**UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO**
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

Diego Rogério Ramos

# Entre o Sujeito e o Nome
# Epistemologia Anti-lógica em Walter Benjamin

São Paulo

2020

Diego Rogério Ramos

# Entre o Sujeito e o Nome:
# Epistemologia Anti-lógica em Walter Benjamin

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia do Departamento de Filosofia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, para obtenção do título de Doutor em Filosofia sob a orientação da Profa. Dra. Olgária Chain Féres Matos

São Paulo
2020

Autorizo a reprodução e divulgação total ou parcial deste trabalho, por qualquer meio convencional ou eletrônico, para fins de estudo e pesquisa, desde que citada a fonte.

Catalogação na Publicação
Serviço de Biblioteca e Documentação
Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo

R175e

Ramos, Diego Rogério
Entre o Nome e o Sujeito: Epistemologia Anti-lógica em Walter Benjamin / Diego Rogério Ramos ; orientadora Olgária Chain Féres Matos. - São Paulo, 2020.
219 f.

Tese (Doutorado)- Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo. Departamento de Filosofia. Área de concentração: Filosofia.

1. Walter Benjamin. 2. Subjetividade. 3. Linguagem. 4. Teoria do Conhecimento. I. Matos, Olgária Chain Féres, orient. II. Título.

RAMOS, D.R. Entre o Nome e o Sujeito: Epistemologia Anti-lógica em Walter Benjamin. 2020. Tese (Doutorado) – Faculdade de Filosofia Letras e Ciências Humanas Departamento de Filosofia, Universidade de São Pualo, São Paulo, 2020.

Aprovado em:

Banca Examinadora

Prof. Dr. _____. Instituição_____

Julgamento_____. Assinatura_____

Prof. Dr. _____. Instituição_____

Julgamento_____. Assinatura_____

Prof. Dr. _____. Instituição_____

Julgamento_____. Assinatura_____

Prof. Dr. _____. Instituição_____

Julgamento_____. Assinatura_____

Para a Roberta,

por me mostrar a potência de uma linguagem capaz de criar.

Agradecimentos

Era 2008, eu cursava meu segundo ano de Filosofia. Soube por algum acidental cartaz nos corredores do departamento que Olgária Matos daria uma palestra na sede do sindicado dos trabalhadores do cimento em Perus. A essa altura, eu participava do PET e já tinha em mente um projeto de pesquisa um tanto ambicioso e um tanto ingênuo, envolvendo os Faustos, a escola de Frankfurt e talvez a pretensão de explicar o mundo. Em sua palestra, Olgária falou sobre as aporias do esclarecimento, enfatizando a falta da experiência do homem moderno e a dificuldade de narrar – fala poderosa, especialmente tendo em vista o que há de inominável a alguns metros de onde ela falava, naquela vala comum de Perus, onde tantos corpos perderam suas histórias. Após sua fala, tomei coragem para conversar com ela, e uma bela história teve início. Depois de dois projetos de Iniciação Científica, o mestrado, o doutorado, uma dúzia de anos, inúmeros cafés, recomendações fílmicas, teatrais e musicais, ainda me sinto privilegiado por poder contar com sua inteligência aguda, generosidade intelectual, sensibilidade profunda e amizade genuína. Por isso, agradeço sobretudo a Olgária Matos, por tudo isso, e por tudo que ainda virá.

Agradeço a Francisco de Ambrosis Pinheiro Machado, interlocutor desde o mestrado, pelas leituras atentas e comentários precisos. Agradeço a ele também por ter me dado a oportunidade de trabalhar no volume da revista Limiar de homenagem a Olgária Matos, motivo de orgulho. Agradeço a Ricardo Fabrinni, também interlocutor desde a dissertação de mestrado, pelos comentários generosos e leitura dedicada. Agradeço a Alexia Cruz Bretas, por aceitar participar da banca de defesa e comentar meu trabalho.

Agradeço às professoras e professores da FLLCH. Minha estante tem uma prateleira dedicada à filosofia brasileira, largamente ocupada pelas obras desses professores. Essa é a prateleira da formação. Particularmente, gostaria de agradecer ao professor Caetano Plastino, pela tutoria no PET. A Roberto Bolzani, por escutar com atenção a

ideia que compõe a interpretação da figura de Sócrates nesta tese. A Marcus Vinicius Mazzari, pela interlocução no mestrado e pelos cursos de literatura. A Vladimir Safatle, por ensinar certa maneira de ler filosofia contemporânea. A Maria das Graças, pela generosidade intelectual e pessoal, e por ter me recebido como monitor em sua disciplina de Questões do Ensino de Filosofia.

Agradeço às funcionárias e funcionários do departamento de Filosofia, por toda ajuda e paciência durante os processos burocráticos mais diversos, que quase sempre demandam um cuidado maior do que os processos antecipam. Nomeadamente, agradeço à Geni Ferreira, Marie Márcia, Luciana Nóbrega, Lucas Castro e Susan Satake

Agradeço aos amigos da FFLCH, que fizeram desses anos uma experiência tanto mais alegre, inteligente, leve e profunda. Cada ida à biblioteca, à sala de estudos, às aulas, às palestras, tudo isso ficava mais convidativo, ou, eventualmente, tolerável, diante da possibilidade de encontrá-los. Claro, agradeço também todos os reuniões não acidentais, os encontros marcados que sempre compuseram verdadeiras experiências! Com isso, agradeço a Anderson Lima, Bruno Alexandre, Ciro Lourenço, Daniel Nagase, Dario de Negreiros, Dario Galvão, Fabio Franco, Fernando Del Lama, Leandro Marques, Mario Spezzapria, Marcos Camolezi, Mauro Dela Bandera, Michel Amary, Natália Leon, Ricardo Parro, Virginia Ferreira.

Em momentos diversos, encontrei pessoas cuja presença marcou minha história e a desta tese. Por essas marcas, agradeço a Laura Giannechini, Paulo Assis, Maria Mercedes, Marina Capusso, Leonardo Santana, Raissa Wihby, Lucas Petroni, Leonardo Menezes, Clara Oliveira, Camila Rocha, Eduardo Amaral, Felipe Freller, Maíra Gerstner, San Romanelli, Paulo Nascimento, Bianca Chizzolini, Isabela Bosi, João Cortese, Tayná Brito, Gabriel Tonelo, Weslei Estradiote, Kelaine Azevedo, Danilo França, Lilian Santiago Ramos, Lilian Sendretti, Nicolau Dela Bandera, Fernanda Ferrari, Danilo Bazzo, Erika Treza, Franklin Vaz, Raquel Ferreira, Leandro Reis, Bruna Silva, Thiago Ferreira, Paula Teixeira, Marina Prado, Dila Gonsalves,

Gabriela Rosa, Deyse Brumati, Ricardo Vilas Boas, Carlos Wellington, Ariane Dantas, Thiago Zampiere

Gostaria de fazer uma notação ao lado de cada um dos nomes, mas reservo a singularidade dessas palavras para o momento de um abraço.

No caminho de Santo André a São Paulo, algumas amizades se fizeram mais fortes e mais delicadas com a partilha de elementos biográficos que não se esgotavam na cidade de origem ou de destino, mas em uma série de anseios, receios e formas de dedicação às nossas escolhas. Aqui, o caminho era muitas vezes literal, nas tantas companhias estabelecidas em esquemas de carona ou transporte público, mas também é um caminho figurado, maneira de referir essa história que compartilhamos, de deslocamento relativo ao lugar em que nascemos para o lugar em que chegamos, mesmo quando o CEP é o mesmo. Aqui, agradeço a Ivan Wagner Angeli, João Victor Kosicki e Hilton Cardoso.

Aqui, uma breve repetição, como um agradecimento segundo, a alguns amigos que, além da história partilhada, ainda se dedicaram a ler e comentar este trabalho: Fernando Del Lama, Michel Amary, Ricardo Parro, Hilton Cardoso. A Hilton, também quero agradecer a companhia nas traduções: sua atenção ao menor acento semântico, à mais fina curva gramatical, fez do trabalho de tradução com você uma experiência de formação na língua alemã.

Agradeço a Paulo Rona, por possibilitar que eu me escutasse melhor, especialmente no processo de confecção desta tese.

No Fórum do Campo Lacaniano encontrei novos interlocutores. Essas novas escutas possibilitaram amadurecer aspectos centrais desta tese e aprofundar minha relação com a linguagem. Nesse sentido, agradeço especialmente ao integrantes do Cartel de Ética da Psicanálise: Daniela Salfatis, Livea Melo, Rachel Botelho e Rafael Atuati.

Agradeço ao meu pai, Orgel, e minha mãe, Maria, por confiarem nas minhas escolhas. A escolha da vida acadêmica tem peculiaridades que não são simples de entender, mas eles sempre as aceitaram e apoiaram. Além disso, e sobretudo, agradeço a vida de carinho e compreensão.

A língua alemã carrega uma memória afetiva, pois o período que mais pude aprender e me dedicar a ela foi também o período que convivi mais intimamente com Junior, Ruth, Davi e Dani. Agradeço-os por aqueles meses juntos, mas também pela vida partilhada além deles, todas as experiências que tivemos juntos ou que compartilhamos. Agradeço a Marcelo, Patrícia e Emanuel, pela presença de sempre, pelo carinho, pelo suporte às escolhas. Aos meus sobrinhos Emanuel, Davi e Daniel, agradeço mais uma vez, por todos os sorrisos que me propociaram com nossas brincadeiras, pelo espanto que sinto com seu crescimento e pela promessa do futuro.

Agradeço a Elaine, pelo afeto de todos os encontros; a Amaury Nicolete, pelos risos, partilhas e amizade com a qual posso contar sempre; às meninas, Rafaela, Helena e Raíssa, por fazerem as visitas à Vó mais leves; à Vó Ignez, pela força e pelo “Dri”, nome que é só para ela; ao Alfredo, pela disposição à conversa e à ajuda; ao Renato, pelos momentos alegres. Agradeço à Natália e Felipe pelo privilégio de fazer parte da história que os une com um título próprio, de padrinho! Mas agradeço também pelo laço de amizade que esse nome não dá conta de significar.

Agradeço a Roberta, pelo sem número de conversas, apresentações ensaiadas, argumentos esboçados, sem os quais esta tese jamais teria se realizado. Agradeço sobretudo os anos partilhados, a nossa história, as noites calmas em casa ou as descobertas longe dela. Agradeço por compartilhar comigo suas palavras, essa linguagem capaz de criar, e que deu nome ao Alecrim e à Poema, motivos de sorrisos todos os dias.

Agradeço à Capes, Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior, cujo apoio financeiro possibilitou a realização desta tese.

Não é verdade que há palavras para tudo. Também não é verdade que sempre se pensa em palavras. Até hoje há muitas coisas que não penso em palavras, não as encontrei, não no alemão do vilarejo, não no alemão citadino, não no romeno, não no alemão oriental ou ocidental. E em nenhum livro. Os meandros interiores não coincidem com a linguagem, eles nos levam a lugares onde as palavras não podem permanecer. Muitas vezes é o decisivo, sobre o que não se pode dizer mais nada, e o impulso de falar a respeito é bem-sucedido porque ele passa ao longe. A crença de que falar destrincha os emaranhados só conheço do ocidente. Falar não concerta nem a vida no milharal e nem aquela sobre o asfalto. Também só conheço do ocidente a crença de que não se pode suportar o que não tem sentido.

(Herta Muller)

Quem diria, me ouvindo, que nunca vi nada, nada ouvi a não ser as vozes deles? Os homens também, o que puderam eles me ensinar sobre os homens, antes mesmo de querer me assimilar a eles. Tudo aquilo de que falo, com que falo, é deles que me vem. Eu bem o quero, mas isso de nada serve, não acabará nunca. Devo falar agora de mim, mesmo que seja com a linguagem deles, isso seria um começo, um passo na direção do silêncio, do fim da loucura, de ter de falar e não poder, salvo de coisas que não me dizem respeito, que não contam, nas quais não creio, com as quais me empanturraram para me impedir de dizer quem sou, onde estou, de fazer o que tenho de fazer da única maneira que possa pôr fim nisso, de fazer o que tenho de fazer.

(Samuel Beckett)

Resumo

RAMOS, D.R. Entre o Nome e o Sujeito: Epistemologia anti-lógica em Walter Benjamin. 2020. Tese (Doutorado) – Faculdade de Filosofia Letras e Ciências Humanas Departamento de Filosofia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2020.

Trata-se de elaborar elementos de uma epistemologia anti-lógica a partir do pensamento de Walter Benjamin, proposta realizada através da crítica à subjetividade e à lógica e de uma reflexão sobre teoria da linguagem. Apresentamos nossa questão partindo de um pequeno fragmento intitulado "Sobre o Cretense", no qual Walter Benjamin reflete sobre o paradoxo do cretense, concluindo que sua solução não pode ser encontrada na própria lógica, mas na metafísica, especialmente atuando-se sobre a "forma-eu" necessária ao paradoxo. Com isso, Benjamin apresenta a necessidade de conceber uma subjetividade anti-lógica. Essa noção opera como guia desta pesquisa, fornecendo os elementos de análise e crítica. Dessa forma, dedicamo-nos a pensar a lógica e a forma como determina a teoria do conhecimento, especificamente a partir da noção de experiência. Em seguida, apresentamos como essa conformação epistemológica determina formas de vida, especialmente apontando os princípios lógicos da identidade e unidade como expressões de um arquétipo masculino de pensamento. A seguir, realizamos uma crítica direta à noção de subjetividade apontando as limitação a que ela deve se submeter para se apresentar como lógica, bem como destacando características que suprimem a primazia do sujeito relativamente ao conhecimento. Realizadas essas críticas, dedicamo-nos à reflexão sobre a concepção de linguagem e, mais especificamente, às formas de seu uso. Contrapondo a linguagem instrumental à concepção benjaminiana de linguagem nomeadora, conjuntamente a aspectos de sua crítica epistemológica e noção de tradução, apresentamos uma forma de operação da linguagem que poderia ser operada por uma subjetividade anti-lógica. Concluímos a tese com uma aproximação entre a linguagem instrumental e o direito, a partir do que é possível pensar a crítica à violência como uma crítica epistemológica mediada pela linguagem, crítica apresentada por uma releitura do mito do pecado original a partir da imagem de Eva e do Feminino como figurações privilegiadas de uma disposição crítica.

RAMOS, D.R. Between Name and Subject – Antilogical Epistemology in Walter Benjamin. 2020. Thesis (Doctoral) – Faculdade de Filosofia Letras e Ciências Humanas Departamento de Filosofia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2020

Abstract

Based on the thinking of Walter Benjamin, this thesis elaborates elements of an anti-logical epistemology. We do so through the criticism of subjectivity and Logic and a reflection on the theory of language. We start our analysis on the fragment "The Paradox of the Cretan", in which Walter Benjamin reflects on that question, concluding that the solution for the paradox cannot be found in the realm of Logic itself, but in Metaphysics, mainly reflecting on the "I-form" necessary to the paradox. With this, Benjamin presents the need to conceive an anti-logical subjectivity. This notion operates as a guide for this research, providing the elements of analysis and criticism. In this way, reflect about Logic and how it determines the theory of knowledge, specifically from the notion of experience. Then, we present how this epistemological conformation determines life forms, primarily pointing out the logical principles of identity and unity as expressions of a male archetype of thought. Next, we carry out a direct criticism of the notion of subjectivity, pointing out the limitations to which it must be submitted to present itself as Logic and highlighting characteristics that suppress the primacy of the subject relatively to knowledge. Having made these criticisms, we dedicate ourselves to reflecting on the conception of language and, more specifically, on its used forms. Opposing the instrumental language to the Benjaminian conception of Naming Language - together with aspects of his epistemological criticism and his notion of translation -, we present a form of language appropriate to an anti-logical subjectivity. We conclude the thesis with an approximation between instrumental language and law, from which it is possible to think of the critique of violence as an epistemological criticism mediated by language, a criticism presented by a re-reading of the myth of original sin from the image of Eva and of the Feminine as privileged figures of a critical disposition.

Sumário

*Introdução* ..... *2*

*1 Crítica à Lógica* ..... *23*

**1.1 A redução da experiência pela Lógica** ..... **27**

**1.2 Lógica como modo de vida masculino e a possibilidade crítica do feminino** ..... **41**

**1.3 A noção de Sujeito, ou a naturalização da função "eu"** ..... **55**

*2 Filosofia da Linguagem como Epistemologia* ..... *69*

**2.1 A criação, o nome e o conhecimento** ..... **74**

**2.2 O pecado original e a linguagem instrumental** ..... **85**

*3 Aparência, expressão e apresentação – elementos de uma epistemologia anti-lógica.* ..... *97*

**3.1 A expressão das essências e a tradução** ..... **109**

**3.2 Apresentação como forma crítica** ..... **132**

*Conclusão - Linguagem Instrumental e Violência, Subjetividade Antilógica e Messianismo.* ..... *148*

*Anexos - Traduções* ..... *179*

**Sócrates** ..... **179**

**Sobre o "Cretense"** ..... **183**

**Teses sobre o problema da Identidade** ..... **186**

**Tentativa de Solução do paradoxo de Russel** ..... **188**

**O juízo de designação** ..... **189**

**Eidos e Conceito** ..... **190**

*Referências Bibliográficas* ..... *193*

**Obras de Walter Benjamin** ..... **193**

**Livros e Monografias** ..... **194**

**Capítulos de Livros** ..... **201**

**Artigos** ..... **204**

## Introdução

Em um pequeno fragmento de 1920, intitulado *Über den Kreter*, Walter Benjamin reflete sobre o conhecido paradoxo do cretense. O autor observa que, em sua forma grega tradicional, o problema lógico seria facilmente resolvido, pois quando Epimênides afirma que "Todo cretense é mentiroso", sendo ele próprio um cretense, a falsidade de sua asserção não estaria necessariamente implicada. Isso porque do conceito de "mentiroso" não derivaria nem que aquele assim caracterizado desvie da verdade em todas as suas asserções e tampouco que todas as suas falas exprimam o oposto do que é verdadeiro. Benjamin estaria dizendo que um mentiroso pode as vezes falar a verdade, pois o conceito de mentiroso não determina a necessária mentira de todas as enunciações dessa pessoa. Da mesma maneira, a noção de mentira não opera apenas segundo uma estrutura dualista, ou seja, uma mentira pode não referir o oposto de uma verdade, mas qualquer coisa que seja não-verdade. Com essas considerações, a inevitabilidade paradoxal estaria contornada. Dada a insuficiência de sua forma silogística clássica, Benjamin propõe uma formulação radical do paradoxo, reapresentando-o como uma dedução a partir de uma proposição, que se enunciaria da seguinte forma: "Todas as minhas asserções, sem exceção, implicam o contrário da verdade"[1], do que decorreria o paradoxo em uma forma insolúvel. Essa aparente insolubilidade nos fornece o ponto de partida deste trabalho. Ora, se a Lógica, enquanto dimensão essencial do conhecimento, deve ser preservada, seria necessário refutar o paradoxo, pois, do contrário, todo o edifício do conhecimento estaria fundamentalmente comprometido[2]. Além disso, num sentido crítico, da

[1] No texto original em alemão, lê-se: "Ausnahmslos jedes meiner Urteile prädiziert das konträre Gegenteil von der Wahrheit." (BENJAMIN, GS VI, p. 57). As citações neste trabalho serão apresentadas em português no corpo do texto, e acompanhadas por uma nota de rodapé com o texto original. Exceto quando indicado o contrário, as traduções apresentadas neste trabalho são nossas.

[2] Poderíamos argumentar, seguindo uma estrutura lógica clássica, que um sistema dedutivo no qual sejam aceitos dois teoremas contraditórios (como é o caso do paradoxo, no qual tem-se a premissa "todo cretense é um mentiroso" e a conclusão "todo cretense não é um mentiroso") comporta como derivação da contradição qualquer

mesma forma que a insolubilidade do paradoxo apontaria para o reconhecimento dos limites de uma determinada estrutura epistemológica orientada pela Lógica, sua solução poderia lançar luz sobre uma outra forma de compreender o saber.

Informado pelo texto de Benjamin, nota-se a necessidade de compreender a irrefutabilidade do paradoxo do cretense como mera aparência (*Schein*[3]), tratando, assim, a *aparente* insolubilidade como objeto. No entanto, não se trata da aparência que se origina de uma falha ou de uma limitação do conhecimento de corresponder à verdade, como seria comumente concebido diante deste conceito[4]. Aqui, a aparência teria um papel epistemológico fundamental, o qual seria comprovado pela força de contraverter a expressão lógica. Efetivamente, ela dá origem a algo diverso:

> Objetivamente, ela [a aparência] existe não apenas como um contraponto à realidade, mas, como é encontrada em uma dimensão que repousa além da realidade – nomeadamente, na esfera da lógica formal –, ela deve ser considerada como um contraponto objetivo à verdade.[5]

Ora, se naquela proposição a aparência se contrapõe à lógica, a solução do paradoxo não pode ser encontrada no interior dessa mesma lógica. Segundo Benjamin, o problema poderia ser resolvido na metafísica[6], especificamente atuando-se sobre a "forma-eu" [*Ich-form*]

---

expressão formulada em sua linguagem. Isso poderia, virtualmente, comprometer toda a validade epistemológica da Lógica.

[3] A noção de aparência no texto "Über den Kreter" enquadra-se em um projeto de redefinição e revaloração do termo, o qual ganha especial relevo no ensaio "As afinidades eletivas de Goethe". Além desse texto, na obra *Origem do Drama Trágico Alemão*, Benjamin descreve a relação entre a aparência e a verdade. Dedicaremos uma seção do capítulo I desta tese à reflexão sobre a aparência.

[4] O prejuízo epistemológico da noção de aparência poderia ser bem caracterizada ao lembrarmos do esquema da crítica ideológica, na qual a tarefa seria a de destituir a falsidade aparente em busca da verdade estrutural.

[5] Lê-se no original: "Er ist also objektiv nicht allein als Gegenbild der Wirklichkeit, sondern, da er in einer Sphäre ganz jenseits derselben noch angetroffen wird, nämlich in der formalen Logik, objektiv als Gegenbild der Wahrheit". (BENJAMIN, GS VI, p. 59).

[6] Em diversos textos de Benjamin, a noção de metafísica ocupa uma posição fundamental. No texto "Sobre o Cretense", podemos notar que a metafísica é o campo que supera a lógica na possibilidade de resposta ao paradoxo. No texto "Sobre o Programa da Filosofia Vindoura", Benjamin utiliza o termo metafísica denotando os elementos

necessária à contradição. Se tomarmos a subjetividade como o fundamento dessa forma-eu necessária à enunciação da proposição paradoxal – e, com isso, essencial à *aparência* da proposição – a solução do paradoxo adviria de uma forma de subjetividade que operasse com uma força contraposta à validade objetiva da lógica, dado que poderia superar a aparência ou se valer dela como fundamento da verdade. Essa subjetividade, portanto, seria anti-lógica. Nas palavras de Benjamin:

> Aqui se mostra a necessidade de conceber a subjetividade não apenas como uma instância alógica em contradição à objetividade e validade universal, porém, mais precisamente, compreender a subjetividade como um princípio contrário à validade objetiva, caracterizado por uma tendência a debilitar aquela validade. De acordo com a tese metafísica traçada para resolver aquela aparência lógica, a subjetividade não é alógica, mas sim anti-lógica. Essa proposição deve fundamentar a metafísica.[7]

Essa subjetividade anti-lógica, no entanto, não é definida e nem mesmo diretamente tematizada por Benjamin. Dessa forma, o caminho que se apresenta é pautado pela reflexão sobre essa noção, pois nela repousaria a solução ao paradoxo. Nesse sentido, propomos elaborar uma crítica aos elementos que a compõem, expondo os aspectos que se fazem necessários à sua apresentação. Isso quer dizer que a análise da lógica, da ideia de subjetividade e de aparência deve ser empreendida em benefício da compreensão da noção de sujeito anti-lógico.

---

fundamentais e dogmáticos de uma teoria. Em todo caso, o termo parece expressar aspectos basilares do conhecimento e da relação com a verdade. Se isso parece acordar com as tradicionais concepções de metafísica, que a designam como um saber sobre coisas que estão além da sensibilidade, será necessário apontar neste trabalho o limite deste acordo, dado que, segundo Benjamin, existiriam aspectos não sensíveis que poderiam se tornar experiência dos sujeitos.

[7] No original, lê-se: "Hier zeigt sich die Notwendigkeit, Subjektivität nicht lediglich als alogische Instanz in kontradiktorischen Gegensatz zur Objektivität und Allgemeingültigkeit zu setzen, sondern genauer als den konträren Gegensatz der Objektivität der Geltung die "Zer-Geltungstendenz" der Subjektivität entgegen zu setzen. Subjektivität, so hätte die metaphysische Thesis zur Auflösung jenes logischen Scheines zu lauten, ist nicht alogische, sondern antilogisch. Diesen Satz muß die metaphysik begründen". (BENJAMIN, GS VI, p. 59)

Para tanto, considerando a amplitude desses objetos, propomos apresentar o campo específico no qual desenvolveremos esta pesquisa, a saber, a teoria do conhecimento, bem como a maneira como os objetos são desenhados nesse campo. Para tanto, tomamos como guia as reflexões de Benjamin em um texto escrito entre os anos de 1917 e 1918, intitulado *"Über das Programm der kommenden Philosophie"* ("Sobre o Programa da Filosofia Vindoura")[8].

Em "Sobre o programa da Filosofia Vindoura", ao tematizar a filosofia crítica kantiana, o autor argumenta que todo elemento metafísico de uma teoria limita seu alcance epistemológico, bem como, inversamente, sua dimensão epistemológica seria capaz de desvelar os elementos dogmáticos inadequados em seu interior:

> Toda a filosofia é dividida em Epistemologia e Metafísica, ou, nos termos de Kant, em uma parte crítica e uma parte dogmática. No entanto, essa classificação, não enquanto indicação de conteúdo e sim como princípio classificatório, não é de suma importância. Com essa divisão, afirma-se apenas que uma teoria pode ser construída com base na segurança crítica dos conceitos epistemológicos e do conceito de conhecimento. A partir dessa construção, antes de mais nada, a dimensão epistemológico-crítica do conceito de conhecimento é fixada. O lugar exato no qual o Crítico acaba e que o Dogmático começa não pode ser precisamente demonstrado, porque o conceito de Dogmático só pode ser distinguido na passagem da Crítica ao Ensinamento, do Conceito básico

[8] Esse ensaio representa um momento de viragem na filosofia benjaminiana, pois, ainda que a influência de Kant persista no pensamento de Benjamin, ele marca um afastamento do sistema kantiano, a partir do qual outros elementos ganharão mais espaço em sua teoria. Alguns anos após a publicação desse texto, na obra *Ursprung des deutschen Trauerspiels* (Origem do Drama Barroco Alemão), é possível notar que Benjamin recorreu a três modelos epistemológicos para o desenvolvimento de sua abordagem: a teologia judaica; a teoria platônica das ideias; e a *historia naturalis*, como uma forma de reflexão sobre o desenvolvimento interno dos organismos. Assim, nossa pesquisa toma elementos específicos da filosofia de Kant no pensamento de Benjamin, mas também atentará a outros modelos que compõem a sua epistemologia, campo no qual esta pesquisa busca os seus fundamentos. Neste sentido, importa destacar que nossa interpretação procura minimizar as rupturas que muitas vezes são tematizadas para tratar o pensamento de Benjamin, rupturas que separam a experiência intelectual do autor em períodos, qualificados como "de juventude" e "de maturidade", ou sintetizados sob os termos "teológico", "revolucionário" ou "anarquista".

> geral ao particular. Toda a filosofia é epistemologia, estritamente teoria crítica e dogmática do conhecimento.[9]

As maiores limitações do sistema kantiano, segundo Benjamin, seriam justamente a relação entre sujeito e objeto e a relação da experiência e do conhecimento com a consciência empírica. Esses dois elementos estão interligados e, mais do que uma dimensão metafísica, seria possível verificar neles um aspecto mitológico. Isso porque, segundo Benjamin, apesar de Kant e os pós-kantianos terem superado a concepção de que a origem das sensações seria o "objeto-natureza da coisa em si" (*die Objektnatur des Dinges an sich*), ainda está presente em seus sistemas o "sujeito natureza da consciência conhecedora" (*die Subjekt-Natur des erkennenden Bewusstseins*). Essa consciência conhecedora deriva da consciência empírica, a qual é conformada pelos objetos que a confrontam. Na filosofia kantiana, bem como em uma larga porção da filosofia moderna, essa consciência conhecedora é identificada com o sujeito, especificamente o sujeito determinado por sua função lógica. Segundo Kant, o sujeito é "aquilo que permanece depois de eliminados todos os acidentes (como os predicados)" (KANT, 1988, p. 116). Benjamin critica essa compreensão da subjetividade a partir de uma perspectiva epistemológica:

> Isso tudo é um rudimento metafísico de epistemologia, um fragmento daquela "experiência" superficial desses séculos que se encrustou na epistemologia. No conceito de conhecimento de Kant existe a noção de um Eu vivente individual o qual toma as sensações recebidas e a partir delas constrói a base de suas representações. Não se pode duvidar que o conceito kantiano de conhecimento concede

[9] Lê-se no original: "Die ganze Philosophie zerfällt in Erkenntnistheorie und Metaphysik, oder mit Kant zu reden in einen kritischen und einen dogmatischen Teil, diese Einteilung ist jedoch, nicht als Angabe des Gehalts, aber als Einteilungprinzip nicht von prinzipieller Wichtgkeit. Mit ihr soll nur gesagt werden dass auf aller kritischen Sicherung der Erkenntinisbegriffe und des Erkernntinisbegriffs nun eine Lehre von dem aufgebaut werden kann wovon zunächste allererst erkenntinis-kritisch der Begriff einer Erkenntinis festgesetzt ist. Wo das Kritische aufhört und das Dogmatische anfängt ist vielleicht nicht genau aufzuzeigen weil der Begriff des Dogmatischen lediglich den Übergang von Kritik zu Lehre von allgemeinern zu besondern Grundbegriffen kennzeichnen soll. Die ganze philosophie ist also Erkenntnistheorie, nur eben Theorie, kritische und dogmatische aller Erkenntinis". (GS II – 1, p. 169)

> um papel da maior importância para essa noção, por mais sublimada que possa se apresentar[10].

Considerando o esquema epistemológico herdado de Kant, Benjamin observa que a noção de conhecimento sensual (*sinnlich*) e intelectual do qual dispomos é uma forma de mitologia não muito distinta daquela de um louco que considera as suas sensações pertencentes a outra pessoa, pois a consciência empírica seria a mitificação de uma função lógica impressa em uma unidade naturalizada de percepções, aquele sujeito natureza da consciência conhecedora. Ainda segundo a crítica benjaminiana, a concepção kantiana de sujeito seria caracterizada como a unificação entre um "eu vivente individual" e a consciência. O conhecimento decorrente disso não seria mais do que a projeção das expectativas desse sujeito, o qual, segundo a filosofia kantiana, deteria as intuições e os conceitos puros aos quais os objetos deveriam se adequar. Assim, enquanto for tomado em relação àquele "eu vivente individual" *(individuellen leibgeistigen Ich)*, uma forma mitificada de subjetividade, o conhecimento portaria uma limitação fundamental. Apesar dos protestos kantianos em relação à identificação entre "eu vivente individual" e a consciência, a unidade da apercepção, segundo Benjamin, manteria traços do sujeito natural e recairia nesse esquema de limitação epistemológica.

Nessa crítica à filosofia kantiana, notamos que a definição de subjetividade[11] enfrenta uma ambiguidade irresolúvel, pois o termo se

---

[10] No original, lê-se: "Das Ganze ist ein durchaus metaphysisches Rudiment in der Erkenntnistheorie; ein Stück eben jener flachen "Erfahrung" dieser Jahrhunderte welches sich in die Erkenntinistheorie einschlich. Es ist nämlich gar nicht zu bezweifeln dass in dem Kantischen Erkenntinisbegriff die wenn auch sublimierte Vorstellung eines individuellen leibgeistigen Ich welches mittelst der Sinne die Empfindungen empfängt und auf deren Grundlage sich seine Vorstellung bildet die grösste Rolle Spielt. Diese Vorstellung ist jedoch Mythologie und was ihren Wahrheitsgehalt angeht jeder andern Erkenntnismythologie gleichwertig." (GS II, p. 161)

[11] Importa notar a posição peculiar do pensamento benjaminiano no debate sobre as concepções de sujeito na filosofia contemporânea. No horizonte desse debate, entre as exigências lógicas que limitam a atuação do sujeito – como no positivismo lógico – e o extremo da supressão de toda forma de subjetividade – como proposta por Heidegger –, o pensamento de Benjamin insiste na elaboração de uma forma de subjetividade que não atua segundo um princípio de abstração lógica, mas que ainda mantém a força de atuar epistemologicamente.

refere tanto à noção universal abstrata quanto ao indivíduo material de uma ação. Essa ambiguidade não pode ser solucionada através de uma distinção terminológica, dado que mesmo a elaboração do problema apontaria para o entrelaçamento inerente entre os significados[12]. Bastaria notar como a tentativa de especificação de *um* sujeito depende da universalidade da *função sujeito*: "este sujeito é único" depende da generalização própria do sujeito enquanto algo predicável[13]. Além disso, a noção de *sujeito* é, em si mesma, resistente à definição, dada sua prioridade nessa operação: o ato de definir exige um sujeito definidor e um objeto a ser definido, destacando a mútua dependência entre esses termos[14]. Em seu trabalho sobre o Romantismo Alemão, Benjamin já tematizara essa relação entre sujeito e objeto, desenvolvendo uma crítica à cisão entre os termos:

> Como é possível conhecimento fora do autoconhecimento, isto é, como é possível conhecimento do objeto? Segundo os princípios do pensamento romântico, ele de fato não é possível. Onde não há autoconhecimento, não há em absoluto nenhum conhecer; onde há conhecimento, a correlação

---

[12] Em um pequeno texto intitulado "Sobre Sujeito e Objeto", Theodor Adorno discorre sobre essas dificuldades de se pensar a subjetividade: Não é possível excluir de nenhum conceito de sujeito o momento da individualidade humana – nomeado por Schelling como Egoidade; sem essa lembrança, *sujeito* perderia todo o sentido. Inversamente, o indivíduo humano singular – tão logo se reflete sobre ele como uma forma conceitual universal, e não apenas como o homem particular qualquer – se transforma em um universal, semelhante ao que é expresso pelo conceito idealista de sujeito; até mesmo a expressão homem particular necessita do conceito genérico, pois do contrário seria carente de sentido. (ADORNO, GS 10.2, p. 741)

[13] Este problema será mais bem analisado no capítulo 2, ao tematizarmos a linguagem instrumental.

[14] No âmbito da filosofia contemporânea, a subjetividade é uma questão persistente, ocupando autores de heranças diversas. Na senda da Teoria Crítica, poderíamos lembrar como Axel Honneth tematiza o *reconhecimento* dos sujeitos como forma de desobstrução da liberdade (cf. *Luta por Reconhecimento*). Também Foucault tematiza a subjetividade, desde a sua conferência "O que é autor?", que pode ser tomado como base para uma crítica à própria noção de subjetividade, passando pelos textos nos quais ele descreve a gênese deste sujeito (cf.: *Hermenêutica do Sujeito*), até os trabalhos dos anos 1970 (desde os volumes de "A História da Sexualidade" às conferências e cursos), em que tematiza mais fortemente os modos de subjetivação, especialmente com noções como "cuidado de si", a partir de que é possível pensar uma proposta de renovação da noção de subjetividade. Em todos esses trabalhos, é impossível negar a inevitabilidade da relação entre sujeito e objeto, desde sua definição até sua crítica.

> sujeito-objeto está superada, ou se quiser: dá-se um sujeito sem objeto correlato. (BENJAMIN, 1993, p. 63-64)

Seguindo as indicações de Benjamin em *Sobre o Programa da Filosofia Vindoura*, poderíamos afirmar que os elementos dogmáticos da noção de subjetividade impõem limites às possibilidades do conhecimento. No presente trabalho, não se trata apenas de pensar a subjetividade anti-lógica como solução para o paradoxo do cretense, uma manifestação emblemática dos limites do conhecimento, mas sim de apontar como o próprio paroxismo devém de uma forma específica de compreensão da subjetividade, aquela identificada à função lógica, bem como das formas de conhecimento que ela engendra. Com efeito, a reflexão sobre a subjetividade anti-lógica se realiza como uma crítica epistemológica.

Uma crítica epistemológica, segundo Benjamin, não pode ser realizada sem antes justificar a si mesma, pois não seria a profundidade de uma teoria do conhecimento que garantiria o seu valor, mas a sua justificação. Nesses termos, ele elabora um tributo ao sistema kantiano:

> É a tarefa central da filosofia vindoura tomar as ideias provenientes de nossos tempos e as expectativas de um grande futuro e transformá-los em conhecimento relacionando-os ao sistema kantiano. A continuidade histórica garantida através da referência ao sistema kantiano é também a única de implicação sistemática decisiva. [...] Ambos os filósofos [Kant e Platão] compartilham a concepção de que o conhecimento do qual podemos dar a justificação mais clara é também o mais profundo.[15]

[15] No original, lê-se: "Es ist die Zentrale Aufgabe der kommenden Philosophie die tiefsten Ahnungen die sie aus der Zeit und dem Vorgefühle einer grossen Zukunft schöpft durch die Beziehung auf das Kantische System zu Erkenntnis warden zu lasse. Die historische Kontinuität die durch den Anschluss an das Kantische System gewährleistet wird ist zugleich die einzige von entscheidender systematischer Tragweite.[...] Diesen Beiden Philosophen [Kant und Platon] ist die Zuversicht gemeisam, das die Erkenntnis von der wir die reinste Rechenschaft haben zugleich die tiefste sein werde." (GS II-1 p. 157)

Kant teria justificado sua teoria do conhecimento através da certeza e segurança que seu sistema concedia. E se Benjamin propõe a submissão das ideias e expectativas de um grande futuro ao sistema kantiano, não o faz sem antes propor que esta teoria seja revisitada criticamente, ou seja, após a reflexão sobre seus elementos dogmáticos, inclusive o fundamento de sua justificativa. O caminho da epistemologia de Benjamin aponta para um sentido específico para lidar com os limites da filosofia crítica kantiana. Benjamin propõe encontrar uma esfera que possa fundamentar os elementos basilares da epistemologia de forma neutra, ou seja, que não comprometa as possibilidades de conhecimento limitando a experiência. Em suas palavras:

> É a tarefa da epistemologia vindoura encontrar para o conhecimento a esfera de total neutralidade em relação aos conceitos de objeto e de sujeito. Em outras palavras, a esfera inerente e autônoma de conhecimento na qual este não se refere de maneira alguma à relação entre essas duas entidades metafísicas.[16]

O caminho tomado por cientistas e filósofos modernos apontaria para uma solução aparente: a matemática. Esta foi eleita para figurar como a esfera fundamental do conhecimento, na qual todo o saber deveria se basear, tendo em vista seus conhecimentos racionais puros e o grau de certeza de seus juízos. No entanto, ao mesmo tempo em que garantiram a certeza de seus conhecimentos, as exigências epistemológicas da matemática teriam conformado as noções de sujeito e objeto como elementos abstratos. Em poucas palavras, esses conceitos teriam sido submetidos às exigências de matematização do mundo, segundo procedimentos de abstração e descontextualização espacial e temporal, uma vez que a matemática, emblema científico moderno, é um conhecimento puro, e sua aplicação ao mundo dependeria de um material que cumpra

[16] Lê-se no original: "Es ist die Aufgabe der kommenden Erkenntnistheorie für die Erkenntnis die Sphäre totaler Neutralität in Bezug auf die Begriffe Objekt und Subjekt zu finden; mit andern Worten die autonome ureigne Sphäre der Erkenntnis auszumitteln in der dieser Begriff auf keine weise mehr die Beziehung zwischen zwei metaphysischen Entitäten bezeichnet." (GS II-1 p. 163).

determinadas exigências lógico-formais. Nesses termos, cumprindo essas expectativas, o sujeito não poderia ser outra coisa senão uma função lógica, e os objetos, para serem inteiramente apreendidos por esse sujeito, deveriam ser abstraídas em grandezas formais. Seria justamente dessa conformação que decorreriam os elementos metafísicos que limitam o alcance epistemológico da teoria.

Oferecendo outra resposta a essa busca pela esfera de neutralidade, Benjamin elabora o seguinte:

> A consciência de que o conhecimento filosófico é absolutamente certo e a priori, a consciência daquele aspecto da filosofia que é equivalente ao conhecimento matemático, fez com que Kant se resignasse quanto ao fato de que todo conhecimento filosófico tem sua expressão na linguagem, e não em fórmulas e cálculos.[17]

Com isso, podemos introduzir o cerne de nossa hipótese de pesquisa: a linguagem, conforme pensada por Benjamin, seria a esfera de neutralidade em relação ao sujeito que possibilita sua apresentação junto a qualificação de anti-lógico. A linguagem, essência expressiva de toda teoria, poderia fazer com que o sujeito superasse sua função meramente lógica.

Para compreender essa possível capacidade crítico-epistemológica da linguagem, partimos de uma caracterização[18] desenvolvida por Benjamin:

> Mas 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 inanimada, que não tenha, de alguma maneira, participação na linguagem, pois é

[17] Lê-se no original: "Über dem Bewusstsein dass die philosophische Erkenntnis eine absolut gewisse und apriorische sei, über dem Bewusstsein dieser der Mathematik ebenbürtigen Seiten der Philosophie ist für Kant die Tatsache dass alle philosophische Erkenntnis ihren einzigen Ausdruck in der Sprache und nicht in Formeln und Zahlen habe völlig zuruckgetreten". (GS II – 1, p. 168)

[18] Apesar de Benjamin abordar o tema da linguagem em diversos textos, em "Über Sprache überhaupt und über die Sprache des Menschen" ele tenta postular definições e estruturas gerais e particulares da linguagem, razão pela qual esse texto é largamente referenciado nesta introdução.

> essencial a tudo comunicar seu conteúdo espiritual. (BENJAMIN, 2011, p. 50-51)[19]

Segundo o autor, a linguagem expressa a essência espiritual de todas as coisas. Mas importa sobremaneira notar a especificidade dessa expressão. Nessa teoria benjaminiana, enquanto todas as coisas participam do domínio da linguagem, apenas a língua do homem fala em palavras, o homem sendo o único ser que expressa sua essência espiritual ao *nomear* as outras coisas. Em contrapartida, ele aponta que a concepção tradicional de linguagem, a qual ele chama de "burguesa", propõe que os homens comunicam suas essências espirituais *através* dos *nomes*, uma comunicação que é dirigida a outros homens. Mas essa seria uma concepção instrumental da linguagem, pois usa a palavra como meio *(Mittel)* e considera que o seu objeto é a própria coisa. Benjamin, diversamente, afirma que "no nome a essência espiritual do homem se comunica a Deus"[20]. Para compreender essa afirmação, duas noções precisam ser matizadas: "Deus" e "Nome". Como hipótese interpretativa, a ideia de Deus pode ser apreendida em relação à noção de Messias, e, assim, ser tomada em termos históricos, especialmente por meio da ideia de "devir":

> O próprio Messias, apenas ele, é que perfaz todo o advir histórico, no sentido que só ele liberta, cumpre, leva ao cabo a sua relação com o próprio messiânico. Eis por que nada de histórico pode, por vontade própria e por si mesmo, querer se referir ao messiânico. Eis por que o Reino de Deus não é o telos da dinâmica histórica; ele não pode ser posto como meta. Visto historicamente, ele não é meta, mas fim.[21]

---

[19] Lê-se no original: "Das Dasein der Sprache erstreckt sich aber nicht nur über alle Gebiete menschlicher Geisteäusserung, der in ingendeinem Sinn immer Sprache innewohnt, sondern es erstreckt sich auf schlechthin alles. Es gibt kein Geschehen oder Ding weder in der belebten noch in der unbelebten Natur, das nicht in gewisser Weise an der Sprache teilhätte, den es is jedem wesentlich, seinen geistigen Inhalt mitzuteilen." (GS II-1 p. 140-141)

[20] No original lê-se: *"im Namen teilt das geistige Wesen des Menschen sich Gott mit"*. (GS II-1 p. 144).

[21] Lê-se no original: Erst der Messias selbst vollendet alles historische Geschehen, und zwar in dem Sinne, daß er dessen Beziehung auf das Messianische selbst erst erlöst, vollendet, schafft. Darum kann nichts Historisches von sich aus sich auf

Nesses termos, a linguagem não poderia ser considerada como o instrumento de representação estática de objetos, mas sim remeteria à dimensão histórica daquilo que apresenta. Assim, o Deus/Messias a que se comunica o espiritual do homem estabeleceria uma dimensão histórica à linguagem. E a história referida pelo messiânico não diz respeito apenas àquilo que é passado, mas às possibilidades deste passado e as do futuro; ela deve ser compreendida como o contraponto dialético do mito.

No excerto destacado – "no nome a essência espiritual do homem se comunica a Deus" –, notamos que a filosofia benjaminiana da linguagem fundamenta-se na ideia de Nome, a segunda noção que deve ser matizada. Esta deve ser considerada em relação à "Criação", na medida em que o ato de nomear a completa. Toda a natureza se manifestaria no homem com os nomes, e o gesto nomeador abriria a linguagem para o mundo espiritual, onde todas as essências se comunicam e, a partir disso, emergiria sua totalidade intensiva. Essa linguagem não teria um conteúdo específico, pois o que expressa seria sua própria comunicabilidade através do ato de nomeação.

> 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 é comunicável) ao *nomear* todas as outras coisas. (BENJAMIN, 2011, p.54)

Ao nomear as coisas, o homem comunicaria sua própria essência espiritual, mas essa essência espiritual seria a própria linguagem. Ora, se coincidem a essência espiritual e a essência linguística – a comunicabilidade daquela essência –, Benjamin pode afirmar justamente que o mais comunicável é também o mais essencial. Note-se que, nesses

---

Messianisches beziehen wollen. Darum ist das Reich Gottes nicht das Telos der historischen Dynamis; es kann nicht zum Ziel gesetzt werden. Historisch gesehen ist es nicht Ziel, sondern Ende. Darum kann die Ordnung des Profanen nicht am Gedanken des Gottesreiches aufgebaut werden, darum hat die Theokratie keinen politischen sondern allein einen religiösen Sinn. (GS II, p. 203).

termos, a relação entre o signo linguístico e o objeto referido não pode ser considerada simplesmente como arbitrária, conforme argumentam as teorias linguísticas de Ferdinand de Saussure ou Gottlob Frege[22]. Segundo a teoria benjaminiana, o Nome concorda "poética e magicamente com a realidade". Com isso, o autor estaria indicando que a nomeação não seria um simples gesto violento de fundação[23], mas um ato de criação, e o que ela institui seria uma *origem*[24]. Diferente de uma fundação passada, a origem seria continuamente atual, como se oferecesse conjuntamente o acesso ao passado e a possibilidade de reinstituição, referindo um "futuro anterior". Com isso, parece-nos que a nomeação apontaria para a constituição de uma verdade que seria ao mesmo tempo herança e criação[25].

Segundo os termos da teoria benjaminiana, a palavra, conforme se relaciona ao *nome*, revela em sua aura uma linguagem primordial,

---

[22] Podemos tomar como referências as obras "Curso de Linguística Geral" de Saussure e *Über Sinn und Bedeutung*, de Frege.

[23] Se a nomeação deve ser pensada como parte da Criação, parece evidenciar-se uma dimensão mitológica. Enquanto gesto criador, ela institui a verdade no mundo e, nesses termos, seria fácil conceber esse gesto nos termos de *Zur Kritik der Gewalt*. Nesse texto de 1920, Benjamin classifica o gesto fundador como "violência mítica", entendendo-se por isso que a instituição de uma norma constrangeria as experiências possíveis dos homens. Esquecendo-se de sua fundação, a norma seria naturalizada e o acesso à história – aqui ainda concebida como contraposição dialética ao mito – seria impedido. Este texto será tematizado na última parte desta tese.

[24] A noção de origem é desenvolvida em textos diversos de Benjamin, desde a *Origem do Drama Trágico Alemão* até as *Teses sobre o Conceito de História*. Assim, ela seria historicamente determinada, pois o Nome possibilitaria que seu aparecimento evidenciasse o seu contexto e a sua origem: "Origem" não designa o processo de devir de algo que nasceu, mas antes aquilo que emerge do processo de devir e desaparecer. A origem insere-se no fluxo do devir como um redemoinho que arrasta no seu movimento o material produzido no processo de gênese. O que é próprio da origem nunca se dá a ver no campo do factual, cru e manifesto. O seu ritmo só se revela a um ponto de vista duplo, que o reconhece, por um lado como restauração e reconstituição, e por outro como algo de incompleto e inacabado. Em todo fenômeno originário tem lugar a determinação da figura através da qual uma ideia permanentemente se confronta com o mundo histórico, até atingir a completude na totalidade da sua história. A noção de origem revela-se essencial, pois faz parte da composição das ideias de verdade e de linguagem no pensamento benjaminiano. A relação entre origem e Nome será melhor desenvolvida no capítulo 2 desta tese.

[25] Como forma de orientar essa abordagem que relaciona a Linguagem e Deus, propomos acompanhar a descrição benjaminiana da linguagem em três níveis: a linguagem divina criadora, a linguagem nomeadora do homem e a linguagem decaída. Com essa abordagem, nossa intenção é a de refletir sobre a relação entre a linguagem e o mundo, entre o nome e o nomeado, em registro próprio, diverso da relação unívoca entre "significante" e "significado".

adâmica, que seria propriamente a paisagem da verdade[26]. Com efeito, se considerarmos que todas as coisas portam uma linguagem, a relação entre a palavra e seu significado não seria uma arbitrariedade, mas a expressão de uma adequação primordial, comunicada pelo homem no ato de nomear, gesto expressivo mais essencial e verdadeiro. Dito de outro modo, o nome seria a forma original da ideia, e cada ideia conformaria o espaço semântico particular que é fonte de uma questão colocada ao espírito. Essas questões seriam postas por cada nova geração e seu conjunto referiria à paisagem primordial da vida espiritual dos homens e conformaria o seu horizonte de verdade[27]. Sobre essa relação específica entre as palavras e as coisas, Benjamin endereça uma carta a Martin Buber, na qual expõe a dignidade peculiar da linguagem:

> No que concerne ao efeito, poético, profético, objetivo, eu só posso compreendê-lo como mágico, quer dizer, não-*media*-tizável. Todo efeito salutar, sim, todo efeito não internamente devastador da escrita assenta-se no seu (da palavra, da linguagem) mistério. Por mais múltiplas que sejam as formas nas quais a linguagem possa mostrar-se eficaz, ela o será não através da mediação de conteúdos, mas antes através do mais puro abrir de sua dignidade e da sua essência.[28]

---

[26] A ideia de verdade não deve ser interpretada como uma forma de representação certa entre signo e significado, ou entre palavra e coisa. Contrariamente à tradição, a verdade não será o Uno, mas deve ser compreendida como uma multiplicidade irredutível, a qual nenhuma síntese pode apreender. Benjamin reflete sobre uma noção específica de Verdade no "Prólogo Epistemológico-Crítico" de sua obra *Origem do Drama Trágico Alemão*. Estão noção será objeto de análise no desenvolvimento desta tese.

[27] Segundo Benjamin, as ideias coexistem, mas não se tocam, e permanecem existindo mesmo que os homens não as percebam ou se lembrem delas. A multiplicidade das ideias, sua coexistência num sistema e o fato de o sistema permanecer inalterado apontam para relevância da metáfora da constelação, utilizada pelo filósofo para apresentar essa sua teoria das ideias. Propomos refletir sobre essa teoria e a imagem da constelação no desenvolvimento da tese.

[28] No original lê-se: "Schrifttum überhaupt kann ich mit dichterisch, prophetisch, sachlich, was die Wirkung angeht, aber jedenfalls nur magisch das heißt un-mittelbar verstehen. Jedes heilsame, ja jedes nicht im innersten verheerende 'Wirken der Schriftberuht in ihrem (des Wortes, der Sprache) Geheimnis. In wievielerlei Gestalten auch die Sprache sich wirksam erweisen mag, sie wird es nicht durch die Vermittlung von Inhalten, sondern durch das reinste Erschließen ihrer Würde und ihres Wesens tun". (Briefe I, p. 126-127). Tradução de Márcio Selligmann-Silva em seu livro Ler o Livro do mundo – Walter Benjamin: Romantismo e crítica Literária. São Paulo: Iluminuras, 1999.

Tendo matizado as noções de Deus e de Nome, parece-nos mais clara a requalificação da linguagem. Se *no Nome a essência espiritual do homem se comunica a Deus,* a linguagem não pode ser considerada mero meio (*Mittel*), instrumento da comunicação, mas sim seu *meio* (*Medium*)[29], o *meio* no qual a comunicação acontece, onde as essências se expressam. Nesses termos, Benjamin destaca que a linguagem não pode ser tomada como objeto, pois, enquanto *meio* da expressão espiritual, todo gesto espiritual se realiza nela, não sendo apenas o instrumento do sujeito em sua relação com as coisas. Da mesma forma, se a essência espiritual dos homens coincide com sua essência linguística, a linguagem mesma não pode ser reduzida à subjetividade. Essa imanente não-identidade da linguagem em relação a sujeito e objeto opera uma desarticulação da concepção tradicional de subjetividade, pois, na medida em que é o meio a relação entre os termos, estabelece uma estrutura diversa para esta relação. Isso se torna mais claro quando consideramos o procedimento de conhecimento desse sujeito.

Nosso trabalho não propõe uma nova separação de alma e intelecto, mas sim do reconhecimento de uma ou diversas instâncias epistemológicas que não reproduzam os elementos dogmáticos da subjetividade e do conhecimento tradicionais. Nossa intenção é a de argumentar que o conhecimento mais legítimo seria como um gesto de refundação do nome, ou, ao menos, sua atualização. Considerando que a linguagem é o meio de expressão de todas as coisas, o ato de nomear do homem se realiza em relação à expressão das outras coisas[30]. Isso

---

[29] Há uma importante distinção entre *Medium* e *Mittel*, ambos traduzidos por meio, a qual decidimos destacar pela inserção dos termos originais entre parênteses. Em relação ao primeiro termo, insistimos na compreensão etimológica que designaria uma concepção espacial, indicando o lugar e condição que envolve o objeto. Nesse sentido, a concepção da linguagem como *Medium* da expressão e comunicação deve apontar para o *locus* comum e neutro no qual as essências linguísticas se realizam através da expressão. Diversamente, a noção de *Mittel* faz referência ao meio utilizado em benefício de um fim, apontando para a instrumentalização de algo.

[30] O "A Doutrina das Semelhanças", apesar de tardio em relação aos textos tematizados nesta pesquisa, concentrados entre os anos 1914 e 1926, poderá auxiliar na compreensão desta forma de conhecimento. Nele, Benjamin afirma que a linguagem seria a mais alta aplicação da faculdade mimética, pois ela seria o cânone "que nos aproxima de uma compreensão mais clara do conceito de semelhança extrassensível". Seria justamente esta semelhança que compõe a verdade da relação entre a palavra e

quer dizer que, da mesma forma que a nomeação ocorreria segundo a manifestação da natureza na palavra elaborada pelo homem, a verdade só poderia ser apresentada seguindo um processo de reapropriação da experiência de nomeação. Nesses termos, o sujeito deixaria de ter precedência sobre seu objeto[31], e poderia se libertar das exigências da lógica e da identidade. Tudo se passaria como a relação entre a criança e o brinquedo, para retomar uma imagem cara a Benjamin, no qual este objeto exige daquele sujeito ser utilizado de uma maneira específica[32].

Seguindo esses argumentos, haveria uma decorrência evidente: a própria noção de verdade deveria ser apresentada em novos termos. No Prólogo Epistemológico-Crítico de *Origem do Drama Trágico Alemão*[33],

---

a coisa que apresenta. A fortuna crítica sobre os temas da semelhança e da mimese é bastante ampla, mas podemos destacar os seguintes estudos: o capítulo "Ähnliche", de Michael Opitz, em *Benjamins Begriffe (2012/2014)*; *Mimesis und historische Erfahrfung (1996)*, de Peter Choi.

[31] Com isso, podemos notar a afinidade entre o projeto benjaminiano de reformulação da experiência e o segundo giro copernicano do qual fala Adorno em "Dialética Negativa", "Critica Cultural e Sociedade" e mesmo o ensaio já citado, "Sobre sujeito e objeto", no qual se pode ler a seguinte formulação: "Mais que isso, a primazia do objeto significa que o sujeito é, por sua vez, objeto em um sentido qualitativamente distinto e mais radical que o objeto, porque ele, não podendo afinal ser conhecido senão pela consciência, é também sujeito".

[32] cf. BENJAMIN, 2002, p. 95-102. Considerando a dignidade desse objeto diante do sujeito, argumentaremos que os conteúdos do conhecimento não seriam inteiramente limitados pelo princípio de identidade. Além disso, o pensamento poderia operar em *limiares*. *Schwelle*, o limiar, é usado por Benjamin como chave para um pensamento avesso a identidades, comprometido com uma crítica histórica e filosófica capaz de lidar não apenas com as convenções, mas com as diferenças. Uma zona em que as identidades entre sujeito e objeto não são claramente distintas, este limiar parece oferecer as condições para que possamos pensar a subjetividade anti-lógica no decorrer desta pesquisa. *Schwelle* é definida por Benjamin como uma zona de transição ou um locus de hibridismo, no qual a definição das identidades é comprometida. Diferente de uma fronteira, que é uma linha de separação entre os termos, o limiar é uma ampla linha de união: "O limiar deve ser rigorosamente diferenciada da fronteira. O limiar é uma zona. Mudança, transição, fluxo estão contidos na palavra *schwellen* (inchar, entumescer), e a etimologia não deve negligenciar estes significados". BENJAMIN, 2009, p. 535. Em alemão, seguindo uma etimologia de Benjamin, o limiar teria relação com o verbo *schwellen*, que pode ser traduzido por *inchar* ou *entumescer*, cuja proximidade ao campo da doença revela uma afinidade com as noções de crise, que, etimologicamente, também denota uma noção de crítica.

[33] Nesta pesquisa, referimos a tradução de João Barrento de *Ursprung des deutschen Trauerspiels*, que escolheu versar o termo Trauerspiel por Drama Trágico. No entanto, à exceção das citações diretas da tradução de João Barrento, elegemos o termo Barroco, confluindo, dessa maneira, à maior parte da fortuna crítica de Benjamin em língua portuguesa, considerando que o uso do termo Barroco reforça uma referência à uma época específica, não apenas ao qualificativo estético. Neste termo estaria mais

Benjamin elabora aspectos de uma relação específica com a verdade, uma relação de cunho erótico. A verdade, Benjamin afirma, é o conteúdo do belo, ainda que não seja bela em si, e sim apenas para aquele que a busca. O fato de ser bela significa que a verdade porta uma aparência, algo que se expressa àquele que a busca. Importa lembrar a força da noção de "Aparência" referenciada no início desta introdução. Ali, no texto sobre o cretense, ela operava como uma contraposição à validade objetiva, capaz de se antepor à Lógica. Justamente essa força possibilita a concepção de outra forma de verdade, que se comunica a si mesma, sem a necessidade de ser antecipada por mediações metodológicas: "O método (...) [é] para a verdade representação de si mesma, e por isso algo que é dado juntamente com ela, como forma" (BENJAMIN, 2004, p. 26). Ou seja, a verdade comunica a si mesma, ela se realiza na linguagem, e se, como afirmamos anteriormente, é mais essencial o que é mais comunicável, a beleza da verdade é o que garantiria o seu ser.

A exigência benjaminiana de conceber essa subjetividade anti-lógica faz parte de um projeto filosófico mais amplo do autor, projeto que se coloca no âmbito da teoria do conhecimento e atua como uma crítica às formas e elementos mitificados do saber, ao mesmo tempo em que desenvolve outras formas de conhecer e apresentar a verdade. Importa destacar que a teoria do conhecimento de Benjamin possui uma dimensão extra epistemológica, na medida em que todo empreendimento filosófico, segundo o autor, pertenceria a esse domínio. Dessa forma, a crítica epistemológica se estenderia além dos elementos essenciais para a concepção moderna de conhecimento, alcançando os elementos mitificados da existência espiritual e social do homem e desenvolvendo uma maneira específica de conhecer e apresentar a verdade.

Assim, se o objeto de nossa pesquisa é a subjetividade anti-lógica, o campo no qual ela se desenvolve é a teoria do conhecimento,

---

bem marcada a distinção de Trauerspiel relativamente à tragédia, tanto a grega antiga quanto a moderna francês, distinção cuja característica principal seria o modo como as obras se posicionam em relação à História e à morte, e também em relação ao tipo de protagonista.

mas uma cujo verdadeiro alcance somente se fará evidente conforme a análise crítica pretendida se realiza. No interior do pensamento benjaminiano, a crítica comporta uma disposição valorativa fundamental, à qual todo seu empreendimento espiritual remontou. E em meio às diversas empreitadas críticas da obra de Benjamin, o núcleo comum que poderia ser pensado a partir da sua afirmação: “crítica é uma questão de correto distanciamento” (BENJAMIN, 1996, p.54). A medida “correta”, no entanto, parece ser velada. A crítica benjaminiana faz conhecer a necessidade de um afastamento em relação ao objeto para efetivar o exercício reflexivo, bem como a necessidade de limitação deste distanciamento. Assim, trata-se de deslocar a noção de crítica da concepção predominantemente kantiana, a qual estabeleceria os limites transcendentais, as condições de possibilidade do conhecimento. Esse deslocamento possibilitaria apresentar a tensão entre a dimensão metafísica e a dimensão epistemológica do trabalho filosófico, na qual encontramos uma senda crítica definida pela contínua evidenciação dos limites metafísico-dogmáticos do pensamento e pela transformação do alcance do conhecimento através da reapresentação de conceitos. Com esse esforço, as limitações de modelos teóricos modernos[34] podem ser iluminadas a partir de uma incursão crítica, e os conceitos que ora limitam a teoria do conhecimento poderão ser ressignificados e reapresentados, conquistando também uma outra noção de conhecimento: “Um conceito de conhecimento adquirido da reflexão sobre a essência linguística do conhecimento criará um conceito correspondente de experiência, o qual

[34] A abrangência do conceito de modernidade contém o traçado espiritual que determina o pensamento desde Descartes, balizado pelas noções de sujeito e experiência e, no pensamento de Benjamin, delineia especialmente o mundo urbano e a Paris do século XIX. Em benefício de nossa abordagem, importa lembrar que Benjamin realiza uma aproximação entre os séculos XVII e XIX: "A modernidade heroica revela-se como um *Trauerspiel*, em que o papel de herói está à disposição" (GS I, 600). No trabalho das *Passagens*, Benjamin destaca a natureza da razão que parece coincidir em aspectos diversos nessas épocas, e, sobremaneira, a herança do barroco na modernidade, pois haveria elementos obscuros da racionalidade que determinam o pensamento nessas eras de forma covalente.

também incluirá domínios cuja verdadeira ordenação sistemática Kant não realizou."[35]

Nesse sentido, o método crítico[36] se realiza a partir de uma análise sobre a materialidade de seu objeto, sua construção e pertencimento históricos. Se uma obra ou um conceito continua a crescer além de seu próprio tempo, esse crescimento deve ser observado sob a luz dessa distância temporal. É tarefa da crítica iluminar as fissuras que a mitificação esconde[37]. Assim, trata-se de pensar os significados dos termos, mas também as determinações destes significados, e as transformações que lhe ocorrem na história. Assim, a fidelidade à intenção crítica se realiza através do encontro com os temas, conceitos e ideias em apresentações diversas.

Essas disposições metodológicas iluminam o caminho desta pesquisa. Conforme elaborado anteriormente, três noções devem ser tematizadas: lógica, subjetividade e linguagem, as duas primeiras por comporem diretamente o sintagma que é objeto de nossa tese e a terceiro por se apresentar como o caminho para seu desenvolvimento. Essas noções serão tomadas como monumentos epistemológicos, os quais devem ser preservados, mas também devem ter os limites mais bem declarados. Trata-se, portanto, de uma análise crítico-filológica desses temas,

---

[35] Lê-se no original: "Ein der Reflexion auf das sprachliche Wesen der Erkenntnis gewonnener Begriff von ihr wird einen korrespondierenden Erfahrungsbegriffe schaffen der auch Gebiete derem wahrhafte systematische Einordnung Kant nicht gelungen ist umfassen wird." (GS II – 1, p. 172)

[36] Se Benjamin define a crítica a partir da noção de "correto distanciamento", podemos recorrer a um outro texto no qual essa relação parece ser melhor desenvolvida. Em "As afinidade Eletivas de Goethe", Benjamin desenvolve a ideia de que toda interpretação é submetida ao jugo do tempo, e assim, para que se mantenha fiel àquilo que toma, a crítica deve sempre observar sua distância em relação ao objeto, analisar o que de seu sentido originário se esgotou e o que ainda interpela, observar as cinzas para imaginar o fogo que as originou. Aqui, parece-nos que o correto distanciamento não estabelece apenas uma posição fixa relativa ao objeto, mas um contínuo mover-se em relação a ele. O filósofo argumenta que uma verdadeira obra crítica deve lidar tanto com o teor de coisa quanto com o teor de verdade de uma obra. Do primeiro desses trataria o comentário, enquanto a crítica busca o teor de verdade.

[37] Sobre os traços do tempo em um objeto, Gagnebin afirma: "A distância histórica é a configuração da inelutabilidade do caráter passado (*vergangen)* daquilo que foi (*das Gewesene*): o passado morreu, mesmo que continue a "passar" no presente" (Limiar, Aura e Rememoração. São Paulo: Editora 34. 2014. P. 83)

tentando revelar aspectos de seus significados, sua relação com sua origem e, com isso, elaborar uma crítica possível. Essas noções, portanto, poderiam ser desenhadas especialmente a partir de textos de crítica epistemológica, mesmo aqueles em que o autor não tematiza os conceitos diretamente, mas busca formas de conhecimento alternativas. Esta será a tarefa do primeiro capítulo da tese, no qual tematizaremos diretamente as noções de lógica e de subjetividade, bem como de conceitos e ideias que compõem a teoria do conhecimento no pensamento benjaminiano[38]. No segundo capítulo, apresentaremos a filosofia da linguagem de Benjamin, a partir da qual poderemos esboçar uma apresentação da noção de subjetividade anti-lógica.

Esta pesquisa também pretende apresentar temas da filosofia benjaminiana que foram pouco explorados em sua fortuna crítica. A maior parte dos textos que trabalhamos não foram traduzidos para o português, dificultando o acesso a questões importantes de sua filosofia. Esse caráter de apresentação que adotamos determina a forma

[38] Acreditamos ser importante um esclarecimento a respeito de nossa orientação no pensamento de Benjamin. É bem conhecida a disputa interpretativa entre Brecht e Scholem a respeito do sentido da obra benjaminiana. O primeiro insistia na prevalência do materialismo revolucionário de Benjamin, o qual apenas utilizaria as figuras teológicas como metáforas para expor verdades materialistas. Scholem, por sua vez, insistia que o marxismo do autor era apenas terminológico, como se expressasse verdadeiramente uma teoria teológica messiânica. O próprio Gershom Scholem lembra que Benjamin caracterizava sua filosofia com a imagem de Janus, o deus de duas faces, explicando que uma dessas faces se voltaria ao materialismo, e a outra à teologia. Além dessas posições, poderíamos ainda lembrar as clássicas interpretações de Habermas ou Tiedemann, que diziam que esses dois aspectos do pensamento benjaminiano não podiam absolutamente ser conciliados, motivo pelo qual o pensamento do berlinense se encerraria contraditório quando aproximados os textos de juventude e os de maturidade. Contrariamente a essas perspectivas que polarizam o pensamento de Benjamin, propomo-nos interpretar seu pensamento minimizando essas tensões, a partir de uma perspectiva que lance luz sobre as linhas de continuidade desse pensamento. Apesar de dar atenção especial a textos que foram escritos até 1925, nosso objeto central faz parte de toda sua experiência intelectual, o que justificaria nosso eventual recurso a textos posteriores em benefício da apresentação dos conceitos centrais da pesquisa. Isso não quer dizer que não respeitaremos as diferentes heranças e momentos criativos do autor, mas sim que nossa pesquisa se apoia sobre algumas linhas nucleares de seu pensamento. Insistiríamos que preocupações de ordem epistemológica estão presentes em toda a experiência intelectual de Benjamin, estabelecendo uma constância que nos possibilita uma apreensão de diversos momentos da sua obra. Em nossa leitura, as dimensões materialista e teológica coexistem necessária e inelutavelmente como dois momentos igualmente importantes do pensamento de Benjamin – o que retoma a imagem de Janus, o deus de duas faces -, aos quais ainda podem ser somados outras influências decisivas, como o surrealismo, a psicanálise, o romantismo e o platonismo.

de nossa tese, que procede mais pela emulação de uma voz benjaminiana do que pela construção de um comentário ou uma historiografia dos debates filosóficos em que sua obra está inserida. No entanto, por reconhecermos a importância dessa contextualização, a apresentação desses debates é geralmente realizada em notas de rodapé, às quais também coube a função de apresentar o texto original de nossas citações, quase sempre por nós traduzidas. Finalmente, tratando-se da introdução de um aspecto do pensamento benjaminiano, essa tese também é composta pela tradução integral e inédita de alguns textos analisados, que serão apresentados como anexos.

# 1 Crítica à Lógica

O paradoxo do cretense apresenta um problema lógico, mas sua análise mostra que a solução do problema escapa ao domínio da própria Lógica. Mais do que isso, argumentamos que a impossibilidade de solução do paradoxo demonstra um limite da Lógica enquanto recurso epistemológico. Seria possível interpretar esse limite como a evidenciação da fronteira do conhecimento possível, conclusão que parece ressoar o projeto crítico kantiano. Nesse caso, a Lógica seria um fundamento crítico epistemológico capaz de outorgar legitimidade a toda proposição que se quisesse qualificar como conhecimento. Ainda que seja possível argumentar que outras forças e determinações são necessárias para que uma proposição ou um discurso se estabeleça como um conhecimento científico, basta reconhecer que o enquadramento em parâmetros lógicos é uma condição necessária para que tal proposição ou discurso seja qualificado como um conhecimento. Ora, se prosseguíssemos nessa senda, estaríamos apenas conservando alguns alicerces do saber como são comumente concebidos, que poderiam ser rapidamente expostos nesses termos: nada que se apresente fora dos parâmetros lógicos pode ser qualificado como conhecimento, e apenas é verdadeiro o que é possível de ser conhecido. Não se trata, no entanto, de reconhecer nos limites da lógica as barreiras para o conhecimento como um todo. Efetivamente, argumentaremos que a Lógica não evidencia um limite do conhecimento que existe a despeito dela, mas sim que ela força limitações ao conhecimento na medida em que é colocada como reguladora do saber, o que destaca como a crítica benjaminiana ultrapassa o projeto kantiano. Não é o caso de desautorizar a lógica e as conquistas filosóficas e científicas que ela garantiu, mas apontar para um projeto epistemológico que supere aquelas limitações, pois esse projeto reconheceria outros fundamentos para a teoria do conhecimento. A tarefa que se impõe neste capítulo é a de apresentar essa concepção de lógica que atuaria como reguladora do conhecimento, e acabaria por se tornar um limite metafísico do conhecimento.

Podemos afirmar que a lógica não trata da veracidade do conteúdo de um juízo, mas da coerência entre os juízos. Nesses termos, ela é o aparato estruturante do conhecimento. Sobre essa especificidade da lógica, Kant escreve:

> Os limites da lógica estão rigorosamente determinados por se tratar de uma ciência que apenas expõe minuciosamente e demonstra rigorosamente as regras formais de todo o pensamento (quer seja a priori ou empírico, qualquer que seja a sua origem ou objeto, quer encontre no nosso espírito obstáculos naturais ou acidentais). Que a lógica tenha sido tão bem-sucedida deve-se ao seu carácter limitado, que a autoriza e mesmo a obriga a abstrair de todos os objetos de conhecimento e suas diferenças, tendo nela o entendimento que se ocupar apenas consigo próprio e com a sua forma. Seria naturalmente muito mais difícil para a razão seguir a via segura da ciência, tendo de tratar não somente de si, mas também de objetos; eis porque, enquanto propedêutica, a lógica é apenas como a antecâmara das ciências e, tratando-se de conhecimentos, pressupõe-se, sem dúvida, uma lógica para os julgar, mas tem que procurar-se a aquisição destes nas ciências, própria e objetivamente designadas por esse nome (KANT, 2001, B IX).

O que gostaríamos de destacar nesse momento é, segundo a filosofia crítica kantiana, a necessidade de toda ciência ser expressa segundo as normas e expectativas da lógica. A imagem da antecâmara elaborada por Kant expressa com clareza essa necessidade: a passagem pela lógica é incontornável para se chegar na ciência. Isso quer dizer que um juízo pode conquistar seu estatuto de conhecimento quando atentar a essa normatividade específica. A segurança dessa afirmação parece se dever ao sucesso que a lógica adquiriu enquanto conhecimento e da certeza que seus juízos são capazes de comunicar. Sobre essa condição, Kant escreve:

> Pode reconhecer-se que a lógica, desde remotos tempos, seguiu a via segura, pelo fato de, desde Aristóteles, não ter dado um passo atrás, a não ser que se leve à conta de aperfeiçoamento a abolição da algumas subtilezas desnecessárias ou a determinação mais nítida do seu

> conteúdo, coisa que mais diz respeito à elegância que à certeza da ciência. (KANT, 2001, B VIII)

Esse estatuto conquistado pela Lógica desde Aristóteles teria possibilitado articulá-la a outra ciência cujo desenvolvimento parecia seguir a "via segura": a matemática. Podemos lembrar como Descartes submeteu a linguagem natural ao esquema matemático dedutivo para desenvolver o Cogito. Esse talvez seja o caso mais emblemático de um esforço de transformação do discurso em *mathesis universalis*, a ambição de estabelecer uma unidade do conhecimento sob a égide da Lógica e da Matemática. Ainda que o projeto da *mathesis universalis* não tenha progredido enquanto tal, o esforço de submissão de todo o material às disposições da Lógica e da Matemática persistiu. Efetivamente, não é difícil notar como essas ciências se tornaram o modelo de conhecimento na modernidade, recebendo um estatuto de verdade, objetividade e rigor, um estatuto que parece mesmo extravasar o seu campo originário e alcançar, em primeiro lugar, as ciências naturais, avançando, em seguida, a todos os juízos de verdade[39]. O que nos interessa destacar, no entanto, não é o sucesso ou fracasso desse empreendimento, e sim os efeitos desse esforço. Dois desses efeitos nos interessam particularmente: i) a transformação de todo o material possível em partículas calculáveis, que possam ser submetidas a uma estrutura lógica; e ii) a distinção entre verdade e conhecimento. Argumentaremos neste capítulo que a submissão dos objetos do saber à uma estrutura lógico-matemática significa a redução desses objetos aos seus caracteres mais imediatos e menos substanciais; e a distinção

[39] Poderíamos citar como prova dessa argumentação o fato de que a maior parte das ciências sociais depende de estatísticas e modelos matemáticos para garantir a aderência de seus argumentos pela comunidade acadêmica e, mais ainda, pela sociedade em geral. Além disso, seria mais interessante notar que o paradigma lógico-matemático é um elemento fundamental para que a ciência possa se apresentar como "neutra" e "imparcial", qualificações necessárias para sua boa recepção enquanto ciência. No entanto, justamente sob essas qualificações haveria um programa específico de controle da natureza, que pode ser realizado apenas devido a esse paradigma lógico matemático. Essa argumentação é desenvolvida por Hugh Lacey e Pablo Mariconda em "*A áquia e os estorninhos. Galileu e a autonomia da ciência*". (**Tempo Social;** Revista de Sociologia da Usp, **13**(1), maio de 2001.) e por Mariconda em "O controle da natureza e as origens da dicotomia entre fato e valor" (**Scientiæ Studia**, São Paulo, v. 4, n. 3, p. 453-72, 2006).

entre conhecimento e verdade designa uma mudança nas expectativas referentes à relação entre homem e mundo. Para apresentar e analisar esses dois efeitos e proceder com a crítica à Lógica, propomos tematizar a noção de experiência na seção 1.1, a qual apresenta de forma emblemática a força de conformação que a Lógica aplica ao conhecimento e às suas condições de possibilidade. Na seção 1.2 deste capítulo, argumentaremos que esse paradigma epistemológico tem origem e se desenvolve de tal maneira que não se limita a estruturas epistemológicas, mas que também determina modos de vida. Assim, paralelamente às exigências de que todo saber seria legítimo apenas mediante a submissão de seus conteúdos às expectativas lógico-matemáticas, destacaremos que, na medida em que conforma a relação com ideias e conceitos, uma disposição relativa ao mundo e aos homens seria colocada por esse paradigma. Na seção 1.3 deste capítulo, analisaremos a Aparência, que é apresentada por Benjamin em sua análise do paradoxo do cretense como algo que tem força de se contrapor à Lógica, pois efetivamente se contrapõe a ela. Nesses termos, a aparência deve ser compreendida como uma força epistemológica que, como argumentaremos, pode oferecer outra forma de relação com a verdade. A seção 1.4 deste capítulo, tematiza a noção de subjetividade, tendo como objetivo a desmitificação de sua expressão como “sujeito natural da consciência conhecedora”.

## 1.1 A REDUÇÃO DA EXPERIÊNCIA PELA LÓGICA

Para apresentar nossa perspectiva sobre o papel limitador da Lógica, tematizaremos duas concepções de experiência, elaborando uma contraposição: a primeira delas segue as obras benjaminianas, enquanto a segunda apresenta uma matriz kantiana.

Nas obras de Benjamin, o sentido de experiência não é unívoco. Em textos como "O Narrador", "Experiência e Pobreza" e "Teses sobre o conceito de história", a análise da modernidade aponta para a perda da experiência, pois aos homens modernos seria subtraída a experiência investida de historicidade. Esses conhecidos textos que tematizam a experiência foram escritos não antes da década de 1930, porém, muito antes no percurso intelectual de Benjamin, a noção tem papel nevrálgico. A presença polissêmica do conceito no pensamento benjaminiano pode ser evidenciada pelo contraste entre essa concepção e o que é apresentado no texto "*Erfahrung*", de 1913. Neste ensaio de sua juventude, o autor designava a experiência como a "máscara do adulto", aquilo com o que este reclama o domínio sobre o mundo. Aqui, a experiência – uma experiência "sem espírito", Benjamin afirma – teria origem no fato natural de uma vida anterior, simplesmente em uma idade mais avançada, e em qualquer designação ou substancialização do tempo anterior. Nesses termos, a autoridade do adulto seria um simulacro, usada para garantir a perpetuação de seu domínio. Ainda uma terceira abordagem sobre o tema encontra-se no texto "Sobre o programa da filosofia vindoura" (*"Über das Programm der kommenden Philosophie"*), no qual o autor insiste em uma dimensão epistemológica da noção, seguindo a direção antes traçada por Kant, que estipularia os limites do que é possível saber, ainda que nesse texto Benjamin não se demore em uma qualificação específica da experiência. Thomas Weber, em seu verbete "Erfahrung", em *Benjamins Begriffe*, faz um ensaio compreensivo da noção ao longo da experiência intelectual de Benjamin, no qual é possível notar o acento dado a um núcleo de significado que percorreria toda a obra benjaminiana. Weber qualifica a "experiência

sem espírito" tematizada no pequeno texto "*Erfahrung*", de 1913, com a noção de experiência inautêntica (cf. WEBER, 2014, p. 501). Essa referência parece destacar sua tensão com o que seria a experiência autêntica, essa cuja autenticidade seria o marcador da diferença entre *Erfahrung* e *Erlebnis* em textos da década de 1930, destacando não apenas a continuidade temática da obra, mas também a insistência no valor de uma forma de experiência. No mesmo sentido, poderíamos destacar a obra "The Colour of Experience", de Howard Caygill, em que o autor sustenta que o conceito de experiência seria capaz de organizar todo o pensamento benjaminiano, de tal maneira que o texto de 1917, "Sobre o Programa da Filosofia Vindoura", seria um compromisso para a produção intelectual futura de Benjamin[40]. Reconhecemos que os temas elaborados naquele texto, especialmente a demanda da "reforma" da experiência, permanecem essenciais para o pensamento benjaminiano, mas não acompanhamos Caygill em sua afirmação sobre uma determinação programática de todo pensamento posterior.

Notamos, a experiência[41] é um tema da maior importância, apresenta uma diversidade de acepções, mas apontaríamos para um aspecto que parece comum a todas elas: a experiência é sempre ancorada no tempo,

---

[40] O argumento de Caygill tem uma originalidade que lhe confere grande interesse. A reforma da noção de experiência que Benjamin demanda no texto "Sobre o programa da Filosofia Vindoura", segundo Caygill, seguiria a matriz kantiana, mas tomando a experiência visual como modelo privilegiado: "A inspiração para o conceito especulativo de experiência de Benjamin é menos linguístico do que cromático, pois o paradigma da experiência para ele não é a significação linguística, mas a diferenciação cromática. Em termos kantianos, seu conceito de experiência enfatiza as complexidades da intuição – os "axiomas" ou "coisas vistas" –, em vez daquelas do entendimento – os "acroamas" ou "coisas faladas". O resultado é um conceito de experiência muito mais recalcitrante para a reflexão filosófica do que as metacríticas do conceito de entendimento". (CAYGILL, 2005, p. viii). Apesar de discordarmos do argumento de base do autor, sobre o fundamento cromático da experiência, parece-nos que a dimensão de singular essencial, a mesma que distingue de forma indescritível uma cor de outra, compõe a nocão de linguagem que sustentamos e que vamos apresentar no decorrer desta tese.

[41] Sobre a noção de experiência, ainda destacaríamos a dissertação de Fernando Del Lama, "Diagnóstico de época e declínio da experiência em Walter Benjamin" (2017), que faz um estudo detalhado sobre a noção de experiência, dando especial ênfase a dimensão materialista do conceito nos escritos da década de 30. Também a tese de Everaldo Vanderlei de Oliveira, "Um mestre da crítica: romantismo, mito e Iluminismo em Walter Benjamin", em que o autor dedica algumas seções à análise do texto "Sobre o Programa da Filosofia Vindoura", além de traduzí-lo ao português.

é conformada por ele, se relaciona com o saber e fundamentaria sua transmissão possível. Nesse sentido, narrativas e conselhos poderiam ser compreendidos como a materialização de uma forma de experiência (cf. BENJAMIN, 1994, p. 114), a qual seria capaz de compor a formação (*Bildung*) dos homens, ou seja, determinaria a maneira como eles experimentam o mundo e garantiria seus pertencimentos às instituições que determinam suas vidas, como a família ou a religião. Nesta concepção de experiência, importaria destacar o caráter do tempo, que não se caracteriza pela simples sequencia de instantes, mas pela intensidade do agora, o *Jetztzeit*. Olgária Matos, na seção "Agoridade e Experiência", da obra *Arcanos do Inteiramente Outro*, insiste no caráter intensivo da potencia do tempo pleno de história e que determina a experiência:

> O "agora" benjaminiano é o "absolutamente presente", como unidade do presente, do futuro e do passado (hegeliano) e a explosão, o choque, a interrupção do curso do mundo (de cunho aristotelizante). O agora é salto e choque, cuja determinação não se encontra nas "leis da história", mas é dada pelos "construtores" da história, os heróis em sentido benjaminiano. (MATOS, 1989, p. 53)

Nesses termos, poderíamos compreender a experiência como um meio de produção e reprodução de estruturas e modos de vida, pois seria a herança que concede acesso à tradição e à dimensão na qual se deposita a história. É possível reconhecer que, na medida em que concede o acesso à tradição, da experiência adviria a autoridade, pois concederia aos seus portadores o saber necessário para o exercício do poder de julgar, ensinar e instituir normas e conhecimentos. Dessa relação entre sujeito e tradição, importa o caráter ativo da experiência, que faz experiências – diversamente a experiência caracterizada por Heidegger, que aponta a passividade do sujeito diante dela.[42] No interior de uma economia lexical benjaminiana,

[42] Andrew Benjamin, editor da série Walter Benjamin Studies, da editora Continuum, e de uma obra de comentários intitulada *Walter Benjamin: Destruction and Experience*, dedica-se a explorar a relação entre tradição e experiência, enfatizando em textos

poderíamos dizer que a autoridade portaria a aura da experiência, pois nela se acumulariam mais do que meros momentos da vida dos homens, na medida em que os remeteria a uma origem e um traçado histórico (cf. BENJAMIN, 1994, p. 167-s). Se concordarmos com essa elaboração de Benjamin, podermos afirmar que entre experiência e autoridade haveria uma relação de continuidade, pois, ao mesmo tempo em que depende da autoridade para ser transmitida, a experiência é o que garante o ser da autoridade.

Benjamin afirma que essa noção de experiência foi perdida na modernidade, o que poderia ser reconhecido ao se atentar para a transformação da relação entre os indivíduos e o tempo[43], o vínculo entre sujeito e tradição. Seguindo as análises do filósofo, poderíamos comparar esta última a um terreno lentamente conformado pelas forças naturais, pois a autoridade, expressão da tradição, somente poderia ser fundada por um tempo substancial, que garante o acesso à origem das normas e costumes. Jeanne Marie Gagnebin, no ensaio "Memória, História, Testemunho", argumenta a relação entre os ensaios benjaminianos "Experiência e Pobreza" e "O Narrador", dando relevo ao declínio da experiência em sua relação com a tradição:

> Ambos os ensaios partem daquilo que Benjamin chama de perda ou de declínio da experiência (*Verfall der Erfahrung*), isto é, da experiência no sentido forte e substancial do termo, que a filosofia clássica desenvolveu, que repousa sobre a possibilidade de uma tradição compartilhada por uma comunidade humana, tradição retomada e transformada, em cada geração, na

---

diversos a tensão entre a filosofia benjaminiana e heideggeriana. (cf. BENJAMIN, A, 1994, p. 221).

[43] Benjamin destaca esta mudança ao escrever sobre os combatentes que retornaram da Primeira Guerra Mundial, apontando como aquilo que viveram não se tornara experiência: "Uma geração que ainda fora à escola num bonde puxado por cavalos se encontrou ao ar livre numa paisagem em que nada permanecera inalterado, exceto as nuvens, e debaixo delas, num campo de forças de torrentes e explosões, o frágil e minúsculo corpo humano". (BENJAMIN, 1994, p. 198) A afirmação sobre a geração que partiu para a guerra e retornou muda, pois não realizaram experiências, seria epítome de uma condição generalizada. Tudo se passa como se entre cada geração houvesse um abismo, e que aquilo que um jovem vivencia não pudesse mais ser transmitido com autoridade quando envelhece.

> continuidade de uma palavra transmitida de pai para filho. (GAGNEBIN, 2006, p. 50)

É por isso que essa tradição seria inacessível à modernidade, cuja temporalidade acelerada e homogênea não garantiria as possibilidades de assentamento e erosão lentos exigidos à substancialização da experiência. Thomas Weber disserta sobre esse processo, enfatizando a dimensão alienante dessa erosão da experiência:

> Nos ensaios "O Narrador" e "Sobre Alguns Temas em Baudelaire", Benjamin analisa um processo histórico no qual as aspirações exteriores do homem tem cada vez menos possibilidade de serem "incorporadas" à "experiência" do homem individual. A este processo de abstração - a abolição dos interesses do patrimônio comum das experiências dos indivíduos - corresponde uma mudança na relação dos homens consigo mesmos: as "aspirações interiores do homem" cobram um "caráter privado [...] irremediável" (I/2, 610). O que importa a Benjamin é desenvolver, através da representação crítica dos determinantes sócio-históricos deste processo de alienação, os elementos analíticos de um novo conceito de experiência no nível deste mesmo processo. (WEBER, 2014, p. 49)

A demanda de uma nova concepção de experiência pode ser considerada um elemento comum em diversos ensaios de Benjamin sobre o tema. Essa concepção poderia dar substância ao tempo, que, na modernidade, poderia ser caracterizado de uniforme[44], um tempo próprio a um *continuum* naturalizado de momentos "homogêneos e vazios". Esse tempo seria incapaz de garantir a um acontecimento as reminiscências do passado ou expectativas de futuro que uma experiência genuína exige. Para o autor, uma experiência não nasceria do evento que desponta da ordem do ordinário e se torna relevante pela sua não-familiaridade. A

[44] A definição de tempo uniformizado pode ser melhor apreendida através das imagens contrastantes que Benjamin constrói nas "Teses sobre o Conceito de História". Por um lado, o tempo uniforme dos relógios, um tempo vazio e disforme, que acomoda os acontecimentos indiferentemente em sua linha cronológica. Esse seria o tempo da modernidade, contraposto ao "tempo do calendário", marcado com "dias de recordação", momentos que capturam o tempo de forma intensiva e abalam a mera continuidade dos instantes.

matéria-prima da experiência seria o tempo compartilhado, a vida comum, o qual revestiria o acontecimento – fosse ele comum e insignificante ou extraordinário e incrível – de autoridade, imbuindo a si mesmo de maior espessura[45]. Segundo esta perspectiva, poderíamos concluir que a relação entre sujeito e objeto seria conformada pela experiência, considerando que esta estruturaria o valor e a legitimidade das diversas relações possíveis entre os termos. Assim, a experiência seria tanto o próprio momento do encontro entre sujeito e objeto, quanto o depositário espiritual que conforma esta relação.

Junto à impossibilidade moderna de realizar experiências, a questão que aqui se elabora pode destacar uma conclusão de ordem epistemológica: com a perda dessa noção de experiência, o lado épico da verdade também seria dissipado. Essa conclusão fundamentaria a afirmação benjaminiana sobre a incapacidade do homem moderno de dar conselhos: incapaz de narrar sua própria história para pedir conselho, ele também não poderia continuar uma história iniciada por outro, aconselhando. Se concordamos com essas conclusões, poderíamos reconhecer que o que restaria da experiência seria um mero acontecimento pontual, desprovido de sua autoridade temporal e de comunicabilidade.

Ora, caminhamos a um aparente constrangimento epistemológico, pois o tom ominoso das conclusões de Benjamin sobre a perda da experiência, a supressão de seu lastro temporal, parece desconsiderar o que resta dela; ou melhor, não faz justiça às possibilidades epistemológicas que decorrem de sua transformação. Isso porque se, por um lado, devido às condições existenciais do homem moderno, a experiência foi desinvestida de autoridade histórica e se tornou incapaz de conceder acesso à tradição e às promessas de futuro, por outro lado, enquanto acontecimento pontual, ela teria se tornado o fundamento de uma forma específica de conhecimento. A partir dessa outra perspectiva, a experiência parece garantir a certeza do

[45] Os termos dessa definição são tomados da análise de Giorgio Agamben, em sua obra "Infância e História" (in AGAMBEN, 2008)

conhecimento empírico, ao mesmo tempo em que determinaria seus limites. Ela não seria mais o *meio* (*Medium*) temporalmente investido da relação entre sujeito e objeto, mas o encontro de síntese entre os termos. Benjamin compreendeu esse significado de experiência. Em seu texto intitulado *"Über das Programm der kommenden Philosophie"*, ele tematiza alguns aspectos da filosofia kantiana, especialmente a noção de experiência, a qual, na *Crítica da Razão Pura*, refere-se à unificação do múltiplo sensorial em uma unidade sintética. Para Kant, as formas a priori da intuição e os conceitos puros do entendimento estabelecem as condições da efetivação da experiência, que, por sua vez, determinam a extensão do conhecimento legítimo: "nenhum conhecimento em nós precede a experiência, e todo ele começa com ela" (KANT, 2001, p.17). Nesses termos, quando a razão não é limitada pela experiência, seus usos incorrem apenas em disputas metafísicas impossíveis de serem concluídas. Assim, qualquer coisa que não começasse na experiência não se tornaria um conhecimento, poderia apenas ser pensada, e qualquer conclusão sobre esse objeto seria uma simples imposição do sujeito do conhecimento:

> No tocante aos objetos, na medida em que são simplesmente pensados pela razão – e necessariamente– mas sem poderem (pelo menos tais como a razão os pensa) ser dados na experiência, todas as tentativas para os pensar (pois têm que poder ser pensados) serão, consequentemente, uma magnífica pedra de toque daquilo que consideramos ser a mudança de método na maneira de pensar, a saber, que só conhecemos *a priori* das coisas o que nós mesmos nelas pomos (KANT, 2001, p.17).

A noção temporalmente investida e a noção que fundamenta a possibilidade do conhecimento seguro parecem compartilhar ao menos uma característica comum, a saber, sua dimensão epistemológica. Seja como fundamento da dimensão épica da verdade, seja como base do conhecimento, a experiência tem um papel primordial para uma teoria do conhecimento. Peter Fenves, em seu comentário sobre *"Über das Programm der kommenden Philosophie"*, no grande volume *Benjamin Handbuch* (LINDNER, 2011), argumenta que Benjamin constrói a

continuidade entre conhecimento e experiência, de tal maneira que se tornam elementos constitutivos de uma teoria do conhecimento: "a distinção de Benjamin [entre experiência e conhecimento da experiência] garante a continuidade entre a experiência e o conhecimento; portanto, a experiência é uma função do conhecimento" (FENVES, 2011, p. 143 – tradução nossa).

Esse papel epistemológico pode ser esclarecido continuando a análise do texto "*Über das Programm der kommenden Philosophie*". Walter Benjamin parte do sistema kantiano para pensar a tarefa da filosofia; mais especificamente, ele reflete sobre um programa filosófico capaz de "tomar as mais profundas ideias e intimações que se originam de nossos tempos e de nossas expectativas de um grande futuro", e de submetê-las ao sistema kantiano para transformá-las em conhecimento. Essa tarefa é pensada a partir daquela concepção geral de filosofia, citada na introdução, de que "Toda a filosofia é dividida em Epistemologia e Metafísica, ou, nos termos de Kant, em uma parte crítica e uma parte dogmática. (...) Toda a filosofia é epistemologia, estritamente teoria crítica e dogmática do conhecimento".

Nesses termos, toda filosofia se realizaria como crítica e como dogmática, bem como habitaria o limiar entre esses dois termos, o lugar no qual as diferenças entre esses campos não se revelam distintamente. Segundo o autor, por ser teoria do conhecimento, toda filosofia deveria enfrentar duas questões temporalmente implicadas, as quais são imbricadas entre si. A primeira delas diria respeito à *certeza do conhecimento que permanece*; a segunda, à *dignidade de uma experiência transitória*[46]. De modo geral, isso significa que toda teoria lidaria com a exigência de atemporalidade de seu saber e com a validade do fenômeno temporalmente isolado de que deriva. Nos diversos sentidos apresentados aqui, a experiência parece sempre compor uma relação entre o tempo e o saber – e a polissemia da noção de experiência

[46] No original lê-se: „Die Gewissheit der Erkenntinis die bleibende ist [...] Der Dignität einer Erfahrung die vergänglich war" (GS II-1 p. 158)

na história parece testemunhar a complexidade da relação entre saber e tempo[47]. Essa relação seria um dos motivos pelos quais Benjamin poder afirmar que, no sistema kantiano, a noção de experiência alcançava seu "nadir", conforme apresentaremos a seguir.

Fiel ao contexto iluminista, Kant recusava uma autoridade que pudesse conceder substancialidade temporal à experiência, bem como negava a existência de mestres a quem o conhecimento deveria se submeter, ou forças intelectuais suficientemente estabelecidas para garantir essa autoridade. Especificamente, o tempo para Kant, carece de qualquer substancialidade e se torna um princípio a "partir do qual se pode entender a possibilidade de outros conhecimentos a priori"[48]. Segundo Kant, o tempo não seria um conceito empírico derivado da experiência, mas sim um princípio a priori que constitui o fundamento de todas as percepções e, portanto, das experiências. Efetivamente, para Kant, o tempo não portaria as características próprias de um conceito, propriedades que garantiriam a possibilidade de tomá-lo como

---

[47] Poderíamos apresentar um breve acervo que corroboraria essa asserção. Na Antiguidade, a experiência parecia designar uma relação entre os homens e sua história, uma ancoragem no passado que orientava o futuro. Podemos lembrar Hipócrates, em *Da Medicina Antiga*, quem insiste que as teorias médicas devem derivar da experiência (*empeiria*) conquistada pela prática médica, não apenas de especulações filosóficas. Da mesma forma, nas *Histórias* de Políbio, a experiência faz referência tanto ao testemunho do evento histórico quanto a autoridade necessária para o historiador. Ao longo dos séculos, no entanto, a experiência teria passado a funcionar como o mecanismo de desarticulação da autoridade, isso que antes ela garantia. Pensemos nas exigências da modernidade de construção de um saber autônomo, e como essa exigência se fundamentava num acordo entre a experiência e a matemática. Na modernidade, sob a exigência de um saber autônomo, todo empreendimento do espírito que visasse um juízo sobre a verdade ou a falsidade de um objeto deveria ser desprovido de qualquer lastro na tradição, pois esta poderia conter preconceitos que prejudicariam o saber. É com isto em vista que Bacon critica a autoridade em benefício da ciência livre de qualquer condicionante preexistente; é por uma perspectiva semelhante que Descartes, recusando valor de verdade à autoridade, postula a autossuficiência da razão e degrada o cerne do sistema de transmissão de conhecimento escolástico; é esse o motivo de Galileu para atacar os empreendimentos científicos feitos sob o fundamento da autoridade, ataques ordenados pela exigência de uma investigação apartada dos preconceitos cognitivos dos sistemas aristotélico e ptolomaico, e apartada também dos valores morais ou metafísicos da doutrina da Igreja e da teologia. Em todos esses casos, os instrumentos utilizados contra a tradição são o apelo à razão natural e à experiência, ambas acessíveis a todos os homens, a qualquer momento. Assim, o conceito, que referia a um largo lastro temporal e unia aquele que conhece à tradição, designaria na modernidade justamente aquilo que impede os juízos de alcançarem o passado, ou melhor, que os liberta da tradição.

[48] KANT, 1998, p. 66.

objeto. Nesses termos, o tempo não teria substancialidade intrínseca para conformar o mundo – não seria, portanto, uma força exterior ao homem capaz de ordenar a existência e substancializar qualquer autoridade. Sendo apenas o sentido interno do processo de apercepção dos fenômenos, o tempo possuiria apenas as características de uma intuição e coordenaria os objetos na consciência. Neste contexto pode-se notar como a experiência pode designar apenas o acontecimento pontual e não mais a substância gerada pelo acúmulo desses acontecimentos; é como se ela cedesse lugar ao experimento, pois precisaria se tornar controlável, passível de ser mensurada e reproduzida. É com esse contexto em vista que Benjamin pode afirmar que a experiência alcança o seu nadir. O esforço crítico kantiano garantiu a segurança dos conhecimentos condicionando-os à experiência, mas isso somente é possível mediante a conformação da própria noção de experiência. Doravante, ela passaria a se expressar como o resultado de um processo pontual de apercepção, o qual não traria qualquer coisa anterior ou apontaria algo futuro. Nossa intenção agora é apontar como essa transformação da noção de experiência seria resultante de um processo de submissão às exigências da lógica e da matemática[49].

Segundo Kant, a matemática é um "conhecimento puro", e a lógica é a "propedêutica da ciência". Além de seu aparente sucesso epistemológico, seria necessário notar que sua aplicação depende de um material que cumpra determinadas exigências. Podemos lembrar que a lógica lida apenas com a coerência estabelecida entre proposições, e não com a verdade de seus conteúdos. Isso se traduziria na necessidade de abstração de seus conteúdos, que não tem mais "expressão" própria, dado que não podem sustentar qualquer materialidade independente do que está colocado na série de proposições lógicas. Corolário dessa abstração seria a carência de toda historicidade dos objetos da lógica,

[49] Nosso argumento está alinhado não apenas à filosofia de Benjamin, mas também às de Adorno e Horkheimer em obras como "Dialética do esclarecimento" e "Eclipse da Razão". Estes autores compartilham uma determinada compreensão dos processos históricos que parecem estar inseridos dialeticamente numa relação com a forma do pensamento, especificamente com a figura da razão na história.

pois não podem expressar um conteúdo referencial temporalmente anterior ou posterior, apenas expressam o que é colocado pela série de proposições. Paralelamente, um método de matriz matemática exige elementos calculáveis, ou seja, objetos reduzíveis a grandezas comuns, que possam ser equivalidas num juízo. Segundo as exigências da Lógica e da Matemática, a ciência e a filosofia modernas[50], em benefício do conhecimento, teriam submetido o mundo a um processo de quantificação e cálculo, em uma palavra, um processo de abstração, o qual consiste na supressão da singularidade material de qualquer coisa ao elemento lógico predicável e equivalente a toda uma série de outras singularidades[51].

Ora, se a experiência é o elemento primordial e último do conhecimento, a própria experiência conformada pelas exigências lógico-matemáticas seria o que possibilita o sistema de conhecimento moderno. Esse espírito lógico-matemático[52] determina um caráter

---

[50] O pensamento de Descartes é caso modelar para refletirmos sobre a matematização do mundo, ou seja, sobre sua transformação em material uniforme e abstrato. Podemos retomar o argumento da cera, produzido no processo da dúvida metódica, para evidenciar esse desnudamento da natureza e da experiência. O filósofo inicia uma descrição das características materiais de um pedaço de cera recém-tirado da colmeia: "doçura do mel", "odor das flores", as especificidades de "sua cor, sua figura, sua grandeza". Porém, aproximando o pedaço de cera do fogo, "o que nela restava de sabor exala-se, o odor se esvai, sua cor se modifica, sua figura se altera, sua grandeza aumente, ele torna-se líquido, esquenta-se, mal o podemos tocar e, embora nele batamos, nenhum som produzirá". Apesar das diferenças nos momentos distintos, é o mesmo pedaço de cera que se apresenta aos sentidos do filósofo. Ao fim de sua narrativa, Descartes conclui que a única característica que permanece nos momentos distintos da existência do pedaço de cera é a *extensão* (DESCARTES, R. *Discurso do Método / Meditações*. Trad. J. Guinsburg e Bento Prado Junior. São Paulo: Abril Cultural, 1973. (Os Pensadores) p. 104), propriedade expressa geometricamente.

[51] É importante apontar que não apenas o mundo físico é tornado uniforme. Mais emblemático para a degradação da experiência é a uniformização do tempo. Poderíamos lembrar que Benjamin contrapõe ao tempo uniforme a noção de *Jetztzeit*, uma noção que possibilitaria ao historiador ler a história a contrapelo, fazendo surgir das ruínas esquecidas da verdade da história.

[52] Não é desprovido de interesse notar a consonância desse desenvolvimento temático ao conceito de "racionalização", elaborado por Weber, de cujas obras Benjamin foi leitor, e, posteriormente, desenvolvida por Adorno e Horkheimer. A racionalização pretende substituir as ilusões e fantasias do encanto pelo saber racional, daí seu papel essencial quanto à superação do mito e desenvolvimento do conhecimento. Essa dinâmica segue paralela à do desencantamento: "O destino de nossos tempos é caracterizado pela racionalização e intelectualização e, acima de tudo, pelo desencantamento do mundo. Precisamente, os valores últimos e mais sublimes retiraram-se da vida pública, seja para o reino transcendental da vida mística, seja para a fraternidade das relações humanas e pessoais" (WEBER, 2007, p. 182).

apodítico à ciência moderna: ela se torna demonstrativa e seus juízos postulam certezas – *o conhecimento que permanece*. Ainda que essas considerações pareçam ter mais relevância para o âmbito dos conhecimentos da natureza – as ciências naturais –, elas apontam também para uma tendência epistemológica geral, que alcança mesmo a "dimensão épica da verdade"[53].

Essa abstração da experiência significa que ela somente pode ser expressa em grandezas e quantidades, ou seja, não haveria essências ou substancialidades que pudessem comunicar algo aos homens. Adotando termos benjaminianos, isso designa o mutismo da natureza[54]: desprovida de qualidades, ela não tem mais o poder de expressar ao homem qualquer

---

Racionalização é um fenômeno dinâmico que determina a ordenação da sociedade com parâmetros partilhados por todas as esferas da vida, dinâmica efetiva no decorrer de longo processo histórico. Racionalizando-se, as ações crescentemente passam a se orientar com base em considerações sobre eficiência teleológica e cálculos de adequação entre meios e fins. Assim, podemos dizer que a modernidade é determinada pela contínua racionalização de cada uma das esferas da vida social, expulsando do espaço comum, público, os "valores últimos e mais sublimes". Isto porque racionalização é um processo intimamente articulado ao desencantamento, e sua dinâmica compreende "dissolver o mito e substituir a imaginação pelo saber"(ADORNO; HORKHEIMER, 1985, p. 17).

[53] Na obra *Origem do Drama Trágico Alemão*, a elaboração de Benjamin sobre o mutismo da natureza acompanha uma consideração a respeito de uma condição existencial própria ao conhecimento moderno: "Por ser muda, a natureza decaída é triste. Mas a inversão dessa frase vai mais fundo na essência da alegoria; é sua tristeza que a torna muda" (BENJAMIN, 2004, p. 204). A alegoria referenciada na citação é a forma de apresentação do material histórico no Drama Barroco, mas entre a alegoria barroca e a nascente ciência moderna haveria em comum essa natureza, que é cenário de uma e objeto da outra. Leskov, o narrador de quem Benjamin trata em seu famoso ensaio, escreve sobre a era em que as pedras sob a terra e as estrelas falavam aos homens: "Tudo isso aconteceu em priscas eras, quando tanto as pedras nas entranhas da terra quanto os planetas nas alturas celestes, todos eles se preocupavam com o destino do homem, e não atualmente, quando até nos céus há desgosto e sob a terra restou indiferença fria pelo destino dos filhos dos homens e de lá não chegam vozes nem obediência. Todos os planetas, de novo descobertos, já não recebiam mais nenhuma atribuição nos horóscopos; há também muitas pedras novas, e todas são medidas, pesadas, comparadas em termos de peso específico e densidade, mas depois nada profetizam, não são úteis em nada. O seu tempo de falar ao homem já virou passado, agora são como "loquazes tribunos" que se transformaram em "peixes mudos" (LESKOV, N. A Fraude. Trad. Denise Sales. São Paulo: Editora 34. 2012. P. 160).

[54] Esse mutismo pode ser esclarecido por meio do contraste entre as "eras", as diferentes concepções de natureza. Note-se, por um lado, o mundo da ciência tradicional: o mundo de Aristóteles era povoado por essências qualitativamente distintas e se podia derivar de um conceito aplicado à natureza a existência de um deus, notadamente, a causalidade que conduzia ao conhecimento de uma causa original de tudo. De outro lado, a partir da postulação da matéria como substância extensa, Descartes submeteu todo o universo às mesmas leis naturais, do que deriva que todas as questões sobre os astros e os fenômenos terrenos são meros problemas factuais.

coisa que ele próprio não tome dela, ou seja, que não seja expresso em termos lógico-matemáticos. A figura da experiência na modernidade deve adequar-se às determinações desse mundo mudo. É por isso que Benjamin reconhece como esse contexto espiritual causou limitações à noção de experiência no sistema kantiano, o que determinaria a fundação de uma metafísica, tal como apontamos na introdução deste trabalho. A experiência seria conformada pela série de expectativas do sujeito kantiano – uma série historicamente determinada –, e o conhecimento que decorre disso não seria mais do que a projeção dessas expectativas, ou seja, o cumprimento dos requisitos lógico-matemáticos do conhecimento moderno[55].

Kant poderia ser apontado como o mais emblemático dos pensadores que postularam que o conhecimento é advindo da experiência. A conclusão que gostaríamos de destacar nesta parte do trabalho, no entanto, diz respeito à caracterização dessa experiência: seu esvaziamento temporal e substancial determina o campo do cognoscível, o qual é reduzido ao que é passível de ser apresentado logicamente. Poderíamos lembrar que o objetivo da crítica kantiana não é colocado em termos do desvelamento das condições de possibilidade de apreensão da verdade, mas do conhecimento. Com efeito, o resultado científico é o conhecimento, e não a verdade. Isso quer dizer que a experiência dos homens, segundo esse projeto crítico, não possibilita o acesso à verdade[56].

---

[55] Como discorremos brevemente na introdução, podemos lembrar que no sistema kantiano a noção de experiência, como se observasse as demandas dos sistemas empíricos e dos sistemas idealistas, é formada pela síntese entre a intuição pura e os conceitos puros do entendimento. Enquanto for tomado em relação àquele *eu vivente individual (individuellen leibgeistigen Ich)*, uma forma mitificada de subjetividade, a experiência será mero objeto, e não especificação sistemática do conhecimento. Isto quer dizer que a experiência contribuirá para a mitificação dos elementos metafísicos, e não para o seu desvelamento. Reconhecemos que a afirmação de Benjamin sobre a relação entre este "eu vivente individual" e a consciência da teoria kantiana é bastante contestável. Podemos ler na *Crítica da Razão Pura* que a consciência de si não coincide com um sujeito empírico, no entanto, Benjamin parece ressaltar que, apesar dos protestos kantianos em relação a esta identificação, a unidade da apercepção mantém traços do sujeito natural. Essa ressalva benjaminiana se tornará mais clara na seção "A noção de sujeito".

[56] Benjamin é sensível a essa diferença. No prólogo epistemológico crítico de sua obra *Origem do Drama Trágico Alemão* elabora uma distinção entre verdade, e

Não se trata de elaborar o sucesso ou o fracasso do intento científico moderno, o qual, segundo Benjamin, levou a noção de experiência ao seu nadir. Nosso objetivo foi apresentar alguns efeitos desse esforço, na medida em que evidenciam a dimensão limitadora da Lógica nos projetos epistemológicos. Não se quer afirmar que a Lógica tenha tido força suficiente para essa redução epistemológica, mas teve papel fundamental nessa limitação. Com tudo isso, torna-se possível afirmar que essa força ultrapassa o campo estritamente epistemológico. Nesses termos, é essencial analisar a dimensão existencial dos limites impostos pela Lógica, que será feito na próxima seção.

---

conhecimento: “A verdade, presente na roda das ideias apresentadas, escapa a qualquer forma de projeção no campo do conhecimento. O conhecimento é um possuir.”

## 1.2 Lógica como modo de vida masculino e a possibilidade crítica do feminino

Em "Sokrates", texto de 1916, Benjamin afirma que a maior barbárie cometida pelo filósofo grego foi a maneira pela qual ele conformava o meio erótico dos círculos platônicos. Segundo Benjamin, Sócrates não o fazia através da beleza ou da arte, mas pela vontade, fazendo de Eros um servo, cometendo o "sacrilégio" do qual resultou a castração de si ("*Kastratentum seiner Person*"). Importa destacar que o erótico envolve os elementos que compõem a comunicação e, assim, tratando-se de Sócrates, a vontade seria o que determina o *logos*, o qual, operado pela maiêutica socrática, forçaria os conteúdos eidéticos a uma apresentação lógica, determinada por oposições, dualidades hierárquicas, além de atuar segundo os princípios de identidade, unidade e abstração. Nesses termos, o *logos* parece operar em benefício do controle desses conteúdos, instituindo as limitações que sustentariam a dogmática da teoria do conhecimento moderno, como elaborado na seção anterior deste capítulo. No entanto, importa notar que, nesse momento, essa disposição lógica e inquisitiva – e sacrílega, segundo Benjamin e os acusadores de Sócrates – não era apenas parte de um empreendimento teórico. Conforme o próprio filósofo grego teria elaborado, essa seria sua "missão" e, assim, sua disposição relativa ao mundo. A compreensão dessa missão socrática é especialmente evidente na *Apologia de Sócrates*, texto no qual podemos apreender os elementos fundadores de sua filosofia[57].

De acordo com Sócrates, ele seria detentor de um tipo muito específico de sabedoria, a qual lhe teria gerado antagonismos. Para explicitar as características dessa sabedoria, Sócrates narra o que

[57] A *Apologia* é constituída pelos discursos de Sócrates em seu julgamento. Na primeira parte, ele elabora seu discurso de defesa contra as acusações, cuja elaboração formal seria aproximadamente a seguinte: "Sócrates age mal ao corromper os jovens e ao não crer nos deuses em que a cidade crê". Na segunda parte, após ser considerado culpado, ele estipula como alternativa à pena de morte, pena proposta pelos acusadores, que a cidade o sustentasse, o que aumentou o número de juízes que votaram contra ele. E na terceira parte, após a condenação final, ele se dirige aos varões atenienses seus juízes, elaborando um discurso em que aceita a morte, o que seria um fim preferível a viver impedido de examinar – esse é o termo que melhor traduz sua missão.

lhe aconteceu no templo de Delfos, e com isso explicita a origem da missão que o mobilizou desde então:

> Pois certa vez, indo a Delfos, [Querefonte] se atreveu a solicitar esta adivinhação (como eu estava dizendo, não façam tumulto, varões): perguntou se alguém seria mais sábio que eu. Retrucou então a Pítia que não havia ninguém mais sábio. (*Apologia*, p. 72)

Movido pela declaração divina, Sócrates orientou sua atividade filosófica buscando homens reputados como sábios, inspecionou-os[58] e aos seus saberes. Em toda ocasião refutava o saber que eles pareciam sustentar, validando o que ouvira do Oráculo. Efetivamente, na *Apologia*, o filósofo expõe sua crença de que a vida deveria ser usada a serviço de Deus, e ele o fez através da refutação.

Amparados na interpretação benjaminiana, podemos dizer que a dimensão sacrílega da fala e disposição socrática já poderia ser apontada no caráter ambíguo de sua "missão": é uma vocação divina que se realiza na perpétua tentativa de desmentir a revelação do Oráculo, pois o exame que praticava buscava mesmo encontrar alguém mais sábio do que ele próprio. Efetivamente, se o Oráculo afirmou que ele era o homem mais sábio, Sócrates duvidou dessa asserção e interpôs à declaração divina sua própria verdade. Nos termos elaborados no texto benjaminiano, ele interpôs à vocação divina uma expressão de sua própria vontade. Gostaríamos de destacar que, dessa forma, Sócrates determina a sobrevalorização de um tipo específico de expressão às custas de todas as outras, o que pode ser especialmente notado no processo refutativo socrático. Através de seu exame, Sócrates leva o interlocutor a afirmar o contrário do que afirmou inicialmente, atingindo uma aporia[59], a qual é o fim do processo dialógico. Isso

---

[58] O verbo "examinar" é usado como tradução do termo grego *"exetazo"*. O termo tem origem no vocabulário militar, utilizado como a "inspeção realizada pelo general em seu batalhão".

[59] A refutação socrática antepõe-se ao tipo de vida de seus interlocutores tanto quanto aos seus saberes, pois a existência do refutado também é colocada em questão. Os interlocutores de Sócrates eram cidadãos bem reputados, cujos conhecimentos determinavam uma forma específica de viver no mundo. Haveria uma relação entre *logos* e *ergon*, e assim, quando interrogados sobre o que seria a virtude, o dever ou a

significa que a refutação não seria uma mera etapa do processo socrático, como se fosse a dúvida cartesiana; ela resulta na suspensão do conhecimento sustentado por seu interlocutor e não propõe um novo saber que possa restituir o que foi suprimido pela refutação. O que Sócrates pode oferecer é apenas um modo de pensamento específico, e com isso, um modo de vida.

Sócrates procede através da submissão integral de todo discurso à inspeção, conforme sua interpretação do Oráculo. Em termos que nos são mais significativos, trata-se da submissão de todo discurso à lógica. Desse processo podemos depreender que o filósofo grego empreende uma alteração no sentido do "falar belamente" (*kalos legein*), que deixa de referir o discurso que mais agrada e passa a denotar aquele com o melhor raciocínio. Dessa forma, os discursos aceitos pela maioria ou por aqueles reputados como autoridades deixam de ser os mais adequados. Esses discursos não resistem ao exame socrático e são refutados, e as pessoas que os defendem perdem seus referenciais ideais e práticos. Isso tudo indicaria como a missão socrática contrapõe-se à tradição e às autoridades da cidade.

Até esse momento, com a análise da missão socrática, foram destacados especialmente os efeitos de seu discurso, seu modo de atuação e seus resultados. Importa agora examinar as características específicas desse modo de discursar. Ora, se a maior barbárie cometida por Sócrates, segundo Benjamin, é o fato de ele constituir o centro erótico do círculo platônico, é preciso compreender que a atração que os jovens sentiam por ele era determinada por esse discurso de força, o qual, estabelecido logicamente, não tinha a própria relação ou o discurso como fins. O tema de "Eros", apesar de pouco tematizado na fortuna crítica benjaminiana, tem importância maior para compreensão

---

justiça, o conhecimento que tinham a respeito desses temas sustentava a maneira que eles lidavam com o mundo a partir desses conceitos. Além disso, o interlocutor de Sócrates é aquele que julga saber e quando é colocado em aporia, seu estatuto de sábio também é abalado. Assim, a refutação, que iniciara como forma de provar a veracidade da declaração divina, ganha contornos mais complexos. O exame de Sócrates não serve apenas para atestar sua própria sabedoria, mas também para livrar os homens de sua pretensão de sabedoria.

de diversos aspectos de sua criação intelectual. Sobre isso, Sigrid Weigel afirma:

> O Eros, aparentemente marginal – até o momento recebeu pouca atenção – constitui, de fato, um dos *Leitmotive* de seus escritos, e sem dúvida desde seus textos mais juvenis, produzidos no contexto da participação do movimento estudantil, até o projeto das passagens. Certaente, não se fala sempre explicitamente de *Eros*. As considerações de Benjamin sobre o Eros se encontram, entre outros lugares, em suas reflexões sobre o amor, sobre a sexualidade e sobre a relação entre os sexos, mas antes de tudo, estão fundadas em distintos campos temáticos: em relação à procriação e à criação, o sexo e o espírito, assim como com Eros e a Linguagem, no motivo do *daimon* ou do demoníaco, na reiterada abordagem do problema da prostituição e com as figuras da prostituta, na semiótica da proximidade e da distância, do unívoco e do ambíguo e, finalmente, na "pré-história da modernidade" com os fenômenos do *flâneur*, da moda, do jogo e da revolução das relações entre os sexos. (WEIGEL, 2014, p. 418 – tradução nossa)

Nos interessa sobremaneira a intersecção nessa reflexão entre as questões da linguagem e da sexualidade, pois aqui podemos compreender a dimensão do tema Eros na epistemologia. Mobilizando os termos dessa constelação, Benjamin pode realizar uma crítica à uma forma de pensar e falar propriamente socráticos. Dessa forma podemos compreender a afirmação de Benjamin, destacando que o amor que Sócrates sentia pelos jovens "não era fim nem puro Eidos, mas sim um meio"[60]. Isso revela a instrumentalização de Eros e, conjuntamente, a instrumentalização do próprio discurso, pois na filosofia socrática a expressão comunicaria apenas representações e remeteria a fins externos, não contendo a verdade em si mesma. A partir da noção de "gênio" (*Genius*) e "radiante", que seriam contínuas à "verdadeira criação espiritual", e poderiam iluminar, através de uma análise de seu negativo, aspectos específicos do modo socrático de discursar. A noção de Radiante deve

[60] Lê-se no original: "Seine Liebe zu ihr ist nicht "Zweck" noch reines Eidos, sondern Mittel". (GS II, p. 129)

ser compreendida em relação a uma recuperação específica da filosofia platônica. Benjamin retoma a relação entre Verdade e Beleza, e lembra que a existência do belo é determinada por sua aparência. Nestes termos, o radiante será uma expressão da verdade, mas apenas quando atentar a condições determinadas, conforme ele argumenta neste texto. Aqui, mais do que elaborar a comunicabilidade em termos relativos ao erotismo, Benjamin apresenta a ideia de verdadeira criação espiritual em termos relativos à sexualidade, apontando algumas características dessa criação:

> O Radiante é verdadeiro apenas onde se irrompe no Noturno. Somente aí ele é grandioso; somente aí é sem-expressão; somente aí é assexuado e, pois, de uma sexualidade supramundana. O Assim-Radiante, o que irrompe no noturno, é o gênio, a testemunha de cada verdadeira criação espiritual[61].

Importa destacar como o termo "criação espiritual" não distingue entre expressão artística e científica e, por isso, o "gênio" (*Genius*), como testemunha, poderia se referir a ambos. Johannes Steizinger, em seu estudo *Revolte, Eros und Sprache*, aponta como Benjamin contrasta a figura de *Genius* à de *Genie* a partir de sua relação à sexualidade:

> Diferente de Genius, Genie nos escritos de Juventude de Benjamin representam a fixação unilateral do princípio masculino, a saber, atividade e espiritualidade espontânea. Na cena literária da "conversação" [em "Metafísica da Juventude"], a figura do Genie é desenvolvida a partir da posição do falante, que é marcado como masculino, cujo discurso produz "palavras vazias" e "fuga da alma". A atividade incansável de Genie é caracterizada como essencialmente improdutiva. Ele representa um "subterfúgio para a grandeza" e, por isso, degrada a arte em "meio contra Unsal". (STEIZINGER, 2013, p. 150 – tradução nossa)

[61] Lê-se no original: "Das Strahlende ist nur wahr, wo es sich im Nächtlichen bricht, nur da ist es groß, nur da ist es ausdruckslos, nur da ist es geschlechtslos und doch von überweltlichem Geschlechte. Der So Strahlende ist der Genius, der Zeuge jeder wirklich geistigen Schöpfung" (GS II, p. 130)

Com isso, em benefício da crítica epistemológica, importa destacar a caracterização[62] do Radiante – o gênio (Genius) – como assexuado e de uma sexualidade supramundana. Essas caracterizações serão analisadas a seguir.

Benjamin pensa a criação espiritual a partir da relação entre os arquétipos masculino e feminino. Importa destacar que não se trata de uma elaboração da essência dos gêneros, mas sim dos arquétipos tal qual são concebidos na tradição. Portanto, isso nada diz da postulação de funções sociais e sexuais de homens e mulheres. Seria mais adequado afirmar que referem funções organizadoras, não referindo propriamente a uma qualificação naturalizante. Sobre esses termos e seu papel na filosofia benjaminiana, Steizinger afirma:

> Para o jovem Benjamin, masculinidade e feminilidade são princípios de "penetram" toda e qualquer pessoa. Em uma carta a Blumenthal datada de 23 de junho de 1913, ele recusa explicitamente sua hipostasiação nos tipos "homem" e "mulher": "A Europa é feita de indivíduos (nos quais há masculino e feminino), não homens e mulheres", declarando apoditicamente contrario a fixação biológica do gênero, o que era um discurso popular na virada do século, dirigido contra a emancipação das mulheres. (STEIZINGER, 2013, p. 148 – tradução nossa)

A complementariedade entre os gêneros é tão fundamental que Benjamin condiciona a "verdadeira criação espiritual", aquela testemunhada pelo gênio, como uma criação que seria elaborada por um tipo específico de relação entre esses arquétipos:

---

[62] Na caracterização do gênio, além da referência à sexualidade, Benjamin também o caracteriza como "sem-expressão" (Ausdrucklose). Essa qualificação aponta para outro limite de uma epistemologia pautada pela lógica. O conceito benjaminiano de sem-expressão não se refere a uma deficiência subjetiva na expressão, nem a uma contraposição à estilos expressivos. Essa noção pode ser caracterizada como a forma com que Benjamin herdou o tema do sublime em sua filosofia. Esse conceito será elaborado adiante nesta tese. Por ora, importa dizer que se refere à uma experiência estética ou epistemológica que não pode ser inteiramente exprimida por conceitos. O sem-expressão surgiria como a morte que completa e dá sentido à dinâmica da vida, essa que se expressaria pelo Belo e Aparência. O sublime surgiria no declínio crítico do belo, e seria o contraponto dialético do Aparecer. A tensão dialética entre esses termos originaria diferentes perspectivas da verdade. Essa noção será analisada no quarto capítulo desta tese, dedicado à concepção benjaminiana de Verdade.

> Em uma sociedade de homens não haveria o gênio; ele vive através da existência (*Dasein*) do feminino. É verdade: a existência do feminino garante a assexualidade do espiritual (*Geistigen*) no mundo. Onde surge uma obra, uma ação ou um pensamento sem o Saber em torno dessa existência, nesse lugar tem origem algo mau, morto. Onde surge apenas desse próprio feminino, tem-se aí algo fraco, raso e incapaz de romper a noite. No entanto, onde esse saber em torno do feminino se cumpre, aí nasce o que é próprio do gênio.[63]

Segundo Benjamin, a criação puramente masculina não seria apenas incapaz de ser *Radiante*, como também teria algo de fundamentalmente mal e morto. Se lembrarmos que no "Banquete" Sócrates elogia o amor entre o homem e o jovem, podemos traçar os elementos que constituem essa masculinidade, a qual será, propriamente, a caracterização do discurso socrático. A cena primordial do desenvolvimento do pensamento filosófico, como visto no panorama apresentado sobre a *Apologia*, aponta esses elementos: a sobrevalorização do discurso lógico às custas de qualquer outra expressão, a força da maiêutica, a aporia e a refutação. Assim, podemos deduzir que o arquétipo masculino é fundamentado pelo raciocínio abstrato – portanto, será insensível à materialidade e historicidade de seus objetos; pela unidade identitária – o que o torna avesso a contradições e ambiguidades; e pela hierarquia – do que decorrem os conhecidos dualismos da tradição filosófica, como sujeito-objeto, razão-imaginação, forma-conteúdo, etc. Essas características teriam papel fundamental na formação do pensamento. Nas palavras de Olgária Matos:

> Benjamin reconhece uma sequência história unívoca: o desenvolvimento lógico do pensamento, sua abstração e matematização, o mundo transformando-se num sistema dedutivo imanente, o conhecimento em instrumento de

[63] Lê-se no original: In einer Gesellschaft aus Männern gäbe es nicht den Genius; er lebt durch das Dasein des Weiblichen. Es ist wahr: das Dasein des Weiblichen verbürgt die Geschlechtslosigkeit des Geistigen in der Weh. Wo ein Werk, eine Tat, ein Gedanke ohne das Wissen um dieses Dasein entsteht, da entsteht etwas Böses, Totes. Wo es aus diesem Weiblichen selbst entsteht, da ist es flach und schwach und durchbricht nicht die Nacht. Wo aber dieses Wissen um das Weibliche in der Welt waltet, wird was dem Genius eignet geboren. (GS II, p. 130)

> explicação e de repressão instintual, moral e política. É disso que fala Benjamin no fragmento "Sócrates" (1916), e do logos, buscando suas origens e o sentido de sua hegemonia. (MATOS, 2006, p. 179)

Como já afirmamos, não se trata de suprimir a lógica, ou mesmo os elementos deste arquétipo masculino que compõem a estrutura de pensamento moderno. Nosso objetivo é o de realizar sua crítica, e aqui um elemento dogmático se faz evidente: o pensamento encerrado no arquétipo masculino causa limitações no desenvolvimento espiritual, além de possibilitar o surgimento de algo mau, algo morto. Paralelamente, caso se reservassem ao pensamento apenas os elementos do arquétipo feminino, Benjamin afirma que dali também não surgiria o gênio, pois não haveria força para "romper a noite". Para compreender esse arquétipo, propomos retomar uma figura feminina emblemática de alguns textos benjaminianos, a saber, Safo de Lesbos.

Em dois aforismos de seu texto "Metafísica da Juventude" (*"Metaphysik der Jugend"*), Benjamin elabora a pergunta "Como Safo e suas amigas falavam?", o que enseja a apresentação de aspectos de uma maneira específica de falar, a qual poderia ser contraposta à maiêutica socrática ou à forma como o filósofo conversava com seus discípulos. No primeiro deles, lemos:

> As mulheres não recebem som algum dela [da linguagem] e nem salvação. As palavras pairam sobre as mulheres que estão juntas, mas o pairar é deselegante e afônico, e se torna tagarelice. Mas seu silêncio reina sobre sua conversa. A linguagem não carrega a alma das mulheres, pois elas não confiam nela; seu passado nunca está resolvido. As palavras se mexem ao seu redor, e alguma habilidade qualquer responde sua velocidade. Mas apenas no Falar a linguagem comparece para elas, na qual, de forma atormentada, os corpos das palavras são prensados no que retrata o silêncio do ser amado. Palavras são mudas. A linguagem das mulheres permanece não criada. Mulheres falantes são possuídas por uma linguagem delirante.[64]

[64] Lê-se no original: "Die Frauen empfangen keine Laute von ihr [die Sprache] und keine Erlösung. Die Worte wehen über die Frauen hin, die beieinander sind, aber das

E no segundo aforismo de mesmo nome, Benjamin procede:

> A linguagem é velada como o passado, e própria do futuro como o silêncio. O Falar convoca em si o passado, velado da linguagem recebe em si o ser feminino na conversação. Mas as mulheres estão silentes. Onde elas ouvem, as palavras não são faladas. Elas se aproximam de seus corpos e se acariciam. Sua conversa se libertou do objeto e da linguagem. Apesar disso, ela demarca uma área. Pois apenas sob elas e enquanto estão juntas que a conversa se passa e se faz calma. Então finalmente ela alcança a si mesmo: ela se torna grande sob seu olhar, grande como a vida era antes das conversas infrutíferas. As mulheres silentes são as falantes do que foi falado. Elas saem do círculo, e apenas elas veem a completude do círculo. Elas não reclamam entre si, elas olham maravilhadas. O amor de seus corpos não resulta em geração [*Zeugung*], mas seu amor é belo à visão. E elas ousam olhas umas às outras. Isso faz tomar fôlego, enquanto as palavras no lugar evanescem. Silêncio e volúpia – eternamente dissociados na conversa – se unificam. O silêncio da conversa era volúpia do futuro, e volúpia era silêncio passado. Entre as mulheres, no entanto, a visão das conversas se realizava na fronteira da volúpia silenciosa. Ali surge iluminando a juventude das conversas obscuras. Ali radia a essência.[65]

---

Wehen ist plump und tonlos, sie werden geschwätzig. Ihr Schweigen thront aber über ihrem Reden. Die Sprache trägt die Seele der Frauen nicht, denn sie vertrauten ihr nichts; ihr Vergangnes ist nie beschlossen. Die Worte fingern an ihnen herum, und irgend eine Fertigkeit antwortet ihnen geschwind. Aber nur im Sprechenden erscheint ihnen die Sprache, der gequält die Leiber der Worte preßt, in die er das Schweigen der Geliebten abbildete. Worte sind stumm. Die Sprache der Frauen blieb ungeschaffen. Sprechende Frauen sind von einer wahnwitzigen Sprache besessen". (GS II, p. 95)

[65] Lê-se no original: "Die Sprache ist verschleiert wie das Vergangene, zukünftig wie das Schweigen. Der Sprechende führt in ihr die Vergangenheit herauf, verschleiert von Sprache empfängt er sein Weiblich-Gewesenes im Gespräch. - Aber die Frauen schweigen. Wohin sie lauschen, sind die Worte ungesprochen. Sie nähern ihre Körper und liebkosen einander. Ihr Gespräch befreite sich vom Gegenstande und der Sprache. Dennoch hat es einen Bezirk erschritten. Denn erst unter ihnen und da sie bei einander sind, ist das Gespräch selbst vergangen und zur Ruhe gekommen. Nun erreichte es endlich sich selber: Größe wurde es unter ihrem Blick, wie das Leben Größe war vor dem vergeblichen Gespräche. Die schweigenden Frauen sind die Sprecher des Gesprochenen. Sie treten aus dem Kreise, sie allein sehen die Vollendung seiner Rundung. Sie alle bei einander klagen nicht, sie schauen bewundernd. Die Liebe ihrer Leiber ist ohne Zeugung, aber ihre Liebe ist schön anzusehen. Und sie wagen den Anblick an einander. Er macht eratmen, während die Worte im Raum verhallen. Das Schweigen und die Wollust - ewig geschieden im Gespräch - sind eins geworden. Schweigen der Gespräche war zukünftige Wollust, Wollust war vergangen es Schweigen. Unter den Frauen aber geschah der Anblick der Gespräche von der Grenze schweigender Wollust. Da erstand erleuchtend die Jugend der dunklen Gespräche. Es erstrahlte das Wesen." (GS II, p. 95-96)

Segundo os aforismos, a linguagem na conversa entre Safo e suas amigas guardaria o silêncio e o não-falado. As mulheres estariam envoltas e cobertas pela linguagem, mas elas nunca se apropriariam dela. E porque não confiam nas palavras para expressar inteiramente seu passado, as falas das mulheres deixariam a história e a memória abertas a ressignificações. Mais do que isso, toda a linguagem permanece "não criada" (*ungeschaffen*), ou seja, passível de ser criada e recriada. Benjamin utiliza o termo *"Geschwätz"* para designar essa conversa entre Safo e suas amigas, termo que poderia ser traduzido por "tagarelice"[66], que deve ser compreendida como uma fala que não tem um fim ou uma meta que não seja o próprio falar. Por isso ele pode afirmar que "as mulheres falantes são possuídas por uma linguagem delirante". Note-se a especificidade dessa imagem: "delirante" é nossa tradução para "wahnwitzigen", termo composto pelo substantivo "Wahn", que pode ser traduzido por delírio, frenesi ou ilusão, e pelo adjetivo "witzig", que significa espirituoso ou engraçado, e que é derivado do substantivo "Witz", o qual, por sua vez, designa tanto o chiste ou a anedota quanto a astúcia. É como se a mulher possuída por essa linguagem delirante subvertesse, desvairasse ou iludisse o homem e a linguagem masculina, que não participa de sua roda de conversa, e o fizesse enquanto sorri. Assim, proporíamos compreender essa tagarelice como uma frugalidade ativa, a recusa de submissão a um registro de instrumentalização da linguagem. Aqui, a palavra não é meio (*Mittel*) para comunicar alguma coisa fora de si mesma, como meio de conhecimento ou de comunicação do sujeito. A linguagem feminina é pura expressão de sentido, e a mulher, sua falante, protege o sentido contra o entendimento[67], o qual faria de suas palavras abstrações, e de seu uso um instrumento de dominação.

---

[66] No ensaio "Sobre a linguagem em geral e sobre a linguagem humana", escrito alguns anos depois destes aforismos, a noção de tagarelice também é utilizada, mas referindo outra forma de fala, mais próxima do arquétipo masculino.

[67] Lê-se no original: „Darum behütet sie den Sinn vor dem Verstehen" (GS II, p. 93).

Se apresentamos a fala feminina nesses termos, podemos propor uma caracterização do arquétipo feminino com noções adjacentes e, consequentemente, contrários à caracterização do masculino. Assim, a disposição de guardar o silêncio poderia ser traduzida como a garantia reservada à singularidade material do objeto; o fato de ser uma linguagem não criada denotaria a receptividade e ao devir, contrários à força do discurso lógico-maiêutico; a vigília contra o entendimento em favor do sentido apontaria para a manutenção do valor da coisa expressa pela linguagem. Efetivamente, o arquétipo feminino é uma expressão de resistência ao modo de pensar e agir masculinos. No entanto, segundo o próprio Benjamin, o puro feminino não é capaz de "romper a noite", de realizar uma "verdadeira criação espiritual testemunhada pelo gênio". Se o puro masculino cria algo cuja força viola as coisas e os objetos através de um processo de abstração e submissão lógica, o puro feminino criaria algo que não tem força para tomar forma e, portanto, não pode ser experimentado como presente.

Se comunicabilidade e criação espiritual são tomadas em termos relativos a Eros e à sexualidade, e o gênio não surge apenas do masculino ou apenas do feminino, ele precisaria do conhecimento de ambos e deveria se fundar nessas duas faces do humano para se realizar. Nesses termos, seria mais adequado insistir na incompletude de masculino e feminino relativos um ao outro, do que derivaria aquela elaboração benjaminiana desses princípios ou arquétipos como partes intrínsecas e inseparáveis de todo ser humano. Na carta a Herbert Blumenthal, introduzida anteriormente na citação de Steizinger, Benjamin prosseguiria com essa qualificação em traços gerais:

> Eu prefiro falar de masculino e de feminino, porque um e outro se encontram assimilados entre si nos seres humanos, e assim considero os tipos homem e mulher como algo primitivo no pensamento da humanidade civilizada. Por que insistimos em manter essa divisão (como princípio conceitual)?" (Benjamin, GB I, p. 126 - tradução de Olgária Matos)

Esses momentos tão diferentes do espiritual poderiam se comunicar e unir justamente devido a Eros, que poderia ser descrito como uma força desejante, ou seja, movida pela falta. Esse seria o fundamento epistemológico que cria e alimenta esse enlace e, portanto, Eros não pode ser compreendido como mero meio da união. Ainda que possa estruturar uma relação entre masculino e masculino ou feminino e feminino, essas não seriam capazes de criar algo "Radiante". No entanto, essa relação entre masculino e feminino não parece ser uma simples união sexual. Segundo a caracterização benjaminiana, ela deve ser assexuada e de uma sexualidade supramundana. Essas qualificações poderiam ser compreendidas quando destacamos a dinâmica estabelecida entre as etapas que compõem a imagem da sexualidade: relação, concepção, geração e nascimento. Com essa imagem Benjamin continua sua crítica à Sócrates:

> No Banquete, Sócrates exalta o amor entre homens e jovens; ele louva esse amor como o meio (*Medium*) do espírito criador, o lugar no qual a criação vicejaria. Seguindo seu ensinamento, o sábio se torna grávido (*schwanger*) de saber, e Sócrates concebia o espiritual apenas como saber e virtude. No entanto, a pessoa que porta o espiritual talvez não seja aquela que gera (*der Zeugende*), e sim aquele que concebe sem engravidar. Da mesma forma que para o feminino a exaltada ideia de pureza é a imaculada conceição (*unbefleckte Empfängnis*), assim também a ideia de concepção sem gravidez (*Empfängnis ohne Schwangerschaft*) é o traço espiritual mais profundo do gênio masculino. Para ele, é propriamente um Radiar. [68]

Para Benjamin, Sócrates teria aniquilado isso, pois o espiritual socrático seria integralmente dotado de um sexo: "Seu conceito de

[68] Lê-se no original: "Sokrates preist im Symposion die Liebe zwischen Männern und Jünglingen und rühmt sie als das Medium des schöpferischen Geistes. Nach seiner Lehre geht der Wissende mit dem Wissen schwanger, und das Geistige kennt Sokrates überhaupt nur als Wissen und als Tugend. Der Geistige aber ist - vielleicht nicht der Zeugende - sicherlich aber der ohne schwanger zu werden empfängt. Wie für das Weib unbefleckte Empfängnis die überschwengliche Idee von Reinheit ist, so ist Empfängnis ohne Schwangerschaft am tiefsten das Geisteszeichen des männlichen Genius. Es ist an seinem Teile ein Strahlen. Das vernichtet Sokrates. Das Geistige des Sokrates war ein durch und durch Geschlechtliches. Sein Begriff von geistiger Empfängnis ist: Schwangerschaft, sein Begriff von geistiger Zeugung: Entladung der Begierde." (GS II, p. 131)

concepção espiritual é gravidez. Seu conceito de geração espiritual é descarga de desejo". No excerto supracitado, Benjamin designa dois quadros de concepção pura que apontam para a criação espiritual: a imaculada conceição pelo feminino e a concepção sem gravidez pelo masculino. Em ambos os casos, não se trata de um processo de geração ou de reprodução. Efetivamente, o paradigma da reprodução sexual se inscreveria numa ordem de instrumentalização do corpo e do desejo e, portanto, do espiritual, o que designaria a submissão dos homens aos caracteres naturalizados e mitificados de sua existência, fechados ao devir. É por isso que o gênio deve apresentar algo diverso, não submetido às expectativas de reprodução. Assim, na metáfora que apresenta a criação espiritual sob a imagem da procriação corporal, a forma privilegiada de relação seria uma entre elementos não "estéreis", mas que seria designada de "não fértil", pois não haveria expectativa de reprodução[69]. Sobre isso, Weigel argumenta:

> A metáfora herdada, na qual a criação espiritual ou intelectual é representada sob a imagem de procriação corporal – no campo semântico da concepção, procriação, gravidez e nascimento – corresponde com a persuasão de uma sexualidade procriadora, uma sexualidade dirigida à fertilidade e interessada nos descendentes. (WEIGEL, 2014, p. 431)

O que se cria nessa relação seria a própria comunhão entre masculino e feminino, uma união que radia e dá origem a uma experiência. Essa relação de amor assexuada e de sexualidade supramundana é testemunhada pelo gênio. O que devém dessa união seria diferente da disposição socrática, na qual a noção de "criação espiritual é gravidez" e de "geração espiritual é descarga de desejo", ou seja, a relação é inteiramente instrumentalizada; também seria diferente da disposição feminina, pois dali surgiria algo que se

[69] A disposição espiritual que busca persuadir seria o análogo da sexualidade procriadora, a qual, no entanto, seria estéril, pois não cria nada de novo, destacando a diferença entre criação e reprodução. O artigo de Eva Geulen "Toward a Genealogy of Gender in Walter Benjamin's Writing", argumenta essa relação possível entre gêneros e a noção de uma relação sexual não instrumentalizada.

distingue do não-criado e se faz presente. Haveria uma experiência espiritual própria ao gênio que surgiria a partir da relação entre os dois arquétipos, o qual, poderíamos sintetizar, se realizaria como o enlace entre juízo e silêncio. Em se tratando de um discurso, parece-nos que essa relação designaria uma disposição de comunicar e elaborar juízos, mas de tal maneira que os limites dessa comunicação e juízos estivessem disponíveis, possibilitando sua transformação, sua destruição e recriação, apresentando uma ideia segundo sua multiplicidade de aparências. Esses traços antecipam as caracterizações de linguagem e experiência que devem compor o saber da verdade.

### 1.3 A NOÇÃO DE SUJEITO, OU A NATURALIZAÇÃO DA FUNÇÃO "EU"

A reflexão sobre a aparente insolubilidade: que ele não pode ser resolvido apenas com a lógica, mas sim no interior da metafísica, especificamente sobre a forma-eu (*ich-form*). Enquanto forma, no entanto, esse "eu" também se apresenta como uma aparência determinada, a qual a objeção moral que mobiliza a crítica não parece ter sido inteiramente elaborada. Isso quer dizer que a dimensão mítica da noção de eu ainda precisa ser analisada e contextualizada em benefício do desenvolvimento de sua dimensão epistemológica.

Em "Sobre o Programa da Filosofia Vindoura", Benjamin fala do "sujeito natureza da consciência conhecedora" (*die Subjekt-Natur des erkennenden Bewusstseins*), que seria um rudimento metafísico da filosofia kantiana. Essa figura poderia ser descrita como a função lógica do conhecimento, o eu sintático, inserido em uma dinâmica não histórica de expectativas e causalidades. Peter Fenves, em seu comentário a este texto, tematiza a figura desse sujeito descomprometido historicamente:

> Tanto sob a luz de um sonho de uma visão pura (teórica) e um tipo de puro julgamento (prático), o ego não é tanto reduzido quanto ele é dessubjetivado – sem ser objetivado. Um ataque indireto em termos fenomenológicos é, portanto, apropriado, e tal ataque inicialmente determina a direção do programa de Benjamin. (FENVES, 2011, p. 140)

Fenves elege o termo "ego" como a substância que resta depois de subtraída a história, equivalendo-o ao transcendental lógico. Não compartilhamos dessa escolha, mas sim da análise subjacente, que aponta para a mitologização dessa função subjetiva. Na expressão benjaminiana, o termo "natureza" pode ser compreendido como a referência a uma dimensão apartada da ação humana, pois independente das leis de seu mundo moral, o que investiria essa subjetividade de uma submissão às "forças demoníacas" do mito. Isso quer dizer que essa noção de sujeito estaria encerrada em uma dinâmica ritualizada por elementos que escapam à sua própria compreensão ou ação, uma dimensão

propriamente dogmática. Podemos notar a repetição de outros temas na crítica que Benjamin elabora a essa concepção kantiana quando ele menciona o "Eu vivente individual" como característico para o conceito kantiano de conhecimento. A noção de vida poderia ser mais uma vez tomada como uma dimensão ofuscante ou totalizante que precisa ser petrificada, mortificada, em benefício da elaboração da crítica da coisa viva em agitação.

O resquício de metafísica designado como "sujeito natureza da consciência conhecedora", em sua apresentação kantiana, pode ser destacado pela caracterização de Sujeito que Kant elabora em sua Metafísica dos Costumes: "aquilo que permanece depois de eliminados todos os acidentes (como os predicados)". Essa caracterização clarifica a dimensão *natural* que sustenta aquela designação, pois afirma a existência de um núcleo essencial e positivo à subjetividade. Propriamente, uma substância. Ora, essa unidade elementar pode ser apenas idêntica a si mesmo, pois nenhuma outra identificação lhe pode ser predicada. Com isso, as características desse sujeito poderiam ser enumeradas: unidade, auto identidade e agente do conhecimento.

Torna-se mais clara a declaração benjaminiana, adiantada na introdução, de que no esquema epistemológico herdado de Kant, a noção de conhecimento sensual e intelectual do qual se dispõe seria uma forma de mitologia não muito distinta daquela de um louco que considera as suas sensações pertencentes a outra pessoa. Isso porque a consciência empírica seria a mitificação de uma função lógica impressa em uma unidade naturalizada de percepções, unidade impenetrável à ação moral, à história. O conhecimento que decorre dessa subjetividade não seria mais do que a projeção das expectativas e da forma desse sujeito, o qual, segundo a filosofia kantiana, deteria as intuições e conceitos puros nos quais os objetos deveriam se adequar.

Nosso comentário exigido sobre a noção de subjetividade deve primeiramente desnaturalizar sua forma tradicional. Para tanto, poderíamos apontar um momento em que o conhecimento não se realizaria na consciência. Na antiguidade grega, especificamente em pensadores

como Anaximandro e Aristóteles, *nous* – o intelecto – não era considerado uma faculdade da alma – *psyché* –, mas sim algo distinto, separado e impassível, que apenas se comunica com a alma para realizar o conhecimento. O conhecimento, portanto, se realizava como um procedimento noético, do qual o resultado adviria por uma compreensão não mediada da ideia – o noema –, diverso de um processo dianoético, realizado através de um exercício discursivo racional, dialético. Nesses termos, o conhecimento seria uma questão da relação entre o uno e o múltiplo, e não apenas entre sujeito e objeto. Todavia, na modernidade, *psyche* e *nous*[70], ou alma e intelecto, teriam sido unificados, ou seja, haveria uma identificação entre a consciência natural recebedora de sensações e a entidade racional impassível. E essa identidade comporia o sujeito moderno – procedimento que pode ser emblematicamente representado pela filosofia kantiana –, e determinaria os limites do objeto.

Tratando-se de uma senda epistemológica, destacaríamos dois momentos da criação teórica de Benjamin em que é realizada uma crítica a essa forma de subjetividade e sua relação com o conhecimento: sua tese de doutorado, na qual seria possível notar a limitação causada pela noção de sujeito; e num fragmento em que tematiza o princípio de identidade, a partir do qual é possível notar uma crítica à própria de "eu" como agente lógico-gramatical.

Em "O Conceito de crítica de arte no Romantismo Alemão", Benjamin argumenta que a concepção de crítica de arte dos românticos se fundamenta em uma epistemologia fundada no pensamento de Fichte, o

[70] Nos Segundo Analíticos, Aristóteles recompõe sua descrição do saber, o qual é composto pela passagem da percepção sensorial de particulares a universais. Também na Ética a Nicômaco Nous aparece como a coisa que se dirige tanto a experiência particulares quanto aos primeiros princípios, estando, no entanto, fora da alma racional, que se dividiria em *Logísticos* e *epistēmonikos*. Outro autor que lida com essa separação é Anaximandro, para quem *Nous* seria a única substância infinita e auto-regulada, que não se misturaria a todas as outras coisas. Essa separação possibilitaria o governo de todas as coisas. Em todo caso, sobre essa concepção antiga de intelecto, poderíamos dizer que a experiência (*empeiria*) seria a intermediária entre os particulares percebidos e o saber universal, ou melhor, entre *psyché* e *nous*. O texto "Infância e História – Destruição da Experiência", de Agamben, dedica uma seção à apresentação dessa unificação entre *nous* e *psyché*.

qual distinguiria reflexão e pensamento sobre um objeto. Nesse esquema, apenas a reflexão produziria um conhecimento não empírico, não mediado, dado que apenas no trabalho de reflexão o "Eu" é tanto um sujeito quanto um objeto de conhecimento. Com isso, os limites impostos pela crítica kantiana poderiam ser superados, pois a experiência não seria a origem exclusiva de todo conhecimento. No entanto, ainda segundo Fichte, o trabalho reflexivo abriria uma senda perigosa de regressão ao infinito, pois a reflexão, na medida em que é uma operação do pensamento que se dobra sobre si mesmo, tomando-se como objeto, resultaria na necessidade de uma segunda dobra, algo como o pensamento sobre o pensamento sobre o pensamento, iniciando uma trilha infinita, em que a consciência adquirida após o exercício reflexivo se torna o objeto de uma consciência anterior, o que suspenderia a atualidade do conhecimento[71]. Esse perigo de um infinito labiríntico é evitado por Fichte com a postulação de um "eu absoluto". Os românticos, no entanto, não recusam o infinito e consideram esse "eu absoluto" a morte da reflexão, pois "nesta constelação material, assente-se o peculiar da infinitude da reflexão a que os românticos recorrem: a dissolução da forma própria da reflexão diante do absoluto" (BENJAMIN, 1993, p. 38). O argumento dos românticos seria o de não fundar o conhecimento na consciência de si, mas sim em "puro pensamento, ou seja, na forma infinita da reflexão chamada de 'absoluto'". O absoluto de Schlegel é um *meio* (*medium*): "reflexão constitui o absoluto e o constitui como um *meio*." A epistemologia romântica, portanto, descarta o sujeito pensante em benefício do puro pensamento. Torna-se evidente a desconfiança dos românticos quanto à centralidade do sujeito no processo de conhecimento, ou, mais especificamente, sua absoluta desmedida em relação à verdade. Esse deslocamento do processo epistemológico parece libertar o conhecimento das determinações subjetivas, com o que Benjamin poder afirmar: "todo

[71] Benjamin cita Fichte: ´Assim continuamos, ad infinitum, exigindo uma nova consciência a cada consciência, uma nova consciência cujo objeto é a consciência anterior, e assim nunca chegaríamos o ponto no qual poderíamos assumir uma consciência atual" (BENJAMIN, GS I, p. 125 e FICHTE, 1984, p. 526)

conhecimento é conhecimento de si de um ser pensante, que não precisa ser um 'eu'" (GS 1, p. 145). Com isso, Benjamin parece afirmar que o pensamento não é uma atividade meramente subjetiva, mas um processo de múltiplas determinações, como se o conhecimento se originasse também de processos exteriores àquele eu vivente individual. Na crítica de arte isso ganha tons mais distintos quando se considera que uma obra de arte poderia expressar algo como uma consciência de si. Essa consciência se apresentaria na aparência da obra, que expressa seu caráter limitado, não natural, propriamente artístico. Levada a cabo, a experiência de uma obra reconhece sua tendência imanente, os mesmos de sua crítica imanente, reconhecíveis no limite de seu aparecer, como se nota no seguinte excerto:

> A tendência imanente da obra e o correspondente critério de sua crítica imanente são a reflexão que está em sua base e que se manifesta em sua forma. Esta reflexão, no entanto, na verdade não é tanto o critério do julgamento, mas, antes de mais nada e em primeira linha, o fundamento de uma crítica totalmente outra, não posta como julgadora, cujo centro de gravidade está não na estimação da obra singular, mas na exposição de suas relações com todas as demais obras e, finalmente, com a Ideia da arte. (BEJAMIN, 1993, p. 83).

De acordo com essa epistemologia romântica, há um processo reflexivo que dá origem à obra na medida em que está na base de sua forma. Mas esse processo não está limitado pelas disposições subjetivas, dado que a Ideia de arte e a relação que a obra específica estabelece com todas as demais obras também determinam essa reflexão.

A filosofia benjaminiana se apropria dessa epistemologia romântica, com um devido distanciamento crítico. Ele acompanha a elaboração romântica na medida em que considera a crítica como um processo imanente da obra de arte, algo como a continuação do processo reflexivo que determina sua forma. No entanto, Benjamin recusa o idealismo constitutivo do romantismo, que seria responsável pela ideia de uma reflexão absoluta. Ele assume a noção de que a crítica tem o dever de completar a obra de arte, mas encara essa completude de outra

maneira. Enquanto os românticos compreendiam a crítica como o movimento da obra em direção à "ideia de arte", Benjamin pensa a crítica como o gesto de interrupção do movimento da obra, interrupção demandada pela própria forma artística. Tanto classicistas quanto românticos consideraram a obra de arte como um ponto médio entre liberdade e natureza, dado que seria um objeto material governado por suas próprias leis. Nesses termos, a arte teria a *aparência* de suficiência, independência e organicidade. Benjamin, diversamente, dirá que a crítica é a mortificação da obra de arte, como a destruição de sua aparência, o desvelamento de seus limites: "mortificação da obra: não o despertar de uma consciência em obras vivas, mas o estabelecimento de conhecimento em obras mortas." (BENJAMIN, 2004, p. 182). A mortificação não pode designar a destruição pura e simples da obra, mas a chave para o renascimento de uma obra de arte, como se a crítica preparasse a transfiguração da obra para o reino da verdade. Não se tratando, portanto, de uma depuração da obra em direção à uma pureza ideal, a crítica é a realização de um ciclo vital, a morte de algo vivo, com o qual seu julgamento pode ser uma expressão da verdade.

Com essas considerações, notamos que a subjetividade perde sua prerrogativa cognitiva, evidenciando um desencontro entre as expectativas críticas benjaminianas e a formulação tradicional de subjetividade. Isso se torna mais claro na medida em que insistimos no caráter epistemologicamente ativo da obra de arte: ela demanda ser completada em benefício do encerramento de sua vida. Essa exigência seria constitutiva da obra de arte na medida em que ela é *aparência* e a realização de sua essência seria justamente seu desvelamento enquanto aparência.

Essa demanda que se origina do objeto, expressão de seu poder de agência, é tematizada por Benjamin em momentos diversos de sua experiência intelectual. Poderíamos insistir na relação entre a criança e o brinquedo, em que este exige da criança ser brincado de uma determinada maneira – o que não significa que é a maneira projetada por quem pensou o brinquedo, pois suas infinitas possibilidades não

estavam contidas na intenção do criador. A relação da criança com seu livro infantil seria mais um exemplar dessa relação peculiar entre sujeito e objeto, e sobre a qual Giulio Schiavoni escreve em seu ensaio "Zum Kinde", tematizando os textos benjaminianos *"Programm eines proletarischen Kindertheaters", "Eine kommunistische Pädagogik"* e *"Kinderbücher"*:

> Um tipo de identificação mimética lúdica e alegre é desencadeada na criança, especialmente no livro ilustrado, nas letras do alfabeto e em ilustrações coloridas, que representam sua primeira entrada no mundo da narração, bem como um momento de auto-liberação e vitória sobre o medo. (...) Neste sentiudo, tanto o antigo livro infantil quanto o brinquedo podem ser incluídos na seguinte questão, com a qual Benjamin encerra seu ensaio sobre brinquedos e jogo: "Mas quando um poeta moderno diz que para cada um existe uma imagem em cuja contemplação o mundo inteiro submerge, para quantas pessoas essa imagem não se levanta de uma velha caixa de brinquedos (III, p. 132). (SCHIAVONI, 2011, p. 377)

Um momento mais claro disso que estamos chamando de prerrogativa do objeto no processo de conhecimento pode ser notado também no texto sobre "A Tarefa do Tradutor". Benjamin inicia o texto apresentando alguns elementos sobre o conhecimento de uma obra de arte. Argumenta que a consideração pelo receptor de uma obra de arte de forma alguma é fecunda para seu conhecimento; afirma ainda que a obra não pressupõe a essência espiritual ou corporal do homem, da mesma forma que não pressupõe sua atenção. É como se dissesse que o conhecimento da obra poderia inteiramente negligenciar a subjetividade que a experimenta. Mas avançando na reflexão, ele inquire sobre a tradução: seria ela destinada a leitores que não compreendem o original? Isso carregaria a obra de expectativas sobre seu receptor, postulando uma determinada força a ele. Mas Benjamin argumenta que o essencial de uma obra é não traduzível, dado que não seria algo comunicável. O essencial de uma obra seria sua dimensão poética. Isso também concede as características de uma tradução ruim, a saber, aquela realizada com a intenção de comunicar o conteúdo da obra, em vez de lidar com o seu

essencial, esse poético. A tradução, como forma, se realiza no retorno ao original, que guarda a lei de sua forma, onde estaria contida sua traduzibilidade, sua *Übersetzbarkeit*. Ora, essa traduzibilidade, enquanto característica da obra, constitui uma demanda epistemológica, pois coloca uma exigência de transformação de sua aparência, transformação orientada pela lei de sua forma. Trata-se de uma ação autônoma, apartada das exigências do tradutor, pois este seria apenas o meio da ação. Benjamin enfatiza este aspecto no início de seu ensaio quando diz que a questão da "traduzibilidade" de uma obra tem um duplo sentido:

> Encontrará a obra alguma vez, dentre a totalidade de seus leitores, seu tradutor adequado? Ou então, mais propriamente: admitirá ela, em conformidade com sua essência, tradução e – em consonância com o significado dessa forma – consequentemente a exigirá também? (BENJAMIN, 2011, p. 102)

Em um comentário a este texto de Benjamin, Alfred Hirsch expõe o caráter não intencional da tradução, quer dizer, a agência da própria obra em seu processo de tradução e sobrevivência em outras línguas, apartadas da intencionalidade do sujeito. Ele escreve:

> Essa obrigação para traduzir em linguas profanas precede a aparencia e a existência do indivíduo, e também se prolonga para além de seu tempo como falante e pensante, ainda existe quando ele não está mais vivo e a linguagem e seus trabalhos continuam a demandar tradução. (...) Benjamin insiste que "certos termos de relação", que certamente incluem "tradutibilidade", não são exclusivamente "relativos a pessoas". Mas se a tradutibilidade de uma obra requer um tradutor, ela está endereçada a pessoas dotadas com linguagem. Como um individuo concreto, este ultimo pode não ouvir a demanda de tradução da obra endereçada a ele, mas a demanda essencial para alguns trabalhos persistirão e podem encontrar "seu" tradutor em uma época futura. Pois o que há de incrível é – e a história da tradução dispõe de evidências impressionantes disso – que mesmo obras cuja demanda por tradução parecia esquecida, mostraram-se inesquecíveis. Parece, portanto, que nem história e nem a memória coletiva podem fazer esse desejo de certas obras

> serem completamente esquecidas e darem lugar à não-lembrança. (HIRSCH, 2011, p. 620)

Esse caráter demandante apresentado pela "traduzibilidade" pode ser destacado filologicamente. Benjamin, em *Übersetzbarkeit*, forma um substantivo a partir do adjetivo *Übersetzbar*. Destacaríamos aqui o sufixo *-bar*, que indicaria nas palavras a que está associada uma possibilidade ou potencial inerente, conforme indicações do gramático Johann Heyse, em sua *Deutsche Grammatik*. Considerando palavras que operem essa determinação de ação, poderíamos estabelecer uma comparação com palavras terminadas com o sufixo *–lich*, marcante dos advérbios alemães. O sufixo *–bar* indica um potencial de transformação associado ao termo a que está ligado, mas o faz sem uma determinação total dessa ação, como se mantivesse uma abertura. O sufixo *–lich*, marcando advérbios, postula um uso que determina uma maneira específica da ação. Note-se o termo *denkbar*, "pensável", que postula ao objeto adjetivado a característica de poder ser pensado, ou seja, que aguarda sua atualização no pensamento; o termo *"lösbar"*, "solucionável", adjetiva alguma coisa que é possível de ser resolvida, o que transformaria essa coisa; finalmente, o termo *"sichtbar"*; visível, indicando que alguma coisa pode ser vista, mas não necessariamente que o foi. Essa característica dos adjetivos terminados com *–bar*, que designamos como potencial de ação, pode ser mais bem compreendida pelo fato de todos esses adjetivos terem um verbo em sua raiz, uma ação propriamente dita, e a própria origem etimológica de –bar, que seria derivada de uma antigo verbo "bären", significa carregar ou suportar, como o verbo inglês *"to bear"*. Por sua vez, as palavras *"buchstäblich"* (literal), *"männlich" (*masculino), ou "*sichtlich*" (visivelmente), indicam a concordância final da ação, sem aquilo que designamos como a abertura estabelecida pela possibilidade dos adjetivos anteriores.

O reconhecimento da autoridade epistemológica de uma obra devida à sua "traduzibilidade" não tem a função de retirar do sujeito toda legitimidade epistemológica, mas de apontar seus limites diante do

conhecimento e da verdade. Trata-se, por um lado, de apontar a legitimidade de conhecimentos que não tenham sido determinados pelas características da subjetividade, ou de seus elementos transcendentais. Por outro lado, a crítica deve também operar uma deslegitimação de expectativas de conhecimento dogmaticamente fundamentadas. Nesses termos, as meditações cartesianas, com sua pretensão de erigir todo o edifício do conhecimento a partir do conhecimento do sujeito, da coisa pensante, oferecem um aspecto importante de reflexão crítica.

A enunciação *"cogito ergo sum"* seria o alicerce de todo conhecimento, na medida em que estabelece o sujeito conhecedor. Em sua primeira versão, escrita em francês, a famosa meditação cartesiana enunciava-se *"je pense, donc je suis"*, apresentando essa relação fundamental entre sujeito e eu. O dogmatismo dessa identificação, em termos benjaminianos, contribui com a expectativa de que todo conhecimento se origine e se construa na subjetividade, mas sobretudo atualiza a concepção específica de sujeito natural, que teria sua forma mais elementar numa função gramatical, determinando-se como o agente de toda ação. É possível elaborar uma crítica a essa identificação a partir de outro texto benjaminiano, escrito em 1916, intitulado *"Thesen über das Identitätsproblem"*, formado por onze teses que propõem de maneira aforismática uma crítica à noção lógica de identidade.

Em um procedimento caracteristicamente benjaminiano de recusa dos limites tradicionais de um problema ou de uma disciplina, junto à distinção e afastamento de termos que são geralmente tomados em conjunto[72], o texto desenvolve uma noção de a-idêntico (*Aidentische*), que seria distinto do idêntico e do não-idêntico. Trata-se de uma não-identidade potencialmente idêntica. Benjamin afirma, o a-idêntico está

[72] Burckhardt Lindner, em seu ensaio sobre a Alegoria, na obra *Benjamins Begriffe,* destaca essa forma de proceder da crítica benjaminiana: "ele realiza uma distinção rigorosa entre termos que são usualmente usados conjuntamente ou co-pretencentes é característico da demanda epistemológica dos trabalhos da juventude de Benjamin (LINDNER, 1999, p. 1704-s).

além da identidade e da não-identidade, mas no curso de sua metamorfose é capaz apenas da passagem à primeira, não à segunda. Toda verdadeira relação de identidade adviria de uma transformação dessa a-identidade em identidade, ou então o que estaria expresso seria uma tautologia, pois não ofereceria nenhum novo conhecimento. Benjamin exemplifica essa tautologia com a sentença "a é a", que não deveria ser considerada um juízo, mas sim a expressão de uma *relação de identidade*. Considerando que um juízo é elaborado conforme a fórmula sujeito-cópula-predicado, o primeiro "a" não pode ser considerado simplesmente um sujeito, tampouco o segundo "a" pode ser considerado um predicado – ou mesmo um objeto. Na sentença "a é a", nada se agrega ao primeiro "a" que o diferencie do segundo, ou vice-versa, possibilitando apontar algum deles como sujeito ou predicado. Isso fundamenta uma asserção de Benjamin que ele diz não poder ser provada, mas cuja plausibilidade pode ser demonstrada: diferente de uma tautologia, a relação de identidade não seria reversível. A plausibilidade dessa afirmação pode ser vista num exemplo que nos interessa sobremaneira, a saber, na distinção entre "eu" e "eu mesmo" (*Ich und selbst*). A expressão "eu mesmo" enfatizaria a identidade do "eu", ou, ao menos, um análogo na esfera do "eu". No entanto, aqui se revela a não reversibilidade da relação de identidade, pois este "mesmo" indicaria uma dimensão especifica de um eu mais geral, uma "sombra interior" que não cobre a totalidade do "eu".

Tomando essa não reversibilidade como prova da existência de dois elementos distintos, propomos considerar que do encontro entre "eu mesmo" e "eu" resulte algo não idêntico a nenhuma das partes, como se a "sombra interior" não fosse mera parte de um conjunto mais amplo chamado "eu". Nesse caso, a coisa composta pelo "eu" e por sua especificação interna poderia ser chamada de sujeito, isento de qualificativos, de tal forma que o "eu" seria apenas um momento da subjetividade. Talvez fosse mais acertado falar em uma função da subjetividade. O cogito cartesiano seria uma expressão dessa função, que estaria presa a um circuito lógico, uma instância fora do tempo e

do espaço, propriamente formando aquele *sujeito lógico*. A expressão de identidade "O sujeito é o eu" (ou sua forma menos ruidosa "o sujeito sou eu") não seria reversível, pois a subjetividade não se esgotaria na função lógico-gramatical do eu. Efetivamente, o "eu" opera como um sujeito na construção gramatical, mas a consideração de que a forma da subjetividade se esgotaria em sua identidade com o "eu" não é comprovável.

A fissura nessa identidade entre "eu" e subjetividade nos interessa por duas razões. Primeiro, desassociando essas duas entidades, as expectativas lógico-gramaticais de um empreendimento epistemológico são desnaturalizadas, especialmente a construção da exclusividade de agência do sujeito. Mais importante, no entanto, é a crítica que essa fissura exemplifica relativa ao próprio princípio de identidade. A tese 11 do texto de Benjamin, que transcrevemos a seguir, é uma elaboração acerca da identidade, ou, mais especificamente, sobre a operação do princípio que postula a identidade de algo consigo mesmo.

> A filosofia rejeita confortavelmente a preocupação com o problema da identidade com base na seguinte reflexão. I) Proposições no geral só são possíveis a partir de idênticos, consequentemente II) em cada investigação sobre identidade, esta já é pressuposta, do que segue que a sentença "a é a" é uma evidência no domínio do pensamento, do qual não pode ser omitido. As proposições I e II são de fato auto evidentes no domínio do pensamento, no qual não podem ser ignoradas, são leis elementares da lógica. Mas que a proposição "a é a" decorra delas é um erro decisivo. Pois as duas primeiras proposições dizem apenas que as afirmações são possíveis apenas pelo idêntico, que isso é pressuposto em cada afirmação. Mas não se segue disso que o idêntico é idêntico a si mesmo, e isso é o que diz a proposição "a é a". Seu primeiro "a" é, portanto, exatamente em e para si um idêntico, mas não um consigo mesmo (quer dizer, com o segundo "a") e da mesma forma o segundo "a" é em e para si um idêntico, mas não ao primeiro "a" nem consigo mesmo. Duas questões devem ser deixadas de lado: Como uma identidade – pois sua possibilidade atesta a proposição de identidade e é o seu conteúdo próprio – se diferencia de outro tipo de identidade? E seria esse algo de outro tipo uma identidade do pensamento puramente lógico-

> formal, em oposição a identidade do objeto em si mesmo? Apenas de acordo com a proposição "a é a", o "a" é idêntico a si mesmo, e somente o “a” desta proposição, não o objeto concreto (ver 5), nem o próprio não-idêntico (ver 3b) é idêntico a si mesmo. O segundo "a" participa apenas da identidade lógica formal como pensamento, o primeiro também em outra identidade metafísica.[73]

Benjamin argumenta nesta tese que a identidade se estabelece entre dois elementos não idênticos, pois, poderíamos lembrar, a identidade de algo consigo formaria apenas uma tautologia. Mais do que isso, essa identificação incorreria em uma distinção de ordem epistemológica, em que o segundo elemento resulta distinto do primeiro, dado que seria apenas uma designação lógico-formal, e não a expressão da coisa. Em um dos raros comentários que encontramos sobre este texto benjaminiano sobre o problema da Identidade, Andreas Greiert enfatiza o desencontro entre o pensamento e a verdade, para o qual apenas insistiríamos que não se trata de um desencontro de

[73] No Original, lê-se: Die Philosophie lehnt gewöhnlich die Beschäftigung mit dem Identitätsproblem auf  rund folgender Überlegung ab. I) Aussagen überhaupt sind nur von Identischem möglich, folglich muß 2) in jeder Untersuchung über Identität diese schon vorausgesetzt werden, folglich ist der Satz a ist a eine Selbstverständlichkeit im Bezirk des Denkens, von der nicht abgesehen werden kann. Satz I) und 2) sind in der Tat im Bezirk des Denkens Selbstverständlichkeiten, von denen nicht abgesehen werden kann, sie sind logische Elementargesetze. Daß aber der Satz a ist a aus ihnen folge, ist ein entscheidender Irrtum. Denn die ersten beiden Sätze sagen nur, daß Aussagen nur von Identischem möglich, dieses bei jeder Aussage vorausgesetzt sei. Doch folgt daraus nicht, daß dieses Identische ein mit sich selbst Identisches sei und grade dies, daß es Identität mit sich selbst gebe, sagt der Satz »a ist a« aus. Sein erstes a ist also genauso ( ?) an und für sich ein Identisches, aber nicht ein mit sich selbst (d. h. dem zweiten a) Identisches, und ebenso ist das zweite a an und für sich ein Identisches, aber weder ein mit dem ersten a noch folglich ein mit sich selbst Identisches. Wie sich die Identität mit sich selbst - denn ihre Möglichkeit bezeugt der Satz der Identität und sie ist sein eigentlicher Inhalt - sich von einer andersartigen Identität unterscheide, und ob diese andersartige etwa eine rein formallogische Identität des Gedachten als solchen im Gegensatz zu der des Gegenstandes mit sich selbst sei, muß dahin gestellt bleiben. Nur gemäß dem Satze »a ist a« ist a mit sich selbst identisch, und nur das a dieses Satzes, nicht der konkrete Gegenstand (siehe 5), ja auch nicht das aktuell Unidentische (siehe 3 b) ist mit sich selbst identisch. Das zweite hat nur an der formallogischen Identität als Gedachtes, das erste noch an einer andern metaphysischen Identität teil. (In dem Vorstehenden ist falsch die Bezeichnung der gegenständlichen Ur-Identität a ist a als Identität mit sich selbst. a ist a sagt nur aus, daß es überhaupt gegenständliche Identität gibt, während »Id(entität) mit sich selbst« bereits eine (die einzige oder nur eine unter andern) fundierte gegenständlicheIdentität ist.) (BENJAMIN, GS VI, p. 28-s)

direito, apenas de fato, pois se trataria de uma tentativa de relação da coisa com a linguagem instrumental.

> Benjamin não apenas rejeita fortemente uma transferência do pensamento para a realidade no sentido de uma ontologização da lógica neste momento. Em uma carta a Scholem, com quem ele discutiu as "Teses sobre o Problema da Identidade" repetidamente durante um ano, Benjamin afirma que a identidade do pensamento pode existei apenas como pensamento, porque o pensamento não é correlato da verdade: "Verdade é tão pouco pensamento quanto ela pensa" (GREIERT, 2011, p. 280).

Se Benjamin realiza uma crítica à noção de identidade no geral, mirando sua operação lógica, ela se torna tanto mais aguda quando se refere à subjetividade. Quando caracterizamos o sujeito lógico, seguindo a formulação kantiana, estabelecemos sua auto-identidade como elemento fundamental. Neste momento, no entanto, a insistência na identidade do sujeito consigo mesmo apenas transforma a subjetividade em uma instância formal e abstrata, que não compreende a existência real do sujeito. O resultado dessa identificação não seria mais do que o estabelecimento da função lógica da subjetividade, na medida em que a expectativa de permanência dessa identidade reforça seu caráter formal, sua identificação a um "eu" abstrato, apartado de um lugar e tempo singulares.

Então, a *forma-eu* seria o resultado de um processo de identificação que limita o alcance da subjetividade através de sua abstração lógica. Isso quer dizer que a forma-eu, determinante da aparente insolubilidade do paradoxo do cretense, seria apenas uma função de uma subjetividade mais ampla, a qual poderia também abarcar uma dimensão anti-lógica. A trilha a seguir já fora apontada por Benjamin no texto "Sobre o programa da Filosofia Vindoura", no qual ele argumenta que a experiência deve ser fundada na linguagem, na qual ocorre a operação da função lógica eu, mas também qualquer experiência que não se pauta nas expectativas lógicas dessa função.

## 2 Filosofia da Linguagem como Epistemologia

O texto sobre o paradoxo do cretense encerra-se com a conclusão sobre a necessidade de se pensar uma subjetividade anti-lógica, que responderia às exigências epistemológicas colocadas pelo limite da lógica diante da verdade. No texto sobre a filosofia vindoura, Benjamin declara a tarefa de se pensar uma "esfera de total neutralidade em relação aos conceitos de objeto e de sujeito", apontando, em seguida, à linguagem como essa esfera, pois nela o conhecimento filosófico se expressaria. A "forma-eu", que fundamenta o paradoxo do cretense, operaria segundo uma estrutura lógica que conforma a experiência, e por isso é preciso reforma-la de acordo com aquela esfera de neutralidade. Se a linguagem é essa esfera em que é possível desenvolver a filosofia vindoura, ela deve ser capaz de acolher aquela estrutura lógica limitada, mas também de apresentar outras expressões epistemológicas, de tal forma que o desvelamento da deformação existencial causada pela lógica e sua "masculinidade", a desautorização da noção de subjetividade e o apontamento da força cognoscente da aparência sejam incorporados nessa outra expressão epistemológica.

A primeira referência a uma reflexão sobre a linguagem de que temos notícia na experiência intelectual benjaminiana é em uma carta a Martin Buber, a mesma em que ele justifica sua recusa em colaborar com a Revista *Der Juden*:

> Se a escrita proporciona temas relativos à ação, pode influir no mundo ético e na ação dos homens. De acordo com essa posição, a linguagem é unicamente o meio da mais ou menos sugestiva preparação dos temas que determinam o agente no interior da alma. O que é característico neste parece ser que de nenhum modo atende a uma relação da linguagem com a ação, na qual o primeiro não foi medium da segunda. Ao mesmo tempo, esta relação se refere a uma linguagem e uma escritura, em alguma medida, impotentes, degradados a meros meios, como uma ação (Tat) pobre e débil, cujas origens não se encontram nela mesma, senão em certos temas dizíveis e expressáveis.(...) Cada ação (*Handeln*) que se apoia na tendência expansiva da série de

> palavra a palavra me parece terrível, e tanto mais destrutiva quando essa relação total de palavra e ação se propaga – como ocorre entre nós – em uma medida sempre crescente em todo mecanismo de realização do absoluto. Não posso entender a escritura em geral como poética, profética, objetiva, no que se refere ao efeito, senão unicamente como mágica, isto é, como i-media-ta (um-mittel-bar) [...]. Quaisquer que sejam as formas nas quais a linguagem se mostra efetiva, não o é através da comunicação de conteúdos, senão através da mais pura revelação de sua dignidade e sua essência [...]. Não creio que a palavra se encontra mais distante do divino do que a ação [handeln] "efetiva", isto é dizer que só é capaz de conduzir ao divino através de si mesma e sua própria pureza. Multiplica-se tomada como medium (BW I, p. 126-s)

A primeira coisa que notamos é o laço que Benjamin tece entre linguagem e ação, revelando a prioridade ética da linguagem. Benjamin nega que a força da linguagem seja capaz somente de influenciar ou "sugerir" uma ação, afirmando, pelo contrário, a equivalência entre linguagem e ação em sua capacidade de "conduzir ao divino". Nesses termos, este laço apresentaria o caráter essencial da linguagem nas relações que as pessoas estabelecem entre si e com outras coisas. Benjamin advoga a "dignidade" dessa linguagem, dignidade que se fundamentaria em sua imediatidade, seu poder mágico, conceito ainda pouco desenvolvido neste momento. Duas exigências parecem compor o cenário em que se origina essa reflexão sobre a linguagem: a demanda religiosa proveniente do movimento estudantil[74] e a concepção kantiana de que toda filosofia seria teoria do conhecimento.

A demanda religiosa se interpõe filosoficamente por uma crítica à instrumentalidade da relação entre meios e fins. Gustav Wyneken, pedagogo e um líder do movimento estudantil alemão à época, elabora essa crítica em benefício de uma formação autônoma da vida,

[74] Em "Walter Benjamin – Uma biografia", Bernd Witte, quando escreve sobre a relação de Benjamin com Wyneken e o movimento estudantil, caracteriza-os da seguinte maneira: "explicitavam sua oposição absoluta contra a sociedade Guilhermina, na exigência do "trabalho do puro espírito", que só poderia ser realizado pela juventude ainda não corrompida" (WITTE, 2017, p. 22).

comprometida apenas com o Absoluto, assumindo uma moral essencialmente livre da instrumentalidade e de interferências empíricas. Benjamin, influenciado pelo pensamento do pedagogo, assume essa exigência crítica, mas elabora esse poder de imediatidade como uma característica da linguagem, dotando-a da capacidade de expressar o incondicionado, como será elaborado adiante. A concepção kantiana de que toda filosofia seria epistemologia comparece no reconhecimento de que toda teoria se expressa na linguagem e que seus limites se delineiam a partir de um sentido específico de seu uso. A tarefa da filosofia seria, portanto, a apresentação de um outro sentido de linguagem, uma outra forma de operação, transformando a noção de verdade que ela possibilita a partir de outra concepção de experiência. O comentário de Uwe Steiner ao texto "Sobre a linguagem em geral e sobre a linguagem do homem", escrito para o volume Benjamin Handbuch, apresenta essa mesma linha argumentativa:

> O ensaio de Benjamin de 1016 pressupòe um conceito compreensivo de linguagem, para o qual o título do tratado indica, introduzindo a linguagem do homem como uma sub-área da linguagem. Como na carta a Buber, linguagem é definida como um *meio* e, apropriadamente, sua imediatidade ou magia é declarada como o problema fundamental de uma teoria da linguagem. Como um *meio* no qual a essência espiritual de todas as coisas comunicam com a natureza animada e inanimada, a linguagem cumpre a demanda por um conceito de experiência que também possibilita a experiência metafísica, o qual Benjamin tematizará quase um ano depois em seu texto Sobre o Programa da Filosofia Vindoura. No final do texto sobre o programa, ele indica o pre-requisito fundamental sob o qual a filosofia vindoura, distanciando-se de abordagens existentes, seria capaz de satisfazer as expectativas metafíscias mais elevadas dirigidas a ela. (…) Que a esfera do puro conhecimento deve ser buscada na linguagem. Apenas um conceito de filosofia adquirido na reflexão sobre a natureza linguística do conhecimento possibilitaria um conceito de experiência correspondente, o qual também englobaria o campo da religião. (STEINER, 2011, p. 597)

O *experimentum crucis* dessa reflexão benjaminiana sobre a linguagem, que poderíamos encontrar nesta carta, mas que seria propriamente desenvolvido em seus trabalhos posteriores, reside na formulação de um conceito de linguagem que não concebe a comunicação como um discurso racional que visa comunicar predicados orientado segundo as pretensões de validade logicamente interpostos. Diferente disso, a linguagem apresentada por Benjamin seria a expressão de algo incondicionado[75], ou seja, ela portaria em si mesma o fundamento de sua realização. Essa seria uma linguagem concebida como *meio* (*medium*)[76] da expressão, como se se tratasse do suporte que possibilita, fundamenta e determina a relação entre os elementos que a compõe. Destacaríamos, antecipando os desdobramentos de nossa análise, que essa caracterização invalida a relação entre sujeito e objeto[77], pois,

---

[75] É notável na referência a uma comunicação do incondicionado a proximidade a temas religiosos. Poderíamos referir especificamente a mística judaica, especialmente como apresentada por Gershom Scholem, que afirma: "O vínculo indissolúvel da Revelação com o da linguagem, na qual a palavra de Deus se torna perceptível, ou seja, no *medium* da linguagem humana, e se todavia essa palavra de Deus se dá na experiência humana é, certamente, uma das mais importantes heranças do judaísmos, senão a mais importante na história da religião"(SCHOLEM, 1999, p. 9-s)

[76] Como destacado por Jeanne Marie Gagnebin na edição brasileira do texto "Sobre a linguagem em Geral e sobre a linguagem do homem", os termos *medium* e *mittel* são recorrentes na reflexão benjaminiana e sua tradução difícil para o português deve ser matizada. *Mittel* designa um "meio para um determinado fim", denotando um contexto instrumental. O termo *medium* refere o meio enquanto "matéria, ambiente e modo da comunicação, sem que seja possível estabelecer com ele uma relação instrumental". Por ser o *meio* no qual a expressão acontece, a linguagem é imediata. Neste trabalho, seguimos a decisão editorial do volume supracitado, transcrevendo em itálico a palavra *meio* quando se refere a *"médium"*, como forma de diferenciá-la da palavra meio como referência a *"Mittel"*.

[77] Importaria antecipar a herança romântica da crítica à cisão fundamental entre sujeito e objeto. Em Fichte, por exemplo, pode-se encontrar no Eu absoluto, que cria o não-Eu, a figura acabada de uma unidade absoluta, inteiramente avessa à cisão entre sujeito e objeto. Sobre essa unidade, Fichte elabora: "Portanto, a unidade absoluta não pode mais residir no ser nem na sua consciência correspondente; não pode ser posta nem na coisa nem na representação da coisa. Ao invés, ela reside no princípio, que acabamos de descobrir, da absoluta unidade e indivisibilidade de ambos, que é igualmente, como vimos, o princípio de sua disjunção. Nomearemos este princípio puro saber, saber em si mesmo, e, portanto, saber completamente sem objeto, pois de outro modo não seria um saber em si mas requereria objetividade para o seu ser". (1985, p. 14). Poderíamos ainda propor encontrar no panteísmo de Schelling, denotando uma unidade fundamental, a mesma recusa da cisão entre os termos. Como veremos adiante, a filosofia da linguagem de Benjamin reconhece momentos distintos da relação entre homem e mundo, ora sustentando-os como parte de uma mesma criação divina, ora referindo-os como sujeito e objeto.

de dois elementos dispostos num mesmo suporte, não podemos falar de um polo ativo e outro passivo, ou mesmo da identidade individual de cada componente. Ora, assim caracterizada, a linguagem refutaria seu funcionamento como sistema de signos, ou seja, como aparato de representação de conteúdos linguísticos. Esta refutação é realizada no texto "Sobre a linguagem em geral e sobre a linguagem do homem".

É neste sentido que Benjamin desenvolve seu pensamento sobre a linguagem mágica para, em seguida, expor a representação da realidade que está na base desta concepção. Benjamin apresenta uma teoria da linguagem que sustenta que a essência espiritual de uma coisa consiste em sua essência linguística. Caberia, assim, acompanhar a gênese desta questão na filosofia benjaminiana. A tese central de Benjamin em "Sobre a Linguagem em Geral e sobre a Linguagem dos Homens" pode ser sintetizada da seguinte maneira: não há acontecimento ou coisa na natureza animada ou inanimada que não participe de alguma forma da linguagem. Ou seja, a todas as coisas, animadas ou inanimadas, pertence uma essência espiritual que se comunica na expressão. Aqui, a expressão refere-se à apresentação da coisa sem mediação, no sentido em que a essência espiritual se comunica *na* linguagem, e não por meio dela. A magia da linguagem, bem como sua dignidade, consiste nessa "imediatidade". Ora, se todas as coisas existem na linguagem, ela não pode ser o meio para comunicação de algo fora dela, ela não pode ser um instrumento de mediação de predicados comunicáveis discursivamente. Essa concepção de linguagem determina uma forma específica de conhecimento, cuja apresentação deve acompanhar o uso que Benjamin faz do mito da Criação.

## 2.1 A CRIAÇÃO, O NOME E O CONHECIMENTO

Considerando o mito da criação, a linguagem mágica seria a linguagem criadora que não é submetida a um sujeito soberano das representações. Isso se esclareceria ao considerarmos o Nome, experiência originária da linguagem que não pode ser bem definida a partir de uma relação entre sujeito e objeto. O Nome apontaria para uma forma específica de saber. Isso seria crucial compreender a exegese de Gênesis empreendida por Benjamin. O primeiro livro do pentateuco se inicia com duas narrativas da criação divina, cada uma capaz de iluminar um aspecto da concepção de linguagem benjaminiana. No primeiro capítulo do Gênesis, lê-se o seguinte:

> No princípio, Deus criou o céu e a terra. Ora, a terra estava vazia e vaga, as trevas cobriam o abismo, e um vento de Deus pairava sobre as águas. Deus disse: "Haja luz" e houve luz. Deus viu que a luz era boa, e Deus separou a luz e as trevas. Deus chamou à luz "dia" e às trevas "noite". Houve uma tarde e uma manhã: primeiro dia.[78] (Gênesis 1 :1-5)

E na narrativa do sexto dia:

> Deus criou o homem à sua imagem, à imagem de Deus ele o criou, homem e mulher ele os criou. Deus os abençoou e lhes disse: "Sede fecundos, multiplicai-vos, enchei a terra e submetei-a; dominai sobre os peixes do mar, as aves do céu e todos os animais que rastejam sobre a terra." Deus disse: "Eu vos dou todas as ervas que dão semente, que estão sobre toda a superfície da terra, e todas as árvores que dão frutos que dão semente: isso será vosso alimento. A todas as feras, a todas as aves do céu, a tudo o que rasteja sobre a terra e que é animado de vida, eu dou como alimento toda a verdura das plantas" e assim se fez. Deus viu tudo o que tinha feito: e era muito bom. Houve uma tarde e uma manhã: sexto dia. (Gênesis 1 :27-31)

[78] Todas as citações bíblicas são transcritas a partir da edição brasileira da Bíblia de Jerusalém e a forma da referência seguinte: (nome do livro bíblico capítulo: e intervalo de versículos)

Nesta primeira narrativa da criação, é notável a "profunda e clara relação do ato criador com a linguagem" (BENJAMIN, 2011, p. 61). A continuidade entre o "Haja..." e a existência da coisa enunciada seria a apresentação mais evidente do poder imediato da linguagem, aqui pertencente apenas a Deus. Essa continuidade se realiza pelo nome: "Haja luz" é a expressão que incorpora a coisa nomeada na linguagem, dando-lhe essência linguística e, assim, existência. De uma perspectiva epistemológica, aqui o nome é o saber, identidade que ocorre apenas para Deus. Isso quer dizer que Deus torna as coisas cognoscíveis ao nomeá-las, inscrevendo-as na linguagem. Nas palavras de Benjamin: "Em Deus o nome é criador por ser palavra, e a palavra de Deus é saber por ser nome" (BENJAMIN, 2011, p. 61).

Assim, o conhecimento que se configura nesta interpretação do Gênesis apresenta-se como a questão do conhecimento do Absoluto, na medida em que esse conhecimento se realiza numa linguagem em que habitam todas as essências linguísticas. O Gênesis apresenta o mundo como a palavra de Deus encarnada – o verbo que se fez carne por uma vontade que "é sempre concebida como sendo imediatamente criadora" (BENJAMIN, 2011, p. 60) – e o ato de criação seria um dizer originário que simultaneamente produz o expressado. Isso quer dizer que as coisas são na mesma medida criadas e conhecidas: esse é o aspecto epistemológico decisivo do recurso benjaminiano à história da Criação. A dimensão criativa da linguagem nesse momento é o esteio da interpretação de Steiner sobre essa pontência da linguagem divina:

> Se a apresentação da estrutura medial da linguagem levou Benjamin ao conceito de revelação, trata-se agora de uma questão de entender sua complexidade fatual a partir deste epítome ideal de linguagem. A distinção entre uma linguagem criativa, divina, e uma linguagem do homem que é deficitária nesse aspecto e reduzida à função de conhecimento, o qual Benjamin encontra no relato bíblico da criação, é baseada em sua descrição da linguagem como um meio de diferentes densidades na primeira parte do ensaio. (STEINER, 2011, p. 598)

Essas diferentes densidades referidas por Steiner podem ser compreendidas pela coincidência do gesto de nomeação ao gesto criador. No ato de criação, o saber é originado pela produção de seu objeto. A coisa se torna conhecida em si mesma através de sua criação. No nomear, Benjamin distingue o fator produtivo e o fator cognitivo do ato de criação. É como se ao "que haja" correspondesse o gesto de criação, enquanto ao "chamou-o" correspondesse um saber. Ambos são elementos da mesma fala, da mesma linguagem, ainda que em seu texto Benjamin se refira ao devir – próprio do "que haja" – e nomear – próprio ao "chamou" – como começo e fim do processo de criação: "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" (BENJAMIN, 2011, p. 61).

Essa coincidência entre o criado e a palavra revela a superação da diferença entre matéria e essência espiritual, elemento importante para a filosofia benjaminiana[79]. Dado que Deus não criou primeiro a matéria para então nomeá-la, mas cria com palavras, o conhecimento da verdade da coisa não pode se expressar como um acréscimo discursivo ao nome, como um predicado que se junta à designação da coisa. Tematizando essa relação entre a realidade e a palavra na filosofia benjaminiana, Michael Brocker (2014, p. 718) argumenta que "no falar de Deus, produzir e saber são idênticos; a formulação metonímica da assimilação do criado no nomear pretende significar justamente isso". Efetivamente, a linguagem antecede a coisa, enquanto seu nome devém simultaneamente à sua existência material. A verdade presente no nome não estabelece um predicado – esse é o sentido decisivo da teoria benjaminiana do nome e o que lhe faz cumprir a exigência relativa ao absoluto ou incondicionado. "A relação absoluta do nome com o

[79] Michael Brocker dedica a primeira seção de seu vocábulo "Sprache", no enciclopédico "Benjamins Begriffe", para mostrar como esta separação estaria no cerne das reflexões benjaminianas sobre a linguagem.

conhecimento só existe em Deus, só nele o nome, porque é intimamente idêntico à palavra criadora, é o puro *meio* (*medium)* do conhecimento" (BENJAMIN, 2011, p. 61). A teoria do nome dá ao conhecimento humano a tarefa de conceber as coisas em seu ser não intencional, ou seja, subtraído da deformação causada pela apreensão de objetos predicativamente, ou seja, um conhecimento não pautado pela subjetividade lógica.

A criação, pensada como o conjunto de todos as coisas, possibilita conceber um conhecimento que precede a relação entre objeto e predicado. Essa precedência é característica do nome, que postula a unidade entre linguagem e mundo, entre espírito e concretude, pois postula uma verdade que não pode ser expressa e conhecida discursivamente, apenas em termos singulares que deixam intacta essa unidade. Com isso, o saber divino não é um discorrer sobre a coisa expressa em juízos. Esse conhecimento absoluto da coisa é acessível porque o expressado (a natureza) e o nome que o expressa integram a linguagem de Deus. Beatrice Hanssen tematiza essa expressividade do absoluto tomada a partir da linguagem nomeadora, linguagem meio de essências:

> Nesta descrição da centelha mágica da linguagem, brotou o núcleo da filosofia da linguagem mística de Benjamin. Posteriormente, ele capturaria a essência dessa filosofia em um de seus amados tropos, um tipo de quiasma: se o Absoluto habitava a linguagem pura, então a linguagem pura, por sua vez, era o meio imediato do Absoluto. A linguagem pura existia como medialidade imediata, como um movimento de linguagem que abarca diferentes centros, estádios de ser ou existência, infinitamente completos e consumados no Absoluto. (HANSSEN, 2006, p. 57 – tradução nossa)

Essa unidade originária própria da linguagem nomeadora divina clarifica uma forma de saber distinta da formulação lógica predicativa tradicional. No entanto, essa forma é propriamente divina e o conhecimento humano se estabeleceria de outra maneira.

Enquanto Deus torna as coisas cognoscíveis ao nomeá-las, o homem nomeia as coisas na medida em que as conhece. Aqui, a segunda narrativa da criação apresenta essa experiência epistemológica propriamente humana:

> Então Iahweh Deus modelou o homem com a argila do solo, insuflou em suas narinas um hálito de vida e o homem se tornou um ser vivente. Iahweh Deus plantou um jardim em Éden, no oriente, e aí colocou o homem que modelara. Iahweh Deus fez crescer do solo toda espécie de árvores formosas de ver e boas de comer, e a árvore da vida no meio do jardim, e a árvore do conhecimento do bem e do mal. […] Iahweh Deus tomou o homem e o colocou no jardim de Éden pára o cultivar e o guardar. E Iahweh Deus deu ao homem este mandamento: "Podes comer de todas as árvores do jardim. Mas da árvore do conhecimento do bem e do mal não comerás, porque no dia em que dela comeres terás que morrer. Iahweh Deus disse: "Não é bom que o homem esteja só. Vou fazer uma auxiliar que lhe corresponda." Iahweh Deus modelou então, do solo, todas as feras selvagens e todas as aves do céu e as conduziu ao homem para ver como ele as chamaria: cada qual devia levar o nome que o homem lhe desse. O homem deu nomes a todos os animais, às aves do céu e a todas as feras selvagens, mas, para o homem, não encontrou a auxiliar que lhe correspondesse. Então Iahweh Deus fez cair um torpor sobre o homem, e ele dormiu. Tomou uma de suas costelas e fez crescer carne em seu lugar. Depois, da costela que tirara do homem, Iahweh Deus modelou uma mulher e a trouxe ao homem. Então o homem exclamou: "Esta, sim, é osso de meus ossos e carne de minha carne! Ela será chamada 'mulher', porque foi tirada do homem!" Por isso um homem deixa seu pai e sua mãe, se une à sua mulher, e eles se tornam uma só carne. Ora, os dois estavam nus, o homem e sua mulher, e não se envergonhavam. (Gênesis, 2 :7-25)

Nessa narrativa, Deus não criou o homem a partir da palavra, mas modelou-o na argila e liberou nele o uso da linguagem ao inflar em suas narinas o sopro da vida, sopro que seria ao mesmo tempo vida, espírito e linguagem, conforme Benjamin expõe. O homem foi criado como o meio para completar a criação. Adão realiza sua tarefa nomeando as criaturas, as quais Deus chamou diante dele uma a uma. “Esse poder criador (divino) converteu-se em conhecimento. O homem é aquele que

conhece na mesma língua em que Deus cria. Deus criou o homem à sua imagem, criou aquele que conhece à imagem daquele que cria" (BENJAMIN, 2011, p. 62). Benjamin procede afirmando que a essência linguística de Deus é a palavra, donde pode inferir que o Nome é o ponto no qual a língua do homem participa mais intimamente da infinitude divina. Se a criação só se completa pelo nome, este seria não apenas a imagem mais bem-acabada da essência linguística da coisa criada, mas também a expressão máxima de seu conhecimento, sua verdade. Por causa dessa identidade entre nome e coisa, Benjamin pode afirmar que a linguagem não fornece jamais meros signos, pois não seria um simples instrumento de comunicação de representações. As coisas não estão ligadas aos seus nomes de forma casual. O nome é a expressão da essência da coisa, não uma imagem acústica desprovida de valor próprio. Eis porque a linguagem antecede a criação: nada existe fora da linguagem. Na criação divina, a nomeação é o gesto integral de criação, a expressão da simultaneidade da existência da coisa e do conhecimento da coisa. Na linguagem humana, o homem conhece a essência da coisa e a nomeia a partir desse conhecimento essencial, concluindo uma criação iniciada por Deus.

Ora, mas se a relação entre nome e significado não é arbitrária, a pergunta pelo fundamento dessa relação, pela origem do sentido expresso pelo Nome, importa sobremaneira para a teoria do conhecimento, na medida em que a verdade do sentido e a maneira de compreendê-lo estariam comprometidas nessa relação. Essa questão remete a uma antiga querela filosófica que poderia ser rastreada até o diálogo platônico "Crátilo". Nesse diálogo, Hermógenes advoga que a relação entre o signo e o sentido seria meramente acidental. Nesse sentido, a validade do significado se fundamentaria pelo costume e pela convenção, de tal maneira que o mesmo signo poderia ter sentidos diversos em comunidades diferentes. Assim, a origem da relação entre signo e sentido poderia revelar algo da ordem de um capricho da pessoa que primeiro ligou a imagem acústica à coisa. Crátilo, no diálogo platônico, advoga que a relação entre a palavra e seu sentido seria necessária, pois a origem dessa relação seria divina, como se a palavra

fosse uma doação dos deuses para os homens, a partir dos quais é possível apresentar a verdade sobre as coisas. Podemos reencontrar a disputa contemporaneamente, nos estudos linguísticos, em que, por um lado, a posição atualizada de Hermógenes pode ser vista na concepção de arbitrariedade do signo de Saussare ou da convencionalidade do signo de Benveniste; e, por outro lado, a postura de Crátilo pode ser entrevista na concepção de iconicidade ou de enativismo linguístico[80].

Quando Benjamin elabora a linguagem nomeadora, ele refere uma relação essencial entre palavra e coisa, pois no nome estaria contida a verdade integral do nomeado. Mas o fundamento dessa relação deve ser considerado a partir de sua origem, o que faz a teoria benjaminiana singular. Para Benjamin, o nome adviria de uma dimensão específica da linguagem do homem, uma receptividade ativa[81], a qual responde a uma atividade específica da coisa, uma irradiação sem som, que expressa a palavra divina: "Essa receptividade responde à linguagem das coisas mesmas, das quais, por sua vez, a palavra divina se irradia, sem som, na magia muda da natureza" (BENJAMIN, 2011, p. 64). Como todas as coisas pertencem à linguagem, o gesto de nomeação realizado a partir dessa receptividade expressa a essência comunicada pela própria coisa

[80] A noção de arbitrariedade do signo é um dos fundamentos da linguística saussereana, a qual estabelece que a relação entre o significante e o significado é puramente arbitrária e analítica, apontando ainda como a singularidade do signo se estabelece a partir de sua diferenciação dos outros signos do texto (cf.: SAUSSARE, 2006). Benveniste, por sua vez, argumenta que a relação entre significante e significado é necessária, mas seu resultado, o signo, tem uma relação arbitrária com a realidade (cf.: BENVENISTE, 2006). A noção de iconicidade deriva do pensamento de Charles Peirce, especificamente a sua noção de ícone, e refere a semelhança ou analogia entre o signo e a coisa referida, as quais podem seguir um princípio de quantidade, proximidade ou sequencialidade (cf. PEIRCE, 2015; BICKERTON; DEREK, 2009). Finalmente, a concepção enativista argumenta que toda função cognitiva surge de uma interação entre o ser e seu ambiente, de tal maneira que a resposta do indivíduo está ajustada ao meio que habita (cf.: HUTTO; MYIN, 2012). Neste contexto, o enativismo linguístico advoga que as palavras surgem com a interação bem ajustada entre essas partes, como se cada palavra expressasse adequadamente o sentido que a situação original requereu.

[81] A postura benjaminiana poderia ser compreendida pela noção de "primado do objeto", porque o sentido devém da própria coisa, como se a palavra adviesse de uma experiência motivada pelo objeto. O sintagma "primado do objeto" é usado por Wolfgang Leo Maar (2002) para referir a segunda revolução copernicana que teria sido empreendida por Adorno em sua Dialética Negativa, a qual advogaria justamente uma relação epistemológica de subtração da intencionalidade subjetiva em benefício da experiência dialética com a realidade.

ao homem. Isso quer dizer que da experiência originária do homem com a coisa emerge um Nome, que só pode ser expresso em palavras pela linguagem humana, completando sua criação. O mundo objetivo estaria contido na linguagem do homem, mas este não está no mundo como um sujeito lógico, que predica a natureza a partir de suas próprias determinações e intencionalidades. Assim, no nome, o conhecido não seria um produto do pensamento, mas sim a verdade captada de maneira espontânea. Não sendo o objeto de um sujeito, a natureza não poderia ser considerada uma facticidade em si mesma sem sentido, a que seriam atribuídos significados através de predicados. Da mesma forma, não poderíamos considerar a natureza um objeto cujo verdadeiro sentido é inapreensível ao homem, que, por sua vez, só poderia conhecer a coisa mediante o que ele mesmo coloca nela, como dita o procedimento kantiano. Os sentidos seriam desvelados em um processo de atenção à coisa, no qual o conhecimento lançaria luz sobre a criação, desvelando o mundo empírico em sua estrutura inteligível. Aquele que conhece revela algo nos fenômenos, mas algo que não foi atribuído à coisa intencionalmente. Em benefício da força deste argumento, lembramos como Benjamin afirma a coincidência entre a essência espiritual e a essência linguística das coisas, identificando o nome ao ser da coisa nomeada de forma imediata: “Toda a natureza se comunica na linguagem, e para tanto, em última instância, no homem. Somente através da essência linguística das coisas o homem chega de si mesmo ao conhecimento desta: no nome” (BENJAMIN, 2011, p.56).

Importa matizar o caráter de experiência da nomeação, pois, tratando-se de um evento epistemológico, esse caráter evidencia a forma da relação entre homem e mundo. Podemos lembrar como Benjamin aponta que os limites da crítica kantiana derivam justamente da noção de experiência que fundamenta seu sistema, noção que era a única disponível em sua época iluminista. Olgaria Matos, tratando do ensaio “Sobre a Filosofia Vindoura”, aponta o caráter reduzido da experiência no pensamento kantiano, bem como o aspecto abstrato dos elementos que compõem essa experiência:

> No ensaio de 1917, o problema da teoria do conhecimento tem dupla face: "vinha primeiro a questão da certeza de uma experiência que permanece, vinha em seguida a da dignidade de uma experiência que passa". Se o kantismo ateve-se à primeira, isso se deve, segundo Benjamin, ao "caráter medíocre e raso da experiência" própria a nossa época, uma experiência reduzida de alguma forma ao ponto zero, a um mínimo de significação. Permanecendo tributário ao Iluminismo – que concede o conhecimento como uma relação entre "um qualquer sujeito" e "um qualquer objeto" –, o kantismo se orienta para as matemáticas e a mecânica." (MATOS, 1999, p. 129)

A experiência referida na filosofia kantiana seria incapaz de lidar com o caráter temporal e espacialmente sobrecarregado da essência da coisa, o que é dizer, é incapaz de lidar com o caráter histórico de uma experiência. Uma noção de experiência com essa abrangência seria necessária para a filosofia vindoura. Nesses termos pode ser compreendida a "persistência da noção kantiana de dialética" na experiência benjaminiana:

> O alargamento do conceito de experiência, como Benjamin o pensa, se faz contra a estreiteza daquele iluminista que parece condicionar o empreendimento kantiano. Explorar os campos da experiência religiosa, linguística, estética e histórica é objetivo de Benjamin. Sua persistência na noção kantiana de dialética parece confirmada na definição do *Ursprung* – da lógica da origem – como indecidibilidade estrutural do princípio de historicidade, quando este venha arrancado do critério ontológica da presença a si. Benjamin critica a tese segundo a qual a verdade não pode ser entendida como correlato objetivo de uma intenção subjetiva; na aproximação de ambos à verdade, o sujeito é chamado a comparecer menos, a intenção a extinguir-se. (MATOS, 1999, p. 137-s)

Em nossa reflexão sobre a experiência, apontamos como a linguagem, além de expressar o conhecimento filosófico, também seria a esfera de neutralidade em relação a sujeito e objeto que possibilitaria o advento da "filosofia vindoura". Nesses termos, a linguagem deve possibilitar a legitimidade epistemológica da historicidade da experiência, reconhecendo nessa experiência os

elementos antinômicos da dialética kantiana. Esse reconhecimento seria possível justamente pela atenção dada à coisa, ou seja, pela não submissão da experiência à intencionalidade subjetiva. Se o nome é a expressão da essência da coisa, a linguagem nomeadora não reduziria a experiência dessa coisa em benefício de sua adequação a estrutura lógico-representacional, redução própria à concepção iluminista de experiência e seu sujeito lógico. Isso implica a presença essencial da pessoa que enuncia e conhece, não meramente do sujeito, entendido como a forma abstrata da consciência conhecedora. Nesse sentido, a experiência que se origina da receptividade ativa, na medida em que se fundamenta na presença da essência do nomeador, realiza uma experiência com a essência da coisa.

Benjamin caracteriza a receptividade ativa como sendo capaz de "concepção". Este termo tem especial destaque no texto *Sokrates*, designando a capacidade de criação espiritual não determinada por qualquer instrumentalidade, ou seja, livre de qualquer comprometimento entre meios e fins. Naquele texto, a criação espiritual, que também designa a expressão da verdade, devém de uma relação entre elementos cuja finalidade não seria outra senão a própria relação enquanto expressão de si mesmos, o que determina sua designação como "não-fértil", pois, na medida em que a fertilidade refere a capacidade de gerar, e não de conceber, uma relação não-fértil escapa à instrumentalidade de uma relação sexual destinada à reprodução[82], mas mantém aberta a possibilidade de concepção.

> A pessoa que porta o espiritual talvez não seja aquele que gera (*der Zeugende*), e sim aquele que concebe sem engravidar. Da mesma forma que para o feminino a exaltada ideia de pureza é a imaculada conceição (*unbefleckte Empfängnis*), assim também a ideia de concepção sem gravidez (*Empfängnis ohne Schwangerschaft*) é o traço

[82] Sigrid Weigel expõe nesses termos a construção da temática sexual nesses textos de juventude, como especificamente preocupados com o problema da instrumentalidade (cf WEIGEL, 2014, especialmente a seção 2 do ensaio)

> espiritual mais profundo do gênio masculino. Para ele, é propriamente um Radiar[83].

Inseridos na dinâmica de uma linguagem nomeadora, o encontro entre receptividade ativa do homem e o irradiar sem som das coisas realizaria a concepção de um saber que é puramente a comunhão entre os dois, não a gênese de algo distinto – afinal, nada existiria fora da linguagem. Com essa caracterização, pode-se notar que Benjamin se dirige contra a subdivisão da faculdade do conhecimento em uma parte receptivo sensorial e uma parte ativo-pensante, subdivisão que prolonga o dualismo sujeito-objeto[84]. Na seção "A noção de Sujeito", argumentamos que o sujeito não teria a prerrogativa epistemológica em todas as situações, destacando momentos nos quais uma demanda do objeto se interpõe à disposição de saber do homem. Com a noção de linguagem nomeadora, essa demanda deixa de ser uma exceção aplicada a objetos específicos do saber, tornando-se uma condição ontológica de todas as coisas: elas demandam ser conhecidas e entregam ao homem sua essência em benefício do saber sobre si, da inscrição de sua essência como palavra.

O encontro entre nome e conhecimento, a disposição imediata da linguagem como "receptividade ativa", é possível somente no paraíso, pois a unidade entre Criador e criatura na linguagem se desfaz quando o homem se torna "versado no bem e no mal". Há, portanto, um sentido epistemológico no pecado original.

---

[83] GS II, p. 131. Texto original na nota 69.

[84] A partir de "Sobre o programa da filosofia vindoura", podemos notar uma reflexão sobre a interação entre receptividade e espontaneidade no processo de experiência, que seria propriamente um processo no tempo. A afirmação segundo a qual, nas palavras individuais, estaria contido um conteúdo da experiência histórica explica porque "toda a verdade tem sua morada na linguagem" (Br 1, 329). Isso ficará mais claro nas seções seguintes desta tese.

## 2.2 O PECADO ORIGINAL E A LINGUAGEM INSTRUMENTAL

Imediatamente após a narrativa da criação, sem qualquer descrição mais longa da vida no Jardim do Éden, o Gênesis apresenta o pecado original, o consumo do fruto da árvore do conhecimento do bem e do mal, pelo que homem e mulher são expulsos do Éden:

> Depois disse Iahweh Deus: "Se o homem já é como um de nós, versado no bem e no mal," que agora ele não estenda a mão e colha também da árvore da vida, e coma e viva para sempre!" E Iahweh Deus o expulsou do jardim de Éden para cultivar o solo de onde fora tirado. Ele baniu o homem e colocou, diante do jardim de Éden, os querubins e a chama da espada fulgurante para guardar o caminho da árvore da vida. (Gênesis 3 : 22-24)

A noção de Éden pode ser matizada filosoficamente. A experiência de paraíso, na narrativa bíblica, resume-se à criação e a experiências temporalmente desencarnadas. Isso quer dizer que, findado o momento de criação, não há propriamente uma experiência das coisas, pois são apenas enunciadas e as reconhecemos como próprias do paraíso: “árvores formosas de ver e boas de comer”; o rio Fison, “onde há ouro”; a companhia da mulher, que corresponde ao homem; e, finalmente, a nudez que não envergonha. Além do texto, reconhecemos na noção de paraíso como a vida em que não há carências ou privações, não há sofrimento ou violência, pois tudo está prontamente disposto ao homem e à mulher. Em termos benjaminianos, poderíamos dizer que o homem experimenta o paraíso como o saber absoluto, pois sua linguagem é o que expressa a essência de todas as coisas:

> Pois Deus criou as coisas e nelas a palavra criadora é o gérmen do nome que conhece, da mesma forma como Deus também, ao final, nomeava cada coisa após tê-la criado. Mas evidentemente essa nomeação constitui somente a expressão da identidade, em Deus, entre a palavra criadora e o nome que conhece, e não a solução antecipada para aquela tarefa que Deus atribui expressamente ao próprio homem: nomear as coisas. Recebendo a língua muda e sem nome das coisas e transpondo-a em sons, nos nomes, o homem solve essa tarefa. Mas 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 nome em um espírito bem-aventurado". (BENJAMIN, 2011, p. 65)

Dessa forma, a dimensão de graça paradisíaca poderia ser traduzida como a inexistência da separação entre sujeito e objeto, o pertencimento a uma "comunidade mágica", do que derivaria um estado de pura fruição da existência[85]. Sem a tensão entre sujeito e objeto, essa existência desconheceria carência, do que poderíamos depreender uma experiência temporal de presença integral, apartada de expectativas de futuro ou remissões de passado – o que poderia explicar também a ausência de sequência temporal na narrativa do paraíso.

O pecado original, o consumo do fruto da árvore do conhecimento do bem e do mal, pode ser visto como um gesto fundamentalmente epistemológico, pois introduz uma linguagem que comunica alguma coisa fora dela, não mais os conteúdos essenciais das coisas, mas representações que comunicam um objeto. Note-se, bem e mal existiam antes do conhecimento advindo do consumo da fruta, como é evidente pela declaração divina na primeira narrativa da criação: "viu que era bom". No entanto, antes do pecado, a experiência do bem era imediata, ocorria no encontro entre essências na linguagem, o saber divino e imediato. Expulso do paraíso, o homem tem o conhecimento do bem e do mal, o qual se une discursivamente à coisa como algo que não lhe é próprio. A palavra perde a força do nome e não apresenta o conhecimento da coisa. A linguagem passa a referir algo distinto dela mesma, transformando-se em um meio com finalidade fora dela; ela deixa de ser o meio em que criador e criatura se encontram. Sobre essa nova forma de operação da linguagem, Benjamin afirma:

---

[85] Sobre a não separação entre sujeito e objeto no seio dessa linguagem nomeadora, Michael Bröcker ainda argumenta: "O absoluto é acessível porque o expressado (a natureza) e aquele que o expressa conformam os fatores da linguagem de Deus, separados um do outro na criação. Unicamente essa unidade originára, captada linguisticamente, garantia o conhecimento pretendido por Benjamin. A linguagem do homem está ligada ao mundo objetivo, mas o homem não está diante do mundo como um sujeito. O conhecido não é um produto do pensamento, mas sim o real é apreendido de maneira espontânea, ou seja, em Deus". (BRÖCKER, 2014, p. 718)

> 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, pode-se dizer: abandonou a sua própria magia imanente para reivindicar expressamente seu caráter mágico, de certo modo, a partir do exterior. A palavra deve comunicar *alguma coisa* (afora si mesma). (BENJAMIN, 2011, p. 67)

Benjamin fala de três significações para o pecado original, especialmente concernidos à teoria do conhecimento. O primeiro sentido do pecado original seria a transformação da linguagem em meros signos. O signo seria a representação de alguma coisa, fundamentalmente criando uma duplicação linguística da coisa, sem sua essência. Note-se: o signo, sendo representação, é essencialmente distinto da coisa representada, a qual estaria, por isso mesmo, apartada da linguagem. Se o signo é composto por uma imagem acústica e um conceito[86], a relação entre esses dois componentes é de simples arbitrariedade, diversamente do nome, cuja ligação à coisa é essencial. O pecado original inscreve o signo na linguagem, destituindo o nome de seu poder: "Ao sair da pura linguagem do nome, o homem transforma a linguagem em meio (a saber, meio para um conhecimento que não lhe é adequado), e com isso a transforma também, pelo menos em parte, em *mero* signo" (BENJAMIN, 2011, p. 68). Isso quer dizer que a imediatidade que caracterizava a linguagem criadora é subtraída da experiência linguística, ou seja, a palavra humana deixa de expressar a essência da coisa expressa. No

[86] Essa definição remete a teoria de Saussure, que é uma referência maior nos estudos linguísticos contemporâneos, especialmente por conceber o fenômeno linguístico estruturalmente. No texto de Saussure, lê-se: "O signo linguístico uma não uma coisa e uma palavra, mas um conceito e uma imagem acústica. Esta não é o som material, coisa puramente física, mas a impressão (*empreinte*) psíquica desse som, a representação que dele nos dá o testemunho de nossos sentudos; tal imagem é sensorial e, se chegamos a chamá-la "material", é somente nesse sentudo, e por oposição ao outro termo da associação, o conceito, geralmente mais abstrato" (SAUSSURE, 2006, p. 80). Reconhecemos que a referência ao signo realizada por Benjamin não coincide com a construção saussureana. Talvez mais adequado fosse resumir essa construção do signo como referência a uma concepção de representação. Escolhemos, no entanto, realizar essa referência teórica por compreendemos que a filosofia participa de um determinado contexto espiritual especialmente caracterizado pela reflexão sobre a linguagem e os limites da representação, do qual Saussure também faz parte, desenvolvendo uma teoria bastante diversa da de Benjamin.

entanto, o pecado original instaura uma outra imediatidade, isto que Benjamin chama de segunda significação do pecado original. Não se trata, pois, de um encontro na linguagem entre essências, encontro que seria enunciado pelo nome, o qual expressa a verdade da coisa e também do homem. Trata-se da imediatidade que caracteriza o juízo, a identificação entre a representação e seu sentido, a designação da coisa: "a partir dele [do pecado original] se ergue – enquanto restituição da imediatidade do nome, que nele foi lesada – uma nova imediatidade, a magia do julgamento, que não mais repousa feliz em si mesma" (BENJAMIN, 2011, p. 68). No nome, o sentido seria a essência da coisa, mas como signo, trata-se da identificação à outra coisa, realizado caracteristicamente por um jogo de diferenciações infinito. Por exemplo, a qualificação de algo como bom ou mal, ou seja, a realização de um juízo, determina os limites da existência da coisa qualificada. Essa determinação se realiza pela diferenciação relativa a todas as outras determinações possíveis. É como se disséssemos que a identidade de algo com o termo "bom" se realiza como a diferenciação de tudo que é "não-bom"[87]. Finalmente, a terceira significação linguística do pecado original é a de que ele seria também a origem da abstração. Isso pode ser notado pelo fato de que bem e mal, considerados fora da experiência do nome e da nomeação, permaneceriam desligados das coisas, apenas acessíveis pela sua representação no juízo do homem, ou seja, colocados pela sua intencionalidade: "Pois o bem e o mal se mantêm, sem nome e sem poderem ser nomeados, fora da linguagem que nomeia", o que é dizer, mantém-se separada, abstraída. Assim, em benefício da ligação do predicado à coisa expressa, é

[87] Isso poderia ser compreendido a partir do texto "Teses sobre o problema da identidade" e do próprio princípio de não contradição. A partir dessas teses, podemos compreender que o juízo de identidade postula a equivalência abstrata da relação que expressa, ou seja, a equivalência de representações abstratas distintas da existência material da coisa. Assim, o juízo de identidade pressupõe a equivalência dos termos que relaciona no juízo, pois, fundamentalmente, depende do princípio lógico de não contradição. Nesses termos, a identidade só pode existir como uma operação de atualização lógico-abstrata.

necessário que ela se torne afastada de si mesma, abandone sua essencialidade expressa na palavra para ser representada por um signo.

Proporíamos a seguinte hipótese interpretativa sobre essas três significações do pecado original: o pecado original e a perda do conhecimento nomeador inaugurariam o saber subjetivo da história. A subjetividade pode ser compreendida como a experiência fundamental e unificante da transformação da linguagem em sistema de signos, da imediatez judicante e da origem da abstração. Nesses termos, estamos identificando o pecado original à emergência do sujeito lógico. Poderíamos compreender que o pecado original é a expressão de uma cisão do homem em relação à linguagem divina, pois a desobediência do mandamento de Deus revela uma distância entre a palavra e seu sentido que não é característica do nome. Ou seja, que da ordem divina possa surgir algo como a desobediência é o sinal de uma opacidade na experiência da linguagem, a qual efetivamente separa o homem de seu lugar como criatura-criadora. Resta-lhe um lugar de criador, "ser como um de nós", mas num mundo já criado e desprovido da possibilidade de nomeação. Assim, o pecado original representa a emergência de uma intencionalidade apartada do saber divino, a emergência de um sujeito.

Nesses termos, o signo inserido na linguagem seria a representação criada por uma subjetividade como instrumento discursivo. Essa criação é pautada pela intencionalidade da subjetividade, que modula a representação de acordo com suas expectativas instrumentais de comunicação. Aqui notamos a transformação radical na operação da linguagem, pois se antes do pecado original essa operação consistia em comunicar a Deus a essência espiritual do homem, depois do pecado os homens comunicam para outros homens. Os elementos constitutivos do saber nessas duas estruturas poderiam ser caracterizados nos seguintes termos: na linguagem nomeadora, o nome advém de uma recepção ativa como expressão de um saber divino e imediato – Adão partilha do conhecimento e linguagem divinos e nomeia; no signo, o nome advém de uma intencionalidade subjetiva como expressão de uma identificação judicante associada a

uma finalidade que instrumentaliza a linguagem – o homem, fora do Éden, representa as coisas a partir de abstrações que as representam. Essa instrumentalidade do juízo pode ser a mera comunicação do signo, no entanto, na medida em que esse signo é criado com a intencionalidade do sujeito, isso se enquadra em uma operação de dominação do objeto pelo sujeito, não mais a expressão da essência da coisa. Bröcker, refletindo sobre o pecado original na filosofia de Benjamin, afirma que "este saber [predicativo] estabelece formas de subjetividade nas quais o homem se ergue sobre a criação para determinar o própria ser dela" (BRÖCKER, 2014, p. 721).

Sobre o segundo sentido do pecado original, a imediatidade judicativa, deve-se notar que a predicação enunciada é sustentada pelo sujeito. Note-se, se o conhecimento não está mais ancorado numa linguagem que ativamente recebe conteúdos das coisas conhecidas, ou seja, que se fundamenta na essência comunicada das próprias coisas, este conhecimento passa a ser fundamentado pela intencionalidade do sujeito. Assim, a imediatidade elaborada pelo juízo deve ser sustentada discursivamente. O juízo "isso é bom" cria uma identificação designada pelo sujeito, ligando algo exterior à coisa, especificamente, desligando "isso" de tudo que é "não-bom". É a subjetividade quem detém os critérios de validade desse saber. Mas isso implica que a imediatidade que ele sustenta não é comunicável, ainda que o juízo em si seja. Essa comunicabilidade pode se tornar integral apenas quando a própria subjetividade se apresentar como uma estrutura alheia à sua singularidade histórica, ou seja, quando se estabelecer como uma subjetividade lógica e conformar todas as experiências subjetivas a essa conformação. Nesses termos, os juízos seriam capazes de elaborar identidades que não seriam parte essencial da coisa. A figura do mal seria uma elaboração própria dessa função judicante da linguagem:

> O juízo [divino] sobre o homem não é pronunciado porque ele infringiu uma lei – no estado de unidade não pode haver nenhuma diferença entre o bem e o mal, ou entre o permitido e o proibido –, sim porque primeiro o juízo

> introduz essa diferença e com ela traz o mal ao mundo (BRÖCKER, 2014, p. 720)

Finalmente, sobre a suposição de que o pecado original seria também a origem da abstração, poderíamos lembrar a etimologia de abstrair como afastar. O juízo afasta os elementos que o compõem da experiência que o origina, fazendo surgir duplos de seus elementos. Importa destacar que não é apenas a coisa falada que é abstraída, ou seja, não é apenas o objeto que é duplicado num signo essencialmente distinto da coisa, mas o próprio sujeito é submetido a esse processo. Se isso é especialmente claro quando pensamos um processo reflexivo, em que o sujeito se faz objeto em benefício de poder conhecer a si mesmo, é também verdadeiro em qualquer juízo de conhecimento, pois essa abstração está sempre suposta na medida em que a legitimidade do juízo depende da forma da subjetividade e do nivelamento lógico dos elementos que o compõe. Por isso Benjamin poderia afirmar que "Como os homens haviam ferido a pureza do nome, bastava apenas o distanciamento daquela contemplação das coisas, através da qual sua linguagem adentra o homem, para roubar aos homens a base comum do espírito linguístico já abalado" (BENJAMIN, 2011, p. 69).

A diferença entre o conhecimento divino e o conhecimento humano tornam-se mais claros em uma análise benjaminiana. O enunciado "isto é bom" carece da imediatidade da declaração divina "viu que era bom" ou mesmo da nomeação realizada por Adão:

> O saber sobre o que é bom e 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 lingua que nomeia, a lingua que conhece, pode-se dizer: abandonou a própria magia imanente para reivindicar seu caráter mágico, de certo modo, a partir do exterior. A palavra deve comunicar alguma coisa (afora si mesma). Esse é realmente o pecado original do espírito linguístico. A palavra que comunica do exterior, expressamente mediada, é de certa forma uma paródia da palavra imediata, da palavra cridora de Deus;

> é também a queda do espírito adâmico, do espírito linguístico bem aventurado, que se encontra entre ambos.

Na declaração divina, não há distinção entre o “bom” e a coisa vista, dado que o gesto de criação é o mesmo que o de conhecimento. Na nomeação adâmica, a receptividade ativa de sua linguagem criadora faz a essência da coisa se realizar como palavra. A predicação carece dessa imediatidade, pois pressupõe uma relação entre sujeito e objeto, ou seja, uma consciência que conhece e um objeto distinto dela para conhecer. O conhecimento predicativo seria extrínseco, a imitação improdutiva do verbo criado, o que Benjamin qualifica, neste lugar, como tagarelar[88], um falar desprovido de envolvimento entre falante e ouvinte. Steiner, analisando essa transformação da linguagem antes e depois do pecado original, insiste na “palavra julgadora” como epicentro da queda:

> No que diz respeito à sua reconstrução linguístico-teórica do ato de criação, Benjamin supõe que a linguagem do nome de Adão – ou como o texto ocasionalmente diz, a linguagem paradisíaca do homem – "deve ter sido completamente reconhecível" (152). Isso muda com a queda do homem, que introduz a “palavra” na linguagem do nome humano em outro nível - a saber, como a 'palavra julgadora'. A interpretação lingüística de Benjamin da Queda é guiada pela percepção de que o conhecimento que a árvore dá ao saber realmente não tem um objeto quando visto com precisão. [...] A linguagem pós-paraíso do homem está sob o feitiço do ‘julgamento’ ou da ‘palavra julgadora’ no duplo sentido da palavra. Assim, no caso do pecado, a "abstração" surge, por um lado, como uma fortuna do espírito da linguagem. Enquanto o nome está enraizado nos elementos concretos da linguagem, pode-se supor que os elementos abstratos da linguagem provêm do julgamento. No julgamento lógico, na predicação, então, no entendimento de Benjamin, a linguagem se torna um meio de designação (STEINER, 2011, p. 599 – tradução nossa)

A prova filosófica dessa transformação se faz especialmente visível na modernidade, no pensamento dos grandes racionalistas, que

[88] Neste momento, a noção de tagarelar tem uma conotação negativa, oposta àquela desenvolvida no aforismo sobre Safo.

se ocuparam da indagação sobre a capacidade do homem de conhecer e demonstrar a verdade de seus conhecimentos. Considere-se as Meditações Metafísicas, na qual Descartes chega à primeira certeza, o *cogito*, a partir do que pode apresentar racionalmente, pelo método dedutivo, a existência do mundo. Mas o sujeito que se apresenta é uma abstração da pessoa que pensa, bem como o mundo que se conhece não é mais do que uma representação da natureza cuja verdade é possível de ser racionalmente deduzida.

O pecado original institui, no lugar da linguagem criadora do paraíso, uma linguagem instrumental, orientada à comunicação de predicados. Além disso, o pecado original é também o que dá origem ao mal, pois na palavra judicante, no juízo que predica como bom ou mau, na medida em que significa a transformação da linguagem, instaura-se a diferença entre bem e mal. Benjamin escreve que "o conhecimento da serpente com sua sedução, o saber do que é bem e mal, carece de nome". Isso se deve a que bem e mal enquanto conceitos predicativos têm sua origem no estabelecimento de formas de subjetividade nas quais o homem se ergue sobre a criação. Apenas com essa separação do homem da criação é possível tomar o conhecimento da serpente e julgar algo "mau", pois apenas então algo pode atentar contra o bem, contra a harmonia do paraíso.

Insistiríamos que o pecado original determina para a linguagem a perda de sua caracterização principal, pois ela se torna um sistema instrumental de comunicação de signos abstratos, não mais a expressão de nomes:

> O termo "linguagem nomeadora" serviu para Benjamin explicar as funções básicas da linguagem humana em sua diferença da divina. A "palavra humana" (II, 153), a realidade histórica da multitude de línguas humanas, deve ser distinguida desse estado paradisíaco ideal da linguagem. [...] Depois da queda, sobre a qual a Bíblia relata, a linguagem humana pode ser descrita como uma imagem distorcida paradoxal da identidade da palavra e do nome hipóstase na linguagem divina. Isso encontrou sua mais alta expressão na afirmação do que foi criado na Palavra de Deus: "E veja lá / foi muito bom" (Gênesis

> 1:31). Consequentemente, o pretenso conhecimento humano do bem e do mal não tem nenhum objetivo. No contexto de Gênesis, torna-se uma "imitação inesgotável da palavra criativa" (II, 153). Enquanto o que foi criado foi imediatamente reconhecido no nome e "magicamente" traduzido para a linguagem, a linguagem no julgamento agora funciona como um meio de descrever uma coisa criada arbitrariamente. (STEINER, 2011, p. 600 – tradução nossa)

Notamos, a partir da transformação da linguagem, que se comunica um objeto para uma consciência através de representações abstratas e juízos, impossibilitando um acesso à verdade, pois as coisas não seriam mais capazes de expressar suas essências e a linguagem não se realizaria como uma atenção receptiva a esses conteúdos. A partir desse momento, é como se o homem estivesse inserido em uma linguagem fundamentalmente partida. Por um lado, ela comunica experiências específicas de seres singulares. Por outro lado, essa comunicação se realiza a partir da alienação linguística dessa experiência e desses seres no momento mesmo em que se lança mão de expressões que informam uma infinidade de outras experiências, dado que são meros signos. Essa fissura na linguagem poderia ser especialmente reconhecida na ideia de tristeza que acompanha a mudez da natureza. Ora, essa mudez relata a incapacidade humana de ouvir a linguagem da natureza. A linguagem, esse fenômeno universal, reduz-se ao instrumento de comunicação dos sujeitos, e a linguagem da natureza permanece não ouvida.

O fato universal da linguagem e sua incapacidade de significar ostensivamente a singularidade de uma experiência estabelecem e sustentam a separação da linguagem em relação aos homens, mas também a separação das coisas em relação aos sujeitos. Isso porque, na medida em que só se tem disponível uma linguagem instrumental, os homens serão sempre submetidos a um imperativo de abstração conformado por princípios lógicos capazes de formar juízos. O juízo mais elementar, como um juízo “a é b”, estabelecendo a identidade entre dois elementos simples, elabora um saber que é de uma ordem inteiramente diversa da ordem própria à verdade do nome. Com essa diferença em vista, devemos

nos deter um pouco mais na caracterização que determina o saber depois do pecado.

A enunciação do saber é realizada por um agente que limita sua experiência com a finalidade de estabelecer a garantia de seu saber, ou seja, ele sacrifica sua própria existência contextualmente determinada em benefício da certeza do conhecimento que enuncia. Esse seria o sentido do saber científico: o sacrifício da singularidade historicamente encarnada do homem no culto à certeza do conhecimento capaz de intervir no fluxo natural de causas e efeitos. Nesse sentido, poderíamos lembrar como a noção de representação, inerente à linguagem como sistema de signos, seria a base da calculabilidade da ciência moderna, pois dela dependeria o nivelamento linguístico necessário ao juízo de conhecimento[89]. Note-se que, tomando os termos "sujeito" e "objeto" como os herdamos, temos a seguinte designação: um sujeito, seja qual for, é um sujeito cognoscente que se defronta com um objeto de conhecimento, qualquer que seja sua natureza. Portanto, quando referimos a "relação entre sujeito e objeto", relação fundamental do juízo, o fazemos considerando-a como forma substancial de toda relação. Nesses termos, a realidade, inteiramente passível de ser conhecida como representação, é transformada em um sistema lógico-racional. Essa caracterização é fundamental para o desenvolvimento da ciência moderna[90] pois, se a realidade é um sistema de causalidades que podem ser conhecidas, elas podem ser previstas e transformadas

[89] O modelo desse saber seria a matemática, como elaboramos na introdução desta tese. Poderíamos insistir na importância da matemática na construção da modernidade, especialmente se considerarmos seu papel na formação do pensamento moderno: Descartes sustentou o pensamento matemático como inspiração e fundamento do método; Locke postulou o modo de pensar matemático como modelo para todo gesto da mente; Kant considerou a certeza matemática como exemplar e ideal para todos os outros saberes. A modernidade construiu para a matemática um estatuto de verdade, objetividade e rigor antes inaudito, um estatuto que extravasa o seu campo originário e alcança, primeiro, as ciências naturais, avançando, em seguida, a todos os juízos de verdade. Mais significativo é dizer, portanto, que a matemática se tornou um *ídolo,* objeto de adoração e condicionante do conhecimento e da percepção.

[90] Poderíamos destacar o esforço de Bacon em seu método indutivo, cuja operação pressupõe a equivalência de distintas experiências em busca da identidade que compõe o conhecimento. Descartes, por sua vez, define o mundo físico como extensão, tornando equivalentes todas as representações.

pelo homem. É essa generalização que expressa a corrosão das essências em sujeito e objeto e o nivelamento linguístico das coisas. Essa corrosão, ou a decadência relativa ao paraíso, é a fundamentação da forma moderna de conhecimento, na qual é atribuído ao sujeito epistemológico o poder de fundamentar o conhecimento da natureza exterior e interior através de categorias formais. Com tudo isso, temos a origem na linguagem do sujeito lógico: o homem se abstrai em um sujeito epistemológico e submete o mundo às suas categorias, vazias como ele. Na busca do domínio integral do mundo, o moderno sujeito abstrai a natureza em categorias formais e quantificáveis, e, para ser capaz de apreendê-la, sacrifica a si mesmo, tornando-se também uma abstração. O juízo que compõe o saber é composto por signos cujo sentido deriva da intenção do sujeito em sustentar esse sentido, ou seja, o sentido é mantido apenas enquanto a estrutura tem sua validade legitimada pelo sujeito lógico e pela realidade abstraída.

Até aqui, caracterizamos a linguagem instrumental e a forma de conhecimento que ele possibilita, forma inteiramente contínua à lógica que criticamos no primeiro capítulo. Em benefício da elaboração do qualificativo “anti-lógico”, a linguagem nomeadora parece oferecer elementos propositivos essenciais, mas sua análise isolada não concede mais caracteres à formulação de uma noção de experiência que seja ao mesmo tempo fundamentada na linguagem e que não aponte para o solipsismo não comunicável de tentativa de reprodução do gesto nomeador. O próximo capítulo trata de pensar elementos críticos a partir dos quais poderemos desenvolver a subjetividade anti-lógica.

# 3 Aparência, expressão e apresentação – elementos de uma epistemologia anti-lógica.

A análise do paradoxo do cretense realizada por Benjamin revela limites epistemológicos que a Lógica não pode superar, mesmo que o problema seja apresentado em caracteres eminentemente lógicos. Argumentamos que esses limites seriam impostos pela própria estrutura lógica na medida em que cria barreiras às possibilidades do saber e por determinar a forma com que a linguagem é operada. A análise benjaminiana no texto sobre o cretense destaca a aparência como o elemento que seria capaz de se contrapor à lógica e que poderia, portanto, alimentar essa crítica. A *aparência* não poderia ser compreendida como mero engano, uma falha do entendimento, mas sim como um princípio autônomo do Aparecer, como uma "mentira", a criação que se antepõe à expressão lógica e mesmo à verdade. É justamente essa força da aparência que revelaria seu papel como um fundamento epistemológico, que seria tanto mais crítico em sua associação a uma forma específica de linguagem.

O que possibilita conceber uma solução ao paradoxo é o fato de que ele se apresenta como *aparentemente* insolúvel, segundo Benjamin. Nesse quadro, seria justamente a aparência que guardaria a possibilidade de solução. Ou seja, seria o reconhecimento da "mentira" aparente – a impossibilidade de resolução – que revelaria o caminho em direção à solução do paradoxo. A aparência resguardaria essa possibilidade através de sua anteposição ao encadeamento lógico. Tudo se passa como se a aparência fosse capaz de interromper ou abalar o processo de intenção lógica. Mais do que isso, na afirmação benjaminiana de que a Aparência seria o contraponto objetivo à verdade, podemos depreender o alto estatuto metafísico da aparência, pois ela seria capaz de esconder ou distorcer a própria verdade. No paradoxo do cretense, este abalo e a mentira estariam justamente no "eu" que enuncia a proposição. Mais especificamente, ele expressaria a normatividade esperada desse "eu", ou seja, sua identidade com a

subjetividade lógica. Nesse sentido, parece-nos que é possível afirmar que a apresentação paradoxal vela uma verdade a respeito de seu campo constitutivo: o limite da lógica. Nesses termos, o paradoxo seria menos o impasse do desenvolvimento epistemológico do que a apresentação desse limite e o reconhecimento da mentira dessa aparência seria um primeiro sentido a ser desvelado. Esse procedimento, no entanto, não é possível no interior da lógica, dado que por si mesma ela não poderia superar a aparência.

É bem conhecida a tematização que Benjamin empreende sobre a noção de aparência no contexto do pensamento sobre a obra de arte e o regime de conhecimento que a arte elabora. No entanto, no texto sobre o paradoxo do cretense, notamos claramente que o interesse na noção tem também um caráter epistemológico. Esse interesse é especialmente claro em um fragmento de 1919, intitulado *"Über Schein"*, que compunha, junto a outros fragmentos, os planos e esquemas para produção do texto sobre as Afinidades Eletivas de Goethe e que agora estão publicados como apêndice deste texto. Nesse fragmento, Benjamin empreende uma enumeração de sentidos da noção de aparência, que devem ser explicados, talvez por certa conotação negativa: o uso do termo para denotar alguma coisa da qual o homem deve fugir (*"vor dem man fliehen muß")*, como no caso do canto das sereias; ou como algo que deveria ser ignorado (*"den man nicht beachten darf"*), como diante de um fogo-fátuo. Sem mais comentários sobre tais usos amplos da noção, Benjamin realiza em seguida uma caracterização de diferentes maneiras com que a noção de aparência é operacionalizada: ela pode ser usada como aquilo que esconde alguma coisa("Schein hinter dem sich etwas verbirgt"); ou como aquilo sob o qual não existe nada ("hinter dem sich Nichts verbirgt")(BENJAMIN, GS1, p. 831). Importa notar dessas enumerações a função eminentemente epistemológica da aparência, que é mais bem tematizada na continuação do fragmento, com a introdução de uma reflexão sobre a aparência na obra de arte.

Designada como "bela aparência", na obra de arte ela seria caracterizada por gradações, as quais não se fundamentam em níveis de

beleza, mas no grau de seu caráter de aparência. Sobre essa gradação, Benjamin afirma:

> A lei que rege essa escala não é fundamental apenas para a teoria da 'bela aparência', mas essencial para a metafísica em geral. Ela estabelece que em um artefato de bela aparência, a aparência é tanto maior quanto mais viva ele parece[91].

Vemos Benjamin introduzir um tema importante de sua reflexão estética, a relação entre beleza e vida, aqui especificamente tratando da metamorfose essencial entre os termos, pois uma obra de arte se torna viva na medida em que se faz aparência, mas fazendo-se aparência também deixaria de ser obra de arte. Poderíamos rastrear a origem dessa relação entre bela aparência e vida até o pensamento platônico, na reflexão sobre o belo corpo. A experiência da beleza de um corpo habilita o homem a notar a beleza nos corpos em geral, o que pode levar ao conhecimento das belas ações, então dos belos conhecimentos até alcançar a ideia de Belo em si. No Banquete de Platão, essa escala é apresentada por Sócrates, que teria aprendido da sacerdotisa Diotima de Mantineia a trilha desses degraus do amor. Assim, é Eros, o amor, que liga o corpo individual, o belo corpo vivo e amado, à ideia de Belo. Para Benjamin, essa relação entre a Bela Aparência e a Vida é inexorável, e poderíamos compreendê-la como se iniciasse de onde se encerra o mito de Pigmaleão, o rei de Chipre que se apaixonou por uma escultura que ele mesmo havia criado e que mais tarde ganhou vida pela intervenção de Afrodite, numa trilha que parte da beleza amada para chegar na vida. A filosofia da arte benjaminiana tem seu princípio nessa identificação, mas seu caminho é o oposto, pois a obra de arte se completa com a crítica, a mortificação da obra, ou seja, parte-se da vida da beleza para se chegar em sua petrificação. Essa crítica de

[91] Lê-se no original: "Das Gesetz dieser Skala ist nicht nur grundlegend für die Lehre vom Schönen Schein, sondern wesentlich für die Metaphysik überhaupt. Es besagt, daß in einem Gebilde des schönen Scheins der Schein um so größer ist, je lebendiger es erscheint" (BENJAMIN, GS 1, p. 832)

arte que faz o avesso do mito de Pigmaleão é pensada por Winfried Menninghaus:

> Benjamin vê dois aspectos de toda coisa bela representada "na maior intensidade" no belo corpo do amado: vivacidade e aparência (*Lebendigkeit* e *Schein*, I 194). Ambos são, para ele, comprometidos um com o outro: a aparência do belo é essencialmente a aparência de sua vida, de sua *Lebendigkeit*.(...) Essa semântica dos conceitos de "beleza", "aparência" e "vida" reformula na linguagem da estética filosófica uma posição que há muito tempo tivera lugar na teoria da arte e da poétca como a qualidade "avivadora" da beleza; seu modelo literário é o mito de Pigmaleão. (MENNINGHAUS, 1993, p. 167 – tradução nossa)

Para compreender a crítica epistemológica possibilitada pela aparência, devemos nos deter sobre esse aspecto da filosofia da arte benjaminiana, que parte da vida para encontrar a petrificação. A aparência *anima* a obra de arte, faz com que ela se agite de vida. Isso porque a aparência, como fundamento de sua forma, determina uma dinâmica interna da obra, uma vida como totalidade autorregulada. Mas se assim for, a obra se apartaria de qualquer expectativa estrangeira e formaria uma unidade sem fissuras que poderia ser propriamente caracterizada como mítica, pois a distância da intervenção humana pode ser interpretada como a submissão ao que Benjamin chama de forças demoníacas, ou seja, a uma agência que não pode ser apreendida ou controlada pelo humano, que este experimenta como uma condenação do destino.

Com isso podemos afirmar que aparência e vida, deixadas em si mesmas, estariam fundamentalmente separadas da história, definida como o campo de agência e significação do homem, propriamente o contraponto dialético ao mito[92]. Burckhardt Lindner aponta para a urgência da anteposição a essa noção de Vida, tarefa a ser realizada pela crítica:

> Obras de arte, como outras coisas, também têm vida. Elas crescem no processo histórico no qual são, ao mesmo tempo,

[92] Esse ciclo de forças demoníacas será tematizado na última seção deste trabalho, a partir da leitura específica de ˜Destino e Caráter" e "Para uma crítica da Violência".

> consumidas. Vida é uma categoria metafísica que não coincide com o bios natural. A questão da "imortalidade" da obra não é, portanto, meramente metafórico. Na verdade, a crítica decide seu sentido. "Dessa maneira", é a sentença que inicia a parábola, "a história da obra prepara sua crítica e, portanto, aumenta a distância histórica de sua violência (I, p.125). É precisamente a tarefa da crítica, que a parábola apenas sugere, dar sequencia ao processo de queima, a mortificação da bela aparência, o que permitirá o teor de verdade emergir. (LINDNER, 2011, p. 475-s – tradução nossa)

A extensão do conceito de mito pode ser bem antevista nessa noção de vida, mas além dela, é possível compreendê-lo a partir do ensaio sobre as *Afinidades Eletivas* de Goethe, que trabalha com uma série de oposições: a vida ética e a natureza demoníaca; caráter e destino; o sem-expressão e a aparência; a linguagem e o silêncio. Em todas essas oposições, a força do mito pode ser notada. A insondável causalidade natural, a destinação permeada de culpa, o ofuscante brilho da aparência, a tristeza do silêncio: essas são expressões da existência mítica, a qual condena o homem à uma repetição ritualizada de suas determinações.

A obra *Afinidades Eletivas* de Goethe tematiza as relações adúlteras de um casal aristocrático. Por causa do desfecho triste, o romance era entendido pelos contemporâneos de Goethe como uma apologia da fidelidade conjugal. Benjamim tem uma interpretação diametralmente oposta, argumentando que o conteúdo material real do romance não é casamento, mas o 'mítico' (cf. BENJAMIN, 2009, p. 34). Os fenômenos históricos e sociais que determinam a vida humana são considerados míticos, pois eles se expressam como leis da natureza. Almut-Barbara Renger, em seu extenso estudo sobre contos de fadas e mitos, descreve a caracterização benjaminiana da seguinte maneira:

> A "ordem do mundo demoníaca", que Benjamin considera representar o mito, ele a apresenta como uma ordem na qual o homem é silenciosamente confinado a um contexto dominado pelo destino. A partir de constraste, ele concebe uma ordem cujas amarras podem ler liberadas pela linguagem, liberdade, felicidade, justiça divina e moralidade.

> Benjamin descreve essa ordem mítica como uma na qual o homem não se submete às normas por convicção, mas pelo medo da sanção que adviria da transgressão. Não adviria de uma crença na legitimidade das normas, ou de uma aprovação subjetiva que estaria no princípio de toda moralidade. O homem se sujeita por necessidade. De acordo com Benjamin, o homem nessa ordem mítica do mundo se vê preso em um contexto amplo de violência: ele está submetido a um "destino" que é sustentado por leis de "culpa e expiação"; que procede de acordo com leis que ele não pode concordar porque esse destino é completamente imcompreensível. De acordo com Benjamin, o que constitui uma vida ética, moralidade, não é concebível por si mesmo nesta ordem. O homem se representa muito dependente de poderes superiors a ele para ser capaz de responder a problemas éticos no real sentido do reino das possibilidades. (RENGER, 2006, p. 320 – tradução nossa)

Na obra de Goethe, o casamento seria tematizado como uma lei e, portanto, como algo além do poder do casal. Deixando de tomar uma decisão livre e verdadeiramente ética, os personagens do romance permanecem "totalmente presas à natureza" (BENJAMIN, 2009, p. 25). Isto explicaria o título da obra goethiana, que identifica os personagens com partículas num processo químico. O romance parece retratar um mundo que oprime os indivíduos com a força da natureza e de símbolos míticos. Mas Benjamin nega que o romance estaria recolocando a inevitabilidade do destino. Ele destaca vários elementos do romance que contradizem o mito, o mais importante deles seria a novela dentro do romance sobre dois jovens amantes que desafiam vínculo tradicional e conseguem tomar uma decisão que os tira da continuidade mítica. Desta forma, ele argumenta, o romance critica seu próprio caráter mítico.

A leitura anti-mítica de Benjamin opõe-se a leitura dominante de sua época, representada especialmente pelo círculo intelectual em torno do poeta Stefan George. George e seus seguidores não liam apenas a obra de Goethe como mítica, mas consideravam o próprio poeta como um herói mítico. A dimensão mítica deve ser o elemento sobre o qual a crítica se pronuncia, colocando a coisa criticada no seu lugar histórico. Sobre isso, Thijs Lijster argumenta:

> Enquanto toda obra de arte, enquanto aparência, se apresenta como um todo orgânico, independente, ela tem um momento mítico. No entanto, conceber a obra como uma entidade viva, como faz o cículo de George, na opinião de Benjamin, significa uma completa recaída no mito. Diversamente, Benjamin procura expor o aspecto mítico da obra de arte apresentando-a como um produto contingente, não como uma criação. Apenas dessa maneira – *ex negativo* – nós deveríamos entender a verdade artística. (LIJSTER, 2012, p. 167 – tradução nossa)

Haveria, portanto, um estranhamento entre o caráter mítico da obra e sua verdade. Por isso a visão de George negligenciaria o momento da verdade da arte. Sobre a relação entre verdade e mito, Benjamin escreve,

> Essa relação é de exclusão recíproca. Não há verdade, pois não há univocidade - e, portanto, nem sequer erro - no mito. Porém, como tampouco pode haver verdade sobre ele (já que só há verdade nas coisas objetivas, assim como a objetividade reside na verdade), há então, no que diz respeito ao espírito do mito, única e exclusivamente uma percepção dele. E onde a presença da verdade for possível, esta só acontecerá sob a condição da percepção do mito, ou seja, da percepção de sua indiferença aniquiladora perante a verdade. (BENJAMIN, 2009, p. 65-s)

O mito determina o campo de possibilidades da ação humana, mas o faz através de um agenciamento de saberes e afetos. Isso nos reconduz ao tema geral da tese, uma vez que a limitação da legitimidade do conhecimento pela lógica é uma expressão da mitificação. Diante do mito, apenas a objeção, uma decisão que quebra o fluxo mítico, um gesto moral, é capaz de fissurar sua unidade mítica, pois se caracteriza essencialmente por sua historicidade. Isso que objeta o mito, fissurando sua aparente totalidade é o que Benjamin chama de *sem-expressão:*

> O sem-expressão que destrói aquilo que ainda sobrevive em toda aparência bela como herança do caos: a totalidade falsa, enganosa - a totalidade absoluta. Só o sem-expressão consuma a obra que ele despedaça, fazendo dela um fragmento do mundo verdadeiro, torso de um símbolo. (BENJAMIN, 2009, p. 92)

A crítica é a evidenciação do sem-expressão da obra. A realização da bela aparência, outra forma de dizer a efetivação do artístico em uma obra, é justamente a encenação da tensão entre forças míticas e históricas, mais especificamente, entre aparência e sua mortificação: "A vida que se agita nela deve parecer paralisada e como que aprisionada por um instante num encantamento" (BENJAMIN, 2009, p. 93). O que impõe um limite à vida da obra, que se coloca às margens da aparência, pois justamente é o contraponto à forma, é o sem-expressão (*das Ausdrucklose*). Esse termo designa a antítese da aparência, mas também é o que a completa. O sufixo *–los* geralmente indica uma negatividade, especificamente a partir da adjetivação de uma falta, como nas palavras *farblos* (sem cor) ou *geschmacklos* (sem sabor). No entanto, o termo benjaminiano, seguindo uma série de conceitos kantianos[93] com o mesmo sufixo, está investido de uma potência positiva. Assim, *Zwecklose*, *Interesselose*, e *Begriffslose* indicam o caráter sem finalidade, desinteressado e impossível de conceituar do Belo na filosofia kantiana. Um uso similar do sufixo poderia ser encontrado na referência à impossibilidade de representar Deus através de uma imagem, pois ele seria *Bildlos*. O exemplo é especialmente emblemático porque essa impossibilidade não deve ser compreendida como a incapacidade de a figura divina expressar-se em uma imagem, mas a desmedida absoluta entre a imaginação e Deus, resultando da incapacidade daquela de representar uma figura que expresse a verdade do que pretende apresentar. Nesse sentido, é notável a herança da noção de sublime na filosofia benjaminiana, como se o "sem-expressão" fosse uma tradução do tema. Nesse sentido, Imaculada Kangussu argumenta:

> Na *Crítica da Faculdade de Julgar*, enquanto no julgamento da beleza o prazer é imediatamente produzido pela forma do objeto, no julgamento do sublime o prazer só surge indiretamente: o sublime liga-se à ideia de ilimitado, sendo, portanto, contrário à noção de forma. (…) O sublime

[93] Essa continuidade vocabular é apontada por Winfred Menninghaus, em "Walter Benjamin's Variations of Imagelessness" (1993).

> surge quando a grandeza ou o poder que a natureza apresenta ultrapassam a capacidade da imaginação de fornecer uma totalidade para os dados da intuição (KANGUSSU, 2007, p. 151-s)

Isso explicaria a tensão entre a aparência e o sem-expressão, pois a crítica, trabalhando esse aspecto "contrário à noção de forma" da obra, retiraria a experiência estética da totalidade impenetrável da bela aparência. Winfried Menninghaus aponta como a "enigmática noção de sem-expressão" está vinculada a uma reflexão sobre a "crítica do belo através do sublime" (cf MENNINGHAUS, 1993, p. 174). No entanto, reconhecendo que a fissura nessa totalidade é realizada pela palavra moral – a incidência da história contra o mito –, a identificação do esforço benjaminiano à estética do sublime é insuficiente, pois desconsideraria uma dimensão teológica peculiarmente benjaminiana, que tem em vista uma determinada relação com a história. Nesse sentido, Burckhardt Lindner insiste em afastar Benjamin dessa "estética do sublime":

> O sublime foi repetidamente colocado em questão com Boileau, Burke, Kant, entre outros, como alternativa ou contrapartida à beleza na tradição da estética filosófica. O resultado é um problema histórico complexo revelador, precisamente porque o próprio Benjamin não o tematiza. No entanto, isso cria uma mudança de ênfase que não apenas afasta as fundações teológicas de Benjamin, seu pensamento filosófico do divino, mas também faz com que o "sem-expressão" apareça como uma mera reformulação da estética do sublime. O radicalismo benjaminiano, no entanto, desencontra-se de ambos. Benjamin está se dissociando do contexto de uma estética do sublime fixando o sublime "teologicamente" e determinando o "sem-expressão" como um sinal da não figuralidade da moralidade da ação. (LINDNER, 2011, 489 – tradução nossa)

Em si mesma, a aparência encerra a obra no mito, tornando-a intransponível à significação humana. O sem-expressão compele a bela e agitada harmonia a cessar com uma palavra de objeção, fazendo surgir a verdade da obra. Essa objeção ao brilho ofuscante da aparência tem origem numa dimensão ostensivamente humana, que determina tanto a

moral como a linguagem: “No sem-expressão aparece o poder sublime do verdadeiro, na mesma medida em que ele determina a linguagem do mundo real de acordo com as leis do mundo moral” (BENJAMIN, 2009, p. 91). Nesses termos, a crítica, fundamentada pelo sem-expressão, atesta a relação entre moral e linguagem. Mas isso também implica que sem a intervenção mortificadora, não poderia haver crítica, pois a aparência não poderia traduzir-se na linguagem dos homens. É como se, em si mesmas, vida e aparência não fossem comunicáveis, pois ainda não teriam sido paralisadas pelo sem-expressão: “A vida agitada nunca é simbólica porque não tem forma, e ainda menos o belo pode ser, porque é aparência” (GS 1, 838). Poderíamos levar essa afirmação ao seu limite, dizendo que todo comentário ou crítica a uma obra parte dessa tensão entre aparência e o sem-expressão, do que resultaria que uma crítica é tanto mais bem-sucedida quanto mais ela considerou a vida e a morte da obra. Para bem categorizar o sem-expressão, Benjamin recorre a uma passagem de Hölderlin sobre o Édipo, em que se lê o seguinte:

> O transporte trágico é, na verdade, vazio e o mais desvinculado possível. – Desse modo, na sequência rítmica das representações em que o transporte se apresenta, torna-se necessário isso que se denomina na métrica de cesura, a palavra pura, a interrupção contrarrítmica, para fazer frente à mudança rápida das representações em seu ponto mais alto, de tal maneira que apareça não mais a mudança da representação, mas a própria representação. (HÖLDERLIN apud BENJAMIN, 2009, p. 93)

Esse momento de interrupção do verso, que destrói o fluxo das imagens em benefício de um ritmo poético, faz surgir a representação, o simbólico. É como se, destituído dessa cesura, o transporte trágico não fizesse despontar nada além do vazio, a pura mudança – nos termos benjaminianos, a pura agitação da vida sem a possibilidade de sua conversão em simbólico. Essa tensão entre aparência e sentido pode ficar mais clara quando notamos um tipo específico de cesura, aquela

que compõe um *enjambement*[94]. Nesse caso particular, a cesura interrompe a própria cadeia sintática, separando elementos gramaticais que deveriam se seguir, apresentando uma não coincidência entre o elemento métrico e o elemento sintático da poesia. Para usar um exemplo do mesmo poeta referido por Benjamin para falar do sem-expressão, poderíamos usar um poema de Holderlin:

> Vem, dulçor da musa etérea – e para mim aplaca
> O caos do tempo, ó tu, que outrora os elementos irmanaste,
> Em tons de paz do céu me suaviza a fera luta,
> Até que aos seios dos mortais se amaine a intriga,
> Até que a suave, a ingente, a velha natureza dos humanos
> Brote enfim do fermentar do tempo alegre e forte.[95]

Nesses primeiros versos de "Diotima", notamos a quebra sintática de um enjambement forte na cesura entre o primeiro e o segundo versos e também entre o quinto e o sexto versos. O verbo transitivo "aplaca" exige um objeto, "o caos do tempo", que, no entanto, só é oferecido no verso seguinte. A quebra afirma a identidade do verso enquanto tal, ao mesmo tempo que o funde ao verso seguinte, construindo um sentido, numa remissão à operação da prosa. Se tomarmos o *enjambement* como modelo privilegiado da tensão entre aparência e sentido, notamos com mais clareza como a verdade da poesia se realizaria através da interrupção do sem-expressão, a objeção que se interpõe ao fluxo da vida, que não é a cesura em si mesma, mas aquilo que fundamenta a cesura. Benjamin aponta que o sem-expressão impede que a verdade e a aparência da obra se misturem, mesmo que seja incapaz de separá-los definitivamente. Essa incapacidade se deve ao fato de que a eficiência do sem-expressão se realiza apenas na tensão com a aparência. Há uma necessária complementaridade entre os dois: o gesto de violência do sem-expressão se realiza sobre a aparência, a qual, mortificada, abre

---

[94] Agamben, em Ideia de Prosa, reflete sobre o *enjambement*, atentando para essa relação de tensão entre métrica e sentido. Nosso argumento deve a sua formulação.

[95] "Diotima". In: HOLDERLIN. *Canto do destino e outros cantos*. São Paulo: Ilulminuras, 1994

espaço ao sentido. Nesses termos, se uma obra de arte é aparência, o que completa este trabalho é o sem-expressão, que a despedaça nos menores fragmentos possíveis de aparência, tornando-a um fragmento do mundo, de símbolo: “O que é suspenso, mortificado pelo sem-expressão, isso pode ser simbólico” (GS I, 838).

No texto sobre o paradoxo do cretense, Benjamin afirma a necessidade de compreender a irrefutabilidade do paradoxo do cretense como mera aparência. Essa aparência não é algo que se origina de uma falha ou de uma limitação do conhecimento de corresponder à verdade. Pelo contrário, poderíamos dizer que é o que revela sua existência. Benjamin rompe com a dualidade hierárquica entre aparência e essência, pois a aparência seria a realização do próprio ser, de sua própria verdade, não a face aparente e falha si mesma. Na caracterização que Benjamin empreende no início do fragmento “Sobre Aparência”, ele aponta como ela opera velando alguma coisa, ou velando algo que não existe. Esse velamento, no entanto, não significa uma duplicação da coisa velada, ou seja, a aparência não engana seu contemplador, escondendo sua essência por trás de sua face. O que ela guarda é algo diverso de si. No caso específico do paradoxo do cretense, a aparência de insolubilidade parece ocultar a inexistência do paradoxo enquanto tal, considerando que a noção de sujeito anti-lógico oferece uma senda epistemológica positiva para o problema. A aparência repousa em uma esfera equivalente à da lógica formal, por isso pode ser contrapor à verdade, destacando-se também do mito. Nesses termos, podemos dizer que a realização da aparência resulta de sua explicitação enquanto tal, ou seja, sua limitação pelo sem-expressão. A aparente insolubilidade acaba por revelar a necessidade da crítica, a reforma epistemológica que faria possível afirmar a validade de um conhecimento que não se esgota nas expectativas lógicas da forma eu tradicional. Essa tensão entre aparência e sem-expressão pode ser pensada na própria linguagem, possibilitando a crítica à mitificação que a linguagem instrumental determina.

### 3.1 A EXPRESSÃO DAS ESSÊNCIAS E A TRADUÇÃO

A noção de verdade parece ser inteiramente perdida pela forma do sujeito lógico, que pode conhecer apenas a certeza do conhecimento. A verdade, em termos benjaminianos, dependeria de uma imediatidade que a função judicativa ou predicativa da linguagem não é capaz de alcançar. Eis porque não é a palavra raciocinada, calculadora, instrumental, o signo abstrato – a palavra da informação que substituiu a expressão da imediatidade do nome – que pode apreender essa essência: a verdade é o sentido do nome, pois é expressa pelo homem num exercício de recepção ativa da essência da coisa nomeada. Como argumenta Márcio Seligmann-Silva ao tratar da tradução, o que importa essencialmente não comparece no signo, e seu modelo paradigmático deveria ser a tradução interlinear do Texto Sagrado:

> Nessa versão ocorre um duplo distanciamento da noção tradicional de representação: o resultado dessa tradução apresenta-se como uma libertação da tutela da função semântica. Isso tanto pelo fato de o Texto Sagrado ser ele mesmo considerado como o mais distante possível do sentido comunicacional. (SELIGMANN-SILVA, 2007, p. 30)

Proporíamos uma distinção lexical, em benefício da fluidez de nosso argumento: a noção de sentido não pode ser compreendida meramente como um sinônimo do significado. Enquanto este último seria um elemento constitutivo do signo, aquele referiria a experiência de nomeação[96].

---

[96] Essa unidade entre saber e palavra na linguagem nomeadora é tematizado por Wolfram Eilenberger, em "Tempo de Mágicos", no qual analisa o projeto filosófico de Benjamin, Wittgenstein, Cassirer e Heidegger entre os anos de 1919 e 1929, e dedica uma seção à filosofia da linguagem desses pensadores. Nesse empreendimento, ele afirma sobre Benjamin: "Esse tema de reflexão a respeito de uma língua primordial unificadora, fundadora, na base de todas as línguas e de todo sentido, como vimos, também persegue intelectualmente Wittgenstein e Heidegger, cada qual a seu modo. Qual a proposta de Benjamin? Em vez de apontar, como Wittgenstein, que o mundo tem a mesma forma lógica da linguagem, e em vez de afirmar, como Heidegger, que o mundo sempre nos esteve previamente dado (por meio da linguagem) permeado de sentidos, Benjamin resolve a questão de modo histórico-teológico ao afirmar que a "língua pura" ou também a "língua verdadeira" é a língua de Deus. Assim, o verdadeiro objetivo e a tarefa do ser humano como ser falante, investigador, é aproximar-se o máximo possível da imediata unidade do nominar e do falar, com a qual Deus capta a essência das coisas – Deus sempre encontra a expressão adequada, a Ele nunca escapa nenhum aspecto possível de qualquer coisa que seja. Isso se dá por meio da criação de uma linguagem que capte e nomeie linguisticamente os muitos aspectos possíveis do mundo de maneira

Assim, poderíamos dizer que, nessa concepção de linguagem, o fundamento do sentido é um elemento relacional entre nomeador e nomeado, a "comunidade mágica", que possibilita um saber sem mediação discursiva[97]:

> A relação absoluta do nome com o conhecimento só existe em Deus, só nele o nome, porque é intimamente idêntico à palavra criadora, é o puro *meio* [*mittel*] do conhecimento. Isso quer dizer? Deus tornou as coisas cognoscíveis ao lhes dar nomes. Mas o homem só nomeia as coisas na medida em que as conhece" (BENJAMIN, 2011, p. 61)

Essa seria a razão pela qual a discursividade do juízo produziria um duplo da linguagem, de ordem instrumental, capaz de produzir conhecimentos, mas não de apreender a verdade. Estas questões inscrevem Benjamin em um debate epistemológico específico e que pode ser esclarecido por alguns fragmentos de juventude, como *"Das Urteil der Bezeichnung"* ("O Juízo de Designação"); *"Lösungsversuch des Russellschen Paradoxons"* ("Tentativa de Solução do Paradoxo de Russel"); *"Eidos und Begriff"* ("Eidos e Conceito"); *"Wenn Nach der Theorie des Duns Scotus"* ("De acordo com a teoria de Dans Scotus").

Nesses textos, Benjamin parece tematizar a concepção burguesa de linguagem – maneira como ele designa a linguagem instrumental no texto "Sobre a Linguagem em Geral e a linguagem dos homens"–, sem lançar mão de uma concepção de linguagem nomeadora como sua origem crítica, e elabora uma distinção entre tipos expressivos como forma de lidar com a insuficiência da relação entre signo e significado, ou seja, os limites da dimensão epistemológica da linguagem, a identidade entre verdade e palavra. Essa distinção produziria algo como uma hierarquia entre os conteúdos desses juízos em níveis cuja comunicação ou

---

mais precisa possível". Apesar da conclusão apressada sobre a figura de Deus em relação à linguagem nomeadora, sua apresentação sobre a unidade originária do sentido com o nome repõe nossa conclusão sobre sobre a noção de sentido.

[97] Nesse sentido, um autor como Alexey Procyshin pode declarar a filosofia da linguagem de Benjamin como um exemplar do enativismo. O termo designa a concepção de que o conhecimento surge da interação dinâmica entre um agente e seu ambiente.

identidade relativa não pode ser atestada[98]. Isso quer dizer que o que é dado em um nível expressivo não pode ser legitimamente aceito em outro nível. Com isso em vista, poderíamos propor o seguinte argumento: um juízo que postula sentido não está no mesmo nível que um juízo que predica, de tal maneira que a predicação nunca será compatível com o sentido do predicado. Assim, Benjamin está afirmando a nulidade do signo, como se este não carregasse nada em si mesmo. Essa é a questão que organiza o eixo do fragmento *"Lösungsversuch des Russellschen Paradoxons"* ("Tentativa de solução do Paradoxo de Russel"), no qual Benjamin anota: "Nada pode ser atribuído a um signo. O juízo no qual um sentido é atribuído a um signo não é predicativo. Russel confunde juízos de significação e de predicação."[99] O paradoxo de Russel poderia ser enunciado com a seguinte proposição: consideremos C o conjunto de todos os conjuntos que não possuem a si próprios como elementos. Se C não é um membro de si mesmo, isso significa que ele deveria possuir a si próprio como elemento, seguindo a enunciação anterior. Ora, a própria definição do conjunto afirma que seus elementos não possuem a si próprios, mas se não possuem a si próprios, C deveria compreender a si mesmo. Se C compreende a si mesmo, não obedeceria ao seu próprio critério de constituição. Assim estabelece-se o paradoxo[100]. Se a existência de uma contradição corrompe a própria estrutura da lógica, na medida em que possibilita asseverar qualquer afirmação como certa. Benjamin lida com o paradoxo deslocando e distinguindo o índice de

---

[98] Aqui, os termos hierarquia e nível são operadores estranhos à filosofia benjaminiana, mas o sentido que utilizamos traduzem a diferença expressiva que esses fragmentos informam, como é elaborado a seguir. O conceito de hierarquia em uma escala epistemológica é utilizada por Benjamin em outro fragmento intitulado *Intentionssufen* ("Níveis de Intenção")

[99] Lê-se no original: „Einem Zeichen kann nichts prädiziert werden. Das Urteil, in dem eine Bedeutung einem Zeichen zugeordnet wird, ist kein prädizierendes. Russell verwechselt Bedeutungs- und Prädikatsurteil." (BENJAMIN, GS VI, p. 11)

[100] É bastante conhecida outra formulação deste problema, que se apresenta como paradoxo do barbeiro, que se enuncia da seguinte maneira: suponha-se que exista uma cidade com apenas um barbeiro. Na cidade, todos têm a barba sempre bem feita, o que se realiza de duas maneiras: i) eles barbeiam a si mesmos; ou ii) ele vão até o barbeiro. Assim surge a questão paradoxal: quem barbeia o barbeiro? Se ele barbeia a si mesmo (opção i), não pode ser barbeado pelo barbeiro; se ele vai até o barbeiro (opção ii), não pode barbear a si mesmo.

validade de cada elemento de seu enunciado. Ele argumenta que o problema russeliano mistura formas expressivas logicamente distintas, as quais nomeia "juízo de designação" (*Urteil der Bezeichnung*), predicação (*Prädikation*) e "juízo de sentido" (*Urteil der Bedeutung*). Juízos de designação individualizam e nomeiam objetos; predicações fazem afirmações sobre elas; e juízos de sentido analisam expressões predicativas. Com essa distinção, Benjamin tenta desautorizar as relações reflexivas necessárias para o paradoxo de Russell. Essa distinção torna-se mais clara no exemplo elaborado por Benjamin no texto *Urteil der Bezeichnung*:

> Como exemplo de um juízo de designação, consideramos o juízo: *a* designa o lado BC de um triângulo.
> Sobre o sujeito *a* do juízo, o seguinte deve ser observado: ele designa um complexo fixável acusticamente ou por escrito, mas não a primeira letra do alfabeto, a qual ele apenas corresponde. Com base nesse seu sentido, o sujeito, suposta sua identidade, não pode ser objeto de nenhum outro julgamento que esteja logicamente relacionado a este primeiro. Porque em um juízo qualquer "a é 52", o sujeito é diferente daquele do juízo anterior. Isso é evidente pelo fato de que no [suposto] primeiro juízo, "a" designa um signo acustico e escrito fixo, enquanto no segundo, ele designa o lado BC de um triângulo. - Desse modo, a estrutura lógica do sujeito no juízo de designação é fundamentalmente diferente da estrutura do sujeito nos outros julgamentos.[101] (BENJAMIN, VI, p. 9)

Segundo Benjamin, o juízo de designação nomeia alguma coisa, mas este "nome", um mero signo, não apresenta qualquer outra característica que não seja a própria designação. Trata-se

[101] Lê-se no original: "Als Beispiel eines Urteils der Bezeichnung diene das Urteil a bezeichnet die Seite BC eines Dreiecks. Über das Subjekt a dieses Urteils ist Folgendes zu bemerken: Es bedeutet einen lautlich und schriftlich fixierbaren Komplex, nicht aber den ersten Buchstaben des Alphabets, mit dem es vielmehr lediglich übereinstimmt. Auf Grund dieser seiner Bedeutung kann dies Subjekt unter der Voraussetzung seiner Identität nicht Subjekt in irgend einem andem Urteil sein, das mit dem ersten in irgend einem logischen Zusammenhang steht. Denn in einem etwaigen Urteil a gleich 52 ist das Subjekt ein anderes als in dem vorgenannten Urteil. Dies erhellt daraus, daß in dem ersten Urteil a ein lautlich und schriftlich fixiertes Zeichen, im zweiten aber die Seite BC eines Dreiecks bedeutet. - Dergestalt ist also die logische Struktur des Subjekts im Urteil der Bezeichnung prinzipiell verschieden von der Subjektsstruktur in den übrigen Urteilen." (BENJAMIN, VI, p. 9)

propriamente de um signo vazio. Esse tipo de juízo singulariza ostensivamente um objeto em um determinado contexto – e apenas no contexto deste juízo e outros que se relacionem a ele logicamente. Fora dessa cadeia lógica, o signo não tem sentido, o que explica como o mesmo signo poderia designar coisas diferentes em contextos diferentes. Em si mesmo, o juízo de designação não pode ser falso ou verdadeiro, pois a fixação acústica ou escrita de um nome a algo designado não pode ser referida a um índice de validade ou legitimidade, dado que essa fixação não possui um sentido.

Após definir os juízos de designação como aqueles que selecionam e singularizam objetos sem atribuir um sentido ao signo, Benjamin define as expressões predicativas como aquelas que atribuem propriedades específicas ao designado; e, finalmente, os juízos de sentido como aqueles que explicam o sentido dessas atribuições. O caráter ostensivo do juízo de designação o diferencia da predicação, pois esta propõe um sentido e expressa afirmações aptas a verdade ou falsidade, que seriam atestadas pelo juízo de sentido. Dessa forma, Benjamin pode afirmar que uma designação não é uma predicação e declarar que "Análises lógicas, portanto, começam com juízos de sentido" (GS VI, p. 10). Uma expressão como "S é P", enquanto juízo de designação, não faz mais do que nomear S como P, signos que não colocam nada além de sua própria imagem acústica ou escrita na referência do juízo. Enquanto juízo de sentido, no entanto, ele estabelece a identidade entre S e P, ou, mais especificamente, determina que S é P na realidade. A diferença entre esses juízos é uma inclinação semântica que só poderia ser bem qualificada através de uma análise das predicações. Como exemplo, tomemos o elemento do silogismo aristotélico. O enunciado "Sócrates é mortal", se considerado como juízo de designação, apenas estabelece um contexto relativo entre os dois signos, "Sócrates" e "mortal", signos que em si mesmos não apresentam nenhum conteúdo. Apenas enquanto juízos de sentido que podemos entender "Sócrates" como o homem, grego, filósofo, condenado pela cidade e ligar a esse ser o predicado "mortal", com o sentido de

algo cuja vida é finita. Assim, o conhecimento, como a ciência o refere, nasce de juízos de sentido, pois seriam esses que expressam uma equivalência entre o enunciado e a realidade.

Com isso podemos compreender a razão pela qual Benjamin acredita que sua hierarquia de juízos resolve o paradoxo de Russel. Como cada nível é assimetricamente relacionado ao outro, torna-se impossível até mesmo formular algo como o paradoxo de Russel. Subtrai-se a aplicação reflexiva de predicados a eles mesmos. Se essa hierarquia existe, não faz sentido perguntar se uma expressão de designação tem uma propriedade que a inclua dentro de sua própria extensão[102]. No exemplo que utilizamos para apresentar o paradoxo, o conjunto "C" no enunciado "consideremos C o conjunto de todos os conjuntos que não possuem a si próprios como elementos", não é a mesma coisa que estaria contida no conjunto como algo que não possui a si próprio.

Em outro texto de 1916, intitulado "*Eidos und Begriff*" ("Eidos e Conceito"), podemos notar matizes dessa diferenciação de tipos expressivos. Nele, Benjamin critica a teoria da apreensão imediata de objetos eidéticos (idéias) pela consciência, conforme elaborada por Linke. O cerne da crítica benjaminiana é o de que a "reflexividade fenomenológica" – a coincidência entre a ideia da consciência e a coisa empírica – implicaria uma hierarquia de tipos reflexivos nos quais os níveis mais baixos – os genéricos ou menos refletidos – exemplificariam os níveis mais altos – mais refletidos e essenciais – , exemplaridade que, Benjamin insiste, contradiria a própria

[102] Considerando-se a história do paradoxo, essa solução benjaminiana falha. A falha adviria do fato de Benjamin considerar que toda definição estipulativa é ostensiva e fala apenas sobre expressões contendo constantes e não variáveis. O problema, como Russel apontou, não depende de qualquer problema inerente ao predicado em si, mas na suposição de que o pertencimento de classe pode ser definido por predicados unários lidando com variáveis livres. O paradoxo nasce de uma ambiguidade na quantificação (O problema de especificar o domínio de uma função), o que permite que uma função proposicional defina o pertencimento a classe ou grupo e fazer de si mesmo um argumento. Apesar de a proposta benjaminiana de distinguir entre diferentes tipos de expressão identifique o problema, ele não lida com a sua origem, da mesma forma como não demonstra que Russel deixou de notar qualquer coisa, como Benjamin insiste (cf.: GS VI, p. 9). O paradoxo de Russell, elaborado em 1901, tem uma versão publicada em Princípios da Matemática (RUSSELL, 1903/2009). Sobre o paradoxo, os comentários de Grattan-Guiness (2003) e Michael Potter (2004) foram esclarecedores.

expectativa de apreensão imediata dos objetos eidéticos. Walter Benjamin elabora essa crítica a partir da distinção entre conceito e essência:

> Mas não é declarado - e provavelmente nem é sequer visto - que conceito e essência não são a mesma coisa. Existem essências de conceitos (claro que também uma essência do conceito) e conceitos de essências (claro que também um conceito de essência). Ambas as esferas, a do conceito e a da essência, não coincidem sequer parcialmente, mas em todo caso se correspondem: há uma essência de todo conceito e um conceito de todo ser.[103]

Os distintos modos de referência a que se referem o conceito e a essência, expressa pela ideia, devem ser compreendidos na esteira da teoria dos tipos expressivos, que explicaria ainda como ambas podem ser independentes dos conceitos usados para os identificar. Benjamin explicita como o conteúdo conceitual se fundamenta em duas exigências fundamentais. A primeira exigência seria a de que conceitos são significativos apenas enquanto relativos a uma situação contingente. A segunda exigência seria a de que conceitos permanecem necessários porque eles operam individualizando as entidades e não podem, portanto, ser dispensados. Com isso em vista, poderíamos dizer que conceitos são designações ancoradas em um determinado contexto – como juízos de designação –, e que a relação entre conceito, essência e coisa é pragmática, ou seja, essa relação responde a exigências contingentes e práticas. Com essas elaborações, é possível diferenciar entre duas essências (de coisas e conceitos) apelando a diferenças específicas em seus usos contextuais.

O cerne da crítica de Benjamin a Linke repousa em problematizar a conexão entre os estratos de experiência e reflexão. Para Linke,

---

[103] Lê-se no original: "Es ist aber nicht ausgespro- chen - und wohl überhaupt nicht klar gesehen - daß Begriff und Wesen garnicht dasselbe sind. Es gibt Wesen von Begriffen (natür- lich auch ein Wesen des Begriffs) und Begriffe Von Wesen (natürlich auch einen Begriff des Wesens). Beide Sphären, die des Begriffs und die des Wesens(,) decken sich nicht einmal partial sondern über- haupt nicht(,) vielmehr entsprechen sie sich in jedem Fall: es gibt ein Wesen von jedem Begriff und einen Begriff von jedem Wesen." (BENJAMIN, GS VI, p. 29)

seria necessário algum tipo de relação simétrica entre experiência e reflexão para possibilitar a passagem entre esses estratos, relação que Benjamin afirma não ser possível. Se o conteúdo de uma experiência apontasse para o contexto em que ocorre, na medida em que a reflexão relaciona esse conteúdo a outro, mais genérico, a reflexão estaria realizando uma transformação semântica, a saber, a abstração da coisa singular experimentada em uma referência não singular. Essa transformação determinaria a impossibilidade da relação entre o que é dado na reflexão fenomenológica e o que é dado em uma experiência, porque as ações envolvidas nessas atividades distintas, bem como em seus contextos específicos, determinariam de formas diferentes seus objetos, produzindo significados diferentes. Benjamin estaria dizendo que a experiência empírica singular não se identifica integralmente à enunciação genérica de seus signos, mas a fenomenologia, ainda que diferencie os níveis de experiências, da facticidade à generalidade, ainda manteria dados anteriores em níveis reflexivos posteriores. A crítica benjaminiana apontaria para a impossibilidade dessa manutenção de dados entre estratos reflexivos, especialmente tratando das noções de conceito e essência, expressa pela ideia, entre os quais não poderia haver equivalência (cf. BENJAMIN, GS VI, p.31).

Tanto o conceito quanto a ideia podem se referir à mesma coisa, mas a desproporção absoluta pode ser notada no fato de que o uso de uma palavra como referente ao conceito designa algo inteiramente genérico, contextualizável em sua enunciação, o que não ocorre no uso de uma palavra como referente à essência da mesma coisa, dado que nessa situação faz-se referência ao ser mais absoluto da coisa referida. Isso quer dizer que a diferença entre conceito e essência se faz evidente na maneira com que referem a coisa. Essa diferença prática implica uma especificidade contextual, pois, ainda que em si mesmas as noções de essência e conceito sejam atemporais, o uso que se faz delas sempre carrega características espaço-temporais. A imagem do mata-borrão elaborada por Benjamin revela essa distinção:

> A diferença entre os dois pode ser ilustrada por um exemplo: primeiro visualizo mentalmente a ideia[104] deste mata-borrão vermelho que tenho diante de mim. Ao fazer isso, prescindo que ocorra neste momento real do tempo e se coloque neste lugar real do espeço. É essencialmente um existente em um determinado ponto no tempo e em um determinado ponto no espaço, mas todas essas palavras entre aspas. A posição espacial e o ponto no tempo no qual o mata-borrão devem necessariamente ser considerados reais é inessencial, pelo que serão desconsiderados. / Então eu dou forma ao conceito deste mata-borrão: para o conceito é essencial, por exemplo, que pertença ao seu conteúdo sua existência em um lugar do espaço real e em um ou mais momentos do tempo real. Em si mesmo, é claro, um conceito como o de essência (por sua essência) é atemporal, mas pertence ao conceito deste mata-borrão que ele exista neste ou naquele momento do tempo real, neste ou naquele ponto do espaço real. Em outras palavras, a Singularidade-fatual (*(S)ingulär-tatsächliche*) é essencial para o conceito, mas para a essência é inteiramente insignificante. É próprio à essência deste mata-borrão que, quando é dado na Realidade, é um singular-fatual. O eidético não é atual, mas sim uma existência eidética dentro de um tempo eidético em um espaço eidético, indiferentemente de haver um tempo atual, um lugar atual ou um existente atual. Mas, isso está claro agora, ao conceito deste mata-borrão é próprio que o lugar no qual existe não seja apenas um "lugar definido" eidético, mas sim um lugar definido fatual, um lugar singular fatual.[105] (6, 30)

---

[104] Decidimos traduzir "eidos" por ideia no corpo do texto, em benefício da continuidade da tensão entre ideia e conceito, tensão que persiste no pensamento de Benjamin e tem especial elaboração em "Origem do Drama Barroco Alemão".

[105] No original lê-se: "Der Unterschied beider läßt sich an einem Beispiel aufzeigen: ich vergegenwärtige mir zunächst das Eidos dieses roten Löschblattes vor mir. Dazu sehe ich davon ab daß es in diesem *wirklichen* Zeit- verlauf und an diesem *wirklichen* Raumort seine Stelle hat. Es ist wesenhaft ein an einer bestimmten Zeitstelle existierendes und wesenhaft ein an einem bestimmten Raumort existierendes(,) aber all diese Worte in Anführungszeichen. Daß die RaumsteIle, der Zeit- punkt(,) an dem sich das Löschblatt notwendig jeweils befinden muß »wirklich« sind(,) ist unwesentlich, davon wird abgesehn, das verfällt der Reduktion. / Ich bilde darauf den Begriff von diesem Löschblatt: dabei ist es für diesen Begriff wesentlich, d.h. gehört mit zu seinem Inhalt daß dieses Löschblatt an einem Ort des *wirklichen* Raumes in einer bezw. mehreren Einheiten der *wirklichen* Zeit existiert. An sich sind natürlich Begriff wie Wesen (ihrem Wesen nach) zeitlos: aber zum Begriff dieses Löschblatts gehört daß es an diesem Punkt der wirklichen Zeit, des wirklichen Raumes existiert, m. a. W. das (S)*ingulär-tatsächliche* ist für den Begriff wesentlich, für das Wesen aber ist es gerade unwesentlich. Zum Wesen dieses Löschblatts gehört es, daß, *wenn* es in der Wirklichkeit gegeben ist, es ein singulär tatsächliches ist;

Importa notar como os diferentes níveis de referência operam em relação ao seu sentido e contexto. Para Benjamin, haveria diferenças inconciliáveis entre a coisa, a essência da coisa e o conceito da coisa, todas elas pautadas pela relação entre a referência e a atualidade singular no espaço e no tempo que referem ou não. Em outra passagem, ainda sobre a distinção entre conceito e essência, ele afirma o seguinte:

> Também o conceito é baseado em seu objeto único; é simplesmente o conceito *deste* objeto – e mesmo se este *seu* objeto seja um objeto singularmente-atual, ele pode ser o conceito desta singular fatualidade. Mas a Ideia (*Eidos*) de um objeto singular fatual nunca é a Ideia (*Eidos*) também de sua Singularidade fatual.[106]

O objeto singularmente fatual, referido pelo conceito, não se identifica à Singularidade atual, mas haveria uma relação entre ambos, pois mesmo que conceitos sejam abstratos, seu conteúdo não é, dado que estaria vinculado a um contexto de enunciação específico, ou seja, sua expressão está vinculada a um momento no tempo e um lugar no espaço, em uma palavra, um vínculo histórico que determina sua existência. Segundo a crítica benjaminiana, a fenomenologia de Linke desconsideraria a diferença entre o conteúdo da experiência, a essência da estrutura individualizadora dos conceitos e a essência da própria coisa em benefício de poder assumir que os objetos são dados eideticamente. Ora, Benjamin afirma, um conceito não é apenas o signo de *seu* objeto, mas também a maneira como este *seu* objeto é individualizado na operação da linguagem. Ou seja, o conceito opera

---

eidetisch ist es gerade kein tatsächliches, sondern ein innerhalb einer eidetischen Zeit an einem eidetischen Ort eidetisch existierendes, gleichgültig ob es tatsächlich Zeit tatsächlich Ort tatsächlich Existieren gibt. Aber - dies ist nun klar- zum Begriffdieses Löschblatts gehört daß der Ort an dem es existiert nicht nur eidetisch »bestimmter Ort« sondern tatsächlicher, singulär-tatsächlicher bestimmter Ort sei". (BENJAMIN, GS VI, p. 30)

[106] Auch der Begriff ist auf seinen einen Gegenstand gegründet, er ist einfach Begriff »von« diesem Gegenstande - und er kann sogar wenn dieser *sein* Gegenstand ein singulär-tatsächlicher ist(,) Begriff auch von diesem singulär-tat- sächlichen sein. Ein Eidos aber von einem singulär-tatsächlichen Gegenstand ist niemals Eidos auch des (S)ingulär-tatsächlichen daran. (GS VI, p. 31)

em uma situação específica designando um objeto, mas também opera segundo uma estrutura que concede sentido através de uma abstração. É importante matizar essa noção de conceito de Benjamin, distinguindo-a de outras teorias. Na filosofia kantiana, os conceitos empíricos derivam da experiência e se formam mediante reflexão, comparação e abstração. Os conceitos puros, por sua vez, são designados na Crítica da Razão Pura como categorias, que determinam as condições de possibilidade de apreensão de qualquer experiência e fundamentam os juízos. Na filosofia benjaminiana, especialmente como desenvolvida no Prólogo Epistemológico Crítico à obra sobre o Drama Barroco, o conceito se define por uma dupla função: primeira, salvar o fenômeno de sua falsa unidade, ou seja, subtraí-lo da organicidade mítica em que se apresenta; segunda, apresentar os elementos decompostos desse fenômeno no campo das ideias. Francisco Machado elabora essa caracterização do conceito:

> A primeira tarefa dos conceitos caracteriza-se pela dissolução e salvação dos fenômenos, consistindo, pois, em dois movimentos contrários: por um lado, a dissolução que liberta os fenômenos de sua falsa unidade; por outro, a salvação que os reúne em elementos inserindo-os na ordem das ideias. (…) Em outras palavras, os fenômenos são analisados pelos conceitos, dissolvidos, e divididos em elementos, tenso seul ado ilusório desmascarado, revelando-se como desordem e necessitando, portanto, de uma nova reorganização ideal. Dessa maneira, os fenômenos são separados do falso contínuo das aparências e admitidos como elementos no reino das ideias. (MACHADO, 2004, p. 61)

No momento em que escrevia sua crítica à Linke, Benjamin não havia elaborado o conceito nos termos de uma salvação dos fenômenos, mas é possível notar elementos dessa caracterização futura. A Singularidade-fatual opera na enunciação que refere os conteúdos do conceito de maneira relativa ao seu contexto. Isso quer dizer que essa Singularidade-fatual é o que individualiza a experiência no signo conceitual. Nesses termos, reconhecendo a existência de uma essência do conceito, podemos concluir a existência de uma dualidade de

essências não coincidentes referentes à coisa, pois operam na experiência de forma diversa: a essência do objeto singularmente atual e a essência do conceito individualizador, sua Singularidade-fatual, como se a primeira essência ligasse um sentido integral à coisa e a segunda apontasse para a essência de sua designação[107] historicamente determinada. Assim, considerando a teoria dos conceitos de *Origem do Drama Trágico Alemão*, poderíamos dizer que o conceito, como referência à Singularidade-Fatual da coisa, opera em benefício da historicização do fenômeno, desligando-o de uma dinâmica mítica. A referência ao objeto singularmente atual, por sua vez, apresenta a ideia da coisa, ou seja, sua verdade.

Os textos *Das Urteil der Bezeichnung* ("O Juízo de Designação") e *Lösungsversuch des Russellschen Paradoxons* ("Tentativa de Solução do Paradoxo de Russell") oferecem material para reconhecer a diferenciação entre a fixação de um signo e a atribuição de sentido. *Eidos und Begriff* ("Ideia e Conceito") desenvolve essa distinção, a qual possibilita concluir uma dualidade de essências. A partir desse ponto é possível desenvolver essa reflexão com um retorno ao texto "Sobre a linguagem em geral e a Linguagem dos homens", no qual a dualidade de essências possibilite lidar como a distinção entre essência linguística e essência espiritual, a qual Benjamin afirma ser o trabalho primordial de uma investigação teórica sobre a linguagem. Com isso, poderíamos retomar o gesto adâmico de nomeação, referindo-o no léxico desenvolvido aqui. A nomeação é o evento que resulta do encontro entre a recepção ativa do homem com a irradiação sem som da coisa. Se Benjamin afirma que "a língua comunica a essência espiritual que lhe corresponde" (BENJAMIN, 2011, p. 52), essa essência é o conteúdo da irradiação, que só é compreendida pela receptividade

[107] O texto benjaminiano ainda contém uma nuance que auxilia a distinção entre essas duas essências. Ao referir a singularidade fatual como uma característica da coisa, ou seja, como adjetivo, é escrito sem nenhum destaque tipográfico. Quando refere a essência quanto singularidade atual é referida à essência, é demarcada com um (S), como em (S)ingular-tatsälichen, o que não ocorre quando é referido ao conceito ou como mero adjetivo.

ativa. Nesses termos, propomos identificar essência espiritual ao que Benjamin designou como a Singularidade-atual da coisa, dado que refere os conteúdos da coisa, mas o faz de maneira relativa ao seu contexto, um contexto de comunicação. Da mesma maneira, como "a essência linguística das coisas é sua linguagem", o encontro entre irradiação sem som e receptividade ativa seria o encontro entre as essências de objetos singularmente atuais, na medida que a linguagem da coisa é aquela irradiação sem som e a linguagem do homem a recepção ativa.

Neste horizonte, poderia haver uma homologia: a relação entre o infinito número de predicações e a coisa – a singularidade historicamente contextualizado que as predicações apresentam ou comunicam –, seria idêntica à relação entre a infinitude de expressões de uma língua e a língua ela mesma. Por isso Benjamin escreve:

> Isso significa que a língua alemã não é, em absoluto, a expressão de tudo o que podemos – supostamente – expressar *através* dela, mas, sim, a expressão imediata daquilo que *se* comunica dentro dela. Este "se" é uma essência espiritual. (BENJAMIN, 2011, p. 51)

A língua alemã, uma entidade intensivamente infinita, difere de cada uma de suas figurações, mas cada uma dessas figurações preserva como disponível toda a língua alemã como essência espiritual dessa linguagem. A essência espiritual do alemão está em seu uso específico. Não podemos encontrar a totalidade da língua alemã em uma frase, ou seja, o recorte limitado de uma experiência efêmera não subentende a integralidade de um objeto experimentado.

Para descrever a essência linguística, Benjamin apresenta outro exemplo:

> A linguagem desta lâmpada, por exemplo, não comunica a lâmpada (pois a essência espiritual da lâmpada, na medida em que é comunicável, não é em absoluto a própria lâmpada), mas a lâmpada-linguagem, a lâmpada-na-comunicação, a lâmpada-na-expressão. Pois na linguagem é assim: *a essência linguística das coisas é sua linguagem*. (BENJAMIN, 2011, p. 53)

Nunca encontramos a luminária integralmente, como uma essência linguística, mas a forma de nossas interações tematiza sua essência espiritual, dado que essa essência refere as possibilidade e componentes que podemos elaborar em relação a ela. Assim, se há uma "linguagem lâmpada", podemos dizer que essa linguagem nunca comunica sua essência linguística, porque encontramos apenas figurações não completas da luminária. A linguagem da coisa é sua essência linguística, mas que exista qualquer coisa que se comunique deve-se à essência espiritual, ao conteúdo dessa comunicação.

Dessa forma, na medida em que a essência linguística é a referência ao ser da coisa independente de um espaço ou tempo atuais – comparável, portanto, à infinitude de expressões possíveis de sua linguagem, e não a uma enunciação específica, haveria uma continuidade entre essa essência linguística e o que foi designado como objeto singularmente atual. Da mesma maneira, a essência espiritual, referindo uma expressão temporal e espacialmente contextualizada, dado que é como uma enunciação específica que guarda a possibilidade de todas as expressões de sua linguagem, essa essência seria contínua à ideia de Singularidade atual, pois refere a essência encarnada historicamente.

A articulação entre a dualidade de essências das coisas e a hierarquia de tipos expressivos com a reflexão sobre a linguagem torna mais clara a relação entre filosofia da linguagem e teoria do conhecimento. Com isso, considerando que o nome é a expressão na linguagem humana da essência espiritual da coisa, podemos concluir que a essência espiritual é o sentido do nome. Assim, importa caracterizar essa noção de sentido. Podemos destacar que ele não é mediado por estruturas discursivas ou construções de uma intencionalidade subjetiva, dado que é a expressão completa do ser criado. Isso esclarece a afirmação benjaminiana segundo a qual tudo que é comunicável em uma coisa é sua essência espiritual. Segundo, se a essência espiritual, o sentido, é o conteúdo comunicado pela coisa, pode-se dizer que esse sentido emerge de um contexto específico, o

encontro entre irradiação sem som e receptividade ativa no momento de criação. Isso expressa a existência de uma disposição específica que capacita o nomeador a compreender o sentido. Terceiro, o caráter relacional do desvelamento do sentido parece apontar para sua dependência em relação ao contexto, ou seja, prevê uma historicidade específica. Poderíamos encontrar essas características resumidas no texto "O sentido da linguagem no Drama Barroco e na Tragédia" (*"Die Bedeuting der Sprache in Trauerspiel und die Tragödie"*), em que se lê: "História se iguala ao sentido na linguagem humana" (GS 2, p. 139). Neste fragmento, Linguagem e História se encontram como a expressão do homem no mundo, que se retira do fluxo natural pela interposição do sentido. Comentando este fragmento, Agamben escreve:

> A condição histórica do homem é inseparável de sua condição de falante e é inscrita na própria forma de seu acesso à linguagem, originalmente designada como uma cisão. Mas como Benjamin constrói essa coesão entre linguagem e história entre categorias linguísticas e históricas? (...) Neste fragmento, a coesão entre linguagem e história não é total. Na verdade, ela coincide com a cisão no nível linguístico, ou seja, com a queda da palavra relativa à sua "vida puramente sentimental", na qual ela existe como "puro som do sentimento", queda em direção à esfera do significado (...) História e significado produzem um ao outro, mas eles surgem de uma condição pre histórica da linguagem, uma na qual a dimensão do sentido não emergiu ainda, mas que refere à vida puramente sentimental das palavras. (AGAMBEN, 1988, p. 172)

Agamben aponta como a especificidade da linguagem humana, sua "cisão", se fundamenta no significado, pois este apresenta a separação da palavra relativamente à essência do que expressa. Nesta tese, propomos uma distinção entre sentido e significado, distinção cuja eficiência é meramente operacional. Afirmamos que a essência espiritual é o sentido do nome em benefício de destacar o valor epistemológicos desta essência, a possibilidade de sabê-la e expressá-la. No entanto, esta distinção não figura na letra benjaminiana, onde podemos encontrar apenas a referência a *Bedeutung* (significado ou

sentido) como o fenômeno que surge na queda da linguagem. Como anuncia a citação de Benjamin referida anteriormente, bem como o comentário de Agamben, *Bedeutung* é aquilo que expressa a separação do homem relativamente à coisa, mas também, e por isso mesmo, é aquilo que o separa da natureza, dando origem à História.

A dualidade de essências da coisa nos habilita propor uma definição abrangente de o que seria a elaboração de um saber, agora em termos críticos e relativos à verdade: o resultado em palavras do que foi expresso pela coisa no seu encontro com o homem, ou, diversamente, o nome resultante da interação entre as diferentes linguagens de seres singulares comunicando suas essências espirituais. Este saber, no entanto, na medida em que diz respeito às entidades envolvidas no processo de nomeação, parece carecer de comunicabilidade, pois a experiência originária do saber seria um acontecimento singular em um contexto não reproduzível. Aqui, importa destacar um outro aspecto da filosofia da linguagem de Benjamin, a noção de *tradução*. Ora, se o encontro entre entidades ocorre na linguagem, mais especificamente entre diferentes linguagens, qualquer expressão que possa se originar em palavras será uma tradução. Assim, a primeira expressão de saber, o nome, seria uma tradução, pois seria a versão em palavras – essência linguística do homem – da essência espiritual da coisa, originalmente expressa em sua própria linguagem – sua essência linguística. A tradução estabeleceria uma relação entre o original e o traduzido que seria fundamentalmente assimétrica, pois as essências diferentes constituem seu material, e sua operação seria irreflexiva, pois não se realiza a partir da intencionalidade do tradutor sobre a coisa traduzida. Comentando a dimensão epistemológica da tradução, Seligmann-Silva anota:

> A crítica benjamininana da lógica da representação e de um determinado modelo bipolar do signo fica explícita à medida que ele define no seu "Die Aufgabe des Übersetzers" ("A tarefa/desistência do tradutor") a finalidade da tradução não de modo convencional, como sendo o transporte do "sentido" de uma língua para outra, mas sim como a exposição (*Darstellung*) "des innersten Verhältnis der

> sprachen zueinander" ("da relação mais interior das línguas entre si", GS IV, p. 12). Essa relação é antes de tudo uma "Konvergenz". Essa convergência entre as línguas, no entanto, não deve ser convencionalmente buscada no "sentido" comunicado, mas sim no que Benjamin descreve como a complementaridade das diversas línguas, a saber, na "língua pura", "reine Sprache" (GS IV, p. 13). Ele não parte da possibilidade de substituição das diferentes *"Art des Meines"* (modos de intentar ou de dizer) de cada língua. Em lugar de substituição, ele fala de *complementação* com relação a esses diversos "modos de intentar". A distância da concepção de tradução como um transporte do sentido é enfatizada também na medida em que Benjamin a aproxima do "gesto" da poesia. (SELLIGMAN-SILVA, 2007, p. 27-s)

A tradução não operaria transpondo significados, mas apresentando uma convergência entre modos de dizer cujo resultado seria uma forma mais compreensiva de referência à coisa. Com isso, temos os elementos para propor a tradução como o modelo privilegiado de gesto epistemológico, ou seja, a forma crítica do conhecimento, capaz de oferecer sua mais ampla justificação, segundo a demanda benjaminiana para a filosofia vindoura. Um comentador como Alfred Hirsch chega a afirmar que o próprio ato de pensar poderia ser descrito como uma tradução:

> A relação entre linguagem e pensamento já é, de acordo com Benjamin, um processo de tradução que ocorre em um meio especial. […] No meio da linguagem, todo discurso ocorre "imediatamente" (magicamente), e está de partida, de certo modo, relacionado a isso. Portanto, a linguagem não deve ser vista como um meio pelo qual um sujeito que opera linguisticamente denota e expressa significado. Na verdade, de acordo com Benjamin, a linguagem se comunica "em si mesma" e é, portanto, no sentido mais puro, o "meio" da comunicação. Essa percepção exige que a linguagem não seja mais considerada um instrumento e, ao mesmo tempo, solapa a dualidade sujeito-objeto, na qual o pensamento autônomo se vê contra um conjunto de sinais lingüísticos que capta conforme necessário e usa em um ambiente. (HIRSCH, 2011, p. 610)

Apesar da catacterização ampla de Hirsch, nos interessa destacar que a tradução seria a expressão da essência espiritual da coisa em

palavras, a linguagem do homem. Que a linguagem da coisa possa ser traduzida implica uma traduzibilidade imanente, ou seja, a coisa demanda ser conhecida e expressa em palavras, a despeito da intencionalidade do sujeito do conhecimento, como elaboramos na seção "A noção de Sujeito" desta tese.

Isso pode esclarecer o sentido da caracterização que Benjamin faz da tradução ao designá-la como uma tarefa (*Ausgabe*). Essa noção é utilizada por Benjamin para caracterizar a atividade do crítico, do comentador, do poeta e, claro, do tradutor. No texto "Dois Poemas de Friedrich Hölderlin", Benjamin expõe que a tarefa do comentador da poesia deve ser depreendida do próprio poema:

> Trata-se de estabelecer a tarefa poética como condição para uma avaliação do poema. A avaliação não pode se guiar pela forma como o poeta resolveu sua tarefa; ao contrário, é a seriedade e a grandeza da tarefa mesma a determinar a avaliação. Pois essa tarefa é derivada do próprio poema. Ela há de ser entendida também como condição da poesia, como a estrutural intelectual-intuitiva daquele mundo de que o poema dá testemunho. (BENJAMIN, 2011, p. 13-s)

Notamos que o poema seria a realização da tarefa do poeta, estabelecendo um nexo de tarefas estipuladas pelas coisas aos seus agentes, que não trabalham como criadores *ex nihilo* de conteúdos, mas como quem responde a um chamado. Assim, essas tarefas se realizariam propriamente no domínio da "verdade da poesia". Da mesma maneira, a relação entre o nomeador e o tradutor é estabelecida pela participação de ambos num nexo de sentido estabelecido pelo mesmo domínio, a verdade da coisa, de onde emana a tarefa de nomear e traduzir.

O encontro entre objetos singularmente atuais ocorre em um determinado contexto e a referência às suas Singularidades-atuais põe em cena suas histórias, denegando a abstração lógica. Mas a potencialidade crítica desse modelo epistemológico se prolonga, pois, na medida em que a tradução ocorre conforme a relação entre linguagens, ela nega a operação de predicação, o que estaria de acordo com a proposta benjaminiana de um saber não discursivo. Isso quer dizer que a boa tradução negaria aquela imediatidade judicante da linguagem

instrumental, pois não operaria numa dimensão de identificações. A simples versão de termos entre diferentes línguas não traduz uma essência, especialmente porque o registro de identidade entre dois termos de duas línguas diferentes não produz uma equivalência no nível de um "juízo de sentido". O que é traduzido não seria o significado equivalente de uma língua para outra, mas um modo de visar [*die Art des Meinens*], os quais estão ligados não pela identificação dos signos em sua referência, mas porque ambos guardariam algo da "linguagem pura" em sua relação com o visado [*das Gemeinte*]. Enquanto a ligação entre os termos estrangeiros pode estabelecer uma equivalência de designação, o sentido precisa de um contexto, uma referência à Singularidade-atual que a identidade e a predicação não podem oferecer, pois estes dependem da abstração de seus conteúdos. Assim, a referência que um conceito faz ao Singularmente-atual pode ser experimentada não pela sua expressividade isolada, mas em relação à sua tradução e, portanto, em sua própria dimensão de traduzibilidade . Por isso que a relação de tradução entre línguas possibilita acessar facetas essenciais da coisa expressa. Sobre essa relação entre tradução e a linguagem pura, Benjamin escreve:

> Onde se deveria buscar a afinidade entre duas línguas, abstraindo-se de um parentesco histórico? Certamente não na semelhança entre obras poéticas, nem tampouco na semelhança entre suas palavras. Toda afinidade meta-histórica entre as línguas repousa sobre o fato de que, em cada uma delas, tomada como um todo, uma só e a mesma coisa é visada; algo que, no entanto, não pode ser alcançado por nenhuma delas, isoladamente, mas somente na totalidade de suas intenções reciprocamente complementares: a pura língua. Pois enquanto todos os elementos isolados – as palavras, frases, nexos sintáticos – das línguas estrangeiras se excluem, essas línguas se complementam em suas intenções mesmas. (BENJAMIN, 2011, p. 109)

A traduzibilidade pode ser compreendida como a marca da origem nas línguas não puras. Maria João Cantinho associa essa noção ao conceito goethiano de Planta Originária (*Urpflanzen*), que aponta como

a dinâmica de metamorfose dos seres vegetais procede de uma modelo originário, essa planta arquetípica, determinante da forma pela qual o surgimento e desenvolvimento dos indivíduos se fundamentará. A tradução procederia do original da mesma maneira que os indivíduos vegetais procederiam da planta orginária.

> A tradução - para Benjamin - é um certo tipo de organismo, regida, como ele próprio o diz, por um princípio de organização, isto é, uma lei. E é justamente esta lei que se constitui como a sua condição de possibilidade. Tal como o entendia Goethe, ao dizer que a Urpflanze continha em si a lei da metamorfose, também o original da obra contém em si - é-lhe imanente - a lei é a traduzibilidade do original. É, assim, o original "que contém a lei desta forma". É nela que se oculta o segredo da sua traduzibilidade [Übersetzbarkeit], isto é, do seu desenvolvimento interno, na travessia para uma outra língua que lhe é estrangeira. Neste sentido, o original é a forma primeira que pode engendrar a tradução. É matriz, mas é também forma que contém a lei - a traduzibilidade - do seu desenvolvimento posterior, isto é, da vida da obra. (CANTINHO, 2011, p. 29)

A lei da forma que governa cada expressão deriva da origem, do nome divinamente sabido. Mas a própria nomeação, na medida em que se realiza como a transposição de uma linguagem a outra, da irradiação sem som para a palavra, é uma tradução. Eis porque, sendo expressão, o que é comunicado por uma coisa tem uma unidade aparente, à qual o homem interpõe a palavra, sua tradução, como forma de enquadrá-lo no mundo da linguagem humana. Isso elabora num estrato epistemológico a dinâmica entre aparência e sem-expressão, aqui encenada como a tensão entre a essência espiritual da coisa e a linguagem do homem. Neste âmbito, o sem-expressão é o incomunicável da comunicação que opera em relação à aparência como um gesto de objeção, a mortificação de uma dinâmica de vida, a imposição de seus limites. Mas justamente esta sua morte, seu fim enquanto pura aparência, é o que introduz a coisa aparente na linguagem, faz com que ganhe nova vida na história. De forma análoga, da tradução deriva a destruição da integralidade do original em benefício de sua reconstituição na história humana, sua

redenção histórica. Isso quer dizer que a tradução, ainda que respeite a lei da forma do original, ou o nexo de sua tarefa, sempre acarreta uma perda, pois a Singularidade-atual enunciada pela coisa depende de um contexto, ou seja, é sempre uma expressão limitada da coisa. Isso quer dizer que sua tradução, como uma nova Singularidade atual, em um novo contexto, estranho ao original, é uma face distinta da essência espiritual da coisa. Assim, outra característica deve compor a descrição do gesto epistemológico referido: o reconhecimento de sua insuficiência quanto ao sentido original. Este reconhecimento, no entanto, não significa a incapacidade da tradução de apresentar a verdade, apenas que o sentido oferecido pela tradução expõe outra face da mesma verdade, pois, da mesma forma que uma figuração específica em alemão carrega toda a língua alemã como disponível, a verdade expressa na tradução preserva todas as figurações possíveis da essência da coisa. Efetivamente, o reconhecimento dessa insuficiência opera positivamente na justificação do saber na medida em que sua expressão desvela a existência da multiplicidade de apresentações da verdade da coisa. Essa multiplicidade não se refere às faces simultâneas da ideia, mas de suas diversas apresentações no tempo, sua historicidade imanente[108]. Trata-se de notar, portanto, que uma boa tradução recolhe a lei de sua forma da "origem" da ideia. Benjamin,

[108] Mais uma vez, a epistemologia benjaminiana pode ser iluminada pela crítica de arte. Em "As Afinidades Eletivas de Goethe", Benjamin desenvolve a ideia de que toda interpretação é submetida ao jugo do tempo, e assim, para que se mantenha fiel àquilo que toma, a crítica deve sempre observar sua distância em relação ao objeto, analisar o que de seu sentido originário se esgotou e o que ainda interpela, observar as cinzas para imaginar o fogo que as originou. O filósofo argumenta que uma verdadeira obra crítica deve lidar tanto com o teor de coisa quanto com o teor de verdade de uma obra. Do primeiro desses trataria o comentário, enquanto a crítica busca o teor de verdade: "Se, por força de um símile, quiser-se contemplar a obra em expansão como uma fogueira em chamas vívidas, pode-se dizer então que o comentador se encontra diante dela como um químico, e o crítico semelhantemente a um alquimista. Onde para aquele apenas madeira e cinzas restam como objetos de sua análise, para este tão somente a própria chama preserva um enigma: o enigma daquilo que está vivo. Assim, o crítico levanta indagações quanto à verdade cuja chama viva continua a arder sobre as pesadas achas do que foi e sobre a leve cinza do vivenciado" (BENJAMIN, 2009, 13-14). A tensão entre comentário e crítica expressa bem o trabalho de tradução.

em sua definição de origem (*Ursprung)*[109] a opõe à gênese, pois, enquanto esta última trataria a história de seu objeto como uma série causal num processo de desenvolvimento mais ou menos intencional e nivelado, a origem refere-se a um corte no fluxo natural e cronológico, corte que desvela o surgimento da coisa como um acontecimento histórico, uma fissura no nexo causal. O trabalho sobre o drama barroco pode ser visto como um tentativa de dar expressão ao uma concepção de história em que o conceito de desenvolvimento esteja contido naquele de origem (BENJAMIN, 2004, p. 32-ss). Isso quer dizer que a referência à origem não faz apenas recuperar a face original da ideia, ainda que insuficientemente, mas a compreensão do devir da ideia, sua transformação histórica. Nesses termos, o reconhecimento da insuficiência da tradução em relação ao original é justamente o que impede que o saber mitifique seu objeto, pois o mantém no fluxo de seu desenvolvimento, evitando uma identificação estática.

Como a tradução revela a insuficiência das palavras, uma fissura em sua relação com o sentido que desvela a lei de sua forma, ela manifesta como seu enunciador um sujeito não "soberano" e desigual a si mesmo. Um sujeito não soberano porque a lei da forma tem uma demanda que ele reconhece como algo que não possui, e desigual a si mesmo porque a experiência dessa linguagem não permite a identificação que

---

[109] Benjamin, em seus estudos para elaboração da obra sobre o Trauerspiel, aproxima sua noção de origem à noção goetheana de "Fenômeno Originário" (*Urphänomen)*. Goethe expressou suas noções acerca do desenvolvimento do ente vegetal em seu texto A metamorfose das plantas, publicado em 1790. O aludido texto parte da interpretação do desenvolvimento orgânico das plantas mediante a noção de "fenômeno originário" (Urphänomen), em que este emerge como elemento estruturador da compreensão do reino orgânico, quer dizer aparece como uma abstração que serve para conferir coerência à natureza. Numa carta dirigida a Goethe, 02 de fevereiro de 1821, Hegel tenta exprimir de forma bastante singela a natureza do "fenômeno originário" (primordial): O senhor coloca no princípio o simples e abstrato, que muito acertadamente denomina fenômeno primordial, em seguida mostra como os fenômenos concretos surgem com o advento de novas formas de ação e de novas circunstâncias regendo o processo, de modo que a sequência das condições simples se desenvolve até os compostos, ordenadas de um tal modo que o complexo aparece em toda clareza somente por meio de sua decomposição. Rastrear o fenômeno primordial, interpretando-o em relação aos outros como algo que denominamos abstrato: considero isso matéria do mais elevado sentido espiritual para a natureza, assim como uma passagem para o verdadeiro conhecimento científico nesse campo (HEGEL, 1984, p. 698). Esta carta é analisada por Marco Giannotti (2003, p. 175) em sua tradução de "A Doutrina das Cores".

constituiria uma unidade lógica. Assim, a tradução, como modelo epistemológico, revela o sujeito anti-lógico. Os limites epistemológicos da noção de sujeito, especialmente fundados em sua naturalização como vivente e sua soberania no esquema de conhecimento, são contrapostos pela necessária historicidade da enunciação e demanda de agência do objeto. A lógica, por sua vez, perde sua autoridade como fundamento último de legitimação do conhecimento pela recusa de operações de abstração e predicação, contrapostos por um processo não intencional de recepção de conteúdos e reconhecimento de insuficiências historicamente determinadas. Esse saber, portanto, parece-nos a expressão de um sujeito anti-lógico[110]. Considerando a dificuldade interposta pela linguagem instrumental ao acesso à verdade, poderíamos afirmar que uma experiência de conhecimento estaria tanto mais comprometida com a verdade quanto mais ela se negasse a discorrer nas operações instrumentais dessa linguagem.

[110] O que Benjamin empreende em sua obra *Origem do Drama Trágico Alemão* parece-nos encarnar essas demandas críticas. Essa obra nos interessa sobretudo porque seria possível notar que o trabalho posterior de Benjamin segue o modelo elaborado ali, mesmo que reconheçamos diferenças substanciais em seus trabalhos posteriores, como a presença mais marcante do materialismo. Se isso repõe a questão das cisões possíveis no pensamento benjaminiano, poderíamos reforçar nossa disposição de insistir nas linhas de continuidade citando Lowy: “Na literatura sobre Benjamin, deparamo-nos, freqüentemente, com dois erros simétricos, que devem ser evitados a todo custo: o primeiro consiste em dissociar, por meio de uma operação (no sentido clínico do termo) de "corte epistemológico", a obra de juventude "idealista" e teológica da "materialista" e revolucionária da maturidade; o segundo, em contrapartida, encara sua obra como um todo homogêneo e não leva absolutamente em consideração a alteração profunda trazida, por volta dos anos 20, pela descoberta do marxismo. Para compreender o *movimento* do seu pensamento, é preciso, pois, considerar simultaneamente a continuidade de certos temas essenciais e as diversas curvas e rupturas que pontilham sua trajetória intelectual e política.” (LOWY, 2002, p. 199)

### 3.2 APRESENTAÇÃO COMO FORMA CRÍTICA

O conhecimento da verdade no texto sobre linguagem poderia ser compreendida e se realizar como uma intuição, a exemplo da declaração divina "e viu que era bom". O conhecimento seria imediatamente reconhecível. Se o pecado original maculou essa imediatidade, disso não deriva que a verdade não possa ser experimentada – do contrário, incorreríamos em uma posição dogmática ou integrada miticamente ao mundo. O que se subtrai à comunicabilidade discursiva deve ainda ser apresentável. Assim, através dos conceitos, a apresentação seria capaz de trazer à vista os elementos nos quais se funda a verdade, a ideia, modo de referência da essência. Nesse ponto, trata-se de refletir sobre a continuidade entre apresentação, aparência e a percepção, especialmente em sua tensão com o modo de conhecimento discursivo, com o que se explicita a dimensão epistemológica da convergência entre Aparência e Apresentação[111], trazendo à luz sobre uma forma específica de acesso ao saber. A noção de apresentação faz referências às disposições narrativas e argumentativas de um texto. Benjamin inicia seu Prólogo Epistemológico Crítico à obra *Origem do Drama Trágico Alemão* observando: "É próprio da literatura filosófica o ter de confrontar-se a cada passo com a questão da apresentação [*Darstellung*]" (BENJAMIN, 2004, p. 13). Efetivamente, a questão da apresentação é um problema filosófico enfrentado por pensadores que lidaram direta ou indiretamente com essa clássica distinção entre método de pesquisa e método de exposição. Diversamente de um procedimento dianoético, o qual se realizaria mediante a construção de um encadeamento de raciocínios e juízos amparados nas expectativas

[111] Em um comentário sobre a noção de *Darstellung* no "Prólogo Epistemológico Crítico" da obra *Origem do Drama Trágico Alemão*, Jeanne Marie Gagnebin explora essa forma específica de o filósofo se comportar diante de seu objeto de saber: "Trata-se antes de elaborar e defender um certo modo de *aproximação* contemplativa da verdade. Em outras palavras: não estamos apenas diante de uma questão retórica ou de metodologia, mas também de uma defesa da especificidade especulativa do itinerário de pensamento filosófico. A Exposição vai além da ordenação de elementos já escolhidos, pois consiste também no próprio recolher e acolher desses elementos pelo pensar" (GAGNEBIN, 2014, p. 65-s).

lógicas, a apresentação procederia ao saber através de um processo noético, o qual seguiria uma matriz estética e que poderia propriamente ser chamado de "contemplação", conforme exporemos a seguir[112]. Propomos empreender uma análise que contraponha a estrutura epistemológica formada pelas noções de aparência-apresentação-contemplação àquela formada por lógica-raciocínio-entendimento. E é no prólogo da obra *Origem do Drama Trágico Alemão* que Benjamin elabora uma crítica às obras filosóficas que utilizam uma matriz lógico-matemática para seu desenvolvimento, tratando especificamente dos *sistemas*:

> Do mesmo modo que a matemática mostra claramente que a eliminação total do problema da apresentação [*Darstellung*], reivindicada por toda a didática rigorosamente objetiva, é o traço distintivo do conhecimento autêntico, assim também é igualmente decisiva a sua renúncia à esfera da verdade, que é o objeto intencional das línguas naturais. (BENJAMIN, 2004, p. 13)

Eis, assim, a questão da verdade não mais seria tema da elaboração do saber, reservando-se apenas ao conhecimento os esforços epistemológicos. Nesse momento, no entanto, importa-nos destacar que a eliminação do problema da apresentação se realizaria pela sua supressão em benefício da *demonstração*. A exposição lógica formal poderia ser considerada a expressão mais bem-acabada dessa demonstração, pois suprime a própria linguagem natural, substituindo-a por sinais dispostos em fórmulas, reduzindo a linguagem a um cálculo matemático para o funcionamento do pensamento. No entanto, a relação intrínseca entre demonstração – enquanto procedimento lógico matemático – e a transformação da experiência – sua abstração – parece revelar um aspecto central, pois, na medida em que os objetos são reduzidos aos seus caracteres abstratos, a demonstração poderia ser

[112] Sobre essa dimensão noética da epistemologia de Benjamin, o estudo de Francisco A.P. Machado *Imanência e História* (2004) e *Imagem e Consciência da História* (2013), o capitulo sobre filosofia da linguagem do livro de Rainer Rochlitz, *Desencantamento da Arte* (2003), e os textos de Gagnebin, "Do conceito de Darstellung em Walter Benjamin (ou Verdade e Beleza)" e "Estética e Experiência Histórica em Walter Benjamin", capítulos do livro *Limiar, Aura e Rememoração*(2014).

caracterizada como a exposição total e necessária do encadeamento lógico que conduz ao conhecimento do objeto e, dessa forma, do próprio objeto, como se esse nada mais pudesse expressar além do que foi demonstrado. Nesses termos, uma experiência que ainda guardasse sua historicidade, um objeto ainda substancial, não poderia compor uma demonstração, pois haveria nele uma dimensão irredutível às expectativas lógicas.

Importa ressaltar outra característica específica dos empreendimentos epistemológicos de base lógico-matemática em relação ao seu objeto. Neles, o saber é o *outro* do empreendimento, a coisa exterior que deve ser capturada e exposta pela rede de argumentos e raciocínios. Nesse quadro, o resultado do procedimento epistemológico seria a posse de um conhecimento, o qual, fundamentalmente, nunca terá outra relação com o sujeito do conhecimento senão uma de separação e submissão. Esse caráter de posse é elaborado por Benjamin no Prólogo Epistemológico Crítico da obra sobre o Drama Barroco:

> O conhecimento é um haver. O seu próprio objeto é determinado pela necessidade de ser apropriado pela consciência, ainda que seja uma consciência transcendental. É próprio dele um caráter de posse, para o qual a apresentação [*Darstellung*] é secundária. Esse caráter de posse não tem uma existência prévia como algo que se autodetermine. Ora, é precisamente isso o que se passa com a verdade. 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 de si mesma, e por isso algo que é dado juntamente com ela, como forma(BENJAMIN, 2004, p. 21)[113].

Segundo Benjamin, o conhecimento se caracterizaria por essa finalidade: a posse do objeto, mesmo que esse objeto seja um produto da consciência. Para o conhecimento, portanto, tratar-se de descobrir o método adequado para sua apropriação, que, no traçado histórico da

[113] Alteramos a tradução de *Darstellung*, inicialmente transcrita como representação, para o termo apresentação, conforme indicações de Jeanne Marie Gagnebin (2014), em benefício da dissociação da epistemologia benjaminiana da concepção de representação que qualifica larga porção da filosofia moderna.

filosofia e ciência modernas, seria a submissão aos critérios lógicos, em uma perspectiva cartesiana. Nesse contexto, parece-nos possível deduzir que o objeto não poderia influenciar fundamentalmente o sujeito, nem mesmo a forma de sua aquisição, dado que sempre seria uma abstração a ser possuída.

A apresentação (*Darstellung*) se oferece como outra forma de saber e, especialmente, outra relação com seu objeto. Razão pela qual, no prólogo de sua obra sobre o Drama Barroco, Benjamin retoma a doutrina platônica das ideias, especificamente relacionando as noções de verdade e beleza. No entanto, essa retomada é uma apropriação singular da doutrina, que poderia ser sintetizada em duas afirmações: a verdade seria "o conteúdo essencial do Belo", e a "verdade é considerada bela". Aparência e Verdade se comunicariam e, nesse sentido, se condicionariam. O belo (*Schein*) pertence à esfera da aparência e seria, segundo Benjamin, a dimensão aparente da verdade, da mesma forma que essa seria o sentido profundo da aparência.

> Aí [n'O Banquete, de Platão], a verdade – o reino das idéias – é ilustrada como o conteúdo essencial da beleza. Aí, a verdade é declarada bela. A compreensão deste ponto de vista platônico sobr a relação entre verdade e beleza é, não só um propósito fundamental de toda a filosofia da arte, mas também um presusposto insubstituível para a determinaçao do conceito de verdade. (BENJAMIN, 2004, p. 16-s)

Assim podemos compreender a especificidade da relação entre os termos, que seria uma relação de forma e essência: o belo e a verdade não podem existir sem um e outro. No estudo que faz sobre a crítica do conhecimento em Benjamin, Francisco Machado aponta sobre a relação entre beleza e verdade:

> O belo para Benjamin não se subsume à verdade, o que não significa, porém, que a verdade seja a mesma coisa que o belo. De um lado, o belo é brilho ou aparência (*Schein*), e somente enquanto tal ele pode seduzir e provocar a inteligência a persegui-lo. Sendo reduzido ao brilho e tendo que permanecer brilho, o belo foge tanto da inteligência como do amante (Eros) para "o altar da

> verdade". Por outro lado, a verdade é bela, "não tanto em si mesma, mas para aquele que a procura". Isso não significa que a beleza da verdade seja uma simples metáfora, mas sim que ambas pertencem a duas ordens diferentes, que se condicionam mutuamente sem que uma se submeta à outra. (MACHADO, 2004, p. 57)

O limite do platonismo nessa epistemologia é bem demarcado, pois as ideias, para Benjamin, não residem em um mundo apartado do nosso, como se sustentasse algo da ordem de um dualismo. Com isso podemos entender sua afirmação de que as ideias se apresentam no elemental, e os elementos estão escondidos no mundo (cf. BENJAMIN, GS I, p. 934). Como vimos nas seções anteriores, o ser da ideia é da ordem da linguagem, aquilo que o nome expressa. Assim, para acessar a essência linguística da coisa, sua verdade integral, caberia ao filósofo "restituir pela apresentação (*Darstellung*) o primado do caráter simbólico da palavra, no qual a ideia chega ao seu autoconhecimento, que é o oposto de toda comunicação orientada para o exterior". (BENJAMIN, 2004, p. 23)

A impossibilidade de o logos, o elemento fundamental do conhecimento discursivo, alcançar a verdade é bem ilustrada pelos diálogos aporéticos de Platão, nos quais as perguntas feitas por Sócrates apresentam o desencontro entre a discursividade predicativa e a verdade: "A ironia socrática descobre a incongruência entre o conhecimento comunicável e a ideia sobre a qual o homem não pode dispor senão apenas experimentar passivamente. Esse estado de estremecimento se chama Eros, no *Banquete*". (BRÖCKER, 2014, p. 732) De uma perspectiva epistemológica, Eros designa o desejo de superar a separação entre sujeito e objeto. Nesse sentido, o argumento de Sebastian Truskolaski e Jan Sieber, em seu texto "The Task of the Philosopher", repõe o esforço de superação de cisões, argumentando que a própria noção de verdade em Benjamin seria uma noção de relação:

> A verdade não desvela um conteúdo nem expõe um segredo. Da mesma maneira que a verdade é inextrincavelmente ligada à beleza como aparência, também é imanente à apresentação de ideias – e aqui Benjamin se separa de Platão – que ela

> apareça como uma configuração de elementos fenomenais conceitualmente mediados. Mas como fenômenos e ideias se relacionam um ao outro? Fenômenos não estão contidos na ideia, Benjamin insiste. Ideias são sua "interpretação objetiva". Isso, no entanto, não significa que elas operem como seu conceito ou sua lei. Ideias não servem o conhecimento do fenômeno, nem o fenômeno simplesmente atesta a existência das ideias. Fenômenos e ideias pertencem a dimensões fundamentalmente diferentes. Como fenômenos não estão contidos em ideias, ideias não são dadas no mundo dos fenômenos. Portanto, eles não podem ser tidos como objetos da visão intelectual. Ideias escapam qualquer tipo de apreensão intencional. Assim, Benjamin argumenta, "a verdade não se põe em relação, particularmente relações intencionais". Em vez de se pôr em uma relação, por exemplo, quando um sujeito intenciona contar a verdade, a verdade é a relação entre fenômeno e ideia. Se ideias são "interpretações objetivas", na medida em que eles colocam os fenômenos (ou melhor, seus elementos) em relação entre si, ou seja, se ela constrói constelações, então a verdade significa uma correlação particular entre o mundo empírico e o mundo das ideias – uma correlação através da qual o empírico diverge de sua mera fenomenalidade, expondo uma imagem da ideia. (TRUSKOLASKI; SIEBER, 2017, p. 7 – tradução nossa)

A união dos opostos aparece como Bela, por isso Benjamin pode associar Beleza e Verdade, repondo, em novos termos, a tensão elaborada no texto sobre "As afinidades eletivas de Goethe". Essa concepção de verdade não apenas abala a cisão entre ideia e fenômeno, mas também entre sujeito e objeto, na medida em que, como apresentação, é a própria expressão da relação entre eles.

No entanto, expulsos do paraíso, essa aspiração erótica não pode ser realizada pelo homem e pela mulher, pois não podem se apropriar inteiramente da verdade, dado que estão desprovidos da imediatez nomeadora da linguagem. Por isso Benjamin pode dizer que Eros atrai o entendimento, mas mantém-se puro no altar da verdade. Importa lembrar como a presença de Eros nesta relação entre Verdade e Beleza repõe a crítica ao modelo lógico de subjetividade, na medida em que recusa a submissão de eros à vontade do sujeito. Assim, a apresentação

(*Darstelung*) seria uma forma de expressão do saber do sujeito anti-lógico.

A aparência pertence à beleza, ao Belo enquanto ideia, de tal maneira que toda tentativa de identificar a beleza a subtrairia da aparência e a converteria em conceito, algo da ordem discursiva, essencialmente distinto da ideia de beleza. O conteúdo do belo não pode ser apreendido no desvelamento ou na abstração do juízo. Pode apenas ser demonstrado em um processo que Benjamin compara à combustão de um invólucro ao adentrar o âmbito das ideias (cf. BENJAMIN, 2004, p. 18). A manifestação da verdade pode ser vista como a aniquilação da materialidade, cuja queima faz visível seu conteúdo ideal, a verdade. O que é aniquilado dessa maneira é a coisa comunicada, tudo que constitui seu caráter de signo. O que é a ideia não se pode formular positivamente. Na filosofia, ela aparece com a ajuda de conceitos. Por isso, a dimensão artística do tratado ou do ensaio estaria justamente na forma de apresentação da ordem conceitual, dado que não pode se esgotar na intencionalidade racional.

A aparência assim compreendida vem a ser um elemento imanente do objeto do saber, do que decorreria ser preservada através de sua contemplação, enquanto procedimento epistemológico, preservaríamos necessariamente a dignidade desse objeto. Isso porque a contemplação não o transformaria em benefício de sua apreensão total; ao contrário, teria com ele uma relação de proximidade que se realiza como uma entrega à coisa. Sobre este caráter da contemplação, Benjamin escreve:

> O objeto mesmo está sempre mais próximo dela [da contemplação] do que tudo o que ela poderia pensar e dizer sobre ele. Ela nunca o abandona para entregar-se a si mesma – isso diferencia o espírito observador do espírito ensimesmado – e cada pensamento encontra-se bem orientado sobretudo para o objeto em questão[114].

Determinado pelo seu objeto, num exercício de pensamento que atenta para os elementos mais evidentes e os mais esotéricos, a

[114] GS I, p. 926. Tradução de Francisco de Ambrosis Pinheiro MACHADO (2004, p. 50-51)

contemplação recusaria realizar o gesto de força da intenção, que tenta capturar o objeto integralmente. Mais do que isso, a contemplação se realizaria como um processo de fragmentação dos objetos, os quais se desfariam de "sua falsa unidade para, assim divididos, poderem participar da unidade autêntica da verdade"[115]. Assim, a contemplação seria um procedimento epistemológico fundado por um esforço contínuo e repetido de acessar as ideias das quais derivam o objeto, o que explicita a característica contemplativa de um sujeito anti-lógico, a capacidade receptiva de sua linguagem, capaz de um exercício sempre renovado de apreensão de seus diferentes estratos de sentido (*Sinnstufen*)[116]. Levado pelas exigências de seu objeto, o sujeito toma-o repetidas vezes, cada uma iluminando um aspecto diverso da existência desse objeto. São nos termos dessa repetição que Benjamin designa a contemplação:

> O pensamento volta continuamente ao princípio, regressa com minúcia à própria coisa. Este infatigável movimento de respiração é o modo de ser específico da contemplação. De facto, seguindo, na observação de um único objecto, os seus vários níveis de sentido, ela recebe daí, quer o impulso para um arranque constantemente renovado, quer a justificação para a intermitência de seu ritmo. (BENJAMIN, 2004, p. 14)

Se consideramos a dupla essência das coisas, a repetição poderia responder às diversas expressões de uma essência linguística, cada uma delas não menos verdadeira do que a outra, cada uma delas uma expressão de Singularidade-Fatual, a essência historicamente contextualizada, mas a verdade da coisa repousa sobre todas expressões juntas. Isso evidencia uma peculiar fidelidade da contemplação em relação ao seu objeto, do que decorreria um saber imanente ao processo de contemplação e, diversamente dos processos lógicos, não resulta em uma relação de separação e controle. Nesses termos podemos compreender o argumento

---

[115] BENJAMIN, 2004, p. 20

[116] Conforme bem apontado por Francisco P. A. Machado (2004), Benjamin propõe que a filosofia seja tomada como arte, dado que justamente ali se realizaria exemplarmente a síntese entre saber externo e reflexão interna.

benjaminiano sobre a impossibilidade de se possuir a verdade: ela não é algo diverso do sujeito que possa ser submetido à posse. O resultado desse procedimento tem um caráter total, dado a convergência entre subjetividade e objetividade, uma completude que não se funda em uma universalidade abstrata, mas na concretude da singularidade da coisa, singularidade que se expressa em sua relação com o homem. É notável que as expectativas de universalização do conhecimento poderiam ser satisfeitas mediante esse encontro com o singular, pois a universalidade, conforme compreendida por Benjamin, não é uma abstração conceitual, mas algo que se revela no singular. Razão que elucida a questão da epígrafe escolhida por Benjamin para abrir sua obra sobre o Drama Barroco:

> Dado que nem no conhecimento nem na reflexão nos é possível chegar à totalidade, porque àquele falta a dimensão interior e a esta a exterior, temos necessariamente de pensar a ciência como arte, se esperarmos encontrar nela alguma espécie de totalidade. Essa totalidade não deve ser procurada no universal, no excessivo; pelo contrário, do mesmo modo que a arte se manifesta sempre como um todo em cada obra de arte particular, assim também a ciência deveria poder ser demonstrada em cada um dos objetos de que se ocupa. (BENJAMIN, 2004, p. 13; GOETHE, 2012, p. 6159)

Enfatiza-se, assim, que o maior contraste entre o procedimento lógico e o contemplativo seria a relação que cada um estabelece com seu objeto. Se, por um lado, os procedimentos lógicos dependem da abstração de seu objeto em benefício de sua inteira adequação e compreensão, o procedimento contemplativo, amparado na aparência do objeto, depende de sua manutenção integral. A apresentação exporia o nome ou sua tradução, colocando a *verdade* à vista. A filosofia discursiva, por sua vez, elaboraria *conhecimentos*, fazendo referência a "estados de coisas", predicações colocadas por juízos e proposições. São distintas ordens de saber. O embaraço epistemológico do conhecimento discursivo pode ser especialmente notado na ideia de cadeia dedutiva, tão importante para a filosofia moderna. O nexo de

fundamentação em que uma série de declarações deriva das anteriores. Os postulados anteriores e primeiros, no entanto, são elaborados conforme um juízo, já separados da experiência da verdade da linguagem nomeadora. A apresentação, diferente disso, realiza algo como uma invocação, trazendo a coisa à vista. A eliminação total do problema da apresentação, conforme Benjamin coloca no Prólogo Epistemológico Crítico, parece proceder do problema já elaborado no texto sobre a linguagem, na medida em que o conhecimento paradisíaco do nome parece ser seu arquétipo. Dessa forma, podemos afirmar que a diferença entre uma filosofia expositiva e uma discursiva pode ser mapeada como a mudança análoga àquela operada pelo pecado original.

O elogio à forma do tratado e seu "método" de apresentação deixa claro o papel de mediação dos conceitos. Através de conceitos, a empiria deve ser colocada na ordem em que se apresenta a Ideia. A imagem do mosaico colocada por Benjamin apresenta bem essa concepção: a peças correspondem aos conceitos isoladamente, no qual a conexão argumentativa não tem lugar. Apenas na recomposição aparece a imagem que se subtrai ao desenrolar discursivo. Entre os conteúdos fenomênicos e a ideia há uma mediação realizada por conceitos, que operam retirando os fenômenos de sua falsa unidade, num exercício de fragmentação imageticamente representado por Benjamin como o de um mosaico, e possibilitando ao filósofo ou alegorista compor uma unidade verdadeira na ideia, com isso, salvando o fenômeno[117]. O tratado apresentaria uma unidade da multiplicidade das aparições, ao qual não corresponderia "uma conexão estrutural na consciência, como faz a metodologia do conhecimento, mas a um ser". (BENJAMIN, 2004, p. 16)

Para conhecer o material dessa apresentação, o filosofo deve empreender um exercício de contemplação. Essa contemplação seria fundamentalmente a forma de recepção ativa disponível ao homem fora do contexto de nomeação. O que é percebido na contemplação se encontra

[117] Para compreender essa relação entre fenômeno, conceito e ideia, a seção "A doutrina das Ideias", no livro *Imanência e História*, de Machado, faz uma análise detida do processo epistemológico que os envolve.

na própria coisa, ou seja, não deriva da intenção humana, nem tem origem em qualquer substância exterior. Como afirma Benjamin ao tratar do acesso à verdade: "Como a filosofia não pode pretender falar em tom de revelação, isso só pode acontecer por meio de uma rememoração que recupere antes de mais o saber primordial." (BENJAMIN, 2004, p. 23). A memória possível dos nomes adâmicos está nas próprias palavras. Não se trata, portanto, de considerar as ideias como conteúdos inatos aos homens, mas essências possíveis de serem apreendidas na relação com a palavras. Nesses termos, devemos compreender o processo de recuperação dessa percepção original (*Urvernehmen*), um saber que é ao mesmo tempo interrogação, escuta e saber[118].

Na medida em que essa contemplação se fundamenta em uma sensibilidade ativa – que escuta, mas também interroga e sabe –, ela deve ser compreendida como percepção, uma experiência fundamentalmente epistemológica. Ao desenvolver essa noção de percepção[119], Benjamin articula a maneira pela qual a experiência é inerente à linguagem, pois encontrar a verdade na aparência das coisas significa fundar esse processo de saber na compreensibilidade de sua configuração historicamente determinada, ou seja, na linguagem que lhe permite ser apreendida. A noção de percepção, que se apresenta como uma forma específica de experiência, responderia às expectativas da contemplação, uma vez que a linguagem determina o saber, não apenas a maneira como articulamos as coisas em palavras, mas a maneira pela qual as coisas têm seu sentido percebido e comunicado. Nos fragmentos *"Wahrnehmung ist Lesen"* ("Percepção é Leitura"), *"Über die Wahrnehmung in sich"* ("Sobre a percepção em si"), *"Notizen zur Wahrnehmungsfrage"*

[118] A extensão do termo pode ser antevisto em sua etimologia. O prefixo *"Ur"*, que designa o primevo, primordial ou original, qualifica o verbo *"vernehmen"*, que pode designar um saber, uma interrogação e mesmo uma sensação, especificamente a audição, traduzindo-se por ouvir ou escutar. Nesses termos, poderíamos justificar a escolha de João Barrento pela tradução "percepção primordial", o que reforçaria nossa interpretação da relação entre contemplação e percepção (*Wahrnehmung*).

[119] Embora Benjamin continue usando o termo percepção com bastante frequência em seu trabalho subsequente, ele não o faz mais de uma maneira temática, ou que o consideraria uma forma da experiência.

*e "Über die Wahrnehmung"*, Benjamin se dedica a caracterizar e analisar a noção de percepção. Considerando a extensão da concepção de linguagem de Benjamin, especificamente sua dignidade mágica, imediata, não instrumental, nota-se que a própria percepção não refere a relação entre o sujeito conhecedor e o objeto conhecido, mas a relação entre linguagens – essências linguísticas – num acontecimento expressivo[120]. No fragmento *"Über die Wahrnehmung in sich"*, lê-se o seguinte: "Percepção é leitura. Legível é somente o Aparente na superfície. Superfície é a configuração – contexto absoluto"[121]. A caracterização da percepção como leitura refere-se a ela como uma capacidade de apreensão de elementos que o "leitor" é capaz de compreender. Isso quer dizer que a leitura depende de um pertencimento histórico do leitor e da coisa a ser lida. A noção de superfície e configuração ficam mais claras no fragmento seguinte, "Notas sobre a pergunta da Percepção", em que Benjamin distingue três configurações na superfície absoluta: signo, percepção e símbolo. Ele qualifica esses três elementos da seguinte maneira: "O sinal pode ser lido e escrito; a percepção só pode ser lida; o símbolo não pode ser lido nem escrito"[122]. Monad Rrenban, caracterizando o nome como "som revelatório", propõe a seguinte distinção entre signo, símbolo e percepção:

> Na percepção, há sinais que podem ser lidos e escritos, mas o som revelatório é símbolo imperceptível na percepção. Como já sugerido: o sinal deve aparecer num fluxo de percepção, pois o sinal não tem significância pictórica autossuficiente; o símbolo não pode ser lido em si mesmo, pois a leitura é mediada pelo fluxo de percepção

---

[120] Em benefício de um matiz da noção de percepção, que facilitaria sua apreensão como experiência, poderíamos lembrar como Hegel, na *Fenomenologia do Espírito*, argumenta que a percepção acontece quando há mais do que mera sensação, quando há um reconhecimento de um padrão sensível, quando se é capaz de ver cada coisa como uma personificação de um padrão ou relação.

[121] No original, lê-se: "Wahrnehmung ist Lesen. Lesbar ist nur in der Fläche (E)rscheinendes. (...)Fläche die Configuration ist- absoluter Zusammenhang".

[122] No original, lê-se: "Das Zeichen kann gelesen und geschrieben warden / die Wahrnehmung kann nur gelesen / das Symbol weder gelesen noch geschrieben warden" (GS VI, p. 32).

> no qual o som revelatório não se faz aparecer inteiramente. (RRENBAN, 2004, p. 42)

Benjamin, ainda no texto "Notas sobre Questão da Percepção", afirma que importa refletir sobre a diferença entre signo e percepção, deixando a questão sobre o símbolo para outro momento[123]. O signo, em si mesmo – lembrando um juízo de designação –, parece ser uma informação vazia, como se se tratasse de uma forma sem conteúdo. Daí que pode ser reproduzida – lida ou escrita –, sem perder nada do que é. No texto "Os fundamentos da imetiaticidade intencional", Benjamin trata essa noção em termos de "mero signo", distinto da palavra capaz de significar e também do puro nome. Nathan Ross argumenta que a noção de percepção, conforme elaborada nesses fragmentos de juventude, poderia ser compreendida como uma tentativa de Benjamin de superar os limites da noção de experiência kantiana, como se nesta percepção estivesse contida a neutralidade relativa a sujeito e objeto. A percepção seria fundamentalmente mais do que uma leitura de sinais ou uma pura apreensão. Ross afirma:

> Ao ler um sinal, lê-se esta superfície absoluta em sua relação com alguma coisa que não é superfície e nunca pode ser, o sentido. Nós poderíamos caracterizar a percepção como um jogo de aparências auto-estruturante, livre e infinito, sem propósito algum além da esfera das aparências. Ao ler um sinal, a percepção aponta para alguma coisa que não é percepção, mas na percepção também há um puro apontar, uma maneira pela qual uma percepção leva a outra percepção. (ROSS, 2020, p. 93)

Isso quer dizer que ao tomar um sinal, tem-se em vista uma possibilidade de referência, mas não se pode perceber neste sinal, enquanto uma configuração sensual isolada, um sentido. Assim, pode-se dizer que "a percepção se distingue do sinal da seguinte maneira: não

[123] Sobre este aposto de Benjamin, poderíamos dizer que até esse momento de sua produção filosófica, ele refere o símbolo como a dimensão de conteúdo da linguagem, aquilo que é compreendido sem depender de uma forma. Isso estaria claro, por exemplo, no texto sobre "As afinidades eletivas de Goethe", quando o sem-expressão deve objetar a aparência para inserí-la no campo do símbolo. Mais tarde, no entanto, o símbolo se torna um dos eixos de sua reflexão sobre a alegoria, ganhando novos matizes.

é a configuração dentro da superfície absoluta, mas a superfície absoluta configurada”[124] (GS6, p.32). O sinal, como a linha que se define pelo seu contraste em uma superfície, se coloca como pura diferença relativa à superfície em que se apresenta. Assim, ela coloca como horizonte uma relação sem contexto, apenas a possibilidade de referência a uma identidade formada a partir de sua diferenciação de tudo que ele não é. A percepção, diversamente, lida com uma “configuração”. Para compreender a noção de superfície em questão, devemos insistir em seu caráter autônomo em relação à noção de “profundidade”, com a qual é normalmente associado numa dualidade hierárquica. Em relação à “superfície absoluta”, não haveria uma dimensão interior e velada, ou um volume escondido, ou ainda uma verdade escondida pela aparência superficial: haveria apenas uma superfície absoluta e configurada. Este segundo qualificativo merece atenção: a configuração denotaria uma estrutura das coisas dispostas nessa superfície, possibilitando o sentido que emerge das infinitas relações estabelecidas ali.

Com isso, poderíamos sintetizar a diferença entre sinal e percepção: ao ler um sinal, apreende-se a superfície em sua relação de contraste com algo que não é superfície, uma diferença única, insuficiente para denotar um sentido. É como a linha que marca uma página. Mas na percepção, está disposta a série de relações que compõe a superfície, aqui, infinita, um contexto inteiramente configurado – como se, através da percepção, se apreendesse a linha disposta em uma página, sobre uma mesa, sobre um chão, em um lugar específico, num tempo determinado, diante de uma pessoa específica, possibilitando estabelecer o sentido do percebido a partir das infinitas relações ali configuradas. Assim, na percepção, coloca-se em atividade um laço entre relações distintas, que demandam uma continuidade da atividade

[124] No original, lê-se: “Die Wahrnehmung unterscheidet sich vom Zeichen durch Folgendes: sie ist nicht Configuration in der absoluten Fläche sondern die configurierte absolute Fläche” (GS VI, p. 32).

perceptiva em busca da apreensão dessa infinitude[125]. Nisso se fundamentaria o caráter repetitivo da contemplação, que demanda o retorno ao objeto, uma superfície infinita. Mas importa notar, sobretudo, que a atividade intelectual sobre essa superfície infinita é pautada pelo contexto que a determina, inserindo aquele que percebe e a coisa percebida numa mesma configuração[126].

Ora, essa noção de percepção, conforme pode ser identificada à noção de leitura e aproximada da noção de símbolo, conquista um sentido peculiar que poder bem ser reconhecido como uma especificação da experiência. Note-se, enquanto leitura, ela ocorre na linguagem, e como envolvida na concepção de símbolo, é capaz de associar-se a uma determinada historicidade. Nesses termos, reconhecemos a validade da conclusão de Nathan Ross, que caracteriza a noção de experiência de Benjamin com uma série de demandas, das quais uma delas é sua caracterização como experiência:

> Toda experiência pode encontrar seu caminho na linguagem, mas nem toda experiência é um ato de conhecimento. A linguagem é o meio da experiência. Como observa Benjamin, Kant não dedicou praticamente nenhuma atenção à relação entre linguagem e conhecimento: as categorias do entendimento parecem ser estruturas atemporais, cognitivas, que filtram e moldam a experiência. Mas e se o nosso modo de pensar for moldado pela linguagem? E se as categorias fundamentais que moldam nosso pensamento e experiência chegarem até nós através das palavras que aprendemos? Benjamin enfoca muito a natureza linguística

[125] Sobre a infinidade de elementos em uma configuração, poderíamos destacar a função crítica de descobrir novos sentidos à uma estrutura percebida. Isso aparece nestes fragmentos a partir de um breve comentário sobre a noção de loucura (*Wahnsinn)*, apresentada como um exemplo destacado de o que seria "ser perceptivo": "a loucura é uma forma de percepção alheia à comunidade" (GS 6, 32). Benjamin aponta o papel dessa loucura nas grandes descobertas científicas, como se se tratassem de uma maneira particular de perceber o mundo, pois na se fundamentariam em novos elementos percebidos, mas maneiras novas de perceber o que estava dado. É como se a verdade, nesses termos, se referisse justamente a essa percepção aloucada, na medida em que consegue se afastar das expectativas da percepção comum – a qual poderíamos qualificar de mitificada.

[126] Nesse sentido, o posterior pensamento benjaminiano sobre a mimese ampliaria a indeterminação que pauta a relação entre sujeito e objeto na medida em que, partindo-se da percepção, mesmo de elementos não sensíveis, possibilita-se ao homem fazer de si parte da configuração.

> da experiência: não apenas a maneira como articulamos as coisas em palavras, mas a maneira pela qual experimentamos as coisas como significativas apenas na medida em que as apreendemos como símbolos. Para Benjamin, existe uma palavra alemã muito útil para essa dimensão simbólica da experiência: Wahrnehmung - Percepção. (ROSS, 2020, p. 89)

Com a ideia de superfície absoluta configurada, pode-se propor que a percepção primordial a ser lembrada pelo filósofo está contida na ideia de Origem. O devir, que compõe a Origem, não se encontra em uma relação causal, mitificada, com o que produz. O devir é a realização do movimento do ser, não um aspecto de uma relação com outros objetos. Isso quer dizer que a ideia de Origem determina a história das coisas em relação à sua verdade em suas diversas aparições. Assim, a Origem está contida naquilo de que é origem como princípio de seu ser. E isso significa que o surgido não é distinto da Origem[127]. A possibilidade de apreensão dessa Origem dependeria da compreensão da rede de diferenciações que compõe a superfície absoluta configurada, especificamente compreendidas como diferenças temporais. Com isso, o nexo de sentido que as palavras guardam em relação à origem pode ser acessado quando as compreendemos como traduções. Apenas assim se poderia esperar uma recuperação. A tarefa é propriamente messiânica, no sentido elaborado no início desta tese, como se se perdesse na história, pois se trata de juntar os fragmentos da unidade destroçada pelo próprio processo histórico. Nisso interfere o reconhecimento da insuficiência da tradução, bem como o esforço de continuação gerado a partir disso, numa recusa à identidade mitificadora. Esse esforço messiânico é propriamente o exercício de uma subjetividade anti-lógica, pois apenas a partir da resitência às expectativas lógicas seria possível encontrar a expressividade da linguagem não instrumental.

[127] Isso poderia levar à pergunta: como a ideia una poderia dar origem a fenômenos diversos? Benjamin argumenta uma estrutura monádica para a ideia, o que possibilitaria sua relação com múltiplos fenômenos. Assim, a cada conceito estaria subordinada uma multiplicidade de fenômenos e a cada ideia uma multiplicidade de conceitos. Nesses termos, o fenômeno individual disporia, a partir de sua relação com a lei de sua forma, da série total das criações históricas de uma ideia.

## Conclusão - Linguagem Instrumental e Violência, Subjetividade Antilógica e Messianismo.

A tradução seria ao mesmo tempo interminável e necessária. Interminável, pois a apresentação do original, da verdade, não se realiza como uma conclusão ou um fim, mas como devir. E necessária, pois o exercício de tradução, este exercício contemplativo de conhecimento, é o que possibilita desmitificar aparência e vida. Assim, a tradução sinaliza a penalidade da linguagem, bem como sua salvação. O homem consome o fruto da árvore do conhecimento do bem e do mal, pois depois da expulsão do paraíso, perdeu-se o contexto de criação paradisíaco, Adão não dispondo mais da linguagem nomeadora, apenas pode lançar mão de uma linguagem decaída, um sistema lógico de signos que comunica representações abstratas a partir de juízos, uma linguagem com uma finalidade diferente de sua pura expressão. Em uma palavra, uma linguagem instrumental. O pecado original introduz o homem nessa forma de linguagem em que não se comunicam mais os conteúdos essenciais das coisas, mas representações de objetos. Tudo se passa como se o homem estivesse inserido em uma linguagem fundamentalmente partida, na qual intenta comunicar experiências singulares, mas essa comunicação se realiza a partir da alienação linguística da experiência, alienação que ocorre precisamente no momento em que se lança mão de expressões não singulares. O homem se aliena de sua essência quando faz de si um sujeito natural da consciência conhecedora, uma abstração lógica, procedente dos princípios de identidade e unidade; e ele se aliena da coisa, pois está capacitado a se apropriar apenas de objetos que compartilham suas características, ou seja, que não se apresentam como as essências das coisas, mas de suas identidades abstratamente designadas.

A insuficiência do signo em sua tarefa de representação da coisa não se caracteriza como a falsa aparência que engana o sujeito sobre verdade. No fragmento "Fundamento da Imediatidade intencional" (*"Der Grund der intentionalen Unmittelbarkeit")*, Benjamin faz anotações

preliminares sobre a relação entre palavra, nome e objeto para, em seguida, distingui-los do signo: "o signo não indica o objeto da intenção, assim como não designa nada do objeto da intenção" e pouco depois anota: "o signo designa a palavra, isto é, o que se refere imediatamente, mas não necessariamente (como o nome) ao objeto da intenção"[128]. Neste texto, a noção de intenção não refere a atribuição do sentido a partir de uma estrutura epistemológica, mas sim a referência, a ligação entre imagem acústica e objeto referido. Benjamin explicita que o signo não realiza essa ligação, "não indica o objeto da intenção". O signo, estruturado em um contexto, pode fazer referência a um significado, ou seja, apenas indiretamente ligar-se à coisa. O déficit que resulta na experiência de apreensão do signo, portanto, não é apenas negativa em relação à essência, como se ao signo faltasse conteúdo de verdade, mas positivo, pois o conteúdo comunicado pelo signo é carregado de algo que não foi expresso pela coisa, mas sim pelo sujeito. Essa diferença entre signo e a essência não poderia ser qualificada também como uma mentira. Se lembramos do texto "Sobre o Cretense" (*"Über den Kreter")*, Benjamin faz a seguinte caracterização: "Em uma palavra: aparência como um princípio autônomo do Aparecer, de fato procedente de um princípio de engano, ou melhor, da mentira". Nesses termos, não podemos aceitar que o signo seja uma mentira, pois ele carece da aparência como princípio autônomo, dado que seu uso deriva de uma extensão da subjetividade lógica, a expressão de uma arbitrariedade não propriamente criada, mas o efeito de uma insuficiência.

A imediatidade do encontro entre essências na linguagem nomeadora foi perdida, mas emerge da nova forma de linguagem uma outra imediatidade, a do juízo, que estabelece uma predicação identificatória pela qual a coisa será conhecida. O signo é a expressão

[128] Lemos no original, respectivamente: "Das Zeichen bezeichnet nicht den Gegenstand der Intention und nichts am Gegenstand der Intention" e "das Zeichen bezeichnet das Wort, d. h. das unmittelbar jedoch nicht notwendig (wie der Name) auf den Gegenstand der Intention Hindeutende". (GS VI, p. 11)

disso, não enquanto mentira ou falsidade, mas um outro daquilo que representa. Como lembra Steiner, essa também é uma relação mágica, mas de uma ordem diversa daquela do nome (cf. STEINER, 2011, p. 600)

Ora, essa imediatidade não faz apenas substituir aquela primeira relação, mas a impossibilita: enquanto a linguagem é usada integralmente como sistema de signos e juízos, ela não pode acessar a essência da coisa. Neste contexto, a própria coisa perde sua expressividade, dado que a linguagem humana não é mais caracterizada como receptividade ativa. Com isso podemos entender a afirmação benjaminiana: "A natureza caída está de luto poque é muda" (BENJAMIN, 2004, p. 248). Lembrando da relação entre linguagem e ação que Benjamin afirma desde suas primeiras reflexões sobre o tema da linguagem, bem como do fundamento moral da palavra, especialmente notável no gesto da crítica, podemos destacar que a tristeza seria a expressão de uma condição caracterizada pela impossibilidade de ação. Esse seria o sentido do luto da natureza, seu fazer-se silente como os mortos: "A natureza não era muda, mas tornou-se. Há o silêncio dos homens na História e o silêncio enlutado da Natureza" (MATOS, 1997, p. 35)

Ora, com isso, parece-nos que toda a linguagem, enquanto linguagem instrumental, portaria algo de uma força de condenação, na medida em que submete uma experiência singular à sua abstração, uma coisa à sua triste mudez e o próprio homem a um sacrifício de si. É preciso notar a força mitificadora dessa condenação: ela recorta o campo de possibilidades de saber e atuação do homem, efetivamente se contrapondo ao devir histórico. A noção de Mito deve ser matizada para compreendermos o enlace que produz entre linguagem e destino. Winfried Menninghaus dedicou-se a precisar a noção de mito no pensamento benjaminiano, distinguindo-o de concepções diversas que tinham valores eminentes durante sua produção intelectual: a concepção do esclarecimento do XVIII, a Romântica, a da filosofia da religião, a da psicanálise freudiana, a da teoria jungiana, a surrealista de Aragon e, finalmente a concepção a-história da antropologia estrutural. Nesse

campo de tensões, o comentador conclui alguns traços gerais que parecem definir a posição peculiar de Benjamin:

> Todas as teorias do mito concordam que objeto e fenômenos míticos podem adquirir um significado que transcende a apreensão científica destes objetos e fenômenos. Isso tem menos relação com uma subsequente "animação" ou "avivamento" das coisas do que com a contrução de um espaço de vida e percepção anterior, ou seja, além da diferenciação forte entre interior e exterior, o si próprio e o mundo, vida e morte. [...] o mundo "real", no mito, é ao mesmo tempo um mundo interpretado, um mundo de símbolos, e, de fato, ao longo de todo os reinos da natureza e da cultura. (MENNINGHAUS, 1991, p. 303 – tradução nossa)

Notamos que há uma dimensão de conformação do mundo natural e cultural, conformação anterior à experiência dos homens e que, por isso mesmo, determina as tensões entre exterior e interior, eu e mundo, vida e morte. Menninghaus, adiante, tratando especificamente da relação entre mito e linguagem, ainda o caracteriza pela capacidade de fundir "ser e significado" e de "produzir ou incorporar totalidade sensual" (MENNINGHAUS, 1991, p. 313). Nesses termos, podemos afirmar que a linguagem instrumental amarra os homens em um laço condenatório cuja expressão existencial mais candente é a culpa. Isso porque a culpa não seria a experiência subjetiva resultante de um juízo de condenação, mas propriamente seria o que possibilita a condenação. A linguagem instrumental, operando segundo juízos de identificação, estabelece o destino de seus falantes. No texto *Destino e Caráter*, Benjamin realiza uma crítica filosófica à relação entre esses termos, que importa ser aqui apresentada. Ele lembra que se costuma alocar a noção de caráter na esfera da ética, e a noção de destino na esfera religiosa, possibilitando a relação entre os dois. Seu objetivo no ensaio, no entanto, é encontrar as esferas às quais estes conceitos participem independentemente um do outro, evidenciando o erro que permitiu sua vinculação comum. Com isso, Benjamin apresenta como o destino não é uma expressão de ordem religiosa, mas faz parte propriamente da esfera do direito; o caráter, por sua vez, não seria

uma referência à esfera da ética, mas propriamente da arte e do teatro, especialmente patente nas comédias[129].

Importa-nos, sobretudo, pensar a noção de destino, que Benjamin apontar ser submetida à esfera do direito[130]. Além do destino, a infelicidade e a culpa fazem parte dessa esfera, pois, na medida em que uma coisa é destino, ou seja, que extorque o campo de possibilidades da pessoa, ela é infelicidade e culpa. Sobre esse domínio, Benjamin elabora:

> Por engano, por ter sido confundida com o reino da justiça, a ordem do direito – que é apenas um resíduo do plano demoníaco na existência humana, na qual os princípios jurídicos não determinam apenas as relações entre os homens, mas também destes com os deuses – manteve-se para além do tempo que inaugurou a vitória sobre os demônios. (BENJAMIN, 2011, p.93).

Isso quer dizer que o direito teria conformado a relação dos homens entre si e com o mundo, atuando como uma força cujo controle lhes escapa. Reconhecendo este vínculo entre direito, destino e culpa, Benjamin argumenta que essa configuração afeta a "mera vida" (*blosse Leben)* do indivíduo, uma vida desprovida de sua singularidade histórica, ou seja, vida carente de uma forma e que se existe de maneira inteiramente vulnerável. Nesses termos, podemos entender o

---

[129] Sobre a expressividade do caráter na comédia, Benjamin escreve: "a comédia ensina onde estas designações pseudomorais de qualidades encontram sua verdadeira esfera. No seu centro, com personagem principal da comédia de costumes, está, frequentemente, um homem que, caso estivéssemos diantes de suas ações na realidade e não no palco, deveríamos chamar de patife. Mas, no palco da comédia, suas ações não tem outro interesse senão o que lhes é conferido pela luz do caráter, e este, nos casos clássicos, é objeto não de uma condenação moral, mas de grande hilaridade". (BENJAMIN, 2011, p. 97)

[130] Benjamin lembra como a fatalidade, expressão do destino, é comumente referida como a resposta divina à culpa, o que é especialmente evidente pela infelicidade do culpado. Essa relação é desautorizada quando consideramos que o destino não tem a mesma relação com a inocência, a felicidade e a bem aventurança, termos que, apesar de não se referirem ao destino, estão presentes na esfera da religião. Além disso, a infelicidade e o sofrimento não são sempre um compromisso com a culpa, como se pode evidenciar retomando as clássicas formulações gregas, nas quais a felicidade estava ligada ao gesto de endividamento da *hybris*, e não a qualquer forma de inocência (cf. BENJAMIN, 2011, p. 92). Com isso, pode-se descartar a religião como esfera à qual pertence o destino, a partir do que Benjamin propõe o direito como essa esfera soberana do destino.

sentido da designação do sujeito como eu vivente individual, apresentado no texto “Sobre o programa da Filosofia Vindoura”. A vida aqui referida seria pautada pela submissão do homem às forças demoníacas, como se lhe fosse subtraída a capacidade de ação. Essa mera vida apresenta o homem despido de sua singularidade histórica, reduzido ao fato natural. Sigrid Weigel elabora como a culpa seria o sinal dessa vida vulnerável:

> Ele [Benjamin] está, portanto, concernido com um conceito de culpa que precede cada transgressão individual, concreta ou específica. Isso significa que não é uma culpa jurídica ou moral, mas uma negligência daquilo que constitui « o humano » e consiste da relação de uma vida natural a uma mais elevada, que supera a mera vida. Em um contraste notável com a noção disseminada de inocência originária, Benjamin, em vez disso, assume que quando o ser humano permanece preso às linhas da mera vida, a vida se apresenta como culpada. Importa, no entanto, destacar que não é a ideia de « culpa originária « que fundamenta essa noção de vida, porque qualquer conceito de humanidade marcada pela mera natureza, seja ela inocente ou culpada, é simplesmente impensável para Benjamin. (WEIGEL, 2016, p. 88 – tradução nossa)

Em alguns escritos reunidos sob a designação geral de “Antropologia e Moral”, Benjamin reflete sobre essa noção de mera vida. Especificamente em um fragmento intitulado “Esquema para o problema psicofísico” (*“Schemata zum Psychophysischen Problem”)*, ele elabora algumas caracterizações importantes para a distinção que queremos apresentar. Benjamin começa caracterizando as noções de espírito (*Geist*), de corpo vivo *(Leib)* e de corpo material (Körper). Haveria uma identificação entre corpo vivo e espírito, a qual se se realiza na noção de forma (*Gestalt*). Essa identidade apresentaria especificamente uma forma de vida, o que é dizer, uma vida historicamente determinada, dignificada por uma série de características singulares. Nos termos de Benjamin:

> Eles [corpo vivo e espírito] são idênticos, diferentes apenas como definições, não como objetos. O âmbito de sua identidade é designada pelo termo "forma". Em cada estágio

> de sua existência, o corpóreo-espiritual é a forma do histórico, e, de alguma maneira, a categoria de seu "instante", de seu aparecimento momentâneo como efêmero-eterno[131].

Assim, seria mais preciso afirmar que o corpo vivo está na história, e não apenas que seria apenas implicado por ela. Assim, o corpo vivo seria uma apresentação (*Darstellung)* da vida no seu instante histórico. O corpo material, por sua vez, não se apresenta como forma, tão somente como um substrato vivo, parte de uma estrutura natural cuja dinâmica seria apenas a repetição de relações determinadas e desprovidas de um devir histórico. Este corpo, apenas a História Natural poderia registrar, como se estivesse inserido em uma dinâmica integralmente regulada pelas forças da natureza. Ou seja, a vida carente de forma torna-se uma expressão mítica. Sobre essa relação entre forma e história, Benjamin escreve:

> Todo real é forma contanto que ele seja considerado no modo de seu processo histórico, que é significativo para o todo tal como para seu "instante", alojado no âmago de seu presente temporal. Toda forma desse tipo pode se manifestar em dois modos idênticos, que talvez estejam em uma relação polar: como engenho[132] e como corpo vivo[133].

O corpo material poderia ser caracterizado como um conteúdo, o qual deve se unir ao espírito para formar o corpo vivo. Isso quer dizer que a realidade do corpo material deve existir em função do

---

[131] No original, lê-se: "Sie sind identisch, lediglich als Betrachtungsweisen, nicht als Gegenstände verschieden. Die Zone ihrer Identität bezeichnet der Terminus "Gestalt«. Geistleiblich ist in jedem Stadium ihres Da- seins die Gestalt des Geschichtlichen, Geistleiblichkeit also irgend- wie die Kategorie ihres "Nu", ihrer augenblicklichen Erscheinung als vergänglich-unvergänglicher". (GS VI, p. 78)

[132] Não é sem interesse que destacamos o termo "engenho" (*ingenium*), dado que se refere à dimensão da técnica, revelando a importância desta noção na constituição do corpo vivo e do instante histórico. Nesse sentido, Márcio Selligmann Silva (2013, p.25) lembra que "Benjamin nunca perde de vista a concepção grega [...] de tékhné [como técnica], ou seja, como vemos no mito prometeico, uma tentativa, sempre ambígua, de 'restituir' ao ser humano uma totalidade".

[133] No original, lê-se: Alles Reale ist Gestalt sofern es im historischen Prozeß in der Weise betrachtet wird, daß es sich sinnhaft auf das Ganze desselben in seinem "Nu« (,) im Innersten seiner zeitlichen Gegenwart bezieht. Alle Gestalt derart vermag sich in zwei identischen Arten, die vielleicht in einem polaren Verhältnis stehen, zu manifestieren: als ingenium und als Leib. (GS VI, p. 78)

corpo vivo, mas nunca se identifica a ele e, mais do que isso, todo descredenciamento histórico do corpo vivo, transformando-o em corpo material, o faz vulnerável. Brendan Moran aponta para a figuração dessa distinção entre corpo vivo e corpo material atentando para sua relação com o divino:

> Em seu "Esquema para o problema psicofísico", Benjamin discute o "corpo" (Körper) como "um instrumento moral". Na história bíblica da criação, o corpo foi criado para cumprir os mandamentos. Mesmo suas 'percepções', no entanto, afastam o 'corpo' (Körper) de, ou em direção a, seu dever. Esse corpo não é apenas dever. É 'corpo' como 'Körper', que pertence a Deus, também é independente do 'corpo' como 'Leib', que pertence à humanidade. Os humanos têm, no entanto, a possibilidade de 'decisão' (Entscheidung) sobre a dinâmica dessas duas naturezas, esses dois corpos, esses dois 'contextos universais' do corpo como 'Leib' e corpo como 'Körper', que envolvem - respectivamente - 'dissolução e ressurreição' (MORAN, 2015, p. 80 – tradução nossa)

Ora, se a linguagem instrumental retira o sujeito da experiência histórica que lhe corresponde, ela faz justamente torná-lo vulnerável. Com isso, podemos dizer que a linguagem instrumental submete o homem a uma linha de força que ilumina o juízo como expressão do destino e a culpa como expressão de uma vulnerabilidade constitutiva. Essa linha de força desenha o campo do direito, cujo alcance parece totalizante, pois conforma a própria experiência da sujeição à lógica, à linguagem instrumental, que conforma o “sujeito natureza da consciência conhecedora”. Trata-se da submissão do individuo a forças que parecem impermeáveis à sua atuação.

Essa vulnerabilidade tornaria a mera vida passível de ser determinada por um juiz ou por um quiromante. Para compreender esse paralelo, poderíamos considerar a seguinte imagem: um indivíduo que considera um objeto específico, como uma carta ou um planeta, como aquilo que lhe foi providencialmente designado – no sentido de ter sido imposto por uma força que ele não controla –, este indivíduo percebe o objeto em seu próprio nexo de culpa, estabelecendo um laço

entre passado e futuro determinado por este objeto, seja ele a carta do enforcado ou a posição de Mercúrio. Benjamin argumenta que uma equivalência da mesma ordem é operada pela sentença do juiz, que apresenta a lei e estipula a jurisprudência, pois, na medida em que a lei preexiste e determina o juízo, o juiz liga por um nexo causal o passado e o futuro do culpado através da lei, como se a vida do culpado pudesse expressar apenas a série de eventos ligados por esse nexo. Isso significa que a vida singular deste sujeito não importa para a lei, pois ela atua despindo-o de sua história e explicitando seu lugar no nexo de culpa que já existe. Assim, da mesma forma que um quiromante estabelece nos traços da mão do indivíduo os elementos do seu futuro, o juiz liga o indivíduo ao seu destino pela lei. É o próprio direito, e não a sentença, o que condena, pois a estrutura de leis que o homem não pode integralmente entender ou acessar o submetem ao nexo de culpa, ou seja, às forças demoníacas de conformação mítica. Lembraríamos da transformação da linguagem nomeadora em linguagem julgadora depois do pecado original, agora dando maior ênfase à dimensão ético-moral da imediaticidade

Benjamin prossegue essa análise afirmando que diante dessa imposição sobre-humana, a tragédia apresentaria um modelo ideal de ação, pois nela o "homem se dá conta de que é melhor que seus deuses", interrompendo o destino demoníaco. Esse gesto heroico não se caracteriza como expiação da culpa, mas como o embaralhamento linguístico-epistemológico de culpa e expiação. Isso porque a verdadeira superação da culpa não seria o retorno da "ordenação moral do mundo", mas o "pôr-se de pé" do homem moral. Se lembrarmos que é justamente o gesto moral que caracteriza a intervenção desmitificadora sobre a aparência, isso pode esclarecer a continuidade temática entre culpa, mito, linguagem e história. Ora, à exceção do gesto heroico, a linguagem instrumental parece sempre repor o compromisso entre homem e culpa, destino e infelicidade. Assim, se Benjamin afirma que o "destino é o nexo de culpa do vivente", referindo-se à situação que o direito estabelece ao sujeito, podemos notar a identidade entre essa

cadeia de determinações normativas e a linguagem, na qual o homem nasce inserido e é condenado a reproduzir. Linguagem instrumental e direito operariam da mesma maneira, a partir da supressão da singularidade dos seres e sua submissão à uma estrutura que impede a história. Mais do que isso, ambas determinam o campo possível de ação do homem. Por isso Benjamin pode dizer que "o sujeito do destino é indeterminável", dado que tudo que lhe é historicamente peculiar, sua singularidade atual e mesmo suas ações, são indiferentes em relação à culpa que experimenta – como se se tratasse de um signo abstrato, indiferente à essência da coisa a que se refere.

Se atentamos à forma do juízo e à imediatidade elaborada pela predicação, a força normativa da linguagem faz-se mais evidente. A imediatidade operada pela linguagem instrumental estabelece uma identidade para a coisa, pela qual esta será conhecida, recusando-lhe, por isso mesmo, a apresentação de sua essência. Essa imediatidade se relaciona com o saber como um gesto de postulação, mais precisamente, como a instituição da representação pelo signo, e não como uma compreensão ou receptividade do sentido de uma coisa cujo valor devém dela própria. Dessa forma, a linguagem instrumental estabelece sua própria validade a partir de uma postulação cuja legitimidade é baseada na abstração e na lógica. Com isso, podemos afirmar que se trata da realização do poder pela linguagem, pois, como uma lei, a linguagem sanciona ou proíbe determinadas experiências na medida em que estabelece um limite para a coisa referida, e, portanto, da relação possível com essa coisa. Esse limite não é dado pela própria coisa, mas pela lógica que funda a subjetividade. Essa amalgama entre linguagem e poder poderia ser bem descrita matizando a forma de legitimação do sentido na linguagem instrumental. A validade de um enunciado se origina de uma estrutura de intencionalidade subjetiva. Assim, o sujeito faz com que o sentido de seu enunciado coincida com a realidade que cria no momento da enunciação[134]. Essa conclusão ganha

[134] É nesse sentido que poderíamos notar uma dimensão de performatividade em toda fala. Poderíamos lembrar o trabalho de John Austin, *"How to Do Things with Words"*,

mais força quando pensamos a forma da subjetividade como enunciadora, pois a realidade do mundo como conhecida pelo sujeito depende da intencionalidade subjetiva. No entanto, seria necessário matizar essa aproximação entre enunciação e criação, na medida em que essa ação deve designar coisas diferentes na linguagem instrumental e na linguagem nomeadora. A linguagem instrumental cria, através do significado determinado ao objeto, uma representação, pela qual a coisa se identifica logicamente, cujo efeito real deriva do suporte da própria subjetividade lógica, pois este só pode experimentar o que devém de uma estrutura lógico-representacional. Na linguagem nomeadora, não é apenas um significado que é expresso, mas a própria essência da coisa, ou seja, algo que excede a palavra e apenas o Nome seria capaz de apresentar em sua integralidade. Kahthrin Busch, em um estudo que aproxima a linguagem mágica de Benjamin aos magia tematizada por Marcel Mauss, qualifica a potência da linguagem nomeadora da seguinte maneira:

> O que não pode ser dito ou colocado em palavras pode ser expresso na linguagem; de fato, pode ser transferido linguisticamente. Esses efeitos implícitos da forma da linguagem significam que o inexprimível pode ocorrer ou se tornar aparente, mas não se segue que eles estejam necessariamente presentes ou representáveis. Com esta tese da magia da linguagem, é revelada uma camada de linguagem na qual os significados latentes são transmitidos. Na teoria das práticas mágicas, essa transmissão do latente e puramente implícito é conceituada como contágio e pode-se concluir que, no que diz respeito ao esboço de uma linguagem das coisas, esses modelos de contágio simpático serviram como exemplo para Benjamin. É nesse conceito de transferência imediata e latente, mas contagiosa e afetiva, que reside a diferença

---

que elabora a noção de enunciados performativos. Diferente dos enunciados constatativos, em que existiria um valor de verdade ou falsidade possível de emergir, o enunciado performativo seria um ato que põe ou transforma algo no mundo (como batizar um navio, declarar a independência, ou tantos outros atos). É como se a verdade deste tipo de enunciado fosse criado no momento em que é declarado. Isso quer dizer, por exemplo, que a proposição “eu te batizo João” não pode ser falsa, pois a verdade é estabelecida no ato de fala. Judith Butler encontra essa performatividade da linguagem benjaminiana retomada na noção de gesto que comporia o teatro épico de Brecht. (cf. BUTLER, 2017, p.179-ss)

> crucial das teorias da performatividade: nelas, o que é expresso e o que é causado são a mesma coisa. O ato de fala performativa produz exatamente o que ele nomeia. Com a idéia da magia do discurso, por outro lado, Benjamin procura conceituar uma potência linguística na qual algo mais é transferido na linguagem além do que é representado verbalmente. (BUSCH, 2006 – tradução nossa)

Com isso, insistiríamos que na linguagem instrumental, o que se estabelece pela enunciação do juízo é uma representação criada, adquada a uma relação de poder na qual a subjetividade lógica é soberana. Poderíamos destacar que o direito depende integralmente dessa operação de linguagem[135], pois a validade de uma lei é estabelecida pela sua declaração como jurisprudência. Nosso argumento, no entanto, poderia inverter essa relação, declarando que a linguagem instrumental funciona como o direito. Ora, todo uso dessa linguagem instrumental, na medida em que retira uma experiência de sua singularidade em benefício de sua comunicabilidade, coloca ou transforma algo no mundo e estabelece um nexo de sentido autorreferido e validado pela subjetividade. Isso quer dizer que, fundamentalmente, o sentido de qualquer declaração depende da designação realizada pelo sujeito declarante. Ora, se essa designação obedece aos critérios que instituem a própria existência deste ente declarante, a subjetividade lógica, a validade da declaração é instituída em ato, pela enunciação. O juízo identificatório, a expressão judicante, portanto, cria a identidade que pretende denotar, pois a linguagem instrumental, na medida em que opera apenas a representação de signos, estabelece a

[135] Nossa interpretação converge ao argumento de Agamben, quem afirma que a esfera da lei seria a dimensão paradigmática na qual a linguagem tende a tornar-se performativa. Essa característica é essencial no caso da lei. A jurisdição, pensada como a declaração da sentença no tribunal, elimina a função denotativa da linguagem comum, pois tudo se passa como se um *dictum* se transformasse imediatamente em um *factum*. Nas palavras de Agamben: "O performativo substitui a relação denotativa normal entre palavra e fato por uma relação autorreferencial que, colocando a primeira fora de jogo, coloca a si mesma como o fato decisivo. Não a relação de verdade entre palavras e coisas é, aqui, essencial, mas a pura forma da relação entre linguagem e mundo que se torna agora ela mesma produtora de vínculos e efeitos reais. Assim como no estado de exceção, a lei suspende a própria aplicação apenas para fundar, desse modo, a sua vigência no caso normal, do mesmo modo, no performativo, a linguagem suspende sua denotação exatamente e somente para fundar o seu nexo com as coisas" (AGAMBEN, 2016, p. 152)

realidade, e não parte dela para conhecer[136] a coisa que pretende expressar. A subjetividade lógica, isso que poderia ser chamada a lei da forma da "forma-eu", opera com a linguagem socraticamente, "fazendo de Eros um escravo de seus propósitos", ou seja, recusa a agência de Eros e conquista os efeitos de sua fala pela força de sua vontade. Essa força é bem caracterizada pela imposição de sua forma ao mundo, ou seja, da mesma maneira que a subjetividade cria uma abstração de si para ter conhecimento do "eu", possuir esse saber, ela abstrai o mundo. Como Benjamin afirma no texto "Sobre o Programa da Filosofia Vindoura":

> Esse sujeito natureza da consciência conhecedora, no entanto, provem do fato de que é formada em analogia com a consciência empírica que, evidentemente, tem objetos diante de si. Todo o conjunto é um rudimento inteiramente metafísico na teoria do conhecimento, justamente um fragmento da "experiência" rasa desses séculos que se introduziu furtivamente na teoria do conhecimento. É absolutamente indubitável que no conceito kantiano de conhecimento, o papel principal é desempenhado pela representação, ainda que sublimada, de um eu individual, psicofísico que recebe as sensações por meio dos sentidos e sobre este fundamento forma suas representações. Essa representação é, entretanto, mitologia e seu teor de verdade equivale ao de qualquer mitologia do conhecimento.[137]

---

[136] Poderíamos pensar um exemplo paradigmático: a declaração do médico, em uma sala de parto, ao entregar a criança no colo da mãe afirmando "é uma menina" ou "é um menino", condena essa criança à infinitude de identificações relativas ao seu gênero e expectativas que acompanham essa declaração. No entanto, a série de predicados identificados ao signo "menina" ou "menino" são naturalizados, ou seja, não provém de uma experiência essencial de receptividade relativa à coisa.

[137] No original, lê-se: Diese Subjekt-Natur des erkennenden Be- wußtseins rührt aber daher daß es in Analogie zum empirischen das dann freilich Objekte sich gegenüber hat gebildet ist. Das Ganze ist ein durchaus metaphysisches Rudiment in der Erkennt- nistheorie; ein Stück eben jener flachen »Erfahrung« dieser Jahrhunderte welches sich in die Erkenntnistheorie einschlich. Es ist nämlich gar nicht zu bezweifeln daß in dem Kantischen Erkenntnisbegriff die wenn auch sublimierte Vorstellung eines individuellen leibgeistigen Ich welches mitte1st der Sinne die Empfindungen empfängt und auf deren Grundlage sich seine Vorstellungen bildet die größte Rolle spielt. Diese Vorstellung ist jedoch Mythologie und was ihren Wahrheitsgehalt angeht jeder andern Erkenntnismythologie gleichwertig" (GS VI, p. 161).

A representação é criada pelo sujeito lógico em benefício de sua apropriação do objeto de conhecimento. Em outros termos, trata-se de uma operação de identificação de signos a significações, ambos provenientes de uma função mitificada da subjetividade, determinando uma estrutura de destinação. E se o destino é uma expressão do direito, poderíamos oferecer a seguinte conclusão: o direito funciona como a alegoria privilegiada para a linguagem instrumental. O texto *Zur Kritik der Gewalt* auxilia a reflexão sobre essa conclusão.

A palavra *Gewalt*[138] comporta um duplo significado, contendo a aparente ambiguidade de referir tanto a negação quanto a realização da lei. Nesses termos, ele se refere não apenas ao uso ilegal da violência por indivíduos, mas também ao uso legal da força pelo estado[139]. Por isso Benjamin pode afirmar que a crítica à violência só será genuína em sua relação com a justiça e o direito – crítica, mais uma vez, é compreendida em termos kantianos, como uma investigação sobre a própria possibilidade de se avaliar a violência[140]. A análise da violência, segundo Benjamin, requer que se investigue o princípio que fundamenta o uso da violência pelo estado, a saber, o direito:

> A tarefa de uma crítica do poder pode ser circunscrita como a apresentação das suas relações com o Direito e a Justiça. De fato, qualquer que seja a forma como uma causa atua, ela só se transforma em violência no sentido mais forte da palavra quando interfere com relações de ordem ética. São os conceitos de Direito e Justiça que delimitam a esfera dessas relações. (BENJAMIN, 2010, p. 49)

Nessa reflexão sobre a relação entre Direito e violência, Benjamin distingue a violência que institui o Direito e a violência

---

[138] A palavra alemã *Gewalt* tem origem no verbo *waltan*, do Alto-velho Alemão, que poderia ser traduzido por "ser forte", "dominar". No alemão moderno, o termo *Gewalt* tem diversos sentidos, podendo referir violência, força, coerção, poder e autoridade. Esse último sentido pode ser visto na constituição alemã (*Grundgesetz für die Bundesrepublik Deutschland)*, artigo vigésimo, onde se lê: Toda autoridade do estado vem do povo (*Alle Staatsgewalt* geht vom Volke aus).

[139] Este seria o mesmo sentido utilizado por Max Weber em seu ensaio "Política como Vocação", de 1919, quando refere o "monopólio da violência pelo estado".

[140] Derrida, em seu ensaio Força de Lei, comenta o texto benjaminiano, reconhecendo nele essa dimensão kantiana.

que o preserva. Sinteticamente, a primeira violência é exercida para implementar uma estrutura normativa, ou seja, é a violência que funda um estado. A violência que mantém o Direito, por sua vez, é utilizada pelo estado para a manutenção do direito.

Reconhecendo na estrutura do direito elementos que parecem resistentes à ação humana, como se referissem à força demoníaca de determinação da mera vida, Benjamin qualifica a violência do direito como mítica. O termo mítico compreende também a denegação que a estrutura do direito opera diante de sua própria origem, forçando o esquecimento da violência que determina seu surgimento. Nesse sentido, Benjamin pode afirmar que o parlamento não é o lugar da não violência, mas sim o lugar de esquecimento da violência, ou seja, lembrando que Benjamin já conhecia Freud, poderíamos dizer que seria especialmente o lugar de uma violência particular, a repressão neurótica da memória da violência[141]. Esse caráter mítico da violência também é evidenciado quando consideramos que não é dado a ninguém desconhecer as leis. Assim, na medida em que estão submetidos ao nexo de culpa, não há como fugir ao destino e não há "desconhecer suas leis", pois todos estão indistintamente submetidos à sua estrutura[142]. Essa característica

[141] Esse argumento é elaborado por Idelber Avelar, em seu texto "O pensamento da violência em Walter Benjamin e Jacques Derrida" (2009),

[142] Outra característica que bem apresentaria o fundamento mítico do direito é a pena capital, pois a violência extrema da punição – poderíamos dizer, sua desmedida essencial – seria a caracterização fundamental da lei, pois torna mais clara sua soberania diante da vida do homem. Se a pena capital revela a característica essencial da lei, encontramos sua expressão mais bem-acabada na força policial. Isso porque a polícia opera no limiar entre violência fundadora e violência preservadora. A violência fundadora tem sua existência legitimada no momento em que realiza seu fim, ou seja, faz-se vitoriosa e instaura um novo registro legal. A violência preservadora, por sua vez, legitima sua existência guardando os limites do registro legal existente contra qualquer força que tente violá-lo. Note-se que a polícia está "emancipada de ambas condições". Em acontecimentos de sua alçada mais peculiar, a polícia cria legalidades específicas a esses acontecimentos – pois suspende as expectativas normativas padrões, mas sua ação não é qualificada como ilegal –, enquanto mantém a estrutura normativa do direito mais geral. A polícia usa a violência para fins legais, mas o faz com a autoridade de decidir a natureza desses fins. Dessa forma, ela atua sob a pretensão de manutenção da lei, mas continuamente opera à margem dela, como se seu dever de manutenção se realizasse a partir de fora. Assim, a polícia atua onde o sistema jurídico encontra seu limite; o Estado alega "questões de segurança" e lança mão da força-violência policial para controlar os cidadãos, os sujeitos para a lei. Por operar nesse lugar exterior à lei, Benjamin pode dizer que a polícia é um poder sem forma (*gestaltlos)*, do que também deriva a

aprofunda a homologia proposta entre linguagem e direito, pois a ninguém é possível escapar do caráter instrumental da linguagem.

Importa matizar esse caráter mítico do direito, homólogo e equiparável a linguagem que destina. Benjamin argumenta que a forma arquetípica desta violência seria a manifestação dos deuses[143], como a manifestação de forças que estão além da compreensão e controle dos homens enquanto meros viventes. Essas forças submetem os homens a uma limitação das experiências possíveis, tratando-se, portanto, de uma destinação. Mas Benjamin faz uma ressalva sobre essa inserção dos sujeitos no nexo de culpa: "O ser humano nunca será atingido por esse destino, mas apenas a vida nua nele, que participa da culpa natural e da desgraça devido àquela aparência" (BENJAMIN, 2010, p. 45). Isso quer dizer que a submissão à dinâmica da culpa e do destino se coloca como inescapável na vida humana apenas na medida em que os sujeitos estão submetidos à uma dimensão naturalizada da vida. Em uma palavra, o sujeito está submetido ao destino quando se identifica com sua representação lógica, a forma naturalizada da consciência conhecedora, o sujeito lógico.

---

dificuldade de criticá-la. Nesse sentido, a tese de doutordo de Márcio Jarek, "A Constelação Vida: Política e Linguagem no Jovem Benjamin", defendida em 2016, oferece uma análise profunda do caráter mítico da violência. Em benefício de nossa proposta de equiparação de direito e linguagem, poderíamos apontar para a força potencial de uma declaração

[143] Benjamin recupera o mito de Níobe como exemplo desse poder. Segundo a narrativa mítica, Níobe, mãe de sete filhos e sete filhas, vira-se contra a multidão que se reunira para honrar a Leto, mãe de Apolo e Artemis, e os chama de loucos por preferirem adorar o que nunca viram do que ela, que estava diante de seus olhos e era muito digna de adoração. Diante da ousadia da mortal, Leto ordenou seus filhos a matarem os fihos de Níobe. Após a morte de seus filhos, Zeus se compadece com o sofrimento da mulher e a transforma em uma rocha, mas seu choro perdura, vertendo água como uma nascente. Segundo Benjamin, a morte dos filhos não é uma punição destinada à manutenção de um direito existente, mas sim a institucionalização de um novo direito. A institucionalização de um novo direito seria mais bem exemplificada pelas lendas dos heróis, como Prometeu, que desafiou o destino com a intenção de conseguir um novo direito para os humanos. Este não é o caso da história de Níobe, na qual seu orgulho "atrai sobre si a fatalidade, não porque fere o direito, mas porque desafia o destino – para uma luta na qual o destino deve vencer, engendrando, somente nessa vitória, um direito" (BENJAMIN, 2011, p. 147). Trata-se, portanto, da mais direta inserção em um nexo de culpa. A violência do destino se impõe duplamente pela manifestação dos deuses, primeiro pela morte de seus filhos e então impedindo sua vida, tornando-a mais culpada pela morte das crianças, transformando-a na portadora muda da culpa. Isso marcaria absolutamente a diferença entre humanos e deuses, ou seja, entre os viventes e a força demoníaca que determina sua experiência.

A caracterização da violência no quadro do direito também pode ser encontrada quando insistimos que essa violência tem duas funções: a primeira, operar como meio para a realização de um fim; a segunda, não cessar sua atividade quando esse fim é realizado, colocando-se como o próprio fim. Por isso que a instituição de um direito não seria a instauração de "um fim livre e independente da violência, mas um fim necessário e intimamente vinculado a ela, e o instaura enquanto direito sob o nome de poder (*Macht)*" (BENJAMIN, 2010, p. 66). Com isso, notamos o duplo registro da violência mítica em relação ao direito: instaura e preserva o destino. A violência que institui o direito ocorre antes do estabelecimento do regime de legalidade que a autoriza, tratando-se, portanto, de um gesto ilegal que tem em vista a determinação da ilegalidade – compreendendo por isso a margem externa do legal. Assim, toda violência instituidora de direito se realizaria tendo como fim um regime de violência preservadora do Direito[144].

> É que a função do poder como violência na instituição do Direito é dupla, na medida em que essa instituição se propõe ser *aquilo* que se institui como Direito, como seu fim, usando a violência como meio; mas, por outro lado, no momento da aplicação dos fins em vista como Direito, a violência não abdica, mas transforma-se, num sentido rigoroso e imediato, em poder instituinte do Direito, na medida em que estabelece como Direito, em nome do poder político, não um fim livre e independente da violência, mas um fim necessária e intimamente a ela ligado. A instituição de um Direito é instituição de um poder político e, nesse sentido, um ato de manifestação direta da violência. A justiça é o princípio de toda instituição divina de fins, o poder político, o princípio de toda instituição mítica de um Direito. (BENJAMIN, 2010, p. 66)

A relação entre Direito e Linguagem instrumental encontra confirmação nesse duplo registro da violência, pois o processo de

[144] A instituição do direito se faz a partir de um gesto linguístico separado da história. No contratualismo, as pessoas abdicam do seu poder em benefício da instituição do poder soberano. Esse gesto não se realiza pela transferência do poder a um outro materialmente e historicamente determinado, mas um terceiro abstrato, o soberano, ainda não corporificado. O gesto lingual, no entanto, parte da abstração desse poder.

identificação de representações operaria ao mesmo tempo distanciando a coisa de sua expressão e preservando a lógica de operações da significação. Nesses termos podemos encontrar na crítica ao Direito os elementos da crítica à lingugem instrumental. Em "Destino e Caráter", Benjamin argumenta que liberdade e felicidade são impossíveis no reino do destino, do que decorre a necessidade de libertar o homem dessa sujeição. Em "Para uma crítica da violência"[145], ele também procura uma maneira de quebrar o ciclo estabelecido entre violência instituidora e violência preservadora. Para compreender a extensão dessa quebra, poderíamos voltar ao início do texto, onde Benjamin caracterizou o direito natural e o direito positivo. O primeiro operaria segundo uma justificação dos meios, partindo da justiça de seus fins. O segundo tentaria garantir a justiça dos fins pela legitimidade dos meios. Assim, é evidente que ambos mantêm a relação entre meios e fins como necessária. É justamente nisso que repousa a intenção crítica de Benjamin, pois ele procura uma noção de poder ou violência que seja irredutível à relação mitificada entre meio e fim. Nesse sentido, Benjamin lança mão de um adjetivo que frequentemente em sua obra compõe uma referência ao inominável: o divino, aqui composto como a "violência divina". Em tudo, ela pode ser caracterizada como o oposto da violência mítica:

> Se o poder mítico é instituinte de um Direito, o divino tende a destruir esse Direito ; se aquele impõe limites, este destrói todos os limites ; se o poder mítico arrasta consigo, a um tempo, culpa e expiação, o divino absolve ; se aquele é ameaçador, este é aniquilador ; se um é sangrento, o outro é letal sem ser sangrento. (BENJAMIN, 2010, p. 67)

[145] Este texto benjaminiano pode ser visto como uma instância de sua crítica imanente, na medida em que se dispõe a desvelar a contradição objetiva da legalidade, a saber, que o uso de um direito pode funcionara como o fundamento da destruição do direito. Além disso, ele demonstra como na origem do direito está presente uma violência que, pelos seus próprios padrões, seria ilegal. Finalmente, podemos dizer que se trata de uma crítica imanente porque não é possível distinguir a violência mítica da violência divina em ato, pois a distinção entre essas duas estaria guardada pelo próprio divino, ou pelo messias, na realização da história. A violência divina poderá ser reconhecida apenas na história e sua crítica, portanto, será imanente.

De acordo com Benjamin, a interrupção da violência mítica suspende o direito, sem, no entanto, ter um compromisso com qualquer outro fim. Nesse sentido, a violência divina é qualificada por Benjamin como puro-meio. Essa violência puro-meio não é um instrumento para qualquer objetivo legal, político ou normativo, pois busca apenas e integralmente a destruição do nexo de culpa que envolve os viventes, a suspensão da estrutura normativa que determina a vida, que estabelece o destino[146]. Slavoj Zizek, dissertando sobre a violência divina, tem uma construção interessante que reforça a distinção entre a violência divina e a violência mítica:

> É crucial interpretar corretamente a última frase [do texto "Para uma crítica da Violência": a oposição da violência mítica e divina é aquela entre os meios e o signo, ou seja, a violência mítica é um meio de estabelecer o Estado de Direito (a ordem social legal), enquanto a violência divina não serve para nada, nem mesmo para punir os culpados e, assim, restabelecer o equilíbrio da justiça. É apenas o sinal da injustiça do mundo, de o mundo estar eticamente 'fora de lugar'. Isso, no entanto, *não* implica que a justiça divina tenha um significado: é um sinal sem sentido, e a tentação de resistir é precisamente aquela a que Jó resistiu com sucesso, a tentação de fornecer a ela algum "significado mais profundo". O que isso implica é que, para colocar nos termos de Badiou, a violência mítica pertence à ordem do Ser, enquanto a violência divina pertence à ordem do Evento: não há critérios "objetivos" que nos permitam identificar um ato de violência como divino. (ZIZEK, 2008, p. 199-s – tradução nossa)

É preciso notar a repetição de temas e a consistência da noção de crítica de Benjamin, bem como a homologia da operação da crítica à

[146] Uma greve, segundo Benjamin, poderia ser um exemplar dessa violência. Não a greve política, que ocorre em benefício da melhora das condições laborais e cujo fim repõe trabalhadores em seus lugares e reafirma o poder do estado, encerrando-se, portanto, como violência mítica. A greve revolucionária, por sua vez, não tem motivos políticos, não tem um programa ou uma utopia. Por isso não faz concessões, o proletariado age com a determinação de que só pode retornar diante de um trabalho inteiramente modificado, no qual "culpa e expiação" estivessem inteiramente desordenados. Para Benjamin, ela pode resultar apenas na destruição do estado e, portanto, pode ser qualificada como violência divina. Essa greve, ao fim, não causa coisa alguma, apenas consuma ou consome.

violência e a literária. Benjamin argumenta no seu trabalho sobre "As Afinidades Eletivas de Goethe" que a lei exclui a história e a moralidade e se apresenta como um fenômeno independente e natural, ou seja, como destino. A lei, nesses termos, faria os homens cativos da dimensão demoníaca da necessidade, argumento repetido nos textos "Destino e Caráter" e "Para Uma crítica da Violência". No mesmo sentido, podemos apontar que a violência divina teria um papel análogo ao sem-expressão. Como o sem-expressão, a violência divina pode ser conhecida apenas mediante aquilo que não é, ou seja, através do mítico, e somente se manifesta por uma irrupção violenta. Benjamin descreve o sem-expressão como a objeção que rompe a unidade orgânica e ilusória da obra de arte e destaca a verdade da obra, começando pela verdade de que é apenas uma obra. Em seu texto de crítica à violência, seria a violência divina o que opera como a cesura holderliana, como a interrupção do ciclo mítico de instituição e preservação de uma estrutura extra-humana.

O paralelo entre a imediatidade da função identificadora da linguagem, que produz o sujeito lógico, e a estrutura de destinação do direito, que produz o sujeito culpado, nos mostra a coincidência entre essas duas esferas, coincidência expressa na submissão do homem às forças demoníacas da natureza e do mito[147]. Com isso, poderíamos destacar a homologia entre a violência divina e a crítica, pois em todo caso trata-se da resistência ao mito. Isso aponta a forma não

[147] Beatrice Hanssen, em sua obra "Critique of Violence", reflete sobre a relação entre linguagem e violência, apresentando perspectivas diferentes na história da filosofia. Ela lembra a definição de Aristóteles de homem como ser político e de linguagem, que clama pelo livre jogo da liberdade. Se, para Aristóteles, a relação entre humanos e linguagem ainda era transitiva e possessiva, a conhecida "virada linguística" que determinou largas porções das ciências humanas do século XX inverteu a hierarquia ontológica entre sujeito e linguagem. O desenvolvimento desse pensamento estabeleceu uma mudança mais radical, afirmando que o sujeito, sendo formado pela linguagem, acaba submetido a um aparato de sujeição ideológico. Reconhecendo esse poder político da linguagem, um autor como Habermas poderia afirmar que a linguagem é investida de uma disposição racional capaz de fundar uma ordem política justa. Da mesma maneira, autores que criticam o logocentrismo do pensamento ocidental, como Derrida, afirmariam que a linguagem está imbuída inexoravelmente por uma violência originária que impossibilita qualquer acordo racional. O pensamento benjaminiano parece concordar com a existência de uma força política da linguagem, mas lhe reserva o poder de crítica de sua operação de sujeição na medida em que está historicamente encarnada.

dogmática que a subjetividade anti-lógica deve sustentar, a saber, a experiência fundada na suspensão da dimensão mitificada da própria subjetividade, especificamente através do recurso a uma linguagem não instrumental. Nesses termos, nosso trabalho epistemológico, na medida em que reflete sobre a forma da relação entre homem e mundo, opera como uma crítica à linguagem e ao poder como violência. Benjamin caracteriza esta última da seguinte maneira:

> A crítica do poder-como-violência é a filosofia da sua história. E é a "filosofia" dessa história porque só a ideia do seu desfecho possibilita o enquadramento crítico, diferenciado e decisivo das suas balizas temporais. Um olhar que se concentre apenas no que está mais próximo aperceber-se-á, quando muito, de uma oscilação dialética nas formas assumidas pelo poder, enquanto instituinte de Direito ou tendente a manter esse Direito. (BENJAMIN, 2010, p. 70)

O distanciamento que Benjamin parece apontar como necessário para efetivar essa crítica é o que possibilitaria entrever a fatuidade de uma crítica filosófica que não se dirija às estruturas mais fundamentais da coisa criticada. Nesse sentido, apenas a apresentação do caráter eminentemente histórico da violência é capaz de realizar sua crítica, desarticular a dinâmica mítica entre violência instituidora e violência preservadora de direito. Dessa maneira, pode-se dizer que crítica e violência divina atuam pelo desvelamento da operação de esquecimento dos fundamentos históricos da lei e da linguagem, mas não se resumem a isso. Há um gesto de objeção que parece fundamentar a desmitificação, gesto que não se esgota na contextualização histórica da herança jurídica ou linguística, mas depende de uma dimensão criativa específica. Para refletir sobre esse aspecto, propomos retomar o mito da criação, propondo um novo olhar sobre a situação paradisíaca e sobre a queda.

Na seção "O pecado original e Linguagem instrumental", descrevemos o pasaíso pela designação de um estado de existência em que não há carências ou privações, no qual não haveria sofrimento ou violência, pois tudo estaria prontamente disposto ao homem e à mulher,

pois sua linguagem é o que expressaria a essência de todas as coisas, inexistindo a separação entre sujeito e objeto. Ora, essa essa descrição do Éden parece se limitar ao momento em que Adão nomeava a criação, pois depois que a coisa criada tem um nome, homem e mulher não têm mais ações possíveis. Talvez por isso entre a criação e a queda não há nenhuma narrativa em Gênesis que designe uma passagem temporal, como se não houvesse nenhum evento capaz de marcar o tempo. Poderíamos ler essa ausência como a expressão de uma existência de mera equivalência de momentos distintos, como se retratasse a linearidade de instantes essencialmente iguais. Ora, essa equivalência descreve o tempo cronológico do mitificado[148]. Assim, ao notarmos que a existência paradisíaca é desprovida de substancialidade temporal, podemos reconhecer seus caracteres míticos, como se no Jardim do Éden, homem e mulher estivessem efetivamente destinados à sua própria naturalização ou mitificação enquanto incapazes de ação e, portanto, destituídos de história. Nesses termos, a experiência de graça e partilha do conhecimento divino deve ser considerada limitada ao contexto de nomeação. O sopro divino insuflou o homem de vida, espírito e linguagem, e a partir desse momento o homem livremente expressou-se numa linguagem nomeadora. No entanto, após a nomeação de toda a criação, é como se homem e mulher estivessem inseridos num contexto mítico. Esse estado pode ser suspenso por um acontecimento, e a próxima

[148] Benjamin aponta a dimensão não substancial de um tempo desprovido de experiência através do qualificativo cronológico, referindo, com isso, a noção d o tempo do relógio, cuja marcação é incapaz de referir a pré-história e a pós história. Kia Lindroos (1998) propõe o termo cairologia (*"cairology"*) como forma de referência ao tempo qualitativo do *"Jetztzeit"*, que se oporia à cronologia no tempo esvaziado de experiências. Lindroos escreve: "Em grego, Chronos tem o significado mais definido de força destrutiva do tempo, tempo objetivo, mensurável e de longa duração. É basicamente identificado com o aspecto perecível da vida, pois Chronos é entendido como ultrapassa a existência individual. No significado contemporâneo, Chronos é comparável ao entendimento mais comum da medição quantitativa cronológica do tempo. Kairos é o filho mais novo de Zeus na mitologia grega. Ele é a personificação da oportunidade, o que significa o momento certo para a ação. Essa idéia da realização do tempo através da ação é um ponto de transformação na compreensão do tempo como separada de Chronos, porque, com o aparecimento de Kairos, a expressão dos mundos antigo e cristão como realização escatológica se cruzam entre si" (1998, p. 11-s). Nossa referência à ausência de marcação temporal poderia ser lida como ausência de Jetztzeit, carente de Kairós.

ação narrada em Genesis é o consumo da árvore do conhecimento do bem e do mal.

> A serpente era o mais astuto de todos os animais dos campos, que Iahweh Deus tinha feito. Ela disse à mulher: "Então Deus disse: Vós não podeis comer de todas as árvores do jardim?" A mulher respondeu à serpente: "Nós podemos comer do fruto das árvores do jardim. Mas do fruto da árvore que está no meio do jardim, Deus disse: Dele não comereis, nele não tocareis, sob pena de morte." A serpente disse então à mulher: "Não, não morrereis! Mas Deus sabe que, no dia em que dele comerdes, vossos olhos se abrirão e vós sereis como deuses, versados no bem e no mal." A mulher viu que a árvore era boa ao apetite e formosa à vista, e que essa árvore era desejável para adquirir discernimento. Tomou-lhe do fruto e comeu. Deu-o também a seu marido, que com ela estava e ele comeu. (GÊNESIS 3 :1-6)

Mas diferente da nomeação, esta ação humana não seria uma expressão pura e integral da essência humana, pois é influenciada pela serpente[149]. Ela parece apelar a algo de peculiarmente humano, mais especificamente, feminino, dado que a serpente se dirige a Eva. Podemos

[149] Costuma-se designar a influência da serpente como uma tentação. Essa noção, por sua vez, está geralmente ligada à uma falta, experimentada como medo ou desejo. No entanto, o contexto paradisíaco se caracterizaria justamente pela ausência da falta. Isso se justificaria filosoficamente pela capacidade que a linguagem nomeadora teria de suspender os limites entre sujeito e objeto. Essa suspensão não designaria uma unidade indistinta entre homem e natureza, mas revelaria a inexistência de um limite da ação, como se a ação humana – insistindo no caráter de ação que a linguagem tem para Benjamin – fosse ilimitada, pois sua efetivação, enquanto nomeação, apresenta a verdade integral da coisa. Além disso, o contexto paradisíaco não poderia se caracterizar meramente como um contexto de abundância, pois esse termo parece alinhado a uma ideia quantitativa que, em si mesmo, carrega potencialmente a falta – podendo referir o consumo que esvazia uma reserva inicialmente abundante. A ausência da falta que caracteriza o Éden deve ser pensada como uma maneira essencialmente diversa de referir uma relação com as coisas, uma maneira ilimitada. Essa leitura sobre a impossibilidade da falta seria especialmente reforçada pela enunciação divina posterior ao pecado original, pois ali Iahweh sentencia mulher e homem ao desejo e ao trabalho. Ora, são justamente essas as expressões da falta, da incompletude do ser humano, que passam a ser experimentados apenas após o pecado, como se homem e mulher não pudessem nem conceber a falta antes do consumo do fruto. Se a falta pode ser pensada apenas depois do pecado, temos que retornar à pergunta: sobre o que se deu a influência da serpente? Haveria uma interpretação que tributaria o pecado ao orgulho humano, no entanto, este já é um pecado e qualquer ação que devenha dele é uma ação viciada pelo pecado e não a causa dele. Assim, o que a serpente mobiliza em sua conversa com a mulher não pode ser o orgulho, que, por ser pecado, não existiria antes do consumo do fruto.

dizer que a serpente instiga a recusa da medida, como se se tratasse desde o início de uma recusa da lei. Com isso, parece-nos importante uma nova interpretação do pecado original.

O gesto de Eva, o consumo do fruto da árvore do conhecimento do bem e do mal, suspenderia a ordenação determinada por forças extra-humanas e recolocaria uma experiência, inauguraria um tempo não cronológico. Essa ação, enquanto recusa da lei – "do fruto da árvore que está no meio do jardim, Deus disse: dele não comereis, nele não tocareis, sob pena de morte" –, interfere em relações de ordem ética, colocando-se como uma violência. Mas, na medida em que suspende uma ordem, interrompendo o destino, esta é uma violência que deve ser caracterizada como divina.

Com isso, podemos destacar uma ambiguidade no gesto de recusa de Eva[150]. A exegese cristã afirma que a culpa provém do pecado original, uma culpa que seria doravante constitutiva do ser humano e que seria rescindida apenas pela graça divina. A nossa interpretação, seguindo a senda benjaminiana, reconhece a culpa que devém do pecado original, pois ele deforma a operação da linguagem transformando-a em destinação. No entanto, mesmo reconhecendo que o pecado destina o homem ao nexo de culpa de uma linguagem instrumental, o próprio gesto

[150] A crítica conjugada à lei e à linguagem poderia ser compreendida também pelo contraste entre linguagem masculina e feminina elaborado no primeiro capítulo. Apontamos como Benjamin elabora uma crítica à forma dogmática do saber lógico, que instrumentaliza a comunicação e submete Eros à vontade, atuando a partir da dinâmica de abstração e generalização do saber e de sua expectativa de naturalização e enrijecimento de formas de vida. Essa crítica torna-se tanto mais aguda quando iluminada por uma forma de uso da linguagem que não sujeita conteúdos e não coloca o homem no centro dominante do sentido – forma que Benjamin chama de "feminina" e refere à Safo. A crítica à figura de Sócrates encontra esteio na filosofia nietzschiana, a qual também realiza críticas à noção de lei sob o mesmo prisma. Podemos considerar que a crítica de Nietzsche à noção de lei tem sua força originada da tensão que ela estabelece com sua ideia de vida. Para Nietzsche, vida é vir-a-ser, como a vida saudável orbita a ideia de superação. Isso quer dizer que a vida possui um caráter essencialmente dinâmico. A lei, por sua vez, opera segundo a forma do imperativo e da rigidez. Efetivamente, poderíamos argumentar que a lei se expressa como o resultado de um esforço por "eternizar" alguma coisa, ou, no mínimo, deter e fixar uma dinâmica. Seria este o sentido da paridade do termo lei referindo-se às normas de interação social – como lei penal –, mas também à constância da atividade da natureza – como lei natural –, ou mesmo do imperativo religioso – como lei divina. Essa noção de lei pode ser vista em Além de Bem e mal §21; Anticristo § 35-36; Humano Demasiado Humano § 34 e § 96.

de recusa de Eva guardaria a possibilidade da fissura desta destinação, como se a salvação não deviesse da graça divina, mas da própria história pautada pela exemplaridade do ato feminino. Isso porque o gesto de Eva inaugura uma forma de relação com o mundo que não é pautada apenas por uma nova maneira de operar a linguagem, mas também pela possibilidade da recusa, da objeção, gesto que parece fundamental para a "realização da história", caracterização da noção de messiânico de Benjamin. Com isso, poderíamos dizer que o pecado original coloca no mundo tanto a culpa quanto a expiação através de um gesto epistemológico ambivalente. Essa ambivalência não apenas caracteriza o evento de origem da história, mas também define a prática epistemológica que funda. Werner Hamacher, dissertando sobre a noção de divino na filosofia benjaminiana, especificamente sobre sua relação com a história no "Fragmento Teológico Político", enfatiza a neutralização da cisão entre sujeito e objeto na realização do divino:

> No entanto, o conhecimento histórico da historicidade do conhecimento não leva ao relativismo ilimitado se a relação sujeito-objeto vinculada a uma teoria limitada do conhecimento for abandonada e se duas condições forem atendidas para a estrutura de uma experiência expandida: deve, como Benjamin se expressa com base em uma "consciência epistemológica pura (transcendental)" que é "despida de todo sujeito", e deve formar um "continuum sistemático puro de experiência", no qual a consciência transcendental garante a continuidade entre sujeito e objeto, mas também entre sensualidade e compreensão. Como o epítome desse continuum de transições e transformações é "Deus", de acordo com a definição de Benjamin, toda filosofia de vida deve ter a estrutura "singularmente temporal" da experiência de Deus, e toda filosofia da história, a da "dignidade de Deus". (HAMACHER, 2011, p. 175-s – tradução nossa)

A teoria limitada do conhecimento que deve ser abandonada seria a epistemologia pautada pela subetividade lógica, bem como o continuum da experiência seria possibilitado pelo esforço de inscrição da experiência na linguagem dirigida à tradução. O gesto feminino de origem da história poderia ser pautado como divino não apenas pela sua

caracterização como violência sem finalidade, mas também por causa dessa epistemologia que faria emergir.

Se o Éden não se caracterizaria apenas pelo momento criador-nomeador, mas também pela lei, a qual, apesar de não estabelecer um nexo de culpa, institui um destino na medida em que impede o devir histórico, então o gesto feminino iniciaria a história, como se Eva fosse a mãe do devir.[151] A sentença divina que proíbe homem e mulher de visitarem a árvore da vida pode ser lida como a afirmação da falta na vida humana. Mas, a ambivalência do pecado permite interpor ao tom condenatório da sentença divina a função positiva da morte na historicização da vida humana. Da mesma maneira que a bela aparência é objetada pelo sem-expressão, encerrando uma dinâmica viva com sua mortificação em benefício da inserção da obra de arte na história, a morte, em relação à linguagem e à lei, insere a dimensão moral na vida humana, possibilitando que a mera vida se realize como vida histórica. Nesse sentido, lembraríamos que, diferente da mera vida, haveria uma forma-de-vida investida de uma dignidade específica, caracterizada por Agamben:

> Com o termo forma-de-vida entendemos [...] uma vida que jamais pode ser separada da sua forma, uma vida na qual jamais é possível isolar alguma coisa como uma vida nua. [...] Uma vida, que não pode ser separada da sua forma, é uma vida para a qual, no seu modo de viver, está em jogo o próprio viver e, no seu viver, está em jogo antes de tudo o seu modo de viver. [...] Define uma vida – a vida humana – em que os modos singulares, atos e processos do viver nunca são simplesmente fatos, mas sempre e primeiramente possibilidade de vida. (AGAMBEN, 2015, p. 13-14 – tradução nossa)

[151] Em uma obra sobre a poesia em língua inglesa e o trabalho de tradução de poetas, Paul Davis aponta para uma lógica teológica específica: É um pricípio de economia divina que a fonte de sofrimento seja também a fonte de cura, que pecado e redenção venham ao mundo pelo mesmo meio: uma mulher (Eva/Maria) ou uma árvore (A árvore do conhecimento/ a Cruz) (DAVIS, 2008, p.54). O autor tematiza essa economia divina pouco depois de caracterizar o pensamento benjaminiano, no qual a noção de tradução operaria como uma forma de anular a maldição de Babel.

A conversa entre Safo e suas amigas, que conforma o arquétipo feminino do saber, manteria a linguagem como "não criada" (*ungeschaffen*), ou seja, passível de ser criada e recriada. Nesse sentido, a conversa feminina é frugalidade ativa, recusa de qualquer instrumentalidade, do que derivaria uma recusa de submissão a um registro de identificações e juízos. Nesses termos, podemos propor a irmandade[152] entre Eva e Safo. Por isso o gesto da primeira mulher de concepção da história não deve ser compreendido como a inauguração de uma série de acontecimentos passíveis de serem registrados, como se estivesse fundando o historicismo, mas como uma forma de experiência do tempo, caracterizada especificamente como a contraposição ao mito, ao masculino como força de destinação. Essa contraposição seria o que conduz ao messiânico. Nesse sentido, poderíamos propor uma interpretação da carta de Paulo aos Romanos, no qual o fundador do cristianismo fala sobre o pecado original:

> Eis porque, como por meio de um só homem o pecado *entrou no mundo* e, pelo pecado, a morte, e assim a morte passou a todos os homens, porque todos pecaram. Pois até a Lei havia pecado no mundo; o pecado, porém, não é levado em conta quando não existe lei. (…) Por conseguinte, assim como pela falta de um só resultou a condenação de todos os homens, do mesmo modo, da obra de justiça de um só, resultou para todos os homens justificação que traz a vida. (…) Ora, a Lei interveio para que avultasse a falta; mas onde avultou o pecado, a graça superabundou, para que, como imperou o pecado na morte, assim também imperasse a graça por meio da justiça. (Epístola aos Romanos 5: 12-21)[153]

Este "um só" cuja obra é capaz de trazer "justificação que traz a vida" para todos é o Messias. No "Fragmento teológico-político", Benjamin argumenta que o messiânico não deve ser compreendido como a

[152] O termo sororidade parece especialmente adequado para designar essa relação, pois aponta justamente para uma solidariedade e empatia especificamente femininas. No entanto, reconhecemos que o termo introduziria um vocabulário específico dos debates feministas contemporâneos, e a mera menção a este debate não faria justiça ao tema específico nem às relações possíveis entre a teoria benjaminiana e este feminismo.

[153] O corte de nossa citação suprime a referência à Jesus Cristo, evitando, com isso, dar o nome e o gênero do messias referido por Paulo.

finalidade ou o objetivo (*Ziel*) da história, como se se tratasse de uma disposição teleológica, mas sim como termo (*Ende*) da história, sua realização: "Só o próprio Messias consuma todo o acontecer histórico, nomeadamente no sentido de que só ele próprio redime, consuma, concretiza a relação desse acontecer com o messiânico" (BENJAMIN, 2010, p. 22). Benjamin encerra esse fragmento defendendo que a tarefa de uma "verdadeira política" seria a tarefa divina de abolir o poder (mítico) sobre a mera vida natural[154].

Segundo Paulo, o pecado não tem substancia, "não é levado em conta", enquanto não há lei. Nesses termos, o pecado tem sua verdade originada na lei. Mas o que interessa verdadeiramente é notar que a graça apenas se faz presente diante do pecado. Nesses termos, o gesto de Eva parece efetivamente confluir ao messiânico[155], pois instaura a possibilidade da redenção. Derrida argumenta que a "messianidade" não poderia ser caracterizada como utópica, pois refere-se efetivamente ao "aqui e agora" de um devir eminentemente real, o devir de uma "alteridade heterógena irredutível" (cf. DERRIDA, 1999, p. 248). Essa alteridade pode compor a noção de messiânico da filosofia benjaminiana, mas é insuficiente. Isso porque o Messias de que fala Benjamin teria também a característica de se estabelecer por uma tensão que relaciona os momentos históricos com sua redenção. Isso quer dizer que aquela alteridade, a diferença colocada pelo messiânico, teria em seu seio a história de que faz termo, sem, no entanto, depender dos elementos específicos dessa história como componentes de seu vir-a-

[154] Benjamin ainda apresenta que método dessa abolição deve ser o niilismo. Segundo Gerard Raulet (1997, p.193-194) o niilismo de Benjamin contribui ao messianismo no sentido de operar para a suspensão de toda ordem unicamente natural para a vida humana. Segundo Raulet, seria " preciso que a história natural seja abolida para se colocar em seu lugar a história messiânica. Deve-se, todavia, perguntar se a eterna abolição, abolição eterna, coloca fim ao eterno retorno do mesmo que é o inferno da *Naturgeschichte*. A esta questão tem se o direito de responder de modo afirmativo, desde que esta abolição impeça a história natural de reproduzir indefinidamente suas figuras. É bem por isso que a conclusão "política" do programa [teológicopolítico de Benjamin] se vale do "niilismo": é preciso aspirar à abolição, ao seu ativar".

[155] Derrida argumenta que a Messianidade não pdoeria ser caracterizada como utópica, pois refere-se efetivamente ao "aqui e agora" de um devir eminentemente real, o devir de uma "alteridade heterógena irredutível" (cf. DERRIDA, 1999, p. 248).

ser. Sobre essa relação entre história e o messiânico, Sami Khatib argumenta:

> Se Derrida nos lembra da diferença crucial entre telos e eschaton, nós temos que lembrar com Benjamin que a estrutura da redenção deixa uma reminiscência teológica irredutível. Ainda que o acontecimento histórico não tenha nenhum objetivo ou telos trans-histórico – sejam estes a sociedade sem classes ou o reino messiânico –, a história evidencia uma direção para a redenção. (...) Essa referência à redenção não é sobre a própria teologia, mas sobre "alguma coisa" que excede o domínio do conhecimento científico, crença religiosa e ideologia política. O messiânico não alude à alteridade radical ou a segredos místicos, mas carrega o testemunho de uma falta, uma incompletude que previne a ordem do profano de conclusivamente fechar-se como uma esfera auto-totalizante. (KHATIB, 2013, p. 3 – tradução nossa)

Esse testemunho da incompletude que previne a totalidade bem define o feminino de Safo e Eva, pois elas recusam o fechamento da linguagem e da lei. Assim, nossa troca de gêneros do messias não viola o sentido destacado naquela passagem da epístola aos Romanos. De uma perspectiva epistemológica, o pecado original modifica a forma da linguagem, introduzindo o juízo, a identidade pelo sistema de signos e o direito. No entanto, o desencontro fundamental entre a coisa e sua designação[156] nesse sistema deixa o espaço que possibilita o retorno sobre a linguagem, uma nova ação sobre a coisa, como se convidasse a tradução, o retorno que aqui pode ser referida como mobilizada pela recusa feminina-messiânica. Em todo saber posterior ao pecado original, haveria uma dimensão de não comunicado, mas que apenas uma linguagem que critica sua própria imediatidade identificatória seria capaz de denotar. Se a boa tradução se realiza como a apresentação resultante da percepção, expressando uma face da ideia, a verdade dessa tradução depende também do reconhecimento de seu limite,

[156] Susana Kampff Lages trata dessa característica da noção benjaminiana de linguagem, afirmando a "impossibilidade de adequação absoluta entre as coisas e os nomes, a não ser no espaço de um futuro utópico, pelo qual se aguarda, e que será palco da vinda messiânica" (2007, p.150).

deixando espaço para o não aparente. Com isso, é possível compreender que o sentido epistemológico do pecado original não refere duas linguagens, uma anterior e outra posterior ao pecado, pois não há nada fora da linguagem que pudesse delimitar esse corte. Não existem duas linguagens, pois o que distinguimos quando qualificamos como nomeadora ou instrumental são os usos da linguagem, ou, mais especificamente, a forma da relação que se tem com ela. Como a lei é o que fornece a substância do pecado, e o pecado é o que abre o mundo à graça divina-messiânica, é também a linguagem instrumental que revela a falta em relação à verdade, e essa falta possibilita o esforço crítica de uma tradução.

Reconhecemos, por um lado, o desencontro fundamental entre a expressão e a verdade; por outro, reconhecemos a origem na linguagem de um chamado à busca desse encontro, não movido pela expectativa de realizar tal encontro, mas como recusa do não verdadeiro, expressos pelo mito, destino e culpa. A linguage guarda a inteira dinâmica entre pecado e salvação, um jogo em que os termos são dependentes e necessários: a salvação suprime o pecado, da mesma forma em que o pecado é o que realiza a verdade da salvação. A linguagem opera como direito, mas também se expressa como violência divina; ela faz o juízo e a identidade, mas nega a sentença e cria a diferença; ela coloca o signo, mas afirma a mentira da representação. Essa ambivalência explica porque o pecado também é referido a Adão: o jogo da linguagem só pode se tornar completo se considerar feminino e masculino. Podemos dizer que o messiânico se fundamenta no feminino, mas só pode se realizar se também reconhece o masculino como instante de si. O gesto feminino de recusa da lei é atualizado toda vez que a estrutura do destino é recusada, ou seja, toda vez que a objeção crítica desnaturaliza um conceito ou destitui o direito. Em uma palavra, toda vez que desafia o masculino. O messiânico precisa da história para realizar-se como seu termo, da mesma forma que é necessária a herança da linguagem para possibilitar a criação da tradução. Nesses termos, o sujeito anti-lógico, criador e criatura de uma linguagem capaz de

traduzir, surge como a resistência ao sujeito lógico, função da linguagem instrumental. Ao fim, insistindo na equivalência benjaminiana entre linguagem e ação, notamos que a demanda pela subjetividade anti-lógica expressa no texto sobre o paradoxo do cretense revela-se uma experiência constitutiva da reflexão sobre uma forma de vida. E no encontro que a epistemologia benjaminiana realiza entre teoria da história e filosofia da linguagem, o sujeito anti-lógico poderia ser caracterizado pela feminilidade do messiânico na poesia de Safo ou na desobediência de Eva.

# Anexos - Traduções

## SÓCRATES[157]

I

A mais elevada barbárie referente à figura de Sócrates é que esse homem alheio às musas (*unmusisch*) conforma o meio erótico das relações nos círculos platônicos.

No entanto, se seu amor pela capacidade geral de comunicação dispensa (*entbehren*) a arte, de onde Sócrates retiraria seus efeitos? Da vontade. Ele faz de Eros um servo para seus fins. Esse sacrilégio se reflete na castração de sua própria pessoa. É justamente disso que deriva, em última instância, o horror dos atenienses. O sentimento desses homens, mesmo que subjetivo, justificam-se historicamente no Direito[158]. Sócrates envenena os jovens, ele os corrompe. Seu amor por eles não é fim (*Zweck*) para a idéia (*Eidos*), mas sim um meio. Ele é o mágico, o maiêutico que troca os sexos (*die Geschlechter*[159] *vertauscht*); ele é o condenado sem culpa que morre pela ironia e para o escárnio de seu adversário.

Sua ironia é cultivada a partir do horror, mas ele permanece sendo o oprimido, o marginalizado, o desdenhado – um pouco como o gozador (*Spaßmacher*). O diálogo socrático gostaria de ser estudado em

---

[157] O texto *Sokrates* foi escrito por Benjamin em 1916, e não foi publicado em vida. Nossa tradução segue a versão da editora Suhrkamp (Walter Benjamin – Gesammelte Schriften. Band II – 1), editada por Rolf Tiedemann e Hermann Schweppenhäuser. Essa tradução foi realizada a quatro mãos, contanto com a parceria de Hilton Cardoso.

[158] Nossa tradução manteve-se fiel aos campos imagéticos estabelecidos pelo autor. Por isso optamos por preservar o pertencimento dos termos aos seus específicos domínios semânticos. Assim, em prejuízo da fluidez textual, conservamos a tradução de termos como "Recht", "bestätigen" e "verbürgen" por verbetes de um vocabulário propriamente jurídico: "Direito", "sancionar" e "afiançar". A importância de destacar o uso desses termos jurídicos pode se evidenciar ao considerarmos a relevância da esfera do direito no pensamento benjaminiano. Em textos como *Zur Kritik der Gewalt* e *Schicksal und Charakter* o Direito aparece como uma manifestação específica do mito, tema de importância maior no pensamento do autor. (N. do T.)

[159] A palavra "Geschlecht" pode ser traduzida tanto por "sexo" quanto por "gênero". Apesar de a distinção frequente no texto entre masculino e feminino poderia indicar a escolha pelo termo "gênero", preferimos a palavra "sexo" em benefício da imagem de relação sexual que pode ser estabelecida, bem como por sua versatilidade em referência às derivações: assexual, sexualidade, assexuado. (N. do T.)

relação ao mito. O que Platão desejava com isso? Sócrates: esta é a figura com a qual Platão aniquilou e acolheu os antigos mitos. Sócrates: esta é a oferenda da filosofia perante os deuses mitológicos, os quais exigem um sacrifício humano. Em meio a uma batalha terrível, a jovem filosofia busca se impor com Platão[160].

II

Grünewald [nota] pintou os santos de maneira tão grandiosa que sua glória emergia do mais verde negro (*aus dem grünsten Schwarz*). O Radiante[161] é verdadeiro apenas onde se irrompe no Noturno. Somente aí ele é grandioso; somente aí é sem-expressão; somente aí é assexuado e, pois, de uma sexualidade supramundana. O Assim-Radiante, o que irrompe no noturno, é o gênio, a testemunha de cada verdadeira criação espiritual. Ele ratifica e garante sua assexualidade (*Geschlechtslosigkeit*). Em uma sociedade de homens não haveria o gênio; ele vive através da existência (*Dasein*) do feminino. É verdade: a existência do feminino garante a assexualidade do espiritual (*Geistigen*) no mundo. Onde surge uma obra, uma ação ou um pensamento sem o Saber em torno dessa existência, nesse lugar tem origem algo mal, morto. Onde surge apenas desse próprio feminino, tem-se aí algo fraco, raso e incapaz de romper a noite. No entanto, onde esse saber em torno do feminino se cumpre, aí nasce o que é próprio do gênio. Toda relação mais profunda entre homem e mulher repousa sobre o fundamento dessa verdadeira criação e se coloca sob o signo do gênio. Dessa forma, é falso considerar que o amor desejante seja o contato mais íntimo entre homem e mulher, visto que, de todos os níveis,

[160] cf. Nietzsche. A Gaia Ciência. Af. 340. (N. do A.)

[161] A noção de Radiante deve ser compreendida em relação a uma recuperação específica da filosofia platônica. Benjamin retoma a relação entre Verdade e Beleza, e lembra que a existência do belo é determinada por sua aparência. Nestes termos, o radiante será uma expressão da verdade, mas apenas quando atentar a condições determinadas, conforme apresentadas neste texto. Para a melhor compreensão dessa relação entre verdade e beleza, sugerimos o Prólogo Epistemológico-Critico da obra de Benjamin *Origem do Drama Trágico Alemão* (Trad. de João Barrento. Lisboa: Assírio & Alvim. 2004). (N. dos T.)

inclusive o masculino-feminino, o amor mais profundo, mais gentil, o mais eroticamente e miticamente perfeito, quase radiante – não fosse tão inteiramente noturno –, é o amor feminino-feminino. O modo pelo qual a mera existência do feminino garante a assexualidade do espiritual é um mistério da maior grandeza, que até hoje os homens (Menschen) não puderam resolver. Para eles o gênio não é o sem-expressão, que irrompe da noite, mas sim, ainda sempre, ele é o Mais-expressivo, aquele que cintila na luz.

No Banquete, Sócrates exalta o amor entre homens e jovens; ele louva esse amor como o meio (*Medium*)[162] do espírito criador, o lugar no qual a criação vicejaria. Seguindo seu ensinamento, o sábio se torna grávido (*schwanger*) de saber, e Sócrates concebia o espiritual apenas como saber e virtude. No entanto, a pessoa que porta o espiritual talvez não seja aquele que gera (*der Zeugende*), e sim aquele que concebe sem engravidar. Da mesma forma que para o feminino a exaltada ideia de pureza é a imaculada conceição (*unbefleckte Empfängnis*), assim também a ideia de concepção sem gravidez (*Empfängnis ohne Schwangerschaft*) é o traço espiritual mais profundo do gênio masculino. Para ele, é propriamente um Radiar. Sócrates aniquila isso. O espiritual socrático é integralmente sexuado. Seu conceito de concepção espiritual é gravidez. Seu conceito de geração espiritual é descarga de desejo. Isso é o que revela o método socrático, o qual é inteiramente diferente do platônico. O método socrático não é a pergunta santa que espera por uma resposta, a qual reanima a ressonância da própria pergunta. Esse método não tem a resposta em seu interior como é o caso das perguntas puramente eróticas ou científicas. Em vez disso, ele é violento, até mesmo insolente; é um mero meio para que a extorsão do discurso se dissimule, se ironize, pois ele já sabe a resposta com demasiada precisão. A pergunta socrática persegue a resposta a partir de fora – como fazem os cães

[162] Aqui, a noção de meio deve ser referida ao termo original pela especificidade de seu significado. Insistimos na compreensão etimológica do termo, que apontaria para uma concepção espacial, a qual indica o que está no meio, e observa neutralidade, que é comum. (N. do T.)

de caça contra um nobre cervo. A pergunta socrática não é sensível e pouco mais criativa do que receptiva; ela não é própria do gênio. Essa pergunta é igual à ironia socrática, que nela penetra – permitindo uma imagem terrível para uma coisa terrível: uma ereção do saber. Com ódio e desejo, Sócrates persegue a ideia (*Eidos*) e fazer dela um objeto, porque ele considera a aparência (*Schau*) da ideia algo falho. (E deveria o amor platônico chamar-se amor não-socrático?). Essa terrível dominação de imagens sexuais (*sexuelle Anschauungen*) no âmbito espiritual corresponde – mesmo como consequência disso – à mistura impura desses conceitos no âmbito natural. Seu discurso no Banquete, de forma demoníaca, designa indistintamente semente e fruto, procriação e nascimento, e representa no próprio locutor a terrível mistura de castrado e fauno. Na verdade, Sócrates é um não-humano, e como alguém que não tem noção das coisas humanas, seu discurso sobre Eros é desumano. Desse modo, assim se coloca a hierarquia do erótico de Sócrates e seu Eros: o feminino-feminino, o masculino-masculino, o masculino-feminino, fantasma, Daemon, Gênio. É justiça irônica para Sócrates o que ocorre com Xântipe[163].

[163] Xântipes foi a esposa de Sócrates. (N. do T.)

## Sobre o "Cretense"

Em sua forma grega clássica, o paradoxo do cretense é facilmente resolvido. Quando Epimênides diz que todo cretense é mentiroso, e ele próprio é um cretense, de maneira alguma decorre disso que com sua asserção ele teria dito uma inverdade. Pois não está no conceito de mentiroso que este se afaste da verdade toda vez que abre a boca, nem que quando ele se afasta da verdade, o faz afirmando o contrário da verdade; isso permanece num plano contraditório. Das duas premissas não se pode concluir que todos os cretenses dizem a verdade, conclusão que teria como consequência que Epimênides também teria dito a verdade em sua primeira asserção, o que recolocaria a primeira premissa e continuaria ao infinito.

Por outro lado, apoiando-se no antigo paralogismo, pode-se expor um problema verdadeiramente fecundo. A fim de desenvolvê-lo, as considerações, que no caso anterior condicionam a solução, devem ser frustradas colocando-as da seguinte forma: Epimênides diz que todo cretense, toda vez que abre a boca, diz o contrário do que é a verdade. Epimênides é um cretense. A partir dessas premissas se desdobrariam de fato todos os elos de contradição nas consequências e soluções felizmente evitados anteriormente. Da mesma maneira isso esclarece que a forma silogística originaria não seria adequada a este problema. Mais do que isso, todo o dilema desenrola-se na forma de uma dedução simples a partir de um juízo. E esse juízo, em sua apresentação mais formal e reduzida, teria que dizer: "sem exceção, cada um dos meus juízos predica o contrário da verdade." Portanto, de fato, disso se seguiria: "Assim, também esse", "cada um dos meus juízos, sem exceção, predicam a verdade". "E, portanto, também o primeiro supracitado". Com isso, o retorno ao ponto inicial do círculo é sempre retomado.

Este paralogismo é insolúvel no interior da lógica.

Com isso temos, a seguir, três aspectos para destacar: 1) este juízo de uma fonte insolúvel com consequências contraditórias poderia ser o único de seu tipo. 2) Constitui-se cada elo insolúvel da

contradição no âmbito da lógica, sem ser em si mesmo de alguma forma sem sentido ou contraditório, como seria no âmbito ontológico. Mais do que isso, se se concebesse o deslocamento da eficiência do gênio do engano cartesiano da esfera da percepção para a esfera da lógica, seu ludibriar não poderia se desenvolver melhor ou diferente, como o seria se nisso o gênio fizesse do juízo em questão algo próprio. Portanto esse juízo simplesmente não é contraditório. 3) Em todo caso, que esses juízos, precisamente esses juízos tomados pelo espírito enganador, terão essas consequências contraditórias apenas enquanto cada um deles se aplicar a quem os elabora, pois que se pode afirmar que os juízos de outra pessoa significarão o contrário da verdade sem que isso tenha uma consequência contraditória.

-3)Que aquele juízo leva às suas consequências contraditórias conforme o espírito enganador, enquanto pode ser julgado sobre o outro, que cada um de seus juízos predicam o contrário da verdade, sem levar a consequências contraditórias.

Sinteticamente pode-se dizer: aquele juízo parece ser indiscutivelmente lógicos, desde que não haja nenhuma instância lógica, a qual poderia suspender sua própria legitimidade e as consequências decorrentes desse juízo. Pois com isso o princípio de não contradição poderia exercer esta força, requereria que cada juízo fosse uma contradição em cada sentido. No entanto, como mostrado acima no item 2), este não é o caso. Por outro lado, há a exigência de se refutar a validade daquele juízo, tanto no plano lógico quanto no ontológico. Enquanto pode se tornar objeto ontológico da discussão apenas onde deveria ser concedida uma posição ontológica de destaque para seu sujeito, como no caso do espírito cartesiano do engano, a refutação lógica deve ser exigida sob todas as circunstâncias, por causa das contradições, pelas quais a proposição é levada às suas consequências.

A incontestabilidade lógica dessa proposição – uma vez admitida, dadas as consequências – deve-se, portanto, ser provada como aparência. Caso contrário toda a lógica desabaria. Aqui é certo, quando

a aparência é realmente aparência objetiva. Tal aparência não surge como aquela da concepção moderna, a qual se pretende validar como inadequação acidental ou necessária do conhecimento diante da verdade. Essa aparência deve surgir muito mais como algo que não se dissolver na verdade, mas apenas ser eliminada através dela. Em uma palavra: aparência como um princípio autônomo do Aparecer, de fato procedente de um princípio de engano, ou melhor, da mentira. Essa aparência é, como o problema do cretense provou, de uma intensidade violentamente metafísica, que ela é capaz de se estender até as profundezas da lógica formal dentro de suas raízes.

## Teses sobre o problema da Identidade

1. Todo não-idêntico é infinito, mas isso não implica que todo idêntico seja finito
2. A possibilidade que o Infinito seja idêntico será deixada em suspenso e não será discutida no que segue.
3. O infinito não-idêntico pode ser não idêntico de duas maneiras:

a) É potencialmente idêntico, então não pode ser não idêntico. Esse é o Aidêntico em ato. O Aidêntico encontra-se além da Identidade e da Não-Identidade, mas no curso de sua metamorfose é capaz apenas do primeiro e não do segundo.

b) Não é potencialmente idêntico, é em ato não idêntico.

Nota: É para ser pesquisado, a qual tipo o infinito matemático pertence, ao tipo a ou ao tipo b.

4. As relações de identidade podem ocorrer apenas em a), não em b) e nem mesmo no caso do infinito pensado em 2)
5. Pressupõe-se a validade da relação de identidade para o objeto de um juízo, todavia o próprio sujeito do juízo não tem a mesma forma que o “a” não finito geral da sentença “a” é “a”. Se não obstante essa forma, valida-se a relação de identidade para o sujeito do juízo, aí surge uma tautologia.
6. A relação de tautologia relativamente ao problema da identidade se deixa apreender de outra forma: Ela surge da tentativa de conceber a relação de identidade como um juízo.
7. A relação de identidade não pode ser apreendida como juízo, uma vez que o primeiro “a” da sentença “a” é “a” é tão pouco o sujeito do juízo quanto o segundo é o predicado do juízo, do contrário do primeiro “a” qualquer

coisa diversa do segundo “a” poderia ser dito, e deste qualquer coisa diversa daquele seria agregável.

8. A relação de identidade não é reversível. Essa asserção ainda não foi provada. No entanto, sua plausibilidade pode ser demonstrada, por exemplo, através da distinção linguística entre o “eu” e o “mesmo” (ich und selbst). A expressão idiomática “eu mesmo” enfatiza a identidade do Eu, ou se provavelmente não este “mesmo”, um análogo na esfera da pessoa. Com isso esse “eu mesmo” não é reversível; o mesmo é, por assim dizer, apenas a sombra interior do eu.
9. Então pode-se repor o problema da identidade da seguinte maneira: a não reversibilidade de uma relação de identidade existe quando não é logicamente possível através de nenhumas das três categorias de relação (substância, causalidade, reciprocidade).

[estágios de identificação. Espaço e tempo. Transição abrupta entre A e a (a), transição contínua entre a (a) e a.

10. A fórmula de identidade é “a é a”, e não “a permanece a”. Ela não afirma a igualdade de dois estágios de “a” temporalmente ou espacialmente. Mas também não pode afirmar a identidade de um “a” determinado espacialmente ou temporalmente, pois cada determinação já teria a identidade como pressuposta. O “a”, do qual se afirma a identidade com “a” na relação de identidade, é algo além de tempo e espaço.
11. A filosofia rejeita confortavelmente a preocupação com o problema da identidade com base na seguinte reflexão. I) Proposições só são possíveis a partir de idênticos, consequentemente II) em cada investigação sobre identidade, esta já é pressuposta, do que segue que a sentença “a é a” é uma evidência no domínio do pensamento, do qual não pode ser omitido. As proposições I e II são de fato auto

evidentes no domínio do pensamento, no qual não podem ser ignoradas, são leis elementares da lógica. Mas que a proposição “a é a” decorra delas é um erro decisivo. Pois as duas primeiras proposições dizem apenas que as afirmações são possíveis apenas pelo idêntico, que isso é pressuposto em cada afirmação. Mas não se segue disso que o idêntico é idêntico a si mesmo, e isso é o que diz a proposição “a é a”. Seu primeiro “a” é, portanto, exatamente em e para si um idêntico, mas não um consigo mesmo (quer dizer, com o segundo “a”) e da mesma forma o segundo “a” é em e para si um idêntico, mas não ao primeiro “a” nem consigo mesmo. Como a identidade consigo mesmo – pois sua possibilidade atesta a proposição de identidade e é o seu conteúdo próprio – se diferencia de outro tipo de identidade, e se esse algo de outro tipo fosse uma identidade do pensamento puramente lógico-formal, deve ficar de lado. Apenas de acordo com a proposição "a é a" que “a” é idêntico a si mesmo, e somente o “a” desta proposição, não o objeto concreto (ver 5), nem o próprio não-idêntico (ver 3b) é idêntico a si mesmo. O segundo participa apenas da identidade e lógica formal como pensamento, o primeiro em outra identidade metafísica.

(no que precede, é falsa a designação da identidade primordial do objeto “a é a” como identidade consigo mesmo. “A é a” declara apenas que existe identidade objetiva, enquanto “identidade consigo mesmo” é já uma identidade objetiva fundamentada (uma própria ou uma sob outras).

## Tentativa de Solução do paradoxo de Russel

Nada pode ser atribuído a um signo (*Zeichen*). O juízo no qual um significado é atribuído a um signo não é predicativo. Russell confunde juízos de significado e de predicação.

### O JUÍZO DE DESIGNAÇÃO

Como exemplo de um juízo de designação, consideramos o juízo: “a” designa o lado BC de um triângulo.

Sobre o sujeito “a” do juízo, o seguinte deve ser observado: ele significa um complexo fixável acusticamente ou por escrito, mas não a primeira letra do alfabeto, a qual ele apenas corresponde. Com base nessa sua significação, o sujeito, sob a pressuposição de sua identidade, não pode ser sujeito de nenhum outro julgamento que esteja logicamente relacionado ao primeiro. Pois em um possível juízo “a é igual a 52”, o sujeito é diferente do sujeito do juízo anterior. Isso é evidente pelo fato de que no primeiro julgamento a significa um sinal fixo por escrito e no segundo, o lado BC significa um triângulo. - Desse modo, a estrutura lógica do sujeito no julgamento da designação é fundamentalmente diferente da estrutura do sujeito nos outros julgamentos. Neste último, a saber, só pode haver um assunto, que em princípio também pode ser objeto de outros julgamentos que estão em uma possível conexão lógica com ele. - Uma predicação na qual o sujeito é colocado e que a cópula "designa" expressa (,> é diferente nos julgamentos da designação e nas demais. A categoria da designação é completamente diferente de todas as outras nas quais uma predicação pode se basear, Assim, por exemplo, diferente daquele de substância, causalidade etc., no sentido de que os julgamentos de designação nunca podem, portanto, ter relações lógicas entre si ou com outros julgamentos.Russell ignora isso em seu paradoxo, cuja resolução é a seguinte:

Russell descreve uma palavra à qual se pode atribuir seu significado como predicado (o significado em que isso se destina continua a ser visto) como predicável. Ele descreve uma palavra em que

este não é o caso como imprevisível. Expressa no julgamento, esta designação deve ser:

Predicado denota o predicado de um julgamento que

**EIDOS E CONCEITO**

Linke quer provar as teorias da abstração de conceitos como uma solução de problemas de aparência, mostrando que os objetos eidéticos são dados imediatamente. Mas não é declarado - e provavelmente nem é sequer visto - que conceito e essência não são a mesma coisa. Existem essências de conceitos (claro que também uma essência do conceito) e conceitos de essências (claro que também um conceito de essência). Ambas as esferas, a do conceito e a da essência, não coincidem sequer parcialmente, mas em todo caso se correspondem: há uma essência de todo conceito e um conceito de todo ser. A diferença entre os dois pode ser ilustrada por um exemplo: primeiro visualizo mentalmente a ideia[164] deste mata-borrão vermelho que tenho diante de mim. Ao fazer isso, prescindo que ocorra neste momento real do tempo e se coloque neste lugar real do espeço. É essencialmente um existente em um determinado ponto no tempo e em um determinado ponto no espaço, mas todas essas palavras entre aspas. A posição espacial e o ponto no tempo no qual o mata-borrão devem necessariamente ser considerados reais é inessencial, pelo que serão desconsiderados. / Então eu dou forma ao conceito deste mata-borrão: para o conceito é essencial, por exemplo, que pertença ao seu conteúdo sua existência em um lugar do espaço real e em um ou mais momentos do tempo real. Em si mesmo, é claro, um conceito como o de essência (por sua essência) é atemporal, mas pertence ao conceito deste mata-borrão que ele exista neste ou naquele momento do tempo real, neste ou naquele ponto do espaço real. Em outras palavras, a Singularidade-fatual (*(S)ingulär-tatsächliche*) é essencial para o conceito, mas para a essência é inteiramente

[164] Decidimos traduzir eidos por ideia no corpo do texto, em benefício da continuidade da tensão entre ideia e conceito, tensão que persiste no pensamento de Benjamin e tem especial elaboração em “Origem do Drama Barroco Alemão”.

insignificante. É próprio à essência deste mata-borrão que, quando é dado na Realidade, é um singular-fatual. O eidético não é atual, mas sim uma existência eidética dentro de um tempo eidético em um espaço eidético, indiferentemente de haver um tempo atual, um lugar atual ou um existente atual. Mas, isso está claro agora, ao conceito deste mata-borrão é próprio que o lugar no qual existe não seja apenas um "lugar definido" eidético, mas sim um lugar definido fatual, um lugar singular fatual. Se se quiser tentar salvar-se disso, reivindicando para este conceito o estatuto de essência e colocar toda a definição "lugar determinado singular fatual" em aspas, então, entre as aspas estará alguma coisa absurda, um absurdo eidético, pois o Fatual singular (*singular (T)atsächliche*) nunca pode ser uma essência.

Com isso, mesmo que os dados eidéticos da fenomenologia sejam dados imediatamente, uma teoria dos conceitos se faz necessária, como sempre. O exemplo anterior foi pensado de tal maneira que a maioria das teorias dos conceitos (e também aquelas contra as quais, segundo Linke, a fenomenologia protesta), falham diante dele, ou seja, são refutadas por este exemplo. Então, em qual sentido deveria o conceito deste mata-borrão singular fatual, este mata-borrão aqui e agora, se deixar esclarecer psicologicamente, ou mais importante, logicamente, por meio de processos de apagamento, tipificação ou atenção? Ou se quer afirmar que não existe um conceito para este mata-borrão único e singular, o qual também contenha a unicidade que diz respeito a existência no tempo real e espaço real? Mas ainda que Conceito e Essência não sejam a mesma coisa, é necessário reivindicar para o conceito o que Linke reivindica para a essência: que não é necessário que se fundamentem em comparação. Também o conceito é baseado em seu objeto único; é simplesmente o conceito *deste* objeto – e mesmo se este *seu* objeto seja um objeto singularmente-atual, ele pode ser o conceito desta singular fatualidade. Mas a Ideia (*Eidos*) de um objeto singular fatual nunca é a Ideia (*Eidos*) também de sua Singularidade fatual. Aparentemente está é a única diferença entre conceito e essência – se conceito e essência coincidem em seu conteúdo, se o conceito não se

referir a um singular fatual como objeto –, que eles nunca são o mesmo na forma. Isso também pode ser expresso de uma maneira bastante peculiar: se, por exemplo, o conceito de virtude e a essência da virtude concordassem em conteúdo, então esse conceito e essa essência da virtude poderiam ser imediatamente relacionados a outro conceito – relacionados subordinadamente, se visto a partir do conceito; ordenadamente, se visto a partir da essência. Aquele seria o conceito do conceito de virtude ou o conceito de essência da virtude. Mas não há essência da essência da virtude, para tanto seria preciso confundir essência com conceito. E é precisamente esse fato que indica que o conteúdo do conceito e da essência não são exatamente o mesmo: significa apenas que ambos podem se referir à mesma coisa, mas se diz algo inteiramente diferente se eu uso uma palavra designando o conceito ou a essência de uma coisa. Conceito e essência podem se referir à mesma coisa, como sempre referem, exceto em casos como o exemplo discutido, mas são eles próprios, ou seja, por sua própria essência, estruturas muito diferentes. De qual diferença, isso tem precisamente o que concerne o conceito, a ainda necessária teoria do conceito deve distinguir. Nisto, é claro - e isso Linke deve estar de acordo – o debate sobre a "generalidade" dos termos terá que desempenhar um papel menos importante do que antes.

# Referências Bibliográficas

## Obras de Walter Benjamin


BENJAMIN, Walter. *Ensaios Reunidos: Escritos sobre Goethe*. Tradução: Mônica Krausz Bornevusch, Irene Aron, & Sidney Camargo. São Paulo: Editora 34, 2009.

—. *Escritos sobre Mito e Linguagem*. Edição: Jeanne Marie Gagnebin. Tradução: Susana Kampff Lages, & Ernani Chaves. São Paulo: Duas Cidades; Ed. 34, 2011.

—. *Gesammelte Briefe. 6 Bände, hrsg. Von Christoph Gödde und Henri Lonitz. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1995-2000*. Edição: Christoph Gödde, & Henri Lonitz. Franskfurt am Main: Suhrkamp, 1995-2000.

—. *Gesammelte Schriften. 7 Bände*. Edição: Rolf Tiedemann, & Hermann Schweppenhäuser. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1972-1991.

—. *O Anjo da História*. Tradução: João Barrento. Lisboa: Assírio e Alvim, 2008.

—. *O Conceito de Crítica de Arte no Romantismo Alemão*. Tradução: Márcio SELIGMANN-SILVA. São Paulo: Iluminuras, 1993.

—. *Obras Escolhidas I - Magia e Arte, Técnica e Política*. Tradução: Sérgio Paulo Rouanet. São Paulo: Brasiliense, 1995.

—. *Obras Escolhidas II - Rua de Mão Única*. Tradução: Rubens Rodrigues TORRES FILHO, & José Carlos Martins BARBOSA. São Paulo: Brasiliense, 1987.

—. *Obras Escolhidas III - Charles Baudelaires, um Lírico no Auge do Capitalismo*. Tradução: José Carlos Martins BARBOSA, & Hemerson Alves BAPTISTA. São Paulo: Brasiliense, 1989.

—. *Origens do Drama Trágico Alemão*. Tradução: João Barrento. Lisboa: Assírio e Alvim, 2004.

—. *Passagens*. Edição: Olgária Mato Willi Bolle. Tradução: Cleonice Mourão Irene Aron. Belo Horizonte, São Paulo: Editora UFMG, Imprensa Oficial, 2009.

—. *Selected Writings - Volume 1, 1913-1926*. Edição: Marcus BULLOCK, & Michael JENNINGS. Cambridge; London: Harvard University Press, 1996.

**LIVROS E MONOGRAFIAS**

ADORNO, Theodor. *Dialética Negativa*. Tradução: Marcos Casanova. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2009.

—. *Escritos Filosóficos Tempranos*. Tradução: Vicente Gómez. Madrid: Ediciones Akal, 2010.

ADORNO, Theodor, e Max HORKHEIMER. *Dialética do Esclarecimento*. Tradução: Guido de Almeida. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1985.

AGAMBEN, Giorgio. *Estâncias: A Palavra e o Fantasma na cultura ocidental*. Tradução: Selvino José Assman. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2012.

—. *Homo Sacer: O poder soberano e a vida nua*. Tradução: Henrique Burigo. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2004.

—. *Ideia da prosa*. Tradução: João Barrento. Belo Horizonte: Autêntica, 2012.

—. *Infância e História*. Tradução: Henrique Burigo. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2008.

—. *Meios sem fim: Notas sobre Política*. Tradução: Davi Pessoa Carneiro. Belo Horizonte: Autêntica, 2015.

—. *O Tempo que Resta: Um comentário à Carta aos Romanos*. Tradução: Davi Pessoa. Belo Horizonte: Autêntica, 2016.

—. *Profanações*. Tradução: Selvino José Assman. São Paulo: Boitempo, 2007.

ARENDT, Hannah. *Homens em Tempos Sombrios*. Tradução: Denise Bottman. São Paulo: Companhia das Letras, 1987.

ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. Tradução: Edson Bini. São Paulo: Edipro, 2014.

ARISTOTLE. *The Metaphysics*. Tradução: Hugh Lawson Tancred. London: Penguin, 1998.

AUERBACH, Erich. *Mimesis: a representação da realidade na literatura ocidental*. Tradução: Vários Tradutores. São Paulo: Perspectiva, 2009.

BÜRGER, Peter. *Teoria da Vanguarda*. Edição: Tradução José Pedro Antunes. Tradução: José Pedro Antunes. São Paulo: Cosac Naify, 2008.

BARRENTO, João. *Limiares sobre Walter Benjamin*. Florianópolis: Editora da UFSC, 2013.

BATAILLE, Georges. *O Erotismo*. Tradução: Antonio Carlos Viana. Porto Alegre: L&PM, 1987.

BENVENISTE, Emile. *Problemas de Linguística Geral*. Tradução: Eduardo Guimarães. Campinas: Pontes, 2006.

BRETAS, Alexia. *A Constelação do Sonho em Walter Benjamin*. São Paulo: Humanitas, 2008.

BUCK-MORSS, Susan. *Dialectics of Seeing*. New York: Free Press, s.d.

—. *The Origin of Negative Dialectics*. New York: The Free Press, 1977.

BULLOCK, Marcus Paul. *Romanticism and Marxism. The philosophical development of literary theory and literary history in W. Benjamin and Friedrich Schlegel*. New York: Peter Lang, 1987.

CAMPOS, Haroldo de. "A Língua Pura na teoria da tradução de Walter Benjamin." *Revista Usp*, 1997: 160-171.

CAYGILL, Howard. *The Colour of Experience*. London: Routledge, 1998.

CHAVES, Ernani. No Limiar do Moderno: estudos sobre Friedrich Nietzsche e Walter Benjamin. 1. ed. Belém: Paka-Tatu, 2003

CHOI, Seong Man. *Mimesis und historische Erfahrung: Untersuchungen zur Mimesistheorie Walter Benjamins* . Pieterlan: Peter Lang Verlag, 1996.

DAVIS, Paul. *Translation and the Poet's Life: The Ethics of Translating in English Culture, 1646-1726*. Oxford: Oxford University Press, 2009.

DESCARTES, René. *Textos Selecionados - Coleção Os Pensadores*. Tradução: Jacó Guinsburg, & Bento Prado Jr. São Paulo: Abril Cultural, 1973.

DIECKHOFF, Reiner. *Mythos und Moderne. Über die verbogene mystik in den Schriften Walter Benjamin*. Köln: Janus Presse, 1987.

EAGLETON, Terry. *Walter Benjamin or Towards a New Criticism*. London: Verso and New Left Books, 1981.

FENVES, Peter. *The Messianic Reduction - Walter Benjamin and the Shape of Time*. Stanford: Stanford University Press, 2011.

FERBER, Ilit. *Philosophy and Melancholy: Benjamin's Early Reflections on Theater and Language*. Stanford: Stanford University Press, 2013.

FERRIS, David (ed.). *Walter Benjamin. Theoretical Questions*. Standford: Standford University Press, 1996.

FICHTE, Johann Gottlieb. *Die Wissenschaftslehre. Zweiter Vortrag im Jahre 1804*. . Hamburg: Felix Meiner, 1986.

FREUD, Sigmund. *O Mal-estar na Civilização, Novas Conferências Introdutórias à Psicanálise e outros textos*. Tradução: Paulo Cesar Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.

—. *Organização Genital Infantil*. Rio de Janeiro: Imago, 1996.

—. *Totem e Tabu*. Rio de Janeiro: Imago, 1996.

GAGNEBIN, Jeanne Marie. *História e Narração em Walter Benjamin*. São Paulo: Perspectiva, 2011.

—. *Lembrar Escrever Esquecer*. São Paulo: Editora 34, 2006.

—. *Limiar, Aura e Rememoração - Ensaios sobre Walter Benjamin*. São Paulo: Editora 34, 2014.

GARBER, Klaus. *Rezeption und Rettung. Drei Studien zu Walter Benjamin*. Tübingen, 1987.

GOETHE, Johann Wolfgang. *Doutrina das Cores*. São Paulo: Nova Alexandria, 1995.

—. *The Metamorphosis of Plants*. Cambridge: MIT Press, 2009.

HÖLDERLIN, FRIEDRICH. *Canto do Destino e Outros Cantos*. Tradução: Antonio Medina Rodrigues. São Paulo: Iluminuras, 1994.

HABERMAS, Jürgen. *O Discurso Filosófico da Modernidade*. Tradução: Luiz Sérgio REPA, & Rodnei NASCIMENTO. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

HALLACKER, Anja. *Es spricht der Mensch: Walter Benjamins Suche nach der Lingua adamica*. München: Wilhelm Fink Verlag, 2004.

HANSSEN, Beatrice. *Critique of Violence: Between Poststructuralism and Critical Theory*. London and New York: Routledge, 2000.

—. *Walter Benjamin's Other History: Of Stones, Animals, Human Beings, and Angels*. Berkeley: University of California Press, 1998.

HEGEL, Georg W. F. *Fenomenologia do Saber*. Tradução: Paulo Meneses. Petrópolis: Vozes, 2008.

—. *Hegel, the Letters*. Tradução: Clark Butler, & Christiane Seiler. Indiana: Indiana University Press, 1984.

HORKHEIMER, Max. *Anhelo de Justicia - Teoria Crítica y Religión*. Tradução: Juan José SÁNCHEZ. Madrid: Editorial Trotta, 2000.

—. *Eclipse of Reason*. New York: Continuum, 2004.

—. *Origens da Filosofia Burguesa da História*. Tradução: Maria Morgado. Lisboa: Editorial Presença, 1984.

—. *Teoria Crítica I*. Tradução: Hilde Cohn. São Paulo: Perspectiva, 2008.

JAREK, Márcio. *A constelação vida: Política e linguagem na juventude de Walter Benjamin*. Rio de Janeiro: Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro PUC-Rio, 2016.

JENNINGS, Michael W. *Dialectical Images. Walter Benjamin's Theory os literary criticism*. Ithaca/London: Cornell University Press, 1987.

KANT, Immanuel. *Crítica da Faculdade de Julgar*. Petrópolis: Vozes, 2016.

—. *Crítica da Razão Prática*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2010.

—. *Crítica da Razão Pura*. Tradução: Manuela P. Santos, & Alexandre F. Morujão. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001.

—. *Prolegômenos a toda Metafísica Futura*. Edição: Tradução de Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1988.

—. *Textos Seletos*. Tradução: Raimundo Vier, & Floriano Fernandes. Petrópolis, RJ: Vozes, 2005.

KOHLENBACH, Margarete. *Walter Benjamin: self-reference and religiosity*. Hampshire: Palgrave Macmillan, 2002.

KONDER, Leandro. *Walter Benjamin. O Marxismo da melancolia*. Rio de Janeiro: Campus, 1988.

KOTHE, Flávio. *Benjamin & Adorno: Confrontos*. São Paulo: Ática, 1978.

LÖWY, Michael. *Walter Benjamin: Aviso de Incêndio*. São Paulo: Boitempo, 2005.

LAMA, Fernando Araújo Del. *Diagnóstico de época e declínio da experiência em Walter Benjamin: uma abordagem dos escritos da década de 30*. São Paulo: Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação em Filosofia da Universidade de São Paulo, 2017.

LEBRUN, Gerard. *O Avesso da Dialética*. Tradução: Renato J. Ribeiro. São Paulo: Companhia das Letras, 1988.

LESKOV, Nikolai. *A Fraude e outras histórias*. Tradução: Denise Sales. São Paulo: Editora 34, 2014.

LINDNER, Burkhardt. *Benjamin-Handbuch: Leben - Werk - Wirkung*. Stuttgart: J. B. Metzler, 2011.

LUKÁCS, Georg. *A Teoria do Romance*. Tradução: José M. M. Macedo. São Paulo: Duas Cidades; Editora 34, 2000.

MACHADO, Francisco A. P. *Imanência e História - A Crítica do Conhecimento em Walter Benjamin*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2004.

MATOS, Olgária. *Benjaminianas - Cultura Capitalista e Fetichismo Contemporâneo*. São Paulo: Editora UNESP, 2010.

—. *Discretas Esperanças*. São Paulo: Nova Alexandria, 2006.

—. *História Viajante*. São Paulo: Studio Nobel, 1997.

—. *O Iluminismo Visionário*. São Paulo: Brasiliense, 1999.

—. *Os Arcanos do Inteiramente Outro*. São Paulo: Brasiliense, 1989.

MENKE, Bettine. *Sprachfiguren. Name - Allegorie - Bild nach Walter Benjamin*. München: Wilhelm Fink Verlag, 1991.

MENNINGHAUS, Winfred. *Schwellenkunde. Walter Benjamins Passager der Mythos*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1986.

—. *Walter Benjamins Theorie der Sprachmagie*. Berlin: Suhrkamp, 1980.

MURICY, Katia. *Alegorias Da Dialética. Imagem E Pensamento Em Walter Benjamin*. São Paulo: Nau, 2009.

NIETZSCHE, Friedrich. *A Gaia Ciência*. Tradução: Paulo César Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

—. *Além do Bem e do Mal*. Tradução: Paulo César Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

—. *Genealogia da Moral*. Tradução: Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

—. *Humano, Demasiado Humano*. Tradução: Paulo César Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

—. *O Nascimento da Tragédia*. Tradução: J. Guinsburg. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

OLIVEIRA, Everaldo Venderlei de. *UM MESTRE DA CRÍTICA: Romantismo, Mito e Iluminismo em Walter Benjamin*. São Paulo: T ese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade de São Paulo., 2009.

OPITZ, Michael, e Erdmut WIZISLA. *Benjamins Begriffe*. Frankfurt: Suhrkamp Verlag, 2000.

PEIRCE, CHARLES. *Semiótica*. Tradução: José Teixeira Coelho Neto. São Paulo: Perspectiva, 2015.

RENGER, Almut-Barbara. *Zwischen Märchen und Mythos Die Abenteuer des Odysseus und andere Geschichten von Homer bis Walter Benjamin*. Stuttgart: J.B. Metzler, 2006.

ROCHLITZ, Rainer. *O Desencantamento da Arte*. Tradução: Maria Elena Ortiz ASSUMPÇÃO. Bauru, SP: EDUSC, 2003.

ROUANET, Sérgio Paulo. *Édipo e o anjo: itinerários freudianos em Walter Benjamin*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1981.

—. *As Razões do Iluminismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1987.

RRENBAN, Monad. *Wild, Unforgettable Philosophy: In Early Works of Walter Benjamin*. Lanhan: Lexington Book , 2005.

RUSSEL, Bertrand. *Principles of Mathematics*. Londos: Routledge, 2010.

SAUSSARE, Ferdinand. *Curso de Linguística Geral*. Tradução: Antonio Chelini, José Paulo Paes, & Izidoro Blikstein. São Paulo: Cultrix, 2006.

SCHOLEM, Gerschom. *Walter Benjamin und sein Engel*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1983.

SEBALD, Winfried G. *Guerra Aérea e Literatura*. Tradução: Carlos ABBENSETH, & Frederico FIGUEIREDO. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

SELLIGMAN-SILVA, Márcio (ed.). *Leituras de Walter Benjamin*. São Paulo: Annablume, 2007.

—. *Ler o Livro do Mundo*. São Paulo: Iluminuras, 1999.

—. *O Local da Diferença*. São Paulo: Editora 34, 2005.

SMITH, Gary (ed.). *On Walter Benjamin*. Cambridge: MIT Press, 1988.

SPETH, Rudolph. *Wahrheit & Ästhetik. Untersuchunges zum Frühwerk Walter Benjamins*. Würzburg: Königshausen & Neumann, 1991.

STEINER, Uwe (org.). *Walter Benjamin. 1982-1940, zum 100. Geburtstag*. Bern: Lang, 1992.

STEINER, Uwe. *Die Geburt der Kritik aus dem Geiste der Kunst*. Würzburg: Königshausen & Neumann, 1989.

—. *Walter Benjamin: An Introduction to His Work and Thought*. Chicago: The University of Chicago Press, 2010.

STEIZINGER, Johannes. *Revolte, Eros und Sprache: Walter Benjamins "Metaphysik der Jugend"*. Berlin: Kulturverlag Kadmos, 2013.

TIEDEMANN, Rolf (ed.). *Über Walter Benjamin*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1970.

—. *Studien zur Philosophie Walter Benjamins*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1973.

URBICH, Jan. *Darstellung bei Walter Benjamin*. Berlin: De Gruyter, 2012.

WEBER, Max. *A Ética Protestante e o "Espírito" do Capitalismo*. Edição: Antonio Flávio Pierucci. Tradução: José M. M. Macedo. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

WERNER, Fuld. *Walter Benjamin: Zwischen den Stühlen*. Frankfurt a.M.: S. Fischer, 1981.

ZIZEK, Slavoj. *Violence - Six Sideways Reflections*. New York: Picador, 2008.

**CAPÍTULOS DE LIVROS**

BENJAMIN, Andrew. "Benjamin's modernity." Em *Cambridge Companion to Walter Benjamin*, por Davis FERRIS, 97-114. New York: Cambridge University Press, 2004.

BIRNBAUM, Antonia. "Variations of Fate." Em *Towards the Critique of Violence Walter Benjamin and Giorgio Agamben*, por Brendan MORAN, & Carlo SALZANI, 91-108. London: Bloomsbury, 2015.

BRÖCKER, Michael. "Lenguaje." Em *Conceptos de Walter Benjamin*, por Michael OPITZ, & Erdmut WIZISLA, 709-760. Buenos Aires: Los Cuarenta, 2014.

BUTLER, Judith. "Critique, Coercion, and Sacred Life in Benjamin's ''Critique of Violence''." Em *Political Theologies*, por Henri de VRIES, & Lawrence SULLIVAN, 201-219. New York: Fordham University Press, 2006.

CHAVES, Ernani. "Sexo e morte na "Infância Berlinense" de Walter Benjamin". Em *Leituras de Walter Benjamin*, por Márcio SELIGMAN-SILVA(org.), 131-150. São Paulo: Annablume, 2007.

COMAY, Rebecca. "The Sickness of Tradition: Between Melancholia and Fetichism." Em *Walter Benjamin and History*, por Andrew BENJAMIN, 88-101. New York: Continuum, 2005.

DÜTTMANN, Alexander Garcia. "Tradition and Destruction: Walter Benjamin's Politics of Language." Em *Walter Benjamin's Philosophy: Destruction and Experience*, por Andrew BENJAMIN, & Peter OSBORNE, 32-58. London: Routledge, 1994.

DIDI-HUBERMAN, Georges. “The Supposition of the Aura: The Now, the Then, and Modernity.” Em *Walter Benjamin and History*, por Andrew BENJAMIN, 3-18. New Yoirk: Continuum, 2005.

FELDMAN, Karen. “Marxism and the Frankfurt School: Rhetoric as Critique.” Em *Rhetorik und Philosophie*, por Andreas HETZEL, & Gerald POSSELT, 265-280. Berlin: De Gruyter, 2015.

FENVES, Peter. “Über das Programm der Kommender Philosophie.” Em *Benjamin- Handbuch: Leben – Werk – Wirkung*, por Burkhardt LINDNER, 134-149. Weimar: J. B. Metzler, 2011.

—.“Completion Instead of Revelation: Toward the “ eological-Political Fragment”.” Em *Walter Benjamin and Theology*, por Colby DICKINSONS, & Stéphane SYMONS, 56-74. New York: Fordham University Press, 2016.

GIANNOTTI, Marco. “Apresentação à Doutrina das Cores.” Em *Doutrina das Cores*, por Johann Wolfgang GOETHE. São Paulo: Nova Alexandria, 1995.

HABERMAS, Jürgen. “Crítica conscientizadora ou salvadora - A Atualidade de Walter Benjamin.” Em *Habermas: Sociologia*, por Jürgen HABERMAS, tradução: B. Freitag e S. P. Rouanet, 169-206. São Paulo: Ática, 1980.

HAMACHER, Werner. “Das Theologisch-politische Fragmente.” Em *Benjamin-Handbuch: Leben – Werk – Wirkung*, por Burkhardt LINDNER, 175-192. Weimar: J.B. Metzler, 2011.

HAMACHER, Werner. “'Now': Walter Benjamin on Historical Time.” Em *Walter Benjamin and History*, por Andrew BENJAMIN, 38-68. New York: Continuum, 2005.

HANSSEN, Beatrice. “Language and Mimesis in Walter Benjamin's work.” Em *The Cambridge Companion to Walter Benjamin*, por David FERRIS, 54-72. New York: Cambridge University Press, 2004.

HIRSCH, Alfred. “"Die Aufgabe des Übersetzers".” Em *Benjamin-Handbuch: Leben – Werk – Wirkung*, por Burkhardt LINDNER, 609-625. Weimar: J.B. Metzler, 2011.

HONNETH, Axel. “"Zur Kritik der Gewalt".” Em *Benjamin- Handbuch: Leben – Werk – Wirkung*, por Burkhardt LINDNER, 193-209. Weimar: J.B. Metzler, 2011.

JÄGER, Lorenz. “Destino.” Em *Conceptos de Walter Benjamin*, por Michael OPITZ, & Erdmut WIZISLA, 339-360. Buenos Aires: Los Cuarenta, 2014.

KHATIB, Sami. “Society and Violence.” Em *The Sage Handbook of Frankfurt School Critical Theory*, por Beverley BEST, Werner BONEFELD, & Chris O'KATE, 607-624. London: Sage, 2018.

LINDNER, Burkhardt. “Alegoria.” Em *Conceptos de Walter Benjamin*, por Michael OPITZ, & Erdmut WIZISLA, 17-82. Buenos Aires: Los Cuarenta, 2014.

MENKE, Bettine. “"Ursprung des deutschen Trauerspiels.” Em *Benjamin-Handbuch: Leben – Werk – Wirkung*, por Burkhardt LINDNER, 210-228. Weimar: J.B. Metzler, 2011.

MENKE, Bettine. “Techniques of Agreement, Diplomacy, Lying.” Em *Towards the Critique of Violence: Walter Benjamin and Giorgio Agamben*, por Brendan MORAN, & Carlo SALZANI, 19-38. London: Bloomsbury, 2015.

MORAN, Brendan. “Nature, Decision and Muteness.” Em *Towards the Critique of Violence: Walter Benjamin and Giorgio Agamben*, por Brendan MORAN, & Carlo SALZANI, 73-90. London: Bloomsbury, 2015.

OPITZ, Michael. “Semejanza.” Em *Conceptos de Walter Benjamin*, por Michael OPITZ, & Erdmut WIZISLA, 1123-1172. Buenos Aires: Los Cuarenta, 2014.

REGEHLY, Thomas. “SchriftenzurJugend.” Em *Benjamin- Handbuch: Leben – Werk – Wirkung*, por Burkhardt LINDNER, 107-117. Weimar: J. B. Metzler, 2011.

ROFF, Sarah Ley. “Benjamin and Psychoanalysis.” Em *Cambridge Companio to Walter Benjamin*, por David FERRIS, 115-133. New York: Cambridge University Press, 2004.

STEINER, Uwe. “"Über Sprache überhaupt und über die Sprache des Menschen".” Em *Benjamin- Handbuch: Leben – Werk – Wirkung*, por Burkhardt LINDNER, 592-602. Weimar: J.B. Metzler, 2011.

STEINER, Uwe. “"Kapitalismus als Religion".” Em *Benjamin- Handbuch: Leben – Werk – Wirkung*, por Burkhardt LINDNER, 167-174. Weimar: J.B. Metzler, 2011.

VARDOULAKIS, Dimitris. “The Subject of History: The Temporality of Parataxis in Benjamin`s Historiography.” Em *Walter Benjamin and History*, por Andrew BENJAMIN, 118-136. New York: Continuum, 2005.

Violence’, e Ambiguity of Ambiguity in Benjamin’s ‘Critique of. “ROSS, Alison .” Em *Towards the Critique of Violence: Walter Benjamin and Giorgio Agamben*, por Brendan MORAN, & Carlo SALZANI, 39-56. London: Bloomsbury, 2015.

WEBER, Thomas. “Experiência.” Em *Conceptos de Walter Benjamin*, por Michael OPITZ, & Erdmut WIZISLA, 479-526. Buenos Aires: Las Cuarenta, 2014.

WEIGEL, Sigrid. “Eros.” Em *Conceptos de Walter Benjamin*, por Michael OPITZ, & Erdmut WIZISLA, 417-478. Buenos Aires: Los Cuarenta, 2014.

WEIGEL, Sigrid. “Fidelity, Love, Eros: Benjamin's Bireferential Concept of Life as Developed in "Goethe's Elective Affinities".” Em *Walter Benjamin and Theology*, por Colby DICKINSONS, & Stéphane SYMONS, 75-92. New York: Fordham University Press, 2016.

**ARTIGOS**

AGAMBEN, Giorgio. “Language and History in Benjamin.” *Differentia: Review of Italian Thought* 2, nº 13 (Spring 1988): 169-183.

AUNE, James Arnt. *Aune, James Arnt (1994). Rhetoric and Marxism. Boulder*. Halifax: Boulder, 1994.

AVELAR, Idelber. “O Pensamento da Violência em Walter Benjamin e Jacques Derrida.” *Cadernos Benjaminianos* 1, nº 1 (2009): 26-43.

CHAVES, Ernani. “Mito e Política: Notas sobre o Conceito de Destino no "jovem" Benjamin.” *Trans/Form/Ação, nº 17,* 1994: págs. 15-30.

CHAVES, Ernani. “O silêncio trágico: Walter Benjamin entre Friedrich Nietzsche e Franz Rosenzweig”. Philosophica (Lisboa), v. 46, p. 67-78, 2015.

—. “Eros criativo: cultura e educação erótica nos textos do 'estudante' Walter Benjamin”. Artefilosofia, v. 4, p. 45-53, 2008.

—. “História, Memória e Esquecimento em Walter Benjamin”. Novos Estudos. CEBRAP, São Paulo, v. 41, p. 209-219, 1995.

COUTINHO, Maria João. “O Traço da Língua Pura.” *Cadernos Benjaminianos*, nº 4 (2011): 27-38.

COWAN, Bainard. “Walter Benjamin's Theory of Allegory.” *New German Critique, nº 22,* Inverno de 1981: págs. 109-122. Disponível em <http://www.jstor.org/stable/487866>.

D'ANGELO, Martha. “Linguagem e verdade em Walter Benjamin: pensando as tensões do nosso tempo.” *APRENDER – Cad. de Filosofia e Psic. da Educação* 12, nº 19 (2018): 10-22.

DREXL HANNUM, Hildegarde. “Self-Sacrifice In Doktor Faustus Thomas Mann's Contribution To The Faust Legend.” *Modern Language Quarterly, Vol. 35, nº 3* , Setembro de 1974: págs 289-301. Disponível em <http://mlq.dukejournals.org/content/35/3/289.full.pdf>.

GASCHÉ, Rodolphe. “Saturnine vision and the question of difference: reflections on W. Benjamin theory of language.” *Studies in Twentieth Century Literature*, Fall de 1986: 133-162.

GEULEN, Eva. “Toward a Genealogy of Gender in Walter Benjamin's Writing.” *The German Quarterly* (Wiley) 69, nº 2 (1996): 161-180.

GEYFHOFER, F. “Magischer Materialismus.” *Literatur und Kritik*, maio de 1967: 235-242.

GREIERT, Andreas. “Geschichte als Katastrophe: Zu einem theologisch-politischen Motiv bei Walter Benjamin.” *Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte* 64, nº 4 (2012): 359-376.

HEGEL, Georg W. F. “Esboços sobre Religião e Amor.” *Revista Eletrônica Estudos Hegelianos, nº 3*, Dezembro de 2005: Disponível em <http://www.hegelbrasil.org/rev03trad.htm>.

JORGE FILHO, Edgard José. “Notas sobre Lógica, Dever, Consciência e Liberdade em Kant.” *Síntese Nova Fase* 24, nº 78 (1997): 353-382.

KHATIB, Sami. “The Messianic Without Messianism Walter Benjamin's Materialist Theology.” *Anthropology & Materialism* 1 (2013): 1-17.

LÖWY, Michael. “A filosofia da história de Walter Benjamin.” *Estudos Avançados* 16, nº 45 (2002): 199-206.

LEACOCK, Nina K. “Character, Silence, and the Novel: Walter Benjamin on Goethe's Elective Affinities.” *Narrative* 10, nº 3 (2002): 277-306.

LEITE, Augusto Bruno de Carvalho Dias. “Breviário das Teorias da Tradução e da Linguagem de Walter Benjamin.” *Expedições: Teoria da História & Historiografia* 7, nº 1 (2016): 146-160.

LINDROOS, Kia. “Benjamin's Moment.” *Redescriptions. Yearbook of Political Thought and Conceptual History* 10, nº 1 (2006): 115-133.

MARICONDA, Pablo. “O controle da naturea e as origens da dicotomia entre fato e valor.” *Scientiae Studia* 4, nº 3 (2006): 453-472.

—; e Hugh LACEY. “A águia e os estorninhos. Galileu e a autonomia da ciência.” *Tempo Social* 13, nº 1 (2001): 49-65.

MORGAN, Benjamin. “Undoing Legal Violence: Walter Benjamin's and Giorgio Agamben's Aesthetics of Pure Means.” *Journal of Law and Society* 34, nº 1 (2007): 46-64.

MUSSE, Ricardo. “Passagem ao Materialismo.” *Lua Nova*, nº 60 (2003): 97-116.

PROCYSHYN, Alexei. “Walter Benjamin’s Philosophy of Language.” *Philosophy Compass* 9, nº 6 (2014): 368-381.

ROSS, Nathan. “Walter Benjamin’s First Philosophy: Towards a Constellational Definition of Experience.” *Open Philosophy* (De Gruyter) 3 (2020): 81-101.

SANTOS NETO, Artur Bispo dos. “"Fenômeno Originário" (Ürphanomen) e Particularidade em Goethe.” *Griot* 3, nº 1 (Junho 2011): 11-21.

SELLIGMAN-SILVA, Márcio. “Walter Benjamin: o Estado de Exceção entre o político e o estético.” *Cadernos Benjaminianos* 1, nº 1 (2009): 1-25.

TRUSKOLASKI, Sebastian, e Jan SIEBER. “The Task of the Philosopher: In Place of an Introduction.” *Anthropology & Materialism: A Journal of Social Research* 1 (2017): 1-16.

WEIGEL, Sigrid. “Between Creation and Last Judgement, the Creaturely and the Holy: Benjamin and Secularization.” *Paragraph* 32, nº 3 (2009): 359-381.

—. “Body and image space: Problems and representability of a female dialectic of enlightenment.” *Australian Feminist Studies* 5, nº 11 (2010): 1-15.