

UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA

VALÉRIA CURCI RAMOS PEREIRA

DA LINGUAGEM À TAREFA FILOSÓFICA: NOME E CONTEMPLAÇÃO

BRASÍLIA

2021

VALÉRIA CURCI RAMOS PEREIRA

DA LINGUAGEM À TAREFA FILOSÓFICA: NOME E CONTEMPLAÇÃO

Monografia apresentada ao departamento de filosofia da Universidade de Brasília como requisito parcial para a obtenção de título de bacharel em filosofia.

Orientadora: Prof. Raquel Imanishi Rodrigues

BRASÍLIA

2021

Ficha catalográfica elaborada automaticamente,
com os dados fornecidos pelo(a) autor(a)

PP4361 Pereira, Valéria Curci Ramos
DA LINGUAGEM À TAREFA FILOSÓFICA: NOME E CONTEMPLAÇÃO /
Valéria Curci Ramos Pereira; orientador Raquel Imanishi
Rodrigues. -- Brasília, 2021.
44 p.

Monografia (Graduação - Filosofia) -- Universidade de
Brasília, 2021.

1. Walter Benjamin. 2. Linguagem. 3. Nome. 4.
Contemplação. I. Rodrigues, Raquel Imanishi, orient. II.
Título.

VALÉRIA CURCI RAMOS PEREIRA

DA LINGUAGEM À TAREFA FILOSÓFICA: NOME E CONTEMPLAÇÃO

Monografia apresentada ao departamento de filosofia da Universidade de Brasília como requisito parcial para a obtenção de título de bacharel em filosofia.

Orientadora: Raquel Imanishi Rodrigues

Aprovação em: __/__/__

BANCA EXAMINADORA

Professor(a) Orientador(a)

Professor (a) examinador(a)

AGRADECIMENTOS

Agradeço à minha mãe, Karina Valéria, e a meu Pai, Heráclito Zanoni, pelo apoio e pelo amor, por contribuírem enormemente para a minha educação e possibilitarem que eu chegasse até aqui. Agradeço à minha querida irmã gêmea, Vanessa Curci, por todo o incentivo e por me ajudar a desmistificar a escrita da monografia.

Agradeço ao meu a meus queridos avós, Getúlio, Thereza , Lídia e Roque.

Agradeço aos colegas e ao amigo de graduação Elias Dourado pelas conversas e pelo grande apoio ao longo do percurso na filosofia

Agradeço à professora e orientadora Raquel Imanishi pelas conversas e ideias que me auxiliaram a realizar o trabalho e ainda pela paciência e atenção. Agradeço à Professora Priscila pelas importantes contribuições e ideias. Agradeço aos professores e professoras que contribuíram para meu processo formativo.

Agradeço à filosofia que me leva a olhar de forma renovada e a refletir criticamente.

Será mesmo que a ação ultrapassa a palavra?

Clarice Lispector

RESUMO

O presente trabalho tem como fio condutor o tema da linguagem e visa apresentar a concepção espiritual e não instrumental da língua tal como Walter Benjamin a elabora no ensaio “Sobre a Linguagem em geral e sobre a linguagem do homem”. Em um segundo momento, buscaremos apresentar as possíveis ressonâncias dessa concepção de linguagem na ideia de tarefa filosófica de apresentação da verdade, exposta no início do livro *A Origem do Drama Barroco Alemão*.

Palavras-chave: Walter Benjamin, Linguagem, nome, contemplação.

ABSTRACT

The present work is guided by the theme of language and aims to present the spiritual and non-instrumental conception of language as Walter Benjamin elaborates it in the essay “On Language as Such and on the Language of Man” (1916). In a second moment, we will seek to present the possible resonances of this conception of language in the idea of the philosophical task of presenting the truth, exposed at the beginning of the book *The Origin of the German Trauerpiel* (1928).

Keywords: Walter Benjamin, language, name, contemplation.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	7
CAPÍTULO 1 A CONCEPÇÃO NÃO-INSTRUMENTAL DA LINGUAGEM.....	9
1.1. A unidade espiritual da linguagem e o nomear.....	13
CAPÍTULO 2 DA TEORIA DA LINGUAGEM À TAREFA DA FILOSOFIA	21
2. 1. Reflexões preliminares à Origem do drama barroco alemão	22
2.2. Forma filosófica e a apresentação contemplativa da verdade	25
CAPÍTULO 3: A MEDIAÇÃO CONCEITUAL E A NOMEAÇÃO FILOSÓFICA	31
3.1. Os fenômenos e as ideias.....	32
3.2. A força não-intencional do nome	33
CONCLUSÃO.....	39
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	42

INTRODUÇÃO

De que forma a linguagem pode tornar possível um autêntico conhecimento da realidade? Qual a relação entre essa dimensão, digamos, *linguística* do conhecimento e a elaboração de um verdadeiro saber filosófico? Não é de hoje que o vínculo entre linguagem e conhecimento suscita questões filosóficas, de que já nos davam exemplo os ricos diálogos platônicos.

O presente trabalho busca investigar o papel da linguagem nas reflexões do filósofo Walter Benjamin, em particular, sua concepção espiritual e não-instrumental da mesma, na qual a esfera dos nomes ocupa lugar de destaque. Buscaremos entender as implicações e possíveis ressonâncias dessa concepção para a maneira como o autor compreende não só o conhecimento filosófico, mas a tarefa mesma da filosofia.

Para tanto, nos deteremos, no primeiro capítulo, na singular teoria da linguagem elaborada pelo autor em um texto de juventude, não destinado à publicação, intitulado “Sobre a linguagem em geral e sobre a linguagem do homem” (1916). Buscaremos situar, num primeiro momento, as preocupações mais gerais de Benjamin nesse texto, no qual a linguagem é pensada como uma unidade ativa e não-mediada, em contraposição a uma perspectiva instrumental, extrínseca e arbitrária da língua. A concepção de linguagem nele formulada será exposta, na sequência, a partir da ideia de uma “linguagem nomeadora”, que guardaria uma relação contemplativa com a natureza e uma expressividade imediata e reveladora.

Para entender melhor o projeto filosófico de Benjamin, abordaremos no capítulo seguinte o texto “O significado da linguagem no drama barroco e na tragédia” (1916), no qual a concepção espiritual da língua é retomada para diferenciar a forma trágica da forma do drama barroco. Em seguida, passaremos a um breve exame de *Sobre o programa da filosofia por vir* (1917/1918), onde se postula a necessidade de reelaborar a noção de experiência para o pensamento filosófico, reafirmando seu lugar no campo da linguagem. As ideias desenvolvidas nos dois textos podem ser vistas como reflexões preliminares à escrita da tese sobre a *Origem do Drama Barroco Alemão* (1928), na qual o autor assume como tarefa filosófica a apresentação contemplativa e não sistemática da verdade no âmbito da linguagem. A isso nos voltaremos na segunda parte do capítulo dois, buscando mostrar como tal tarefa se diferencia de um saber científico instrumental e apropriador.

No terceiro capítulo, a tarefa da filosofia e sua relação indissociável com a linguagem será abordada tendo agora como objeto o Prefácio da tese de 1928. Buscaremos esclarecer de início que a atividade filosófica de expor a verdade na linguagem estende-se a uma intermediação conceitual, que se aprofunda na dimensão dos fenômenos, neles vislumbrando a unidade da verdade ou, nos termos de Benjamin, a esfera das ideias. Em um segundo momento, buscaremos entender o caráter linguístico e não-intencional atribuído às ideias, ou seja, à unidade da verdade, atribuição que levará o filósofo a retomar, uma vez mais, a concepção espiritual e nomeadora da linguagem. Para o filósofo, a tarefa contemplativa, expositiva e intermediadora da filosofia é, ao mesmo tempo, uma tarefa inacabada de nomeação e contemplação, tanto do mundo fenomênico, quanto da esfera intemporal das ideias.

CAPÍTULO 1 A CONCEPÇÃO NÃO-INSTRUMENTAL DA LINGUAGEM

A primeira notícia do texto que nos ocupará na sequência aparece em uma carta a Gershom Scholem datada do final de 1916. Como este relata em *A história de uma amizade*, depois de um intenso encontro em Munique, Scholem escrevera uma longa carta a Benjamin sobre a relação entre a matemática e a língua, endereçando-lhe uma série de perguntas (SCHOLEM, 1989, p. 43). Respondendo ao amigo em 11 de novembro, Benjamin relata que sua resposta se convertera num pequeno ensaio sobre “a natureza da linguagem” que, mesmo sem tratar da relação da matemática com a língua, com o pensamento ou com o sionismo, pensava a linguagem “em uma relação imanente com o judaísmo e com os primeiros capítulos do Gênesis” (BENJAMIN, 1994, p. 81-82¹). Essa dupla referência religiosa é motivada por uma compreensão espiritual e não pragmática da linguagem. Como é dito no texto, Benjamin parte do pressuposto de que a língua é “uma realidade última, inexplicável, mística que só pode ser considerada em seu desenvolvimento”² (BENJAMIN, 2013, p. 60), afastando com isso um entendimento neutralizante, que apreenderia nesta apenas significados exteriores ou “meros signos”. É no interior desse diálogo com Scholem que se elabora, portanto, a teoria da linguagem benjaminiana, cuja primeira e mais sistemática exposição se encontra no ensaio “Sobre a linguagem geral e a linguagem do homem” (1916).

É de se notar ainda, entretanto, que a compreensão não utilitária da língua exposta nesse texto já aparecia em uma missiva anterior, datada de julho de 1916, na qual Benjamin explicara a Martin Buber as razões de sua recusa em contribuir para a revista *Der Jude*, da qual este era editor. Na avaliação de Benjamin, os colaboradores da publicação compartilhariam uma concepção de escrita, notadamente de escrita política, na qual predominaria uma ordem instrumental: a escrita seria entendida por eles como uma *ferramenta* que tornaria a ação possível. Nos termos de Benjamin: “O que é característico dessa visão é que ela falha inteiramente em considerar uma relação entre linguagem e ação na qual a primeira não seja um *instrumento* da segunda” (BENJAMIN, 1994, p. 80, grifos meus). Para o jovem filósofo, essa via ignorava, no entanto, que a linguagem guarda uma vitalidade prática imanente, irredutível à função de meio de comunicação. Contrário a um entendimento a tal ponto limitado e acessório da língua, Benjamin afirma que a real efetividade da escrita não reside no que ela pode transmitir exteriormente e sim, na exposição mesma de sua dignidade. Para ele, uma concepção de escrita e de estilo mais própria e amplamente política,

¹ Essa e outras cartas do período, não traduzidas para o português, serão citadas a partir da tradução inglesa de Manfred e Evelyn Jacobson.

² Na sequência, citaremos o texto de Benjamin na referida tradução de Susana Kampff Lages, remetendo o leitor em nota, sempre que houver diferenças significativas, também à tradução de João Barrento. No caso, “a língua é uma realidade última, só apreensível na sua evolução, inexplicável e mística” (BENJAMIN, 2018, p. 16-17).

consistiria em despertar o interesse pelo que vem a ser *negado* à palavra. Seria justamente onde o espaço do emudecido se revela a si próprio em sua plena potência que poderia surgir a faísca de um verdadeiro nexos entre a palavra e a ação motivadora.³

A complexidade e riqueza dessa concepção transparece também no ensaio escrito em resposta a Scholem, que abordaremos nesse primeiro capítulo. Inserido comumente entre os escritos de juventude, “Sobre a linguagem em geral e sobre a linguagem dos homens” (1916), desenvolve não obstante um conceito de linguagem que, segundo vários comentadores, será mantido em trabalhos posteriores⁴. Procuraremos abordá-lo tematizando alguns de seus momentos constitutivos e lembrando que algumas noções nele presentes, como a de nomeação e a de um entendimento da linguagem como realidade vital, voltarão a reaparecer em obras posteriores.

Não escrito para publicação, mas elaborado, como vimos, em diálogo com interlocutores significativos do pensamento judaico e sionista, em formação naquele momento, o texto tem como fontes reconhecidas a mística judaica, o primeiro romantismo – que será objeto do doutorado de Benjamin – e as reflexões do filósofo Johann Georg Hamann, citado em diferentes momentos do texto.

Com os românticos, pode-se dizer que Benjamin compartilha um entendimento metafísico da linguagem⁵; com a mística judaica, as noções de revelação e redenção, presentes tanto nesse ensaio quanto ao longo de sua obra, e aquilo que Martin Jay caracterizou como “habilidade exegética” para pensar gradações ou “diferentes níveis de significação”⁶ – uma característica que se fará notar nesse texto, sobretudo na gradação hierárquica com que o autor

³ Numa tradução livre: “Essa eliminação do inefável me parece coincidir precisamente com o que é de fato a maneira objetiva e desapaixonada de escrever, e insinuar a relação entre conhecimento e ação precisamente no interior da magia linguística. Minha concepção de estilo e escrita objetiva e, ao mesmo tempo, altamente política é esta: despertar o interesse pelo que foi negado à palavra; só onde essa esfera de silêncio se revela em poder indizivelmente puro pode a faísca mágica saltar entre a palavra e o ato motivador, onde reside a unidade dessas duas entidades igualmente reais. Somente o direcionamento intensivo das palavras para o núcleo do silêncio intrínseco é verdadeiramente eficaz.” (BENJAMIN, 1994, p. 80).

⁴ Cf. a propósito, *História e narração em Walter Benjamin*, de Jeanne Marie Gagnebin (2013), *Alegorias da dialética*, de Kátia Muricy (2009), e *Ler o livro do mundo*, de Márcio Seligmann-Silva (1999).

⁵ Como nota Kátia Muricy, o “interesse pela questão da linguagem e a preocupação em aborda-la numa perspectiva metafísica certamente encontram um grande estímulo nas teses românticas. O enfoque não pragmático da linguagem, a ênfase no seu caráter reflexivo e uma concepção de sistema, relacionada ao caráter de linguagem da filosofia, são teses românticas com as quais Benjamin se identifica” (MURICY, 2009, p. 96).

⁶ Comentando a dimensão teológica do pensamento de Benjamin e seu interesse pela cabala, afirma Jay: “O que atraía Benjamin para a cabala era a habilidade exegética necessária para perscrutar diferentes níveis de significação (JAY, 2008, p. 259). Para o crítico, com efeito, a teoria da linguagem benjaminiana “enraizava-se na suposição de uma realidade central, que poderia ser revelada, ainda que de forma incompleta, pelo poder da exegese” (idem, p. 160).

nos apresenta a linguagem. Com o filósofo Johann Hamann, como relembra ainda Cláudia Castro (1992, p. 49), Benjamin partilha a atenção para a relação existente entre linguagem e pensamento filosófico, uma vez que este, sem a dimensão linguística, não poderia efetivamente se expressar.

Ao investigar no ensaio uma dimensão primordial da linguagem, Benjamin diferencia entre linguagem humana e linguagem em geral. Antes, porém, de estabelecer essas distinções, o autor postula que a linguagem tem uma amplitude “espiritual”. A língua não se limitaria à comunicação pela palavra ou a manifestações verbais, mas se caracterizaria por uma dimensão comunicativa de caráter espiritual: “língua, ou linguagem, significa o princípio que se volta para a comunicação de conteúdos espirituais”⁷ (BENJAMIN, 2013, p. 49-50). Esse caráter faz com que a esfera da linguagem não tenha sua existência limitada ao âmbito da palavra ou das manifestações humanas: tudo passa a ser abarcado pela linguagem, uma vez que tudo guarda uma comunicabilidade intrínseca, uma necessidade de comunicar seu conteúdo espiritual próprio (BENJAMIN, 2013, p. 51). Para Benjamin, portanto, as coisas, os acontecimentos, os seres animados ou inanimados têm, todos, inerentemente algo de linguístico.

Delineia-se assim uma percepção da linguagem que ressalta, em primeiro lugar, a natureza espiritual de sua dimensão comunicante e, em segundo, que essa diz respeito e perfaz a totalidade do que existe. Mas para entender melhor o que Benjamin tem em mente, é necessário esclarecer de antemão o que se designa aqui com o termo “espiritual”. Ao emprega-lo em português, pensamos comumente no âmbito da religião, mas a acepção religiosa limita o alcance semântico do termo alemão “*geistig*”. Como observa Gagnebin em nota à tradução de “Dois poemas de Hölderlin” (BENJAMIN, 2013, p. 25), um texto escrito por Benjamin no ano anterior, *geistig* remete mais amplamente a atividades “da ordem do espírito”⁸ ou, em outra tradução igualmente correta, a atividades “intelectuais”, sem que estas tenham necessariamente algo de religioso. É sintomático, a propósito, que Benjamin se refira já na abertura do texto à música e à escultura, bem como à poesia e à jurisprudência (idem, pp. 49-50).

⁷ Na tradução de João Barrento: “Linguagem significa, nesse contexto, o princípio orientado para a comunicação de conteúdos espirituais” (BENJAMIN, 2018, p. 9).

⁸ Entre essas atividades Benjamin cita a música, a escultura e a jurisprudência.

De todo modo, o conceito de linguagem ao qual o termo espiritual se vincula diz respeito a uma determinada *expressividade*. Para Benjamin, uma língua não é simplesmente a expressão de tudo o que se pode dizer ou expressar *através* ou *por meio* dela (como diz o tradutor João Barrento), mas sobretudo o que *nela* se expressa e se comunica. Tomando o exemplo da língua alemã, diz ele: esta “não é em absoluto, a expressão do que podemos – supostamente – expressar *através dela*, mas sim, a expressão imediata daquilo que *se* comunica *dentro* dela”⁹ (BENJAMIN, 2013, p. 51, grifos meus), remetendo a partícula “se” à essência ou “conteúdo” espiritual referido de início.

1.1. A unidade espiritual da linguagem e o nomear

Em nossa comunicação cotidiana é comum que nossas palavras provoquem determinadas ações: por exemplo, “abra essa porta!” “você pode pegar isso para mim?”. Ou ainda, que elas viabilizem o intercâmbio de informações: “Walter Benjamin nasceu no dia 15 de julho de 1892”. Mas podemos pensar, com Benjamin, que nessas comunicações ou intercâmbios linguísticos não há, muitas vezes, uma verdadeira comunicabilidade. Como entender isso? Um dos principais interesses de Benjamin nesse ensaio é justamente pensar uma dimensão da comunicação que não se refira, ou remeta, a algo que seja exterior à linguagem. Haveria, segundo ele, no interior da própria linguagem uma dimensão ativa e criativa que não poderia ser reduzida às ações ou empreendimentos que *através* ou *por meio* dela possam ser realizados, dimensão esta que lhe seria intrínseca.

A relação da linguagem com o espiritual não é entendida como uma relação de identidade mas de *comunicabilidade*¹⁰, dado que supor a primeira, uma identificação imediata entre ambos, equivaleria a compreender a essência espiritual como completamente comunicável (MURICY, 2009, p 105). Este não é o caso para Benjamin visto que cada língua detém uma determinada expressividade ou certo nível de comunicação. Essência espiritual e essência linguística devem ser, assim, diferenciadas e só podem ser equiparadas na medida em que a essência espiritual se comunica, gradativamente, na língua. Haveria um vínculo, não uma identidade, entre o espiritual e a linguagem, e este vínculo recíproco e indissociável, seria maior ou menor dependendo de uma maior ou menor comunicação linguística. Assim, não só

⁹ Na tradução de João Barrento: “a língua alemã”, por exemplo, “de modo nenhum é a expressão de tudo aquilo que, *por meio dela*, podemos – supostamente – expressar; ela é, isto sim, a expressão imediata daquilo que *nela* se comunica” (BENJAMIN, 2018, p. 10).

¹⁰ “A essência espiritual só é idêntica à essência linguística, na medida em que é comunicável. O que é comunicável em uma essência espiritual é sua essência linguística” (BENJAMIN, 2013, p. 52)

encontraríamos na linguagem a possibilidade de uma comunicação espiritual, mas a verdadeira dimensão da linguagem residiria no fato dela ser o *medium*¹¹ dessa comunicabilidade.

Atentemos para a insistência com que o autor ressalta não ser a comunicação algo que se dê *através* mas *na* linguagem. Em suas palavras: o “elemento comunicável é a linguagem mesma sem mediações”¹² (BENJAMIN 2013, p. 53). Para Benjamin (2013, p. 54), essa ausência de mediação, essa *imediatez* de toda comunicação espiritual, e a característica própria da linguagem enquanto *medium* (ambiente ou matéria mesma) de comunicação estão em consonância com a natureza infinita da língua. Haveria em cada língua uma infinidade incomensurável, dado não ser possível mensurar prévia ou exteriormente o que na língua será comunicado. O caráter infinitamente atuante da linguagem residiria em sua inerente comunicabilidade e não em algo exterior, ou gerado, através dela.

O entendimento não instrumental da linguagem, isto é, seu caráter espiritual, é reafirmado no âmbito da linguagem humana e ganha aí um outro nível. Para Benjamin (2013, p. 56), a particularidade e a profundidade espiritual da língua humana consistiria em sua possibilidade e capacidade de nomear. Nesse sentido, o nome é compreendido como o ser mais interior à linguagem, pois nele a língua não comunicaria nada que lhe fosse externo, nada de arbitrário, nenhuma outra coisa senão a si própria; logo, a essência espiritual que nele comunica a si mesma não seria senão a própria língua. Sendo o nome, no entanto, o que diferencia a linguagem humana da linguagem geral das coisas, como entende-lo propriamente? Para Benjamin, somente no ato humano de nomear haveria uma plena comunicabilidade. Isso significa que apenas na língua nomeadora coincidiriam de modo imediato a essência espiritual e a essência linguística, a ponto de haver aí uma expressividade de caráter revelador. Ao nomear, o homem comunicaria integralmente sua essência espiritual,

¹¹ Seguimos na sequência a opção do tradutor João Barrento de manter em latim o termo alemão *Medium*, empregado por Benjamin. Como esclarece Jeanne Marie Gagnebin (BENJAMIN, 2013, p. 53) em nota à tradução de Susana Kampff Lages, Benjamin emprega ao longo do texto tanto o termo *Medium* quanto o termo *Mittel*, e ambos costumam ser traduzidos em português com a palavra “meio” – uma opção, seguida, aliás, pela tradutora Susana Kampff Lages. Acreditamos, no entanto, que a escolha de Barrento torna mais clara a distinção semântica entre os dois termos, ressaltada de resto por Gagnebin: enquanto *Mittel* “tem a significação de ‘meio para determinado fim’”, indicando portanto um “contexto instrumental”, *Medium* “designa o *meio* enquanto matéria, ambiente e modo da comunicação, sem que seja possível estabelecer com ele uma relação instrumental com vista a um fim exterior”. Ora, é justamente essa “relação de *imediatez*” que é ressaltada na concepção de Benjamin.

¹² Na tradução de João Barrento: “isso que é *suscetível de* comunicação é a própria linguagem, sem mediação” (BENJAMIN, 2018, p. 11). No original: “dieses Mitteilbare ist unmittelbar die Sprache selbst” (BENJAMIN, II-1, p. 142).

que não é outra coisa senão a língua mesma na qual tudo o mais foi criado. (BENJAMIN, 2013, p. 62)

Em sua linguagem, o homem seria capaz de “acolher no nome” o que a natureza comunica (na língua) e tomaria, desse modo, conhecimento da mesma: assim, o nomear seria também um ato de (re)conhecer. Na tarefa divina de dar nome às coisas, o homem comunicaria a si mesmo em sua essência espiritual, isto é, comunicaria a sua própria linguagem – a nomeação – a Deus. Ao mesmo tempo, ao devolver às coisas seus nomes, este vislumbraria a realidade divina da linguagem que, em maior ou menor densidade, perpassa todas as coisas. O nomear representaria um estágio mais original da língua, uma linguagem sincronizada com um outro estado de coisas. Nos termos de Benjamin, a “criação divina completa-se no momento em que as coisas recebem seu nome do homem, a partir de quem, no nome, somente a língua fala”¹³ (BENJAMIN, 2013, p. 56).

O ato de nomear comporia assim um movimento unificador, no qual o ato de expressar a si se mostraria, simultaneamente, como um modo autêntico e contemplativo de ir ao encontro das coisas existentes: os nomes seriam uma atividade comunicativa mas também uma receptividade perante a palavra criadora. Essa possibilidade de correspondência torna esse ato mais autêntico, ou mesmo, mais espiritual que a linguagem das coisas ou da natureza, que permanecem mudas, privadas da sonoridade da língua e ainda assim exprimindo-se a seu modo para o ser humano. Ao reconhecer essa expressão e responder a ela com um nome, traduzindo a linguagem silenciosa em um som, ou melhor, em um nome (BENJAMIN, 2013 p.64), o homem permitiria que as coisas comunicassem mais integralmente sua essência espiritual, a qual, como algo comunicável, não é senão sua linguagem.

Na linguagem emudecida e sem som da natureza ainda haveria uma espécie de comunhão mágica, ela também algo de imediato e infinito. Essa comunidade, diz Benjamin, “é imediata e infinita como a de toda comunicação linguística; ela é mágica (pois também há uma magia da matéria)” (2013, p. 60). Nessa comunidade material entre as coisas, tudo já estaria, ainda que de modo parcial, se comunicando, daí a importância da linguagem nomeadora do homem que não apenas participa dessa comunhão, como aí atua de maneira espiritual. Logo, o nomear possibilitaria às coisas uma comunicação irrestrita, por isso

¹³ Na tradução de João Barrento: “A criação divina completa-se no momento em que as coisas recebem o nome que lhes é dado pelo ser humano, a partir do qual, no nome, unicamente a língua fala” (BENJAMIN, 2018, p. 13).

Benjamin (2013, p. 60) qualifica a comunidade mágica do ser humano com as coisas de imaterial e puramente espiritual.

Mas, se a linguagem nomeadora dos seres humanos sobressai por conta desse teor espiritual, o mesmo não acontece com a linguagem humana decaída, ou melhor, com as línguas humanas¹⁴, que teriam emergido, em sua multiplicidade, depois da Queda e da falência da capacidade de dar nome às coisas. Aquela comunidade espiritual se encontraria desagregada no solo segmentado do advento das muitas línguas e já não se encontraria mais a “imediatidade na comunicação do concreto”¹⁵ (BENJAMIN, 2013, p. 68). Reinaria assim, inevitavelmente, o arbitrário das convenções e através de seus variados signos e significações muitas coisas passariam a ser comunicadas, menos a própria linguagem. Se o ser humano é aquele que pode dar nomes às coisas, ele é também aquele que não pode mais nomear, aquele que perde essa dimensão espiritual quando a linguagem se reverte em algo acessório.

De qualquer modo, mesmo a linguagem dos nomes, em sua ampla comunicabilidade linguística, é ainda incompleta e não totalmente espiritual comparada à linguagem criadora de Deus. O nome é pensado como um vínculo entre a palavra humana e a palavra criadora e somente na segunda nomear e conhecer se dariam de modo simultâneo. Há uma passagem que elucida essa relação entre nome e conhecimento, bem como os diferentes modos com que esta se dá na língua divina e na língua humana:

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* do conhecimento. Isso quer dizer: Deus tornou as coisas cognoscíveis ao lhe dar nomes. Mas o homem só nomeia as coisas na medida que as conhece ¹⁶ (BENJAMIN, 2013, p. 61).

¹⁴ “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; daí mais tarde a pluralidade das línguas” (BENJAMIN, 2013, p. 68).

¹⁵ Na tradução de João Barrento: “A imediatividade na mediação comunicativa do concreto” (BENJAMIN, 2018, p. 24).

¹⁶ Na tradução de João Barrento: “A relação absoluta do nome com o conhecimento só existe em Deus, só aí o nome, ao se identificar intimamente com o Verbo criador, é o puro meio do conhecimento. Ou seja: ao dar nome às coisas, Deus permitiu o seu conhecimento. O homem, porém, nomeia-as na medida em que as conhece” (BENJAMIN, 2018, p. 17-18).

Pode-se dizer que esses diferentes estágios, ou se quisermos, *gradações* da linguagem, são, em boa parte, o que o autor procura desenvolver nesse ensaio.

Podemos ainda ressaltar que Benjamin (2013, p. 58-59) considera que o nivelamento entre essência espiritual e essência linguística guarda importantes implicações metafísicas. Em primeiro lugar, porque essa correspondência entre o espiritual e a linguagem faz com que as coisas, em sua essência espiritual, sejam também lugar da comunicação, e o que nelas se comunica é esse próprio *medium*, a linguagem.¹⁷ Assim, o que viria a diferenciar as linguagens, seja a linguagem que nomeia, seja a linguagem silenciosa da natureza, é justamente esse *medium* ou ambiente linguístico e suas diferentes densidades e gradação na comunicação. Ademais, essa relação entre o espírito e a língua orienta-se para a possibilidade de uma real expressão espiritual na linguagem, pois um e outro mantém um espaço de mútua implicação e, portanto, uma consonância. Esse perfazer recíproco nos ajuda a entender o porquê da insistência do autor no caráter imanente e imediato da linguagem, pois a imediata expressividade é ela mesma comparecimento do espírito, manifestação da “onipotência criadora da linguagem” e do ato criador. Nas palavras de Benjamin:

Quanto mais profundo, isto é, quanto mais existente e real for o espírito, tanto mais exprimível e expresso; nesse sentido, é próprio dessa equiparação tornar absolutamente unívoca a relação entre espírito e linguagem, de modo que aquilo que existe com mais força na linguagem, aquilo que está melhor estabelecido, aquilo que é, em termos de linguagem, mas prenhe e inarredável, em suma, o que mais se exprime, é ao mesmo tempo o espiritual em sua forma pura.¹⁸ (2013, p. 59)

Se o tema da linguagem traz à tona, inevitavelmente, uma tensão entre o exprimível e o inexprimível, entre o que pode ou não de ser dito, a dimensão dos nomes desenvolvida nesse ensaio, de certo modo confronta tais conflitos, uma vez que o nome consegue dar voz ao que é emudecido e que o próprio inexprimível surge na convocação imediata que se realiza no ato nomeador, tornando manifesta a linguagem em sua verdade. A imediaticidade da

¹⁷Ideia frisada na seguinte passagem: “*Não há conteúdo da língua, ou da linguagem; enquanto comunicação a linguagem comunica uma essência espiritual, isto é, uma comunicabilidade pura e simples*” (BENJAMIN, 2013, p. 58). O último período, diz a tradução de Barrento: “*ou seja, uma comunicabilidade por excelência*” (op. cit., p. 15).

¹⁸ Na tradução de João Barrento: “Quanto mais profundo, isto é, quanto mais existente e real for o espírito, tanto mais ele será exprimível e expresso; da mesma forma, é próprio dessa identificação considerar a relação entre o espírito e a linguagem uma relação absolutamente unívoca, de tal modo que a expressão linguisticamente mais existente, ou seja, mais fixada, é o que há de linguisticamente mais prenhe e inamovível, numa palavra: o mais alto grau da expressão corresponde ao mais puramente espiritual” (BENJAMIN, 2018, p. 15-16).

expressão, essa ampla expressividade justamente que se dá nos nomes, é o que constitui para Benjamin a noção de revelação:

É exatamente isso que significa o conceito de revelação, quando toma a intangibilidade da palavra como condição única e suficiente – e a característica – do caráter divino da essência espiritual que nela se exprime. O mais alto domínio espiritual da religião é (no conceito de revelação) também o único que não conhece o inexprimível. Pois este é convocado no nome e se diz como revelação¹⁹ (BENJAMIN, 2013, p. 59)

O autor assume que a revelação tem lugar na linguagem, assume também a língua enquanto uma realidade divina, visto que seu caráter mágico e imediato é expressão de um sentido criador. Ainda que o homem seja aquele que recebe o “dom da língua”, essa concepção teológica e não antropocêntrica indica, segundo Gagnebin (2013, p. 21), que a linguagem é algo que nos sobrevém inteiramente; somos seres de linguagem e nela estamos envolvidos, desde sempre, ainda que, ao mesmo tempo, ela nos escape, uma vez que não é algo sobre o qual possamos ter completo domínio²⁰. De maneira paradoxal, porém, essa definição teológica da linguagem não assegura qualquer significado ou propósito transcendente, antes abre um lugar nas linguagens humanas para aquilo que não se pode nomear (GAGNEBIN, 2013, p. 21-22). Uma vez que o nomear corresponde a uma dimensão divina como seria possível nomear o que não pertence a tal ordem?

A investigação, expressamente mística, que Benjamin realiza sobre a essência da linguagem, é de ordem meditativa, visto que mesmo ao se valer do texto bíblico, o próprio autor busca explicitar que não se trata de tomá-lo, apressadamente, como uma verdade revelada, mas de “desenvolver os fatos linguísticos fundamentais”²¹ (BENJAMIN, 2013, p. 60). Para Gagnebin (2014, p.184), a reflexão realizada nesse texto de juventude não deve ser lida como uma reconstrução literal ou como um resgate de um estado paradisíaco, existente

¹⁹ Na tradução de João Barrento: “É precisamente isso o que está implícito no conceito de revelação, ao ver na intangibilidade da palavra a condição única e suficiente e o traço característico da natureza divina da essência espiritual que nele se exprime. O domínio espiritual supremo da religião é (no conceito de revelação) ao mesmo tempo aquele que não conhece o inexprimível, pois é convocado no nome e exprime-se como revelação” (BENJAMIN, 2018, p.16).

²⁰ “A afirmação da origem divina da linguagem solapa a soberania do sujeito linguístico, pois a língua não é seu produto. O homem é assim, essencialmente, um ser de linguagem, mas a linguagem, que o define, lhe escapa de maneira igualmente essencial. Este movimento de disponibilidade e evasão explica também por que a linguagem humana não pode ser reduzida à sua função instrumental de transmissão de mensagens: os homens já nascem num mundo de palavras das quais não são os senhores definitivos; só quando desistem desta ilusão de senhoria e dominação para responder a esta doação originária, só então eles, verdadeiramente, falam.” (GAGNEBIN, 2013, p. 21).

²¹ “Os fatos fundamentais da língua”, na tradução de Barrento (BENJAMIN, 2018, p.17).

em algum momento. Segundo a autora, se a intenção fosse a de resgatar algo, só poderia ser a de resgatar nossa capacidade de descobrir nomes para as coisas que as digam justamente; a de retomar, portanto, “uma função verdadeiramente essencial da linguagem humana, a de *nomear*, que não pode se explicitar nem em termos de comunicação, nem em termos de arbitrariedade” (GAGNEBIN, 2014, p.185).

Essa concepção nomeadora da linguagem pode suscitar, no entanto, alguns questionamentos, uma vez que a ênfase dada ao caráter imediato da mesma implica uma desvalorização da noção de mediação, e portanto, dos significados construídos e transmitidos pelos homens, por mais confusos que estes possam ser. Ademais, nela não se leva em conta devidamente uma dimensão social da aprendizagem de uma língua²², dado que o está em jogo é muito mais a pura dimensão espiritual e teológica que percorre esse conceito divinizado e não humano de linguagem. É ainda passível de discussão, o privilégio dado ao nome ou ainda o caráter mágico e divino da língua, pois desse modo o valor da comunicabilidade parece sempre residir num além suprassensível. No prefácio do livro *Origem do Drama Barroco Alemão*, no entanto, buscando pensar o lugar da filosofia, Benjamin articulará essa concepção da linguagem nomeadora com uma teoria das ideias que se vincula ainda a uma dimensão original da história.

Levantado alguns questionamentos, é importante frisar, porém, que essa elaboração espiritual e teológica da linguagem guarda um grande potencial crítico e filosófico. Podemos lembrar, a propósito, o que Benjamin denomina “visão burguesa da linguagem”, na qual prevaleceria, tão somente, uma ordem instrumental²³ da língua. A concepção benjaminiana permite flagrar, assim, uma oposição, resumida pelo filósofo nos seguintes termos: “Essa visão (burguesa) afirma que o meio (*Mittel*) da comunicação é a palavra; seu objeto, a coisa; seu destinatário um ser humano. Já a outra concepção não conhece nem meio, nem objeto, nem destinatário da comunicação. (BENJAMIN, 2013, p. 55). Essa outra concepção, para a qual a esfera da comunicação e a comunicabilidade não são algo exterior à linguagem e na qual o “espiritual” se define justamente pelo caráter intrínseco e imediato da expressão linguística, permitirá que Benjamin se desvencilhe da moderna separação entre sujeito e

²² Como aponta a autora Jeanne Marie Gagnebin (1993 , p.80-81) em um artigo sobre o tema da *mimesis*, a dimensão da aprendizagem não passará despercebida pelo autor, que mais adiante a levará em consideração ao teorizar sobre a faculdade mimética, faculdade que tem sua base justamente na linguagem, trata-se dos textos “A faculdade mimética” e “Doutrina das semelhanças”.

²³ “Se Benjamin atribui à linguagem um caráter religioso é para fazer frente à sua degradação em signo e a banalização de seu uso utilitário nas sociedades modernas” (MURICY, 2009, p. 107).

objeto e estabeleça uma outra experiência de conhecimento. Contra a reificação²⁴ da linguagem, essa elaboração representa uma alternativa à posituação do saber e tem como horizonte a possibilidade de pensar uma dimensão viva, intrínseca à linguagem, contrária a sua instrumentalização e neutralização burguesa.

²⁴ Como afirma Muricy, “ênfatizar, em detrimento de sua função social, a função nomeadora da linguagem, isto é ênfatizar não a sua dimensão intersubjetiva, pela qual os homens se relacionam entre si, mas aquela designativa, através da qual eles se relacionam com o mundo das coisas, é uma crítica implícita ao caráter reificado da comunicação entre os homens” (MURICY, 2009, p. 108)

CAPÍTULO 2 DA TEORIA DA LINGUAGEM À TAREFA DA FILOSOFIA

A concepção não instrumental da língua, a esfera da comunicabilidade enquanto uma realização espiritual da mesma, a nomeação como um modo autêntico e mesmo contemplativo de voltar-se às coisas, a linguagem enquanto o ambiente de revelação, são compreensões que irão permanecer ressoando no pensamento do filósofo. No espírito linguístico existia a possibilidade de voltar-se para as coisas de um modo autêntico, pois no nomear já nos encontraríamos em consonância com uma realidade linguística, e também assim as coisas se revelariam em sua autenticidade linguística. De um modo similar, no prefácio Benjamin insiste um retorno aberto para as coisas e para os objetos de investigação tanto no modo de proceder filosófico que abdica à intenção, como o seu assunto, a verdade que relampeja. Se no ensaio a linguagem autêntica é *medium*, ambiente de uma comunicação espiritual; no “Prefácio” a linguagem deve ser o espaço para a elaboração filosófica da verdade. Podemos dizer que nesses diferentes textos, persevera uma perspectiva espiritual da linguagem, isto é, uma realidade não desvinculada das dinâmicas que surgem e se dão em seu meio, sendo ela um elemento relevante e irredutível âmbito instrumental.

2. 1. Reflexões preliminares à *Origem do drama barroco alemão*

Como já dito anteriormente, a linguagem é ela mesma, de modo não mediado, entendida como o *medium* da comunicação e o que nela é comunicado já é a própria língua em uma determinada densidade. Trata-se, assim de uma unidade que a tudo abarca e interliga de uma maneira imanente e gradual, sendo até mesmo o silêncio uma determinada expressão de linguagem. Essa compreensão da unidade da linguagem também reaparece em um breve texto chamado *O significado da linguagem no Drama Barroco e na Tragédia* (1916) e ainda em um outro texto desse período chamado “*Drama Barroco e tragédia*”, o conjunto desses três ensaios, mesmo que nenhum deles tenha sido publicado, podem ser entendidos como uma elaboração preliminar à sua tese sobre o Drama Barroco²⁵.

Em *O significado da linguagem no Drama Barroco e na Tragédia* (1916) o autor explicita uma diferenciação entre o teatro trágico e o drama barroco a partir do tema da linguagem. Para Benjamin (2013, p. 181) o trágico se baseia na dimensão da oralidade do discurso, ou ainda na interlocução humana que não é nem cômica nem triste. Já para o barroco a linguagem vem a ser o lugar mesmo da tristeza (BENJAMIN, 2013, p. 182-183),

²⁵ “Esses textos já contêm, em forma embrionária, noções centrais que foram teoricamente desdobradas no livro sobre o drama barroco” (SCHEIDER, 2013, p.173).

assim o autor pergunta como esse sentimento vem a adentrar na ordem linguística da arte?²⁶ No trágico a palavra carrega uma significação imediata e determinada, enquanto que no barroco é assumida a ordem mediada da palavra, as suas inúmeras variações em uma torrente de múltiplos significados. O que o barroco expressa²⁷ é a perda da unidade da linguagem, que se encontra fragmentada e continua a se fragmentar.

O que decorre da inserção da linguagem na transitoriedade, princípio linguístico do barroco²⁸, é que também a natureza se imiscui a esse plano das significações, que enquanto tais não se dão naquela comunhão linguística, mas sim no transcorrer da história. Para a tristeza da natureza, a ordem dos significados lhe são sempre exteriores, e a sua comunicação silenciosa permanece sem ser nomeada. O terreno dos significados representa a lamentação de uma natureza silenciada e apresenta a realidade histórica da modificação da palavra e da passagem do tempo. A prevalência do caráter de transmissão da palavra, ou ainda na metamorfose dos significados, apenas contribui para afastar a comunicabilidade intrínseca da linguagem. A tristeza²⁹, imanente à incompletude das palavras é também a consciência da ausência da imediatez da língua. (BENJAMIN, 2013, p. 187)

No entanto, podemos levantar a seguinte questão: que alcance esse entendimento da linguagem tem para a atividade da filosofia? O que essa elaboração intrínseca da linguagem torna possível em termos filosóficos? Sabemos que tanto o primeiro ensaio sobre a linguagem dos nomes, como esse segundo texto sobre a linguagem na tragédia e no barroco, deixam sem solução a questão se seria, afinal, possível em nossa realidade histórica algo como o nomear. Ora no livro sobre o drama barroco Walter Benjamin procura enfatizar justo a dimensão de linguagem de toda investigação filosófica e virá a evocar justamente os nomes para melhor determinar a tarefa do filósofo de apresentar a verdade. Contudo, antes de nos ocuparmos com esse texto retomaremos antes uma breve reflexão que o autor realiza em diálogo ao pensamento de Kant presente no ensaio *Sobre o programa da filosofia por vir* (1917/1918) em que já afirma o caráter de linguagem da filosofia.

²⁶ “Como a linguagem logra cumular-se de tristeza e ser expressão de tristeza? Esta é a questão fundamental do drama barroco ao lado da primeira pergunta: como a tristeza enquanto sentimento consegue ingressar na ordem linguística da arte?” (BENJAMIN, 2013, p. 182-183).

²⁷ “Outra palavra que vai se transformando desde o lugar de sua origem até outro lugar para o qual está voltada, ou seja, para a sua foz. A palavra em transformação é o princípio linguístico do drama barroco” (BENJAMIN, 2013, p. 183).

²⁸ “A palavra em transformação é o princípio linguístico do drama barroco” (BENJAMIN, 2013, p. 183).

²⁹ “O drama barroco não tem como base a linguagem real; ele está baseado na consciência da unidade da linguagem proporcionada pelo sentimento que se explicita na palavra” (BENJAMIN, 2013, p. 187).

Nesse ensaio de juventude Benjamin reconhece o mérito do pensamento epistemológico de Kant, mas por isso mesmo lhe empreende uma crítica. Buscando pensar experiência e a linguagem filosófica ele afirma que, se por um lado as teorias do conhecimento souberam responder a questão concernente a “certeza do conhecimento permanente”, por outro lado uma investigação quanto à dignidade de uma experiência transitória, já um objeto desse conhecimento, permanece sem ser desenvolvida (BENJAMIN, 2019, p. 13). Para Benjamin a consideração acerca experiência singular temporal (BENJAMIN, 2019, p. 13) permaneceu obscurecida em favor de um outro conceito esvaziado de experiência delimitado por sua relação a uma consciência pura e uma consciência empírica. E assim, a experiência deveria ser certificada pela representação do sujeito do conhecimento.

O pensamento epistemológico do esclarecimento visava elaborar um conceito mais apurado e justificado de conhecimento, no entanto nesse processo, segundo a reflexão de Benjamin, elementos metafísicos teriam permanecido encobertos, entre eles a própria delimitação do conhecimento enquanto a relação sujeito e objeto e mesmo o conceito de representação são alguns desses elementos. Ao afirmar que a base da filosofia provém de a estrutura do conhecimento e de experiência serem indissociáveis, Benjamin (2019, p. 29) estabelece a tarefa de uma epistemologia futura: “ É tarefa da epistemologia por vir encontrar para o conhecimento a esfera de total neutralidade a respeito dos conceitos de objeto e sujeito; dito de outra forma, alcançar a esfera autônoma própria do conhecimento, em que esse conceito não mais denote a relação entre dois entes metafísicos” (BENJAMIN, 2019, p. 31).

Essa “esfera autônoma própria do conhecimento” que possibilita ultrapassar a separação cristalizada entre objeto e sujeito é a esfera da linguagem. Nesse mesmo texto ele ressaltará que é unicamente na linguagem que o conhecimento filosófico tem sua efetiva expressão³⁰. Essa atenção à dimensão de linguagem do pensamento filosófico visa viabilizar o projeto de reestabelecer um outro nível de experiência e de buscar determinar o âmbito do conhecimento para além de um pensamento que opere através de uma separação, que por si só resulta em um objetificar e instrumentalização desse conhecimento. Em sua compreensão de linguagem, lembremos, o autor propõe uma unidade e uma interconexão em que o ato mesmo de conhecer e nomear não se realizava de modo separado àquilo que era nomeado.

³⁰ “Todo conhecimento filosófico possui sua única expressão na linguagem, e não em formulas e números” (BENJAMIN, 2019, p. 45).

A relação entre filosofia e linguagem é ainda o que possibilitará reaproximação da investigação pela esfera da verdade que o pensamento epistemológico afastou. Porém esse retomada pela a dimensão da verdade não se dará de um modo ingênuo e dogmático e sim enquanto um exercício de pensamento no campo da linguagem, isto é, tanto na tarefa inacabada da escrita, como na mediação dos conceito e no nomear. Vale dizer que se dimensão da nomeação reaparece no Prefacio para determinar a tarefa da filosofia, não é tanto naquela linguagem adâmica, e sim já em nossas línguas históricas que se revelará em menor ou maior grau uma dimensão conciliada dos nomes. (ROUANET, 1984, p. 17)

A ênfase na linguagem, longe de buscar um saber que se delimite ao ideal da clareza e da certeza, visa reconduzir a filosofia ao sentido de abertura e inacabamento do pensamento, uma vez que nela surge um trabalho incessante de contemplação e rememoração (nos nomes). Veremos que na linguagem, o pensamento tem de desdobrar seu próprio método em consonância com seus objetos, um movimento que não se contém nos traços de uma estabilidade metódica, e muito menos com qualquer dinâmica de apropriação que satisfaz-se em fazer de seus objetos algo de prontamente acessível.

2.2. Forma filosófica e a apresentação contemplativa da verdade

No Prefácio de *Origem do Drama Barroco Alemão* (1928), Walter Benjamin vem, de certo modo, levar adiante a tarefa de elaboração de um outro pensamento epistemológico que encontrasse uma dimensão autônoma e autêntica que pudesse anular a separação entre subjetividade e objetividade. Essa dimensão é, como já dito, o elemento autônomo da linguagem. Também permanece de algum modo a preocupação em devolver ao conceito de experiência um sentido outro, diverso daquela transparência definida pelo caráter da certeza, daí porque ele desvencilha-se da sistematização, um modo de elaborar que ele entende como uma forma excessivamente exterior aos conteúdos e à verdade.

O autor abandona intenções sistemáticas para o pensamento filosófico, na mesma medida em que reitera a indispensabilidade da atividade de expor e apresentar³¹. A apresentação já está sempre em questão em um texto filosófico, trata-se de um movimento

³¹ Vale lembrar o artigo “Do conceito de *Darstellung* em Walter Benjamin (ou verdade e beleza)” de Jeanne Marie Gagnebin em que a autora explicita um problema presente nas duas traduções realizadas para o português, a saber, as palavras *Darstellung* e *darstellen* são traduzidas respectivamente por representação e por representar. Ainda conforme a autora esses termos podem levar a crer em uma adesão de Benjamin a corrente filosófica da representação, o que não é o caso, ao contrário, é precisamente tal concepção que ele visa superar. Assim, Gagnebin propõe apresentação/exposição e apresentar/expor. (GAGNEBIN, 2014, p. 63-64).

inacabado e um exercício que só dá a ver algum conteúdo quando adentra na complexidade mesma e se confronta com as tortuosidade de seu assunto, não podendo, dessa forma, se dar infalivelmente ou “à maneira dos geômetras” (BENJAMIN, 1984, p. 49.). No âmbito da matemática, em vistas de um didatismo, é possível dissolver a pergunta pela exposição mesma, porque a investigação pela verdade não é considerada no interior da linguagem, diferentemente, o procedimento filosófico ao desdobrar-se na linguagem escrita, é do horizonte do incerto, pois não há um meio didático que o possa assegurar por inteiro. É nesse sentido que a condensação da filosofia na forma do sistema arriscaria abafar o folego filosófico cuja aspiração é mergulhar na vastidão do verdadeiro.

Benjamin (1984, p 50.) entende que o sistema esquece a “forma filosófica”, pois na intenção de reter a verdade em uma teia que a tudo se estenda, acaba por suprimir o heterogêneo em uma reunião niveladora de elementos variados, ou ainda, adensando conhecimentos, operando assim com a verdade como se esta fosse alheia ao processo que lhe apreende. Para Benjamin (1984 p.50) enquanto for interesse da filosofia não encolher-se a somente encaminhar conhecimentos, então a atenção para com a atividade de exposição se torna uma necessidade irrefreável. Esse exercício de dar a ver o verdadeiro, que nenhum sistema pode se antepor e muito mais algo a ser praticado, assume a condição multifacetada da verdade e, paradoxalmente, a reconhece enquanto algo de inapreensível³². Essa inabarcabilidade do verdadeiro é o que dará ao pensar seu “recomeço perpétuo” (BENJAMIN, 1984, p. 50).

Se não é pela via sistemática, de que maneira seria possível realizar esse exercício expositivo? Novamente, essa possibilidade filosófica se realiza na linguagem. Conforme Benjamin a forma filosófica pode ser equiparada com a forma dos tratados medievais, esse modo de composição textual é convocado como uma espécie de modelo, mas não em um sentido de que esse viria assegurar um proceder e muito mais porque o tratado expressa justamente uma abordagem meditativa e não enclausurada da verdade. No tratado medieval o objeto ou o assunto não eram tomados isoladamente, na realidade eram tomados em um diálogo com a tradição. A “citação autorizada”³³ não funcionava para demonstrar ou chegar a uma conclusão segura e definitiva daquilo que era investigado, ao contrário, o referenciar visa

³² “Esse exercício impôs-se em todas as épocas que tiveram consciência do Ser indefinível da verdade e assumiu o aspecto de uma propedêutica (BENJAMIN, 1984, p. 50).

³³ O recurso da citação enquanto um método, parece dar continuidade a um breve apelo, presente em seu texto sobre a filosofia porvir, às autoridades enquanto “forças espirituais” (BENJAMIN, 2019, p.17), isto é, enquanto uma fonte autêntica de experiência.

tecer os mais diversos elementos de modo a gravitar em torno do objeto investigado, permitindo um retorno sempre aberto.

Os tratados de que ele fala, guardam um tom teológico, tratam de uma esfera inalcançável³⁴, daí a necessidade de abdicar de um inteiro alcance ou de um apoderar-se na ordem do discurso. Mas, também, a mesma intangibilidade é o que desperta o tracejar de caminhos improvisados, suscita dinâmicas de procura e o esforço nunca completado de exposição. De modo semelhante ao tratado, a filosofia tem um método, na medida em que o descobre e o encontra no caminho indefinido e não-retilíneo da pesquisa (GAGNEBIN, 2014 p. 70.) Essa aparente ausência de objetividade assume uma necessidade de voltar-se para as coisas e não se antecipar a elas. Ainda que o filósofo não se situe no âmbito daquela imediatez linguística, ele se aprofunda no ambiente da linguagem para buscar dizer a verdade e dizer de modo verdadeiro. E mesmo que se encontre em uma posição intermediadora (entre o mundo empírico e o mundo das ideias), a figura do filósofo, que se volta para as muitas camadas que há nas coisas ao colocar-se a contempla-las, parece acomodar, de modo bastante plausível aquele pressuposto de que “é essencial a tudo comunicar seu conteúdo espiritual” (BENJAMIN, 2013, p. 51). Onde há uma efetiva comunicabilidade, há também um corresponder e assim como ao nomear o homem corresponderia a muda comunicação linguística da natureza, dando as coisas uma comunicação mais plena, também o modo contemplativo do filósofo volta-se para as coisas de modo a permitir que se realize uma verdadeira apresentação. Nessa diferentes situações há em comum um modo de conhecer atuante mas nem por isso dominador.

Para o saber científico, que tendia a um universalismo e um estabelecimento formal de todo conhecimento que se pretendia ciência, impera a exigência de um assenhoramento de seus objetos e que estes se tornem disponíveis e acessíveis através da mecânica de um método fixo e único, presumindo assim que a verdade deveria advir e ser verificada a partir de tal método³⁵. O caráter metódico do tratado, diferentemente, consiste em orientar-se tão

³⁴ “A teologia não é, em primeiro lugar, uma construção especulativa dogmática, mas, antes e acima de tudo, um discurso profundamente paradoxal: discurso ou saber (*logos*) “sobre” Deus (*theos*), consciente, já no início, de que o “objeto” visado lhe escapa, por ele se situar muito além (ou aquém) de qualquer objetividade. Assim, a teologia seria o exemplo privilegiado da dinâmica profunda que habita a linguagem humana quando essa se empenha em dizer, de verdade, seu fundamento, em descrever seu objeto e, não o conseguindo, não se cansa de inventar novas figuras e novos sentidos” (GAGNEBIN, 2014, p. 194-195).

³⁵ “Trata-se sempre de saber qual é o caminho correto, o método, que permite ao sujeito apoderar-se do objeto. O método é, portanto, definido pelo rigor da trajetória (Descartes) e/ou pelas condições transcendentais de apreensão do sujeito do conhecimento (Kant). Nesse sentido, as qualidades do objeto não influem sobre o

integralmente ao seus objetos, que acaba por trilhar as mais imprevisíveis direções, tudo em vistas de uma verdade que embora algo de invisível, se dá a ver na unidade incompleta que o pesquisador entrelaça. A filosofia, de um modo semelhante, ao fazer da contemplação um exercício ativo e uma postura não dominadora, desenvolve-se enquanto esse movimento de mostração e não tanto em vistas de uma meta final, ela tem de se colocar na dificuldade prosaica que se dá em um desdobramento.

Para Benjamin é a tarefa da apresentação, isto é, uma tarefa de linguagem, o que determina a impossibilidade de o conhecimento e das ciências em corresponder concretamente a esfera da verdade. Benjamin (1984, p.51-52) insiste na forma auto-expositiva e intrínseca da verdade, em oposição ao campo do conhecimento que alcança seus objetos através de métodos previamente dados, os esvazia de sua dimensão expositiva e portanto de sua dimensão de verdade. A linguagem filosófica, a prosa, exige um recomeçar, tal como ocorre na apresentação contemplativa: nas intermitências, o pensamento se afasta para se aproximar. Esse movimento de pensamento tem como objeto as ideias e a apresentação, enquanto o método filosófico, deve voltar-se para a exposição dessas ideias (BENJAMIN, 1984, p 51), pois é aí que a verdade se encontra. Esse exercício de apresentação, não é um possuir e dimana do próprio objeto, visto que a verdade guarda em si mesma sua maneira de exposição e assim o método não se separa dela (BENJAMIN, 1984, p 52). A verdade é um ser que escapa inevitavelmente e quando se trata do plano do saber ela nem mesmo pode aparecer, pois ela não tem a ver com uma estrutura subjetiva que a intencione, antes é determinada por uma unidade direta e imediata. (BENJAMIN, 1984, p. 52) e não por intuítos parciais do sujeito do conhecimento.

Ora, já em sua teoria da linguagem, em que o *medium* da linguagem se estendia a todas as coisas, é esse mesmo caráter intrínseco e não instrumental, a imediaticidade e mesmo essa unidade que ultrapassa o âmbito do sujeito, características que vem a definir uma verdadeira expressividade ou ainda a linguagem enquanto dimensão espiritual. As coisas comunicavam a si mesmas em sua essência de linguagem e o homem, as reconhecendo, correspondia com a justa sonoridade de um nome. Na consonância da unidade linguística que a tudo interconectava, a arbitrariedade não tinha lugar e o ser humano voltava-se de modo contemplativo para a comunicação silenciosa da natureza, chamando cada coisa pelo seu nome. De modo similar no prefácio ao livro sobre o drama barroco, o exercício contemplativo

caminho de sua aquisição, mas somente delimitam seu pertencimento ou não ao domínio do conhecível.” (GAGNEBIN, 2014, p. 71).

da filosofia, ao libertar-se das intenções e da segurança metódica, experimenta imergir nas minúcias e permitir que as coisas venham ao seu modo. Na realidade linguística eram as coisas mesmas em sua comunhão linguística que se davam a contemplar, no prefácio serão as ideias, que enquanto tal se oferecem a contemplação (BENJAMIN, 1984, p. 52).

Para Benjamin é justo essa atitude de contemplar, própria ao filósofo, o que separa inevitavelmente a esfera da verdade e a ordenação do conhecimento, pois através da mediação composta pelo saber prevalece um objetivismo que abstrai-se das particularidades para, assim, certificar-se de uma unidade mediada por uma reunião conhecimentos (BENJAMIN, 1984,p.52).A apropriação visada pelo saber não admite as errâncias na qual se envolve a apresentação contemplativa. Ainda quanto a essa diferenciação entre o exercício filosófico e o domínio do conhecimento, o autor relaciona ao caráter auto expositivo da verdade com conceito de beleza resgatando o tema do amor (*eros*) presente no Banquete. (*Symposium*) de Platão. Na interpretação que Walter Benjamin faz do banquete, se faz notar que no pensamento de Platão está, também, presente uma compreensão de que não é possível apropriar-se do objeto do saber e agarra-lo totalmente, pois o ser amado não é passível de ser apossado pelo amante, antes o impulso que move o amante (*eros*) é sempre a marca de uma ausência e uma apaixonada procura pela beleza luminosa que o amado, em sua longitude, reluz. A afirmação de que “a beleza em geral permanecerá fulgurante e palpável enquanto admitir francamente ser uma simples fulguração” (BENJAMIN, 1984, p. 53) não apenas sugere o caráter inconcluso da procura, como também parece implicar uma renúncia em deter e possuir. Amar a sabedoria é deixar, aquilo que se busca saber, aparecer ao seu modo, na oscilação própria de sua bela aparição.

Essa relação entre verdade e beleza, novamente, não é nada de arbitrário, pois estabelece o próprio modo de vir a ser do verdadeiro. Conforme Gagnebin (2014, p. 72) a beleza é “evocada como critério imprescindível à verdade, que precisa da beleza para ser verdadeira: a verdade não pode realmente existir sem se apresentar, se mostrar e, portanto, aparecer na história e na linguagem.” A verdade, a maneira de as ideias se apresentarem, somente comparece na medida em que, ao ser procurada, se dá a ver e repercute em uma apresentação. A sua beleza reside justo nesse movimento expositivo que nunca vem a ser totalmente esgotado, podendo a verdade apenas emergir ao plano da visão na forma de

vislumbre revelador³⁶. No ensaio de 1916, a revelação diz respeito a justeza dos nomes, visto que ao se voltar para as coisas, o ser humano as reconhecia enquanto linguagem e devolvia-lhe um nome e, assim, a realidade de linguagem se revelava, de modo imediato, a ele. Ali, o nome garantia às coisas uma efetiva comunicação de linguagem, aqui a verdade de um modo similar garante à beleza uma dimensão ontológica. Para o autor o ser da beleza (a verdade) revela-se ao modo de um relampejar, dando uma ampla visibilidade do mundo das ideias, mas rapidamente se ausentando.

A filosofia, como Benjamin a entende, permanece atual³⁷, não por nivelar-se aos conhecimentos científicos e muito mais enquanto esse pensamento atento a verdade, que ao reconhecer seu caráter não-apropriável/ fugidio, por isso mesmo empenha-se, já na linguagem, em uma visualização do plano das ideias. O andamento descontínuo, o recolher de trechos e fragmentos de pensamento, e até mesmo os sistemas que buscaram apresentar o mundo no plano das ideias são maneiras filosóficas de ensaiar a inalcançável unidade da verdade.

³⁶ “E somente este pode testemunhar que a verdade não é desnudamento, que aniquila o segredo, mas revelação, que lhe faz justiça. Mas pode a verdade fazer justiça à beleza? Essa é a questão mais profunda do *Symposion*. A resposta de Platão é que compete à verdade garantir o Ser da beleza. É nesse sentido que ele descreve a verdade como o conteúdo do belo”.

³⁷ “Essa relação entre a verdade e a beleza, que mostra mais claramente que qualquer outra a diferença entre a verdade e o objeto do saber, habitualmente identificados, explica o fato impopular de que certos sistemas filosóficos que há muito perderam qualquer relação com a ciência conservam, não obstante, sua atualidade”.(BENJAMIN, 1984, p. 54).

CAPÍTULO 3: A MEDIAÇÃO CONCEITUAL E A NOMEAÇÃO FILOSÓFICA

Como a imersão contemplativa no âmbito empírico pode desembocar em uma verdadeira apresentação das ideias? Qual é a relação entre a tarefa filosófica e a nomeação? Para responder essas questões, primeiro buscaremos melhor compreender a atividade intermediadora da filosofia para que possamos então entender a relação desta com o nomear.

3.1. Os fenômenos e as ideias

A tarefa filosófica de buscar e fazer ver a verdade é, também, uma descrição da dimensão das ideias. Benjamin (1984, p 54) dirá que as grandes “construções do espírito se originaram como uma descrição da ordem das ideias”. No entanto, como será possível uma verdadeira descrição dessa ordem? Como vimos para a busca filosófica não há um método pronto e antes essa precisa assumir uma atitude contemplativa ante aos os fenômenos que investiga. O trabalho conceitual da filosofia se volta justamente para os fenômenos de um modo não generalizante, se concentrando nas particularidades e buscando seus elementos constitutivos. Essa mesma mediação conceitual ³⁸ se volta para a uma exposição da verdade, ou ainda da esfera das ideias. Assim, o filósofo é um intermediário entre duas esferas inteiramente opostas³⁹ que não podem de modo algum se encontrar. É justamente aí que está a tarefa da conceituação filosófica: deve se aprofundar na singularidade dos fenômenos de modo a redimi-los na dimensão das ideias, mas também os mesmos conceitos, ao recolher aquilo de elementar, realizam uma exibição das ideias.

Para Benjamin (1984, p. 57) as ideias não pertencem ao tempo cronológico, no entanto elas se atualizam e se reconfiguram a cada vez que novos conceitos filosóficos, recolhendo os elementos fenomênicos, lhe dão uma apresentação. Nessas configurações, os fenômenos se dissipam, mas seus elementos singulares e extremos são preservados e redimidos na ordem das ideias, daí porque “a ideia pode ser descrita como a configuração em que o extremo se encontra com o extremo.”(BENJAMIN, 1984, p. 57). Como explicita Muricy (2009, p. 154) na ideia a não-identidade dos fenômenos é salva, pois não é submetida a uma média, ou melhor, não ocorre uma identidade dos extremos, mas justamente sua

³⁸ “Graças .a seu papel mediador, os conceitos permitem aos fenômenos participarem do Ser das ideias. Esse mesmo papel mediador torna-os apto para a outra tarefa da filosofia, igualmente primordial: a representação das ideias. A redenção dos fenômenos por meio das ideias se efetua ao mesmo tempo que a representação das ideias por meio da empiria. Pois elas não se representam em si mesmas, mas unicamente através de um ordenamento de elementos materiais no conceito, de uma configuração desses elementos.” BENJAMIN, 1984, p. 56).

³⁹ A posição intermediária do filósofo não deixa de lembrar a própria posição intermediária que amor detém no *Banquete*, isto é, a de um gênio que se encontra entre um deus e um mortal, dotado da habilidade de interpretar e transmitir aquilo que vem dos deuses aos homens e vice versa (202d-203b).

convivência. Essa coexistência de extremos lembra um momento do ensaio de 1916 em que o autor afirma que “a teoria do nome próprio é a teoria do limite da linguagem finita em relação a linguagem infinita” (BENJAMIN, 2013, p. 62) No ato de nomear acontece que uma língua menos expressiva é traduzida para a expressividade dos nomes, nota-se assim que na nomeação ocorre um tal convívio renovador e produtivo entre extremidades. Ainda, sobre as ideias o autor afirma que elas devem ser reconhecidas enquanto as “referência mais gerais da linguagem”⁴⁰, ou seja algo de universal e uma imediaticidade autônoma que não se restringe a intermediação dos conceitos.

3.2. A força não-intencional do nome

Buscando melhor determinar a maneira como essa unidade autônoma e preexistente, que não se situa no plano empírico, poderia efetivamente se dar, Benjamin afirma seu caráter intrínseco e não intencional, reafirmando também a atividade filosófica enquanto uma atenta e inacabada imersão (e uma dissolução!) e não como um procedimento linear, por vezes extrínseco a seu objetos, em que impera as intenções de posse de um sujeito: “O objeto do saber, enquanto determinado pela intencionalidade do conceito, não é a verdade. A verdade é uma essência não intencional, formada por ideias. O procedimento próprio à verdade não é portanto uma intenção voltada para o saber, mas uma absorção total nela, e uma dissolução. A verdade é a morte da intenção” (BENJAMIN, 1984, p. 58).

Para o autor o verdadeiro ou a dimensão das ideias, é, antes de tudo, força não intencional que determina as coisas mesmas em seu ser e essa força não é outra coisa, senão, linguagem, mais precisamente a esfera dos nomes. É o nome que permite que as ideias se deem a contemplação e justamente nesse ser de linguagem estaria a tarefa de dar a ver as ideias. Em outras palavras, a forma como as ideias, e com elas a verdade, se exprime, pertence ao mundo da linguagem e ao âmbito dos nomes. A dimensão nomeadora, na qual a ideia tem lugar e pode se exprimir, no entanto, não deve ser entendida segundo Benjamin (1984, p. 58), enquanto aquela linguagem primeira e divina⁴¹, e seria em uma percepção original⁴² e

⁴⁰ As ideias são definidas como as “referências mais gerais linguagem”, nesse caso podemos indagar se por linguagem ele entende aqui tal como elaborado no ensaio de 1916, ou seja, no sentido de uma unidade imanente e imediata na qual tudo participa. O fato de citar os nomes indica que sim.

⁴¹ “O ser livre de qualquer fenomenalidade, no qual reside exclusivamente essa força, é a do Nome. É esse ser que determina o modo pelo qual são dadas as ideias. Mas elas são dadas menos em uma linguagem primordial que em uma percepção primordial, em que as palavras não perderam, em benefício da dimensão cognitiva, sua dignidade nomeadora (BENJAMIN, 1984, p. 58).

primeira que a dimensão da nomeação, na palavra, ainda se encontraria preservada. Já no ensaio de 1916, o nome é determinante para a comunicabilidade linguística das coisas de um modo mais espiritual e também para que o homem (re)conhecesse as coisas em sua participação no espírito linguístico. Aqui de modo semelhante, o nome vem a ser determinante para a realização filosófica de voltar-se para o fenomênico de forma a tornar visível as ideias. Tendo já indicado as ideias como aquilo que deveria ser reconhecido enquanto as referências últimas da linguagem, o autor volta a afirmar que a ideia é ela mesma linguística: é a unidade simbólica, expressão imediata, no interior da palavra (BENJAMIN, 1984, p. 58-59).

No entanto, conforme Benjamin (1984, p. 59) já em nossa percepção empírica e posterior as palavras se encontram, inevitavelmente, cindidas. Havendo assim, tanto a dimensão simbólica, ainda que escamoteada, como também a profana dimensão dos significados. O filósofo, na exposição, tem então, de começar a partir da segmentação mesma das palavras e buscar recompor aquela dimensão espiritual, ou ainda, o elemento imediato da palavra, em que as coisas comunicam a si mesmas em sua ideia. Porém, ainda segundo Benjamin (1984, p. 59) a linguagem mediadora da filosofia não pode se expressar ao modo da revelação, ou seja, em uma imediatividade e assim para que possa ocorrer um verdadeiro reestabelecimento da percepção original é necessário ainda que o filósofo a rememore. Benjamin (1984, p. 59) descreve esse rememorar como “um processo em que, na contemplação filosófica, a ideia se libera, enquanto palavra, do âmago da realidade, reivindicando de novo seus direitos de nomeação”.

A reminiscência se dá já no ato contemplativo, que ao imergir em seu objeto faz emergir, da realidade, a ideia em sua imediatez linguística, isto é, a ideia expressando e comunicando-se em seu ser de linguagem. Na concepção de linguagem do autor, o ato de nomear é um (re)conhecimento da unidade da linguagem imanente a cada coisa que, a cada vez, comunica-se ao seu modo. Nessa interconexão linguística, o nome não é algo de aleatório e alheio ao que nomeia, ao contrário corresponde a uma determinada expressão⁴³, sendo ainda ele mesmo uma expressividade. Notemos como essa concepção em confluência com a teoria

⁴² Com esse termo “percepção primordial” ,Benjamin possivelmente está fazendo alusão a faculdade mimética humana, isto é a percepção de semelhanças. Katia Muricy (2009, p. 157) sugere um interpretação nesse sentido: “A tese de que a percepção original permanece no nome determina uma um privilégio da dimensão imagética da linguagem. Esta identificação da ideia à imagem, no nome, fundamenta a proposta da filosofia como tarefa infinita de restauração da percepção original”.

⁴³ “O nome que o homem atribui à coisa repousa sobre a maneira como ela se comunica a ele” (BENJAMIN, 2013, p. 64).

das ideias é determinante para o que o autor entende por conhecimento filosófico. Assim como os nomes não se dão de modo espontâneo, pois representam um autêntico conhecimento de linguagem, também as ideias se apresentam, para além de qualquer intenção, ao filósofo que rememora e as nomeia. Um breve comentário de Gagnebin contribui para essa compreensão:

A doutrina das ideias é interpretada aí não como uma projeção arbitrária do sensível num vago céu inteligível, mas como esforço de salvar os fenômenos (*ta phainomena sôizein*) na sua reunião ideal, uma possibilidade cujos signos privilegiados são os nomes. A busca da verdade é definida na esteira de Platão como um processo de rememoração e de consideração meditativa (*Betrachtung*), e não como um processo de aquisição de conhecimento baseado na dedução ou indução. Trata-se de saber considerar a realidade dos objetos de maneira suficientemente crítica para nela descobrir, na sua constituição mesma, os rastros de uma outra configuração ideal de cuja memória os nomes são o guardiões (GAGNEBIN, 2013, p. 12)

Como vimos, a apresentação da verdade nunca se completa, pois sua unidade não pertence ao nosso alcance e somente pode surgir na medida de uma fugaz aparição. Nesse sentido, Benjamin (1984, p. 59) afirma que as ideias, dadas a ver pelo ato nomeador, tem de ser atualizadas pela contemplação filosófica, pois somente nessa reiteração se recupera a percepção original da palavra. É sempre no movimento inesgotável da contemplação que pode ressurgir a percepção primordial em que as palavras ainda mantém a integridade linguística dos nomes e, portanto, um autêntico conhecimento das coisas e do ser das ideias. Notemos que há um ligação recíproca entre a nomeação e a contemplação⁴⁴ isso porque a contemplação não é algo que se dá de fora ou de um modo separado, antes é necessariamente uma imersão sem fim que, a cada vez, rememora a percepção da imediata comunicação das ideias. Para melhor compreender esse inacabamento, próprio à contemplação, podemos lembrar uma passagem ainda no ensaio sobre a linguagem no qual Benjamin (2013, p. 54) afirma que a imediata expressividade da linguagem é também o que determina seu caráter infinito e assim na imediata comunicação linguística das coisas há, também, uma infinidade.

A filosofia é entendida como o exercício meditativo e imersivo pela exposição de palavras verdadeiras: as ideias. Benjamin (1984, p. 55) entende que as importantes

⁴⁴ Também em seu ensaio sobre a linguagem está presente esse nexos entre o ato de nomear e o contemplar: “Neste nexos entre contemplação e nomeação a mudez comunicante das coisas (e dos animais) está intimamente voltada para a linguagem verbal do homem, a qual a acolhe no nome” (BENJAMIN, 2013, p. 65)

articulações filosóficas⁴⁵ foram aquelas contribuíram para determinar e mesmo atualizar as terminologias como a ética, estética ou lógica, justamente porque tais articulações se deram enquanto contemplação e nomeação, ou melhor, enquanto reminiscências da configuração intermitente e não cronológica da esfera das ideias. Tanto mais se dissipa a intenção, tanto melhor para que a tarefa da nomeação possa ser bem sucedida, pois somente em uma atenta imersão nos fenômenos, é que a pode a unidade da verdade chamuscar e a ideia pode vir a emergir em uma imediaticidade. Trata-se de uma atividade sem fim, pois a tarefa contemplativa e rememorativa pela percepção original é também uma atualização dela⁴⁶ (MURICY, 2013, p. 157)

A objetividade histórica do nome é dada pela unidade não-cronológica da ordem das ideias. Para benjamim (1984, p. 59-60) essa ordem inteligível subsiste de modo autônomo em razão de uma intangível distância entre as essências que participam separadamente da unidade da verdade, esta é entendida ainda como o “equilíbrio tonal” de tais essências. Esse caráter gradativo bem como a existência de distintos níveis, já está presente na concepção de linguagem apresentada no ensaio de 1916 em se afirmar diferentes gradações e densidades da linguagem, que em cada caso se expressa em maior ou menor grau⁴⁷. De todo modo, essas variação de níveis concedido as essências é finito, isto é, se encontram não-totalizados e incompletos, pois ao contrário da continuidade temporal dos fenômenos, as essências interrompem a linearidade de tal modo que se transformam e se alteram dialeticamente, absorvendo ou despojando propriedades oriundas dos fenômenos (BENJAMIN, 1984, p. 60). Ainda conforme o autor, essas essências descontínuas, que a verdade abarca, devem ser encontradas, pelo esforço filosófico, cada qual no lugar singular que lhe é correspondente.

A nomeação filosófica relaciona-se, portanto, a duas esferas opostas: a das ideias, que também podem ser entendidas como uma realidade linguística descontínua e ao plano dos fenômenos extremos, situados em uma temporalidade. Sabemos que objeto de investigação de Walter Benjamim, o drama barroco (*Trauerspiel*), se situa no campo da filosofia da arte e sua

⁴⁵ “As grandes articulações que determinam não somente a estrutura dos sistemas mas a terminologia filosófica — como a lógica, a ética e a estética, para mencionar apenas as de maior generalidade— não são significativas apenas como nomes de disciplinas especializadas, mas como monumentos de uma estrutura descontínua do mundo das ideias” (BENJAMIN, 1984, p. 55)

⁴⁶ “Na tarefa infinita sobre a linguagem, cabe a filosofia libertar as palavras de sua servidão ao sujeito e ao sentido para, renovadamente, devolver-lhes a força da nomeação, isto é de expressar sua própria essência. A filosofia, como “contemplação das ideias” é a renovação da percepção original das palavras” (MURICY, 2009, p. 157).

⁴⁷ “As diferenças entre linguagens são diferenças entre meios que se diferenciam, por assim dizer, por sua densidade, gradualmente, portanto.” (BENJAMIN 2013, p. 58)

proposta é afirmar essa forma artística enquanto ideia. Como dito anteriormente, a ideia é a configuração em que há coexistência de extremos, para o autor isso significa também que a ideia é aquilo que não se restringe a um gênero classificatório em que impera uma média (BENJAMIN, 1984, p. 60). Segundo Benjamin (1984, p. 60). Na história da literatura as diferenças e os extremos são desconsiderados em sua não-identidade e relativizados por uma perspectiva linear e progressista da história. Em contraposição a isso ele assume a posição da filosofia da arte em que a história é ainda realizável, não percorre uma linearidade intransponível, sendo os extremos, justamente os fenômenos privilegiados para essa atualização da história e para apresentação da ordem das ideias.

A atividade de exposição conceitual da forma artística ou o nomear, assumem a tarefa de apresentar a verdade e não deixar em silêncio a irredutibilidade dos fenômenos. A renúncia à antecipação metódica é ao mesmo tempo o início da contemplação, o retorno sem fim aos objetos (na obra e na forma de arte) para neles vislumbrar a maneira de apresentar as ideias e assim redimi-los (BENJAMIN, 1984, p. 67). Tal como no ensaio de 1916 em que não era através da linguagem mas a linguagem mesma era o medium da comunicação, a contemplação, não é nada que se dê de modo exterior e sim é um estar dentro, nesse sentido é que desvincula-se de ordenações e classificações generalizantes delimitadas pela história da arte. Assim, o exercício contemplativo para Benjamin (1984, p. 67) coincidirá com o tema da origem, isto é, uma teoria das obras de arte sobre a luz de sua teoria da descontinuidade das ideias.

Como já dito em outro momento, a historicidade das ideias não é o da durabilidade de uma extensão cronológica e está relacionada com a atualização descontínua das mesmas. (MURICY, 2013, p. 160). Para Benjamin (1984, p.67) a categoria da origem é entendida enquanto histórica não no sentido em que tem um começo e um fim na ordem temporal e sim porque insurge do vir-a-ser e da extinção, interrompendo a continuidade temporal. Aquilo que se origina, a ideia, não comparece no mundo fenomênico e sua dinâmica dialética é revelada somente a uma visão que a reconheça enquanto uma atualização produtiva, mas ao mesmo tempo, enquanto algo em aberto, não acabado, passível de ser renovado. (BENJAMIN, 1984, p. 67-68). A ideia entendida enquanto origem fundamenta a tarefa infinita da filosofia:

É esta compreensão da noção de origem que permite a Benjamin afirmar que a tarefa da filosofia é a rememoração da “percepção original das palavras”. Não se trata de restaurar o paraíso perdido da linguagem adâmica, a transparência edênica entre as

palavras e as coisas, ou, tampouco, de conceber a contemplação das ideias como a visão da sua eternidade enquanto permanecia da origem. Trata-se de despertar a força criadora que reside na dimensão nomeativa da linguagem- este despertar sendo uma origem que instaura uma nova temporalidade. (MURICY, 2009, p. 160)

O nomear filosófico, não só um designar, mas também um verdadeiro conhecer e reconhecer, em confluência com a contemplação e a rememoração, têm a potência original de revelar, a cada vez, o que de outro modo não apareceria ou permaneceria sem ser dito: as constelações das ideias em silenciosa colisão⁴⁸ com o mundo histórico.

⁴⁸ “Em cada fenômeno de origem se determina a forma com a qual uma ideia se confronta com o mundo histórico, até que ela atinja a plenitude na totalidade de sua história. A origem, portanto, não se destaca dos fatos, mas se relaciona com sua pré e pós-história.” (BENJAMIN, 1984, p. 68)

CONCLUSÃO

Movimentamo-nos no sentido de compreender a teoria metafísica da linguagem delineada por Walter Benjamin. A linguagem é aí entendida como uma unidade imediata e imanente às coisas mesmas. Tudo que é vivo, animado ou inanimado vibra silenciosamente uma determinada expressividade e uma comunicabilidade. Tal vibração vem a ser tangível na linguagem nomeadora do ser humano, que ao nomear corresponde a uma comunicação da natureza, de modo que não só a designam como vem a expressar um autêntico conhecimento linguístico, não sendo portanto algo arbitrário. Oposta a essa concepção imediata da língua estaria a concepção burguesa, em que o ambiente da linguagem não guarda uma comunicabilidade que lhe é própria e os significados transmitido e veiculado independem do seu medium, enfim a linguagem é circunscrita à condição de ferramenta, entendida enquanto meio de comunicação.

Seguindo a temática da linguagem, examinamos de que maneira o filósofo mantém-se fiel a essa perspectiva espiritual da linguagem em que o que se expressa e se comunica não se dá apesar da mesma e sim se vincula de modo inseparável ao seu meio (*medium*). Observando como tal concepção reaparece em um ensaio anterior à tese sobre o Drama Barroco no qual o autor afirma que a ausência e a perda dessa unidade linguística se faz sentir enquanto tristeza na forma artista do barroco. Interrogamos, a fim de nortear a investigação, como essa elaboração da linguagem se relaciona com a atividade filosófica e constatamos que a dimensão espiritual da linguagem, também se deixa notar em uma crítica do autor endereçada ao pensamento epistemológico que separa sujeito e objeto, o que o leva a defender uma outra experiência para o conhecimento filosófico cuja base é a linguagem.

Vimos como a filosofia, enquanto exercício meditativo no espaço da linguagem, não se satisfaz com a integração de conhecimentos e mantém como tarefa permanente a apresentação não exaustiva da unidade da verdade. Essa, porém não é nada que se possa apropriar por sistematizações ou ainda por métodos rigorosamente delimitados, mas sim uma forma que não deve ser ignorada pelo pensamento, pois para a filosofia o método não é alheio ao seu objeto, e sim uma forma que lhe é indissociável. Podemos dizer que verdade e método entretém uma relação de mutuo pertencimento, pois se a verdade não é abarcável de fora é porque guarda em si já a forma de lhe afigurar. Esse caráter intrínseco mostra-se em consonância com o entendimento espiritual da linguagem e, manifesta a preocupação filosófica do autor de voltar-se para os objetos de investigação de modo não dominador e extrínseco Assim, a filosofia não deve se acomodar e resignar-se aos dados do saber e em

possuir informações, é contrariando tal instrumentalização do saber que Benjamin mobiliza sua teoria das ideias, notadamente linguística, sustentando ainda que aquilo que a filosofia investiga é irreduzível, não passível de ser apropriado: a verdade, vinculada à dimensão da beleza, somente pode cintilar no movimento filosófico que a apresenta.

Em favor de pensar a esfera das ideias e simultaneamente, redimir os fenômenos em seus elementos particulares e originais, o autor recupera a teoria nomeadora da linguagem. Os nomes, para além da média de gêneros classificatórios e longe de serem rótulos arbitrários, devem emergir, em confluência com um inacabado exercício filosófico de contemplar e rememorar, enquanto uma possibilidade original e inacabada de restauração. A contemplação que se abandona a seus objetos sem esgotá-los ou sem deles se apossar, o faz em nome de uma verdade que não está dada e apenas pode surgir por um trabalho que é o do filósofo.

O tema da linguagem nomeadora é caro a Walter Benjamin e acompanhará diferentes momentos de sua reflexão. Aspectos como a revelação, a imediatez, a redenção se encontram presentes em conceitos formulados posterior, como o importante conceito de imagem dialética. A recorrência da esfera dos nomes bem como seu caráter original e revelador, será objeto de críticas do colega Adorno que chegara a afirmar que “ o tema teológico de chamar as coisas pelo nome tende a se tornar uma apresentação estupefata de meras facticidades.” (ADORNO & BENJAMIN, 2012, p. 398-404). No entanto, podemos pensar que para Benjamin era bem o contrário, o nomear filosófico nos prometeria uma outra paisagem ao manter em aberto a possibilidade de dizer a verdade em latência nos fenômenos mais ínfimos.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

I - Obras de Benjamin | Traduções

BENJAMIN, Walter. *Origem do Drama Barroco Alemão*. Tradução: Sergio Paulo Rouanet. São Paulo: editora brasiliense, 1984.

_____. *The correspondence of Walter Benjamin, 1910-1940*. Edited and annotated by Gershom Scholem and Theodor W. Adorno .translated by Manfred R. Jacobson and Evelyn M. Jacobson. Chicago: University of Chicago Press, 1994.

_____. “O significado da linguagem no Drama Barroco e na Tragédia”. In *O capitalismo como religião* [recurso eletrônico] / Walter Benjamin ; organização Michael Löwy ; tradução Nélio Schneider, Renato Ribeiro Pompeu. - 1. ed. - São Paulo : Boitempo, 2013.

_____. *O capitalismo como religião* [recurso eletrônico] / Walter Benjamin; organização Michael Löwy ; tradução Nélio Schneider, Renato Ribeiro Pompeu. - 1. ed. - São Paulo : Boitempo, 2013

_____. “Sobre a linguagem em geral e sobre a linguagem do homem”. In. *Escritos Sobre Mito e Linguagem*. Tradução Susana Kampff Lages e Ernani Chaves. São Paulo: Duas cidades; editora 34, 2013

_____. *Sobre o programa da filosofia porvir*. Tradução: Helano Ribeiro. 1 ed. Rio de Janeiro: 7 letras, 2019

The correspondence of Walter Benjamin, 1910-1940. Editada e anotada por Gershom Scholem e Theodor W. Adorno. Trad. Manfred R. Jacobson e Evelyn M. Jacobson. Chicago: University of Chicago Press, 1994

ADORNO, T. W.; BENJAMIN, W. *Correspondência: 1928-1940*. Trad. José Marcos Mariani de Macedo. São Paulo: Editora UNESP, 2012

II – Fontes primárias

ADORNO,T.W. “Caracterização de Walter Benjamin”. In: *Prismas: Crítica Cultural e Sociedade*. Trad. Flávio René Kothe. São Paulo: Ática, 1998.

PLATÃO, 428-347 a.C. *O Banquete/ Platão*; edição bilíngue; tradução, posfácio e notas de José Cavalcante de Souza – São Paulo: Editora 34, 2016.

SCHOLEM, G. *Walter Benjamin: história de uma amizade*. Trad. Geraldo Gerson de Souza et al.. São Paulo: Perspectiva, 1989.

III – Estudos e comentários

BUCK-MORSS, Susan. *The Origin of Negative Dialectics* Theodor W. Adorno, Walter Benjamin, and the Frankfurt Institut.

CASTRO, Claudia. “Na magia da linguagem”. *O que nos faz pensar*, [S.l.], v. 4, n. 06, p. 47-54, aug. 1992. ISSN 0104-6675. Disponível em: <<http://www.oquenofazpensar.fil.puc-rio.br/index.php/oqnf/article/view/54>>. Acesso em: 14 sep. 2021.

GAGNEBIN, Jeanne Marie. “Do conceito de mimesis em Adorno e Benjamin”. *Perspectivas*, São Paulo, v. 16, p.67-86, 1993. Disponível em: <<https://periodicos.fclar.unesp.br/perspectivas/article/view/771>> Acesso em: 18/04/2022.

_____. *História e Narração em Walter Benjamin*. São Paulo: editora perspectiva, 1999.

_____. *Limiar, aura e rememoração: ensaios sobre Walter Benjamin/ Jeanne Mari Gagnebin*. São Paulo : editora 34, 2014.

JAY, Martin. *A imaginação dialética: história da Escola de Frankfurt e do Instituto de Pesquisas Sociais, 1923-1950 / Martin Jay; tradução: Vera Ribeiro; revisão da tradução César Benjamin*.- Rio de Janeiro: Contraponto.

MURICY, Kátia. *Alegorias da Dialética: Imagem e pensamento em Walter Benjamin/ Katia Muricy*. Rio de Janeiro: Nau, 2009.

RIBEIRO, Helano. *Walter Benjamin: A filosofia por vir nos braços do messias*. In: Sobre o programa da filosofia porvir. Tradução: Helano Ribeiro. 1 ed. Rio de Janeiro: 7 letras, 2019.

SELLINGMAN-SILVA, Márcio. *Ler o livro do mundo. Walter Benjamin: Romantismo e crítica literária*. São Paulo: Fapesp Iluminuras, 1999.