



Rafaela Rupp

**A Linguagem da Criação:
elementos do misticismo judaico na obra de Walter Benjamin**

Monografia apresentada à Graduação em História
da PUC-Rio como requisito parcial para
obtenção do título de bacharel em História.

Orientador: Prof. Dr. Henrique Estrada Rodrigues

Rio de Janeiro, dezembro de 2017

Dedico esta monografia a minha mãe e minha avó,
que me inspiram diariamente a perseverar em minhas realizações.

Agradecimentos

Gostaria de agradecer principalmente a meu orientador, Henrique Estrada Rodrigues, que não apenas me orientou ao longo da redação desta monografia, mas também vem me orientando e contribuindo para meu crescimento intelectual desde que, no segundo período da faculdade, o conheci e fui sua aluna em uma disciplina teórica de História. O professor Henrique foi o principal responsável por alimentar meu interesse pela área de teoria da História e História intelectual, e o convívio com ele constituiu sem dúvidas os momentos de maior crescimento em todas as minhas capacidades intelectuais.

Agradeço também ao meu leitor crítico, João Duarte, que também foi meu professor e muito gentilmente aceitou contribuir para a finalização da monografia. Não tivemos a oportunidade de conviver tanto, mas mesmo assim pude aprender com ele muito sobre a História intelectual.

Ao CNPq, pela concessão da bolsa PIBIC de iniciação científica, que possibilitou a realização da pesquisa que deu origem a esta monografia.

Agradeço imensamente à minha mãe Rose e minha avó Marilda. Sem elas, nem a monografia, nem nenhum aspecto da minha vida seria possível. Nenhuma conquista é obtida sem ajuda, e elas me ensinam diariamente o valor do apoio e do acolhimento incondicionais. A entrega e dedicação com que elas, ao longo de todos os meus anos de formação, me incentivaram e apoiaram tanto intelectual quanto emocionalmente, são sem dúvidas os fatores mais importantes para que eu pudesse, da forma mais plena possível, desenvolver meu potencial. Sou grata também a minha madrinha Mônica e minha tia Márcia, cujo apoio duradouro ao longo da minha vida foi tão importante.

Aos grandes professores que tive ao longo de meu percurso na escola e faculdade: Marcelo Tavares, Marcio Branco, Marcos Veneu, Maria Tereza Chaves de Mello, Sérgio Martins, Sérgio Barra, Leonardo Pereira, Marcelo Jasmin, Diego Galeano,

Juçara Mello e Iamara Viana. Agradeço especialmente a Luciana Lombardo, que foi minha orientadora em minha primeira experiência de Iniciação Científica, me ajudando muito a dar meus primeiros passos na pesquisa histórica. Sou grata também aos funcionários do Departamento de História da PUC, sempre dispostos a ajudar quando precisamos.

Agradeço ainda a meus amigos, que vieram me acompanhando ao longo da faculdade e dividiram comigo os momentos mais importantes, tanto acadêmicos quanto pessoais, desta trajetória: Dani Souza, Livia Lima, Ana Carolina Medeiros, Clarissa Mattos, Carol Cabral, Jessicka Silva, Helio Cannone, Blanche Marie, Paulo Cardoso, Renato Ferraz, Ibsen Caio, Zeca Osório, Louise Marins, Renata Lima e tantos outros.

Agradeço também a Andreia Thiemi, que esteve tão próxima de mim ao longo deste ano final de faculdade, em bons e maus momentos, acompanhando de perto minha jornada, e de quem sempre lembrarei quando pensar nesse trabalho e no ano em que o realizei.

A Alessandra Jordan, que tanto me apoiou em meio às crises de um ano extremamente difícil, e me ajudou a não desistir.

Resumo: A pesquisa aqui apresentada visa analisar o conceito de Criação na obra do filósofo alemão Walter Benjamin (1892–1940). Foram analisados diversos textos do autor, desde o início de sua produção intelectual, quando ele primeiro delineou o conceito de Criação, até uma fase mais tardia, na qual é possível perceber os desdobramentos de tal conceito. Foi possível perceber que o conceito de Criação se apresenta fortemente vinculado à filosofia da linguagem desenvolvida pelo autor e se fundamenta principalmente sobre elementos da Cabala (misticismo judaico) com os quais ele vinha entrando em contato em seus anos de formação, sobretudo sob a influência de seu amigo Gershom Scholem. Observou-se que após sua elaboração no texto “Sobre a linguagem em geral e sobre a linguagem dos homens” (1916), o conceito de Criação assumiu um papel de pouco destaque na obra de Benjamin, passando a ser mencionado apenas ocasionalmente. Todavia, é possível perceber que, apesar de pouco mencioná-lo explicitamente, Benjamin o mantém no conjunto de conceitos que compõe seu pensamento, de modo que um conhecimento do conceito de Criação auxilia a compreensão de outros pontos da obra do autor. Isto foi demonstrado com a análise dos textos “Sobre o programa da filosofia vindoura” (1917), “A tarefa do tradutor” (1921), “Prólogo crítico-epistemológico” (1924) e “Doutrina das semelhanças” (1933).

Palavras-chave: Walter Benjamin; Criação; filosofia da linguagem; Cabala; teologia judaica

Abstract: The research herein presented intends to analyse the concept of Creation in the work of german philosopher Walter Benjamin (1892–1940). There were analysed several of the author's texts, since the begining of his intelectual production, when he first delimited the concept of Creation, until a later phase, in which is possible to perceive the unfolding of this concept. It was possible to perceive that the concept of Creation is strongly conected to the philosophy of language developed by the author, and is mainly based on elements of the Kabbalah (jewish mysticism) with which he was getting acquainted, specially under the influence of his friend Gershom Scholem. It has been observed that after its elaboration on the essay "On language as such and on the language of man" (1916), the concept of Creation took a place of little prominence in Benjamin's work, being mentioned only occasionally. However, it's possible to notice that, despite rarely mentioning it explicitly, Benjamin keeps it within the concepts that compose his thought, in a way that knowing the concept of Creation helps comprehending other points of his work. This has been shown with the analysis of the texts "On the program of the coming philosophy" (1917), "The task of the translator" (1921), "Epistemo-critical prologue" (1924) and "Doctrine of the similar" (1933).

Keywords: Walter Benjamin; Creation; philosophy of language; Kabbalah; jewish mysticism

Sumário

| | |
|--|----|
| Introdução | 9 |
| Capítulo 1 — Ímpeto criativo e crítica ao Iluminismo: um novo caminho para a filosofia nos escritos do jovem Walter Benjamin | 13 |
| 1.1. O engajamento no movimento estudantil como busca por uma renovação cultural | 13 |
| 1.2. O abandono do movimento estudantil | 18 |
| 1.3. Uma metafísica da Criação como via de renovação filosófica | 20 |
| 1.4. Descartes e a supressão racionalista dos sentidos | 23 |
| 1.5. Kant, Iluminismo e a limitação da experiência | 26 |
| 1.6. Experiências marginais e suas potencialidades filosóficas | 28 |
| 1.7. Teologia e filosofia da linguagem: a consolidação de uma via filosófica benjaminiana | 33 |
| 1.8. Conclusão | 39 |
| Capítulo 2 — O conceito de Criação e seus fundamentos na Cabala | 41 |
| 2.1. A Cabala e o projeto filosófico de Walter Benjamin | 41 |
| 2.2. Sobre a linguagem em geral e sobre a linguagem dos homens | 45 |
| 2.3. O Nome | 48 |
| 2.4. As Sefirot e a unidade entre natureza, homem e Deus | 53 |
| 2.5. O pecado original | 59 |
| 2.6. Revelação e arte: resquícios da linguagem nomeadora | 62 |
| 2.7. Conclusão | 64 |

| | |
|---|----|
| Conclusão | 66 |
| I. Sobre o programa da filosofia vindoura | 67 |
| II. A tarefa do tradutor | 69 |
| III. Prólogo crítico-epistemológico | 75 |
| IV. Doutrina das semelhanças | 81 |
| V. Conclusão | 85 |
| Referências bibliográficas | 87 |

Introdução

O intuito central do trabalho aqui empreendido é investigar o conceito de Criação ao longo da obra do filósofo alemão Walter Benjamin (1892–1940), focando-se em sua constituição e elaboração no período inicial da trajetória intelectual do autor e, ao final, observando seus desdobramentos e implicações em alguns textos posteriores selecionados. Apesar de aparecer raramente, em comparação a outros conceitos benjaminianos, o conceito de Criação é fundamental e permite acessar uma dimensão metafísica dos textos benjaminianos que, de outra forma, permaneceria oculta, possibilitando assim a ampliação da compreensão de pontos importantes da obra do autor.

Em suas teses “Sobre o conceito de história” (1940), Walter Benjamin confere à teologia um papel crucial, porém subterrâneo, na vitória do materialismo histórico, que só seria possível com a articulação entre ele e a teologia. Benjamin faz uma analogia entre esta situação e um jogo de xadrez em que um autômato venceria sob a condução secreta de um mestre de xadrez, e afirma:

É possível imaginar o contraponto dessa aparelhagem na filosofia. A vitória está sempre reservada ao boneco a que se chama “materialismo histórico”. Pode desafiar qualquer um se tiver ao seu serviço a teologia, que, como se sabe, hoje é pequena e feia e, assim como assim, não pode aparecer à luz do dia.¹

O conceito de Criação possui um lugar semelhante na obra de Benjamin, marcada pela intensa presença de elementos da teologia judaica, e não por acaso ele é o mais teológico de seus conceitos, sendo elaborado em 1916 sobre o fundamento direto e explícito do texto da Torá. Após este momento de auge da aproximação entre Benjamin e a teologia, tanto a influência teológica quanto o conceito de Criação refluíram², e ele é mencionado apenas esporadicamente em seus escritos

¹ BENJAMIN, Walter. Sobre o conceito de história. In: *O anjo da história*. 2. ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2016. p. 9.

² O que não significa que as referências teológicas tenham deixado de ser mobilizadas por Benjamin, como é óbvio para qualquer um minimamente familiarizado com seu trabalho. Apenas quer dizer que a teologia passa a ser menos mencionada *em comparação com* seu momento de auge, no qual fundamentou o conceito de Criação.

posteriores. Quando a teologia perde o predomínio nos textos de Benjamin, o conceito de Criação, totalmente fundamentado nela, também a segue. Todavia, a hipótese aqui defendida é que este aparente abandono do conceito de Criação não é sinônimo de irrelevância, mas acompanha uma baixa no papel aparente da teologia e, assim como ela, preserva sua importância e possibilita uma melhor compreensão do projeto filosófico de Benjamin.

O conceito de Criação é elaborado em um texto chamado “Sobre a linguagem em geral e sobre a linguagem dos homens”³ (1916). Trata-se de um texto extremamente denso e hermético, em que Walter Benjamin se vale da narrativa da criação divina do universo e do homem, presente no Gênesis, para refletir acerca do que constitui a Criação e do potencial criativo do homem. Este é também o texto em que o autor elabora os pontos fundamentais de sua filosofia da linguagem, uma vez que, para ele, a Criação é um ato linguístico. Deus cria com sua palavra e o homem completa esta criação divina nomeando-a, ou seja, conferindo aos elementos da criação nomes que encarnam sua verdadeira essência e permitem seu verdadeiro conhecimento. Assim, a Criação se dá no plano de uma linguagem não arbitrária, não referencial, não instrumental, a linguagem de um estado paradisíaco de imediata compreensão e unidade entre o homem e a realidade que o cerca. Criar é moldar uma linguagem que condense em si um conhecimento imediato, não arbitrário, acerca da realidade divina. O pecado original é o surgimento da linguagem comunicativa, instrumental, entendida como um conjunto de signos arbitrários utilizados para fazer referência a objetos apartados do sujeito. Este pecado operou uma cisão entre Deus e homem, cuja ligação era até então marcada pela complementaridade de suas linguagens. Na concepção benjaminiana, essa linguagem pura, nomeadora, é marginalizada pela linguagem arbitrária cotidianamente usada pelas pessoas, e aparece apenas raramente, em alguns fenômenos linguísticos específicos onde a potência criativa do homem abre uma brecha para se realizar.

Esse é, em linhas muito gerais, o argumento do texto de Benjamin acerca da Criação. Para compreender plenamente as colocações de Benjamin neste

³ Idem. Sobre a linguagem em geral e sobre a linguagem dos homens. In: *Escritos sobre mito e linguagem*. 2. ed. São Paulo: Duas Cidades; Editora 34, 2013. p. 49–73.

ensaio, é necessário, antes de adentrar em uma análise detalhada dele e de suas raízes teológicas, elucidar o momento da produção benjaminiana em que ele se insere e a quais questões ele tentava responder. Tal procedimento é necessário pois o texto não existe isoladamente, mas surgiu como resposta ao meio intelectual em que Benjamin estava situado e aos debates dos quais o filósofo participava. No caso de um autor como Benjamin, que não fala de forma direta e muito menos didática sobre as motivações e intenções de cada um de seus trabalhos, é de grande ajuda estar a par dos debates intelectuais de seu meio. Estes debates se conectam a seus textos e fornecem uma via de entrada a partir da qual abordá-los com maior clareza, sendo possível, então, iniciar a análise. É sobre as circunstâncias intelectuais da produção de “Sobre a linguagem em geral e sobre a linguagem dos homens” que o primeiro capítulo se debruçará. Já o segundo capítulo desenvolverá uma análise aprofundada do texto “Sobre a linguagem em geral e sobre a linguagem dos homens”, destrinchando-o trecho a trecho e explicando os conceitos utilizados por Benjamin com base em sua radicação na teologia judaica. É necessária uma análise pormenorizada uma vez que o texto, apesar de breve, traz condensadas uma grande quantidade de reflexões complexas, com fundamentos e desdobramentos que se espraíam para além do próprio texto. Após explorar os fundamentos no capítulo dois, a conclusão se voltará para os desdobramentos do texto de 1916 e das elaborações nele realizadas por Benjamin, procurando mostrar como os ecos do conceito de Criação podem ser percebidos, e como este conceito pode ampliar a compreensão dos seguintes textos fundamentais da produção benjaminiana: “Sobre o programa da filosofia vindoura”⁴ (1917); “A tarefa do tradutor”⁵ (1921); “Prólogo crítico-epistemológico”⁶ (1925); “Doutrina das semelhanças”⁷ (1933) — selecionados

⁴ Idem. Sobre el programa de la filosofía venidera. In: *Para una crítica de la violencia y otros ensayos*. 3. ed. Madrid: Taurus Humanidades, 2001. p. 75–84.

⁵ Idem. A tarefa do tradutor. In: *Escritos sobre mito e linguagem*. 2. ed. São Paulo: Duas Cidades; Editora 34, 2013. p. 101–119.

⁶ Idem. Prólogo crítico-epistemológico. In: *Origem do drama trágico alemão*. 2. ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2013. p. 13–47.

⁷ Idem. Doutrina das semelhanças. In: *Linguagem, tradução, filosofia*. Porto: Assírio e Alvim, 2015. p. 50–55.

tanto por sua relevância dentro do conjunto da obra de Walter Benjamin, quanto pelas aproximações com os temas trabalhados no texto de 1916.

1

Ímpeto criativo e crítica ao Iluminismo: um novo caminho para a filosofia nos escritos do jovem Walter Benjamin

1.1. O engajamento no movimento estudantil como busca por uma renovação cultural

Para abordar pela perspectiva adequada o conceito de Criação elaborado por Benjamin em “Sobre a linguagem em geral e sobre a linguagem dos homens”, é necessário ter em mente o objetivo do autor ao escrevê-lo: em qual ambiente intelectual ele estava inserido, a quais perguntas ele buscava responder, quais temas lhe eram importantes, sobre quais fontes ele lançava mão para constituir seu pensamento etc. Isso previne sejam projetados sobre o texto pressupostos incoerentes com ele e que a pesquisa seja, desde o início, desorientada. É a este esforço que o presente capítulo se dedicará, procurando mapear o ambiente intelectual do jovem Walter Benjamin, bem como o modo como autor assimila e reage a ele, moldando sua concepção de Criação neste processo.

Desde antes de seu ingresso na universidade, ainda durante sua formação escolar, Benjamin sempre teve uma participação ativa nos debates e na vida intelectual do meio estudantil. Sua família possuía uma boa condição financeira, e ele passou a infância afastado do convívio escolar, em lugar disso recebendo uma educação apenas através de aulas particulares junto com alguns outros filhos da burguesia berlinense. Após este período, foi em 1902 (com cerca de dez anos) mandado para uma escola tradicional em Berlim, que seguia o modelo público do então Império Alemão. Benjamin se adaptou mal a este modelo, uma vez que ele envolvia a imposição de castigos físicos, uma relação autoritária dos professores para com os alunos e a massificação da educação, que tolhia qualquer possibilidade de participação individual ativa e autêntica no processo de aprendizado¹. Após três anos na escola guilhermina, os pais o mandaram para um internato rural na Turíngia, região central da Alemanha. A escola Haubinda, aberta

¹ WITTE, Bernd. *Walter Benjamin: uma biografia*. Belo Horizonte: Autêntica, 2017. p. 18–19.

em 1901, fazia parte de uma série de instituições de ensino articuladas a um projeto de reforma educacional iniciado por Hermann Lietz em 1898. Este projeto se insere em um movimento reformista mais amplo, de extensão transnacional, conhecido como “escola nova”, que apesar de variar muito de acordo com locais e vertentes, possuía como ponto em comum a crítica ao lugar de passividade e inferioridade imposto aos alunos nas escolas de organização tradicional. Nelas, os alunos deveriam ouvir e observar passivamente, absorvendo os conteúdos transmitidos a eles pelo professor, em uma relação pautada pelo pressuposto de que este detinha todo o conhecimento e aqueles possuíam apenas os saberes previamente concedidos. Tratava-se, portanto, de uma perspectiva que não via qualquer possibilidade de atuação criativa por parte dos alunos no processo de construção do próprio conhecimento e, por outro lado, revestia o professor com uma autoridade que desencorajava interações com ele. Isso se refletia na estrutura das aulas, em que a abordagem era idêntica para todos os alunos, independente de suas particularidades, e a eles era conferida a tarefa de ouvir silenciosamente o discurso do professor.

A esta educação homogeneizada e hierarquizada a Escola Nova opunha práticas pedagógicas diferenciadas que visavam aprimorar e aprofundar o desenvolvimento dos alunos:

“Devia a escola, assim, oferecer situações em que o aluno, a partir da visão (observação), mas também da ação (experimentação) pudesse elaborar seu próprio saber. Aprofundava-se aqui a viagem iniciada pelo ensino intuitivo no fim do século XIX, na organização das práticas escolares. Deslocado do ouvir para o ver, agora o ensino associava o ver ao fazer. Nesse sentido, uma nova dinâmica impulsionava as relações escolares. O aluno assumia soberanamente o centro dos processos de aquisição do conhecimento escolar”²

O internato rural de Haubinda incorporou estes princípios sob a orientação de seu fundador, Hermann Lietz, inspirado pelo pioneirismo da primeira escola nova surgida na Inglaterra em 1889³, e também de seu diretor, Gustav Wyneken. Em

² VIDAL, Diana Gonçalves. Escola nova e processo educativo. In: VEIGA, Cynthia Greive; LOPES, Eliane Marta Teixeira; FILHO, Luciano Mendes de Faria (Orgs.). *500 anos de educação no Brasil*. Belo Horizonte: Autêntica. p. 498.

³ Trata-se da escola de Abbotsholme, fundada por Cecil Reddie, que Lietz conheceram durante os anos de 1896 e 1897. Cf. <https://www.lietz-schulen.de/en/the-lietz-idea/our-history.html>

Haubinda era buscada uma maior integração entre professores e alunos, uma vez que todos moravam no internato e assim havia uma convivência mais próxima entre eles. Cooperação, autonomia, iniciativa própria e desenvolvimento das capacidades e interesses individuais eram estimulados com o objetivo de uma formação integral dos alunos, e não apenas de uma absorção de conteúdos arbitrariamente selecionados. Wyneken se tornou uma figura de extrema proeminência no movimento jovem na Alemanha, que Benjamin veio a liderar alguns anos após sua estadia em Haubinda, e desde sua época no internato, exerceu grande influência sobre o futuro filósofo, de modo que foi no âmbito do movimento estudantil pela reforma da educação que Benjamin iniciou sua atuação intelectual. Lá ele

“descobriu pela primeira vez que seu idealismo era levado a sério, que professores e alunos se relacionavam como parceiros livres, no mesmo nível e com os mesmos objetivos espirituais. A vida nessa comunidade escolar idealista o marcou até os anos de guerra e fez dele um defensor entusiástico da reforma escolar.”⁴

Apesar de passar apenas dois anos em Haubinda, após os quais voltou para a escola Kaiser Friedrich, em Berlim, Benjamin não se afastou do movimento reformista de Wyneken. Foi na revista estudantil “O começo”, voltada para a difusão das ideias de Wyneken, que Benjamin publicou em 1910 seus primeiros escritos. Em 1912, aos vinte anos, ele concluiu os estudos escolares e ingressou na faculdade de filosofia em Freiburg, onde se juntou à Liga Estudantil Livre. Este grupo do movimento estudantil,

“em contraste com a cultura conformista tradicional das organizações estudantis, defendia uma concepção de ciência orientada pelo ideal humboldtiano de liberdade e autodeterminação, e promovia um direito de participação política dos estudantes nas universidades. No interior deste movimento livremente organizado, os wynekenianos constituíam a ala mais radical.”⁵

⁴ WITTE, Bernd. Op. cit., p. 19.

⁵ Ibidem, p. 22.

As ideias de Wyneken davam grande ênfase à ideia de juventude⁶, segundo a crença de que a constituição de uma cultura juvenil independente possibilitaria uma renovação cultural na sociedade alemã, de que “a ‘juvenilidade’ como tal parecia garantir por si só um recomeço criativo”⁷. Essa convicção implicava a defesa da livre atividade produtiva dos jovens, bem como a contrariedade à sociedade, família e sistema educacional burgueses, vistos como uma fonte de opressão e de impedimento da plena potencialidade dos jovens, pois os manteria presos a modelos e atitudes já arraigados. O grupo de Wyneken era também marcado por um forte elitismo intelectual, no sentido de que conferia à juventude dedicada a atividades intelectuais uma posição de liderança dentro da sociedade por ele pretendida. Havia, portanto, simultaneamente uma rejeição do sistema educacional vigente e uma exaltação da intelectualidade tal qual ela poderia ser, caso fosse liberada dos entraves da organização tradicional. Seus membros eram, pois, “universitários desapontados particularmente com os ‘estudos superiores’, mas que, no fundo, almejavam uma reviravolta espiritual mais profunda”⁸. Tomando como base estas concepções, Benjamin realizou uma intensa produção na revista “O começo”, na qual “defendia as proposições típicas do Movimento da Juventude mais radical”⁹, atacando uma educação tida como “arrogante, antidemocrática e inimiga do presente”¹⁰, e assumindo uma postura de liderança responsável por guiar a ascensão da consciência dos jovens:

“a juventude é a bela adormecida que dorme e não percebe o príncipe que se aproxima para libertá-la. E para que a juventude desperte, para que ela tome

⁶ Este entusiasmo pela juventude não era exclusividade de Wyneken e seu grupo, pelo contrário, era amplamente difundida. O restante do movimento estudantil também conferia um lugar de preeminência à atuação dos jovens. Stefan George, poeta de grande notoriedade que reuniu ao seu redor um dedicado círculo intelectual, também defendia ideias de elitismo intelectual e culto da juventude, sendo ligado à *art nouveau*, conhecida na Alemanha como *Jugendstil* (estilo da juventude). Cf. BENJAMIN, Walter. Stefan George em retrospectiva. In: *Documentos de cultura, documentos de barbárie*. São Paulo: Cultrix; USP, 1986. p. 144–148.

⁷ SCHOLEM, Gershom. *Walter Benjamin: a história de uma amizade*. São Paulo: Perspectiva, 2008. p. 13.

⁸ *Ibidem*, p. 12.

⁹ WITTE, Bernd. *Op. cit.*, p. 23

¹⁰ *Ibidem*.

parte na luta que se travará por ela, para isso quer contribuir a nossa revista com todas as suas forças.”¹¹

Além disso, Benjamin se engajou na formação de grupos de livre discussão e aprendizado entre jovens, tanto ainda em seu período escolar, aos 16 anos, quanto na faculdade, com o “Espaço de Conversação”. O grupo se reunia em um apartamento chamado pelos integrantes de “Lar”, ao qual todos tinham acesso irrestrito. Era, portanto, uma tentativa de constituir um meio intelectual fundamentado em debates e diálogo, em contraste com o modelo educacional de predominância unilateral do professor como fonte de conhecimento e autoridade:

“Em função do sentimento do seu próprio valor intelectual, Benjamin rejeitou em grande medida o trabalho acadêmico tal como ele o conhecia em Freiburg. Para satisfazer às suas próprias exigências espirituais, acreditava antes que bastavam as suas conversas com seus amigos (...). Nas discussões dentro do pequeno grupo de correligionários que formou em torno de si, ele se esforçava por ‘trazer as pessoas de volta à sua juventude’.”¹²

Benjamin e seu amigo, Gershom Scholem, também falavam sobre isso em seus escritos:

“Em termos de registro estético, o fenômeno mais marcante e aflitivo da universidade é a reação mecânica com a qual o auditório segue a exposição do saber. Tamanha passividade só poderia ser compensada por uma cultura de conversação autenticamente acadêmica ou sofisticada. (...) A organização da universidade não se baseia mais na produtividade de seus estudantes, como imaginaram seus fundadores. Eles conceberam o estudante essencialmente como professor e aluno, ao mesmo tempo; como professor, pois produtividade significa total independência, consideração para com a ciência, não mais para com o docente.”¹³

“Nas universidades, nós dois não tínhamos professores no bom sentido da palavra, e nos educamos sozinhos, cada um de uma maneira muito diferente. Não tenho lembrança de que um de nós tivesse falado algum dia com entusiasmo de um de seus professores universitários; e se elogiávamos alguns, eram os excêntricos e os estranhos”¹⁴

¹¹ BENJAMIN, Walter. A bela adormecida. Apud WITTE, Bernd. Op. Cit., p. 20.

¹² WITTE, Bernd. Op. cit., p. 23.

¹³ BENJAMIN, Walter. A vida dos estudantes. In: *Documentos de cultura, documentos de barbárie*. São Paulo: Cultrix; USP, 1986. p. 155.

¹⁴ SCHOLEM, Gershom. Op. cit., p. 31.

1.2. O abandono do movimento estudantil

Todavia, com a eclosão da Primeira Guerra Mundial em 1914, a adesão de Benjamin ao movimento estudantil começa a desmoronar e ele passou, cada vez mais, a ser uma voz dissonante dentro dele, até abandoná-lo por completo. Uma série de fatores confluíram para que isso ocorresse. A principal delas foi uma tendência à politização e ao engajamento em temas sociais, que começava a surgir no movimento, e à qual Benjamin se opunha. Esta “querela que se desenvolveu no inverno de 1913–1914 e que por fim levou à cisão dos wynekenianos de Berlim”¹⁵ tocava diretamente na questão central para Benjamin de um desenvolvimento cultural profundo levado a cabo pela juventude universitária, cujo foco não deveria ser desviado por questões políticas superficiais.

“Um grupo em torno de George Barbizon, editor de *O Começo*, tentava politizar o Espaço de Conversação berlinense. Fritz Heinle e Simon Guttman, apoiados por Benjamin, faziam oposição a essas tentativas. Benjamin dirigiu-se por fim a Wyneken em uma ‘carta aberta’ de 10 páginas, na qual ressaltou que em todas as suas intervenções o que lhe interessava era apenas a conservação da pura comunidade da juventude, e por fim se desligou formalmente ‘daquilo que até agora foi o Movimento da Juventude’. Na sequência, ele cessou sua colaboração no *Começo* e retirou-se do Espaço de Conversação berlinense.”¹⁶

Após ver o Espaço de Conversação por ele criado ser corrompido pelo envolvimento com questões políticas, Benjamin fez uma última tentativa de participação prática no ambiente da cultura juvenil, concorrendo e vencendo a presidência para a Liga Estudantil Livre de Berlim. “Em seu discurso na noite de abertura do semestre de verão de 1914, problematizou sobretudo contra o engajamento social dos estudantes”¹⁷ e foi recebido com grande hostilidade, o que se repetiu um mês depois, em um novo discurso em Weimar. Estes episódios marcaram a retirada definitiva do movimento estudantil, e em 1915 Benjamin

¹⁵ WITTE, Bernd. Op. Cit., p. 26.

¹⁶ Ibidem, p. 26–27.

¹⁷ Ibidem, p. 27.

redigiu o ensaio “A vida dos estudantes”¹⁸, que tem como base tais discursos e sintetiza as concepções e reprovações do autor sobre o movimento estudantil:

“Não existe qualquer ligação interior e originária entre a existência espiritual de um estudante e seu interesse em dar assistência social a filhos de operários ou, mesmo, a outros estudantes. Nenhum a ligação a não ser um conceito de dever desvinculado do seu trabalho pessoal e específico, que instaura uma oposição mecanicista: ‘cá o bolsista do povo — lá o desempenho social’. Aqui o sentimento de dever é calculado, posticho e distorcido, não resultando do próprio trabalho. E esse dever se cumpre: não no sofrimento por uma verdade descoberta pelo pensamento, não na aceitação de todos os escrúpulos de um pesquisador e, de maneira alguma, num modo de pensar ligado à própria vida intelectual (...) Em suma: aquele trabalho social não é a elevação ética, mas a reação medrosa de uma vida intelectual (...) um desvio para se esquivar das consequências de uma vida intelectual crítica, com a qual o estudante está comprometido. Pois, efetivamente, ele é estudante com a finalidade de preocupar-se mais com problemas da vida intelectual do que com a prática da assistência social.”¹⁹

Benjamin, portanto, rejeita o distanciamento da vida dos estudantes daquilo que é específico à vida intelectual, em favor de causas diversas que passam a tomar preeminência sobre a atividade intelectual em si. Gershom Scholem também relata este posicionamento de Benjamin:

“Benjamin me contou que, quando da sua eleição a presidente da Associação dos Estudantes Livres em Berlim, Joël era um dos líderes da oposição a ele. Joël encabeçava o grupo cujo programa era a reforma político-social, enquanto Benjamin considerava uma falsa solução esta orientação e, como evidencia seu artigo *Das Leben der Studenten* [‘A vida do estudante’], que se baseava em parte em seu discurso inaugural como presidente, defendia uma renovação intelectual.”²⁰

Esta recusa de envolvimento com temas sociais e políticos em muito se relaciona com sua aversão à Guerra que se desenrolava, com a qual ele evitou estabelecer qualquer participação. “A indiferença inicial de Benjamin diante da guerra transformou-se rapidamente em uma oposição decidida”²¹, e Gershom Scholem relata que ele chegou a se interessar por reuniões clandestinas de oposição ao

¹⁸ BENJAMIN, Walter. Op. cit., p. 151–159.

¹⁹ Ibidem, p. 153.

²⁰ SCHOLEM, Gershom. Op. cit., p. 21.

²¹ WITTE, Bernd. Op. Cit., p. 30.

conflito²², proibidas pelo Estado alemão, e nota “sua total aversão a discutir os acontecimentos políticos do dia e as ocorrências da guerra”²³. O afastamento de temas político-sociais da atualidade se aprofundou ainda mais com o suicídio de um de seus amigos mais próximos, o poeta e também membro do movimento estudantil Fritz Heinle, dentro do “Lar”, a sede do Espaço de Conversação que Benjamin fundara:

“Então ocorreu o evento em face do qual para ele por muito tempo tudo o mais era sem significado, mesmo o conflito sangrento entre os Estados europeus. Em 8 de agosto se suicidaram no Lar do Espaço de Conversação Fritz Heinle e Rika Seligson, a irmã de Carla [amiga de Benjamin e integrante do movimento estudantil], por desespero diante da guerra. Para Benjamin, essa morte foi uma espécie de vivência originária. Ela marcou para ele o fim do movimento juvenil e das esperanças que estavam ligadas ao movimento.”²⁴

“Apresentei-lhe minhas objeções ao Der Anfang [O Começo], e ele me disse que tinha abandonado aquele mundo que ruíra com a eclosão da guerra, especialmente porque a pessoa mais importante nele, o seu amigo Heinle — ao qual, mais tarde, sempre se referia apenas como ‘meu amigo’ —, suicidara-se junto com sua amiga, alguns dias após o início da conflagração”²⁵

1.3. Uma metafísica da Criação como via de renovação filosófica

Mas o que exatamente motivava a aversão de Benjamin às questões político-sociais, e no que exatamente consistia esta renovação intelectual que ele, durante os anos iniciais de trajetória, procurou concretizar pela via do movimento estudantil? Em “A vida dos estudantes”, Benjamin afirma que “a significação histórica atual dos estudantes e da universidade, a forma de sua existência no presente merece, portanto, ser descrita apenas como parábola, como imagem de um momento mais elevado e metafísico da história”²⁶. Para Benjamin, portanto, o objetivo central era alcançar um estado metafísico mais elevado, e lhe parecera que no movimento dos jovens intelectuais, ele poderia dar vazão a este anseio,

²² SCHOLEM, Gershom. Op. Cit., p. 15–16.

²³ Ibidem, p. 33. O autor acrescenta ainda que “sobretudo entre 1916 e 1918, foi este um assunto tacitamente evitado, sem qualquer combinação prévia; suas cartas desse período refletem autenticamente esse estado de coisas.”

²⁴ WITTE, Bernd. Op. cit., p. 29.

²⁵ SCHOLEM, Gershom. Op. cit., p. 19.

²⁶ BENJAMIN, Walter. Op. Cit., p. 151.

impressão que posteriormente se mostrou errada. Ou seja, sua atuação como líder estudantil tinha como base uma motivação mais profunda e fundamental, que era a realização de um projeto de renovação filosófica metafísica. Fica claro que, para Benjamin, o traço criativo, inovador deste projeto que toma para si e para a juventude intelectual, é uma característica central, criticando a acomodação e o afastamento desta busca inovadora:

“[O jovem intelectual] Renuncia de bom grado a uma comunidade que o põe em contato com pessoas criativas e que pode obter sua forma geral somente através da filosofia. Por um lado, ele deve ser ao mesmo tempo criador, filósofo e professor, de acordo com sua essência e determinação natural. A partir daí resulta a forma da profissão e da vida. A comunidade de homens criativos eleva todo estudo à universalidade, sob a forma da filosofia. (...) não nos termos limitados da filosofia de uma de uma determinada ciência, mas em relação às questões metafísicas de Platão e Spinoza, dos românticos e de Nietzsche. Isso, e não visitas a institutos de assistência social, indicaria a mais profunda relação da profissão com a vida, uma vida aprofundada. Evitaria a petrificação do estudo em um amontoado de conhecimentos.”²⁷

“Na medida em que ela [a vida do estudante] se dirige para a profissão, ela perde necessariamente a criação imediata como forma de comunidade. De fato, o estranhamento hostil e a incompreensão da escola perante a vida (...) podem ser interpretados como recusa da criação imediata, não ligada à profissão.”²⁸

“O estudantado deveria ser considerado em sua função criativa, como o grande transformador que teria de traduzir em questões científicas, com um enfoque filosófico, as novas ideias que costumam despertar mais cedo na arte e na vida social do que na ciência.”²⁹

Esta renovação pretendida por Benjamin deveria ser alcançada pela via filosófica da metafísica. Ela era o campo de interesse central para Benjamin, ao redor da qual gravitavam os outros temas aos quais ele se dedicava. Scholem indica como pontos em comum entre eles “uma determinação na busca de nossas metas intelectuais, rejeição do nosso ambiente que, em essência, era o da burguesia assimilada alemã-judaica, e uma atitude positiva para com a metafísica”³⁰, citando ainda que “nessa época ele desprezava o pragmatismo antimetafísico”³¹. O

²⁷ Ibidem, p. 155–156.

²⁸ Ibidem, p. 155.

²⁹ Ibidem, p. 156.

³⁰ SCHOLEM, Gershom. Op. cit., p. 31.

³¹ Ibidem, p. 37.

desprezo para com a atividade política advinha da percepção de que o essencial à vida não viria de esforços no plano ativo e prático, mas da reflexão intelectual acerca da metafísica: “Benjamin esperava que a iluminação invocada nessa metafísica da juventude surgisse da conversação entre consortes, mediada pela literatura; em última instância, esperava que ela surgisse de um giro para dentro”³². Neste sentido, é possível afirmar que buscado por Benjamin era uma metafísica da Criação, que lhe permitiria superar as limitações às quais a filosofia do período se apegara.

Não é exagero ressaltar a ambição criativa de Benjamin, no sentido de abrir um novo caminho metafísico para a filosofia, exaltando seu potencial e sua importância, sobretudo em face das ideias filosóficas que predominavam na Alemanha do início do século XX. Neste período, as ideias iluministas ainda dominavam o pensamento filosófico, e a escola neokantiana tinha grande força, buscando adaptar princípios kantianos às questões contemporâneas. Dois dos intelectuais neokantianos de maior destaque no meio intelectual alemão do período eram Hermann Cohen e Ernst Cassirer, ambos ligados à Universidade de Marburg, o mais destacado dos centros do pensamento neokantiano. Até mesmo na denominação da República de Weimar, criada após a queda do Império Alemão com a derrota na Primeira Guerra, evidencia a importância de noções iluministas na cultura alemã do período, uma vez que esta cidade, onde foi redigida a Constituição da República, foi um centro do Iluminismo alemão e da produção de autores como Goethe e Schiller. Neste sentido, a nova República se aproximava de concepções iluministas acerca do modo como a política e a sociedade deveriam ser organizadas, buscando se alinhar com uma maior liberdade e democracia na política e se afastando do sistema monárquico associado à tradição do Antigo Regime. O ideal do progresso impulsionado pela racionalidade ainda estava muito em voga no período em que Benjamin conformou seu conceito de Criação, e tal ideal também era uma herança iluminista. Era neste cenário de predomínio das ideias provenientes do esclarecimento que Benjamin se inseria, e seu ambiente

³² WITTE, Bernd. Op. cit., p. 27.

intelectual não era diferente, sendo que em Freiburg ele deveria estudar sob a orientação do neokantiano Heinrich Rickert³³.

1.4. Descartes e a supressão racionalista dos sentidos

O pensamento de base racionalista dominante nos meios intelectuais em que Benjamin estava inserido advinha de uma tradição que remontava a Descartes e passava por Kant, entre outros autores, e que era fundamentalmente marcada pela cisão entre sujeito e objeto, razão e percepção sensível, pensamento e experiência. Tal tradição elevava os primeiros termos da divisão e inferiorizava os segundos, constituindo assim uma dinâmica em que o o sujeito do pensamento deveria se valer de sua razão como instrumento para disciplinar a desordem dos objetos do mundo, moldando os elementos de sua experiência e não sendo moldado por ela, e em última instância submetendo o mundo sensível à inteligibilidade racional:

“Descartes reconhece o perecível, a desordem do mundo, para denunciá-los como mera aparência que um olhar atento e que procede por ordem poderá reduzir à harmonia. (...) vontade de penetrar nas trevas, ordenar a confusão do mundo, decifrar seu sentido e desfazer o nó perdido na desordem humana. (...) A marcha das coisas, não enquadrável em uma fórmula racional, pode ser enfrentada com uma estratégia, contrapondo-se a Razão ao acaso.”³⁴

Segundo Olgária Matos, a angústia diante de um mundo atravessado pelo acaso, pela desordem, pelo inexplicável, que em suma foge ao controle do homem, leva Descartes a recusar tais traços da realidade como superficiais, enganosos, acobertadores de uma ordem mais profunda que jaz submersa no caos aparente. Daí a desconfiança cartesiana diante do mundo sensível e dos sentidos responsáveis por captá-lo para a mente humana. O mundo sensível é inconstante, imprevisível, e portanto nenhum conhecimento confiável pode vir dele, devendo pelo contrário ser submetido a uma dúvida radical. Mais do que isso, o mundo sensível só chega à mente pelo intermédio dos sentidos ancorados no corpo

³³ Ibidem, p. 21.

³⁴ MATOS, Olgária C. F. *O iluminismo visionário*: Benjamin, leitor de Descartes e Kant. São Paulo: Brasiliense, 1999. p. 35.

humano, que faz, ele mesmo, parte do mundo sensível, e é portanto suscetível a inconstâncias e imprecisões. O conhecimento que passa pelo corpo e pelo que dele se origina é, portanto, desvalorizado:

“Para Descartes, o conhecimento intelectual é o conhecimento ‘puro’ e ‘preciso’, porque é ‘puro’; o conhecimento sensível ou imaginativo é ‘confuso’ por estar acrescido de dados não cognitivos de proveniência corporal. (...) Aqui está o núcleo da oposição entre o conhecimento intelectual e o conhecimento sensível ou entre a sensação e a imagem, assimiláveis uma à outra, como se vê nas ilusões dos sonhos e do delírio”³⁵

“A dúvida abala a segurança do homem que se acredita são e vigilante, introduzindo uma fissura entre o sujeito e o objeto e seu próprio corpo: ‘pensemos que talvez nem nossas mãos nem todo nosso corpo são como nós os vemos’. (...) um princípio constante de distração e de vertigem que é nosso corpo, fonte das sensações, das imagens e da imaginação.”³⁶

De acordo com Matos, Descartes equipara o que podemos ver, ouvir e sentir à ilusão dos sonhos ou delírios, que muitas vezes aparentam ser reais, mas não são, e coloca com isso a impossibilidade de determinar a verdade a partir de dados provenientes do sensível, como as imagens e memórias. Para escapar desta incerteza, o homem deve se recolher à sua consciência racional na reflexão filosófica, deixando de lado o mundo sensível como o adulto deixa de lado a infância:

“A infância é uma época da vida na qual o espírito não se concebe claramente distinto do corpo (...). Nela, sensações e imagens são, literalmente, a realidade. (...) A infância é um estado originário e de valor puramente histórico, que recalca a razão. Pela filosofia, a razão deve rechaçar esse usurpador e liberar o homem de sua história. (...) A história é a persistência da criança no adulto — é sobrevivência anacrônica — e a filosofia é progresso”³⁷

Através do pensamento metódico, o filósofo poderia “chegar a uma intuição intelectual, afastando os sentidos instáveis ou os juízos obtidos por imagens não regradas”³⁸, realizando uma inspeção profunda de si de modo a purificar a mente, até enfim alcançar uma compreensão da ordem divina do universo: “Para chegar a

³⁵ Ibidem, p. 105–106.

³⁶ Ibidem, p. 109–110.

³⁷ Ibidem, p. 37–38.

³⁸ Ibidem, p. 43.

Deus, parte-se de si mesmo, com o que Descartes reserva às afecções humanas o caráter de fenômenos de perturbação espiritual, tendo a razão por mister vencer as paixões, a visão, a imaginação.”³⁹ Isso porque, para ele, a ordem divina é uma ordem mecanicista que coordena geometricamente os movimentos do universo, e assim o homem pode conhecê-la como conhece uma fórmula, um cálculo:

“Uma concepção mecanicista da natureza mostra a oposição à escolástica e também ao naturalismo da Renascença; os mecanicistas (Descartes, Mersenne, Galileu, Pascal) se apoderam do ‘mundo inanimado’ da matéria, impondo-lhe uma linguagem matemática, a que é incapaz de responder mas segundo a qual o mundo se ordena. Demonstram a bela mecânica da natureza que lhes é oferecida para que se tornem ‘seus mestres e possuidores’.”⁴⁰

Isso leva a uma relação com a natureza, com o mundo físico como um todo, que é fundamentalmente de domínio e exploração, e Benjamin não falha em perceber as consequências nefastas que podem surgir disso. “‘No início da modernidade se reafirma um divórcio trágico entre o homem e a natureza’”⁴¹, e o ímpeto por conhecer através de uma análise que visa tornar previsível e, portanto, controlar o que está para além do pensamento, pode facilmente se voltar contra os próprios homens que com isso ansiavam a liberação das contingências. A técnica, desenvolvida com base no conhecimento gerado pela razão instrumental, visa a facilitação da vida dos homens, antes à mercê das condições oferecidas pela natureza, frequentemente obscuras e ameaçadoras. Trata-se, por conseguinte, de uma forma de pensamento em que o domínio do sensível é tratado, sob todas as perspectivas, sob um viés hostil, e deve ser enfrentado e vencido. Não obstante, estando os homens também inseridos neste domínio (embora a filosofia racionalista prefira ignorá-lo), é possível que o enfrentamento também os vitime, pois “o progresso como dominação da natureza e a ciência que perde sua destinação humana culminam em catástrofe planetária”⁴². A Grande Guerra, para Benjamin, seria o ponto alto da lógica do progresso técnico que se abateu sobre os

³⁹ Ibidem, p. 80.

⁴⁰ Ibidem, p. 91.

⁴¹ GALZINA. Apud MATOS, Olgária C. F.. Op Cit., p. 84.

⁴² MATOS, Olgária C. F.. Op Cit., p. 59.

homens, com a técnica alcançando consequências tão tenebrosas e imprevisíveis quanto, antes dela, a natureza, e sua reprovação e recusa em se envolver com tal catástrofe não surpreendem⁴³.

1.5. Kant, iluminismo e a limitação da experiência

A era do Iluminismo, que tem em Kant⁴⁴ seu representante de língua alemã mais destacado, aprofundou ainda mais o uso instrumental da razão com o objetivo de alargar o desenvolvimento da técnica e o domínio da natureza. Uma das grandes bandeiras do Iluminismo era a superação de tradições ultrapassadas que impediriam a marcha dos homens em direção ao progresso. Elas deveriam ser substituídas pela racionalidade, que catalogaria o mundo em categorias sistematicamente organizadas, permitindo que fosse cada vez mais dominado pela mente humana, em oposição a muitos tipos de tradição que consideravam a existência de âmbitos da realidade para além da compreensão e domínio da lógica, que não poderiam ser contabilizados e categorizados:

“E agora olhemos para o interior daquilo que era o Iluminismo. Para ele, em nenhum ponto as leis da física estiveram em contraste com uma ordem inteligível da natureza; o Iluminismo entendia essa ordem como um regulamento e alinhava os súditos em castas, as ciências em ramos, os patrimônios em gavetas, enquanto classificava o homem como *homo sapiens* entre as criaturas, distinguindo-o somente por ser dono da razão. Esses são os limites estreitos dentro dos quais a Humanitas desenvolve sua alta função e sem os quais estaria condenada a definhir.”⁴⁵

“Kant pertence ao Século das Luzes — aquele que tem fé na onipotência da razão e na possibilidade infinita do progresso”⁴⁶, e o progresso é limitado por experiências que se recusem a ser domadas pelos instrumentos da razão. Assim, em Kant, as únicas experiências válidas de serem consideradas pelo pensamento

⁴³ Cf. BENJAMIN, Walter. A caminho do planetário. In: *Rua de mão única*: obras escolhidas vol. 2. São Paulo: Brasiliense, 1987. p. 68–69.

⁴⁴ Uma crítica mais detalhada à filosofia kantiana foi elaborada por Benjamin no texto “Sobre o programa da filosofia vindoura”, que será analisado na conclusão da pesquisa aqui apresentada.

⁴⁵ MATOS, Olgária C. F.. Op. Cit., p. 134.

⁴⁶ Ibidem, p. 132.

filosófico são aquelas localizadas no âmbito físico objetivo, desprovido de qualquer traço transcendente que não possa ser dissecado racionalmente e purificado de ocasionais particularidades desregradas. Isso exclui, também, a busca pela essência para além do que se inscreve nos objetos concretos, uma vez que esta não pode ser dobrada pela razão e inserida em um projeto de dominação daquilo que se conhece. Na experiência kantiana não há espaço para o individual, o aleatório, o errático, o singular, e portanto não é uma experiência em sua totalidade:

“A crítica do conhecimento pela qual Kant mostra que o sujeito do conhecimento só poderia encontrar no interior do seu objeto leis que ele próprio aí inscreveu, se encontrando impotente para alcançar a essência das coisas, marca de maneira definitiva o lugar que é conveniente assinalar, segundo Benjamin tanto ao conceito de conhecimento quanto ao de experiência tal como se desenvolveram ao longo do período histórico ao qual Kant pertence — a época da Aufklärung [Esclarecimento]”⁴⁷

“O campo de experiência, iluminado apenas por aquilo que só faz confirmar os seus limites, é importante para reconhecer a totalidade da experiência (...). se permaneceremos no interior do quadro definido pela ciência moderna, tanto no que se refere ao conceito de experiência quanto ao de conhecimento, somos incapazes de metafísica.”⁴⁸

Gershom Scholem comenta sobre a “profunda aversão ao racionalismo”⁴⁹ por parte de Benjamin, e conta sobre a leitura conjunta que fizeram da obra fundamental da Escola neokantiana de Marburg, “A teoria kantiana da experiência”, de Hermann Cohen⁵⁰. A reação de Benjamin demonstra muito bem sua postura diante da questão kantiana em geral, pois ele “trata, na verdade, de superar a limitação do conceito de experiência ao domínio das ciências matemáticas da natureza, tal como supunha a filosofia acadêmica neokantiana”⁵¹:

“Benjamin discutiu a extensão do conceito de experiência, a que ele se referia aqui; de acordo com ele, isso abrangia a ligação psicológica e intelectual do Homem com o mundo, que se realiza nas esferas ainda não penetradas pelo

⁴⁷ Ibidem, p. 131.

⁴⁸ Ibidem, p. 135.

⁴⁹ SCHOLEM, Gershom. Op. Cit., p. 24.

⁵⁰ Ibidem, p. 67.

⁵¹ WITTE, Bernd. Op. Cit., p. 36.

conhecimento. Quando mencionei que, conseqüentemente, era legítimo incluir as disciplinas mânticas neste conceito de experiência, ele respondeu com uma formulação extrema: ‘uma filosofia que não inclui a possibilidade de vaticínio pela borra de café e não pode explicá-la, não pode ser uma verdadeira filosofia’. Tal profecia pode ser rejeitável, como no judaísmo, mas deve ser reconhecida como possível a partir da conexão das coisas. De fato, mesmo as suas anotações mais tardias sobre experiências ocultas não excluía tais possibilidades, embora mais implicitamente. (...) Sobre Kant, disse que ele tinha ‘fundamentado uma experiência inferior’.”⁵²

Este anseio por tipos de experiência que vão além da experiência objetiva já pode ser vislumbrado em um texto de 1913, ainda carregado com o tema da juventude em oposição ao conformismo burguês. Isso que mostra que Benjamin já vinha, desde então, em algum nível, atentando para estas questões, é possível ver na oposição entre o “filisteu” e o “jovem” o questionamento posterior à experiência iluminista em face de uma experiência mais ampla:

“O filisteu lhe fala daquela experiência cinzenta e prepotente, aconselha o jovem a zombar de si mesmo. Sobretudo porque ‘vivenciar’ sem o espírito é confortável, embora funesto. Mais uma vez: conhecemos uma outra experiência. Ela pode ser hostil ao espírito e aniquilar muitos sonhos florescentes. No entanto, é o que existe de mais belo, de mais intocável e inefável, pois ela jamais estará privada de espírito se nós permanecermos jovens. (...) O filisteu realiza a sua ‘experiência’, eternamente a mesma expressão da ausência de espírito. O jovem vivenciará o espírito”⁵³

1.6. Experiências marginais e suas potencialidades filosóficas

Assim, sentindo a necessidade de uma nova via de pensamento filosófico que desbravasse experiências até então marginalizadas pela filosofia em voga, porém confrontado com a falência de seu projeto inicial de realização desta via, Benjamin deveria se voltar para novas opções de caminhos que lhe permitissem alcançar seu objetivo:

“Quando conheci Benjamin, ele acabava de completar vinte e três anos, enquanto eu tinha dezessete anos e meio. Assim, o seu ‘perfil’ estava naturalmente mais desenvolvido do que o meu, embora eu já trilhasse uma linha definida, enquanto ele, com o colapso do Movimento da Juventude, que para ele

⁵² SCHOLEM, Gershom. Op. Cit., p. 68.

⁵³ BENJAMIN, Walter. Experiência. In: *Reflexões sobre a criança, o brinquedo e a educação*. 2. ed. São Paulo: Duas Cidades; Editora 34, 2009. p. 24.

tanto significara, havia abandonado seu caminho, sem, no entanto, possuir um novo.”⁵⁴

A menção acerca da borra de café, mais acima, já indica de quais tipos de experiência Benjamin se aproxima em sua busca. Basicamente todas as experiências taxadas como irracionais, erráticas, supersticiosas, esotéricas, marginais, indignas da chancela do conhecimento racional, atraem o interesse do autor. Com isso, procura mostrar que “é no centro da luz que se dá a cegueira das luzes, a finitude da experiência do Iluminismo cientificista”⁵⁵, expondo assim “o problema da fetichização da razão”⁵⁶ instrumental como único tipo de pensamento válido e o “questionamento do estatuto da racionalidade quando esta se depara com seus limites”⁵⁷. A possibilidade de fazer associações inusitadas, revelando potencialidades ocultas no contexto original dos elementos, potencialidades inacessíveis à lógica causal racionalista, era central para ele. Assim, os sonhos foram uma das experiências que mais lhe interessaram, constituindo um tema frequente de seus escritos desde a década de 1910 até muito posteriormente⁵⁸. Nos sonhos e no estado de limiar entre o sonho e a vigília, é possível estabelecer conexões entre coisas aparentemente desconexas, permitindo vê-las sob uma nova perspectiva.

“Nisto o espectro dos estados entre o sonho e o despertar fascinou-o tanto quanto o próprio mundo dos sonhos. Explicou-me uma vez a lei que governava a interpretação dos sonhos que acreditou ter achado (...). Embora, mais tarde, pelo que diz minha experiência, ele se abstinhasse de interpretar sonhos, pelo menos explicitamente, continuava a relatar seus sonhos em várias ocasiões e gostava de conversar sobre o tema de interpretação dos sonhos.”⁵⁹

⁵⁴ SCHOLEM, Gershom. Op. Cit., p. 18.

⁵⁵ MATOS, Olgária C. F.. Op. Cit., p. 74.

⁵⁶ Ibidem, p. 63.

⁵⁷ Ibidem, p. 64.

⁵⁸ Há muitos exemplos que podem ser citados e demonstram a persistência da temática onírica nos textos de Benjamin até a década de 1930. Cf. BENJAMIN, Walter. Sonho. In: *Imagens de pensamento: sobre o haxixe e outras drogas*. Belo Horizonte: Autêntica, 2013. p. 101–102.

⁵⁹ SCHOLEM, Gershom. Op. Cit., p. 70.

Scholem nota que “era evidente o relacionamento íntimo de Benjamin com objetos que possuía, como livros, obras de arte e produtos artesanais, muitas vezes de natureza rústica”⁶⁰. A singularidade dos objetos e a relação única que eles estabeleciam uns com os outros dentro da vivência de Benjamin provavelmente instigava o pensamento associativo que podia surgir delas, e um exemplo disso eram os livros infantis ilustrados que ele colecionava, associados por Scholem ao interesse com a pintura e as exposições, “onde inesperadas combinações provocavam igualmente o seu deleite estético-associativo”⁶¹:

“Ela [a esposa de Benjamin] e Benjamin costumavam presentear-se nos seus aniversários (...) com livros infantis ilustrados (...). Ele gostava de fazer pequenas conferências para mim e Dora sobre esse tipo de livros, a fim de sublinhar especialmente as associações inesperadas que com isso provocavam nos textos. (...) As ilustrações associativamente definidas em tais livros já o fascinavam no mesmo nível que mais tarde o fariam a *Melancolia I* de Dürer, e os livros de emblemas dos séculos XVI e XVII.”⁶²

Outro destes campos de experiência, muito relevante para Benjamin, é aquele que envolve delírios, alucinações e outras formas de imaginação potencializada, tanto na infância, quanto na loucura quanto no uso de substâncias entorpecentes. Ele possuía um “acentuado interesse pelos escritos dos doentes mentais”, que “não era de natureza patológico-psicológica, mas metafísica”⁶³. Possuía também uma “profunda simpatia e submersão no mundo da criança, despertadas nos primeiros anos de vida do seu filho Stefan”⁶⁴. Frequentemente, os pensadores racionalistas como Descartes e Kant comparavam as formas de pensamento que fugiam aos seus moldes com delírios ou sonhos, de maneira pejorativa, para indicar a impossibilidade de confiar nelas como fonte de conhecimento sólido. A infância também era incluída neste conjunto de comparações pejorativas, pois era vista como uma fase em que as imagens originadas dos sentidos são entendidas como a realidade em si, ou seja, uma fase

⁶⁰ Ibidem, p. 46.

⁶¹ Ibidem, p. 75.

⁶² Ibidem, p. 74–75

⁶³ Ibidem, p. 75.

⁶⁴ Ibidem.

em que a razão não atingiu sua plena autonomia do mundo sensível. A associação entre imagens sensíveis e verdade permite à criança um ganho imaginativo inacessível aos adultos, e ela muitas vezes é capaz de imaginar coisas surpreendentes e desprovidas de sentido para os mais velhos. Benjamin recupera essas denominações e busca revalidá-las, afirmando que “O leitor, o homem que pensa, que espera, o flâneur não são menos tipos de iluminados do que o fumador de ópio, o sonhador, o drogado. São os iluminados profanos”⁶⁵.

“Kant estabelece, em sua Crítica do Juízo, a demarcação entre a ‘imaginação desenfreada’ e a ‘sublimidade moral’; chama a ‘imaginação desregrada de (...) ‘demência’ — que é o ‘Iluminismo do Visionário’. Ela é a ilusão de haver intuições sensíveis do supra-sensível, a presunção de poder sonhar e delirar com a razão.”⁶⁶

Acerca do uso de drogas, sobretudo o haxixe, Scholem afirma que “a partir desta perspectiva — e não por qualquer vício em entorpecentes (...) — é que se explica o seu interesse, às vezes vivo, pelas experiências com haxixe. (...) falou da expansão da experiência humana nas alucinações”⁶⁷. Esta via de experiência também se prolongou ao longo dos anos. Em um texto da década de 1930, Benjamin descreve o haxixe como método que permite a exploração de uma “caverna” que de outra forma não seria explorada, e exemplifica o processo de livre associação que resulta de seu uso:

“Para nos aproximarmos dos mistérios da felicidade no êxtase teríamos de refletir sobre o fio de Ariadne. Que prazer no simples ato de desenrolar um novelo! Um prazer que tem afinidades profundas, quer com o do êxtase, quer com o da criação. Avançamos, mas, ao avançar, não só descobrimos os meandros da caverna em que nos aventuramos, como também desfrutamos dessa felicidade do descobridor apenas através daquela outra que consiste em desenrolar um novelo. (...) não será essa a felicidade de toda produtividade, pelo menos daquela que tem forma de prosa?”⁶⁸

“Sabe-se que, se fecharmos os olhos e pressionarmos levemente as pálpebras se geram figuras ornamentais sob cuja forma não temos qualquer influência. As

⁶⁵ BENJAMIN, Walter. Apud MATOS, Olgária C. F.. Op. Cit., p. 53.

⁶⁶ MATOS, Olgária C. F.. Op. Cit., p. 150–151.

⁶⁷ SCHOLEM, Gershom. Op. Cit., p. 68.

⁶⁸ BENJAMIN, Walter. Haxixe em Marselha. In: *Imagens de pensamento: sobre o haxixe e outras drogas*. Belo Horizonte: Autêntica, 2015. p. 140.

arquiteturas e constelações espaciais que vemos sob o efeito do haxixe têm, na sua origem, semelhanças com isso. Quando e em que forma elas surgem não depende da nossa vontade (...) quando já as vemos, intervém a fantasia lúdica consciente, que toma com elas algumas liberdades.”⁶⁹

Relacionada à experiência do delírio e da alucinação é a experiência da embriaguez que Benjamin associa ao relacionamento desenvolvido entre os homens da antiguidade e o cosmos. Era uma relação de entrelaçamento profundo com um universo visto como sagrado, atravessado pela magia, que deu origem às diversas formas de tradição que buscavam estabelecer com ele uma afinidade e assim desvendar o conhecimento nele infundido.

“Nada distingue tanto o homem antigo do moderno quanto sua entrega a uma experiência cósmica que este último mal conhece (...) O trato antigo com o cosmo cumpria-se de outro modo: na embriaguez. (...) É o ameaçador descaminho dos modernos considerar essa experiência como irrelevante, como descartável, e deixá-la por conta do indivíduo como devaneio místico em belas noites estreladas.”⁷⁰

Neste sentido, Benjamin também explora as várias vias de adivinhação e magia ligadas a uma concepção sacralizada do cosmos. Uma delas, a grafologia, é em diversos momentos citada por Scholem como uma constante dos estudos de seu amigo, que recorria a ela até mesmo para se sustentar⁷¹, e consiste no estudo da escrita manual de um indivíduo, que poderia revelar detalhes sobre sua personalidade e tendências. Os métodos divinatórios, como a quiromancia, a astrologia e a já mencionada borra de café, também lhe interessavam. Comuns a todas estas vias de conhecimento “mágico” é a associação de uma coisa a outra com a qual não existe qualquer relação causal demonstrável com evidências, ou seja, uma associação que foge às regras da lógica esclarecida. Se a adivinhação e a magia fazem algum sentido, é um sentido que está para além do escopo da razão instrumental. “A embriaguez, a telepatia, a grafologia, a quiromancia — assim como o visionário, o iluminado — são portadoras de saberes da ambiguidade, a

⁶⁹ Ibidem, p. 147.

⁷⁰ BENJAMIN, Walter. A caminho do planetário. In: *Rua de mão única: obras escolhidas* vol. 2. São Paulo: Brasiliense, 1987. p. 68.

⁷¹ SCHOLEM, Gershom. Op. Cit., p. 22; 30; 36; 96.

nos recordar os ‘limites da consciência desperta’⁷². Por serem vias de conhecimento que passam fundamentalmente pelas imagens sensíveis, elas, assim como outras vias aqui mencionadas, contribuem para uma reabilitação do mundo sensível e do corpo responsável, através dos sentidos, por conectá-lo com a mente humana. Neste sentido, constituem um enfraquecimento da divisão rígida entre sujeito (consciência humana racional) e objeto (o que está além desta consciência), bem como da hierarquização nociva entre eles.

1.7. Teologia e filosofia da linguagem: a consolidação de uma via filosófica benjaminiana

Apesar de se aproximar destas diversas formas de experiência não pautada pelos moldes racionalistas, demonstrando assim sua determinação em explorar este tipo diferente de caminho do pensamento, as vias que de fato se consolidaram na trajetória benjaminiana foram a da teologia judaica e da linguagem, que se desenvolveram de modo intrinsecamente conectado. Benjamin foi criado em uma família judia assimilada⁷³, e por isso seus primeiros contatos com o sionismo e as tradições judaicas ocorreram apenas em 1912, por intermédio de amigos sionistas de seu tempo de escola⁷⁴. Nos debates que travou neste período com alguns jovens sionistas

“Benjamin se afastava do sionismo como movimento político e social, pois ao ‘nacionalismo’ sionista contrapunha-se diametralmente a vocação do judaísmo para uma ‘vontade cultural radical’ de natureza supranacional. Em vez disso, ele professava um ‘sionismo cultural que via os valores culturais em toda parte e que trabalhava por eles’. Nesse sentido, o seu judaísmo era para ele empenho no desenvolvimento da cultura européia.”⁷⁵

⁷² MATOS, Olgária C. F.. Op. Cit., p. 21.

⁷³ Era muito comum, na Alemanha do início do século XX, que os judeus se afastassem das tradições judaicas e passassem a viver como não judeus, convivendo com não judeus e não sendo tratados como judeus. Assim, permaneciam judeus mas não se identificavam nem se portavam como tais. A este fenômeno se dá o nome de “assimilação” dos judeus à população não judaica. Para uma discussão aprofundada acerca deste tema cf. ARENDT, Hannah. Antissemitismo. In: *Origens do totalitarismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2012. p.15–177.

⁷⁴ WITTE, Bernd. Op. Cit., p. 24.

⁷⁵ Ibidem., p. 24–25.

Desde 1913 já era possível encontrar em seus textos esta inclinação para temas religiosos, articulada à defesa da juventude:

“O movimento da juventude que desperta aponta em direção àquele ponto infinitamente distante, onde sabemos estar a religião. (...) É no âmbito da juventude que a religião atinge a comunidade de forma mais intensa, e em nenhum outro lugar a ânsia por religião pode ser mais concreta, íntima e penetrante do que na juventude. Pois o caminho que a geração jovem percorre em seu processo de formação não tem sentido sem ela.”⁷⁶

Desde então, é possível perceber que Benjamin vê uma afinidade entre o espírito de criatividade e inovação da juventude e a religião: esta seria o norte do movimento da juventude, e na juventude ela se realizaria de modo mais pleno. Vê-se, então, que é uma religiosidade que de alguma forma não recusa o novo, mas o estimula. O jovem intelectual teria preeminência neste movimento de renovação cultural, pois viveria à margem da vida ativa, comum, alheia à reflexão, e para Benjamin existiria um paralelo entre a marginalização dos literatos e do povo judeu:

“Assim, os marginalizados, as existências vividas nos cafés, por estarem distanciados ao máximo de toda a vida ‘natural’, tornam-se para ele os portadores do anseio pela nova religião. ‘Ela partirá novamente do que foi forçado à servidão — mas o grupo social que é hoje portador dessa servidão histórica, necessária, são os literatos. (...) ao conceber o literato como expressão extrema de sua própria exclusão judaica, constituiu-o como figura limite, da qual se deve esperar a salvação futura.’”⁷⁷

O aprofundamento de Benjamin nos estudos teológicos e de filosofia da linguagem se deu de fato no âmbito de sua amizade com Gershom Scholem, um dos maiores expoentes dos estudos teológicos judaicos no século XX. Quando Benjamin conheceu Scholem, em junho de 1915, este já estava extremamente envolvido com o movimento sionista, e sua inclinação para a teologia já estava delineada com clareza. No caso de Benjamin, o interesse surgiu gradualmente, fomentado pelos constantes debates com o amigo. Com a desarticulação do movimento estudantil e o estreitamento cada vez maior da relação com Scholem,

⁷⁶ BENJAMIN, Walter. O posicionamento religioso da nova juventude. In: *Reflexões sobre a criança, o brinquedo e a educação*. 2. ed. São Paulo: Duas Cidades; Editora 34, 2009. p. 27.

⁷⁷ WITTE, Bernd. Op. Cit., p. 26.

Benjamin segue sua inclinação religiosa e passa cada vez mais a estudar a teologia judaica. Embora o estudo de Scholem sobre a Cabala, o misticismo judaico, ainda fosse incipiente, tendo se iniciado no início de 1915⁷⁸, ela também já se fazia presente em suas conversas. Os dois debatiam os escritos de outros autores sobre assuntos judaicos, e Benjamin demonstrava um grande interesse por uma abordagem especulativa, criticando em certos artigos “o fato de não se tratar nele das substâncias do judaísmo, da Torá, do Talmude e dos Profetas”⁷⁹. A importância dada às questões especulativas contrastava com sua falta de interesse na história e costumes práticos dos judeus, indicando que o mais lhe valia era a reflexão à qual ele poderia chegar a partir de determinadas experiências humanas concretas:

“Benjamin não sabia quase nada de questões judaicas, muito menos da realidade e literatura judaico-oriental. (...) Sobre detalhes da história judaica ele estava totalmente desinformado. No tempo de Muri, nossas conversas tratavam muitas vezes da teologia judaica e dos conceitos básicos da ética judaica, mas dificilmente de assuntos e situações concretas.”⁸⁰

Já o interesse pela linguagem surgiu com as aulas do filólogo Ernst Lewy, um dos poucos professores que captaram a admiração de Benjamin graças a sua postura inusitada e a condução da aula através de debates e da interação com os alunos⁸¹. Posteriormente, os dois temas, da linguagem e da teologia, se articulariam.

Scholem afirma que “naqueles anos, entre 1915 e 1927, pelo menos, a esfera religiosa assumiu para Benjamin uma importância central, totalmente livre da dúvida fundamental”⁸² e ele teria chegado a afirmar “se um dia eu tiver a minha própria filosofia — disse-me — será, de alguma maneira, uma filosofia do judaísmo”⁸³. A retomada benjaminiana da teologia não é, todavia, uma inclinação

⁷⁸ SCHOLEM, Gershom. Op. Cit., p. 47.

⁷⁹ Ibidem, p. 38.

⁸⁰ Ibidem p. 80. Muri era uma universidade fictícia que Benjamin e Scholem tinham inventado como modo de zombar os procedimentos das universidades reais que tinham frequentado.

⁸¹ Ibidem, p. 32.

⁸² Ibidem, p. 64.

⁸³ Ibidem, p. 41.

idiossincrática, mas parte de uma tendência que também abrangeu outros intelectuais, como Heidegger, Bloch e Lukács, pois “estes jovens intelectuais reagiam com maior sensibilidade que a esfera pública mais ampla ao abalo da antiga forma social, que se anunciou na guerra européia e que minou a crença positivista no progresso”⁸⁴. A centralidade do judaísmo neste período pode ser indicada pelo conceito de ensinamento, ou “Lehre”:

“Em seu centro encontrava-se o conceito de Lehre, ensinamento, que para ele incluía o campo filosófico, mas o transcendia definitivamente. Nos seus primeiros escritos, voltava repetidas vezes a este conceito, que ele interpretava como ‘instrução’ no sentido do significado original da Torá hebraica, instrução não só sobre a verdadeira condição e caminho do Homem no mundo, mas também sobre a conexão transcausal das coisas e sua radicação em Deus. Isso tinha muito a ver com seu conceito de tradição, que assumia cada vez mais um tom místico. Muitas das nossas conversas, mais do que é perceptível nos seus apontamentos, gravitavam em torno das conexões entre estes dois conceitos. A religião que não estava limitada de modo nenhum à teologia (...) constituía para ele uma ordem suprema. (...) Nas conversas dessa época, ele não tinha qualquer escrúpulo em falar indisfarçadamente de Deus. Como ambos acreditávamos em Deus, nunca discutimos a Sua ‘existência’. Deus era real para ele, desde suas primeiras anotações sobre filosofia, nas cartas escritas no auge do Movimento da Juventude, até as notas para sua planejada tese sobre filosofia da linguagem.”⁸⁵

É importante notar que a tradição e os modos tradicionais de saber aparecem constantemente neste período da produção de Benjamin: a mântica, a magia, a religião etc se inserem nesse grupo. Todavia, Benjamin mobiliza a tradição não em um sentido conservador de afirmação de um passado imóvel, mas como via para uma renovação filosófica. Tanto que a teologia e a religião estão sempre associadas à inovação intelectual dos jovens estudantes.

A religião se enquadra neste papel simultaneamente tradicional e inovador pois é uma experiência que, por excelência, pertence ao além da racionalidade procurado por Benjamin. Na contramão do desenvolvimento técnico racionalista que ganha corpo com o Iluminismo, a religião nega a limitação da experiência humana ao plano puramente material da realidade, e reafirma o âmbito transcendental, para além da matéria, como uma vivência possível ao

⁸⁴ WITTE, Bernd. Op. Cit., p. 37.

⁸⁵ SCHOLEM, Gershom. Op. Cit., p. 64–65.

homem. A religião é uma forma de resistência à dessacralização⁸⁶ do mundo, que Benjamin vê como fonte de violência e exploração. Ela se opõe a esta relação de dominação do homem sobre o mundo porque parte do princípio de que há algo — Deus — inerentemente superior ao homem, e portanto o homem não pode ser senhor de toda a realidade, uma vez que Deus suplanta sua capacidade de dominação. Além disso, o discurso teológico é destoante do Iluminismo pois não apenas busca lidar com essências, mas busca falar sobre o mais essencial possível, Deus. O trato das essências era algo que assustava o pensamento iluminista, pois a essência é algo que suplanta a realidade, que não pode ser tocado e dissecado diretamente pela ciência humana, que portanto foge ao rígido controle da razão instrumental e ameaça a supremacia do planejamento humano sobre todo o resto da criação. O esclarecimento se amedronta e nega a grandiosidade do transcendente, simultaneamente reconhecendo sua ameaça e a impossibilidade de lidar com ele com as ferramentas de que dispõe. Já a teologia tem uma postura diferente, reconhecendo a superioridade intrínseca do transcendente, mas procurando assomar, mesmo que de forma incompleta, em direção a ele. No caso do misticismo, que busca estabelecer uma conexão mais “direta” ou “próxima” com o transcendente, há uma oposição ainda mais forte às ideias iluministas, pois para estas jamais seria possível uma experiência envolvendo algo que não pertence ao plano material. Não por acaso, o iluminismo se esforçou por atacar a religião e, junto com outras formas de tradição, expulsá-la da nova ordem social por ele constituída. O sentimento do homem desprovido de conexão com o divino, que se depara com os limites de seu racionalismo, Benjamin o chama de melancolia⁸⁷:

“No deserto da evidência técnica e da organização do espaço geométrico, subsiste a aspiração pelo mundo divino. (...) Ela torna visível a angústia do

⁸⁶ A dessacralização, secularização ou desencantamento do mundo é um tema de grande importância na historiografia. Para maiores detalhes sobre ele para além do escopo da pesquisa aqui apresentada, cf. MARRAMAO, Giacomo. *Céu e terra: genealogia da secularização*. São Paulo: UNESP, 1997.

⁸⁷ Seria possível um estudo muito vasto sobre o conceito de melancolia, todavia um maior aprofundamento não seria pertinente para o objetivo da pesquisa e, portanto, não será explorado com maiores detalhes. Uma discussão mais detalhada sobre este conceito pode ser encontrada no próprio livro “O iluminismo visionário”, que vem sendo frequentemente citado. Além disso, cf. LIMA, Luiz Costa. *Melancolia: literatura*. São Paulo: UNESP, 2017.

homem privado da evidência do divino, prisioneiro do real que ele domina pela ‘geomaîtrise’ da natureza por meio de uma ciência abstrata. A tragédia da perda da harmonia com o cosmo, a tragédia do afastamento e da distância divina — aprofundada e acentuada pela opacidade da matéria corpórea — deixa na melancolia uma marca ineludível; encontra na ‘patologia’ atrabiliar um resíduo ameaçador e resistente.”⁸⁸

“A crítica da razão tem por alvo a metafísica; um novo conceito de experiência que se fundaria em novas condições do conhecimento seria por sua vez o lugar lógico e a possibilidade lógica da metafísica: o que caracteriza o conceito de metafísica não é a ilegitimidade de seus conhecimentos (...) ‘mas a sua capacidade universal de ligar diretamente a totalidade da experiência com o conceito de Deus’”⁸⁹

Na teologia judaica, a linguagem aparece como uma realidade carregada de espiritualidade, o que é evidente pela ênfase do judaísmo sobre os textos sagrados e sua leitura, e Benjamin “era um adepto da concepção mística da linguagem”⁹⁰. Neste sentido, a concepção de linguagem de Benjamin está diretamente articulada a seu questionamento da razão instrumental, uma vez que a linguagem teológica procura constituir um discurso não acerca do mundo concreto, categorizando-o e dominando-o, mas acerca de uma realidade transcendente que não pode ser abarcada de forma total. Se a teologia questiona a superioridade da razão instrumental, a linguagem teológica questiona a superioridade da linguagem que acompanha este tipo de razão. Benjamin procura se afastar da linguagem instrumental, referencial, arbitrária, que pressupõe uma cisão entre sujeito e objeto, entre o homem e o mundo, e se aproximar da linguagem pura com a qual o homem paradisíaco, em perfeita harmonia e unidade com a criação divina, a conhece e nomeia de modo não arbitrário. Assim se dá a conexão entre a tradição teológica e a Criação de uma nova via filosófica, projeto tão almejado por Benjamin desde seus primeiros anos de atividade intelectual.

No texto de 1915 “Dois poemas de Friedrich Hölderlin”⁹¹, a questão da teologia e da linguagem enquanto âmbitos de questionamento reflexivo de um pensamento racionalista, que estabelece com seus objetos uma relação hierárquica

⁸⁸ MATOS, Olgária C. F.. Op. Cit., p. 85.

⁸⁹ Ibidem, p. 136–137.

⁹⁰ SCHOLEM, Gershom. Op. Cit., p. 56.

⁹¹ BENJAMIN, Walter. Dois poemas de Friedrich Hölderlin. In: *Escritos sobre mito e linguagem*. 2. ed. São Paulo: Duas Cidades; Editora 34, 2013.p. 13–48.

de dominação, aparece já com alguma clareza. Neste texto, Benjamin analisa a constituição de dois poemas, separados por vários anos, mas que “estão ligados por tal afinidade que se poderia falar de diferentes versões da mesma obra”⁹². Da versão mais antiga para a mais recente, Hölderlin teria conseguido refinar a expressão poética, chegando a um poema que traria em si, de forma mais pura, a intenção poética original, conseguindo assim expressar melhor o que desejava expressar acerca da realidade. No caso dos dois poemas analisados, trata-se da vinculação do poeta com o divino e sua morte. Este ensaio guarda grande proximidade com o episódio do suicídio de Fritz Heinle, pois “parecia a Benjamin que seu falecido amigo Heinle, um ‘lírico inteiramente puro’, como mais tarde Ludwig Strauss o definiu, constituía uma manifestação afim de Hölderlin. A morte o transladara para uma esfera de intangibilidade”⁹³. Tanto nos poemas de Hölderlin quanto na vivência concreta de Benjamin, o poeta adentraria a instância purificada de aproximação com o divino em sua morte. Neste sentido, é negada a possibilidade de alcançar na vida concreta, material, objetiva, uma comunhão com o transcendente, sendo ela reservada à linguagem, no caso da poesia, ou à morte.

“Como sobrevivente, ele dá testemunho da produtividade do poeta e da simultânea aniquilação e consumação do sentido desta através da morte. Ele fez a experiência de que pureza de espírito não se pode encontrar na vida, mas apenas na linguagem poeticamente estruturada, e de que ela não pode se tornar visível e efetiva por meio da práxis social, mas apenas por meio da linguagem da sobriedade, que para ele é falada pela prosa crítica.”⁹⁴

1.8. Conclusão

Assim, é em um cenário de descrença na possibilidade de realização concreta de seu anseio metafísico, ocasionada pela falência do movimento da juventude, em um cenário de crítica da razão iluminista arraigada no meio intelectual alemão, de busca de novas vias filosóficas na teologia judaica e na filosofia da linguagem, que o conceito de Criação é delineado e desenvolvido.

⁹² Ibidem, p. 19.

⁹³ SCHOLEM, Gershom. Op. Cit., p. 25.

⁹⁴ WITTE, Bernd. Op. Cit., p. 30.

Decidido a criar uma abordagem filosófica inovadora, que não pretende ser “uma oposição irracionalista às ‘Luzes’, mas propor justamente uma ‘dialética das Luzes’”⁹⁵, Benjamin se volta para o próprio conceito de Criação, aplicando ao seu objetivo a metafísica que pode viabilizá-lo — a metafísica criadora cria, na exposição acerca da Criação, uma construção filosófica condizente consigo. Trata-se, portanto, da realização do ímpeto criativo ao elaborar sobre o próprio ato criativo. É no espaço de debate intelectual acerca dos temas judaicos que Benjamin redige seu ensaio de 1916, “Sobre a linguagem em geral e sobre a linguagem dos homens”. Ele “suruiu graças ao esforço de Benjamin para continuar por carta as suas discussões com Scholem sobre a essência da linguagem”⁹⁶, iniciadas durante uma visita de Scholem a Benjamin em Seeshaupt, cidade próxima a Munique⁹⁷. É uma confluência de diversos pontos pelos quais Benjamin vinha tateando após a desintegração de seu engajamento estudantil, em que procurava conferir-lhes uma forma mais definida. Deve-se, agora, passar a abordar diretamente este texto fundamental e suas conexões com a teologia judaica.

⁹⁵ MATOS, Olgária C. F.. Op. Cit., p. 52.

⁹⁶ WITTE, Bernd. Op. Cit., p. 32.

⁹⁷ SCHOLEM, Gershom. Op. Cit., p. 47.

2

O conceito de Criação e seus fundamentos na Cabala

2.1. A Cabala e o projeto filosófico de Walter Benjamin

O primeiro capítulo da pesquisa aqui apresentada demonstrou que, durante os primeiros anos de sua produção intelectual, Walter Benjamin procurou empreender uma crítica da razão instrumental iluminista, com o objetivo de reinvestir uma potência criativa à filosofia, que há muito seguia apenas o caminho cartesiano e kantiano:

Benjamin reivindica a possibilidade de definir a atividade filosófica de uma maneira distinta, que não se curve às regras do método cartesiano. (...) relembra a existência de uma outra tarefa para a filosofia — tarefa deixada de lado ou condenada pela maior parte da filosofia moderna desde Descartes: o pensamento filosófico deve ir além da reflexão sobre as condições e possibilidades do conhecimento humano. (...) Isso não significa, mais uma vez, a rejeição da filosofia kantiana; significa, muito mais, a reivindicação de uma outra possibilidade de fazer filosofia, ela também legítima.¹

É fundamental ter em mente tal objetivo, pois foi orientado por ele que Benjamin redigiu seu texto “Sobre a linguagem em geral e sobre a linguagem dos homens” (1916), em que desenvolve seu conceito de Criação e os principais pontos de sua filosofia da linguagem fundamentando-se sobre a base da teologia judaica. Conforme foi previamente mencionado, a religião e a teologia eram as vias mais importantes que Benjamin procurava explorar com o intuito de ganhar acesso a dimensões do conhecimento inexploradas pela razão iluminista. O âmbito teológico ocupava esta posição proeminente pois nele não se estabelece uma relação de dominação do objeto de conhecimento por parte do sujeito que o analisa — pelo contrário, o discurso teológico parte do princípio de que seu objeto (Deus) é incomensuravelmente superior e maior que os sujeitos do conhecimento, e portanto qualquer tentativa de abarcá-lo plenamente, domá-lo por meio do conhecimento, seria descabida. Para que o discurso teológico não termine por

¹ GAGNEBIN, Jeanne Marie. *Limiar, aura e rememoração: ensaios sobre Walter Benjamin*. São Paulo: Editora 34, 2014. p. 66–67.

esbarrar no procedimento racionalista de dominação pelo conhecimento, sua linguagem não pode ser a linguagem iluminista instrumental utilizada como ferramenta mental para submeter o mundo ao intelecto humano. Conforme é observado por Jeanne Marie Gagnebin, uma das mais importantes intérpretes de Walter Benjamin:

A teologia não é uma construção especulativa dogmática, mas, antes e acima de tudo, um discurso profundamente paradoxal. Trata-se de um discurso ou saber (logos) que, de antemão, tem consciência de que seu objeto — Deus (theos) — lhe escapa, pois está muito além (ou aquém) de qualquer objetividade. Assim, a teologia seria o exemplo privilegiado da dinâmica profunda que habita a linguagem humana quando esta se empenha em dizer verdadeiramente seu fundamento, em descrever seu objeto e, não o conseguindo, não se cansa de inventar novas figuras e novos sentidos. Por certo, nem todos os discursos humanos seguem a regra de uma impossibilidade transcendental e constitutiva de apreender o próprio objeto. Mas tal paradigma de um discurso que se define por sua insuficiência essencial, constituindo-se positivamente em redor dessa ausência — um paradigma oriundo da teologia — habita o cerne da tradição filosófica e poética, especialmente contemporânea.²

Mais especificamente, Benjamin fundamenta seu texto sobre a influência de um conjunto particular de textos acerca da reflexão teológica judaica, os escritos da Cabala, o misticismo judaico. Os textos da Cabala apresentam um hermetismo acentuado mesmo em comparação com a teologia em geral. Isto se explica por seu intuito de explorar um plano de realidade metafísica radicalmente distinta de qualquer realidade passível de uma explicação racional, orientada por um esquema de causa e efeito e sujeita à demonstração e prova. De acordo com Gershom Scholem, a busca do misticismo é adentrar um plano metafísico e estabelecer um contato íntimo e direto entre o místico e a divindade, obter uma “experiência fundamental do eu íntimo que entra em contato imediato com Deus ou com a Realidade metafísica”³. Esta busca por um contato próximo e íntimo com Deus advém do anseio em reparar a profunda cisão entre o homem e Ele, no interior da qual, segundo Scholem, a forma clássica da religião surge. Se em uma

² Ibidem, p. 193–194.

³ SCHOLEM, Gershom. *As grandes correntes da mística judaica*. 3. ed. São Paulo: Perspectiva, 2008. p. 6.

fase anterior⁴ o homem percebia o mundo mergulhado no divino, na fase clássica do desenvolvimento das religiões, esta percepção é substituída por seu oposto:

Em sua forma clássica, a religião significa a criação de um abismo profundo, concebido como absoluto, entre Deus, o Ser infinito e transcendental, e o Homem, a criatura finita. Esta é a única razão que determina que o surgimento da religião institucional, que é também o estágio clássico na história da religião, esteja mais largamente do que qualquer outro período distanciado do misticismo e de tudo quanto ele implica. O homem toma consciência de uma dualidade fundamental, de um vasto golfo que nada pode cruzar, exceto a voz; a voz de Deus, orientadora e legisladora em Sua revelação, e a voz do homem na oração. As grandes religiões monoteístas vivem e se desdobram na consciência sempre presente desta bipolaridade⁵

O misticismo se volta para a tentativa de aproximar o homem e Deus, os dois extremos apartados pelo abismo, e de alguma forma restituir uma situação de harmonia e unidade tida como existente no passado. Obviamente, o tipo de experiência vivenciada pelos místicos, “a experiência extática, seu encontro com o Ser absoluto nas profundezas da própria alma”⁶, desafia qualquer tipo de compreensão e mesmo de descrição baseada em referências familiares ao cotidiano das pessoas. Deus pertence a uma categoria completamente distinta de qualquer coisa tangível existente, e portanto descrevê-Lo e descrever o contato com Ele são tentativas que demandam uma utilização da linguagem igualmente incomum. Dentre os místicos em geral, os cabalistas em particular conferem bastante preeminência à questão da linguagem, e possuem uma “atitude metafisicamente positiva com respeito à linguagem como o próprio instrumento de Deus”⁷.

⁴ Esta “fase anterior” se refere à fase mítica, a primeira de três fases do desenvolvimento das religiões, segundo Gershom Scholem. Na fase mítica, a concepção das pessoas acerca do mundo seria marcada pela unidade entre o plano divino e o plano material. Após essa fase, viria a fase clássica, marcada pela profunda cisão entre Deus e o homem. A terceira fase seria a fase mística. Cf. *Ibidem*, p. 9–10. Um debate sobre o conceito de mito e sua articulação com a Cabala renderia uma pesquisa a parte e bastante extensa, que todavia fugiria ao escopo do trabalho aqui desenvolvido. É possível encontrar mais informações sobre este debate nas obras de bibliografia complementar citadas ao longo do capítulo.

⁵ *Ibidem*, p. 9–10.

⁶ *Ibidem*, p. 17.

⁷ *Ibidem*.

Este ato de experiência pessoal, cuja investigação e interpretação sistemáticas determinam a tarefa de toda a especulação mística, é de uma natureza altamente contraditória e mesmo paradoxal. (...) Que espécie de relação direta pode haver entre o Criador e Sua criatura, entre o finito e o infinito; e como podem as palavras exprimir uma experiência para a qual não existe um paralelo adequado neste mundo finito? No entanto, seria errado e superficial concluir que a contradição implicada pela natureza da experiência mística denota um caráter absurdo inerente a ela. Será mais prudente afirmar (...) que o mundo religioso do místico somente pode ser expresso em termos aplicáveis ao conhecimento racional com o auxílio do paradoxo.⁸

Nos anos anteriores à redação de “Sobre a linguagem em geral e sobre a linguagem dos homens”, Benjamin entrou em contato com a Cabala por intermédio de seu amigo Gershom Scholem, cujos estudos sobre ela, então incipientes, se prolongariam por toda a sua vida. Assim, a influência do ramo místico da especulação teológica forneceu a Benjamin o aporte criativo necessário para se afastar de procedimentos filosóficos arraigados e criar uma nova linha filosófica, capaz de adentrar campos da realidade negligenciados pelo modelo iluminista. Foi sob esta perspectiva mística focada sobre a questão da linguagem que Benjamin procurou, em 1916, constituir um de seus primeiros exemplos de aplicação prática e consolidação teórica de uma crítica do iluminismo que era, já há certo tempo, o objetivo ao redor do qual orbitavam seus escritos. Em conformidade com este projeto, é exatamente acerca do conceito de Criação que o autor escreve em “Sobre a linguagem em geral e sobre a linguagem dos homens”. Trata-se de um texto extremamente árduo e a análise dele aqui empreendida visa superar as dificuldades de leitura advindas de seu vocabulário obscuro e de sua rede de referências não explicitadas, bem como evitar uma compreensão superficial causada pela falta de domínio de tais elementos. Para isso, ela procurará desdobrar os enunciados presentes no texto, detalhando argumentos que, por vezes, aparecem muito condensados em formulações aparentemente incompreensíveis. Além disso, procurará explicitar as referências e termos que surgem ao longo do texto e que não foram elaborados por Benjamin, de modo a diminuir a opacidade proporcionada pela escrita intrincada e pouco didática do autor.

⁸ Ibidem, p. 6–7.

2.2. Sobre a linguagem em geral e sobre a linguagem dos homens

Benjamin abre o texto “Sobre a linguagem em geral e sobre a linguagem dos homens” colocando a linguagem como fundamento para a expressão da “vida espiritual humana”⁹, dos “conteúdos espirituais”¹⁰ relativos aos vários campos da atividade humana. Benjamin exemplifica alguns destes campos: música, escultura, direito etc, ou seja, não se trata apenas da linguagem falada. Isto se evidencia ainda mais quando o autor afirma que o alcance da linguagem não se restringe aos homens. Todas as outras coisas possuem um conteúdo espiritual, que é comunicado em seu próprio tipo de linguagem, distinta da dos homens. A apreensão de aspectos da realidade pelos homens só é possível devido a esta comunicação, por parte das coisas, de seu conteúdo espiritual. Qualquer componente da realidade totalmente desprovido de linguagem não poderia ser apreendido pelos homens.

A existência da linguagem estende-se não apenas a todos os domínios de manifestação do espírito humano, ao qual, num sentido ou em outro, a língua sempre pertence, mas a absolutamente tudo. Não há evento ou coisa, tanto na natureza animada quanto na inanimada, que não tenha, de alguma maneira, participação na linguagem, pois é essencial a tudo comunicar seu conteúdo espiritual.¹¹

Apesar do trecho inicial não apresentar ainda nenhum elemento explicitamente teológico, é interessante perceber que Benjamin chama os conteúdos e elaborações da mente humana (que não tem nenhuma relação aparente com o âmbito religioso) de “conteúdos espirituais”, já indicando o estabelecimento de um vínculo entre tais faculdades humanas e o domínio da religião. Apesar de ser possível perceber que os “conteúdos espirituais” humanos expressados nas linguagens são relacionados às reflexões e elaborações da mente humana, ainda não é possível dizer com clareza a que eles seriam equivalentes no que diz respeito às coisas, uma vez que elas não possuem elaborações mentais. Não

⁹ BENJAMIN, Walter. Sobre a linguagem em geral e sobre a linguagem dos homens. In: *Escritos sobre mito e linguagem*. São Paulo: Duas Cidades; Editora 34, 2013. p. 49.

¹⁰ Ibidem, p. 50.

¹¹ Ibidem, p. 50–51.

obstante, Benjamin demarca com clareza a importância da linguagem dentro de sua teoria, pois ela é o “princípio que se volta para a comunicação de conteúdos espirituais”¹², é com ela que as pessoas exteriorizam o que se passa em suas mentes e são capazes de apreenderem a realidade e todas as coisas que nela se encontram. Assim a linguagem é o domínio essencial da atividade mental dos homens.

Após delimitar a centralidade da linguagem dentro de sua concepção, Benjamin apresenta sua hipótese e o objetivo que procurará alcançar com a redação de seu texto. Ele estabelece uma divisão entre três categorias fundamentais com as quais lidará: “essência espiritual” (relacionada ao profundo e essencial conteúdo da mente); essência linguística (a formulação linguística, no interior da mente, deste conteúdo); linguagem (o fenômeno concreto de expressão do espírito). Estas três categorias podem ser melhor compreendidas no caso dos homens, que possuem pensamentos formulados e comunicados em palavras. Já sua aplicação no caso das coisas permanece ainda obscura. O posicionamento de Benjamin se opõe à concepção de que há uma cisão entre estas três categorias e de que elas constituem domínios diferenciados. Ao contrário, ele acredita que há uma identidade entre essência espiritual, essência linguística e linguagem e pretende demonstrar tal hipótese ao longo do texto:

A visão segundo a qual a essência espiritual de uma coisa consiste precisamente em sua língua ou linguagem — tal visão, entendida como hipótese, é o grande abismo no qual ameaça precipitar-se toda teoria da linguagem, e sua tarefa é a de manter-se em suspenso, precisamente acima desse abismo. A diferenciação entre a essência espiritual e a essência linguística, na qual aquela comunica, é a distinção primordial em uma investigação de caráter teórico sobre a linguagem; e essa diferença parece ser tão indubitável que, ao contrário, a identidade entre essência espiritual e linguística, tantas vezes, afirmada, constitui um profundo e incompreensível paradoxo, para o qual se encontrou expressão no duplo sentido da palavra Logos. E, no entanto, esse paradoxo, enquanto solução, ocupa um lugar central na teoria da linguagem, permanecendo paradoxo, e insolúvel, quando colocado no início.¹³

¹² Ibidem, 49–50.

¹³ Ibidem, p. 51–52.

É possível perceber, pelo modo como Benjamin se refere à hipótese de cisão entre as três esferas, que se trata de uma concepção dominante entre os estudiosos da filosofia da linguagem, e que portanto o autor se coloca em uma posição transgressora. A concepção linguística rejeitada por Benjamin é a concepção instrumental da linguagem, associada ao iluminismo, “e essa visão afirma que o meio da comunicação é a palavra; seu objeto, a coisa; seu destinatário, o ser humano”¹⁴. A linguagem é considerada uma ferramenta com a qual a mente humana cataloga e conforma a realidade em categorias adequadas à manipulação e controle por parte dos homens — e entre essa realidade estão tanto os próprios pensamentos e sentimentos humanos, quanto os objetos que compõe o ambiente externo à mente humana. O que Benjamin pretende é propor outra concepção de linguagem, que não envolva a sobreposição hierárquica do sujeito sobre o objeto, e no interior da qual ele possa desenvolver sua filosofia sem que esta seja maculada pelo traço instrumental presente mesmo na própria linguagem indispensável para a realização de um projeto intelectual. O autor atenta para o caráter paradoxal de sua proposta, que também é citado nos textos de Scholem sobre a descrição da experiência mística na linguagem — uma descrição que só faria sentido se houvesse uma ligação direta entre linguagem o espírito que vivencia a experiência mística. Ele almeja dissipar a aparência paradoxal revelando que linguagem e espírito são unos. Com isso, é possível perceber que a “essência espiritual” de que fala Benjamin não é simplesmente o conjunto de conteúdos mais profundos da mente, mas está relacionada à experiência mística e, neste sentido, constitui um elo com a dimensão do divino, do que o homem percebe como incomensurável e intangível. Há, no pensamento benjaminiano, uma identificação entre o âmbito mais profundo da mente e a alma que vive a experiência do divino.

Tendo apresentado sua hipótese e seu objetivo, Benjamin passa ao desenvolvimento do que foi proposto. Este desenvolvimento é empreendido com o estabelecimento de equivalências entre as categorias de essência espiritual, essência linguística e linguagem, de modo a superar a suposta cisão entre elas. Ele

¹⁴ Ibidem, p. 55.

começa por igualar a parcela comunicável, exprimível da essência espiritual à essência linguística: “o que é comunicável em uma essência espiritual é sua essência linguística”¹⁵. Há, já, a realização de uma equivalência, mesmo que parcial, entre essência espiritual e essência linguística. Logo depois, Benjamin identifica a essência linguística à linguagem: a linguagem não é simplesmente a manifestação do comunicável, mas sua essência mesma. Isso implica que o que é comunicável em uma essência espiritual (a essência linguística) é o próprio âmbito em que ela se comunica (a linguagem). Ou seja, toda linguagem se comunica em si mesma.

A linguagem comunica a essência linguística das coisas. Mas a manifestação mais clara dessa essência é a própria linguagem. A resposta à pergunta ‘O que comunica a linguagem?’ deve ser: ‘Toda linguagem comunica-se a si mesma’ (...) Essa proposição não é tautológica, pois significa que aquilo que é comunicável em uma essência espiritual é sua linguagem. Tudo repousa nesse ‘é’ (que equivale a dizer ‘é imediatamente’).¹⁶

Com isso, Benjamin alcança um nível razoável de aproximação entre linguagem e espírito e, na medida em que a essência espiritual é comunicável, há uma imediatidade entre ela e a linguagem na qual ela se comunica. Benjamin afirma que, por estar ligada imediatamente ao espírito, a linguagem é infinita da mesma maneira que ele. A linguagem é expressão direta das infinitas potencialidades do espírito humano, e não um conjunto limitado de ferramentas às quais o espírito se molda para ser comunicado. “É a sua essência espiritual, e não seus conteúdos verbais, que define o seu limite”¹⁷.

2.3. O Nome

Após definir em linhas gerais sua abordagem sobre o problema da linguagem, Benjamin chega ao trecho seguinte, que é de grande importância. Nele, o autor determina a especificidade da linguagem dos homens:

¹⁵ Ibidem, p. 52.

¹⁶ Ibidem, p. 53.

¹⁷ Ibidem, p. 54.

A essência linguística das coisas é a sua linguagem; aplicada ao ser humano, essa afirmação significa que a essência linguística do ser humano é a sua língua. Isso quer dizer que o homem comunica sua própria essência espiritual na sua língua. Mas a língua do homem fala em palavras. Portanto, o ser humano comunica sua própria essência espiritual (na medida em que ela seja comunicável) ao nomear todas as outras coisas.¹⁸

Neste ponto, é importante realizar uma digressão para tratar do conceito de Nome, que está diretamente relacionado ao conceito de Criação dentro do pensamento cabalístico. A nomeação aparece no início do Gênesis, primeiro dos cinco livros que compõe a Torá (ou Pentateuco, que desde o início do universo até a constituição da religião judaica organizada por Moisés), como a tarefa conferida por Deus ao homem no contexto da história da criação do universo e de tudo que há nele. Assumindo sem reservas sua inclinação religiosa, Benjamin se fundamenta na narrativa bíblica da criação para constituir seu conceito de Criação estreitamente vinculado à concepção de linguagem nomeadora nela presente. Ele deixa claro, todavia, que não pretende realizar uma leitura literal ou dogmática da Bíblia, mas explorar o que ela tem a dizer sobre a natureza e essência da linguagem. Ela é crucial para tal propósito pois trata a linguagem como uma realidade mística, uma vez que se considera uma revelação divina e deve, por isso, desenvolver uma reflexão acerca da dimensão mística da linguagem.

Ao se considerar a seguir, , com base nos primeiros capítulos do Gênesis, a essência da linguagem, não se pretende realizar uma interpretação da Bíblia, nem colocar aqui a Bíblia, objetivamente, enquanto verdade revelada, como base para nossa reflexão, mas sim indagar o que resulta quando se considera o texto bíblico em relação à própria natureza da linguagem; e a Bíblia é , de início, indispensável para este projeto apenas porque estas reflexões a seguem em seu princípio, que é o de pressupor a língua como uma realidade última, inexplicável e mística que só pode ser considerada em seu desenvolvimento. Considerando a si mesma como revelação, a Bíblia deve necessariamente desenvolver os fatos linguísticos fundamentais.¹⁹

O universo surge a partir da linguagem divina, que é uma linguagem criadora: Deus fala e assim se faz — mas não apenas isto: após fazer, Deus

¹⁸ Ibidem, p. 54.

¹⁹ Ibidem, p. 60.

nomeia os céus, o dia, a noite e outros elementos componentes de sua criação. Ou seja, a criação começa e termina com a linguagem:

Nesse ‘Haja’ e no ‘Ele chamou’, no início e no fim dos atos, aparece, a cada vez, a profunda e clara relação do ato criador com a linguagem. Este começa com a onipotência criadora da linguagem, e ao final a linguagem, por assim dizer, incorpora a si o criado, ela o nomeia. Ela é aquilo que cria e perfaz, ela é palavra e nome.²⁰

Já fica estabelecido, então, que para Benjamin *a Criação é um conceito que fundamentalmente passa pela linguagem*. Todavia, nas duas versões da criação do homem (no primeiro e segundo capítulos do Gênesis), há uma especificidade em comparação com a criação de todo o resto do universo. Na primeira criação do homem, o já mencionado esquema de ordem-concretização-nomeação é modificado. Deus não cria o homem a partir da palavra, Ele o cria à sua imagem e não o nomeia. Na segunda criação do homem, Deus se utiliza da matéria da terra para criá-lo, o que contrasta com a criação das outras coisas, que acontece com a palavra imediatamente criadora. O homem, que não é criado pela linguagem divina, ganha a linguagem que o eleva acima da natureza. Deus não o nomeia, mas dá a ele a tarefa de nomear os animais, e a nomeação é um ato integrante do processo de Criação. Todavia, a linguagem humana não é equivalente à palavra eficaz de Deus, que concretiza imediatamente sua Criação. O homem complementa a criação divina nomeando-a, ou seja, perfazendo a criação com o verdadeiro conhecimento acerca dela, o conhecimento tal qual o que Deus possuía ao nomear os componentes do universo após tê-los criado. Isso posto, a capacidade de Criação que cabe ao homem é a capacidade de extrair o conhecimento do mundo constituído por Deus, porque a capacidade de criar elementos inteiramente novos no mundo é restrita a Deus.

Deus não criou o homem a partir da palavra, e ele não o nomeou. Deus não quis submetê-lo à linguagem, mas liberou no homem a linguagem que lhe havia servido, a ele, como meio [âmbito] da Criação. Deus descansou após depositar no homem seu poder criador. Privado de sua atualidade divina, esse poder

²⁰ Ibidem, p. 61.

criador converteu-se em conhecimento. (...) Sua essência espiritual é a linguagem em que ocorreu a Criação.²¹

Atentar para alguns outros aspectos do conceito de Nome na Cabala, que não são mencionados por Benjamin em seu texto, pode ajudar a ampliar a compreensão de sua centralidade para a questão da Criação. O misticismo judaico confere grande importância ao estudo da Torá enquanto uma realidade mística, uma vez que “num sistema religioso baseado na revelação divina e na aceitação de livros sagrados que definem seu conteúdo, as questões atinentes à natureza de semelhante revelação (...) são indiscutivelmente da maior importância”²². A questão do Nome aparece articulada à Torá, pois “a ligação especial dos judeus com o mundo da linguagem pode ser deduzida da sua milenar ocupação com os textos sagrados, tendo a revelação como fato linguístico básico e sua reflexão em todas as esferas da linguagem”²³. Já foi acima explicado como os Nomes primordiais dados pelo homem à criação divina acrescentavam a ela um autêntico conhecimento e com isso a completavam. Ora, a Torá guarda uma semelhança com o Nome, uma vez que revela verdades divinas. De fato, entre os cabalistas, é bastante difundida a concepção de que a Torá é composta por Nomes de Deus, ou mesmo que “é, como um todo, o grande nome de Deus”²⁴, e condensa em si Sua essência.

A Torá é aqui interpretada como uma unidade mística, cujo propósito primordial não consiste em transmitir um significado específico, mas sim em expressar a imensidão do poderio de Deus concentrado em Seu grande ‘Nome’. Dizer que a Torá é um nome não significa que este seja um nome que possa ser pronunciado como tal, nem tem algo a ver com qualquer conceito racional inerente à função social de um nome. O sentido é, antes, que na Torá Deus expressou Seu Ser transcendente, ou ao menos aquela parte, ou aspecto, do Seu Ser que pode ser revelado à Criação e através da Criação.²⁵

²¹ Ibidem, p. 62. Aqui, o termo “meio” é uma tradução que equivale a “âmbito” ou “ambiente”, e não, como é mais corrente no caso desta palavra, “instrumento” ou “ferramenta”. Tal diferenciação é explicitada em uma nota de rodapé (p. 54–55).

²² SCHOLEM, Gershom. *A cabala e seu simbolismo*. 2. ed. São Paulo: Perspectiva, 2015. p. 44.

²³ Idem. *Walter Benjamin: a história de uma amizade*. São Paulo: Perspectiva, 2008. p. 111.

²⁴ Idem. *A cabala e seu simbolismo*. 2. ed. São Paulo: Perspectiva, 2015. p. 51.

²⁵ Ibidem, p. 52–53.

Segundo a tradição judaica, “a Torá foi criada dois mil anos antes da criação do mundo”²⁶, e permaneceu durante este período como uma realidade metafísica, somente muito depois sendo transmitida para o plano concreto da vida dos homens. Essa Torá metafísica seria como que uma emanção divina, um desdobramento dos aspectos nos quais Deus pode se manifestar, e traria em si “as leis secretas e a ordem harmoniosa que permeiam e governam toda a existência”²⁷. A Torá do plano metafísico seria, assim, uma prefiguração da criação do mundo material que conhecemos, o Nome de Deus que contém a essência de todos os elementos de Sua criação. O Nome de Deus concentra em si a essência de toda a criação, e a nomeação realizada pelos homens apreende a essência de cada uma das coisas, infundida nelas por Deus no momento da criação — a essência espiritual, dos homens ou das coisas, de que Benjamin fala em seu texto. Há, pois, uma afinidade entre o Nome de Deus, que é a Torá, e os nomes conferidos pelos homens, no sentido de que ambos trazem em si a essência da criação, que é uma essência linguística. É por isso que os judeus rejeitam a utilização de qualquer rolo de Torá em que o texto tenha sido minimamente alterado, uma vez que o que importa não é o significado objetivo dos acontecimentos narrados, mas a totalidade constituída pelo Nome: “cada uma das letras conta, e deve ser rejeitado para o uso na sinagoga um rolo da Torá onde falte ou haja a mais uma única letra sequer”²⁸. É também por isso que os místicos jamais consideram supérfluo qualquer trecho da Torá, por mais irrelevante que ele seja do ponto de vista da narrativa objetiva ou da interpretação das leis judaicas. O que conta é a totalidade, e uma parte não pode ser alterada sem que a totalidade seja rompida. Como fica claro, a concepção de linguagem presente nessa interpretação da Torá é a mesma defendida por Benjamin, e se afasta da concepção instrumental e arbitrária da linguagem. É a este conceito de Nome como encarnação linguística da mais alta essência espiritual divina que Benjamin associa a linguagem humana nomeadora, conferindo a ela um lugar de

²⁶ Ibidem, p. 54.

²⁷ Ibidem, p. 53.

²⁸ Ibidem, p. 51.

preeminência criativa que se evidencia cada vez mais conforme o conceito de Nome é desdobrado.

2.4. As Sefirot e a unidade entre natureza, homem e Deus

A linguagem nomeadora do homem é uma linguagem falada, sonora, e a Bíblia atribui ao sopro de Deus tanto o espírito quanto a linguagem humana — ou seja, a linguagem humana é imaterial e puramente espiritual²⁹. Isso fundamenta mais uma importante equivalência que Benjamin estabelece, desta vez entre a essência espiritual do homem e sua linguagem. A essência espiritual humana é, portanto, a potência criativa nele depositada por Deus ao lhe conferir a missão de nomear. Mas para ser capaz de nomear verdadeiramente o resto da criação divina, de modo a expressar o conhecimento acerca dela, o homem precisa poder acessar a essência espiritual também das coisas, o que só é possível se a linguagem das coisas exprimir plenamente sua essência espiritual. Constitui-se assim, com esta última equivalência, uma coincidência total entre as essências espirituais de todas as coisas criadas por Deus, e as linguagens destas coisas. Isso quer dizer que, no âmbito da linguagem tal qual apresentada no texto bíblico, não existe nenhum tipo de conteúdo ou significado referencial, externo à própria linguagem. Ou seja, a dimensão instrumental e arbitrária, em que a linguagem é uma convenção utilizada como ferramenta, não está presente. Ocorre apenas a apreensão imediata da essência espiritual das coisas, que é encarnada no nome que o homem confere a elas.

O homem nomeia a natureza criada por Deus. Isso implica dizer, inversamente, que todas as coisas comunicam suas essências espirituais ao homem, que para ele convergem as comunicações de todas as outras coisas. Toda a natureza se volta para o homem, e é por isso que ele é o senhor da natureza. Há uma superioridade do homem sobre a natureza, mas em oposição à relação que se estabelece sob o paradigma racionalista do iluminismo, ela não implica em dominação, tirania e destruição, pois se fundamenta na unidade e não na cisão entre as duas instâncias. Não há, neste caso, o pressuposto de um afastamento

²⁹ BENJAMIN, Walter. Op. cit., p. 60.

crucial, ou mesmo uma oposição, entre o âmbito do natural e o âmbito do humano.

Toda natureza, desde que se comunica, se comunica na língua, portanto, em última instância, no homem. Por isso ele é o senhor da natureza e pode nomear as coisas. É somente através da essência linguística das coisas que ele, a partir de si mesmo, alcança o conhecimento delas — no nome. A criação divina completa-se a partir do momento em que as coisas recebem seu nome do homem a partir de quem, no nome, somente a língua fala.³⁰

Já o homem comunica sua essência espiritual a Deus no Nome. Há, por conseguinte, uma espécie de fluxo imediato de comunicação que ascende da natureza até Deus, passando pelo homem. Tal comunicação não é de tipo referencial, como a comunicação que ocorre entre as pessoas no dia a dia, mas sim uma pura expressão da essência espiritual do ser que a comunica. Esse fluxo implica que não há separações rígidas entre os vários tipos de linguagens, apenas diferenças graduais ao longo de um contínuo: “as diferenças entre linguagens são diferenças entre meios que se diferenciam, por assim dizer, por sua densidade, gradualmente”³¹. Isso possibilita à nomeação humana criar o mais perfeito conhecimento acerca da natureza criada por Deus.

Mas, ao mesmo tempo, este contínuo que flui da natureza, para o homem e por fim até Deus, implica também um aperfeiçoamento da linguagem. O autor afirma que

A linguagem mesma não se expressa de modo perfeito nas coisas enquanto tais. (...) As línguas dos objetos são imperfeitas, e eles são mudos. Às coisas é negado o puro princípio formal da linguagem, que é o som. Elas só podem se comunicar umas com as outras por uma comunidade mais ou menos material. Essa comunidade é imediata e infinita como a de toda comunicação linguística; ela é mágica (pois também há uma magia da matéria).³²

A linguagem humana, conforme já mencionado, é puramente imaterial e espiritual, ao contrário da linguagem dos objetos, que possui um componente material. Ou seja, o ato de nomeação necessita de uma passagem de um tipo de

³⁰ Ibidem, p. 56.

³¹ Ibidem, p. 58.

³² Ibidem, p. 59–60.

linguagem para outro. A natureza se comunica ao homem em sua magia muda, que irradia a palavra divina que a concebeu. Benjamin afirma que esta passagem “é a tradução da linguagem das coisas para a linguagem do homem”³³. Essa tradução é possibilitada pelo fato de que as diferentes linguagens compõe um contínuo, ao invés de constituírem realidades apartadas umas das outras. Benjamin ressalta que

Traduzir a linguagem das coisas para a linguagem do homem não consiste apenas em traduzir o que é mudo para o que é sonoro, mas em traduzir aquilo que não tem nome em nome. Trata-se, portanto, da tradução de uma língua imperfeita para uma língua mais perfeita, e ela não pode deixar de acrescentar algo, o conhecimento.³⁴

A nomeação das coisas é um aperfeiçoamento de sua linguagem, antes desprovida de Nome. Ela é uma tradução, é um ato de conhecimento e criação, e Benjamin confere à tradução um lugar privilegiado no interior de sua teoria da linguagem, criticando o tratamento negligente muitas vezes dado ao conceito de tradução. A possibilidade da tradução entre a linguagem da natureza e a linguagem humana se dá pela proximidade de ambas em Deus. Tanto a linguagem do homem quanto da natureza são radicadas em Deus e na Sua palavra criadora. Assim, essa origem comum garante uma afinidade entre elas, que faz com que a tradução seja objetiva:

Ora, a objetividade dessa tradução está garantida em Deus. (...) Essa tarefa seria insolúvel se a língua nomeadora do homem e a língua sem nome das coisas não tivessem uma proximidade de parentesco em Deus, oriundas da mesma palavra criadora, tornada, nas coisas, comunicação da matéria em uma comunidade mágica e, no homem, linguagem do conhecimento e do nome³⁵

Ao escrever sobre o estado paradisíaco do homem, no qual ele se encontrava logo após a criação, tal qual descrito no Gênesis, Benjamin delineia uma relação entre homem, natureza e Deus marcada pela unidade e pela harmonia. A comunicação da essência espiritual flui sem obstáculos das coisas

³³ Ibidem, p. 64.

³⁴ Ibidem, p. 64–65.

³⁵ Ibidem, p. 65.

para o homem, e do homem para Deus, possibilitando ao homem apreender a essência da criação e infundí-la em um Nome portador do “conhecimento perfeito”³⁶, que evidencia o traço do ato constitutivo de Deus característico àquele elemento do mundo. A natureza logo após a criação aparece imersa no divino, uma concepção muito difundida entre os cabalistas, para quem a criação no plano material é um reflexo de processos ocorridos no interior do próprio Deus, e os eventos terrenos são diretamente ligados aos processos cósmicos e metafísicos. Na perspectiva cabalística, “os mistérios da criação refletem a pulsação desta vida divina”³⁷ e é necessário

descobrir a vida oculta sob as formas externas da realidade e tornar visível aquele abismo em que se revela a natureza simbólica de tudo o que existe (...) Pois, enquanto a natureza e o homem forem concebidos como Suas criações, e tal é a condição indispensável para uma vida religiosa altamente desenvolvida, a investigação da vida oculta do elemento transcendente nesta criação constituirá sempre uma das preocupações mais importantes do espírito humano.³⁸

O tema da vinculação entre processos divinos e o processo de criação do universo material vivenciado pelos homens tem nas Sefirot uma de suas expressões mais difundidas entre os cabalistas. As Sefirot são esferas ou regiões de expressão dos atributos de Deus, em que ocorrem “a emergência de poderes e emanações divinos”³⁹. Em seu âmbito mais profundo, Deus não possui quaisquer qualidades ou características acessíveis à apreensão humana. Esse Deus oculto é frequentemente chamado de “Ein-sof, isto é, o Infinito”⁴⁰. Todavia, para que seja possível que Deus se manifeste, Ele deve assumir alguns atributos, que surgem quando Ele sai de seu recolhimento autossuficiente em si mesmo. Estes atributos (dez deles, mais exatamente) são as Sefirot, nas quais Deus molda em uma forma apreensível sua infinidade e superioridade. Há uma distinção entre

³⁶ Ibidem, p. 66.

³⁷ SCHOLEM, Gershom. *As grandes correntes da mística judaica*. 3. ed. São Paulo: Perspectiva, 2008. p. 231.

³⁸ Ibidem, p. 40.

³⁹ Ibidem, p. 231.

⁴⁰ Ibidem, p. 232.

dois mundos, ambos os quais representam Deus. Primeiro um mundo primário, o mais profundamente oculto de todos, que permanece insensível e ininteligível a todos exceto a Deus, o mundo do Ein-sof; e em segundo lugar outro, ligado ao primeiro, que torna possível conhecer a Deus (...) o mundo dos atributos.⁴¹

O Deus oculto e o Deus das Sefirot são um só, porém as Sefirot são as possíveis manifestações que o Ein-sof pode assumir (cada uma delas subdivisível em uma variedade infinita de gradações). O que estimula o Ein-sof a romper seu recolhimento na obscuridade é seu poder Criador, que o impulsiona a gerar as diversas manifestações das Sefirot, que são aspectos sob os quais Deus pode ser apreendido e cujas potencialidades antes ficavam recolhidas na indiferenciação do Ein-sof. As Sefirot “são os dez estágios do mundo interior pelos quais Deus desce dos recessos mais íntimos para Sua revelação na Schehiná. São as roupas da Divindade, mas também os feixes de luz que ela emite”⁴². Um dos símbolos mais associados às Sefirot é o da árvore do poder divino, que “é também, por assim dizer, o esqueleto do universo; ela cresce por toda a criação e espalha seus ramos por todas as suas ramificações. Todas as coisas mundanas e criadas só existem porque algo do poder das Sefirot vive e atua nelas”⁴³. As Sefirot são a presença do Deus vivo na criação.

O fato fundamental da Criação ocorre em Deus; à parte disso, não admite nenhum ato de criação digno do nome, capaz de ser concebido como fundamentalmente diferente do primeiro ato mais profundo e que acontece fora do mundo das Sefirot. A criação do mundo, isto é, a criação de algo a partir do nada, é ela própria apenas o aspecto externo de algo que se verifica em Deus mesmo. Isso é também uma crise do Ein-sof oculto, que passa do repouso para a criação, e é essa crise, criação e Auto-revelação em conjunto, que constitui o grande mistério da teosofia⁴⁴

A primeira Sefirá, que surge a partir da plenitude inexprimível do Ein-sof, é chamada Keter-Elion, ou o “nada místico”. A criação a partir do nada, para a Cabala, não quer dizer um nada no sentido de ausência material, mas um nada

⁴¹ Ibidem, p. 233.

⁴² Ibidem, p. 239. A Schehiná é a presença divina perante os homens, o grau mais alto de proximidade que Deus estabelece com suas criaturas. É um conceito que também possui grande importância para a Cabala e para o judaísmo em geral. Todavia, explorá-lo detalhadamente desviaria o texto de seu percurso e seria desnecessário para a pesquisa.

⁴³ Ibidem, p. 240.

⁴⁴ Ibidem, p. 242.

que se localiza no plano metafísico da divindade. “É deste ‘nada’ místico que emanam todas as outras etapas do desdobramento gradual de Deus nas Sefirot”⁴⁵, é no nada que Deus sai de seu estado infinito e oculto para começar a se tornar apreensível. A segunda Sefirá é Hochmá, a sabedoria de Deus. Ela “representa o pensamento ideal da Criação”⁴⁶ e nela “a existência ideal de todas as coisas está como que encerrada; embora ainda não desenvolvida e não diferenciada, a essência de tudo que existe é, não obstante, derivada da Hochmá de Deus”⁴⁷. Na Sefirá seguinte, Biná, o que era indiferenciado se divide e “todas as formas já estão pré-formadas, mas ainda preservadas na unidade do intelecto divino que as contempla em si”⁴⁸. As sete Sefirot seguintes são

os sete dias primevos da Criação. O que aparece no tempo como a época da Criação real e externa não é nada mais senão a projeção dos arquétipos das sete Sefirot inferiores que, na existência intemporal, estão encerradas na interioridade de Deus.⁴⁹

Ou seja, Deus criou a si mesmo enquanto manifestação viva nas Sefirot, e a esta criação primeira corresponde a criação concreta, visível, do universo em que se desenrolam as vidas dos homens. “A Criação reflete o movimento interior da vida divina. Os ‘vestígios’ da realidade mais íntima estão presentes até na mais externa das coisas”⁵⁰. Esta profunda afinidade entre a vida interior de Deus e a constituição do universo é o que está na base da harmonia e unidade entre a natureza, o homem e Deus no estado edênico. O mundo do Éden é correspondente às Sefirot, e “a Criação nada mais é do que um desenvolvimento externo daquelas forças que são ativas e vivas em Deus Mesmo. Em parte alguma há quebra, descontinuidade”⁵¹.

⁴⁵ Ibidem, p. 243.

⁴⁶ Ibidem, p. 244.

⁴⁷ Ibidem, p. 245.

⁴⁸ Ibidem, p. 245.

⁴⁹ Ibidem, p. 246.

⁵⁰ Ibidem, p. 248.

⁵¹ Ibidem, p. 249.

2.5. O pecado original

Ou, ao menos, assim foi até a ocorrência do pecado original que, na interpretação benjaminiana, foi um pecado de caráter linguístico. Ao procurar obter o conhecimento do bem e do mal, o homem rompeu com a unidade entre si mesmo e a natureza, que era o que permitia a função nomeadora da linguagem. Esta ruptura se deu por causa do traço julgador presente no conhecimento do bem e do mal advindo da árvore do conhecimento. Para sentenciar acerca do bem ou do mal, o sujeito do conhecimento deve se colocar em uma posição externa ao objeto que procura conhecer, de modo a poder aplicar sobre ele a sentença de que é bom ou ruim. Trata-se de um tipo de conhecimento que estabelece uma cisão entre sujeito e objeto e os hierarquiza, ao contrário do conhecimento advindo do Nome, que só é possível a partir de uma unidade entre aquilo que é conhecido e aquele que conhece, em que ambos estabelecem entre si uma relação de entrelaçamento harmônico.

O saber sobre o que é bom e sobre o que é mau não tem a ver com o nome, é um conhecimento exterior, a imitação não criativa da palavra criadora. Nesse conhecimento, o nome sai de si mesmo: o pecado original é a hora de nascimento da palavra humana, aquela em que o nome não vivia mais intacto, aquela palavra que abandonou a língua que nomeia, a língua que conhece (...). A palavra deve comunicar alguma coisa (afora si mesma). Esse é realmente o pecado original do espírito linguístico.⁵²

Quando o homem dá preferência ao conhecimento do bem e do mal e deixa de lado o conhecimento no nome, ele dá origem à linguagem instrumental e referencial, o tipo de linguagem comumente usado pelas pessoas, que obscurece e marginaliza a linguagem nomeadora. Esta linguagem obtida da árvore do conhecimento é uma imitação não criativa da palavra criadora de Deus, que já durante o processo de criação do universo reconheceu a criação como boa, diferenciando o bom do mau. Ela é uma cópia tosca e deformada da palavra divina. Se o Nome era a marca de uma relação harmoniosa e benéfica com a natureza, a linguagem instrumental se tornará a marca da dominação e destruição da natureza, apartada de seu algoz exatamente no momento de nascimento da

⁵² BENJAMIN, Walter. Op. cit., p. 67.

linguagem instrumental e julgadora. “Pois há, de fato, entre a palavra que conhece o bem e o mal, segundo a promessa da serpente, e a palavra que comunica do exterior, uma identidade fundamental”⁵³. Benjamin descreve as consequências para a natureza, em termos metafísicos, como uma profunda tristeza. A natureza é muda e depende do homem para expressar sua essência espiritual. Enquanto era nomeada, esta mudez possuía o aspecto de uma beatitude, mas sem o Nome, a natureza não pode expressar sua essência espiritual, e a beatitude é substituída pelo luto diante da perda de seu vínculo completo com a criação divina. Seu emudecimento passa a implicar em isolamento, pois sua linguagem muda não mais pode ser traduzida no Nome.

As consequências deste evento para o homem também foram nefastas. Com o pecado original, a pureza do nome foi lesionada, e com isso a culpa se abateu sobre os homens, culpa esta que requer uma purificação por meio de julgamento. Ao aderir à linguagem julgadora, o homem insere a si mesmo no âmbito do julgamento. Ele deixa de estar em seu lugar primordial e harmônico e passa a se encontrar permanentemente deslocado, exilado. “A árvore do conhecimento não estava no jardim de Deus pelas informações que eventualmente pudesse fornecer sobre o bem e o mal, mas sim como insígnia do julgamento sobre aquele que pergunta”⁵⁴. Ao abandonar o Nome, o homem transforma a linguagem em instrumento e em mero signo, abrindo com isso a possibilidade da pluralidade dos idiomas. Posteriormente à queda e exílio do Éden, os homens abandonaram a postura contemplativa na qual a linguagem das coisas os adentrava e era traduzida para a linguagem nomeadora. Bastou este distanciamento das coisas, que na Bíblia ocorre no episódio da Torre de Babel, para que a confusão entre as línguas se instalasse. O afastamento das coisas, que permitiu o abandono do Nome e a pluralidade das línguas é, na concepção de Benjamin, exatamente o que afasta a linguagem da verdade, em oposição à visão iluminista, na qual o afastamento do inconstante e incerto mundo material é justamente o que garante à razão o acesso à verdade. O pecado original teve ainda mais um possível efeito sobre a vivência humana. Benjamin supõe, embora não

⁵³ Ibidem, p. 67.

⁵⁴ Ibidem, p. 69.

afirme, que a capacidade de abstração da linguagem humana teria surgido com o pecado original, já que o Nome estava voltado para a essência espiritual daquilo que havia de concreto na existência: “com relação à linguagem existente, o nome fornece apenas o solo no qual seus elementos concretos se enraízam. Mas os elementos abstratos da linguagem — talvez seja lícito supor — tem suas raízes na palavra judicante, no julgamento”⁵⁵. Assim, o Nome, no qual o homem realiza sua capacidade criativa, é exilado e substituído pela linguagem instrumental, com a qual o homem não participa do ato divino da Criação. O desterro do paraíso corresponde à perda do lugar de harmonia no qual o homem se encontrava ao ser criado por Deus, e à perturbação da ordem universal que isso gerou.

Tais interpretações também são fundamentadas na Cabala, cujos autores dedicaram grande atenção ao problema do pecado original e da introdução do mal no interior da criação de Deus. Explorar em detalhe as diversas teorias desenvolvidas por eles tomaria um espaço não contemplado no escopo da pesquisa aqui apresentada. Entretanto, o ponto central, que é a ruptura da unidade entre Deus e sua criação, interrompendo a comunicação espiritual imediata entre seus diversos níveis, se mantém, bem como o simbolismo relacionado à árvore do conhecimento como insígnia de julgamento (“cumpre lembrar que, para os cabalistas, julgamento significa a imposição de limites e a determinação correta das coisas”⁵⁶):

O pecado sempre destrói uma união, e uma separação destrutiva desta espécie também era imanente no Pecado Original através do qual o fruto foi separado da Árvore, ou, como outro cabalista o expressa, a Árvore da Vida da Árvore do Conhecimento. Se o homem cai em tal isolamento — se procura manter seu próprio eu, em vez de permanecer no contexto original de todas as coisas criadas, no qual ele também tem seu lugar — então este ato de apostasia frutifica na presunção demiúrgica da magia em que o homem procura tomar o lugar de Deus e juntar o que Deus separou. O mal cria assim um mundo irreal de falsos contextos após ter destruído ou desertado o real.⁵⁷

A Árvore do Conhecimento transformou-se assim na árvore das restrições, proibições e delimitações, enquanto a Árvore da vida era a árvore da liberdade,

⁵⁵ Ibidem, p. 68.

⁵⁶ SCHOLEM, Gershom. *As grandes correntes da mística judaica*. 3. ed. São Paulo: Perspectiva, 2008. p. 294.

⁵⁷ Ibidem, p. 263–264.

um árvore simbólica de uma idade em que o dualismo de bem e mal ainda não (ou não mais) era concebível, e tudo dava testemunho da unidade da vida divina, intocada ainda por quaisquer restrições⁵⁸

2.6. Revelação e arte: resquícios da linguagem nomeadora

Mas estaria a linguagem nomeadora completamente perdida, em um mundo dominado pela linguagem instrumental? Estaria a capacidade criativa do homem totalmente anulada? Benjamin deixa claro, em alguns trechos, que não é assim, e que a arte e a revelação religiosa são dois campos nos quais resquícios da linguagem edênica podem ser encontrados. Há, entretanto, uma diferenciação entre eles.

Só a essência espiritual mais elevada, tal como ela se manifesta na religião, repousa puramente sobre o homem e sobre a linguagem do homem, ao passo que toda arte, inclusive a poesia, não repousa sobre a quintessência do espírito da linguagem, mas repousa sobre o espírito linguístico das coisas, ainda que em sua perfeita beleza.⁵⁹

Benjamin estabelece, de modo muito explícito, uma superioridade da revelação no âmbito religioso sobre as artes. Com relação à revelação, o autor afirma que “No interior de toda configuração linguística reina o conflito do expresso e do exprimível com o inexprimível e o inexpresso. Ao considerar esse conflito, vislumbra-se na perspectiva do inexprimível (...) a última essência espiritual”⁶⁰. Todavia, como a teoria mística da linguagem apresentada por Benjamin equipara essência espiritual e linguagem, tal perspectiva se inverte, e quanto mais profunda é a essência espiritual, mais ela é exprimível na linguagem. A revelação toma a coincidência entre profundidade espiritual e expressividade ao extremo, e nele “o mais alto domínio espiritual da religião é (...) também o único que não conhece o inexprimível”⁶¹. Na revelação, a intangibilidade da palavra é o que caracteriza e condiciona o caráter divino nela exprimido.

⁵⁸ Idem. *A cabala e seu simbolismo*. 2.ed. São Paulo: Perspectiva, 2015. p. 84–85.

⁵⁹ BENJAMIN, Walter. Op. cit., p. 59.

⁶⁰ Ibidem.

⁶¹ Ibidem.

Concepções semelhantes acerca da Revelação podem ser encontradas também em escritos cabalistas. Gershom Scholem afirma, sobre a “analogia entre Criação e Revelação, resultante do paralelo entre as sefirot e a linguagem divina”⁶², que:

O processo da Criação, que prossegue de estágio em estágio e é refletido em mundos extradivinos, bem como, evidentemente, na natureza, não difere necessariamente do processo que encontra sua expressão em palavras divinas e nos documentos da Revelação, nos quais a linguagem divina supostamente se refletiu.⁶³

Toda criação — e este é um princípio básico para a maioria dos cabalistas — é, do ponto de vista de Deus, nada mais que uma expressão de Seu ser oculto que começa e termina por dar a si próprio um nome, o sagrado nome de Deus, o ato perpétuo da Criação. Tudo que vive é uma expressão da linguagem de Deus — e o que pode a Revelação em última análise revelar senão o nome de Deus?⁶⁴

Já a arte repousa sobre a linguagem das coisas, e a coisa sobre a qual um tipo de arte repousa determina sua linguagem, sua forma específica de expressão adequada à coisa de que deriva.

Há uma linguagem da escultura, da pintura, da poesia. Assim como a linguagem da poesia se funda — se não unicamente, pelo menos em parte — na linguagem de nomes do homem, pode-se muito bem pensar que a linguagem da escultura ou da pintura estejam fundadas em certas espécies de linguagens das coisas, que nelas, na pintura ou na escultura, ocorra uma tradução da linguagem das coisas para uma linguagem infinitamente superior, embora talvez pertencente à mesma esfera. Trata-se aqui de línguas sem nome, sem acústica, de línguas próprias do material; aqui é preciso pensar naquilo que as coisas tem em comum, em termos de material, em sua comunicação.⁶⁵

Assim, no domínio da arte, ocorrem processos que em muito se aproximam ao processo de tradução da linguagem das coisas, que ocorria no estado edênico e resultava no Nome. Há uma elevação de um tipo de linguagem a outro superior, e particularmente no caso da poesia, um tipo de arte que se funda na linguagem falada, em que a linguagem é fim em si mesma e assume um lugar de

⁶² SCHOLEM, Gershom. *A cabala e seu simbolismo*. 2. ed. São Paulo: Perspectiva, 2015. p. 48.

⁶³ Ibidem, p. 48–49.

⁶⁴ SCHOLEM, Gershom. *As grandes correntes da mística judaica*. 3. ed. São Paulo: Perspectiva, 2008. p. 19.

⁶⁵ BENJAMIN, Walter. Op. cit., p. 71.

preeminência sobre o significado referencial, em que o *como* é dito comunica mais que o *que* é dito, Benjamin indica que ela se funda sobre a própria linguagem nomeadora. Dessa forma, também na arte é possível retomar a potência criativa que revela a essência do mundo e fora exilada pela linguagem instrumental. Todavia, esta retomada não é plena, e permanece um resquício de linguagem não nomeadora mesmo entre a poesia, que é colocada em um patamar superior ao das outras artes, devido à sua conexão com a linguagem sonora humana. Apesar disso, a arte não deixa de ser uma atividade humana na qual é possível redimir a linguagem e, mesmo que por um átimo, vislumbrar a verdadeira Criação, que é abrir o mundo à revelação de sua essência. Na arte poética se encontra o Nome, apesar da linguagem referencial também estar presente, toldando sua verdade — uma dualidade que lembra muito as descrições feitas sobre a própria Torá, que tão bem evidenciam o poder que eflui de uma linguagem verdadeira:

Ai do homem que considera a Torá um livro de contos e coisas profanas. (...) Na realidade, as palavras da Torá são palavras mais elevadas e mistérios mais elevados. Mesmo quando os anjos descem à terra (para cumprir uma missão) eles se vestem com os trajes deste mundo, e, se não o fizessem, não poderiam sobreviver neste mundo e o mundo não os suportaria. E se isso é verdade no tocante aos anjos, tanto mais o é no tocante à Torá, por meio da qual ele criou os anjos e todos os mundos, e por meio da qual tudo subsiste. Quando ela desce à Terra, como é que o mundo a suportaria se não vestisse trajes terrestres? Os contos da Torá são apenas seus trajes externos. (...) Porém, mais importante que o traje, é o corpo, e mais importante que o corpo, é a alma.⁶⁶

A Torá, o autor acrescenta, necessita de uma vestimenta externa que consiste de narrativas, assim como o vinho, se se quer conservá-lo, necessita de uma jarra. Mas é sempre preciso penetrar até o segredo que está por trás dela.⁶⁷

2.7. Conclusão

A Criação humana é o ato em que o homem desvela, no Nome, a essência do mundo: esta é a concepção benjaminiana acerca da Criação. A elaboração de tal conceito no texto “Sobre a linguagem em geral e sobre a linguagem dos homens” vem responder os questionamentos de Benjamin acerca da possibilidade

⁶⁶ Léon, Moisés de. Zohar. Apud SCHOLEM, Gershom. *A cabala e seu simbolismo*. 2. ed. São Paulo: Perspectiva, 2015. p. 79. O Zohar, ou “livro do esplendor”, é um dos mais importantes escritos da Cabala (se não o mais importante).

⁶⁷ SCHOLEM, Gershom. *A cabala e seu simbolismo*. 2. ed. São Paulo: Perspectiva, 2015. p. 80.

de constituição de uma filosofia que rompesse com o paradigma racionalista oriundo de Descartes e Kant, e esta oposição é visível em diversos trechos. A concepção benjaminiana de Criação se enraíza profundamente nos escritos do misticismo judaico, ou Cabala, que por sua vez conferem grande centralidade à linguagem, uma vez que o judaísmo tem como base a revelação de textos sagrados e seu estudo. Uma vez que a Criação passa pelo Nome, pela expressão não arbitrária de uma essência na linguagem, logo a Criação é um ato eminentemente linguístico. Esta concepção linguística da Criação como linguagem nomeadora possui fundamentos complexos e não evidenciados no texto “Sobre a linguagem em geral e sobre a linguagem dos homens”. Isso, somado à escrita intrincada do texto, torna sua compreensão não um mero esforço, mas o resultado de um projeto de pesquisa que se procurou, aqui, iniciar.

Conclusão

Após desenvolver seu conceito linguístico de Criação, Walter Benjamin aparentemente o relegou a um plano secundário, uma vez que a própria palavra “criação” aparece muito raramente em seus textos posteriores, e sempre com pouco destaque, sendo mencionada de passagem e depois novamente deixada de lado¹. Todavia, a hipótese aqui defendida é de que este ocultamento não equivale a um abandono de fato. Isso porque tanto o conceito de Criação quanto a filosofia da linguagem articulada a ele são de grande valia para a melhor compreensão de diversos textos benjaminianos posteriores, que de formas diversas se conectam ao texto “Sobre a linguagem em geral e sobre a linguagem dos homens” (1916). Assim como a compreensão dos fundamentos cabalísticos é imprescindível para a compreensão do conceito de Criação, este também é extremamente importante para um entendimento pleno da obra de Benjamin — tanto porque é à luz deste conceito que Benjamin procura exercer, ele mesmo, uma atividade filosófica criativa, quanto para iluminar a produção subsequente realizada sob a luz de um ímpeto criativo de teor muito específico. Há diversos exemplos de textos que poderiam ser mobilizados para demonstrar isso, mas aqui os textos trabalhados serão quatro: “Sobre o programa da filosofia vindoura”² (1917); “A tarefa do tradutor”³ (1921); “Prólogo crítico-epistemológico”⁴ (1925); “Doutrina das semelhanças”⁵ (1933). Eles foram escolhidos tanto por sua relevância dentro do conjunto da obra de Walter Benjamin, quanto pelas aproximações bastante explícitas com os temas trabalhados no texto de 1916.

¹ Para um exemplo disso, cf. BENJAMIN, Walter. As afinidades eletivas de Goethe. In: *Ensaio reunidos: escritos sobre Goethe*. São Paulo: Duas Cidades; Editora 34, 2009. p. 91.

² Idem. Sobre el programa de la filosofía venidera. In: *Para una crítica de la violencia y otros ensaios*. 3. ed. Madrid: Taurus Humanidades, 2001. p. 75–84.

³ Idem. A tarefa do tradutor. In: *Escritos sobre mito e linguagem*. 2. ed. São Paulo: Duas Cidades; Editora 34, 2013. p. 101–119.

⁴ Idem. Prólogo crítico-epistemológico. In: *Origem do drama trágico alemão*. 2.ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2013. p. 13–47.

⁵ Idem. Doutrina das semelhanças. In: *Linguagem, tradução, filosofia*. Porto: Assírio e Alvim, 2015. p. 50–55.

I. Sobre o programa da filosofia vindoura

O texto “Sobre o programa da filosofia vindoura” é cronologicamente muito próximo a “Sobre a linguagem em geral e sobre a linguagem dos homens” — foi escrito no ano seguinte a este — e, portanto, se enquadra de forma muito explícita nos debates que Benjamin desenvolvia neste período. As ideias aqui apresentadas muito claramente se aproximam do que foi explanado no primeiro capítulo. Benjamin apresenta suas propostas para a filosofia que deveria surgir a partir de então, uma filosofia que se delineia a partir de uma crítica a Kant e ao neokantismo pelo viés do conceito de experiência. De acordo com Benjamin, o conceito de experiência adotado por Kant e seus discípulos é muito limitado, restringindo-se apenas à “experiência unilateral matemático-mecânica”⁶. Para Kant, a realidade a partir da qual surge o conhecimento seria uma realidade subalterna: “a realidade, a partir de cujo conhecimento Kant quis fundar o conhecimento em geral sobre certeza e verdade, é uma realidade de classificação inferior, se não a mais inferior de todas”⁷. Essa concepção de experiência era típica do Iluminismo e, como uma concepção temporalmente localizada, não deveria se tornar objeto de apego da filosofia posterior: “esta experiência singular era, pois, como já se insinuou, temporalmente limitada (...) e que de certo modo podemos no sentido mais pleno chamar concepção de mundo, foi a experiência da Ilustração”⁸, e “estas características da Ilustração correspondem igualmente a toda a época moderna”⁹. Esta concepção de experiência dominante no período do Iluminismo, bem como na época moderna como um todo, não era compatível com o desenvolvimento de um pensamento metafísico e levava também à limitação da concepção de conhecimento da filosofia kantiana.

⁶ Idem. Sobre el programa de la filosofía venidera. In: *Para una crítica de la violencia y otros ensayos*. 3. ed. Madrid: Taurus Humanidades, 2001. p. 84. “experiencia unilateral matemático-mecánica”.

⁷ Ibidem, p. 75. “la realidad, a partir de cuyo conocimiento Kant quiso fundar el conocimiento en general sobre certeza y verdad, es una realidad de rango inferior, si no la más inferior de todas”.

⁸ Ibidem, p. 76. “Esta experiencia singular era pues, como ya se insinuó, temporalmente limitada (...) y que podemos en el sentido más pleno llamar concepción del mundo, fue na experiencia de la Ilustración”.

⁹ Ibidem, p. 77. “estas características de la Ilustración corresponden igualmente a toda la época moderna”.

O gérmen histórico da filosofia vindoura se radica no reconhecimento da íntima relação entre essa experiência, a partir da qual resultou impossível ascender às verdades metafísicas, e aquela teoria do conhecimento que não logrou em estabelecer suficientemente o lugar lógico da investigação metafísica¹⁰

A nova filosofia deveria se dedicar, então, ao alargamento do conceito kantiano de experiência, abrindo caminho para que a metafísica voltasse a adentrar o campo de debates filosóficos. E que tipo de experiência deveria ser incluída neste novo conceito?

A tarefa da filosofia vindoura é concebível como a descoberta ou a criação de um conceito de conhecimento que se remita simultaneamente a um conceito de experiência exclusivamente derivado da consciência transcendental, e que permita não apenas uma experiência lógica, mas também uma religiosa¹¹

A religião é, dentre as experiências concebidas por Benjamin como relevantes para serem incluídas no âmbito da filosofia vindoura, a mais importante. Juntamente à religião, há outro elemento central nesta ampliação do conceito de experiência: ela “só pode se realizar mediante a referência do conhecimento à linguagem”¹², pois “o conhecimento filosófico encontra sua única expressão na linguagem e não em fórmulas ou números”¹³. De fato, para Benjamin, religião e linguagem andam lado a lado:

O conceito resultante da reflexão sobre a entidade linguística do conhecimento criará um conceito correspondente de experiência, que convocará os demais âmbitos cujo verdadeiro ordenamento sistemático Kant não foi capaz de estabelecer. E a religião é o de maior envergadura entre estes últimos. (...) Tal filosofia se constituirá, a partir de seus componentes gerais, em teologia, ou

¹⁰ Ibidem, p. 78. “El germen histórico de la filosofía venidera radica en el reconocimiento de la íntima relación entre esa experiencia, a partir de la cual resultó imposible acceder a las verdades metafísicas, y aquella teoría del conocimiento que aún no logró establecer suficientemente el lugar lógico de la investigación metafísica”.

¹¹ Ibidem, p. 80–81. “La tarea de la filosofía venidera es concebible como hallazgo o creación de un concepto de conocimiento que se remita simultáneamente a un concepto de experiencia exclusivamente derivado de la conciencia transcendental, y que permita no sólo una experiencia lógica sino también una religiosa”.

¹² Ibidem, p. 84. “sólo puede realizarse mediante la referencia del conocimiento al lenguaje”.

¹³ Ibidem. “el conocimiento filosófico encuentra su única expresión en el lenguaje y no en fórmulas o números”.

presidirá sobre a dita teologia, em caso de conter elementos histórico-filosóficos.¹⁴

Em nenhum momento, ao longo deste texto, Benjamin explicita o porquê desta aproximação entre linguagem e religião, que surge articulada a uma crítica do Iluminismo e de Kant. Estando a par do conceito de Criação, todavia, tal relação ganha uma nova dimensão e uma fundamentação plena. A Criação é o desvelar de uma essência na linguagem, ela é o momento de conhecimento perfeito acerca do mundo, um conhecimento imediato, não referencial e fundamentado sobre a unidade entre o homem e as coisas. Logo, a obtenção do mais puro conhecimento se dá unicamente no âmbito da linguagem humana. E esta linguagem, por ser radicada em Deus, é de tipo eminentemente religioso. A linguagem na qual o homem conhece lhe foi conferida por Deus, como âmbito no qual o homem poderia tomar parte na Criação. Assim, religião e linguagem possuem uma conexão primeva, uma conexão que complementa e esclarece trechos de “Sobre o programa da filosofia vindoura” que de outro modo pareceriam vagos. Tal compreensão é proporcionada pela complementaridade implícita entre este texto e “Sobre a linguagem em geral e sobre a linguagem dos homens”, uma vez que o pensamento de Benjamin, desenvolvido ao longo de textos separados, constitui uma totalidade que abarca tais segmentações.

II. A tarefa do tradutor

O texto “A tarefa do tradutor” foi desenvolvido como prefácio para as traduções de poemas de Baudelaire, do francês para o alemão, realizadas por Benjamin e publicadas em 1924. Sobre este ensaio, Gershom Scholem afirma que

sua abordagem da filosofia da linguagem tinha uma orientação abertamente teológica. Dedicou grande importância a estas páginas, vendo nelas como que

¹⁴ Ibidem. “El concepto resultante de la reflexión sobre la entidad lingüística del conocimiento creará un correspondiente concepto de experiencia, que convocará además ámbitos cuyo verdadero ordenamiento sistemático Kant no logró establecer. Y la religión es el de mayor envergadura entre estos últimos. (...) Tal filosofía se constituiría, a partir de sus componentes generales, de por sí en teología, o presidiría sobre dicha teología en caso de contener elementos histórico-filosóficos”.

seu credo; naturalmente, a obra continha todos os ingredientes que davam a seus escritos a fama de incompreensibilidade.¹⁵

“A tarefa do tradutor” pode ser considerado uma espécie de continuação de “Sobre a linguagem em geral e sobre a linguagem dos homens”, pois continua a desenvolver muitos temas levantados no texto de 1916. Neste, Benjamin se dedicou a pensar a linguagem em seu momento primevo, em seu estado mais puro e fundamental, uma espécie de “linguagem antes da linguagem”, anterior até mesmo a qualquer uso linguístico concebível em sentido concreto. Em “A tarefa do tradutor” Benjamin se distancia um pouco deste campo plenamente especulativo, embora não o abandone de fato, e se volta para uma dimensão mais prática e atual da linguagem. Se o texto anterior terminara com a constatação de resquícios da linguagem nomeadora em meio à linguagem instrumental, neste o autor procura refletir sobre como se dá a interação entre esta dimensão nomeadora, pura, primeva da linguagem, e a dimensão instrumental que passa a atravessá-la após o “pecado original”. Ele o faz focando-se sobre a poesia (bem como outras formas de escrita que mantêm a característica fundamental da poesia, a preeminência da linguagem em si sobre o conteúdo referencial), e sobre o processo de tradução destas obras poéticas. E é sobre a base constituída em “Sobre a linguagem em geral e sobre a linguagem dos homens”; sobre a distinção entre a linguagem pura do Nome e a linguagem referencial do pós-queda; sobre a constatação da presença de um resquício da nomeação na poesia; sobre a percepção de que estes dois tipos de linguagem convivem e sobre a necessidade de pensar *como* eles convivem, que Benjamin constrói o texto sobre tradução. Se a Criação é um ato linguístico, cabe pensar como ela ocorre no âmbito de uma linguagem híbrida entre o Nome — ou língua pura, como ele a chama no texto aqui analisado — e o uso instrumental.

A tradução poética se diferencia da tradução de outros tipos de textos pois o centro do que é transmitido com a poesia não se encontra no conteúdo, mas no modo como este conteúdo é infundido pelo poeta em uma forma linguística. A poesia é o exemplo por excelência daquele tipo de linguagem que comunica a si

¹⁵ SCHOLEM, Gershom. *Walter Benjamin: a história de uma amizade*. São Paulo: Perspectiva, 2008. p. 124.

mesma, conforme Benjamin colocou em “Sobre a linguagem em geral e sobre a linguagem dos homens”. Neste sentido, o tradutor de poesia deve traduzir a linguagem e não o conteúdo referencial presente na poesia. É na dimensão nomeadora, em que a linguagem não é maculada pelo conteúdo referencial resultante da cisão entre o homem e o mundo, que a tradução deve se focar, pois esta é a sua dimensão essencial:

O que ‘diz’ uma obra poética? O que comunica? Muito pouco para quem a compreende. O que lhe é essencial não é comunicação, não é enunciado. E, no entanto, a tradução que pretendesse transmitir algo não poderia transmitir nada que não fosse comunicação, portanto, algo de inessencial. (...) Mas aquilo que está numa obra literária, para além do que é comunicado — e mesmo o mau tradutor admite que isso é o essencial — não será isto aquilo que se reconhece em geral como o inapreensível, o misterioso, o ‘poético’? Aquilo que o tradutor só pode restituir ao tornar-se, ele mesmo, um poeta? De fato, daí deriva uma segunda característica da má tradução, que se pode definir consequentemente, como uma transmissão inexata de um conteúdo inessencial.¹⁶

A tradução deve, longe de se ater ao significado literal de cada uma das palavras do original, buscar vislumbrar a essência por trás de tais palavras. A essência, e não as palavras particulares, deve ser aquilo que guia a tradução, para que ela expresse não um significado superficial, mas a verdade não arbitrária que o original buscou expressar em sua língua, e ela deve procurar desvelar na sua. Ao executar tal expediente e almejar a essência e não o significado objetivo, referencial, do original, o tradutor se equipara ao poeta, pois da mesma forma que o poeta expressa a essência em meio à dominação da linguagem instrumental, o tradutor purifica ainda mais esta essência, procurando remover o que restou, mesmo na poesia, de linguagem instrumental.

Há alguns pontos em “Sobre a linguagem em geral e sobre a linguagem dos homens” que ajudam a aprofundar um pouco mais esta equiparação entre tradução e poesia. Neste ensaio, Benjamin já começava a desenvolver o conceito de tradução, que seria a passagem da linguagem muda das coisas para a linguagem nomeadora dos homens, possibilitada pela proximidade de origem de ambas em Deus. Sendo essencialmente a própria linguagem nomeadora nada mais que um tipo de tradução, se a Criação humana se dá fundamentalmente como

¹⁶ BENJAMIN, Walter. A tarefa do tradutor. In: *Escritos sobre mito e linguagem*. São Paulo: Duas Cidades; Editora 34, 2013. p. 102.

tradução da essência do mundo em Nome, a tradução da poesia em outros idiomas é também Criação. Isso porque ela contribui para que a linguagem alcance, cada vez mais, aquele estado de pureza livre de traços referenciais, mesmo que em um mundo atravessado pela impossibilidade de uma linguagem plenamente pura. Ao equiparar a poesia à tradução, fundamentando-se na finalidade comum de ambas, Benjamin também critica a caracterização da tradução como uma atividade acessória à composição de poemas próprios, uma atividade subalterna, crítica que já estava presente em seu texto de 1916, e que ele aprofunda em “A tarefa do tradutor”.

Tal compreensão acerca da tradução tem, como uma consequência ousada, a implicação de que a tradução supera o original, uma vez que ela se situaria como que em um grau superior na escala de pureza da linguagem, se afastando da linguagem referencial mais do que o original fora capaz de fazer inicialmente. A partir do original, a tradução pode “limpar” a essência envolta na linguagem referencial residual, produzindo um novo texto, mais puro, e que não pode ser considerado menos criação do que o original, uma vez que a criação artística é entendida como a exposição da Verdade divina que atravessa o mundo.

A tradução (...) não nega seu direcionamento a um estágio último, definitivo e decisivo de toda construção de linguagem. Na tradução, o original cresce e se alça a uma atmosfera por assim dizer mais elevada e mais pura da língua, onde, é claro, não poderá viver por muito tempo, da mesma forma como está bem longe de alcançá-la em todas as partes de sua figura, mas à qual, de modo extraordinariamente penetrante, ele ao menos alude, indicando o âmbito predestinado e interdito da reconciliação e plenitude das línguas.¹⁷

A tradução transplanta, portanto, o original para um domínio — ironicamente — mais definitivo da língua, mais definitivo ao menos na medida em que não poderá mais ser transferido de lá para parte alguma por qualquer outra transposição; poderá apenas ser alçado a ele, sempre de novo e em outras partes.¹⁸

Estes trechos permitem imaginar que, para Benjamin, a tradução possui um estatuto superior, a ponto de, conforme citado, não ser possível realizar uma tradução de uma tradução. A tradução, quando bem realizada, levaria a linguagem

¹⁷ Ibidem, p. 110.

¹⁸ Ibidem, p. 111.

ao patamar mais próximo possível da linguagem absolvida das contradições com a linguagem referencial, e por isso nenhum tradutor seria capaz de repetir a operação, pois teria diante de si o mais alto nível de pureza de linguagem. O autor chega a afirmar que, para a tradução, o original é “essencial apenas pelo fato de já ter eliminado para o tradutor e sua obra o esforço e a ordem necessários à obrigação de comunicar”¹⁹, ou seja, apenas para organizar o “conteúdo” da obra, deixando a tradução se focar no essencial.

Estas concepções acerca da tradução guardam grande proximidade com a narrativa da Torre de Babel, presente em “Sobre a linguagem em geral e sobre a linguagem dos homens”. Benjamin explica que a diversidade de idiomas, com a qual a tradução lida diretamente, foi ocasionada pelo pecado original e, neste sentido, possui um traço fortemente negativo. Ao cometer o pecado original, o homem abandonou a comunhão com Deus e a natureza, que lhe permitia participar da Criação divina, e sua linguagem nomeadora foi substituída por uma linguagem de meros signos arbitrários. Isso possibilitou o surgimento de múltiplos idiomas, uma vez que a linguagem passou a ser baseada em convenções e não em uma conexão intrínseca entre si e as coisas. A linguagem nomeadora, reduzida a um resquício, viveria dispersa em meio a estes muitos idiomas convencionados, e seria o ponto de conexão entre eles.

“A finalidade da tradução consiste, por último, em expressar o mais íntimo relacionamento das línguas entre si. Ela mesma não é capaz de revelar, nem é capaz de instituir essa relação oculta; pode, porém, apresentá-la, realizando-a em germe ou intensivamente”²⁰

A tradução, portanto, atuaria no sentido de uma convergência das línguas em direção à sua essência comum, primordial, constituindo uma força de “desbabelização” da linguagem, que todavia se manteria incompleta devido à impossibilidade de alcançar plenamente o Nome. O que, na poesia original, estaria espalhado e disperso, na tradução se encontraria um patamar mais próximo de uma convergência entre a língua de partida e a língua de chegada.

¹⁹ Ibidem, p. 115.

²⁰ Ibidem, p. 106.

A “integração das várias línguas em uma única, verdadeira”²¹ é um ponto que, nas reflexões de Benjamin, não se situa apenas no plano metafísico da convergência em direção à língua pura, mas possui também um desdobramento mais concreto, nas línguas empíricas. O autor fornece algumas indicações acerca de como acredita que a tradução deveria ser realizada de forma prática:

A verdadeira tradução é transparente, não encobre o original, não o tira da luz; ela faz com que a pura língua, como que fortalecida por seu próprio meio, recaia ainda mais inteiramente sobre o original. Esse efeito é obtido, sobretudo, por uma literalidade na transposição da sintaxe²².

Para Benjamin, a tradução não deve ser fiel ao sentido referencial do original, mas à sua forma, na qual se encontra plasmada a essência da obra. Todavia, isso implica uma espécie de conflito entre a língua de partida e a língua de chegada, posto que as estruturas sintáticas de cada uma dificilmente se encaixam em todos os momentos. Manter-se fiel à literalidade na transposição da sintaxe exige do tradutor que ele vá além das possibilidades normalmente admitidas à sua própria língua, realizando uma operação de ampliação dos limites da língua de chegada, expandindo-a com elementos da língua de partida, o que pode produzir um intenso efeito de estranheza nas traduções assim conduzidas. “Em nome da pura língua, o tradutor rompe as barreiras apodrecidas da sua própria língua: Lutero, Voss, Hölderlin, George ampliaram as fronteiras do alemão”²³. Não é a língua de partida que deve ser adaptada à língua de chegada, mas o contrário, e Benjamin critica essa concepção errônea:

nossas traduções (mesmo as melhores) partem de um falso princípio quererem germanizar o sânscrito, o grego, o inglês, ao invés de sanscritizar, grecizar, anglicizar o alemão. Elas possuem um respeito muito maior diante dos próprios usos linguísticos do que diante do espírito da obra estrangeira (...) o erro

²¹ Ibidem, p. 112.

²² Ibidem, p. 115.

²³ Ibidem, p. 117.

fundamental de quem traduz é conservar o estado fortuito da sua própria língua, ao invés de deixar-se abalar violentamente pela língua estrangeira.²⁴

A todo momento, Benjamin afirma o papel criador da tradução. É necessário ter em mente o conceito de Criação para compreender de forma mais completa o teor metafísico dessa afirmação, uma vez que a Criação é a pura expressão da essência infundida por Deus nas coisas, o mais perfeito conhecimento, que traduz a linguagem das coisas em uma linguagem mais perfeita e próxima de Deus. Assim, a tradução da poesia de um idioma para outro também faz parte do processo de Criação, pois torna a linguagem o mais próxima possível daquele estado puro e desprovido de conteúdos referenciais. Além disso, a tradução busca aquilo que há em comum entre as línguas, e que se encontra oculto por uma aparência de radical diversidade e, neste processo, contribui para, em algum nível, remediar a multiplicidade de idiomas causada pela cisão entre o que se diz e o que é. Todavia, essa Criação tradutora possui uma contrapartida mais concreta ao seu teor metafísico. Confrontado com a necessidade de traduzir entre idiomas extremamente diferentes, o tradutor deve Criar, em sua língua, novas maneiras de expressão, até então impensadas. Sua língua materna deve se expandir e desdobrar novas potencialidades, até então ocultas, quando posta em contato com uma língua diversa. Tanto o poeta quanto o tradutor criam algo novo, abrem uma possibilidade previamente desconhecida dentre a totalidade de possibilidades contidas na Criação divina, revelando assim mais uma parte da essência colocada por Deus em Sua Criação.

III. Prólogo crítico-epistemológico

O “Prólogo crítico-epistemológico” abre o grande trabalho de Benjamin sobre a “Origem do drama trágico alemão”, redigido com o objetivo de ser apresentado para a habilitação de livre-docência de Benjamin na universidade de Frankfurt. Apesar do trabalho completo ser publicado apenas mais tarde, “em

²⁴ PANNWITZ, Rudolf. Apud BENJAMIN, Walter. A tarefa do tradutor. In: *Escritos sobre mito e linguagem*. São Paulo: Duas Cidades; Editora 34, 2013. p. 117–118. O escritor e filósofo alemão Rudolf Pannwitz comumente ignora, em seus escritos, as regras de utilização de maiúsculas e vírgulas.

meados de setembro de 1924, pôde escrever a Scholem que havia terminado a introdução epistemológico-crítica do trabalho”²⁵. É sabido que, desde 1916, ano de redação de “Sobre a linguagem em geral e sobre a linguagem dos homens”, este trabalho já vinha sendo esboçado²⁶. O “Prólogo”, assim como muitos outros escritos de Benjamin, possui uma fama de incompreensibilidade, o que certamente contribuiu para a rejeição de sua tese e seu fracasso em obter a livre-docência. Sobre este ponto, Gershom Scholem relata que

Hans Cornelius e Franz Schultz, que tinham a palavra final no requerimento da habilitação de Benjamin, haviam declarado que não entenderam uma palavra sequer de seu livro. E, ainda assim, não se poderia tê-los acusado de má vontade em sua atitude para com Benjamin.²⁷

Sobre esta dificuldade de compreensão, Scholem lembra a afirmação de Benjamin, feita a Theodor Adorno por volta de 1930, de que “somente alguém que conhecesse a Cabala poderia entender a introdução da obra sobre o drama trágico — o que, no fundo, me deixava como o único leitor à mão”²⁸. Scholem especula acerca da possibilidade de que Benjamin “apenas quis esconder a censura de incompreensibilidade que esta introdução lhe deve ter granjeado, como aliás poucas páginas de sua obra escrita, aludindo a algo muito mais incompreensível, que é como a Cabala deve ter parecido”²⁹. Todavia, é inegável que o “contato com ideias da teoria cabalística da linguagem, embora modificado”³⁰ se faz muito presente no “Prólogo”, e estar a par destas ideias, bem como do desenvolvimento que Benjamin dá a elas na elaboração do conceito de Criação, em muito ajuda a ampliar a compreensão de um texto tão denso.

No “Prólogo crítico-epistemológico”, Benjamin procura definir a tarefa da filosofia e o modo como ela deve empreender esta tarefa. Ele afirma que “a

²⁵ WITTE, Bernd. *Walter Benjamin: uma biografia*. Belo Horizonte: Autêntica, 2017. p. 60.

²⁶ BENJAMIN, Walter. *Origem do drama trágico alemão*. 2. ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2013. p. 11.

²⁷ SCHOLEM, Gershom. Op. cit., p. 132.

²⁸ Ibidem, p. 127.

²⁹ Ibidem, p. 128.

³⁰ Ibidem.

representação [exposição] é a quintessência do seu método [do tratado filosófico]”³¹ e que “a tarefa do filósofo é a de se exercitar no esboço descritivo do mundo das ideias”³². A tarefa da filosofia é “nada mais nada menos que a do esboço dessa imagem abreviada do mundo [a ideia]”³³. Benjamin ainda associa, em diversos trechos, a tarefa da filosofia à busca da verdade, ou do verdadeiro. Cabe, portanto, explicitar o que é a exposição, bem como o que é o mundo das ideias e como ele se relaciona à Verdade. Neste sentido, o seguinte trecho é de muita valia:

O método, que para o conhecimento é um caminho para chegar ao objeto de apropriação — ainda que pela sua produção na consciência —, é para a verdade representação [exposição] de si mesma, e por isso algo que é dado juntamente com ela, como forma. (...) Uma das intenções mais profundas da filosofia nos seus começos — a doutrina platônica das ideias — será sempre a do postulado segundo o qual o objeto do conhecimento não coincide com a verdade. O conhecimento é questionável, a verdade não. O conhecimento dirige-se ao particular, mas não, de forma imediata, à sua unidade. A unidade do conhecimento, a existir, seria antes uma conexão estrutural apenas mediatizada, nomeadamente por via dos conhecimentos isolados e, de certo modo, da sua compensação recíproca, enquanto que na essência da verdade a unidade é uma determinação absolutamente imediata e direta.³⁴

Aqui, a Verdade é caracterizada como algo que expõe a si mesmo, e cujo método de exposição a acompanha intrinsecamente, como forma. A Verdade é ainda caracterizada como algo não fragmentário, não particular, mas que abarca a unidade das particularidades de modo direto e sem mediações. Ora, esta descrição da Verdade em muito se assemelha a aspectos da linguagem e da essência

³¹ BENJAMIN, Walter. Prólogo crítico-epistemológico. In: *Origem do drama trágico alemão*. 2.ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2013. p. 16. Embora a tradução aqui utilizada traduza o termo alemão “darstellung” como “representação”, uma opção mais adequada seria “exposição” ou “apresentação”, conforme explica Jeanne Marie Gagnebin: “A palavra Darstellung, utilizada por Benjamin para caracterizar a escrita filosófica, não deve ser traduzida por ‘representação’ (...) ela pode levar a contrassenso, já que poderia levar à conclusão de que Benjamin se inscreve na linha filosófica da representação. Mas é justamente desta corrente filosófica — que concebe a representação no sentido clássico de imagem mental de objetos exteriores ao sujeito — que Benjamin toma distância. Proponho, então, que se traduza Darstellung por ‘apresentação’ ou ‘exposição’, e darstellen por ‘apresentar’ ou ‘expor’”. Cf. GAGNEBIN, Jeanne Marie. *Limiar, aura e rememoração: ensaios sobre Walter Benjamin*. São Paulo: Editora 34, 2014. p. 63–64. Deste modo, os termos aqui utilizados para indicar a escrita filosófica serão “exposição”, “apresentação” ou outros que não carreguem a conotação explicada por Gagnebin.

³² BENJAMIN, Walter. Prólogo crítico-epistemológico. In: *Origem do drama trágico alemão*. 2.ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2013. p. 20.

³³ Ibidem, p. 37.

³⁴ Ibidem, p. 18.

espiritual conforme é colocado por Benjamin em “Sobre a linguagem em geral e sobre a linguagem dos homens”. No texto de 1916, o autor afirma que “toda linguagem comunica-se a si mesma”³⁵, e nela transparece a essência das coisas tal qual nelas foi infundida por Deus. Essa expressão da linguagem se dá de forma imediata, direta, em um contínuo que flui das coisas para o homem e para Deus. A partir disto, é possível interpretar a exposição de que fala Benjamin como expressão imediata de uma essência, de uma Verdade, em uma linguagem não atravessada pela cisão entre sujeito e objeto. Todavia, é possível perceber que a Verdade de que Benjamin fala no “Prólogo” não corresponde à essência de uma coisa específica, mas à essência de todas as coisas em geral, de tudo que o conhecimento investiga de forma fragmentada e falha. Logo, vê-se que a Verdade parece estar um grau acima das essências de coisas em particular, unindo-as em si, e além disso é possível constatar que o conhecimento aqui mencionado por Benjamin não é o conhecimento perfeito advindo do Nome, mas o conhecimento falho que o homem passa a ter após comer o fruto da Árvore do Conhecimento.

Ainda analisando o trecho supracitado, observa-se que Benjamin reafirma sua crítica, já presente antes mesmo de 1916, ao caráter falho do conhecimento desenvolvido sobre o paradigma racionalista de cisão e hierarquização entre sujeito (o homem) e objeto (o mundo). Benjamin faz uma referência à teoria das ideias de Platão, que já traria em si a percepção de que o o conhecimento que busca submeter seu objeto não alcança a essência da realidade — a Verdade. Esta referência pode auxiliar a compreensão da afirmação de que a filosofia deve esboçar o mundo das ideias, uma vez que a menção a Platão insere tal afirmação na tradição platônica. Nela, a realidade material é orientada pelas ideias, entes abstratos a partir dos quais todos os fenômenos de um determinado tipo são gerados. O “mundo das ideias” é o mundo destas essências abstratas que fundamentam a realidade concreta. Assim, se a filosofia deve esboçar o mundo das ideias, deve se esforçar por evidenciar as essências na quais os fenômenos estão radicados. Há, obviamente, uma grande semelhança entre as ideias e as essências espirituais de que Benjamin fala em “Sobre a linguagem em geral e

³⁵ Idem. Sobre a linguagem em geral e sobre a linguagem dos homens. In: *Escritos sobre mito e linguagem*. São Paulo: Duas Cidades; Editora 34, 2013. p. 53.

sobre a linguagem dos homens”. Ambas são fundamentos abstratos, que constituem o nível mais primal de toda a realidade a que os homens tem acesso, mas que em si não são acessíveis no cotidiano humano. Logo, há uma correspondência entre o mundo das ideias, a Verdade e as essências espirituais, dando a perceber que todos estes termos, de fato, coincidem dentro da totalidade e unidade do pensamento de Benjamin. O que foi aqui explanado é sintetizado de modo bastante expressivo no seguinte texto:

À concepção vulgar da linguagem, segundo a qual as palavras em seu teor semântico designam objetos empíricos e só levam a um conhecimento superior quando a partir delas se produzem conceitos de modo indutivo, Benjamin contrapõe a sua própria teoria da linguagem, que aqui também se vale de um aparato conceitual neokantiano, mas não sem antes carregá-lo de novos teores metafísicos. De acordo com essa teoria, a palavra pode tornar-se o nome da coisa, e desse modo ela absorve em si a sua ideia, a sua essência espiritual. A pretensão metafísica com que essa teoria do conhecimento se afasta do conceito de verdade da ciência positivista contém em si uma reflexão sobre o seu próprio ponto de vista histórico-filosófico. Depois que os grandes sistemas idealistas da filosofia se tornaram obsoletos, Benjamin procura resolver a contraposição entre sujeito e objeto que é subjacente a eles ao colocar um terceiro termo, a linguagem, como medium [âmbito] próprio da verdade.³⁶

Assim, a tarefa da filosofia é expor, na linguagem, a Verdade que atravessa a realidade. Esta é uma afirmação de grande alcance, pois expor a essência das coisas na linguagem é exatamente no que consiste a Criação. No “Prólogo crítico-epistemológico” Benjamin coloca a filosofia entre o conjunto de atividades humanas nas quais persiste um resquício da linguagem nomeadora paradisíaca, conjunto no qual, já em 1916, ele incluía a revelação religiosa e a poesia. Mas Benjamin indica que, assim como nas outras atividades, a tarefa da filosofia é permanentemente parcial, devido à impossibilidade de restituição completa do vínculo entre homem e mundo: o filósofo deve se esforçar por traçar um *esboço* descritivo do mundo das ideias, e não uma descrição completa. Esta colocação da filosofia entre os atos de Criação tem expressão marcante no seguinte trecho:

Na contemplação filosófica a ideia enquanto palavra solta-se do recesso mais íntimo da realidade, e essa palavra reclama de novo os seus direitos de nomeação. Mas na origem desta atitude não está, em última análise, Platão, mas Adão, o pai dos homens no papel de pai da filosofia. O ato adâmico da

³⁶ WITTE, Bernd. Op. cit., p. 62.

nomeação está tão longe de ser jogo e arbitrariedade que nele se confirma o estado paradisíaco por excelência, aquele que ainda não tinha de lutar com o significado comunicativo das palavras.³⁷

Adão é o homem criador por excelência, aquele a quem Deus conferiu a linguagem para que desse continuidade à Criação. E, na nomeação, Adão foi também pai da filosofia, pois a filosofia é, também, desvelamento da essência do mundo — embora, é claro, um desvelamento de tipo diferente daquele que ocorre na poesia e na revelação. A filosofia expõe a Verdade se valendo de conceitos, que agem como mediadores entre a essência e os fenômenos, e são necessários dentro de um mundo onde estes dois âmbitos não são unos:

Os fenômenos, porém, não são assimilados pelo reino das ideias de forma integral, na sua mais rude configuração empírica, misturada com a aparência, mas apenas, salvos, nos seus elementos básicos. Eles desfazem-se da sua falsa unidade para, assim divididos, poderem participar da unidade autêntica da verdade. Nesta sua divisão os fenômenos subordinam-se aos conceitos. E são estes que dissolvem as coisas nos seus elementos constitutivos. As distinções conceituais só estão acima de qualquer suspeita de sofismas destrutivos se o seu fim for o de salvar os fenômenos nas ideias (...). O papel mediador dos conceitos permite que os fenômenos participem do ser das ideias. E é precisamente este papel mediador que os torna adequados à outra tarefa, não menos primordial, da filosofia, a da representação [exposição] das ideias.³⁸

A Verdade, como já foi explicado, não pode aparecer de modo plenamente transparente, e a linguagem nomeadora necessita de uma adaptação que a permita aparecer neste mundo concreto da vivência humana. Não obstante, a filosofia permanece como um movimento de esforço de Criação de uma nova compreensão acerca da Verdade, e o filósofo se equipara, em algum grau, a Adão em sua tarefa criadora:

Vê também nesse intelectual o homem que procura a verdade, que na “nomeação” libera “o caráter simbólico da palavra”, colocando-se assim ao lado de Adão (...) Nessa metáfora bíblica expressa-se a esperança utópica que Benjamin associa ao próprio papel social. Como filósofo, ele é o “novo Adão”.³⁹

³⁷ BENJAMIN, Walter. Prólogo crítico-epistemológico. In: *Origem do drama trágico alemão*. 2.ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2013. p. 25.

³⁸ Ibidem, p. 22.

³⁹ WITTE, Bernd. Op. Cit., p. 68.

IV. Doutrina das semelhanças

O texto “Doutrina das semelhanças” pertence a um momento mais posterior da obra de Walter Benjamin (1933), em que o autor já começara a mudar suas reflexões no sentido de uma abordagem mais marxista. Todavia, este texto é como que um retorno às antigas tendências, no qual, inclusive, algumas das experiências não racionalizáveis, pelas quais Benjamin tanto se interessava em sua juventude, novamente ganham espaço. Adivinhações por runas e entranhas de animais, magia e, principalmente, a astrologia e a grafologia, são alvo da reflexão deste texto. Nele, Benjamin busca analisar a faculdade mimética do ser humano, ou seja, sua capacidade de constatar e criar semelhanças, acerca da qual ele afirma que “o conhecimento dos domínios do ‘semelhante’ é de importância decisiva para a iluminação de grandes zonas do saber oculto”⁴⁰. Benjamin acredita que a faculdade mimética é uma das principais capacidades humanas, e que “talvez não exista mesmo nenhuma das suas funções superiores que não seja decisivamente determinada pela faculdade mimética”⁴¹. Ela é particularmente pronunciada nas crianças, que não apenas imitam outras pessoas, mas também os próprios objetos que as cercam. Estas menções aos domínios do oculto e da infância, tão interessantes para Benjamin em seus anos iniciais de produção intelectual, já indicam que o registro no qual este texto se insere se aproxima daquele no qual o autor trabalhava em sua juventude. Esta conexão entre o texto e uma fase muito anterior da escrita de Benjamin é corroborada por Scholem:

Já naquele tempo ele se ocupava com ideias sobre a percepção como uma literatura nas configurações da superfície, que é a forma como o homem pré-histórico percebia o mundo ao seu redor, particularmente o céu. Era este o embrião das reflexões que, muitos anos mais tarde, fez em suas notas “Doutrina das Coisas Semelhantes”.⁴²

⁴⁰ BENJAMIN, Walter. Doutrina das semelhanças. In: *Linguagem, tradução, filosofia*. Porto: Assírio e Alvim, 2015. p. 50.

⁴¹ Ibidem.

⁴² SCHOLEM, Gershom. Op. cit., p. 70.

Posto que a faculdade mimética é uma das mais importantes para os homens, Benjamin passa a discorrer acerca da história desta faculdade, optando por uma abordagem histórica mais próxima da factualidade, em contraste com aquela adotada, por exemplo, em “Sobre a linguagem em geral e sobre a linguagem dos homens”, abertamente desvinculada de eventos históricos concretos. O autor afirma que, além das semelhanças óbvias entre objetos e pessoas fisicamente parecidos, existe um outro tipo de semelhança, uma semelhança não-sensível, estabelecida entre coisas que não se assemelham na aparência. É esta que mais lhe interessa. Um bom exemplo de semelhança não-sensível é a astrologia. Para os povos antigos, “pode ter existido uma configuração com sentido, um caráter de objeto mimético em realidades que hoje somos incapazes sequer de intuir. Por exemplo, nas constelações”⁴³. Para os homens contemporâneos, o universo de percepção contém um número muito menor deste tipo de “correspondências mágicas”⁴⁴, o que pode tornar o conceito de semelhança não-sensível difícil de entender. Atualmente

na nossa percepção, já não dispomos daquela faculdade que outrora tornou possível falar da semelhança entre uma constelação e um ser humano. Mas também nós dispomos de um cânone que nos permite um certo grau de clarificação da obscuridade associada ao conceito de semelhança não-sensível. Esse cânone é a linguagem.⁴⁵

A hipótese de Benjamin é, portanto, que a capacidade de estabelecimento de semelhanças não-sensíveis foi deslocada do âmbito da astrologia e de outras formas de adivinhação e magia, para o âmbito da linguagem. A linguagem estabelece uma relação com a realidade que não é fundamentada em uma semelhança na aparência. Benjamin descreve uma situação linguística baseada no conceito de semelhança não-sensível, e associa essa interpretação da linguagem a uma vertente mística ou teológica:

⁴³ BENJAMIN, Walter. Op. Cit., p. 51.

⁴⁴ Ibidem.

⁴⁵ Ibidem, p. 52.

Imaginemos palavras de diferentes línguas com a mesma significação ordenadas em torno de seu centro, que é o seu significado, e procuremos investigar de que modo todas elas — que muitas vezes não tem a menos semelhança entre si — se assemelham àquele significado que está no centro. Uma tal concepção está, naturalmente, muito próxima das teorias místicas ou teológicas da linguagem, sem por isso ser estranha à filologia empírica.⁴⁶

Aqui, Benjamin reafirma a concepção de que a linguagem é uma realidade dotada de uma dimensão mágica, transcendental, desta vez recorrendo ao argumento histórico de que, conforme os homens deixaram de seguir métodos mágicos de conhecimento, passaram a transferir a base destes métodos, a semelhança não-sensível, para a linguagem. Ora, a astrologia e outras formas de conhecimento “mágico” realizam uma operação de identificação entre duas realidades altamente distintas, como um ser humano e uma constelação, e com isso visam desvelar uma verdade acerca das realidades em questão, oculta para uma análise fundamentada em relações objetivas de causa e efeito. Este expediente em muito se aproxima daquele descrito por Benjamin em “Sobre a linguagem em geral e sobre a linguagem dos homens”, ao analisar a linguagem. Ao nomear, o homem cria uma nova dimensão para a realidade, a dimensão do conhecimento de sua essência essência espiritual. A linguagem em nada tem a ver com a coisa em si que nomeia mas, ao mesmo tempo, é plenamente semelhante, no sentido que encarna em si sua essência e a expõe imediatamente. A linguagem, assim como os métodos mágicos de adivinhação e previsão, busca criar um conhecimento cujo acesso é vedado à abordagem racionalista. Todavia, com o tempo ela passa a adquirir também um teor profano, que mascara a existência de seu teor mágico. Já as adivinhações e previsões, por conservarem seu lugar distinto da realidade mundana, conservaram também sua magia.

Em “Doutrina das semelhanças” Benjamin expande sua reflexão para o campo da linguagem escrita, que até então, nos textos aqui analisados, ele não tinha abordado de forma específica. Ele afirma que, dentre os tipos de semelhanças não-sensíveis encontradas no campo da linguagem (semelhanças entre o escrito e o que ele expressa, entre o que é falado e o que se expressa na

⁴⁶ Ibidem, p. 53.

fala e entre o que é falado e o que é escrito), a mais não-sensível é aquela entre o falado e o escrito⁴⁷. Benjamin explica esta semelhança recorrendo à grafologia:

A moderna grafologia ensinou-nos a reconhecer na caligrafia imagens, ou melhor, imagens distorcidas que o inconsciente de quem escreve aí escondeu. Podemos imaginar como a faculdade mimética, que assim se manifesta na atividade do escrevente, tenha tido uma grande importância para o ato de escrever nos tempos recuados em que a escrita nasceu. Esta transformou-se assim, a par da linguagem oral, em um arquivo de semelhanças não-sensíveis, de correspondências não-sensíveis.⁴⁸

É possível perceber, com base no trecho acima, que na percepção de Benjamin a linguagem escrita mantém uma relação de semelhança oculta com imagens da realidade. Estas imagens não são, obviamente, imagens figurativas, já que a própria linguagem oral, da qual a escrita deriva, não mantém uma relação “figurativa” com as coisas. A linguagem oral em sua dimensão “mágica” se assemelha à essência, à Verdade, e não ao que a coisa é materialmente. Da mesma forma, a linguagem escrita transmite essa semelhança para o campo visual, resultando não em imagens figurativas, mas na forma das letras e palavras que traz em si a essência da coisa a que são ligadas. Benjamin dá o exemplo da letra beth, encontrada nas línguas semíticas como hebraico, árabe, aramaico e fenício. Beth também significa casa, e seu formato é caracterizado por linhas fechando embaixo, em cima e em uma das laterais, deixando a outra lateral aberta e se assemelhando às características fundamentais de uma casa — a proteção abaixo, ao redor e acima, permitindo a entrada de seu morador⁴⁹. A linguagem escrita, tal qual a oral, cria assim um modo de expressão que encarna a essência da coisa à qual se conecta e a expõe transparentemente, da mesma forma que as constelações o fazem para aqueles que sabem lê-las:

Aquele dom mimético que antes foi o fundamento da vidência migrou, numa evolução de milênios, para o campo da linguagem e da escrita, criando neste domínio o mais completo arquivo de semelhanças não-sensíveis. Neste sentido a linguagem seria a mais perfeita aplicação da faculdade mimética: um medium [âmbito] que teria assimilado totalmente as antigas capacidades de apreensão

⁴⁷ Ibidem, p. 54.

⁴⁸ Ibidem.

⁴⁹ Ibidem, p. 53.

das semelhanças, de tal modo que agora é ela que constitui o medium [âmbito] em que as coisas se encontram e se relacionam entre si, não já de forma direta como antes, mas nas suas essências, nas suas mais etéreas e sutis substâncias ou aromas. Por outras palavras: ao longo da história a capacidade vidente cedeu à escrita e à linguagem as suas antigas forças.⁵⁰

Com isso, Benjamin traça o surgimento histórico da capacidade nomeadora da linguagem humana, que cria ao abrir à percepção uma nova dimensão da realidade. Possivelmente influenciado por uma abordagem materialista, o autor transmite para o campo da história a reflexão sobre a potência de Criação da linguagem, sobre a qual, previamente, desenvolvera uma especulação no plano metafísico. A potência criativa permanece a mesma, conservando características iguais àquelas colocadas em “Sobre a linguagem em geral e sobre a linguagem dos homens”, mas ganha uma raiz histórica que fundamenta sua existência concreta, mesmo que incompleta e parcial, no mundo terreno dos eventos humanos.

V. Conclusão

Há uma grande potência nas reflexões de Benjamin acerca da Criação e da linguagem. Tal potência é toldada pela impenetrabilidade da escrita do autor, que torna sua compreensão acessível apenas mediante um esforço sistemático de estudo, e não a uma leitura casual. Todavia, conforme a dificuldade é superada, vai se revelando uma dimensão da linguagem familiar, de modo intuitivo, a todos aqueles que já vivenciaram uma experiência altamente significativa relacionada a ela. Algo de verdadeiro sobre o mundo é exposto em formulações linguísticas excepcionais, e não é exagero afirmar que há uma magia, ou uma sacralidade, nesta capacidade de expressar de modo condensado e imediato uma verdade, que emerge ocasionalmente em meio à predominância de uma linguagem banal. Benjamin procura buscar fundamentos para esta dimensão tão fascinante da linguagem, e a pesquisa que aqui foi apresentada buscou tanto ampliar a compreensão das respostas que o autor fornece sobre esta questão, quanto demonstrar que tais respostas possuem um amplo alcance, se conectando a outros

⁵⁰ Ibidem, p. 55.

conceitos benjaminianos, também tão interessantes e significativos. Foi um esforço limitado, tanto pelo tempo quanto pelo escopo adequado à pesquisa, que de forma alguma pretende abarcar a totalidade das questões e conceitos nele trabalhados, e será mais desenvolvido posteriormente, em trabalhos de pós-graduação.

Referências bibliográficas

- ARENDT, Hannah. Antissemitismo. In: *Origens do totalitarismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2012. p. 15–177.
- BENJAMIN, Walter. A caminho do planetário. In: *Rua de mão única: obras escolhidas vol. 2*. São Paulo: Brasiliense, 1987. p. 68–69.
- _____. A tarefa do tradutor. In: *Escritos sobre mito e linguagem*. 2. ed. São Paulo: Duas Cidades; Editora 34, 2013. p. 101–119.
- _____. A vida dos estudantes. In: *Documentos de cultura, documentos de barbárie*. São Paulo: Cultrix; USP, 1986. p. 151–159.
- _____. Dois poemas de Friedrich Hölderlin. In: *Escritos sobre mito e linguagem*. 2. ed. São Paulo: Duas Cidades; Editora 34, 2013. p. 13–48.
- _____. Doutrina das semelhanças. In: *Linguagem, tradução, filosofia*. Porto: Assírio e Alvim, 2015. p. 50–55.
- _____. Experiência. In: *Reflexões sobre a criança, o brinquedo e a educação*. 2. ed. São Paulo: Duas Cidades; Editora 34, 2009. p.
- _____. O posicionamento religioso da nova juventude. In: *Reflexões sobre a criança, o brinquedo e a educação*. 2. ed. São Paulo: Duas Cidades; Editora 34, 2009.
- _____. Prólogo crítico-epistemológico. In: *Origem do drama trágico alemão*. 2.ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2013. p. 13–47.
- _____. Sobre a linguagem em geral e sobre a linguagem dos homens. In: *Escritos sobre mito e linguagem*. 2. ed. São Paulo: Duas Cidades; Editora 34, 2013. p. 49–73.
- _____. Sobre el programa de la filosofía venidera. In: *Para una critica de la violencia y otros ensaios*. 3. ed. Madrid: Taurus Humanidades, 2001. p. 75–84.
- _____. Sobre o conceito da história. In: *O anjo da história*. 2. ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2016. p. 7–20.
- _____. Sobre o Haxixe e outras drogas. In: *Imagens de pensamento: sobre o haxixe e outras drogas*. Belo Horizonte: Autêntica, 2015. p. 135–169.
- _____. Sonho. In: *Imagens de pensamento: sobre o haxixe e outras drogas*. Belo Horizonte: Autêntica, 2013. p. 101.

_____. Stefan George em retrospectiva. In: Documentos de cultura, documentos de barbárie. São Paulo: Cultrix; USP, 1986. p. 144–148.

GAGNEBIN, Jeanne Marie. Limiar, aura e rememoração: ensaios sobre Walter Benjamin. São Paulo: Editora 34, 2014.

LIMA, Luiz Costa. Melancolia: literatura. São Paulo: UNESP, 2017.

MARRAMAO, Giacomo. Céu e terra: genealogia da secularização. São Paulo: UNESP, 1997.

MATOS, Olgária C. F. O iluminismo visionário: Benjamin, leitor de Descartes e Kant. São Paulo: Brasiliense, 1999.

VIDAL, Diana Gonçalves. Escola nova e processo educativo. In: VEIGA, Cynthia Greive; LOPES, Eliane Marta Teixeira; FILHO, Luciano Mendes de Faria (Orgs.). 500 anos de educação no Brasil. Belo Horizonte: Autêntica. p. 497–517.

SCHOLEM, Gershom. A cabala e seu simbolismo. 2. ed. São Paulo: Perspectiva, 2015.

_____. As grandes correntes da mística judaica. 3. ed. São Paulo: Perspectiva, 2008.

_____. The messianic idea in judaism: and other essays on jewish spirituality. New York: Schocken Books, 1971.

_____. Walter Benjamin: a história de uma amizade. São Paulo: Perspectiva, 2008.

WITTE, Bernd. Walter Benjamin: uma biografia. Belo Horizonte: Autêntica, 2017.