

2

Experiência e Linguagem: a apresentação da verdade

Minha asa está pronta para o vôo,
De bom grado voltaria atrás
Pois permanecesse eu também tempo vivo
Teria pouca sorte.⁴⁶
Gerhard Scholem, *Saudação do anjo*

Walter Benjamin constrói uma complexa teoria da linguagem, que vai ganhando novos olhares com o decorrer de seus estudos. O filósofo expõe em sua obra a convicção de que a linguagem é a estrutura sensível e espiritual do pensamento, cuja temporalidade expressa a experiência singular do homem na história. Sua teoria da linguagem, lançada no ensaio “Sobre a linguagem em geral e sobre a linguagem humana”, de 1916, é confirmada em seu programa filosófico, apresentado no texto “Sobre o programa da filosofia futura”, de 1918. Ela sofre uma certa modificação quando Benjamin expõe sua teoria da tradução, em “A tarefa do tradutor”, de 1921, e, posteriormente, constitui-se como uma teoria da verdade, em 1924, na escrita de *Origem do drama barroco alemão*. Finalmente, sob a perspectiva do poder de imitação humano, reformula sua teoria da linguagem nos textos “A Doutrina das semelhanças”⁴⁷ e “Sobre a faculdade mimética”, de 1933.

As concepções apresentadas nos escritos de juventude de Benjamin perpassam todo o seu pensamento. Até o seu último trabalho, de 1940, “Sobre o conceito da história”, deparamo-nos com diferentes modos de pensar a dimensão expressiva da linguagem e reconstruir um novo conceito de história. O filósofo parte da afirmação de que “todas as manifestações da vida intelectual do homem podem ser concebidas como uma espécie de linguagem”⁴⁸. Sua teoria da linguagem se refere à experiência que, na história, é capaz de criticar, revitalizar, mostrar, enfim, de dar fisionomia aos fatos. O filósofo está convicto de que a linguagem, pensada na sua dimensão simbólica, pode ser compreendida como lugar da objetividade do conhecimento.

46 BENJAMIN, W. “Sobre o conceito da história”, epígrafe da tese 9. Optei pela tradução de Jeanne Marie Gagnebin e Marcos Lutz Müller feita a partir do original alemão “Über den Begriff der Geschichte” em *Gesammelte Schriften*, organizado por R. Tiedemann e H. Schweppenhäuser (Frankfurt, Suhrkamp, 1974), utilizada por Michael Löwy em *Aviso de Incêndio. Uma leitura das teses “Sobre o conceito de história”*, São Paulo, Boitempo Editorial, 2005, p. 87.

47 BENJAMIN, W. “Doutrina das semelhanças”, em *Obras escolhidas I*, ed. cit.

48 BENJAMIN, W. “*Sur le langage en général et sur le langage humain*”, ed. cit. p. 142.

Benjamin articula experiência e linguagem, e lança um fecho de luz sobre o pressuposto selado na filosofia moderna que separa sensível e inteligível, sujeito e objeto, e, com essa problematização, recupera o espiritual como modo de pensar a linguagem. Seus textos de juventude se voltam para a incontornável filosofia kantiana e mostram que, embora Kant tenha operado uma revolução na maneira de interpretar a possibilidade do conhecimento, ainda afirma uma subjetividade problemática incapaz de garantir sua objetividade. O filósofo parte de uma reflexão sobre a linguagem, considerando-a o *medium* da experiência.

O foco de sua crítica ilumina o “princípio original transcendental”, o “eu penso”, no qual se funda a possibilidade e a objetividade da experiência analisada na *Crítica da razão pura*. Em um desvio violento, deixa brilhar a força da natureza simbólica da linguagem. Trata-se de uma filosofia da linguagem considerada como um sistema de signos que se opõe ao matemático e se constitui com o fio descontínuo da expressão. Estes fios são únicos e se emaranham em laçadas que separam e conectam ideias, tecendo, através de imagens, as diversas dimensões que expressam a existência humana. O percurso traçado pelos escritos de Benjamin mostra a extensão e a velocidade do clarão que emerge do *medium* originário, transcendental e sagrado da linguagem, já que a partir desse *medium* é possível se pensar na objetividade da experiência em sua plenitude.

A linguagem, pensada como *medium*, une sensível e inteligível e se estabelece como o lugar neutro fora de qualquer consciência, onde a intensidade e a densidade dos deslocamentos de nosso autor expressam e confirmam a possibilidade da verdade. A linguagem é considerada em sua materialidade, temporalidade, diversidade e inteligibilidade, como o campo espiritual e histórico capaz de responder à tarefa que o filósofo se impõe no texto de 1918, “Sobre o programa da filosofia futura”, qual seja, de construir um conceito superior de experiência.

A radicalidade do pensamento de Benjamin se destaca de todos os modos como a linguagem foi tratada na história da filosofia. Suas concepções ocupam os espaços estrangeiros que se amalgamam nesse *medium* abrangente.

2.1 Linguagem e conhecimento

“Ler o que nunca foi escrito”⁴⁹
Hofmannsthal

Nesse capítulo, que inicia meu trabalho, tento lançar um olhar sobre o modo como a tradição do pensamento ocidental questionou a linguagem, com o intuito de mostrar a radicalidade que marca as bases da teoria da linguagem de Benjamin e lhe possibilita pensar a filosofia como um exercício de interpretação. Esse olhar pretende situar Benjamin na memória do pensamento e mostrar quais ideias emergem das conexões e rupturas engendradas com as problematizações constituídas a partir da relação entre linguagem e conhecimento. Nessa perspectiva, busco mostrar os traços colhidos nessa história que, de alguma maneira, permitem perceber os desvios que Benjamin constrói e deixam transparecer o modo como cumpre as tarefas que se impõe em seus exercícios críticos.

Meu estudo pode ser considerado uma colagem em que esses traços aparecem, evidenciando a correção que Benjamin se propõe a imprimir na filosofia kantiana, no texto *Sobre o programa da filosofia futura*, quando articula experiência e linguagem e reafirma sua teoria exposta no pequeno tratado de 1916, *Sobre a linguagem em geral e sobre a linguagem humana*. Tal correção sela o caminho de sua filosofia e expõe o diálogo com sua tradição. A filosofia da linguagem de Walter Benjamin se escreve como uma nova relação entre conhecimento e experiência, quando propõe que a linguagem é o *medium* espiritual e histórico da experiência, cuja neutralidade, ou seja, a exterioridade à consciência garante a objetividade do conhecimento.

A rede formada com os fios que tecem seus escritos inscreve a convicção de que a linguagem não pode ser considerada como mero instrumento de elaboração dos dados da realidade nem como uma simples abstração. No estudo sobre a *Origem do drama barroco alemão*, Benjamin propõe que a linguagem, que guarda a força alegórica das imagens, pode ser considerada “expressão da convenção”⁵⁰. Tal afirmação nos leva às discussões tanto sobre as origens divinas da linguagem

49 BENJAMIN, W. *Passagens*, ed. cit. p. 461. Epigrafe da seção M. Hugo von Hofmannsthal, “Der Tor und Tod” (O Tolo e a Morte, 1894), in *Gesammelt Werk*, ed. org. por Herbert Steiner [s.l.], 1952, p. 220). (R. T.).

50 BENJAMIN, W. *Origem do drama barroco alemão*. “A alegoria do século XVII não é convenção da expressão, mas expressão da convenção.”, p. 197.

quanto às discussões sobre o signo iniciadas na época clássica e desenvolvidas ao longo da história do pensamento ocidental. Então, para possibilitar a construção de um panorama dessas questões, procurarei apresentar elementos que vão compor um conjunto de ideias colhidas na nossa tradição, que mostra a preocupação com o poder da linguagem. Procurarei elaborar um quadro que ajudará a visualizar a rede que se forma quando Benjamin nos apresenta o seu pensamento.

2.1.1 Na Grécia clássica

Na Grécia clássica dos séculos V-VI a.C., a filosofia surge como metafísica da natureza: tem como objetivo definir e descrever o real na sua essência e, assim, conhecê-lo. A discussão acerca da linguagem se realiza em torno do discurso (*logos*), considerado instrumento fundamental para obtenção do conhecimento e ferramenta crucial para a ascensão política. A linguagem coloca-se como instrumento de poder, pois a experiência da democracia exige daqueles que têm papel decisório na *polis* a arte de discutir, de persuadir, de convencer, para que todos possam chegar a um consenso.⁵¹

Nesse momento, a linguagem é vista como técnica (*téchne*), como habilidade prática visando um fim. Por isso, os Sofistas se debruçam sobre uma investigação estrita da língua grega, sobre a “correção do nome”, sobre sua tradição literária, buscando elementos estilísticos eficazes para suas citações. Buscam, assim, aprimorar a arte da persuasão. Entretanto, em oposição à arte de convencer, à retórica e à oratória sofisticada, há, nesse contexto, a exigência de uma argumentação com rigor racional e valor de verdade. Segundo Platão, o fim visado por essa arte deveria ser o verdadeiro conhecimento. O filósofo contrapõe a opinião (*doxa*), fonte de incertezas, ao conhecimento verdadeiro sobre a natureza das coisas (*episteme*). Se em diversos diálogos, o filósofo desfecha sua crítica contra a retórica, é no *Sofista* que Platão vincula a linguagem à metafísica, já que a verdade, que é formulada no discurso, pode ser verificada como falsa ou verdadeira, a partir da verificação de sua correspondência com o real.⁵²

51 MARCONDES, Danilo. “A Linguagem na História”, em *Flores Verbais*, Rio de Janeiro, Editora 34, 1995, p. 220.

52 MARCONDES D. “A Linguagem na História”, ed. cit., p.220.

Por outro lado, Platão não nega a força e a necessidade do uso da narrativa mítica, quando se trata de explicar coisas que, por serem profundas e complexas, fogem à apreensão objetiva da linguagem conceitual. Na verdade, essa linguagem é incapaz de atingir o interlocutor que se sente inapto para entendê-la, mas que é sempre capaz de compreender explicações introduzidas de modo indireto (discurso mítico).

Nesse contexto, é estabelecido um conceito ambíguo de interpretação, o qual se desenvolverá ao longo da História da Filosofia. O início da discussão sobre a problemática da interpretação pode ser situada no *Crátilo*, de Platão e no *Tratado da Interpretação*, de Aristóteles.

Aristóteles segue o caminho das considerações de Platão no *Sofista*. Faz sua crítica aos argumentos enganosos da retórica, no *Órganon*, vinculando, também, a linguagem com a realidade. Nesse tratado, o filósofo desenvolve a concepção de que categorias lógicas são também ontológicas, pois refletem a estrutura da realidade. Na parte intitulada *Tratado da Interpretação*, o filósofo faz a relação causal entre a existência das coisas e a verdade da proposição, ou seja, a linguagem é vista como uma proposição de estrutura predicativa, que permite a demonstração de verdades. A formulação da lógica aristotélica, definindo a relação do signo com o real na sua função referencial, determina a noção de interpretação referente à semântica. Essa noção une a lógica e a gramática, numa concepção de linguagem que se traduz como um processo de abstração relativo às convenções gramaticais. Portanto, aqui têm origem as questões relativas à problemática do significado, que ainda hoje são colocadas pela filosofia da linguagem. Inaugura-se, anacronicamente falando, a Semântica, que terá grande importância na teoria do conhecimento, já que é uma disciplina na qual se discute o modo como o sujeito tem acesso ao real e o apreende.

É interessante anotar que, paralelamente a essas concepções, há, nas considerações de Aristóteles na *Poética*, uma noção de interpretação que se refere à concepção de hermenêutica. Aristóteles observa que é necessário descobrir nas linguagens ornamentadas (metafóricas ou alegóricas) um significado que não é referencial em relação ao real, mas à própria linguagem que produz imagens a partir das imagens encontradas nela mesma.

Quanto à discussão sobre a interpretação no *Crátilo*⁵³, diálogo elaborado cerca de 388 a.C., ela está centrada na possibilidade de o nome (*ónoma*), considerado a menor parte significativa do discurso (*logos*), transmitir conhecimento. O nome teria uma função referencial, designando e diferenciando as coisas da realidade, e uma função cognitiva, pressupondo a capacidade de transmitir o conhecimento da natureza das coisas designadas.

Valorizando a dimensão espiritual da linguagem, Benjamin recusa as visões expostas no *Crátilo*. Afasta-se da teoria convencionalista, que reduz a língua a meros signos apostos às coisas, e da teoria naturalista mística, inspirada no *logos* heraclítico⁵⁴, que considera a palavra uma imitação da natureza e, assim, idêntica à essência da coisa de acordo com uma adequação natural entre nome e coisa. O filósofo recusa, também, a identificação entre as categorias lógicas e ontológicas propostas por Aristóteles no *Órganon*, no *Tratado da Interpretação*, no qual estabelece a relação causal entre a existência das coisas e a verdade de uma proposição e concebe a linguagem a partir de uma estrutura predicativa.

2.1.2

A exegese bíblica, o conhecimento e o argumento do criador

No longo período que corresponde à Idade Média, somente com a redescoberta no Ocidente Cristão da obra de Aristóteles é que são retomados os estudos sobre a teoria do silogismo e da demonstração. A lógica toma novo rumo e passa a ser a ciência da razão e do raciocínio (*scientia rationalis*). Os silogismos e inferências dedutivas tornam-se foco de investigações filosóficas, na medida em que a gramática é encarada como ciência e estudada como objeto autônomo, na perspectiva da busca de uma substância da gramática e “dos princípios universais subjacentes a todas as línguas”⁵⁵.

Essas investigações apontam para o desenvolvimento de uma pura ciência da linguagem, sendo esta considerada em abstrato e não como língua concreta, no

53 PLATÃO. *Crátilo*, em *Diálogos de Platão*, IX. Trad. Carlos Alberto Nunes, Coleção Amazônica. Pará: Ed. Universidade Federal do Pará, 1980.

54 Segundo Heráclito de Éfeso (500 a.C.), a natureza possui um *logos*, uma racionalidade que pode ser captada pela razão humana. O *logos* é discurso racional referido a uma identificação entre a razão humana e a racionalidade do real (cosmo), as leis que regem a natureza. Essa natureza está em constante mudança (mobilismo), pois todas as coisas estão em fluxo. Porém, é o *logos* (elemento básico da racionalidade do cosmo), que desempenha o papel de princípio unificador do real. As coisas estão unidas em um complexo coerente. O *logos* foi concebido como verdadeiro constituinte das coisas, também, é co-extensivo ao constituinte primário, o fogo. O fogo relaciona-se com a chama, a energia que queima, que se auto consome, ele está referido ao dinamismo. Cf. Kirk e Raven, *Os filósofos Pré-Socráticos*, trad. Carlos Alberto Louro Fonseca, Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1994, p. 142.

55 MARCONDES D. “A Linguagem na História”, em *Flores Verbaís*, Rio de Janeiro, Editora 34, 1995, p. 222

caso, o latim ou a língua grega. Pode-se observar que a lógica é considerada em termos de sua relação de significação e a gramática é vista como técnica. Com o desenvolvimento da exegese bíblica na Escola Cristã de Alexandria, as duas disciplinas, lógica e gramática, são consideradas complementares dessa prática.

O exercício de interpretação da Bíblia opera um deslocamento na concepção aristotélica realista de linguagem ornamentada. A linguagem metafórica e alegórica do texto religioso, de inspiração divina, tem um caráter transcendente. Estes textos não são analisados e comentados como os textos dos poetas e dos filósofos antigos. Essa prática baseia-se na noção de que há um subtexto; um texto oculto a ser revelado. Nesse momento, surge a concepção de que nenhum texto é transparente ou auto-evidente e que é necessária uma interpretação, uma hermenêutica. Esse processo faz sempre gerar novos textos e é potencialmente infinito. O texto sagrado está sempre aberto a novas revelações, o significado literal ou superficial remete a um significado mais profundo, que tem relação com o transcendente.

Na verdade, esse caráter de explicitar e interpretar e sempre procurar gerar novos textos é retomado por Benjamin no prefácio do livro *Origem do drama barroco alemão*, intitulado “Questões introdutórias de crítica do conhecimento”. O filósofo chama a atenção para a revalorização dos tratados teológicos, a fim de mostrar a importância da volta constante ao texto, num movimento infinito de questionamento, busca e experimentação. Por conseguinte, Benjamin assume a filosofia como propedêutica e comenta:

Esse exercício impôs-se em todas as épocas que tiveram consciência do ser indefinível da verdade, e assumiu o aspecto de uma propedêutica. Ela pode ser designada pelo termo escolástico do tratado, pois este alude, ainda que de forma latente, àqueles objetos da teologia sem os quais a verdade é impensável. Os tratados podem ser didáticos no tom, mas em sua estrutura interna não têm a validade obrigatória de um ensino, capaz de ser obedecido, como a doutrina, por sua própria autoridade.⁵⁶

Essa experiência na linguagem não se faz a partir de referentes externos, não há uma intenção voltada para o saber. Esse trabalho se faz na linguagem que se dobra sobre ela mesma num processo de re-criação. Entretanto, tal processo

56 BENJAMIN, W. “Sobre a linguagem em geral e sobre a linguagem humana”, em *Walter Benjamin, Sobre arte, técnica, linguagem e política*, trad. M. Cruz e M. Alberto, Lisboa, Relógio D'água, 1992, p. 188.

não pode ser identificado com o “Argumento do criador”, que tem suas raízes na Doutrina da Iluminação, de Santo Agostinho.

Santo Agostinho (354-430) utiliza esse argumento na sua refutação do ceticismo em *Contra os Acadêmicos* (III, cap. 18) e dele resulta a “Teoria da Iluminação Divina” segundo a qual o homem é dotado de uma luz natural - *lumen naturale, lux hominum*.⁵⁷ A importância desse argumento está no seu desdobramento no pensamento ocidental. Segundo Danilo Marcondes, “trata-se essencialmente de um problema epistemológico, e não de uma inspiração mística ou de uma experiência estritamente religiosa”. A teoria agostiniana apresenta uma forma de explicação do inatismo do conhecimento. Ela afirma que o conhecimento do real, no sentido do realismo clássico, só é possível na medida em que a mente humana possui uma centelha do fogo divino, pelo fato de o homem ser criado à imagem e semelhança de Deus.⁵⁸ A correspondência entre o intelecto e o real pressupõe a existência do elemento de natureza divina que determina a limitação do intelecto humano e, portanto, sua pouca confiabilidade. A admissão da fragilidade humana pode ser vista como resquício da posição cética, e contrária às filosofias dogmáticas clássicas que defendiam, em geral, um realismo forte, um isomorfismo entre o intelecto e o real. A noção de *potentia Dei absoluta*, que permite a suposição de Deus como fator externo intermediador do conhecimento, faz supor que o homem possa perceber algo que não seja real, isto é, perceber como existente o inexistente. A teoria de Santo Agostinho se torna um dos principais elos entre a tradição judaico-cristã e a cultura helenística, derivando dela a filosofia cristã medieval neoplatônica, já que, por vezes, é considerada como “uma versão da *anamnese* platônica”.⁵⁹ Contudo, conhecer a partir do ato criativo, opõe-se à concepção platônica do conhecimento baseada na contemplação, *theoria*, de verdades imutáveis. Para Platão, essas verdades são independentes do intelecto humano, mas podem ser acessadas através do pensamento intuitivo. É essa faculdade que alcança a *noesis* platônica.⁶⁰

57 Santo AGOSTINHO, *Contra os Acadêmicos* (c. 386-387 d.C.). São diálogos que têm como alvo a Acadêmica de Cícero (séc. I a.C.) e se estabelecem como argumentos definitivos de refutação ao ceticismo. Após o Helenismo (que vai até o séc. IV - V) o interesse pelos textos céticos desaparece. Deste modo, a filosofia cristã, que domina o período medieval, segue a autoridade deste filósofo, embora sua doutrina da iluminação fosse recusada por Santo Tomás de Aquino.

58 MARCONDES, D. “O argumento do Conhecimento do Criador e o Ceticismo Moderno”, em *O que nos faz pensar*. Cadernos do Departamento de Filosofia, PUC_RIO, p.9

59 MARCONDES, D. “O argumento do Conhecimento do Criador e o Ceticismo Moderno. ed. cit. p. 10

60 MARCONDES, D. “O argumento do Conhecimento do Criador e o Ceticismo Moderno. p. 16

A concepção de homem como criador aparece no início do pensamento moderno, no Renascimento, unindo a arte, *ars*, à técnica, *techné*, já que o artista, o artífice, concentra em si aquele que produz e aquele que cria. Na arte, o homem parece conseguir ultrapassar os seus limites, entretanto não se admite que a arte possa produzir conhecimento. Consta-se, então, que o pressuposto do conhecimento do criador, quanto à possibilidade do conhecimento, refere-se a dois sentidos fundamentais, nas discussões que chegam à nossa contemporaneidade, com relação à consequência de seu emprego: um negativo e um positivo. O negativo limita negativamente o conhecimento, pois diz que só podemos conhecer o que criamos e, deste modo, não podemos alcançar a realidade última das coisas. Só Deus, o criador do mundo natural, pode conhecê-lo. Os homens só podem conhecer suas representações, os fenômenos, aquilo que lhes aparece. O sentido positivo, em uma interpretação justamente oposta, legitima o conhecimento: o homem conhece aquilo que cria. Segundo essa interpretação, o homem é um *imitator Dei*. Ou seja, ele pode imitar a natureza e reproduzi-la através da técnica. Portanto, o homem pode conhecer o que constrói ou o que cria. A ciência pode ser legitimada nos limites de uma ciência aplicada na técnica (*Scientia Activa*), como defendeu Francis Bacon⁶¹.

A negatividade e a positividade do argumento do conhecimento do criador referem-se a quatro sentidos gerais e não excludentes, que vão nortear as discussões sobre a ciência, e sobre os critérios de verdade capazes de fundamentar o conhecimento. O primeiro é o religioso e propõe que só Deus pode conhecer a natureza porque é seu criador e que a ciência é vã. A fé, assim, substitui a busca pelo conhecimento. O segundo sentido é o técnico, que atribui ao homem a característica de ser um *imitator Dei*, que, assim, torna possível o conhecimento. Nesse caso, a ciência é capaz de reproduzir, tecnicamente, determinados processos naturais. O terceiro é o humanista. Este se fixa no conhecimento das “autênticas criações humanas”, como nomeia Vico, que são a sociedade, a política, a história e a linguagem. Nesse sentido, não há interesse em buscar afirmar ou negar a possibilidade do conhecimento científico, ou, ainda, fundamentá-lo. Por último, há um sentido epistêmico, o qual nega o acesso à essência das coisas, pois o mundo

61 Francis Bacon, Londres 1561- 1626, filósofo, político, ensaísta inglês, considerado “fundador da ciência moderna”, iniciador do empirismo.

natural não foi criado pelo homem. Ele não conhece a natureza última das coisas, pois tem acesso às coisas através das ideias, através de suas representações.⁶²

Na perspectiva de uma reflexão sobre a linguagem, esses sentidos são considerados críticas céticas à intuição, que abrem caminho para que a linguagem encontre um papel de destaque e seja encarada como instrumento de elaboração dos dados encontrados na sensibilidade. Desde o século XIII, os eruditos medievais, influenciados pelos trabalhos de Aristóteles, consideram a linguagem uma representação do pensamento, um espelho do raciocínio. Os estudos gramaticais são especulativos e o principal trabalho é a Gramática especulativa atribuída a Tomás Erfurt. No Renascimento, há a retomada dos modelos gregos, o desprezo pelo aristotelismo medieval desenvolvido por Tomás de Aquino e a ideia de que as categorias linguísticas são as categorias do pensamento são rejeitadas. Os estudos sobre a linguagem assentavam-se principalmente no seu papel estético. Os pensadores, cada vez mais, preocupavam-se com a certeza de que as línguas podiam expressar ideias e evitar imperfeições. Contudo, de um modo geral, a linguagem não faz parte do centro das discussões de céticos nem de racionalistas. Até o século XVIII, a linguagem é pouco valorizada.⁶³

2.1.3 O pensamento moderno e a linguagem

O pensamento moderno não estabelece uma relação positiva entre conhecimento e linguagem. No início do século XVII, a tematização sobre o conhecimento, influenciada pelo modelo cartesiano, subordina totalmente a linguagem ao pensamento. A linguagem é considerada representação do pensamento. Nesse contexto, a construção do significado está sob o domínio do argumento do *cogito ergo sum*, descrito por Descartes (1595-1650) no *Discurso*

62 MARCONDES, D. "O argumento do Conhecimento do Criador e o Ceticismo Moderno", ed. cit. p. 19. Danilo Marcondes explica que o argumento do conhecimento do criador leva a uma redefinição do conceito de ciência e de conhecimento científico, demarcando o campo do conhecimento legítimo, uma vez que leva à conscientização de que não há verdades universais e de que a ciência não pode, portanto, determiná-las. Acontece que a ciência passa a ser considerada "um corpo de teorias de caráter hipotético ou conjectural" e o realismo clássico é substituído pelo probabilismo e pelo construtivismo."

63 Walter Benjamin, em um texto da década de 30, Problemas de sociologia da linguagem, comenta que a consciência histórica inscrita nas teorias do século XVI, leva as investigações sobre a linguagem para o aspecto puramente fonético. Benjamin, « Problèmes de sociologie du langage », in *Walter Benjamin Oeuvres III*, ed. p. 9

do método.⁶⁴ Assim, o conceito de interpretação se ancora numa concepção semântica que se funda na dimensão da subjetividade.

Benjamin, no texto de 1935, intitulado *Problemas da sociologia da linguagem*⁶⁵, lembra que neste século XVII a reflexão sobre a linguagem é marcada por uma crescente consciência histórica, a qual faz com que o interesse pelas línguas se concentre no seu aspecto puramente fonético. O filósofo cita, dentre outros, os poetas alemães Andreas Gryphius e Georg Philipp Harsdörffer⁶⁶, este último muito conhecido, então, por seu estilo maneirista e onomatopaico. Benjamin observa que, nessa época, a fundamental e recorrente questão sobre a língua original é respondida com uma teoria da origem onomatopaica da linguagem. A influência dessa teoria marcará as concepções de Herder sobre a origem da linguagem e estudos posteriores, muitos, com certa falta de valor crítico. Neste texto, Benjamin cita e discute vários autores que, com novas ideias a respeito da constituição das línguas, ressaltam a natureza espiritual e a força mimética que está em sua base.

Em um trabalho sobre “Questões relativas à Interpretação”, Danilo Marcondes observa que é Locke (1632-1704), nos *Ensaio sobre o entendimento humano*, quem valoriza a linguagem como elemento fundamental na aquisição do conhecimento, quando investiga as palavras com relação ao seu significado, afirmando que “as palavras em seu sentido primário e imediato representam (*stand for*) as ideias na mente daquele que as usa”⁶⁷. De acordo com essa concepção, as palavras funcionam apenas como mediadoras de ideias (idealismo); as palavras tinham um valor representativo. O contexto em que se acreditava em um processo de construção mental lógico, capaz de obter verdades, tinha a linguagem como fonte de erro; entretanto, as concepções de Locke apontam para a pretensão da filosofia de se considerar como ciência. Marcondes comenta que a semiótica mentalista de Locke “está na raiz das teorias do signo que serão atacadas pelo anti-mentalismo da filosofia da linguagem analítica em seu surgimento”⁶⁸. Nesse caminho, no início do século XIX, inicia-se um processo de

64 RÉNE DESCARTES, *Discurso do método*, trad. J. Guisbregue Benito Prado Júnior, Coleções “Os Pensadores”, Ed. Nova Cultural, São Paulo, 1988.

65 BENJAMIN, W. « Problème de sociologie du langage. Un compte rendu collectif », in *Walter Benjamin Oeuvres III*, ed. cit. p. 8

66 Andreas Gryphius, poeta natural da Silesia - 1616-1664; Georg Philipp Harsdörffer, poeta, teórico e tradutor, natural de Nuremberg – 1607 – 1658, fundou o círculo dos poetas de Nuremberg.

67 Essa afirmação de Locke, em “Sobre as palavras”, Danilo Marcondes a cita em “Questões relativas à interpretação”, em *Ler - Simpósio nacional de Leitura*, Rio de Janeiro, Proler, 1994, p. 201.

68 MARCONDES, D. “O argumento do conhecimento do criador e o Ceticismo Moderno”, ed cit p. 26

constituição de uma ciência da linguagem baseado na crítica aos sistemas filosóficos centrados no sujeito do conhecimento.

Note-se, ainda, quanto à tradição hermenêutica, que as concepções de Hegel (1770-1831) instauram a conscientização sobre a importância do momento histórico e cultural em que o texto é produzido. Elas norteiam a prática de reconstrução do texto, a concepção de que o texto é uma realidade a ser analisada e seu significado deve estar ligado ao modo de compreensão da sua realidade cultural. A concepção de Hegel, segundo a qual para se obter o sentido da parte, deve-se estabelecer o sentido do todo, leva a um processo circular de pensamento que se denomina “círculo hermenêutico”. Tal processo, contudo, não leva em conta que é necessário privilegiar o exame do sentido de suas partes, pois nelas está a chave capaz de manter abertura para a destruição crítica. Se toda interpretação caracteriza-se como parcial, remetendo, portanto, sempre a outra interpretação, não há espaço para se pensar a ruptura que se dá no choque que abarca a multiplicidade.

Quando a teoria da linguagem de Walter Benjamin for estudada, será fácil constatar que a posição hegeliana, defendendo a necessidade de um sistema para se obter o conhecimento, vai de encontro às convicções de nosso filósofo, já que este não admite que a filosofia se feche num sistema coercitivo submetido ao todo abarcado ou que a codificação histórica seja invocada *more geometrico*.⁶⁹ De acordo com a visão hegeliana, o pensamento percorre um caminho que se submete à lógica da negação e a dialética que lhe corresponde neutraliza a negação na síntese. Sob as concepções de Hegel, a noção de interpretação fica submetida à lógica do sistema e não permite que se reflita sobre aquilo que aparece como fenômeno singular, passível de ser salvo numa ideia. Esta coloca em tensão todos os fenômenos que se apresentam no momento em que se toma contato com a singularidade da obra de uma cultura. Benjamin chama atenção para a temporalidade da obra que é capaz de mostrar, no tempo em que ela nasce, o tempo que a conhece, isto é, o tempo do presente em que é lida. A interpretação filosófica, a fim de não perder sua liberdade e sua autonomia, e também para não destituir a linguagem de sua autonomia, deve se afastar das concepções que se fundam na visão instrumentalista e representativa da linguagem. Benjamin nos

69 BENJAMIN, W. “Questões introdutórias de crítica do conhecimento”, Prefácio, e, Origem do drama barroco alemão, ed. cit. p. 49

apresenta uma teoria da linguagem que embora tome aspectos diferentes ao longo de seus escritos, valoriza a dimensão simbólica em que os signos não podem ser pensados como mera convenção. Se seus primeiros trabalhos de cunho teológico se desenvolvem a partir de uma teoria mística da linguagem, entretanto, seus escritos da década de 30, que têm um caráter materialista bem particular, se voltam para a força da faculdade mimética do homem, a qual possibilita pensar a linguagem como lugar onde se movimentam semelhanças que expõem uma dimensão que ultrapassa o meramente sensível. Portanto, não se trata de simplesmente constatar o que se vê, mas mergulhar na linguagem e no mundo das suas imagens, as quais se correspondem numa dimensão não sensível: a dimensão espiritual nela inscrita, a qual traz as próprias coisas.

Michel Foucault, em seu livro *As palavras e as coisas*, na parte referida a “O ser da linguagem”, investiga em que ponto do pensamento ocidental a linguagem se separou do mundo e a ordem das semelhanças deu lugar à significação dos signos. Os comentários do filósofo, inscritos em uma arqueologia do saber – que não é uma mera história do pensamento, mas uma investigação do nível arcaico que determina o modo de ser do pensamento –, procuram determinar a cronologia dessa ruptura, mostrando como a linguagem ficou separada de seu “ser” primitivo. Sua interessante análise, diferentemente da visão geral de Benjamin sobre a desvalorização da linguagem em sua função representativa⁷⁰, situa os séculos em que aconteceram as rupturas e a recuperação da densidade e da expressividade da linguagem. Explica, então, o modo do movimento do pensamento, suas disposições fundamentais, ou, como as denomina, a *epistémê* que originou na nossa modernidade e na nossa contemporaneidade⁷¹ a preocupação com a estrutura da língua e a ciência dos signos. Foucault comenta

70 FOUCAULT, Michel, *As palavras e as coisas. Uma arqueologia das ciências humanas*. Trad. Salma Tannus Muchail, São Paulo: Martins Fontes, 2007 p. 320. O filósofo ao refletir sobre a “flexão das palavras”, sobre a arquitetura interna de uma língua, isto é, as relações que ocorrem em seu interior, priorizando não como ela representa as representações, mas como se organiza e modifica as próprias palavras segundo uma postura gramatical, mostra uma preocupação com o ponto em que a linguagem deixou de funcionar como representação. Foucault comenta que “a linguagem durante toda a idade clássica foi tomada e refletida como discurso, isto é, como análise espontânea da representação.” No Prefácio, explica A ordem da representação, sobre cujo fundamento se pensa, e que rege essa época se desloca na modernidade que, segundo o autor, ocorre no início no século XIX, como mais uma ruptura na *epistémê* cultural ocidental, a partir da qual o modo de o homem perceber e constituir as coisas está impregnado de história. Na verdade, construção de sua arqueologia do saber, sua análise não compete à história das ideias ou das ciências, mas procura detectar o espaço de ordem em que se constituíram conhecimentos e teorias, isto é seu a priori histórico.

71 Chamo atenção para a divisão histórica de Foucault, que situa a época clássica no século XVII e XVIII e a modernidade, no século XIX. O filósofo considera o pensamento de Kant pertencente ao limiar da modernidade. Foucault comenta que a Crítica kantiana interroga a representação, não no seu movimento indefinido que vai do elemento simples a todas as suas combinações, mas a partir de seus limites. Assim, ao campo ilimitado da representação que o pensamento “clássico” instaura, Kant oferece uma Metafísica que pretende se delimitar a si mesma, e abre, ao mesmo tempo, a possibilidade de uma outra metafísica que teria por propósito interrogar, fora da representação, tudo que constitui sua fonte e sua origem; ela permite essas filosofias da vida, da Vontade, que o século XIX vai desenvolver na esteira da Crítica.”, Michel Foucault, *As palavras e as coisas* ed. cit. p. 334

que até o século XVI, a semelhança desempenha papel construtor no saber da cultura ocidental, pois o mundo enrola-se sobre si mesmo; a terra repetindo o céu, os rostos mirando as estrelas.⁷² Observa que nessa época o sistema dos signos do mundo é ternário, já que nele se reconhecia o significante, o significado e a “conjuntura”. No Renascimento, a complexidade ternária da organização dos signos se liga ao conteúdo que está assinalado nas coisas, desde que Deus as criou e Adão as nomeou. Tal organização apela para o domínio formal dessas marcas, para as similitudes que ligam as marcas às coisas designadas, portanto “a semelhança é tanto a forma dos signos quanto seu conteúdo, os três elementos distintos dessa distribuição se resolvem numa figura única”⁷³. No começo do século XVII, o período que se chamou barroco marca a recusa do mundo das similitudes, considerado então fonte de erro. Descartes, nas *Regulae*, sela a identificação da semelhança com a ilusão e instaura o tempo dos sentidos enganadores, regrado o conhecimento misturado e sem regra do Renascimento, “onde todas as coisas do mundo podiam se aproximar ao acaso das experiências e das tradições ou credulidades”⁷⁴. A metáfora e a alegoria são alijadas para o espaço poético da linguagem, onde o encanto de seus signos corresponde a um saber confuso desprovido de razão. O saber fundado na semelhança passa a ser denunciado e deve ser submetido à análise em termos de identidade e diferença, ou seja, o saber cumpre as exigências de um pensamento analítico fundado na nitidez e na certeza, sendo que a concepção de comparação racionaliza-se e universaliza-se e torna-se um ato da intuição, isto é, da inteligência pura e atenta. A comparação tem a forma da medida e da ordem; é um ato que permite passar de um termo a outro, por um movimento ininterrupto. A comparação ordena os termos em série, partindo do simples para o complexo, de acordo com uma análise que divide o todo em unidades aritméticas. A comparação, considerada a forma da medida, “permite analisar o semelhante seguindo a forma calculável da identidade e da diferença”⁷⁵. E a partir do século XVII, a disposição dos signos torna-se binária e define-se pela ligação entre um significante com um significado. A lógica que determina essa disposição ficou conhecida como a “lógica de Port-

72 FOUCAULT, M. *As palavras e as coisas* ed. cit. p. 3

73 FOUCAULT, M. *As palavras e as coisas* ed. cit. p. 58

74 FOUCAULT, M. *As palavras e as coisas* ed. cit., p. 70

75 DESCARTES, « *Regulae* » XIV, p. 168, in *Oeuvres philosophiques*. Paris, 1963, em FOUCAULT, Michel, *As palavras e as coisas* ed. cit. p. 72 e 73

Royal”⁷⁶. A experiência da linguagem não mais se refere à escrita material das coisas, mas se restringe ao regime geral do signos representativos. Diferentemente da questão que a linguagem coloca no Renascimento, isto é, como reconhecer que um signo designa realmente aquilo que ele significa, no século XVII e XVIII (época que Foucault chama de clássica) trata-se de pensar como um signo pode estar ligado àquilo que ele significa. Portanto, “a idade clássica responderá pela análise da representação”; e o pensamento moderno, que o filósofo situa no século XIX, “responderá pela análise do sentido e da significação”⁷⁷. Por isso, para Foucault, “a linguagem não será nada mais que um caso particular da representação (para os clássicos) ou da significação (para nós)”. Ele conclui que o primado da escrita está suspenso. Desaparece essa camada uniforme onde se entrecruzam indefinidamente o visto e o lido, o visível e o enunciável. As palavras e as coisas vão se separar; o olho será destinado a ver e somente a ver; o ouvido somente a ouvir. O discurso terá realmente por tarefa dizer o que é, mas não será mais do que aquilo que ele diz.⁷⁸ A semelhança fica submetida à prova da comparação, pois o jogo das similitudes, que se desenrolava na finitude de um mundo que se movimentava entre o macrocosmo e o microcosmo, transforma-se em análise, recenseamento exaustivo dos elementos de um conjunto visado para determinar a passagem de um ponto para o seguinte e permitir um conhecimento absolutamente certo das identidades e diferenças. Foucault comenta que “desde então, o texto cessa de fazer parte dos signos e das formas da verdade; a linguagem não é mais uma das figuras do mundo nem a assinalação imposta às coisas desde o fundo dos tempos”⁷⁹.

Benjamin, preocupado com a valorização da linguagem e sua densidade expressiva, encontra as raízes da sua concepção de linguagem e de crítica filosófica nos pré-românticos J.G. Herder (1744-1803) e Johann Georg Hamann (1730-1788); nos românticos do círculo de Jena, principalmente Friedrich Schlegel (1772-1829); nos poetas Novalis (1772-1801) e Höderlin (1770-1843); e

76 A busca por uma estrutura lógica comum a todas as línguas marcou o desenvolvimento de estudos gramaticais, que foram motivados pelos princípios do racionalismo francês, determinados por René Descartes. Pensava-se a linguagem como representação do pensamento, procurando mostrar que as línguas obedeciam a princípios racionais lógicos. Tais estudos propiciaram a elaboração de uma gramática filosófica, a qual atingiu o auge de orientação lógica com a Gramática de Port-Royal (1660). Sob a exigência de rigor científico, ela representou um corte epistemológico com o modelo latino, surgindo em oposição à gramática formal do Renascimento. Um dos principais representantes da Lógica de Port-Royal é Antoine Arnaud.

77 FOUCAULT, M. *As palavras e as coisas*, ed. cit. p. 59

78 FOUCAULT, M. *As palavras e as coisas*, ed. cit. p. 59

79 FOUCAULT, M. *As palavras e as coisas*, ed. cit., p. 77 e 76

nas obras de Goethe (1749-1832). No contexto do pensamento pré-romântico, Hamann e Herder começam a pensar a linguagem como objeto autônomo, defendendo a importância fundamental da linguagem como fator imanente ao ato de pensar. Reclamam-na como expressão da experiência humana.

No processo de constituição da linguagem como ciência, os estudos de caráter histórico e comparativo da linguagem de Wilhelm von Humboldt (1767-1835) influenciam as investigações de Grimm, Bopp e Friedrich Schlegel, que dão início a questionamentos epistemológicos sobre a natureza dessa nova ciência. Os representantes do pensamento romântico alemão não se preocupam com a validação do conhecimento ou com uma argumentação lógica sobre ele. Partindo de uma relação reflexiva com a realidade, recorrendo ao mito e à tradição religiosa, defendem a importância da linguagem como expressão da experiência espiritual humana, da cultura e da história. As concepções historicizantes da atividade estética e as noções inovadoras sobre crítica literária de Friedrich von Schlegel, a filosofia de Schiller voltada para a dimensão estético-cultural e histórica da crítica, e também o Idealismo Mágico de Novalis, a poesia de Hölderlin e as obras de Goethe se encontram em muitos pontos com as ideias de Benjamin. Como veremos adiante, a filosofia estética dos herdeiros dos autores místicos do movimento *Sturm und Drang* (1770-1780) marca a concepção de crítica filosófica de Benjamin, que transparece na tese com a qual conclui seu doutorado em 1919, *O conceito de crítica de arte no romantismo alemão*⁸⁰. Benjamin valoriza a teoria romântica da reflexão considerando a crítica como “*medium* da reflexão”, se opondo ao modelo da racionalidade científica que sela a teoria do conhecimento sob o princípio epistemológico de uma cadeia de causas e efeitos e determina a concepção linear do desenvolvimento do conhecimento. Ao retomar a filosofia estética dos românticos, portanto, o conceito de crítica benjaminiano combate a perspectiva linear e contínua do desenrolar histórico. Benjamin destrói o modelo de razão da tradição moderna e propõe um modo de pensar a verdade na dimensão linguística, contrário à noção de existência de um significado transcendental conectado ao significante. A partir da noção de Schlegel de “desdobramento infinito” da reflexão e da verdade como movimento inscrito na própria obra de arte, Benjamin mostra a impropriedade de atribuir

80 BENJAMIN, W. *O conceito de crítica no romantismo alemão*. Trad. Márcio Seligmann-Silva. São Paulo: Iluminuras, 2002. Ver prefácio de Márcio Seligmann-Silva, “A descoberta do idealismo mágico”.

àqueles autores o “culto do irracional”. Sua filosofia se apresenta como crítica da cultura, desenvolvida a partir de suas obras de arte. O conceito benjaminiano de crítica recusa o modelo de crítica baseado na empatia, cristalizado ao longo do século XIX sob as concepções de Dilthey e do círculo de Stefan George. Nosso filósofo alarga o conceito de crítica literária e crítica filosófica.

Benjamin revitaliza a crítica filosófica afirmando o mistério e a inteligibilidade da linguagem, trazendo o místico que influenciou toda a geração romântica alemã: Hamann, conhecido como o “Mago do Norte”. Hamann é crítico de Kant e crítico de Herder. Suas concepções são sempre apresentadas de modo obscuro e enigmático. Quanto a Herder escreve uma crítica a seu livro *Abhandlung über den Ursprung der Sprache*, de 1770. Hamann não admite a afirmação do autor de que se possa “explicar a origem da linguagem pela natureza humana e completamente por ela” e defende que não se pode “conceitualmente explicar a linguagem pela natureza humana, já que ela é divina”⁸¹. A crítica endereçada à Kant se mostra no texto *Estética em Nuce: Uma Rapsódia em Prosa Cabalística* e na *Metacrítica do purismo da razão pura*. Kant é o amigo cujo sistema filosófico, fiel à visão de mundo da Época das Luzes, não se libertou do logocentrismo fundado por Descartes e afirmou a pureza de uma razão como se a representação das coisas fora dela não fosse o selo de uma contaminação. A separação afirmada por Kant entre um *a priori* e um *a posteriori* descreve a dicotomia entre o entendimento e a sensibilidade, como se a atividade da razão fosse independente da experiência concreta do homem, como se o conhecimento pudesse se abstrair da matéria. No texto *A Metacrítica do purismo da razão pura*, Hamann mostra, no seu estilo hermético, que Kant distinguiu as funções e os limites do espírito especulativo para construir uma nova metafísica, substituindo a Revelação pela razão e pelo entendimento humano. Está convencido de que “uma razão batizada pura por antífrase e que sua metafísica, toda bajulada pelo indiferentismo reinante (esta velha mãe do caos e da noite em todas as ciências dos costumes, da religião e da legislação) foi obscurecida, subvertida e tosquiada a tal ponto que é preciso esperar que, da *aurora* da *Aufklärung* e da recriação

81 JOHANN GOTTFRIED HERDER. *Abhandlung über den Ursprung der Sprache*, Berlin, Weidmann, 1891. *Traité sur l'origine de la langue*. Suivi de l'analyse de Mérian et des textes critiques de Hamann. Trad. Perre Pénisson, Paris, Éditions Aubier Montaigne, 1977.p.229. A partir desse tratado de 1770, Hamann critica as afirmações de Herder,

anunciada e futura, renasça o rosado de uma pura linguagem natural”⁸². Para Hamann, a soberania da Palavra que, na Revelação, deu compreensão à história mostra que pensamento e linguagem são um só, pois a razão é uma faculdade que responde à palavra de Deus, porque a linguagem nasceu da interação entre a sensibilidade humana e o mundo criado, pois sua audição recebe a palavra através da criação.⁸³ Hamann, como comenta Scholem, desfez o abismo entre a linguagem da Revelação e a linguagem da razão humana, caracterizando a mística da linguagem com um “magnífico laconismo”: “Linguagem – a mãe da Razão e Revelação, seu Λ e Ω ”⁸⁴. Hamann se volta para a força da imagem, pois é da natureza da razão estar atrelada à noção, à imagem, ao sentimento e à paixão. O místico nos diz que “as palavras tem um poder estético e lógico”⁸⁵.

Seguindo o rastro da crítica feita por Hamann, Benjamin também visa corrigir Kant, reclamando de sua negligência quanto a uma reflexão sobre a linguagem. Ora, Kant (1724-1804) construiu seu método transcendental sobre o pressuposto de que nossa capacidade de julgar “é uma capacidade de pensar” e “pensar é conhecer por conceitos”⁸⁶, mas não realizou uma reflexão sobre a linguagem. Com essa afirmação, na verdade, Kant vai de encontro às concepções que privilegiam o pensamento intuitivo, fundadas na crença da possibilidade de um acesso imediato ao real, ao qual é dirigida a sua apreensão, e afirma o caráter linguístico, simbólico, predicativo e proposicional do pensar.⁸⁷ Segundo Kant, os conceitos que têm sua fonte na razão pura só podem ser usados em juízos, o que determina que somente em uma estrutura linguística, em um conjunto de regras em função de tal juízo, é possível estabelecer relações, constituir objetos, formar conceitos e leis universais. Kant postula um sujeito transcendental que poderia ser interpretado como o sujeito linguístico, já que produz juízos a partir de conceitos dados e se estabelece como condição de possibilidade da linguagem judicativa, que caracteriza o discurso filosófico.

A forma do discurso é a questão fundamental na filosofia benjaminiana, ou seja, a forma como se escreve o texto filosófico. Os escritos de Benjamin não

82 HAMANN. *Metacritique du purisme de la raison pure*, in *Les Méditations Bibliques de Hamann*, ed. cit. P. 256

83 KLOSSOWSKI, Pierre, introdução à *Les Méditations Bibliques de Hamann*, ed. cit.

84 SCHOLEM, em *O nome de Deus*, cita a frase de Hamann em carta a Jacobi de 1785, p. 11

85 HAMANN *Metacritique du purisme de la raison pure*, ed. cit. p. 251

86 KANT, CRP, B94, p. 103. Trata-se de uma reflexão predeterminada pelo uso lógico do entendimento que, no entanto, considera os conceitos como predicados de juízos possíveis, referidos a qualquer representação de um objeto ainda indeterminado. No conceito, estão contidas outras representações, “por intermédio das quais pode-se referir a objetos,” isto é, a fenômenos e à experiência possível. *Paralogismos*, B 428-429

87 MARCONDES, D., “O argumento do Conhecimento do Criador e o Ceticismo Moderno”, ed. cit. p. 12

obedecem a códigos convencionais de sistematização. E nessa perspectiva não é só a influência dos primeiros românticos que se deve enfatizar, mas a leitura contundente de Nietzsche (1844-1900). A escrita de Nietzsche, igualmente influenciada pelas concepções dos primeiros românticos, é de intenso radicalismo estilístico e vem ao encontro das convicções do nosso filósofo. Além de sua postura como crítico da cultura e de adotar um estilo nos limites do literário, Nietzsche escreve aforismos como um modo de desenvolver uma estrutura assistemática de pensamento. Benjamin, indo além das concepções de Nietzsche quanto à natureza metafórica da linguagem, mostra a importância de se considerar a linguagem como forma que diz mais que uma mera convenção. Sua natureza expressiva, sua essência espiritual e imagética autorizam a afirmar que nela sensível e inteligível estão unidos. E nessa perspectiva é possível pensar o saber como linguagem: a linguagem que não representa algo exterior a si, mas que se refere a si mesma. Desta maneira, as imagens só podem ser consideradas como sendo liberadas na linguagem; elas são imagens que saltam das palavras e se unem por princípios internos à própria linguagem. Elas são imagens cuja materialidade e historicidade podem garantir a construção da verdade. Trata-se da verdade que corresponde a uma imagem cognoscível e dialeticamente estruturada. Tal imagem é escrita que tem a força das primeiras metáforas; ela tem a força originária que, segundo Nietzsche, é constituinte de toda a linguagem, como expõe no ensaio de 1873, “Introdução teórica sobre a verdade e a mentira no sentido extramoral”⁸⁸. A visada de Nietzsche, entretanto, parte da concepção de que a natureza da linguagem é convencional e figurativa. Kátia Muricy, no ensaio precioso “As figuras da verdade”⁸⁹, esclarece a importância da reflexão de Nietzsche sobre a linguagem e comenta que, para este filósofo, “palavras e coisas não têm nenhum vínculo necessário: a linguagem não é a expressão da natureza íntima das coisas, mas uma convenção humana decorrente da necessidade dos indivíduos, para sobreviverem, de uma organização social”. A autora chama atenção para o tema formulado por Kant como a *insociável sociabilidade*, que decide a concepção de Nietzsche sobre a origem da linguagem como resultado de uma astúcia para tornar possível “um acordo de paz que suspende,

88 NIETZSCHE, F. “Introdução teórica sobre a verdade e a mentira no sentido extramoral”, trad. de Rubens Rodrigues Torres Filho, em “Nietzsche, Obras incompletas”, coleção: *Os Pensadores*, Abril Cultural, São Paulo, 1978, p. 53

89 MURICY, K. “As figuras da verdade” em *O que nos faz pensar*, Cadernos do departamento de filosofia da PUC-RIO, agosto de 2000, no 14, p. 25 a 41

pragmaticamente, os antagonismos naturais dos indivíduos da espécie”⁹⁰. Sendo assim, a linguagem vem marcada no seu nascimento com a ambiguidade característica da ilusão, por isso “as figuras da linguagem, os tropos, não são considerados por Nietzsche como resultantes de um uso ‘impróprio’, secundário, de uma linguagem primeiramente adequada à expressão da essência das coisas, isto é, referida a um a sentido ‘próprio’. Ao contrário, as figuras discursivas constituem integralmente a linguagem”. Portanto, na perspectiva do conhecimento, a linguagem não pode ser considerada em referência aos valores morais da história humana. Linguagem e conhecimento têm um sentido extramoral, o que leva o filósofo a dizer que a verdade e a mentira se equivalem. “O conhecimento é considerado por Nietzsche a partir de uma perspectiva não-epistemológica, exterior a ele, a partir de uma história natural que antecedeu o seu aparecimento e que sobreviverá ao seu desaparecimento”⁹¹.

2.1.4 A linguagem como ciência

Continuando nosso vôo panorâmico sobre o modo como a linguagem foi vista em relação ao conhecimento, é importante chamar atenção para o fato de que, a partir do momento em que Kant diz que “pensar é conhecer por conceitos”⁹² pode-se considerar que ele determina a esfera linguística do conhecimento e abre a possibilidade de se efetivar uma análise lógica da linguagem, ou, melhor dizendo, uma análise sistemática do significado. Esta se encontra no fundamento das teorias analíticas da linguagem do início do século XX, as quais tentam resolver o problema da linguagem como fonte de erro. Acontece a chamada “virada linguística” do século XX. A linguagem se constitui como ciência e questiona a concepção de representação, ou ainda, a dimensão da subjetividade no processo do conhecimento. Abre-se a possibilidade da fundamentação do conhecimento científico a partir da linguagem, e, nessa perspectiva, o sujeito linguístico se constitui independentemente de um sujeito

90 MURICY, K. “As figuras da verdade” em *O que nos faz pensar*, ed.cit. p. 26

91 MURICY, K. “As figuras da verdade” em *O que nos faz pensar*, ed.cit. p. 27

92 KANT, CRP, B94, p. 103. Trata-se de uma reflexão predeterminada pelo uso lógico do entendimento que, no entanto, considera os conceitos como predicados de juízos possíveis, referidos a qualquer representação de um objeto ainda indeterminado. No conceito, estão contidas outras representações, “por intermédio das quais pode-se referir a objetos,” isto é, a fenômenos e à experiência possível. Paralogismos, B 428-429

pensante, de uma consciência solipsista: constitui-se num jogo intersubjetivo. Evidencia-se, nas diversas disciplinas que se desenvolvem como ciência da linguagem, uma reação ao idealismo e ao mentalismo, o que permite considerar que há uma tentativa de superar o ceticismo e combater o argumento do conhecimento do criador.

A tradição dessa ciência surge em reação à filosofia transcendental kantiana. Na Alemanha, nasce um movimento denominado por A. Coffa de “Tradição Semântica” que se assemelha à “Filosofia Analítica” que tem início na Grã-Bretanha com os estudos de G. E. Moore (1873-1958) e Bertrand Russell (1872-1970). Na mesma linha de pensamento, nasce, no começo do século o “Círculo de Viena”, a corrente que estabelece o positivismo lógico, ao qual se ligam, entre outros, Rudolf Carnap (1891-1970), Otto Neurath (1882-1945) e, mais tarde, Ludwig Wittgenstein (1889-1951), do *Tractatus*. Os representantes da Escola Analítica concebem a linguagem como estrutura lógica, desenvolvendo métodos baseados no pensamento empírico e na lógica moderna, restringindo, assim, o conhecimento à ciência e destituindo a metafísica de valor. Segundo suas formulações, o significado se dá numa relação em que a estrutura formal da língua remete a uma estrutura ontológica da realidade e, assim, eles compreendem que o sentido de uma proposição está intrinsecamente relacionado com sua possibilidade de indicar em que condições empíricas se dá sua verificação.

Sob a ótica da dimensão sociocultural e psicológico-cognitiva da linguagem se desenvolvem as investigações de Ferdinand de Saussure em seu *Curso de linguística geral*, publicado em 1916, inaugurando o “Estruturalismo Linguístico”, sob a concepção de que o signo é uma unidade bipartida em significante e significado. Saussure visava desenvolver uma ciência geral dos signos; portanto, a Semiologia nasce com ele, à medida em que afirma os elementos principais da linguística e desenvolve um estudo do mundo dos significados. A semiologia visa qualquer sistema de signos, seja qual for a sua substância (imagens, gestos, sons melódicos, objetos e os complexos dessas substâncias que se encontravam nos ritos ou espetáculos), já que todos podem ser considerados sistemas de significação. Entretanto, é importante observar que, apesar de trabalhar, também, com substâncias não linguísticas, o semiólogo admite que o mundo dos significados não é outro senão o da linguagem, no sentido de que eles passam pela mediação da língua que lhes fornece

nomenclaturas ou significantes e que lhes denomina os significados indicando seus usos. Na verdade, a semiologia é a parte da linguística que se encarrega de um sistema de significados que não podem existir fora da língua, pois um sentido só existe quando denominado, ou seja, o mundo dos significados não é outro senão o da linguagem.⁹³

Nesse caminho, surge como vertente da filosofia analítica a corrente que investiga a linguagem ordinária em seu uso concreto: a “Filosofia da Linguagem da Pragmática”, que apresenta o novo modo de Wittgenstein conceber a linguagem. Enquanto na Semântica o significado é a referência, podendo-se estabelecer, logicamente, a falsidade ou a verdade do juízo a partir da coisa designada, para Wittgenstein o significado se constitui a partir de um processo interativo, numa rede de signos, contexto e realidade. Para o filósofo, não existe linguagem, mas como expõe nas *Investigações Filosóficas* em 1953, existem “jogos de linguagem” (*Sprachspiel*)⁹⁴, onde as regras do uso dos termos são estabelecidas no momento do jogo linguístico. Nessa perspectiva, há a teoria dos Atos de Fala (*speech acts*) de J. L. Austin e J. R. Searle. E, nessa rede de relações, onde fios se rompem e se conectam, o estruturalismo de Ferdinand de Saussure se desenvolve sob a ótica antropológica de Lévi-Strauss (*Antropologia estrutural*, 1958), cujo pensamento é considerado pós-estruturalista e incentivador das reflexões de Louis Althusser, Jacques Lacan, Michel Foucault, Roland Barthes, Jacques Derrida.

No ensaio em que discute os *Problemas da sociologia da linguagem*, Benjamin, ao fazer um apanhado geral sobre os novos estudos linguísticos do começo de século, mostra que eles se interconectam com a sociologia e, também, com outras disciplinas como a etnologia e a psicologia infantil, pois se trata da relação entre pensamento e linguagem. Ele chama atenção para a relação entre a linguagem gestual e a linguagem sonora, ressaltando a teoria da afasia e os estudos de Henri Bergson. Benjamin observa que os problemas cardinais da linguística e da sociologia se voltam, sempre, para a questão da origem da linguagem. Concorda, então, com o trabalho do psicólogo e filósofo francês Henri Delacroix, *Langage et pensée*⁹⁵, que mostra a impossibilidade de definir uma origem para a linguagem e afirma que ela é a origem da história: as línguas se

93 Ver sobre esse tema: BARTHES, R. Elementos de semiologia, tradução de Izidoro Blikstein 13ª edição, São Paulo: Editora Cultrix, 2000, p.12

94 É possível perceber nas concepções sobre os "jogos de linguagem" a força com que o argumento do criador permanece.

95 DELACROIX, H. (1873-1937), *Langage et Pensée*, Paris, Alcan, 1930, p. 128 sq. In Walter Benjmain *Oeuvres III*, « Problèmes de sociologie du langage », ed. cit. p. 8

transformam e as condições de sua origem não podem ser confundidas com a origem da linguagem. Benjamin lembra, que, nas tentativas para se preencher essa lacuna, surgiu a teoria onomatopaica da linguagem, à qual recorreram muitas teses posteriores sobre a origem da linguagem e a evolução das línguas. Sob essa influência, estão as concepções expostas no tratado de Herder sobre a origem das línguas, o qual chama atenção para a relação entre pintura e linguagem, evidenciando as possibilidades onomatopaicas da voz humana, concentradas no interior da palavra⁹⁶. Benjamin comenta, sobretudo, as pesquisas do sociólogo francês Lévy-Bruhl⁹⁷ acerca da mentalidade primitiva, as quais lançaram no debate científico variantes da teoria onomatopaica. Sua influência marca os trabalhos de Ernst Cassirer⁹⁸, crítico da cultura representante da tradição neokantiana de Marburg, cujos estudos sobre a relação entre os conceitos linguísticos primitivos e os conceitos míticos se afastam da comparação com os conceitos teóricos, que reduzem o campo da intuição humana. Cassirer se interessa pelas observações de Lévy-Bruhl que ressaltam a riqueza do vocabulário e a tendência particular ao concreto das línguas primitivas, já que “são representadas por imagens-conceito”⁹⁹. Estas expõem o complexo místico que envolve a percepção e a expressão dos fenômenos, observando que a expressão verbal é um desenho oral que evidencia as potências místicas na percepção das coisas. Na verdade, Benjamin aponta, aqui os estudos linguísticos que se voltaram para a natureza espiritual e a força mimética que está na base da constituição das línguas. Chama atenção para o fato de que as teses desenvolvidas nesses trabalhos, a partir da origem onomatopaica da linguagem, não conseguiram dar uma resposta definitiva sobre o problema. Tanto nas teses de Lévy-Bruhl quanto nas de Cassirer, quando é estabelecida uma mentalidade superior em relação à mentalidade primitiva, há resquícios de concepções positivistas. Benjamin traz autores que contestam elementos particulares dessas interpretações, focando seu parâmetro comparativo com povos civilizados e seu positivismo, e propondo uma pesquisa sobre as condições particulares da estrutura econômica dos povos e sua atitude histórica. Nosso pensador, ao comentar os estudos da linguística moderna,

96 BENJAMIN, W, « Problèmes de sociologie du langage », ed. cit. p. 11

97 Lévy-Bruhl, sociólogo francês, 1875-1939

98 Ernst Cassirer, alemão de Breslau, 1874-1945, filósofo representante da tradição neokantiana de Marburg, que expandiu a crítica kantiana a todas as formas da atividade humana, transformando a crítica kantiana em crítica da cultura.

99 BENJAMIN, W, « Problèmes de sociologie du langage », ed. cit. p. 12

mostra que alguns deles se afastam da sociologia, pois se atêm ao método que tem como parâmetro a ciência ou a prática, focando sua atenção no significado, nas palavras que designam as coisas. Lembrando a observação de Foucault em *As palavras e as coisas*, trata-se de responder à análise da representação, verificando como um signo pode estar ligado àquilo que ele significa. Tal método, posteriormente, ressaltará e possibilitará a análise do sentido e da significação, sempre se ocupando exclusivamente das funções representativas do signo. Benjamin cita como exemplo os escritos de Rudolf Carnap focados na sintaxe lógica, a qual limita a linguagem à dimensão do cálculo, ou seja, a preocupação recai sobre a forma representativa da linguagem, considerada como um cálculo capaz de determinar a falsidade ou veracidade das proposições. Nesse contexto, Carnap considera as proposições metafísicas pseudoproposições. Benjamin continua seu panorama sobre os estudos linguísticos mostrando a relação dos trabalhos do psicólogo alemão Karl Bühler (1879-1963) com os de Husserl, trazendo à discussão, também, os trabalhos de Ferdinand de Saussure. Enfim, Benjamin ressalta a importância da perspectiva histórica dos estudos de Bühler, o qual, ao colocar em evidência as três funções primitivas da linguagem - a expressão, o apelo (cujos signos estão no domínio da demonstração) e a representação¹⁰⁰ -, busca na diferenciação entre termos demonstrativos e denominativos uma emancipação da representação linguística em relação à palavra ligada a uma situação dada, a fim de apresentar uma via única para a origem da linguagem.

De fato, esses estudos linguísticos estão sob a crítica benjaminiana que recusa pensar a linguagem na dimensão instrumental. Benjamin mostra seu interesse, nesse texto, pela questão da força mimética da linguagem investigada por Delacroix, a qual é estudada como veremos mais adiante, nos seus textos, de 1931, “A doutrina das semelhanças” e “Sobre a faculdade mimética”. Neste ensaio de 1935, Benjamin retorna à questão, já abordada nos textos citados, da origem da linguagem no sentido ontogenético, o qual está em relação com os jogos da linguagem infantil e pode esclarecer os problemas do sentido filogenético.

100 BENJAMIN, W, « Problèmes de sociologie du langage », p. 30. Benjamin chama atenção para a perspectiva histórica da contribuição de Bühler, pois, mostrando a diferença entre os termos demonstrativo e denominativo, este se referindo aos símbolos, torna evidente os dois campos em que se desenvolve a linguagem, na história. Sua relação com as especulações sobre a origem da linguagem é fundamental, já que depois de o discurso se libertar da representação das situações dadas, da demonstração, os signos linguísticos ficam submetidos a uma ordem nova e recebem um valor estrutural no campo simbólico.

Benjamin recorre a Piaget e Vygotski¹⁰¹, cujos trabalhos se referem aos modos como a criança aprende a falar e lida com a linguagem em duas vias diferentes, a socializada e a linguagem egocêntrica. Esta, ela dirige a si mesma e não tem função de comunicação, mas assinala a estrita relação com o processo do pensamento. Benjamin se interessa por essa “linguagem egocêntrica [que] tem na infância o lugar exato que é reservado mais tarde ao processo do pensamento propriamente dito. Ele é precursor e mesmo preceptor do pensamento. ‘A criança aprende a sintaxe da linguagem antes daquela do pensamento. As pesquisas de Piaget mostraram, sem dúvida, que o desenvolvimento gramatical da criança precede seu desenvolvimento lógico’”¹⁰². Benjamin critica as teorias behavioristas que tentam solucionar o problema da relação entre pensamento e linguagem no quadro de uma doutrina do comportamento, considerando o pensamento uma palavra interior que se libera a partir de uma inervação mínima do aparelho articulatório. Contra essa teoria, cita Richard Paget¹⁰³, o qual considera a linguagem como uma gesticulação dos instrumentos linguísticos, afirmando, portanto, que o elemento primeiro é o gesto e não o som: “o elemento fonético é fundado sobre um elemento mímico-gestual”¹⁰⁴. Em acordo com essa teoria ressalta a pesquisa então recente do jesuíta Marcel Jousse¹⁰⁵ que explica esse som não como uma onomatopéia, mas, sim, como um acompanhamento da significação de um gesto mímico. Esses pesquisadores procuram explicar a fixação dessa significação primeira e apresentar um sentido abrangente à teoria mimética. Benjamin comenta que, nessa perspectiva, a teoria da linguagem desenha um grande arco, desde Platão até os testemunhos dos modernos, citando Paget sobre a evolução da linguagem: “em que consiste então a verdadeira natureza da linguagem falada? A resposta, pressentida por Platão, [...] anunciada pelo abade Sabastier de Castres em 1794, formulada pelo doutor J. Era, de Honolulu, em 1862, retomada em 1895 por Alfred Russel Wallace [...] e aceita pelo autor do presente trabalho é que a linguagem falada é uma forma de um instinto animal fundamental: o instinto de um movimento expressivo mimético por

101 Jean Piaget, psicólogo suíço, pesquisador do comportamento infantil, 1896-1980. Lev S. Vygotski, pesquisador russo, 1896-1934. Os dois pensadores empreendem pesquisas semelhantes.

102 BENJAMIN, W, « Problèmes de sociologie du langage », in *Oeuvres III*, ed. cit. p. 37. Benjamin cita o trabalho de L. S. Vygotski, *Pensée et langage*, trad. F. Seve, Paris, La Dispute, 1997, p.614, e o trabalho de Jean Piaget, *Le langage et La pensée chez l'enfant*, t. I, Neuchâtel, Delacahux et Niestlé, 1923.

103 Richard Paget, investigador científico inglês, 1832-1908.

104 BENJAMIN, W, « Problèmes de sociologie du langage », in *Oeuvres III*, ed. cit. p. 38. Benjamin cita Richard Paget in *Nature et Origine du langage humaine*, Paris, Extraite du Bulletin de l'institut général psychologique, 1925, p. 3

105 Marcel Jousse, padre e pesquisador francês, 1886-1961.

meio do corpo”¹⁰⁶. Logo em seguida, Benjamin comenta os versos de Mallarmé – “La danseuse n’est pas une femme [...], mais une métaphore résumant l’un des aspects élémentaires de notre forme: glaive, coupe, fleur, etc.”¹⁰⁷ – assinalando sua preciosa intuição, que situa as raízes da expressão da fala e da expressão da dança, na faculdade mimética. Benjamin observa a dignidade científica dessa intuição, que se volta para a fisionomia da língua e ultrapassa as concepções primitivas das teorias onomatopaicas. Benjamin cita, assim, as obras mais recentes que abordam de forma avançada esse problema e mostram a importância da relação dos gestos e da fala. Trata-se de uma fonética fisionômica que expressa o pensamento, confirmando a força de nossa faculdade mimética, a qual, se em tempos antigos tinha uma forma selvagem e sem cultura, permanece na literatura e nas formas eloquentes, elegantes e engenhosas dos elementos linguísticos formais ou fonéticos. Benjamin termina seu trabalho esperando que, com estudos que privilegiem o valor expressivo da linguagem e suas forças fisionômicas – afastados, portanto, de sua função semântica –, a sociologia da linguagem possa melhor compreender a linguagem e suas transformações. A teoria da linguagem de Benjamin, recusando pensar a linguagem em sua dimensão instrumental se volta justamente para as suas energias linguísticas, para sua força expressiva da qual é inerente a capacidade mimética humana. Nosso filósofo, para mostrar a ideia que deve fundar uma sociologia da linguagem, dá então a palavra a Kurt Goldstein: “já que o homem usa a linguagem para estabelecer uma relação viva com ele mesmo e com seu semelhante, a linguagem não pode ser considerada um instrumento, nem um meio; ela é uma manifestação, uma revelação de nossa essência mais íntima e do laço psicológico que nos liga a nós mesmos e a nossos semelhantes”¹⁰⁸.

Finalizando nossa visão panorâmica sobre os movimentos de investigação da linguagem, gostaríamos de lembrar o trabalho de Jürgen Habermas (1929), filósofo e sociólogo, um dos principais representantes da “segunda geração” da corrente de pensamento desenvolvida na Escola de Frankfurt, que tenta reformular a Teoria Crítica Moderna, dando prioridade ao estudo da pragmática desenvolvida por Wittgenstein, Searle e Grice. O pensador parte das concepções hegelianas

106 BENJAMIN, W, « Problèmes de sociologie du langage », in Oeuvres III, ed. cit. p. 40. Benjamin cita Vygotski

107 Stéphane Mallarmé, 1842-1892, « Ballets », in Crayonné au théâtre, *Divagations, Oeuvres complètes*, ed. H. Mondor et G. Jean-Aubry, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1945, p. 304

108 Kurt Goldstein, « L’analyse de l’aphasie et l’étude de l’essence du langage » in *Psychologie du langage*, p. 495 sq. Neurologista, psiquiatra, pioneiro da neuropsiquiatria, 1872-1945.

sobre a tríplice dialética, critica a subjetividade lógica de Kant e rebate as ideias de Marx. Foca seus estudos no desenvolvimento da sociedade industrial capitalista e nos modos de legitimação de suas relações éticas e sociais, propondo uma “Teoria da Ação Comunicativa”, que é usada como fundamento para suas análises político-sociais.

Quanto à Hermenêutica, ela se desenvolve e se torna, no pensamento contemporâneo, uma corrente filosófica. Principalmente com Heidegger, a hermenêutica passa a ser essencialmente filosófica e não apenas um método. Há um afastamento, também, da concepção de que interpretar é uma atividade do sujeito do conhecimento. Nesse contexto alemão recente, Hans-Georg Gadamer (1900-2002) aprofunda a concepção de que interpretar independe do sujeito, já que o mundo traz consigo previamente um significado, e esse sujeito se constitui na linguagem. O filósofo alemão propõe deixar de lado as “interpretações metafísicas da razão” e, através da apropriação da tradição filosófica clássica, reintroduzir a prática da hermenêutica como método para se chegar à verdade. A hermenêutica, para ele, é uma filosofia prática que reflete uma experiência universal e tem como paradigma a arte, e não as regras do método científico. Não há um sujeito autônomo, pré-linguístico. O sujeito pertence a uma tradição e se constitui nela. Há uma historicidade no sentido, que permite ao sujeito interpretar. Segundo o filósofo: “Ser que pode ser compreendido é linguagem”. Através da prática hermenêutica, fenomenologicamente, a verdade acontece, refletindo três esferas da tradição: o acontecer na obra de arte, o acontecer na história e o acontecer na linguagem.

2.1.5 A originalidade de Benjamin

Nota-se, em alguns dos pensadores acima citados, correspondências com o pensamento de Benjamin. Se Gadamer traz a noção de Ser da linguagem para o contexto da interpretação, essa compreensão se dá, entretanto, numa esfera fenomenológica que contraria as propostas do nosso filósofo. Contrariando, também, as concepções de Benjamin, está a reflexão sobre a linguagem pragmática de Wittgenstein. Ao conceber que a palavra tem várias significações dependendo de seu uso, se atém à dimensão instrumental da linguagem. Da mesma forma, apesar de a semiologia estudar o campo abrangente dos signos, sua

visada é instrumental, e, como o próprio Barthes comenta, a classificação binária dos conceitos que descrevem seus elementos é “próprio do pensamento estrutural, como se a metalinguagem do linguísta reproduzisse ‘em abismo’ a estrutura binária do sistema que descreve”. Por isso, Barthes comenta que a semiologia reproduz o discurso das ciências humanas contemporâneas, o qual “informa o que se poderia chamar de o imaginário intelectual de nossa época”¹⁰⁹. Ora, os trabalhos de Benjamin denunciam e criticam como ilusório e impróprio esse modo de tratar o conhecimento e a linguagem.

Os escritos do filósofo contestam não só as teorias semióticas ou as teorias clássicas dos signos, mas todas aquelas que vêem a linguagem como um veículo referencial ou de sentidos mediadores de valores e de conteúdos. Benjamin chama essa linguagem banalizada de “linguagem burguesa”, incapaz de mostrar a dialética inscrita nas questões de nossa contemporaneidade e de realizar sua crítica. Por isso, quando nosso filósofo propõe que a linguagem é “expressão da convenção”¹¹⁰, ele dialoga com as visões sobre o papel da linguagem na filosofia, iniciadas por Platão e contrapõe as discussões apresentadas no *Crátilo* sobre as relações funcionais entre os nomes e as coisas às correspondências mágicas da linguagem. Benjamin coloca em cena o mito da criação do Gênesis e, nesse caminho, examina a natureza da linguagem, cujo Ser é nome e verdade. O nome une sensível e inteligível e vem expresso, na linguagem humana, em um signo que não tem função comunicativa, pois comunica a própria linguagem: é pura comunicabilidade.

Nosso autor observa em “*Sobre a linguagem em geral e sobre a linguagem humana*”¹¹¹ que a identificação entre nome e coisa não é correta, “porque a coisa em si não tem palavra, é criada a partir da palavra de Deus e conhecida no seu nome segundo a palavra humana. Mas este conhecimento da coisa não é criação espontânea, não acontece a partir da linguagem de forma absolutamente ilimitada e infinita tal como a esta sucede; o nome que o homem dá à coisa assenta no modo como ela se lhe transmite”.¹¹²

109 BARTHES, R. *Elementos de semiologia*, tradução de Izidoro Blikstein 13ª edição, São Paulo: Editora Cultrix, 2000, p. 13

110 BENJAMIN. *Origem do drama barroco alemão*. “A alegoria do século XVII não é convenção da expressão, mas expressão da convenção.”

111 BENJAMIN. W. « Sur le langage en général et sur le langage humaine », in Walter Benjamin, *Oeuvres I*, Trad. Maurice Gandillac, Rainer Rochlitz et Pierre Rusch, Paris, Gallimard, Folio Essais, 2000. Edição portuguesa “Sobre a linguagem em geral e sobre a linguagem humana” em *Sobre arte, técnica, linguagem e política*, trad. Maria Luz Moita, Maria Amélia Cruz e Manuel Alberto, Relógio D’Água, 1992. Texto escrito em Munique no fim de 1916.

112 BENJAMIN, W. “Sobre a linguagem em geral e sobre a linguagem humana”, ed. cit., P.188.

O ensaio de 1916 não foi publicado enquanto o filósofo vivia. Ele foi escrito inicialmente como uma carta a seu amigo Gerhard Scholem, em resposta a algumas questões que lhe foram apresentadas. A extensão e a profundidade da reflexão de Benjamin fizeram com que ele transformasse tal carta no que chamou de um “pequeno tratado”. Nele, reflete sobre noção teológica de “pura língua” (*reine Sprache*) de conteúdo espiritual, na qual a verdade se identifica com a palavra de Deus. O texto mostra que o caráter espiritual da linguagem pode alicerçar sua utopia de que a linguagem não comunica nada além dela mesma.

Benjamin une linguagem e espírito, concluindo que a linguagem não tem a função de comunicar conteúdos, não é utilitária, mas é a expressão de um Ser que nela se comunica e, por isso, expressa sua essência. A relação unívoca entre espírito e linguagem anula a identificação errônea, tomada como hipótese nas teorias da linguagem tradicionais, entre a essência espiritual e a essência linguística. Ou seja, não há que se pensar em adequação, nos termos tradicionais, entre nome e coisa. O duplo sentido da palavra *logos*, que envolve pensamento e natureza, inteligível e sensível, deve ser colocado, segundo Benjamin, como solução para toda teoria da linguagem, pois, a partir da diferenciação e consequente relação entre essência espiritual e linguística, dissolve-se o paradoxo a respeito desse duplo sentido.

Benjamin legitima o conhecimento no campo abrangente da linguagem e inscreve sua filosofia como filosofia da linguagem que amalgama o sentido epistêmico, religioso e estético daquele que conhece o que cria. Os traços do argumento do criador na sua filosofia, entretanto, têm uma forma original. A teoria da linguagem de Benjamin se distingue das demais, pois é guiada por uma abrangente teoria da mudança da estrutura da experiência (*Erfahrung*) e da percepção humana. O filósofo propõe uma forma de conhecer que encontra na escrita das obras de arte ou dos lugares ou das coisas a narrativa de uma época e a marca do presente. Seus trabalhos são formas críticas que se afastam de todo parâmetro científico de problematização da filosofia e da linguagem. A literatura torna-se uma espécie de *organon* da história e, para lhe dar esse lugar, o filósofo mostra no texto de 1931, “História literária e ciência da literatura”, que não se pode fazer da escrita um simples material para a historiografia da história literária. “Não se trata de apresentar as obras literárias no contexto de seu tempo, mas

muito mais de tornar visível, no tempo em que elas nasceram, o tempo que as conheceram – isto quer dizer, o nosso [o presente]”¹¹³.

Na perspectiva da valorização da leitura de textos – na qual a dimensão expressiva da linguagem é priorizada e a literatura considerada não como fonte de conhecimento de uma época a ser arquivada, mas, fundamentalmente, como modo de compreensão do pensamento de um presente - é possível trazer, mais uma vez, o trabalho de Foucault e reconhecer sua proximidade com o modo de Benjamin pensar a linguagem, a partir do mundo das semelhanças. É interessante o estudo de Sigrid Weigel sobre a proximidade dos trabalhos de Michel Foucault e Walter Benjamin, no capítulo “Communicating tubes: Michel Foucault e Walter Benjamin” do livro *Body – and image – space: re-reading Walter Benjamin*¹¹⁴. A autora traça uma linha de comunicação entre Foucault e Benjamin, mostrando as evidências da correspondência entre os seus pensamentos, em diferentes momentos da obra de Foucault. Essas correspondências se ancoram em uma nota de rodapé do segundo volume de *História da sexualidade: o uso dos prazeres*,¹¹⁵ na qual Foucault explica o que entende por “artes da existência” e refaz a história dessas “técnicas de si”. Foucault reconhece que, depois de Burchhardt, que sublinhou a importância dessas artes na época do Renascimento, o estudo de Benjamin sobre Baudelaire foi significativo. Sigrid comenta que, desta maneira, o filósofo demonstra que considera o estudo de Benjamin como precursor de seu próprio estudo, nesse caso, da problematização da conduta sexual na antiguidade greco-romana. Seguindo esse reconhecimento, a autora encontra também conexões quanto ao conceito de similitude descrito em *As palavras e as coisas* e, também, na leitura que Foucault faz de Nietzsche e na abordagem foucaultiana da história. Sigrid Weigel observa que, como Benjamin, Foucault tinha como lugar e objeto de estudo o arquivo. Eles trabalhavam no arquivo institucionalizado, isto é, na Bibliothèque Nationale, e estudavam e colecionavam textos e fragmentos de textos capazes de expressar o pensamento de uma época. Foucault, voltado para as rupturas que marcam as novas ordens em que o pensamento se ordena, vê que, na modernidade (século XIX), acontece uma revalorização da densidade da

113 BENJAMIN. « Histoire littéraire et science de la littérature », in *Walter Benjamin. Oeuvres* II. ed. cit. p. 283. Texto publicado em abril de 1931, o qual é o décimo segundo de uma série dedicada à “L’état actuel des sciences”

114 SIGRID Weigel, *Body – and image – space: re-reading Walter Benjamin*, London: Routledge, 1996. “Artes da existência”: práticas através das quais os homens se fixam regras de conduta em seu mundo singular fazendo de sua vida uma obra portadora de certos valores.

115 FOUCAULT, M. *História das sexualidade: o uso dos prazeres*, Rio de Janeiro: Graal, 1998, p. 15

linguagem na literatura, a qual, perdida na época gloriosa do Renascimento, pode ser percebida sem as suas características harmônicas.¹¹⁶ Observa que os signos, desde a época clássica (século XVII), deixaram de ser uma figura do mundo.

Compreendendo também os textos como sistemas de narrativas densas de acontecimentos e coisas, Benjamin se volta para a literatura, mas, da mesma forma, visa os monumentos, os lugares e as coisas, tentando decifrar sua escrita, sua historicidade, já que nesta está a possibilidade de construção e compreensão do presente e a formulação de novas ideias. Ele não está preocupado, como Foucault, em realizar uma arqueologia do saber. As concepções de Benjamin propõem um novo modo de dizer a filosofia, ou seja, uma outra forma para o discurso filosófico, que nessa perspectiva se aproxima da literatura, exigindo-se a tarefa de construir um exercício crítico capaz de mostrar, em uma escrita por imagens, a dialética de uma época, a partir das imagens que saltam do ir e vir das palavras às coisas. Tal exercício clama por uma nova forma de expressá-las.

Nessa medida, a teoria da linguagem de Benjamin amalgama o metafísico, o místico, o epistemológico, o estético e uma visão política materialista bem particular. Contra a noção de progresso ditada por uma história universal e a valorização burguesa da informação e do sensacionalismo jornalístico¹¹⁷, Benjamin articula o espiritual, o linguístico e o histórico em busca do autêntico poder de comunicação da linguagem. Esse poder o filósofo encontra, portanto, na dimensão espiritual que se exprime na natureza simbólica da linguagem, ou melhor, na escrita profana das obras de uma cultura.

Seguindo o olhar de Benjamin sobre a dimensão espiritual da linguagem voltamos às correspondências entre as teorias de Benjamin e as teorias de Hamann, que entende a linguagem como revelação e razão humana. Num certo

116 FOUCAULT, M. *As palavras e as coisas*. Uma arqueologia das ciências humanas, ed. cit. p. 47-48 a 51. “No século XVI a linguagem não é um conjunto de signos independentes, uniforme e liso, em que as coisas viriam refletir-se como num espelho, para aí anunciar, uma a uma sua verdade singular. É antes uma coisa opaca, misteriosa, cerrada em si mesma, massa fragmentada e ponto por ponto enigmática, que se mistura aqui e ali com as figuras do mundo e se imbrica com elas: tanto e tão bem que, todas juntas, elas formam uma rede de marcas, em que cada uma pode desempenhar, e desempenha de fato, em relação a todas as outras, o papel de conteúdo ou de signo, segredo ou de identidade. [...] A linguagem não é um sistema arbitrário. [...] a linguagem faz parte da grande distribuição das similitudes e das assimilações. Por conseguinte deve ser estudada como uma coisa da natureza. seus elementos têm, como os animais, as plantas ou as estrelas, suas leis de afinidade e de conveniência, suas analogias obrigatórias.” Foucault fala de sua forma primeira dada aos homens por Deus, da transparência destruída em Babel como punição aos homens e da marca dessa língua nos homens que a escutaram na criação e que permite pensar na relação das línguas com o mundo muito mais no campo da analogia que da significação, pois “seu valor de signo e sua função de duplicação se sobrepõem; elas dizem o céu e a terra de que são imagem”. O filósofo mostra que há uma função simbólica na linguagem e se volta para o Renascimento como marco da pré-história da literatura de nossa contemporaneidade, onde foi selado o privilégio da escrita. Considera a literatura a linguagem que nada diz, segundo ele, um “contradiscurso”. Trata-se da forma que vai contra o discurso centrado na unidade gramatical geral que tem como modelo a representação clássica (sec. XVII-XVIII). Ora, o estudo de Foucault, priorizando a linguagem, intervém no modo de tratar a história do pensamento, redefinindo o que é história a partir da ordem que ordena o pensamento humano.

117 Benjamin reflete sobre essa questão no texto “Karl Kraus” in *Walter Benjamin Oeuvres III*, ed. cit. p. 228 e seg.

sentido, Benjamin concebe, igualmente a Hamann, que a linguagem é o lugar onde são suscitadas as forças do mundo. No texto hermético, “Uma Rapsódia em Prosa Cabalística”, de 1762, observamos como as concepções de Hamann sobre a essência linguística do conhecimento e do mundo ganham ressonância na teoria da linguagem de Benjamin. Hamann lembra que a primeira erupção da Criação, e a primeira impressão de seu registro gravado; a primeira manifestação e o primeiro prazer da Natureza estão reunidos nas palavras: Faça-se a Luz!¹¹⁸ Na epifania sublime das palavras “faça-se a luz”, está o dizer que é princípio de tudo (*arché*) e sua inteligibilidade (*logos*). Nela, Deus se revela como verdade e a *physis* se revela no seu *pathos* natural. Hamann comenta que, neste momento, tem início o sentimento e a sensação da presença das coisas, confirmando a história religiosa da criação de que “Deus criou sua obra prima criando o homem, em uma forma divina, à Sua imagem e semelhança”. Assim, se estabeleceu “a complexidade da natureza humana e seu destino”¹¹⁹. Nestas palavras, Hamann chama atenção não só para a origem divina da linguagem e para a inteligibilidade da natureza, que nela se revela, mas também, para sua natureza poética, imagética e musical. O pensador escreve que “a poesia é a língua-mãe da raça humana”, que “a música é mais antiga que a declamação”, “as parábolas mais velhas que o raciocínio” ou argumentos, que “os sentidos e as paixões só podem ser ditos por imagens”¹²⁰. Na dimensão da expressão, a linguagem humana pensada como *medium* é puramente espiritual e encontra sua expressão na matéria, nos signos.

A reflexão de Hamann sobre natureza simbólica da linguagem mostra a força da imagem e aponta para a questão da separação entre sensível e inteligível, sujeito e objeto que Kant não conseguiu resolver. A linguagem, considerada na sua dimensão instrumental, se estrutura no juízo, a partir de códigos de sistematização que separam sujeito e objeto, sensível e inteligível. De acordo com o idealismo transcendental kantiano, os juízos ganham validade, pois se constituem de conceitos puros, que através da síntese da imaginação ganham um conteúdo sensível, também puro, pois se trata da forma da intuição (espaço e tempo). O significado dos fenômenos fica reduzido a esquemas, já que somente

118 J. G. HAMANN. *Aesthetica in nuce: A Rhapsody in Cabalistic Prose* (1762), in *Classic and Romantic German Aesthetics*, Edited by J. M. BERNSTEIN, New Scholl University, New York, Cambridge: University Press, 2003. Hamann faz referência à “Ephesians, V, 13”. E numa nota a essa escrita diz: ‘pois tudo aquilo que se torna manifesto é luz’. p. 3

119 HAMANN, J. G. *Aesthetica in Nuce: A Rhapsody in Cabbalistic Prose*, ed. cit. p. 3

120 HAMANN, J. G. *Aesthetica in Nuce: A Rhapsody in Cabbalistic Prose*, ed. cit. p. 2e3

através do esquema da imaginação, que liga percepções diversas para um juízo, permitindo que representações diversas estejam em conformidade com o objeto da intuição, uma imagem pode ser referida ao conhecimento.¹²¹ Esta não é uma imagem singular. A faculdade da imaginação, que transita entre sensibilidade e entendimento e os une através de seu esquema de sínteses puras, fixa a concepção da tradição filosófica que distingue matéria e forma, e distingue a intuição sensível empírica da forma pura *a priori*. As intuições são consideradas puras e as palavras consideradas conceitos determinados. Sobre a pureza dos conceitos e a ilusão de uma razão pura transcendental como condição da experiência humana, levanta-se a crítica de Hamann no seu ensaio “Metacrítica do purismo da razão pura”¹²². O pensador mostra que a linguagem inscreve o sensível e o inteligível e não fornece nunca signos puros; as palavras são sensíveis e inteligíveis, e correspondem a intuições indeterminadas, não a conceitos determinados. A razão que é imediatamente sua expressão linguística, portanto, não pode ser considerada pura e a palavra deve ser pensada como dom divino e invenção humana. A totalidade de sentido imanente ao Verbo nunca pode ser atingida: a palavra é forma que se renova na linguagem em ligações misteriosas. As imagens empíricas que se formam na nossa mente não podem ser reduzidas, como propõe Kant, aos esquemas da imaginação.¹²³ No contexto dessa discussão, Hamann comenta:

Desde [a instauração do método transcendental kantiano] (...), a última possibilidade de tirar a força de uma intuição empírica, sem objeto nem signo, da pura e vazia propriedade da nossa afecção íntima e exterior constitui *a exigência de um ponto fixo e a primeira mentira*, a pedra angular do idealismo crítico, como de toda arquitetura aérea da razão pura. Os materiais dados ou percebidos pertencem às florestas categoriais e ideais, ao mercado das provisões peripatéticas e acadêmicas. A análise é apenas um corte de moda e a síntese a costura redundante de um tailleur de corporação. O que a filosofia transcendental metaquestiona, para facilitar a compreensão do leitor não advertido, eu a interpretei segundo o *sacramento da linguagem*, segundo a letra de seus elementos e o espírito de sua instituição; livre para qualquer um fazer do ponto fechado uma via largamente aberta.

121 Esse processo de sínteses e o esquematismo do juízo, nós veremos adiante, em um pequeno estudo sobre a condição da experiência em Kant, p. 55. Diz Kant: “De fato, os nossos conceitos sensíveis puros não assentam sobre imagens de objetos, mas sobre esquemas”. Porque o objeto da experiência ou a sua imagem não se refere ao conceito empírico, já que fica referido “imediatamente ao esquema da imaginação, como a uma regra da determinação da nossa intuição de acordo com um certo conceito geral”. KANT, I. CRP, A 141, p. 183.

122 HAMANN, Johan Georg. “Metacritique du purisme de la raison pure” in *Les Méditations Bibliques de Hamann* par Peirre Klossowski, avec une étude de Hegel, Paris, Édition de Minuit, 1948. Pensador nascido em 27 de agosto de 1730 em Koenigsberg.

123 Ver sobre os esquemas da imaginação, na página 55 desse trabalho. Ver, também, a respeito das considerações de Hamann sobre a origem das palavras em A Metacrítica da razão pura, a interpretação de Patrícia Lavelle, in *Religion et histoire*, p. 72-73

Talvez um semelhante idealismo forme todo o muro de separação entre o judaísmo e o paganismo. *O judeu tinha a palavra e o signo, o pagão a razão e a sabedoria.*¹²⁴

Em uma carta a Jacobi, de 2 de novembro de 1783, Hamann escreve:

“A Árvore do conhecimento
Nos privou da Árvore da Vida”¹²⁵

Se a árvore da vida de que fala Hamann se refere à eternidade e à força criadora do verbo divino que traz as coisas na concretude do nome, devemos buscar na linguagem humana o dom de renomear que nos foi transmitido como herança na linguagem adâmica. Nessa dimensão paradisíaca está a possibilidade de se obter uma experiência plena de significação. Buscar os resquícios da árvore da vida significa empreender uma construção linguística em que o espiritual e a materialidade do signo se amalgamam, na dimensão da expressão. No interior da palavra, surgem as imagens, que mostram a concretude dessa dimensão. Na palavra se unem o inteligível e o sensível. A linguagem é pensamento. Não há como se afirmar o privilégio de uma razão pura capaz de garantir o conhecimento e nomear a experiência humana.

Em uma imagem que compõe o conjunto de escritos intitulado “Sombras curtas II”,¹²⁶ que apareceu no *Kölnische Zeitung*, em 25 de fevereiro de 1933, Benjamin nos descreve, em uma preciosa imagem, a árvore plena de vida que diz o modo como pensa a articulação entre experiência e linguagem:

A árvore e a linguagem. Subi um talude e deitei-me sob uma árvore. Era um choupo ou um amieiro. Por que não retive sua espécie? Porque, de súbito, enquanto olhava a folhagem e seguia seu movimento, a linguagem em mim foi de tal modo arrebatada pela árvore que as duas, ainda mais uma vez, consumaram em minha presença o antiquíssimo enlace. Os ramos, e com eles a copa, balançavam-se pensativos ou dobravam-se renunciantes; os galhos mostravam-se complacentes ou arrogantes; a folhagem eriçava-se contra uma rude corrente de ar, estremecendo diante dela ou lhe fazendo frente; o tronco dispunha de um bom pedaço de solo sobre o qual se assentar; e uma folha lançava sua sombra à outra. Uma brisa tocava música de bodas, e logo a seguir, como um discurso de imagens, levou por todo o mundo os rebentos que haviam rapidamente brotado desse leito.¹²⁷

124 HAMANN Johan Georg. “Meta-critique du purisme de la raison pure”, p. 259

125 HAMANN, Johan Georg, extrato da correspondência de Hamann com Jacobi, Koenigsberg, 1783, in *Les Méditations Bibliques de Hamann*, ed. cit. P. 260

126 BENJAMIN, W. SOMBRAS CURTAS II, em *Imagens do pensamento em Obras escolhidas*, vol II, ed. cit. p. 264. Esse título já havia sido utilizado para uma série de Imagens do pensamento publicada em novembro de 1929 na Neue Schweizer Rundschau.

127 BENJAMIN, W. “A árvore e a linguagem”, SOMBRAS CURTAS II, em *Imagens do pensamento em Obras escolhidas*, vol II, ed. cit. p. 264.

A árvore da vida para Benjamin é a que diz um sentido pleno sem nada dizer, referindo a linguagem à própria linguagem, confirmando a linguagem como expressão da experiência espiritual e histórica do homem: linguagem que traz em seus signos a pura língua do nome.

Nesse sentido, as palavras de Foucault poderiam ser as de Benjamin quando comenta sobre a linguagem densa do Renascimento, na qual há um entrelaçamento da linguagem com as coisas no espaço da escrita natural do mundo, considerando-o como um texto primeiro que pode ser lido imediatamente. Tal interação pode acontecer, pois não há distinção entre o que se vê e o que se lê, entre o observado e o relatado, onde o olhar e a linguagem se entrecruzam e “a linguagem tem em si mesma seu princípio interior de proliferação”¹²⁸, já que a relação que tem consigo mesma permite uma mobilização infinita.

Benjamin está convicto de que a árvore da vida se constrói com o simbólico, que une sensível e inteligível, pois cada signo é capaz de dizer um nome e assim mostrar que cada palavra carrega o sinal secreto do nome de Deus, a partir do qual é possível – sempre - renomear e dizer o singular. O filósofo observa que:

O incomparável da linguagem humana reside em que a sua comunidade mágica com as coisas é imaterial e puramente espiritual e o som é disso o símbolo. Este fato simbólico está contido na Bíblia e se refere ao ato de Deus que insuflou o sopro no homem, ou seja, simultaneamente, a vida, o espírito e a língua.¹²⁹

Distanciando-se da polêmica sobre a origem divina da linguagem ou dos estudos científicos¹³⁰, que buscam explicar como é estruturada, Benjamin, ao mesmo tempo, em que afirma a magia da comunicação humana, mostra que o homem nasce na linguagem e a força do conhecimento está no modo como narra seu confronto com o mundo: o sinal secreto que assina a sua história. “Em outras palavras: o decisivo não é o prosseguimento de conhecimento em conhecimento, mas o salto que se dá em cada um deles. É a marca imperceptível da autenticidade que os distingue de todos os objetos em série fabricados segundo um padrão.”¹³¹

128 Ver Foucault, p. 56

129 BENJAMIN, W. “Sobre a linguagem em geral e sobre a linguagem humana” em *Sobre arte, técnica, linguagem e política*, p. 187

130 O estudo de George Steiner sobre a natureza mediadora da linguagem em *Depois de Babel*, comenta sobre as relações biológicas e, também, misteriosas da linguagem, ed. cit. p. 149 e seg.

131 BENJAMIN, W. “Sinal secreto”, *SOMBRAS CURTAS II*, em *Imagens do pensamento em Obras escolhidas*, vol II, ed. cit. p. 264.

O filósofo, sempre imerso na questão da força da imagem, no pequeno escrito “A distância e as imagens”, que compõe também “Sombras curtas II”, na série intitulada *Imagens do pensamento*, se pergunta: “Será que o gosto pelo mundo das imagens não se alimenta de uma sombria resistência contra o saber?”¹³² O processo de construção de imagens, longe de se mostrar como possibilidade ou impossibilidade formal referida a uma representação¹³³, mostra que, na indeterminação e na impossibilidade de apreensão de uma imagem como totalidade, está a força da linguagem e a possibilidade da experiência.

Benjamin mostra a religiosidade inscrita no modo de pensar a linguagem, evidenciando que o espírito linguístico do homem nasce na sua história, na transitoriedade de sua existência e, desta maneira, assinala como é inatingível uma origem condicionada a Deus. Nosso filósofo pensa a linguagem como lugar em que o homem se constitui como sujeito. Ela é o *medium* de sua expressão e da expressão do mundo: é expressão do seu tempo. Não há que se perguntar sobre a origem da língua, mas sobre a natureza material e imaterial da linguagem. É essa questão que nos leva à dimensão misteriosa das alegorias, das analogias, da imaginação, das imagens e permite a articulação entre conhecimento, arte e teologia. Se nosso filósofo tem sob sua vista a linguagem arcaica – na qual, segundo Hamann, “os sentidos e as paixões falam e entendem apenas imagens, pois todo o conjunto do conhecimento e felicidade humanos consiste em imagens”¹³⁴ –, é porque sua reflexão sobre a dimensão simbólica da linguagem, pensa a experiência como expressão da existência humana.

Em uma conexão com o judaísmo e os primeiros capítulos do *Gênesis*, Benjamin mostra que a força criadora da linguagem foi abandonada no homem e sem uma atualidade divina tornou-se conhecimento. No texto de 16, *Sobre a linguagem* escreve que “o homem é reconhecedor da mesma língua em que Deus é criador”¹³⁵ e, deste modo, mostra que sua essência espiritual é a linguagem em que foi criado. Benjamin propõe que a linguagem em que o homem se constitui como sujeito é a pura língua ideal dos nomes e a sela como língua da verdade.

132 BENJAMIN, W. SOMBRAS CURTAS II, “A distância e as imagens”, em *Imagens do pensamento em Obras escolhidas*, vol II, ed. cit. p. 265

133 KANT. CRP. Verbetes “Representação” in Caygil Howard, *Dicionário Kant*: representações são “determinações internas de nosso espírito, nesta ou naquela relação de tempo”(A197/B242), que explicam a relação entre conhecimento e experiência já que são referidas às “percepções objetivas” ou conhecimentos que é dividida em intuição e conceito: “mas ao passo que a intuição fornece um campo no qual o múltiplo da intuição pode aparecer em uma representação, é o conceito, porém, que sintetiza essas representações em experiência e conhecimento

134 HAMANN, J. G. *Aesthetica in Nuce: A Rhapsody in Cabalistic Prose*, p. 4

135 BENJAMIN. W. “Sobre a linguagem em geral e sobre a linguagem humana” em *Sobre arte, técnica, linguagem e política*, p. 187

Nosso autor sustenta que o homem é capaz de conhecer aquilo que cria. Desvia-se, entretanto, da crítica cética que impossibilita o conhecimento ou da apologia da fé e práticas religiosas ou da crença no *imitator Dei*, pois, tampouco se trata de aceitar o pensamento intuitivo ou a *noesis* platônica. O homem que conhece aquilo que cria não limita seu conhecimento às representações, cujas imagens são referidas a conceitos. Se a imaginação cumpre a função de apresentação (*Darstellung*) do conceito na intuição, operando a síntese do múltiplo¹³⁶, não é essa função, segundo Benjamin, que visa as autênticas criações humanas guiadas pela busca da verdade. As criações humanas precisam ser pensadas como expressão de uma “iluminação profana”¹³⁷.

Com essa convicção, no ensaio *Sobre a linguagem*, o filósofo reflete sobre a noção de que o Verbo criador ignora o inexprimível e independe de qualquer função representativa, estabelecendo uma crítica ao conceito de representação e, também, à forma discursiva do texto filosófico. Benjamin, ao dirigir sua reflexão para a dimensão simbólica da linguagem, tem como foco a força com a qual a imagem torna visível o presente, permitindo que as palavras se renovem e se reinventem. Benjamin está preocupado com a força temporal das imagens e, portanto, com a possibilidade de apresentação da verdade de uma época.

Em carta a Scholem de 1917, na qual apresenta as questões que o preocupam diante de seu estudo sobre Kant, Benjamin escreve que “a verdade é “fato de pensamento” (*Denkicht*). Tomado absolutamente, o “pensamento” nada mais é que uma espécie de abstração da verdade”.¹³⁸ Essa observação aponta para a distinção entre verdade e conhecimento, fundamental em sua filosofia. Porque a verdade não pode ser capturada em sua totalidade e só pode ser pensada no ato sensível do aparecer. Benjamin concebe a verdade como Ser linguístico que conjuga razão, sensibilidade e mistério. Ela encarna o mistério do que aparece e expressa a si mesma.

Benjamin devolve à experiência as “potências espirituais”, inscritas na relação do homem com o mundo, mostrando que essas potências se referem à força expressiva da linguagem. É a partir da valorização da dimensão simbólica da

136 KANT, CRP A 120 e A 140 e B 179.

137 Formula usada por Benjamin para descrever a construção de uma ideia, ou a construção da verdade de uma época.

138 BENJAMIN, WALTER. *Correspondance I*, Édition établie par Gershon Scholem et Theodor W. Adorno, Paris Aubier Montaigne, 1979. Carta a Scholem, de 1917, p. 150: “Toujours est-il que la chose m’apparaît se poser em ces termes: je nierais toute identité de la pensée entant que pensée portant sur um élément particulier, um <objet> aussi bien qu’um <objet pense>, parce que je conteste toute <pensée> comme corrélat de la vérité. La vérité est <faite de pense (denkicht)>. Prise absolument, la <pensée> n’est peut-être qu’une sorte d’abstraction de la vérité.”

linguagem que se descortina a possibilidade de construção de um conceito de experiência pleno de significado. Tal pretensão não se explica pela determinação de uma verdade absoluta identificada com a perfeição, com a completude ou a certeza e determinada por uma experiência estruturante e integrada, mas com o compromisso de instaurar um conceito de experiência capaz de se afastar totalmente de uma consciência centralizadora e solipsista. Benjamin, a partir da fratura marcada pela condição do tempo como possibilidade da experiência, determinada por Kant, tenta cumprir a tarefa que se propõe em seu “Programa da filosofia futura”:

A tarefa da futura teoria do conhecimento [que] é encontrar para o conhecimento uma esfera de total neutralidade em relação aos conceitos de sujeito e objeto; dito de outra forma, de encontrar a esfera autônoma e original do conhecimento onde este conceito não define mais a relação entre duas entidades metafísicas.¹³⁹

Nosso filósofo, com seu olhar estereoscópico, sinaliza a consciência de desamparo do homem moderno, do abismo existente entre o eu e o mundo e da impossível recuperação de uma unidade que lhe possibilite a segurança de estabelecer um sentido pleno e totalizante da sua realidade. Benjamin vê a linguagem como expressão dessa fratura, da fragmentação do eu e do mundo, da perda da experiência.

A linguagem precisa ser vista como “lugar lógico” em que as “verdades metafísicas” podem ser consideradas como verdades filosóficas¹⁴⁰, pois é expressão da experiência dos fenômenos e condição para promover a “purificação” e o alargamento necessário à teoria do conhecimento nascida do Iluminismo.¹⁴¹

Benjamin, com relação à questão do desenvolvimento da ciência e da linguagem poética, cita nas *Passagens*, na seção J, na qual estão as notas sobre Baudelaire, um trecho do poema “*Invention*” de Chénier:

139 BENJAMIN. “*Sur le Programme de la Philosophie qui vient*”, ed cit. p. 187

140 A condição do conhecimento está na experiência que possibilita o pensamento de Deus, isto é, em uma experiência que inscreve o espiritual e o histórico. Sobre o programa P.187 A metafísica se se quer ciência diferente das outras, como propunha Kant, não pode continuar a se ligar a uma ciência da natureza, deve poder revelar verdades objetivas que inscrevem a tradução do confronto do homem com o mundo, sua relação imediata com o mistério, que segundo Benjamin está naquilo que nos aparece.

141 Nessa perspectiva, podemos afirmar com Scholem que a religião, imanente em seus escritos, não se limita à teologia e que, se Benjamin pensava em um sistema filosófico “usava os termos sistema e teoria como se fossem francamente iguais. SCHOLEM, G. *Walter Benjamin. História de uma amizade*, ed cit p.70

*Tous les arts sont unis: les sciences humaines
N'ont pu de leur empire étendre les domaines,*

*Sans agrandir aussi la carrière des vers.
Quel long travail pour eux a conquis l'univers!*

.....

*Une Cybèle neuve et cent mondes divers,
Aux yeux de nos Jasons sortis du sein des mers:*

*Quel amas de tableaux, de sublimes images,
Naît de ces grands objets réservés a nos ages!*

Todas as artes são unidas: as ciências humanas
Não puderam de seu império estender os
domínios,
Sem aumentar também a carreira dos versos.
Que longo trabalho para eles conquistar o
universo!

Uma Cibele nova e cem mundos diversos,
Aos olhos de nossos Jasões saídos do seio dos
mares:
Que conjunto de quadros, de sublimes imagens,
Nasce desses grandes objetos reservados aos
nossos tempos!¹⁴²

2.2

O Legado de Kant: Benjamin crítico de Kant

... O que são desvios para os outros, são para mim os dados que determinam a minha rota. – Construo meus cálculos sobre os diferenciais do tempo – que, para outros, perturbam as “grandes linhas” da pesquisa.¹⁴³

Walter Benjamin

Nesse capítulo, pretendo explicitar a relação da filosofia de Walter Benjamin com a de Kant, a partir do texto em que delimita seu programa filosófico, *Sobre o programa de uma filosofia futura*¹⁴⁴. Trata-se de apontar as questões que Benjamin problematiza, quando se impõe a tarefa de alargar o conceito de experiência instaurado na *Crítica da razão pura*¹⁴⁵. Benjamin não dirige sua crítica somente a Kant. O filósofo nos mostra, nesse texto de 1918, aquilo que deve ser confirmado ou modificado no sistema kantiano e sua discordância da leitura realizada pelos seus sucessores na Escola de Marburg¹⁴⁶. Enquanto estes, sob o modelo das ciências matemáticas, reduzem o conhecimento às condições de possibilidade da experiência, Benjamin estende seu limite. Benjamin considera, como Kant, dogmático o procedimento demonstrativo baseado em princípios *a priori*, entretanto mostra que Kant também estabelece

142 BENJAMIN, W. *Walter Benjamin. Passagens* [J 84, 3], p. 420.

143 BENJAMIN W. *Walter Benjamin. Passagens*, org. Willi Bolle, trad. do alemão Irene Aron, trad. do francês Cleonice Paes Barreto, Belo Horizonte, Ed. UFMG, 2000, [N 1, 2], p. 499. Edição francesa: Paris capital du XIXe siècle – Le livre des Passages, trad. Jean Lacoste. Paris, Cerf, 2000.

144 BENJAMIN, W. “*Sur le Programme de la Philosophie qui vient*” in *Walter Benjamin, Oeuvres I*, Trad. Maurice Gandillac, Rainer Rochlitz et Pierre Rusch, Paris, Gallimard, Folio Essais, 2000, p. 179. O “Apêndice” desse texto é escrito em 1918.

145 KANT, I. *Crítica da razão pura*. Trad. M.P. Santos e A.F. Morujão. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1994.

146 O racionalismo neokantiano da Escola de Marburg tem seu ápice no início do séc.XX e grande expressão nas obras de Hermann Cohen, de quem Benjamin foi aluno em Berlim e guardava admiração. Reafirmavam a importância do método transcendental kantiano.

como dogmática¹⁴⁷ a experiência espiritual e suprassensível do homem, na medida em que a veta ao conhecimento. Benjamin recupera e inclui no conceito de experiência a dimensão espiritual e histórica da existência humana. Nosso filósofo busca a experiência plena do homem.

Benjamin, convicto da urgência de se realizar uma reflexão sobre a linguagem, mostra que, na perspectiva de uma articulação entre experiência e linguagem, abre-se o caminho capaz de expressar a singularidade histórica e a dimensão religiosa da experiência humana. Na linguagem se expressa o confronto do homem com o mundo e, justamente na sua dimensão expressiva, é possível construir um novo conceito de experiência.

Walter Benjamin reflete sobre a experiência que ganha corpo na escrita do pensamento. Isso quer dizer que o pensamento só pode ser pensado enquanto linguagem das diversas consciências que dizem uma época e constroem uma história que nunca se fecha, pois sempre pode ser recontada. A experiência é pensada a partir da materialidade da palavra. A linguagem é sensibilidade e inteligibilidade, onde sujeito e objeto não se separam. Ele é expressão do conhecimento de um sujeito singular que nela se constrói e constrói a história. A experiência se constitui como um processo de leitura e escrita que mostra o tempo deixando sua marca nas coisas e expondo a linguagem como o lugar de sua atuação. A temporalidade inscrita na linguagem engendra as conexões mágicas que permitem a continuidade do pensamento.

É importante frisar que essa parte do meu trabalho não pretende fazer uma comparação entre os dois filósofos, mas mostrar que os deslocamentos apresentados por Benjamin evidenciam um modo audacioso e inusitado de pensar o conhecimento. Um modo que segue um caminho que se desvia de Kant e consegue, a partir de uma reflexão sobre a temporalidade e a espiritualidade inscritas na linguagem, assinalar o ponto em que o sistema kantiano falha e a partir do qual é possível construir um novo conceito de experiência. Benjamin elabora uma crítica ao conceito kantiano de experiência e aponta como é possível pensar um novo modo de conhecer, ancorado na ideia de a filosofia ser a

147 Kant, I. *Crítica da razão pura* (a partir daqui citado como CRP), AXI-XII; BXIX, BXXII, BXXXV-XXXVI. O filósofo prova que o conhecimento só pode ser garantido se o limite da dimensão fenomênica não for ultrapassado. CRP A115-12. Nesse caminho, exclui do conhecimento a esfera espiritual da experiência humana.

experiência linguística da apresentação: *Darstellung der Wahrheit* – a apresentação da verdade.

As discussões que Benjamin suscita são como relâmpagos e trovões. Como os primeiros, assustam, ferem, sendo mesmo capazes de cindir a natureza; e, junto com os segundos, retumbam, fazem tremer a atmosfera, causam tempestades, propagam-se, marcando sua passagem com o sinete de uma inusitada origem.

2.2.1 As propostas para uma filosofia futura

Em 1917, Benjamin, aprofundando seus estudos sobre Kant, escreve o texto *Sobre o programa da filosofia futura*. Sua intenção não é publicá-lo, mas usá-lo como suporte para a troca de ideias, na correspondência que mantém com um círculo de intelectuais e amigos. Nesse espaço, acontecem discussões importantes para a compreensão de sua obra. Em carta a Scholem de outubro desse ano, Benjamin expressa o vínculo existente entre sua filosofia e a de Kant, esclarecendo o propósito de seu programa filosófico. Escreve, então, que crê, “firmemente, que não se trata (...) de solapar ou de inverter o sistema kantiano, é preciso, ao contrário, afirmá-lo na sua solidez granítica e lhe dar uma extensão universal”¹⁴⁸.

Se, no texto de 1918, Benjamin ainda pensa ser possível a filosofia se construir como um sistema, as concepções que apresenta confirmando sua teoria da linguagem esboçada em *Sobre a linguagem em geral e sobre a linguagem humana*, por si só, já apontam para o malogro de tal intenção. Benjamin acredita no saber autônomo e fora de qualquer consciência que tem expressão na verdade que as línguas apresentam. Corroborando com o desvio da mencionada intenção, temos a escolha do tema de sua tese de doutorado, escrita pouco tempo depois, – *O conceito de crítica de arte no romantismo alemão* –, focada nas questões filosóficas discutidas nas obras dos representantes do círculo de Iena. A interpretação do conceito romântico de crítica, a partir das obras de arte, deixa transparecer a impossibilidade de se pensar a filosofia como sistema. Podemos mesmo dizer que as concepções expostas nesses escritos de juventude indicam o caminho que se ilumina no trabalho sobre a *Origem do drama barroco alemão*,

148 BENJAMIN, W. *Correspondance*, vol. I, Carta a Scholem de 22 de outubro 1917, p. 139.

quando inicia seu *Prefácio* dizendo que “é característico do texto filosófico confrontar-se sempre de novo com a questão da apresentação (*Darstellung*)”¹⁴⁹. Benjamin considera que a filosofia pode ser pensada como uma doutrina não-dogmática, que a exemplo dos tratados helenistas volta sempre ao texto para interpretá-lo. Por isso, mostra que “a doutrina filosófica funda-se na codificação histórica” e não pode ser invocada “*more geometrico*”¹⁵⁰. Nessa perspectiva, Benjamin observa que “o conceito de sistema do século XIX ignora a alternativa à forma filosófica representada pelos conceitos da doutrina e do ensaio esotérico”, e observa ainda que, na medida em que “a filosofia é determinada pelo conceito de sistema, ela corre o perigo de acomodar-se num sincretismo que tenta capturar a verdade numa rede estendida entre vários tipos de conhecimento, como se a verdade voasse de fora para dentro”¹⁵¹.

Ora, Kant pretendeu construir um sistema filosófico em que o conhecimento, criticado pela razão pura, seria capaz de fornecer o esquema, que combina uma pluralidade e uma ordenação das partes em uma unidade arquitetônica.¹⁵² Segundo Kant, uma unidade sistemática é o que eleva o conhecimento vulgar [em geral] à categoria de ciência ou o que “transforma um simples agregado de conhecimento em sistema”, mediante uma ideia.¹⁵³ Ele defendeu em toda a sua filosofia, especialmente na *Crítica da faculdade do juízo*, a conexão entre ciência e sistema, mas, de acordo mesmo com essa última crítica, não podemos esquecer que Kant não descreve a experiência apenas em relação aos domínios singulares das ciências, ou como o sistema das ciências. Nela, ele trata, além dos juízos reflexivos¹⁵⁴ teleológicos, dos juízos reflexivos estéticos. No § 48, fazendo considerações sobre a relação do gênio com o gosto, Kant diz que há em uma exposição dois modos (*modus*) de composição de um pensamento, “um dos quais se chama maneira (*modus aestheticus*) e outro método (*modus logicus*), que se distinguem entre si no fato de que o primeiro modo não possui nenhum outro padrão que o sentimento da unidade na apresentação, enquanto que o outro segue princípios determinados; para a arte bela vale, portanto, só o

149 BENJAMIN. Prefácio de *Origem do drama barroco alemão*, p. 49

150 BENJAMIN. Prefácio de *Origem do drama barroco alemão*, p. 49

151 BENJAMIN. Prefácio de *Origem do drama barroco alemão*, p. 50

152 KANT, I. CRP A 833/B 861 Kant considera que separando sensibilidade e entendimento e reunindo-os através do esquematismo do juízo numa unidade sistemática seja possível garantir o conhecimento, pois mesmo diante da multiplicidade, segundo o princípio de fim da natureza, é possível estabelecer leis. Na unidade da razão, os princípios regulativos garantem a unidade sistemática do conhecimento empírico, adquirido através do entendimento.

153 KANT, I. CRP A 832/B 860 A arte de construir tais sistemas é a arquitetônica; e consiste em unificar um agregado de conhecimento mediante uma ideia.

154 Um modo técnico, ou melhor, artístico de proceder que permite a reflexão sobre a representação do objeto

primeiro modo”¹⁵⁵. Kant opta pelo *modus logicus* e parte da lógica geral para estabelecer o método, que se fundamenta na objetividade dos juízos obtidos pela união mecânica entre entendimento e sensibilidade.

Kant se impõe como tarefa o exame, a crítica pela própria razão: o eu legado é um procedimento crítico, um método capaz de validar o conhecimento. Benjamin não pretende estabelecer um método ou fundar uma doutrina, como um saber cuja autoridade estabeleceria um ensinamento a ser repetido, não pretende nem mesmo argumentar ou provar alguma coisa, mas, definitivamente, mostrar um outro caminho para o conhecimento. Diferentemente dos estudos sobre a linguagem que povoaram a história da filosofia, os escritos de Benjamin procuram apresentar ideias, articulando o conhecimento à linguagem, na perspectiva de uma construção na esfera simbólica.

O próprio Benjamin define o caminho de seu pensamento: o caminho do desvio. Nosso filósofo se volta para o *modus aestheticus* de composição do pensamento, o qual é considerado como linguagem. Assim, na visada da essência linguística da experiência, recusa ao conceito de experiência a sua relação com as ciências e se afasta da questão que justifica o conhecimento a partir das relações harmônicas entre as faculdades. O filósofo dá o tom de sua crítica quando escreve em *Sobre o Programa da filosofia futura* que:

A grande transformação, a grande correção à qual convém submeter um conceito de conhecimento orientado de modo unilateral para a matemática e a mecânica só é possível se o conhecimento for relacionado com a linguagem, como Hamann havia tentado fazer na mesma época de Kant.¹⁵⁶

As concepções de Benjamin se produzem não como uma transformação, mas como um deslocamento dos conceitos kantianos de experiência e conhecimento. Nosso filósofo concorda com Hamann – o místico, o amigo e crítico de Kant – e já no primeiro momento de sua teoria da linguagem o cita: “a linguagem, a mãe da razão e revelação, o seu A e Ω ”¹⁵⁷. Benjamin segue a trilha aberta pela negligência de Kant em relação a uma reflexão sobre a linguagem. Benjamin opera a articulação desta com a experiência, respondendo à sua exigência de recuperar para a reflexão filosófica o espiritual e o histórico.

155 KANT, I. CFJ, § 48, p. 164

156 BENJAMIN, W. “Sur le programme de la philosophie qui vient”, ed. cit. p. 193.

157 BENJAMIN, W., “Sobre a linguagem em geral e sobre a linguagem humana” ed. cit., p. 185.

Nessa perspectiva, a reflexão de Benjamin sobre a temporalidade inscrita na linguagem tem o intuito de estender sistema de Kant e recuperar o que principalmente os neo-kantianos “perderam de vista”, isto é, “que todo conhecimento filosófico tem sua expressão na linguagem e, não, em fórmulas e números”¹⁵⁸.

O filósofo constrói sua filosofia sob a convicção de que a linguagem expressiva é o *medium* autenticamente objetivo para o conhecimento e se compromete com a questão da verdade. Reflete sobre o caráter linguístico da verdade e sua natureza espiritual e histórica. A verdade é ser que se apresenta e seu lugar é a linguagem. A verdade pensada como *Darstellung*, apresentação de si mesma, sugere não só a imediatidade do que aparece na intuição, mas a singularidade de sua significação, que não pode deixar de lado a construção da memória humana.

O texto programático de 1917 é concluído com um “Apêndice” escrito em 1918. Ele não só marca a urgência de corrigir Kant no que concerne à falha em relação a uma reflexão sobre a linguagem, mas evidencia uma resistência às concepções da escola neokantiana, na qual Benjamin foi formado intelectualmente. O caminho de Benjamin é oposto ao da Escola de Marburg, que reduz o conceito de experiência às condições abstratas requeridas para uma objetividade científica¹⁵⁹ e a compreende a partir de um “grau mínimo de significação”¹⁶⁰. Delineia-se, nesse ensaio, a abrangência de uma filosofia pautada por um conceito de experiência (*Erfahrung*) articulado à linguagem, que mostra as relações epistemológicas entre estética, teologia e história.

Na época em que Benjamin escreve *Sobre o programa de uma filosofia futura*, ele aprofunda seus estudos sobre Kant convencido do caráter incontornável de sua filosofia. Lê com Scholem o livro de Hermann Cohen, *Kants Theorie der Erfahrung*,¹⁶¹ obra fundamental e referência da Escola de Marburg, a partir de 1900, sobre a teoria kantiana da experiência. A obra do renomado professor realiza uma leitura racionalista da obra de Kant que decepciona os

158 BENJAMIN, W. «Sur le Programme de la Philosophie qui vient.» p. 193. Kant elaborando seu sistema crítico distingue na « Disciplina da razão pura no seu uso dogmático » (A 713/B741 e seguintes) o procedimento da filosofia daquele da matemática. Entretanto, o modelo da matemática está no fundo de sua crítica à razão pura.

159 LEBRUN, ed. cit., p. 20, cita Cohen em Kants Begriff de Aesthetik, S. 102, “As mesmas idéias fundamentais que já guiavam os primeiros passos dos gregos em matemática e em mecânica ainda operam e trazem frutos junto a Galileu e Newton”. P. 20

160 BENJAMIN, W. «Sur le Programme de la Philosophie qui vient», p. 189

161 COHEN, H. *Kants Theorie der Erfahrung*, escrita em 1871 e retrabalhada em 1895. Ver Scholem, História de uma amizade, p. 67

amigos na medida em que as suas últimas pesquisas,¹⁶² descritas nos seminários que assistem em Berlim, não condizem com estabelecimento do caráter estritamente científico do conceito de experiência kantiano.

As concepções de Benjamin apontam para o outro lado de sua formação, a qual se constrói com a leitura dos românticos alemães, com a influência da mística judaica e da consciência política da situação dos judeus na Alemanha. A convicção de que é preciso encontrar o *medium* autenticamente objetivo para o conhecimento faz eco com as afirmações de Hamann - um dos representantes do movimento pré-romântico alemão *Sturm und Drang*. O filósofo sustenta a proposta de recuperar a dimensão religiosa para a filosofia com a afirmação de que “a grande transformação, a grande correção, à qual convém submeter um conceito de conhecimento, orientado de modo unilateral para as matemáticas e a mecânica, só é possível se o conhecimento for relacionado com a linguagem”¹⁶³. Benjamin e Kant compartilham a convicção de que as condições da experiência são as mesmas condições do conhecimento¹⁶⁴; entretanto, Benjamin questiona o modo como essas condições são pensadas na relação entre metafísica e experiência.

Benjamin escreve o “Apêndice” do texto programático de 1918, esclarecendo a relação da filosofia com a religião a partir do esquema sistemático de toda a filosofia, qual seja, teoria do conhecimento, metafísica e religião. Esse esquema, na terminologia de Kant, se divide na parte crítica e na dogmática¹⁶⁵. Benjamin observa que Kant, ao considerar o conhecimento como crítica do conhecimento, teve dificuldade em separar tais domínios. Nosso filósofo vê que a dificuldade se encontra no fato de o conceito de dogmático caracterizar a passagem da crítica à doutrina. Conclui que toda a filosofia é uma teoria crítica e dogmática. Nessa perspectiva, se a dogmática não coincide com as ciências particulares, a questão deve ser tratada atentando-se para o limite entre as ciências

162 LAVELLE, Patricia *Religion et histoire*, p. 32 A autora comenta que o livro de Cohen, *Religião da razão tirada das fontes do judaísmo*, publicado em 1918, logo após a morte do autor - H. Cohen, *Religion de la raison tirée des sources du judaïsme*, traduit de l'allemand par Marc B. De Launay et Anne Lagny, Paris, Presses Universitaires de France, 1994 -, tenta pensar um conceito racional de religião contra o relativismo instaurado pela história das religiões. Neles Cohen defendia um conceito racional de religião capaz de legitimar a experiência religiosa e guiar o trabalho dos historiadores, proclamando a importância da relação entre religião e história. Tais pesquisas marcam a contradição com o livro *A teoria kantiana da experiência*, que apresenta o conceito de experiência de Kant, somente fundado sob o modelo das ciências físicas e matemáticas, com o intuito de afastar a interpretação psicológica das faculdades kantianas.

163 BENJAMIN, W. “Sur le programme de la philosophie qui vient”, p. 193. *La grande transformation, la grande correction à laquelle il convient de soumettre un concept de connaissance orienté de façon unilatérale vers les mathématiques et la mécanique n'est possible que si l'on met la connaissance en relation avec le langage ...*

164 BENJAMIN, W., *Sur le Programme de la Philosophie qui vient*, ed cit. p 187. KANT. I. CRP, A 111.

165 Benjamin considera que Kant trata como dogmática, ou seja, vetada ao conhecimento a dimensão espiritual ou suprassensível da experiência humana.

e a filosofia. Se os neokantianos ignoram esse limite com sua leitura positivista, Benjamin busca uma redefinição da experiência como metafísica e mostra que tal feito só pode se realizar considerando que na parte metafísica ou dogmática é que culmina a teoria do conhecimento. É na parte metafísica, portanto, que a experiência está virtualmente contida. Diante dessa questão, o filósofo se volta para a relação entre filosofia e religião, entre o elemento crítico e o dogmático, na ética e na estética.

Kant percebe na metafísica um problema e, para resolvê-lo, estabelece as condições *a priori* da experiência como único fundamento do conhecimento. Benjamin observa que Kant exclui a possibilidade de se pensar a metafísica de acordo com “sua potência universal, que pelas ideias religa de modo imediato a totalidade da experiência ao conceito de Deus”¹⁶⁶. As questões metafísicas ficam limitadas a um método transcendental que determina as condições *a priori* do que nos aparece. Nessa perspectiva, o método que garante o conhecimento tanto sufoca a singularidade dos fenômenos como reduz o movimento espiritual em que se dá a continuidade do pensamento.

Kant como homem de seu tempo, comenta Benjamin em *Sobre o Programa da filosofia futura*, “empreende sua imensa obra sob o signo das Luzes. O autor da *Crítica da razão pura* tenta cumprir a tarefa de salvar a metafísica e garantir-lhe o título de ciência, justificando o conhecimento. O idealismo transcendental de Kant procura provar que a metafísica tem direito de ser considerada uma ciência, na medida em que se propõe a ser a ciência dos limites do conhecimento. Ele combate o racionalismo, estabelecendo um tribunal para assegurar à razão pretensões legítimas e poder condenar-lhe todas as presunções ilegítimas¹⁶⁷. O filósofo busca, portanto, evitar o erro dos sistemas dogmáticos que acreditam possuir a verdade e “cegos por essa presunção, ousam estabelecer verdades que ultrapassam os limites dos fenômenos”¹⁶⁸. Em resposta aos racionalistas e aos empiristas, tenta provar que o conhecimento requer o entendimento (conceitos) e a sensibilidade (intuições). Sem dúvida, torna-se um marco na filosofia moderna.

166 BENJAMIN, W. “*Sur le Programme de la Philosophie qui vient*”, ed cit. p. 188.

167 KANT I. CRP, A XI-XII; BXIX e BXXII

168 KANT, I. CRP, Prefácio A IX, XI; B 428 à 430

Walter Benjamin reconhece a fundamental relação entre conhecimento e experiência estabelecida por Kant na *Crítica da razão pura* e a mantém. O filósofo aplaude sua Revolução Copernicana, a qual afirma ser-nos completamente desconhecida a natureza dos objetos em si mesmos e independentes de toda a receptividade da nossa sensibilidade. Entretanto, quando Kant propõe que o objeto só pode ser constituído de determinada maneira e, por isso, deve responder às condições dessa constituição sob pena de não ser considerado objeto do conhecimento, elabora um método que “restringe o significado da experiência ao seu grau zero, à sua significação mínima”¹⁶⁹. Trata-se do Método Transcendental através do qual “conhecemos que e como certas representações (intuições e conceitos) são aplicadas, ou são possíveis simplesmente *a priori*”¹⁷⁰. O filósofo estabelece um conceito de experiência selado por um mecanismo *a priori*, o qual justifica o conhecimento através de juízos que, como Benjamin observa, reduzem e não fornecem significado à experiência plena do homem.

2.2.2 A revolução kantiana

Kant, ao problematizar aquilo que simplesmente nos aparece, desloca a dualidade aparência e essência, instaurada por Platão na filosofia, e justifica que o aparecer refere-se à questão das condições dessa aparição. O que aparece ao sujeito são fenômenos e quem constitui as condições sob as quais o que aparece aparece é o sujeito. É o modo como um sujeito percebe o que lhe aparece que tem que ser explicado, pois “as coisas que intuimos não são em si mesmas tal como as intuimos nem suas relações são em si mesmas constituídas como nos aparecem”¹⁷¹. Conhecemos apenas o nosso modo de perceber os objetos. Os fenômenos são aquilo que aparece na experiência sensível, enquanto tais não existem em si, existem unicamente para nós, seres dotados de sensibilidade e

169 BENJAMIN. “*Sur le Programme de la Philosophie qui vient*”, ed cit. P.181

170 KANT, I. CRP B 175.

171 KANT I. CRP, A 42. O filósofo comenta que “se fizermos abstração do nosso sujeito ou mesmo apenas da constituição subjetiva dos sentidos em geral, toda a maneira de ser, todas as relações dos objetos no espaço e no tempo e ainda o espaço e o tempo desapareceriam”.

entendimento (razão). As nossas faculdades, como propostas pela crítica¹⁷², têm a capacidade de diferenciar o que se pode pensar, a coisa em si, *o noumeno*, e o que se pode conhecer, os fenômenos.

Segundo Kant, o entendimento tem o poder de determinar o conhecimento, pois é uma faculdade de conhecer legisladora, ou seja, a faculdade de conhecer não se submete ao objeto a ser conhecido, mas legisla constituindo os fenômenos. A harmonia entre a ordem da ideia e a ordem das coisas se dá sobre o princípio de uma submissão *necessária* do objeto ao sujeito. Por isso, Deleuze comenta, em *A filosofia crítica de Kant*, que o filósofo opõe ao antigo sábio, que buscava nas coisas sua essência e pensava conhecê-las, “a imagem crítica”, ou seja, a figura de nós homens como os legisladores da Natureza”¹⁷³.

Kant parte da negação da pressuposição de uma harmonia entre o sujeito e o objeto garantida por Deus, a qual faz com que o sujeito do conhecimento se considere capaz de reunir todos os dados necessários ao juízo objetivo sobre o objeto. A intenção de Kant não é explicar a ilusão como Descartes, mas de criticar a pretensão espontânea à verdade que leva a razão a incorrer em erro. Ele cria um método¹⁷⁴ capaz de garantir a legitimidade do conhecimento, determinando as condições em que uma experiência é possível. Sua crítica à razão pura se inicia dizendo que “nosso conhecimento começa com a experiência. Mas se todo o conhecimento começa com a experiência, isso não prova que ele deriva totalmente da experiência”¹⁷⁵, pois ela não nos dá nada que seja universal e necessário. Kant afirma, em resposta aos racionalistas e aos empiristas, que o conhecimento requer o entendimento e a sensibilidade, mostrando que há “um conhecimento independente da experiência e de todas as impressões dos sentidos” que “denomina-se *a priori* e distingue-se do empírico, cuja origem é *a posteriori*, ou seja, na experiência”¹⁷⁶. Universalidade e necessidade são as condições necessárias para que um conhecimento seja *a priori* e possa garantir objetividade e certeza.

172 O entendimento garante “a unidade de aparências mediante regras”, ao passo que a razão “assegura a unificação das regras do entendimento mediante princípios” (CRP A 302/B 359). Cada uma dessas faculdades – o termo faculdade se explica como uma parte da estrutura de uma universidade e, também, como um potencial, ou poder, para realizar algum fim (*Vermögen*) – unifica objetos distintos de forma distinta: o entendimento aplica-se a unificar o múltiplo da intuição, enquanto a razão se dedica ao “entendimento para conferir ao múltiplo dos conhecimentos dessa faculdade uma unidade *a priori* por meio de conceitos, unidade que pode chamar-se unidade de razão. (CRP A302/ B 359) O entendimento se distingue por um lado da sensibilidade e, por outro, da razão. Por entendimento Kant entende “o conhecimento mediato de um objeto, isto é, a representação de uma representação desse objeto (CRP A 68/ B93), quer essa representação seja uma intuição ou um conceito.

173 DELEUZE G. *A filosofia crítica de Kant*. Trad. Germiniano Franco, Portugal, Lisboa, Edições 70,1963. p.22. CRP A 125-126

174 KANT, I. CRP B 175.

175 KANT CRP B 1.

176 KANT, I. CRP B 2.

As condições da experiência repousam sobre uma razão pura transcendental pensada como um conjunto de faculdades em função das quais o conhecimento é possível. (Segundo Benjamin, trata-se de uma consciência que não pode ser considerada pura, pois referida a condições estabelecidas a partir de uma interiorização do conhecimento, cuja validade depende de faculdades subjetivas.) Kant chama a atenção para os limites desse conhecimento, devido à finitude humana. Mas, ainda que limitado, devido à interação entre as faculdades é possível um conhecimento *a priori*, com pretensões a uma validade objetiva. O alcance da validade objetiva, a qual almeja o conhecimento, depende da submissão às condições da experiência.

2.2.3

A condição da experiência

Kant explica que os objetos que nos aparecem têm, sim, uma realidade. Eles nos aparecem como algo, do qual perguntamos imediatamente por sua causa, pois perguntamos, sempre, pela causa de qualquer objeto que nos aparece. Trata-se de uma forma *a priori* de pensar o que nos aparece, a qual permite pensarmos as condições de uma experiência possível e não apenas a experiência em particular. Isso significa que temos uma forma *a priori* do entendimento que dá sentido à experiência. Kant estabelece uma tábua com as formas lógicas *a priori* do entendimento: as categorias. Elas são conceitos universais e necessários engendrados em nossa mente. Pode-se dizer que são predicados *a priori* de todo objeto possível, ou seja, as condições lógicas em que os objetos extensos são considerados como um e como o múltiplo, possibilitando, assim, toda a experiência.

Kant observa que esses conceitos devem se aplicar aos objetos dados na sensibilidade, porque pensamos as coisas, também, a partir da sua posição no espaço e de sua permanência e coexistência e sucessão no tempo. Por isso, Kant pode dizer que é o modo de intuir o objeto, ou seja, a consideração da forma da intuição desse objeto, que deve ser procurada não no objeto em si mesmo, mas no sujeito ao qual o objeto aparece.

Ora, na medida em que na experiência um objeto só nos pode ser dado se apresentar-se a nossos sentidos, este objeto sempre estará submetido à condição do tempo, à sensibilidade. E Kant afirma que “todas as coisas, enquanto

fenômenos (objetos da intuição sensível), estão no tempo”, e este princípio “adquire a conveniente validade objetiva e universalidade *a priori*”¹⁷⁷. É a partir disso que Kant elabora uma Estética Transcendental e prova que o tempo e o espaço não são propriedades conceituais, não são da ordem das categorias, ou seja, mas de apresentações imediatas *a priori*.

Deleuze, em *A filosofia crítica de Kant*, observa que o tempo e o espaço são apresentações *a priori*. O tempo e o espaço são os modos em que as coisas nos aparecerem, são formas de apresentação. Ora, segundo Kant, um objeto dado, é qualquer coisa em geral = X – “já que fora da nossa faculdade de conhecer não há nada que possamos opor a este conhecimento como correspondente”¹⁷⁸. Esse X que se nos apresenta na intuição é uma representação, é um fenômeno. Nas observações que Deleuze faz sobre a *Filosofia crítica de Kant*, ele chama atenção para o fato de que esse objeto, sempre igual a um X, se nos re-apresenta quando, numa unidade *a priori* transcendental, aparece tal qual aparece na intuição. Ele é fenômeno que, enquanto diversidade empírica (*a posteriori*), faz sua aparição no espaço e no tempo. Portanto, como estas são as formas de toda a aparição possível, as formas puras da nossa sensibilidade, elas são apresentações *a priori*. Nesse sentido, afirma, então, que o que se apresenta não é apenas a diversidade fenomenal empírica no espaço e no tempo, mas a diversidade pura do espaço e do tempo em si mesmos.¹⁷⁹

Kant explica que o espaço é a forma pura da exterioridade. Isso não quer dizer que ele vem de fora, mas que tudo que aparece no espaço aparece como exterior a nós. Afirma que nossa razão cognoscente deve se situar em relação ao espaço que vê em torno dela, de acordo com o seu sentido interno.¹⁸⁰ O tempo é a forma da interioridade, do nosso sentido interno, ela é a forma como nos afetamos a nós mesmos, uma forma de auto-afecção.

177 KANT I. CRP, B 52 A 35-36

178 COHEN, H. *Kants theorie der Erfahrung*, PP. 392 sq., 459 sq. apud A. Philonenko *L'Ouvre de Kant*, p. 161

179 DELEUZE, *A filosofia crítica de Kant*, p. 16 Fundamentalmente, o que se nos apresenta é o que aparece na intuição, o fenômeno enquanto diversidade sensível empírica (a posteriori). O fenômeno é aparição: aparece no espaço e no tempo que são para nós as formas de toda a aparição possível, as formas puras da nossa intuição ou da nossa sensibilidade. Portanto o que se apresenta não é somente a diversidade fenomenal empírica no espaço e no tempo, mas o a priori do espaço e do tempo em si mesmos. Deleuze chama atenção para o fato de que o espaço e o tempo são apresentações a priori - a diversidade pura - que se apresentam a si mesmos, então, “a intuição pura (o tempo e o espaço) é a única coisa que a sensibilidade apresenta a priori”. E comenta que a intuição pura não pode ser considerada uma representação nem a sensibilidade fonte de representações, pois deve-se pensar que ela é “re-presentação”, ou seja, “uma retomada ativa daquilo que se apresenta, portanto, uma atividade e uma unidade que se distingue da passividade e da diversidade inerentes à sensibilidade como tal.” Assim, não se precisaria definir o conhecimento como síntese de representações, já que a própria re-presentação se define como conhecimento pois é a síntese do que se apresenta. P.16

180 KANT I. CRP, a A 34 E B 50; B 149, 154 e 155

Para Kant a intuição pura tem duas formas que são as condições subjetivas da sensibilidade: o espaço, que permite a intuição externa, quer dizer, a percepção dos objetos fora de mim, e o tempo, que é pensado como intuição interna, isto é, a intuição de mim mesmo e do meu estado interno, portanto de um sujeito que é percepção sensível, que é fenômeno e não pode ser conhecido em si mesmo¹⁸¹. O tempo é a condição imediata dos fenômenos internos, ou seja, pensado de modo psicológico e, assim, referido à consciência empírica que, no fluxo contínuo da duração, conduz suas representações e constitui o sujeito empírico, aliás, o único conhecido pela filosofia clássica. Contudo, o tempo é, também, condição imediata dos fenômenos externos, pois eles se tornam representações internas. Kant inclui o espaço no tempo, pois o sentido externo é representado no sentido interno. O tempo é considerado a condição *a priori* de todos os fenômenos em geral¹⁸² e referido à unidade sintética originária de todo o conhecimento, a percepção transcendental¹⁸³, que, segundo Kant, se diferencia da consciência empírica e permite precisamente distinguir o que é objetivo e o que é subjetivo.

Lembro aqui que, com seu método, Kant determina a irreducibilidade do entendimento à sensibilidade e à razão, e busca provar que as formas do espaço e do tempo e as categorias, sendo as formas da possibilidade de toda a experiência, não pertencem às coisas nelas mesmas, mas são dimensão do sujeito transcendental. Explica que toda aparição ocorre para um sujeito empírico, mas tal aparição se refere não a uma essência que se esconde atrás dela, mas às condições do próprio aparecer que estão na dimensão de um sujeito universal e necessário. Ele considera o espaço e o tempo como as formas da representação do que aparece¹⁸⁴, pois as representações são “determinações internas do nosso espírito nesta ou naquela relação de tempo”¹⁸⁵. Na verdade, as representações incluem todos os elementos de sua explicação de conhecimento e experiência.

181 KANT I. CRP: B156.

182 Philonenko observa que todos os grandes comentadores de Kant consideram que o tempo engloba o espaço, de tal forma que o tempo pode ser afirmado como a forma universal da matéria, no sentido da relação do tempo e da razão, do fenômeno e do noumeno, pensada como lei necessária, que constitui o verdadeiro objeto da dedução transcendental. (p. 157)

183 KANT I. CRP A123, B158, B133-4, B429-430

184 Deleuze deu um curso em Vincennes sobre Kant, em 14-03-1978, que está disponível na internet: Les cours de Gilles Deleuze, Cours Vincennes: synthesis and time. Nele chama atenção para as reversões operadas por Kant nos pares conceituais que definiam a relação com o objeto. Ao par aparência e essência, contrapõe aparição e condição de possibilidade e ao novo modo de pensar o fenômeno e númeno mantém a separação entre sensível e inteligível.

185 KANT, I. CRP A 197 / B 242; A 320 / B 376

Kant conclui a “Estética Transcendental” dizendo que as intuições puras *a priori*, o espaço e o tempo, estão ligadas sinteticamente ao conceito num juízo; “mas tais juízos, por essa razão, nunca podem ultrapassar os objetos dos sentidos e apenas têm valor para objetos da experiência possível”¹⁸⁶. Kant reflete sobre o ato de julgar, em que a multiplicidade de representações está sob a unidade do pensar em geral¹⁸⁷, como processo em que as categorias formam a sintaxe do pensamento e podem garantir o conhecimento¹⁸⁸.

Nesse caminho, o método transcendental de Kant determina os princípios da forma *a priori* da experiência, ou seja, “as regras gerais da unidade da síntese dos fenômenos”¹⁸⁹. Esse ato de cognição é uma espontaneidade do entendimento¹⁹⁰ que gera seus próprios conceitos *a priori* (conceito de causa, substância, etc.) e está apto a “proporcionar às aparências a sua conformidade às leis e, assim, tornar possível a experiência”¹⁹¹. Através das categorias, estabelece a “lei da unidade sintética de todas as aparências”¹⁹², pois recebe da sensibilidade os materiais da experiência, os quais processa mediante sua subsunção numa lei e nesse sentido é considerado como faculdade de regras. Kant explica como, *a priori*, categorias e fenômenos podem se ligar na determinação do dado fornecido pela sensibilidade, já que entendimento e sensibilidade são irreduzíveis. O conceito e a intuição se unem sob a forma de representações, ou sínteses que unificam uma multiplicidade informe de dados brutos e nos fornecem uma unidade mínima de sentido¹⁹³. A significação dos fenômenos fica reduzida aos esquemas dos conceitos, ao objeto constituído numa síntese pura.

186 KANT I. CRP B73

187 KANT, I. CRP, A 125-126. A 69, B 94

188 A construção de proposições é reportada ao mecanismo do entendimento puro, onde temos representações “indeterminadas em relação a qualquer objeto” - conceitos do entendimento ou categoria - que ligadas à intuição pura, através da imaginação, na unidade sintética de nossas representações, tornam o juízo válido objetivamente

189 KANT I. CRP, B 196, a 157

190 KANT, I. CRP A 126

191 KANT, I. CRP A 126. Ver verbete Entendimento em Caygill *Dicionário Kant*, ed cit p.113.

192 KANT, I. CRP A 128

193 O sentido é dado pela síntese da imaginação quando a diversidade empírica, que aparece na intuição, é colocada ao lado de um conceito para um juízo. Este uso se refere ao esquematismo do juízo, já que o entendimento legislador, a partir dos conceitos e unidades de síntese, julga. Lebrun observa que a necessidade de uma exposição na intuição não exprime um postulado intuicionista, já que ele é o critério de preenchimento de significação, que sem isso não é nula (a categoria, reduzida a um ato formal, possui um sentido transcendental), mas permanece vazia. Os conceitos, tomados enquanto atos formais, não permitem ainda decidir quanto à possibilidade de sua utilização teórica, eis aí o que a metafísica clássica não suspeitava e o que descobre a Analítica. “Os conceitos são inteiramente impossíveis e não podem ter nenhuma significação ali onde nenhum objeto é dado” CRP B 135

Na verdade, como “legislador da natureza”, o entendimento atua no interesse especulativo da razão e legisla na faculdade superior de conhecer.¹⁹⁴ Este é o momento em que “a razão pura entrega tudo ao entendimento”, o qual se refere aos objetos da intuição através da síntese da imaginação.¹⁹⁵

O processo de síntese engendra proposições sintéticas *a priori*¹⁹⁶. A partir dele, Kant prova que “não podemos representar coisa alguma como sendo ligada no objeto se não a tivermos nós ligado previamente e, também, que, entre todas as representações, a *ligação* é a única que não pode ser dada pelos objetos, mas realizada unicamente no próprio sujeito, porque é um ato de sua espontaneidade”¹⁹⁷. Ora, essa determinação nos leva à questão da subjetividade onde se realiza a exposição da síntese, pois esse ato do entendimento “deve ser originariamente único e válido para toda a ligação”¹⁹⁸, já que, segundo Kant, só “*por ele*” é possível algo ser ligado à faculdade de conhecer. Nesta faculdade, atuam como fontes de representações específicas, em relação umas com as outras, a imaginação, o entendimento e a razão. Para Kant, o conceito de ligação inclui além do diverso e da sua síntese a unidade *sintética* referida à consciência das representações, a qual possibilita o conceito de ligação. Tal consciência é considerada a “unidade original”, onde as categorias com suas funções lógicas se juntam à intuição pura. Trata-se da unidade da possibilidade do entendimento, a qual garante que as sínteses sempre recomeçam provando sua necessidade. Portanto, esse processo se refere aos objetos submetidos aos esquemas¹⁹⁹ dos conceitos do entendimento, os quais são modos da unidade transcendental da apercepção que, segundo Kant, é original e espontânea.

194 Como explica Howard Caygill, no *Dicionário Kant* - Verbetes “Faculdade” - as nossas faculdades da alma abrangem uma tríplice e fundamental “ordem das nossas faculdades de representação”; são elas a faculdade de conhecer, a faculdade do sentimento de desprazer e a faculdade de apetecer. Todas elas se relacionam e estão em analogia com as faculdades do conhecimento, que formam uma ordem distinta, mas a fins de poderes cognitivos. Estão divididas em inferiores e superiores; as primeiras são as faculdades da sensibilidade, as segundas as faculdades da razão, do juízo e do entendimento. Kant aponta para a relação entre as faculdades, alinhando a faculdade cognitiva do entendimento com a faculdade de conhecer da alma, o juízo com o prazer e desprazer e a razão com a apetição.

195 KANT, I. CRP, “Dialética”, “Das ideias transcendentais”, A 326, p. 316.

196 KANT I. CRP, B55, A39

197 KANT, I. CRP, B 130, B153

198 KANT, I. CRP, B 130.

199 KANT, CRP B 138. O esquematismo explica, então, a construção dos conceitos na intuição a priori, trata-se do modo como o entendimento se aplica aos fenômenos que lhe são submetidos. Difere da síntese, pois esta determina um espaço e um tempo, pela qual a diversidade é referida ao objeto, conforme às categorias.

Ora, o entendimento fica referido à unidade originária onde se faz necessária a síntese do diverso dado na intuição, já que “só na intuição, que é distinta, pode um diverso ser dado e só pela ligação numa consciência é que pode ser pensado”²⁰⁰. Esse momento, segundo Kant é puramente conceitual já que a síntese, antes uma simples associação de ideias, ou seja, a síntese em geral, empírica, considerada um simples efeito da imaginação se efetiva no conceito e funda a infinita reproduzibilidade da síntese, tornando-a universal. Portanto, Kant estabelece um processo *a priori* de sínteses (apreensão e reprodução) que só se efetiva como conhecimento quando os conceitos, que estão na “unidade de síntese”, possibilitam a unidade do conhecimento de um objeto que se apresenta, a partir da consciência dessa síntese. Philonenko comenta em *A obra de Kant* que a dupla fonte inicial de nosso conhecimento, entendimento e intuição, apresenta-se como tríplice, já que Kant declara que “há três fontes primitivas (faculdades ou poderes da alma) que concentram as condições da possibilidade de toda a experiência e que não podem derivar elas mesmas de qualquer outro poder do espírito: elas são os sentidos, a imaginação e a apercepção. Sob elas se fundam; 1º a *synopsis* do diverso *a priori* pelos sentidos; 2º a síntese desse diverso pela imaginação; 3º a unidade dessa síntese pela apercepção primitiva”²⁰¹.

Trata-se de um processo de síntese que dá a forma da experiência. São essas três sínteses que constituem a experiência: a síntese da apreensão na intuição, a síntese da reprodução na imaginação, e a síntese da reconhecimento no conceito.²⁰² Kant considera que esse processo valida objetivamente o conhecimento, pois os fenômenos que aparecem imediatamente no espaço e no tempo, por um ato da imaginação, são apreendidos, reproduzidos e reconhecidos na unidade de uma consciência que os acompanha. A síntese, portanto, postula que uma consciência universal e necessária, chamada por Kant de “eu penso”²⁰³, é capaz de reproduzir, em seu sentido interno – o tempo – as representações anteriores no momento em que outras novas se apresentam. A unidade da experiência ou o presente é garantido por essa consciência única, a qual mantém

200 KANT, I. CRP, B135

201 PHILONENKO. *L'Ouvre de Kant*, Paris, Libraire Philosophique J. Vrin, 1996, Tome I, p. 154; KANT, I. CRP, A 97-98, A 123-124-125-126

202 A imaginação coloca em relação duas ou várias unidades absolutas no tempo: reporta umas às outras, coloca-as lado a lado em sequência no tempo, em um ato da sensibilidade no objeto dado, é a síntese da apreensão. Em seguida, a consciência reproduz no seu “sentido interno” (o tempo) as representações anteriores enquanto outras novas se apresentam retendo sob o domínio do pensamento o diverso das representações em uma sucessão temporal. Essa síntese, portanto reproduz as representações anteriores e as que são recebidas posteriormente, para que um pensamento possa se produzir (síntese da reprodução). A síntese da reconhecimento no conceito é síntese do que se apresenta na intuição e é colocado ao lado de um conceito pela imaginação

203 KANT I. CRP A123, B158, B133-4, B429-430

juntas diversas representações que, reproduzidas numa sucessão temporal, asseguram o contínuo do pensamento.

Note-se que a constituição do tempo como forma é determinada pela síntese necessária da imaginação. O diverso contido em uma representação é capaz de modificar o nosso espírito e apresentar *a priori* as representações do espaço e do tempo em uma unidade absoluta determinando a primeira dimensão do tempo, o presente. Entretanto, esse presente para se constituir como conhecimento precisa ser reproduzido e, juntamente com a síntese da apreensão, dá-se a síntese da imaginação reprodutiva que, empiricamente reproduz a sensação dada e a liga às precedentes, mas que como síntese pura *a priori* completa a síntese da apreensão e, num segundo momento, constitui a dimensão do passado. Segundo Kant, determinada a totalidade do tempo que compreende o passado e o presente, o presente se regenera no passado que surge do presente e abre-se, assim, a infinidade do tempo. Portanto, através dessas duas sínteses inseparáveis, a imaginação opera a ligação do presente e do passado, num momento transcendental. A síntese da imaginação permite que representações não empíricas do espaço e do tempo se efetivem na unidade da consciência e, assim, constitua-se a relação das representações relativas a um objeto validado como conhecimento. Sua atividade permite a constituição do objeto como conceito em um juízo. Ora, os juízos são pensados pela condição do tempo, já que procedem adaptando conceitos às condições espaciais e temporais da intuição, sob o princípio da não contradição, o qual admite que uma coisa não pode ser outra ao mesmo tempo, mas que as coisas podem ser pensadas uma após outra sucessivamente.²⁰⁴

Diante desse mecanismo, Kant define o papel da imaginação como faculdade da alma fundamental para a concepção de experiência. O filósofo observa que ela é “função da alma” indispensável para se obter qualquer conhecimento²⁰⁵. De acordo com as determinações do método kantiano, a imaginação, ao refletir um objeto singular, esquematiza, através de sínteses, para formar um certo conteúdo. Segundo Kant, o sentido das representações é dado pela a imaginação, pois é a faculdade de síntese que liga necessariamente as percepções diversas entre elas, para um juízo da experiência. A síntese da imaginação se refere a uma atividade em que a representação está numa relação de

204 KANT, CRP, A 152, B 191-192

205 KANT, I. CRP, A125, p. 167

conformidade ao objeto, isto é, liga as duas totalidades, conceito e intuição. Sua atividade é fundamental, pois apresenta a forma *a priori* do que aparece, o espaço e o tempo, às categorias, numa ação que permite a retomada sucessiva das representações em uma unidade transcendental que torna possível a constituição do objeto. Isso quer dizer que, através da imaginação, produz-se a síntese transcendental do diverso na “unidade originária da apercepção”, a qual possibilita o esquematismo do juízo. Por isso, observa Kant, “a unidade originária da apercepção serve de fundamento à possibilidade de todos os conhecimentos, [e] a unidade transcendental da síntese da imaginação é a forma pura de todo conhecimento possível, mediante o qual todos os objetos da experiência possível devem ser representados *a priori*”²⁰⁶.

Portanto, embora sob as determinações do entendimento, a imaginação desempenha um papel *original*: ela esquematiza com suas sínteses, determinando um espaço e um tempo em que a diversidade é referida ao objeto em geral conforme as categorias. Assim, o esquema, que pressupõe a síntese, é uma determinação espacio-temporal, em qualquer tempo e em qualquer lugar, pois “consiste em relações espacio-temporais que encarnam ou realizam relações propriamente conceituais”²⁰⁷. Na “Analítica dos Princípios”, Kant afirma: “De fato, os nossos conceitos sensíveis puros não assentam sobre imagens de objetos, mas sobre esquemas”²⁰⁸. Porque o objeto da experiência ou a sua imagem não se referem ao conceito empírico, já que ficam referidos “imediatamente ao esquema da imaginação, como a uma regra da determinação da nossa intuição de acordo com um certo conceito geral”²⁰⁹. O esquema da imaginação torna-se a “condição sob a qual o entendimento legislador faz juízos com os seus conceitos - juízos que servirão a todo conhecimento do diverso”²¹⁰.

Kant chama de figurada a síntese da imaginação, pois se refere à representação exterior figurada do tempo. O tempo é representado pelo traçar de uma linha reta. Segundo o filósofo, essa representação prova que o ato da síntese do diverso determina o sentido interno, a partir do conceito de sucessão. A representação do tempo, de acordo com a imagem de uma linha, diz Kant, é o

206 KANT, I. CRP, A 118, p. 159

207 DELEUZE, Gilles. A filosofia crítica de Kant, trad. Germiniano Franco, Edições 70, Lisboa, 1963, p.25 e em Kant, CRP, A 125, A 145, p. 186

208 KANT, I. CRP, A 141, p. 183

209 KANT, I. CRP, A 141, p. 183.

210 KANT I. CRP, A 141, p. 183.

“modo de representação sem o qual não poderíamos conhecer de maneira nenhuma a unidade de sua dimensão”. O filósofo completa sua explicação dizendo que:

Para todas as percepções internas, sempre extraímos a determinação da duração do tempo, ou ainda, das épocas daquilo que de variável nos apresentam as coisas exteriores, ordenando, por conseguinte, as determinações do sentido interno, enquanto fenômenos no tempo, precisamente da mesma maneira como ordenamos as do sentido externo no espaço.²¹¹

Walter Benjamin reconhece a percepção fundamental de Kant, que constrói sua crítica a partir da intuição do tempo, na qual se constituem todas as representações. Entretanto, observa que o tempo é pensado de acordo com uma necessidade lógica, que tem como modelo o espaço. Se Kant diz que nossa razão cognoscente deve se situar em relação ao espaço que vê em torno dela²¹², de acordo com o seu sentido interno, o tempo fica reduzido a uma representação e sem uma dimensão própria. O tempo se atrela à noção de linearidade e continuidade, que são preceitos da construção do sujeito do conhecimento.

Kant pensa o sentido dos fenômenos de acordo com a apreensão do diverso que fica reduzido a uma imagem que pode ser ligada a outra imagem e representar séries inteiras de percepções, a partir da faculdade reprodutiva da imaginação. Esta permite o encadeamento das representações segundo a regra do princípio objetivo da afinidade dos fenômenos, captável *a priori* na unidade da apercepção. Através desse princípio, a contingência da associação, que se dá “quando muitas consciências empíricas se encontram no meu espírito”²¹³, torna-se válida universal e necessariamente, pois a síntese transcendental da imaginação mantém a afinidade dos fenômenos numa reprodução segundo leis. Ora, a experiência e o conhecimento pensados sob as condições requeridas para o juízo sintético, o qual se assenta em uma cadeia de sínteses, têm sua significação reduzida à identidade numérica exigida pela unidade da apercepção. Tal procedimento se refere à parte sintética de nosso conhecimento que, através da imaginação, adapta conceitos por outro lado heterogêneos às condições espaciais e temporais da intuição sob o princípio supremo da não contradição. Isso quer dizer que o juízo é pensado sob a condição do tempo e, nesse sentido, admite que uma coisa não pode ser outra ao mesmo tempo, mas as coisas podem ser pensadas uma

211 KANT I. CRP, B 155-156, p. 156

212 KANT I CRP, A 34 e B 50, p. 73; B 149 a 155, p 154.

213 KANT, I. CRP A 121 a 124

após a outra sucessivamente.²¹⁴ Portanto, o sentido dos fenômenos é dado por uma identidade numérica determinada pela ordem sucessiva da representação dos fenômenos. Essa identidade garante a afinidade transcendental dos fenômenos, da qual a afinidade empírica é mera consequência.²¹⁵

As representações apreendidas e reproduzidas umas após outras e reconhecidas na unidade sintética da experiência têm, na sua base, o conceito dogmático, segundo Benjamin, de continuidade da experiência.

Ora, Benjamin recusa o modo como é postulada a relação entre tempo transcendental e o “contínuo sistemático da experiência”.

A intuição fica referida a uma condição de permanência, isto é, à subsistência em todo tempo e a significação teórica do conceito é dada por essa subsistência. Trata-se de um grau de significação que se aproxima de zero, pois se refere ao mecanismo dos esquemas dos conceitos puros do entendimento, os quais, através da imaginação, cumprem a exigência de uma exposição ou apresentação (*Darstellung*) na intuição. Kant, na *Crítica da razão pura*, usa o termo *Darstellung* como representação e apresentação indiferentemente; entretanto, na *Crítica da faculdade do juízo*, seu uso se diferencia e não explica apenas as diversas maneiras como a diversidade empírica, que aparece na intuição pura, é colocada ao lado de um conceito, através da síntese da imaginação para um juízo. A apresentação, *Darstellung*, na intuição de um conceito é condição para a validade objetiva de um juízo, que dispõe representações, continuamente, no vazio de um tempo linear, reduzindo à linearidade cronológica a possibilidade de toda a experiência.

Tal conceito de experiência propicia a redução do conhecimento filosófico ao sujeito impessoal das ciências, antes de tudo preocupado em provar a sua estrutura imutável. Reafirmada na modernidade de acordo com o método transcendental, a concepção de experiência se concentra somente no *a priori* dos objetos e faz do conhecimento uma relação estéril entre duas entidades metafísicas: a relação de “um sujeito qualquer e um objeto qualquer”²¹⁶.

214 KANT, I. CRP A152, B 191-192

215 KANT, I. CRP A113 a 114

216 BENJAMIN, W, « Sur le programme de la philosophie qui vient », p. 194.

Para Kant, a “dedução transcendental subjetiva” ou psicológica, estabelecida na *Crítica da razão pura*, mostra como as faculdades do conhecimento se organizam para constituir uma totalidade unificada transcendental, a qual se opõe à consciência empírica.²¹⁷ Kant está convicto que a “dedução transcendental” – ao justificar que “o traço distintivo da natureza dos conceitos puros consiste em se referirem aos seus objetos sem que, para a sua representação, busquem algo à experiência”²¹⁸ – pode provar que o conhecimento pensado a partir do método coloca a questão do sujeito e do objeto, mas essa dualidade surge derivada e não como originária. Ora, como o método vem em primeiro lugar, o esquema, a operação que possibilita a representação de uma multiplicidade, garante o conhecimento.²¹⁹

Benjamin, por sua vez, considera que o método transcendental tem o mesmo valor que qualquer mitologia do conhecimento, pois o conceito de representação, embora fundamental para o conhecimento, identifica duas entidades metafísicas diferentes²²⁰ no modo de receber as percepções. Benjamin observa que a experiência relativa a este conceito de representação se refere a uma metafísica ou uma teologia moderna construída sobre um plano religioso estéril.

Nosso filósofo mostra que, no pensamento de Kant, há o resíduo da noção de conhecimento própria à metafísica pré-kantiana, pois se mantém o problema filosófico da relação entre uma consciência psicológica e intelectual. O método transcendental é estabelecido a partir de uma subjetividade, problemática, que se confunde com a consciência empírica humana e mantém a separação entre sujeito e objeto, colocando, ainda, o objeto diante de si. Kant recoloca a questão da relação entre conhecimento e experiência, mantendo uma subjetividade, um “eu” que, embora sublimado como “apercepção transcendental” ou “eu transcendental”, recebe as sensações por meio dos sentidos e pelo seu sentido interno se intui na medida em que é afetado por si mesmo. Benjamin observa que “a experiência é reportada à individualidade físico-intelectual do homem e à sua consciência”, e se torna, “em todas as suas variáveis, um simples objeto deste

217 Segundo Philonenko em *L'Oeuvre de Kant* o valor da filosofia kantiana consiste em tentar ultrapassar a psicologia de dentro e não de fora de seu pensamento. A consciência cognoscente subjetiva considerada por Kant é a do eu transcendental, “o eu penso” que serve como única condição que acompanha o pensamento, não como objeto de uma possível experiência, mas como a única condição formal, isto é, a unidade lógica de todo pensamento, no qual abstraio de todo objeto (CRP B 132).

218 KANT I., CRP, A 85-86.

219 Ver sobre a questão do esquema do conceito e do método em Philonenko, *L'Oeuvre de Kant* tome I, p. 182-183.

220 BENJAMIN, W. Sobre programa de uma filosofia futura, p. 186

conhecimento real, mais precisamente, o objeto de seu ramo psicológico”. “Este conhecimento articula sistematicamente a consciência empírica segundo diferentes espécies de delírio”²²¹.

Segundo Benjamin, trata-se de diferentes graus da consciência empírica, que se referem às diferenças de valor, instituídas nas experiências científicas, cujo critério não pode ser encontrado na suposta objetividade desses conhecimentos. Benjamin observa que “às espécies de consciência empírica correspondem várias espécies de experiência que, em relação à verdade, não produzem uma relação objetiva e têm o valor de uma imaginação ou alucinação”²²². Como observa no seu *Programa filosófico*, esse problema fica ainda mais marcado com a redução imposta pelos neokantianos ao conceito de experiência que ao identificar toda experiência à experiência científica e colocar a ênfase desse conceito no seu aspecto mecânico, descreve a experiência em relação aos domínios singulares das ciências, ou como o sistema das ciências. A significação dos fenômenos fica reduzida aos esquemas dos conceitos, ao objeto constituído numa síntese pura, abstraída de qualquer singularidade. Benjamin denuncia que um conceito tal de experiência a reduz às condições de uma objetividade científica determinada por regras, ou melhor, por um método transcendental, cujo foco principal é o *a priori* dos objetos e não o próprio objeto.

No seu *Programa filosófico*, Benjamin se impõe a tarefa de eliminar a redução da experiência operada por Kant e seus sucessores, no plano da “consciência empírica humana” para, então, fundar um “conceito superior de experiência” por um meio autenticamente objetivo. Busca um *medium* neutro, o lugar de uma autêntica “consciência pura”, utilizando os termos de Kant.²²³

Benjamin observa que Kant recoloca a questão da relação entre conhecimento e experiência a partir do tempo, da sensibilidade; contudo, refere a possibilidade do conhecimento a um “eu penso” que, embora sublimado como uma instância de pura atividade de síntese, a “apercepção transcendental”²²⁴, esta é confundida com um sujeito linguístico. Este sujeito é atividade sintética, que

221 Benjamin, W. « Sur le programme de la philosophie qui vient »: 186. Cf. CRP A129.

222 Benjamin, W. « Sur le programme de la philosophie qui vient »: 186

223 Na verdade, Benjamin considera impróprio o termo consciência para expor um novo conceito de conhecimento. Este tem como exigência eliminar a natureza subjetiva da consciência cognoscente formada em analogia com a consciência empírica.

224 KANT, CRP, ed. cit. A107, p. 147 A113-114

julga e conhece por conceitos²²⁵ pensados como regras. O conhecimento fica referido a um conjunto de regras ou a uma estrutura linguística que, além de ter um grau de significação mínimo, ganha validade objetiva através de uma consciência transcendental, a qual sela a relação entre a ordem das ideias e a ordem das coisas de acordo com fontes subjetivas.

Portanto, as representações, ou melhor, as unidades de sentido que determinam a objetividade dos nossos juízos são constituídas por meio dos sentidos de uma subjetividade que recebe e processa as sensações em sucessivas representações através da síntese da imaginação; e, assim, é garantida a eternidade do saber. O conceito de representação (*Vorstellung*) ancora o conceito de experiência em uma ordem abstrata, determinada por um tempo puro transcendental que, sob o modelo de um espaço contínuo e linear, dispõe as coisas simultaneamente num só tempo, mas reduz os tempos diferentes à ordem da sucessão. A intuição pura do tempo é condição subjetiva de validade de nossas representações, as quais podem ser, entretanto, questionadas quanto à sua objetividade e quanto à sua possibilidade de garantir não só o conhecimento, mas de descrever a experiência humana em sua plenitude.

Essas duas questões estão na base da construção do conceito superior de experiência almejado por Benjamin. Elas se desenrolam a partir de uma articulação entre experiência e linguagem, a qual mostra um novo modo de conceber o tempo ou a história, a linguagem e o conhecimento. As ideias de Walter Benjamin mostram como o conhecimento pode ser pensado como experiência concreta capaz de unir sensível e inteligível. Ele busca “encontrar a esfera autônoma e original do conhecimento, onde este conceito não define mais a relação entre duas entidades metafísicas”²²⁶, e procura afirmar o conhecimento que permanece, a partir da dignidade de uma experiência que passa.²²⁷

225KANT, CRP, B94, p. 103. Conhecer por conceitos é uma reflexão predeterminada pelo uso lógico do entendimento, no entanto, “os conceitos, enquanto predicados de juízos possíveis, referem-se a qualquer representação de um objeto ainda indeterminado”. Considera-se conceito quando nele estão contidas outras representações, “por intermédio das quais pode se referir a objetos”. Paralogismos, B 428-429

226 BENJAMIN. “*Sur le Programme de la Philosophie qui vient*”, ed cit. p. 187

227 BENJAMIN. “*Sur le Programme de la Philosophie qui vient*”, ed cit. p. 186.

2.2.4

A questão da articulação entre experiência e linguagem

Benjamin, na crítica que dirige a Kant no texto de 18, *Sobre o programa de uma filosofia futura*, opera a articulação entre experiência e linguagem apontando para três pontos fundamentais referidos à construção de um novo conceito de experiência: um novo conceito de tempo ou história, a inclusão do espiritual no conhecimento como modo do próprio pensamento e a recusa da dicotomia entre sujeito e objeto. Essas três questões se referem ao modo de a verdade aparecer. Se elas reverberam em toda a sua filosofia, concentram-se em duas constatações feitas no texto de *Sobre o programa de uma filosofia futura*, comentadas nesse trabalho. A primeira se refere ao problema da teoria do conhecimento de Kant, que conseguiu dar uma explicação válida para a certeza do conhecimento que permanece, mas privou-a de toda significação espiritual e não conseguiu dignificar a experiência que passa.²²⁸ A segunda descreve a tarefa de sua filosofia, ou melhor, “a tarefa da futura teoria do conhecimento [que] é encontrar para o conhecimento uma esfera de total neutralidade em relação aos conceitos de sujeito e objeto; dito de outra forma, de encontrar a esfera autônoma e original do conhecimento onde este conceito não define mais a relação entre duas entidades metafísicas”²²⁹.

Benjamin propõe que a linguagem expressiva é o lugar neutro fora de qualquer consciência, onde o conhecimento pode ser pensado numa esfera de total neutralidade em relação ao conceito de sujeito e objeto e constrói um conceito de experiência (*Erfahrung*), que inclui o espiritual²³⁰ e o histórico. Nosso filósofo corrige a negligência de Kant quanto a uma reflexão sobre a linguagem e mostra que ela é o *medium* neutro, objetivo e espiritual em que a verdade se apresenta no presente da escrita. O conceito de experiência (*Erfahrung*) passa a expressar as relações cotidianas do homem, seu confronto com o mundo e com o supracosmético.

No texto de 1918, Benjamin “encontra na metafísica a possibilidade de constituir um puro e sistemático *continuum* da experiência” de acordo com a convicção de que o que importa não é separar “a esfera ilegítima do

228 BENJAMIN. <Sur le Programme de la Philosophie qui vient>, ed cit. p. 186.

229 BENJAMIN. Sur le Programme de la Philosophie qui vient, ed cit. p. 187

230 O espiritual não é nem o inteligível nem o inefável, mas o pensamento de Deus, o nome de Deus que se identifica com a verdade na linguagem. Cf. “Sobre a linguagem em geral e sobre a linguagem humana”, in: Benjamin, W. Sobre a arte, técnica, linguagem e política, pp.181-88; “Sur le programme de la philosophie qui vient”, p. 187; Origem do drama barroco alemão, p. 58.

conhecimento, mas [revelar] suas potências universais, que pelas ideias liga, de modo imediato, a totalidade da experiência ao conceito de Deus”²³¹. Se a esfera ilegítima ou dogmática do conhecimento se refere aos impulsos da razão ao suprassensível, é justamente no pensamento de Deus que Benjamin vê a possibilidade do *continuum* da experiência. Na linguagem, se expressa a experiência onde nem Deus nem o homem são ou sujeito ou objeto, pois a experiência repousa sobre o conhecimento puro, o qual tem Deus como conteúdo essencial.²³² Contra Kant e seus sucessores, Benjamin constrói “o novo conceito de experiência que será fundado sobre novas condições de conhecimento e constituirá o lugar lógico e a possibilidade lógica da metafísica”²³³. Segundo ele, a linguagem é o lugar onde é possível se pensar uma consciência pura transcendental, nos termos de Kant.

Nesse caminho, Benjamin volta-se para a intuição fundamental do tempo e pensa a temporalidade como estrutura capaz de sustentar a história da experiência concreta humana. O tempo é pensado na ordem da linguagem, da concretude da palavra.

Nosso filósofo está convicto de que o tempo precisa ser pensado na dimensão da memória da história singular da experiência humana, por isso volta-se para o lugar onde, no tempo, se escreve a verdade. Benjamin mostra, desde os seus textos de juventude, que a questão de toda a filosofia é a busca verdade. Ao articular linguagem e experiência, evidencia que no fundo dessa questão está o problema da separação entre sensível e inteligível. Se a experiência está referida ao conhecimento e só pode ser pensada na dimensão expressiva da linguagem, a linguagem é a materialidade onde a verdade pode aparecer e ser transmitida na história, preservando sua singularidade. A linguagem é forma na qual a experiência mostra sua significação. Forma e conteúdo são um só. A questão da dicotomia do sensível e do inteligível aponta, na esfera da arte, para a separação entre forma e conteúdo. Na visada dessa questão, no “Prefácio” epistemológico de seu trabalho sobre o drama barroco alemão, Benjamin explica o caráter linguístico

231 BENJAMIN. “*Sur le Programme de la Philosophie qui vient*” ed cit. p. 189 e ver Apêndice p. 195e sg. Kant determina como esfera ilegítima, ou dogmática do conhecimento os impulsos da razão ao supra-sensível. A razão serve para unificar o conhecimento, mas o modo como o faz difere da unificação do múltiplo da intuição levada a efeito pelo entendimento. A razão pura não está vinculada às condições de uma experiência possível, assim, “refere-se à totalidade absoluta na síntese das condições e só termina no absolutamente incondicionado”. (CRP A 326/B387) Ao libertar-se das limitações da experiência, é levada a considerar objetos tais como a alma, o mundo e Deus, como se fossem objetos de uma experiência possível. (A328/B385).

232 BENJAMIN. “*Sur le Programme de la Philosophie qui vient*”, ed cit. p. 189

233 BENJAMIN. “*Sur le Programme de la Philosophie qui vient*”, ed cit. p.187

da verdade, identificando-a com o nome, com a ideia e com uma origem, que não tem a ver com a gênese, mas com aquilo que emerge no vir-a-ser. Benjamin concebe a verdade como forma histórica e, por isso, a linguagem é o seu *medium*. A verdade é ser, ela é ideia, ou melhor, é forma que une materialidade e inteligibilidade. Concebida como ser que se autoapresenta na linguagem, a verdade se liberta do domínio de qualquer consciência e garante a continuidade do pensamento no modo específico de seu aparecer: o linguístico.

Ora, Benjamin articula experiência e linguagem apresentando esta última como expressão do que nos aparece, ou seja, lugar dos fenômenos e da experiência. Na linguagem, os fenômenos são constituídos sob uma nova forma de conhecer. Este não corresponde a um saber que busca uma certeza e se assenta em representações garantidas por sínteses *a priori*, mas à verdade que é um ser que se autoapresenta no presente e o expressa. O filósofo explica, no “Prefácio” que a verdade é um Ser que une aparência e essência, aparição e condição do aparecer. A verdade não se reduz a juízos determinados pelo mecanismo do esquema da imaginação que apresenta conceitos na intuição *a priori*. Ela é pensada como uma forma que une sensível e inteligível no seu aparecer. O aparecer é imagem da multiplicidade e não um esquema, em que o entendimento legislador constrói juízos com os seus conceitos.

Vista de modo abrangente, a linguagem é considerada o *medium* espiritual e histórico da verdade. O pensamento só pode ser considerado como linguagem e nela se inscreve o mistério daquilo que aparece. A linguagem é *medium* de toda expressão. No seu interior, o tempo mostra como ela é capaz de ligar e religar ideias, que se constroem como imagens que surgem na materialidade da palavra. A linguagem é escrita da memória que recusa o tempo cronológico e se efetiva nas conexões e correspondências engendradas pela própria língua. Na linguagem, Walter Benjamin pode construir um conceito de experiência em uma esfera autônoma, fora da consciência, portanto além do “eu penso”. Na linguagem, as categorias de sujeito e objeto se dissolvem e fica declarada a morte de qualquer consciência, a “morte da intenção”²³⁴. Essa expressão, Benjamin a usa no “Prefácio” de *Origem do drama barroco alemão* para caracterizar o procedimento próprio à verdade.

234 BENJAMIN, W. “Prefácio” em *Origem do drama barroco alemão*, ed. cit. p. 58

Diante dos deslocamentos que ocorrem na obra de Walter Benjamin, quando opera a articulação entre experiência e linguagem, penso ser possível fazer a correspondência entre o modo de construção do seu novo conceito de experiência e as três fontes originárias apresentadas por Kant como a condição do processo de síntese que constitui uma representação e determina a experiência: os sentidos, a imaginação e a apercepção. As concepções que constroem seu conceito superior de experiência mostram sua preocupação com a possibilidade de a natureza histórica e simbólica da linguagem ser o *medium* de construção da verdade. Benjamin desloca para a linguagem a verdade e com ela os elementos que a condicionam, quais sejam, as categorias de sujeito e objeto, o tempo e a faculdade da imaginação. Esta é considerada a partir de seu poder mimético. Trata-se da enigmática faculdade de perceber e produzir semelhanças associando imagens: a nossa faculdade mimética. O modo como esses elementos estão relacionados nos escritos de Benjamin respondem às exigências epistemológicas de elaboração de um novo conceito de tempo e de história, de um novo modo de perceber e mostrar o mundo, de um novo conceito de escrita filosófica. O olhar do filósofo está voltado para o tempo que, na imagem, engendra uma inteligibilidade: o tempo intensivo. A especificidade desse tempo pode ser melhor compreendida, quando fica esclarecido que a imagem é escrita, é linguagem que possibilita a construção das ideias ou da verdade.

Benjamin desloca o tempo para a linguagem expressiva e mostra seu caráter histórico. A linguagem é o *medium* sensível, onde o tempo pode ser pensado como elemento autônomo e considerado o tempo da verdade e da construção da história. A faculdade da imaginação também é deslocada para a linguagem. Sua dimensão expressiva mostra o modo imagético de a linguagem construir e dar continuidade ao pensamento. Na dimensão da expressão, a relação de dominação entre sujeito e objeto do saber desaparece, na medida em que é o lugar fora da consciência, onde o pensamento desfaz a dicotomia entre sujeito e objeto. O sujeito se dissolve na linguagem, pois nela a razão se expressa imediatamente. A inteligibilidade e a materialidade da linguagem mostram a inseparabilidade da forma e do conteúdo. Fica confirmado que o pensamento é verbo que expressa e, por isso, não constitui juízos, mas nomeia traduzindo o mundo. A experiência fica referida a um exercício no interior da linguagem, mostrando que pensamento é linguagem humana que

traduz a linguagem muda da natureza. A objetividade do conhecimento, portanto, é deslocada para a linguagem.

Em um caminho que se desvia da “Doutrina da Ideias”, de Platão, a reflexão de Benjamin, no “Prefácio” do livro *Origem do drama barroco alemão*, apresenta a verdade como forma e como ideia que é imagem escrita. A faculdade da imaginação ganha corpo e liberdade de atuação, pois no *medium* da linguagem sua atividade de refletir imagens se efetiva no poder de a linguagem produzir semelhanças, ligá-las e materializá-las como escrita. A linguagem é o *medium* que une o sensível e o inteligível das condições de uma experiência em sua plenitude. Porque a verdade se apresenta no movimento interno desse *medium* e nele se realiza a função mimética originária de toda a linguagem: ela se volta sobre si e produz imagens. Esse movimento afirma a finitude da essência lingüística humana e a impossibilidade de uma comunicação absoluta. A linguagem é expressão da incompletude da verdade.

Ora, Benjamin observa que a verdade tem sua unidade no ser e não no conceito. Se ela é pensada como ideia, não tem a ver com relações causais. As ideias, caracterizadas como ser, são identificadas com a verdade e se oferecem à contemplação, na medida em que a reflexão sobre a verdade coloca a questão de seu aparecer, ou melhor, de sua apresentação. As ideias são contempladas em sua indeterminação e obscuridade e o seu aparecer instantâneo requer uma construção. Benjamin traz o termo *Darstellung*²³⁵, para desenrolar essa questão. Os vários extratos de significação que essa palavra concentra respondem ao fôlego incansável do movimento do pensamento: ele começa sempre de novo e volta sempre minuciosamente, às próprias coisas, no tempo específico da *apresentação* da verdade (*Darstellung der Wahrheit*).²³⁶ O termo *Darstellung* amalgama o *tempo* da nossa memória histórica e, portanto, a *imagem* que escreve a dialética de sua aparição. A imagem é descrição, cuja forma é ideia que constrói a *verdade*. *Darstellung* não se refere a um método capaz de obter a validade do conhecimento, mas ao próprio procedimento da verdade.

Claude Imbert, no ensaio “*Le Présent et l’histoire*”²³⁷, comenta que o “termo veicula um aspecto essencial do criticismo, de sua história interna, de sua

235 A palavra *Darstellung* é, tradicionalmente, traduzida em nossa língua e em francês pelos comentadores de Benjamin por “apresentação”

236 BENJAMIN, W. “Prefácio” em *Origem do drama barroco alemão*, ed. cit. p. 50

237 IMBERT, Claude. « Le Présent et l’histoire » in *Benjamin et Paris*, ed cit, nota 18, p. 751

influência”, já que, na *Crítica da faculdade de julgar*, Kant usa o termo *Darstellung* como apresentação (*exhibitio*). Segundo a autora, Kant fez uma generalização do termo *Darstellung* referindo-o também à apreensão das obras de arte e ao espaço empírico da história natural, sendo que a hipótese dirigida à obra foi completada no término de seu projeto crítico. No § 59 dessa terceira crítica, usa o termo para explicar a hipotipose²³⁸ enquanto sensificação em suas duas possibilidades: esquemática e simbólica. O filósofo reafirma que a realidade de nossos conceitos requer sempre intuições. Quando estas se referem a conceitos empíricos são chamadas de exemplos e quando se referem a conceitos de entendimento puros são chamadas de esquemas. Nessa medida, explica a impossibilidade de se provar a realidade objetiva dos conceitos da razão – das ideias – e de se pretender incluí-las no conhecimento teórico. Por isso, trata da hipotipose enquanto sensificação diferenciando seus modos. Como representação esquemática, está referida a um juízo determinante e, nesse caso, “a intuição correspondente a um conceito que o entendimento capta é dada *a priori*.” Como simbólica, ela se refere a um conceito indeterminado. Kant observa que alguns lógicos consideram a hipotipose simbólica um procedimento da faculdade do juízo em que “a intuição é submetida a um conceito que só a razão pode pensar e ao qual nenhuma intuição sensível pode ser adequada, uma intuição tal que o procedimento da faculdade do juízo é mediante ela simplesmente analógico ao que ela observa no esquematismo, isto é, concorda com ele simplesmente segundo a regra deste procedimento e não da própria intuição, por conseguinte, simplesmente segundo a forma da reflexão, não do conteúdo”²³⁹. E Kant continua dizendo que essa explicação subverte o sentido da palavra simbólico quando se a opõe ao modo de representação intuitivo, já que o modo de representação simbólico é uma espécie do modo de representação intuitivo. Ora, o intuitivo pode ser esquemático ou simbólico. Segundo o filósofo, “ambos são hipotiposes, isto é, apresentações (*exhibitiones*)”²⁴⁰. O filósofo conclui que, na verdade, todas as

238 Danilo Marcondes observa que a opção de tradução dos tropos céticos da escola pirrônica, que sobrevivem nos textos de Sexto Empírico (Hipotiposes Pirrônicas), pelo termo hipotiposes e não esboços, como muitas traduções preferem, deve-se ao fato de que este termo é bem específico e designava um tipo de texto comum na época. Designa uma figura de linguagem “consistindo em uma descrição tão vívida de algo, que é como se o tivéssemos diante de nós”.238 Cf. Danilo Marcondes, “O argumento do Conhecimento do Criador e o Ceticismo Moderno”, em *Revista do Departamento de Filosofia*, PUC_RIO, p. 9

239 KANT I. CFJ, § 59 “Da beleza como símbolo da moralidade”, p. 196

240 KANT I. CFJ, § 59, “Da beleza como símbolo da moralidade”, p. 196- 197. Kant observa que as hipotiposes “não são simples caracteres <Charakterismen> isto é, denotações dos conceitos por sinais sensíveis que os acompanham e que não contêm absolutamente nada de pertencente à

intuições submetidas a conceitos *a priori* são ou esquemas ou símbolos, as primeiras são apresentações diretas, já os símbolos são apresentações indiretas dos conceitos. Ora, a explicação de Kant toca no ponto fundamental da dupla função da faculdade do juízo. Se os esquemas são apresentações diretas da intuição ao conceito, a faculdade do juízo cumpre a função de aplicar o conceito ao objeto de uma intuição sensível demonstrativamente. Quanto às apresentações indiretas, os símbolos, estes são constituídos “mediante uma analogia, para a qual nos servimos, também, de intuições empíricas” e, nesse caso, “o juízo cumpre a função de aplicar a simples regra da reflexão sobre aquela intuição a um objeto totalmente diverso, do qual o primeiro é somente o símbolo”. Kant, então, comenta que a nossa linguagem está repleta de semelhantes apresentações indiretas segundo uma analogia: a expressão não contém o esquema próprio para o conceito, mas simplesmente um símbolo para a reflexão. Tal analogia se refere, portanto, às hipotiposes ou às expressões simbólicas que remetem a conceitos, mas se fazem mediante “a transferência da reflexão sobre um objeto da intuição a um conceito totalmente diverso, ao qual uma intuição jamais poderá corresponder diretamente”²⁴¹. Segundo Kant, um simples modo de representação pode ser denominado conhecimento caso seja um princípio não da determinação teórica do objeto, do que ele é em si, mas sim da determinação prática, do que a ideia dele deve ser para nós e para o uso dela conforme a fins. O filósofo mostra que nosso conhecimento de Deus é simplesmente simbólico e não pode ser visto com as propriedades do entendimento ou da vontade. Na dimensão do simbólico, nada pode ser verdadeiramente conhecido, assim como na esfera do prático. Nesse momento, Kant diz que o belo é o símbolo do moralmente-bom e sob esse aspecto ele apraz com uma pretensão de assentimento universal²⁴². Kant faz a relação entre a moralidade e o juízo de gosto mostrando que o gosto “tem em mira o inteligível”, já que com ele concordam nossas faculdades superiores. Por isso, Kant afirma que “nesta faculdade o juízo <die Urteilskraft> não se vê submetido a uma faculdade das leis da experiência, como a mais ocorre no ajuizamento empírico; ela dá a si própria a lei com respeito aos objetos de uma complacência

intuição do objeto, mas somente servem a esses segundo a lei da associação da faculdade da imaginação, por conseguinte como meio de reprodução de um ponto de vista subjetivo; tais sinais são ou palavras ou sinais visíveis (algébricos e mesmo numéricos) enquanto simples expressão de conceitos”.

241 KANT I. CFJ, § 59, “Da beleza como símbolo da moralidade”, p. 196- 197

242 Trata-se de um reconhecimento do ânimo, *Gemut*, ele é “consciente de um certo enobrecimento e elevação sobre a simples receptividade de um prazer através de impressões dos sentidos e aprecia também o valor de outros segundo uma máxima semelhante de sua faculdade do juízo”. KANT I. CFJ, § 59, p. 197-8

toda pura, assim como a razão o faz com respeito à faculdade da apetição; e ela vê-se referida, quer devido a esta possibilidade interna no sujeito, quer devido à possibilidade externa de uma natureza concordante com ela, a algo no próprio sujeito e fora dele que não é natureza e tampouco liberdade, mas que contudo está conectado com o fundamento desta, ou seja, o suprassensível no qual a faculdade teórica está ligada, em vista da unidade com a faculdade prática de um modo comum <*gemeinschaftlichen*> e desconhecido”²⁴³. Ora, a função de apresentação na intuição de conceitos de modo indireto para um juízo de gosto concede à imaginação uma liberdade, de certa forma controlada, na medida em que “o belo apraz imediatamente na intuição reflexiva, independente de todo interesse (não como a moralidade no conceito), mas a liberdade da faculdade da imaginação (portanto, da sensibilidade de nossa faculdade) é representada no ajuizamento do belo como concordante com a legalidade do entendimento”²⁴⁴.

Imbert observa que, deste modo, Kant se desviou bem do sistema das faculdades transcendentais e do primeiro impacto que materializou o poder de seu método. A autora diz que:

A partir do momento em que o termo [*Darstellung*] designou o esquematismo e o simbolismo estético, a fenomenologia do objeto que mobilizava a primeira crítica tornou-se um caso particular de uma estrutura geral, cujas diversas possibilidades ainda estavam para serem descobertas. A *Darstellung*, essa possibilidade de representar qualquer coisa nas condições de um espaço de representação anexo, assumia a função agora concebida sob o título metafórico e popular de Revolução Copernicana.²⁴⁵

Pode-se dizer que Kant, a partir da atividade da faculdade da imaginação, promoveu um movimento interno de alargamento de seu sistema. Na *Crítica da faculdade do juízo*, Kant atribui à faculdade da imaginação uma atividade além das sínteses²⁴⁶ para a constituição do juízo determinante. O filósofo a considera

243 KANT I. CFJ, § 59, p. 198

244 KANT I. CFJ, § 59, p. 198. “No juízo moral a liberdade da vontade é pensada como concordância da vontade consigo própria segundo leis universais da razão”. “O princípio subjetivo do ajuizamento do belo é representado como universal, ie, como válido para qualquer um, mas não como cognoscível por um conceito universal (o princípio objetivo da moralidade, é também declarado universal, ie, como cognoscível por todos os sujeitos, ao mesmo tempo que por todas as ações do mesmo sujeito e isso através de um conceito universal). Por isso o juízo moral não unicamente é capaz de determinados princípios constitutivos, mas somente é possível pela fundação de máximas sobre os mesmos e sobre sua universalidade”. Segundo Kant, o uso de determinadas palavras como árvores majestosas, campos risonhos, cores inocentes mostram que suscitam sensações que contêm algo analógico à consciência de um estado de animo produzido por juízos morais. Por esse caminho, diz que o gosto torna possível a passagem do atrativo dos sentidos ao interesse moral habitual, sem um salto demasiado violento, na medida em que ele representa a faculdade da imaginação como determinável, também, em sua liberdade como conforme a fins para o entendimento e ensina a encontrar uma complacência livre, mesmo em objetos dos sentidos e sem atrativo dos sentidos.

245 IMBERT, Claude, ed cit p. 752

246 KANT, I. CRP A 95,108,109,110.

como a própria faculdade de apresentação, capaz de dar conta do simbolismo estético de acordo com as ideias estéticas. Seu papel se estende, pois não está submetida às exigências da subsunção a conceitos. Suas funções ficam referidas ao juízo reflexivo estético que inclui não só o juízo do gosto, mas também o sublime e, nessa dimensão, pode trabalhar sem uma imagem determinada, ou melhor, com uma imagem não totalizada.

No sentido de uma Revolução Copernicana, tento mostrar como Benjamin, ao construir uma teoria da linguagem, produz deslocamentos que podem cumprir a tarefa de instaurar um conceito superior de experiência. A crítica de Benjamin à filosofia kantiana transparece nos textos posteriores ao seu programa filosófico e ajusta seu foco para o conceito de belo e o de sublime. As propostas de Benjamin repousam na natureza imagética da linguagem e se voltam para a força da imagem em sua liberdade e em todo o seu mistério. Pode-se dizer que o movimento do pensamento kantiano, na construção de seu sistema, marcou o caminho através do qual Benjamin desenvolveu sua concepção de crítica: a crítica que escreve a verdade em imagem.

Na perspectiva dos deslocamentos de Benjamin, seu conceito de experiência pode dar uma resposta à afirmação de Kant de que “a unidade originária da apercepção serve de fundamento à possibilidade de todos os conhecimentos, [e] a unidade transcendental da síntese da imaginação é a forma pura de todo conhecimento possível, mediante a qual, portanto, todos os objetos da experiência possível devem ser representados *a priori*”²⁴⁷. Os escritos de Benjamin mostram que a linguagem é a multiplicidade originária na qual percebemos o mundo. Ela torna possível o conhecimento, porque torna visíveis as imagens que amalgamam elementos heterogêneos, ligando-os por conexões instauradas a partir de seu próprio poder de produzi-las. A linguagem é a forma pura transcendental de todo o conhecimento possível, na qual os objetos da experiência são construídos como ideias que apresentam a verdade.

As imagens são o cerne de um novo modo de conhecer, pois nelas está a possibilidade de a verdade aparecer em seu ser. A verdade se revela na multiplicidade das línguas históricas e pode ser vista como um relâmpago, pois é o instante que traz a intensidade de seu brilho e, ao mesmo tempo, marca sua

247 KANT, I. CRP, A 118, ed. cit. p. 159

incompletude. Na linguagem se expõe a falta, a finitude que marca a essência linguística e espiritual humana e a impossibilidade de uma comunicação absoluta. Nela se expressa a perda da perfeição que sela o interdito de se obter a totalização do sentido do mundo, do eu, da verdade; contudo, nela está a possibilidade da experiência do novo. Na dimensão da expressão, produzem-se imagens capazes de evidenciar e manter o querer dizer imanente à linguagem. Trata-se da dimensão na qual se encontra o murmúrio que torna presente o silêncio que interrompe, interroga e incita a produção de um sentido possível.