguagem. Na origem desta atitude está Adão.

A escrita, como afirmou Benjamin, constitui um arquivo completo de semelhanças extra-sensíveis, correspondências naturais que constituem a ligação entre o falado e o intencionado, entre o escrito e o intencionado, portanto, entre o falado e o escrito. Dessa ligação, que se faz de modo sempre “novo, originário e irreduzível”, advém o rememorar, a experiência propriamente lingüística que sustenta a epistemologia de Benjamin.

A escrita filosófica, como uma descrição do mundo das idéias a partir da dimensão essencial da linguagem, traz com ela o “confrontar-se sempre de novo com a questão da apresentação da verdade” enquanto ser. Ela não se deixa capturar, mas se auto-apresenta como uma fulguração. A perceptibilidade desse momento fulgurante e a capacidade de traduzi-lo constituem o poder do filósofo enquanto crítico. Seu método é inerente a cada objeto investigado. Não há uma intenção em sua atitude, mas sim uma disposição para o desvio a partir do confronto com o objeto – da sua forma de observação, isto é, de seu experimento – e da imersão em seus pormenores.

Estabelece-se com isso uma contracorrente à filosofia da representação fundamentada na noção abstrata do sujeito. Se a verdade é ser, ela não pode ser apresentada ou representada a partir de uma perspectiva puramente reflexiva, pois não há um eu abstrato e absoluto. Enquanto ser, a verdade não pode ser destacada de sua linguagem mas, ao contrário, encontra-se também na dimensão histórica e

temporal do homem. A filosofia, como uma forma da apresentação da verdade, deve buscar nas obras de arte – também formas sensíveis da apresentação da verdade – a solução para a conciliação entre o sensível e o inteligível, ou o particular e o universal, ou o fenômeno e a idéia. A partir de uma filosofia da arte, esse problema encontra-se delimitado na relação entre a forma e o conteúdo. A relação do objeto de arte com a totalidade deve ser então considerada pelo crítico e filósofo.

Assim, em Benjamin, o termo *crítica* possui a mesma dimensão a ele conferida pela primeira teoria romântica: uma teoria do conhecimento da arte da qual se pode atingir uma teoria do conhecimento em geral. Com sua vitalidade espiritual, a teoria romântica do conhecimento da arte “proscreeu as leis do espírito para dentro da própria arte”. Este foi o modo com que os românticos, segundo Benjamin, romperam definitivamente com autores modernos que faziam da arte “um simples subproduto da subjetividade”. A elaboração da crítica constitui, assim, um dos maiores méritos dos românticos.

No entanto, o problema da crítica é o próprio centro da filosofia da arte, pois a sua afirmação – como fizeram os românticos – ou a sua negação – como fez Goethe – dependem inteiramente dos conceitos filosóficos que sustentam a teoria. Dessa maneira, a questão sistemática fundamental da filosofia da arte surge como aquela acerca da relação entre a Idéia e o Ideal da arte. A Idéia da arte proposta pelos românticos é, para Benjamin, a Idéia de sua forma, assim como o Ideal de Goethe é o Ideal de seu conteúdo. Desse modo, Goethe e os românticos atuaram juntos no sentido de representar esse problema ao pensamento que trata da história dos problemas.

Os românticos abarcaram a arte sob a categoria de Idéia, expressando nela sua infinidade e sua unidade. A Idéia é a determinação do conteúdo, “é o *a priori*, um método”, o fundo criador das diversas formas artísticas que, assim, se ligam em um *medium* numa unidade prosaica. Neste *medium* unificador, as obras delimitam a sua singularidade e diluem-se na infinidade totalizadora deste *medium* da arte. Desse modo, ao tentarem determinar o conceito de Idéia no sentido platônico como uma base real das obras de arte empiricamente dadas, os românticos teriam reiniciado a antiga confusão entre o abstrato e o universal. Ao considerarem a Idéia da arte como

infinita, eles tomaram a verdade por uma forma reflexiva e, assim, a verdade não pode assumir seu caráter de linguagem. Nisto consistiu, para Benjamin, o fracasso dessa teoria na renovação das idéias de Platão.

Em Goethe, o Ideal é o “*a priori* de um conteúdo”. Seu âmbito, como vimos, é aquele dos puros conteúdos. Tais conteúdos não podem ser encontrados puros em nenhuma obra de arte, são arquétipos invisíveis, porém intuíveis. A obra só se aproxima de tais arquétipos por assemelhar-se a eles. A estrutura interna do Ideal é marcada por uma refração e não pela continuidade de um *medium*. Esta intuição, como explicou Benjamin, é uma perceptibilidade necessária: a necessidade do conteúdo – que “se anuncia no sentimento como puro” – de tornar-se completamente perceptível. No Ideal, Benjamin encontra uma forma específica de relação da obra com a totalidade. Como procuramos mostrar a partir da leitura de Simmel, a verdade em Goethe provém de uma reconciliação entre a dimensão sensível da objetividade do conhecimento com a dimensão subjetiva da reflexão. Esta é a dimensão do fenômeno primário em Goethe – explicação da vida natural desde um fenômeno arcaico e primitivo, que apenas pode ser apreendido pela intuição. Benjamin valoriza essa diluição das dimensões objetiva e subjetiva do conhecimento, porém não se satisfaz com a perspectiva da ciência natural. O fenômeno de origem é, então, deslocado por ele para um contexto histórico. A verdade não está isolada de sua forma expressão; enquanto ser, ela se auto-apresenta na linguagem, isto é, na sua sensibilidade. A origem, como categoria histórica, vem garantir a mediação entre os extremos; nos limites do singular, o universal pode se desdobrar de uma maneira específica.

O problema da origem encontra-se na forma de observação da obra de arte que deve se constituir como um experimento autêntico. A linguagem torna-se experimento. Assim, enquanto crítico, o filósofo tem como tarefa produzir um verdadeiro experimento na linguagem, especificamente em sua escrita – seu lado material – diluindo os lados subjetivo e objetivo do conhecimento, a fim de garantir a dignidade de sua forma enquanto tradução.

Do confronto com a origem como mônada revela-se a instantânea fulguração da verdade. A ausência de intenção desse encontro garante a coexistência do

fenômeno com a idéia enquanto opostos numa imagem. Porém, como afirmara Benjamin, “irrecuperável é cada imagem do presente que se dirige ao presente, sem que esse presente se sinta visado por ela”. A partir desse processo de tradução e reconstituição de uma imagem irrecuperável, abre-se uma ampla dimensão histórica – uma especial relação entre o passado, o presente e o futuro. Garantir ao presente a liberdade do inesperado, numa “oferenda” ao passado, é fazer justiça ao passado, trazendo assim uma verdadeira abertura messiânica ao presente. Uma porta aberta ao messias é garantia de que estamos no meio-dia da história, ocupando posição única e irreduzível:

Comparados com a história da vida orgânica na Terra”, diz um biólogo contemporâneo, “os míseros 50.000 anos do *Homo sapiens* representam algo como dois segundos ao fim de um dia de 24 horas. Por essa escala, toda a história da humanidade civilizada preencheria um quinto do último segundo da última hora”. O agora, que como modelo messiânico abrevia num resumo incomensurável a história de toda a humanidade, coincide rigorosamente com o lugar ocupado no universo pela história humana.³³⁰

Com isso, firma-se a única forma pela qual a totalidade pode ser alcançada, através da imersão no pormenor, de onde a verdade aparece “incansável”, oferecendo ao pensamento seu ímpeto para um perpétuo recomeço. A escrita filosófica deve então preservar essa única possibilidade de se remeter à totalidade e fazer notar o seu inacabamento.

³³⁰ Walter Benjamin. “Sobre o Conceito de História”. In: _____. *Obras Escolhidas*. São Paulo: Iluminuras, 1999. p.231, 232.