



**Universidade do Estado do Rio de Janeiro**

**Centro de Ciências Sociais**

**Instituto de Filosofia e Ciências Humanas**

**Verena Seelaender da Costa**

**Tradução é apresentação: uma interpretação da relação entre  
linguagem e história em Walter Benjamin**

**Rio de Janeiro**

**2023**

Verena Seelaender da Costa

**Tradução é apresentação: uma interpretação da relação entre linguagem e história em Walter Benjamin**



Tese apresentada, como requisito parcial para obtenção do título de Doutor, ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia, da Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Área de concentração: Estética e Filosofia da Arte

Orientadora: Prof.<sup>a</sup> Dra. Izabela Aquino Bocayúva

Rio de Janeiro

2023

Verena Seelaender da Costa

**Tradução é apresentação: uma interpretação da relação entre linguagem e história em Walter Benjamin**

Tese apresentada, como requisito parcial para obtenção do título de Doutor, ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia, da Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Área de Concentração: Estética e Filosofia da Arte

Aprovada em

Banca Examinadora:

---

Nome do Professor

Instituto de Filosofia e Ciências Humanas - UERJ

---

Nome do Professor

Faculdade .....

---

Nome do Professor

Faculdade .....

Rio de Janeiro

2023

Cada ser humano tem sua própria língua. Língua é expressão do espírito. Línguas individuais. Linguogenia. Prontidão para traduzir para e de outras línguas. Riqueza e eufonia de cada língua. A expressão genuína faz a ideia *clara*. Tão logo

apenas se tem o nome certo, tem-se a ideia em seu poder. Expressão transparente, condutora.

*Novalis*

## RESUMO

DA COSTA, Verena Seelaender. *Tradução é apresentação: uma interpretação da relação entre linguagem e história em Walter Benjamin*. 2023. xx f. Tese (Doutorado em Filosofia) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2023.

A presente tese visa construir uma interpretação da filosofia do filósofo alemão Walter Benjamin (1893-1940) a partir daquilo que será chamado de sua teoria da linguagem e sua relação com uma teoria da história, constituída na filosofia em geral deste autor. Para esse fim, foram utilizados elementos tanto de textos nos quais a linguagem é o objeto central de sua análise quanto de outros nos quais a linguagem é tangencial a outros temas. Em especial, a filosofia do Romantismo Alemão e do pensamento de Friedrich Schlegel e Friedrich von Hardenberg (Novalis) e o idealismo de Johann Gottlieb Fichte, através da grande influência da Doutrina-da-ciência no pensamento romântico, são largamente trabalhadas. Com isso, busca-se estabelecer um elo entre os conceitos de tradução e apresentação. Tais conceitos, cuja formulação é, como se busca defender, majoritariamente romântica, lançam uma visão singular não só sobre os conceitos de linguagem e história em Walter Benjamin, como também sobre o pensamento e a filosofia benjaminiana em geral.

Palavras-chave: linguagem, história, tradução, Darstellung, Walter Benjamin, Romantismo alemão, Doutrina-da-ciência

## **ABSTRACT**

DA COSTA, Verena Seelaender. Translation is Presentation: an interpretation of the relation between language and history in Walter Benjamin. xx f. Tese (Doutorado em Filosofia) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2023.

This work aims to construct an interpretation of the philosophy of the German philosopher Walter Benjamin (1892-1940) parting from what will be hereby called his theory of language and its relationship with a theory of history. To this end, elements were selected both from texts in which language is the central object of his analysis and from others in which language is tangential to other subjects. In particular, the philosophy of German Romanticism and the thought of Friedrich Schlegel and Friedrich von Hardenberg (Novalis) and the idealism of Johann Gottlieb Fichte, through the great influence of the Doctrine of Science on Romantic thought, are largely worked out. With this, we seek to establish a link between the concepts of translation and presentation. Such concepts, whose formulation is, as we seek to defend, largely romantic, cast a unique vision not only on the concepts of language and history in Walter Benjamin, but also on Benjaminian thought and philosophy in general.

Keywords: language, history, translation, Darstellung, Walter Benjamin, German Romanticism, Doctrine-of-Science

## SUMÁRIO

|            |                                                                                  |            |
|------------|----------------------------------------------------------------------------------|------------|
|            | <b>INTRODUÇÃO.....</b>                                                           | <b>8</b>   |
|            | .....                                                                            |            |
| <b>1</b>   | <b>PRIMEIRO PERCURSO: TRADUÇÃO E ESSÊNCIA.....</b>                               | <b>17</b>  |
| <b>1.1</b> | <b>A magia da<br/>linguagem.....</b>                                             | <b>24</b>  |
| <b>1.2</b> | <b>Nomeação e<br/>sobrenomeação.....</b>                                         | <b>30</b>  |
| <b>1.3</b> | <b>Uma teoria das<br/>essências.....</b>                                         | <b>32</b>  |
| <b>2</b>   | <b>SEGUNDO PERCURSO: APRESENTAÇÃO E REFLEXÃO.....</b>                            | <b>46</b>  |
| <b>2.1</b> | <b>Reflexão fichtiana e reflexão romântica, segundo Walter<br/>Benjamin.....</b> | <b>52</b>  |
| <b>2.2</b> | <b>Reflexão, sentimento e filosofia<br/>romântica.....</b>                       | <b>56</b>  |
| <b>2.3</b> | <b>O paradoxo da apresentação na Doutrina-da-<br/>ciência.....</b>               | <b>59</b>  |
| <b>2.4</b> | <b><i>Darstellbarkeit</i>, um conceito<br/>romântico.....</b>                    | <b>73</b>  |
|            | <b>CONSIDERAÇÕES</b>                                                             | <b>113</b> |
|            | <b>FINAIS.....</b>                                                               |            |
|            | <b>REFERÊNCIAS</b>                                                               | <b>117</b> |
|            | <b>BUBLIOGRÁFICAS.....</b>                                                       |            |

## INTRODUÇÃO

### A teoria da linguagem de Walter Benjamin

O presente trabalho pretende oferecer uma interpretação da relação entre os conceitos de linguagem e história no pensamento do filósofo alemão Walter Benjamin, em especial de forma relacionada aos conceitos de tradução e apresentação. Para isso, será feita uma exposição destes conceitos a partir dos textos do autor e da apresentação de algumas de suas fontes, em especial, aquelas presentes nos textos acadêmicos de Benjamin. Porém, apesar destes serem textos de juventude do autor, esta investigação não partirá da famosa divisão entre “jovem Benjamin” e “Benjamin tardio”, muitas vezes utilizada como chave interpretativa da filosofia benjaminiana. Assim como os biógrafos Howard Eiland e Michael Jennings, acredito que não exista uma partilha da perspectiva do autor com a passagem do tempo em sua obra, até porque, ao analisarmos com atenção, não há contradição entre as ideias iniciais e tardias de Benjamin<sup>1</sup>. Buscarei mostrar, portanto, que, por

---

<sup>1</sup> Michael Löwy, em sua célebre obra *Walter Benjamin: aviso de incêndio* (2001), defende que o contato de Benjamin com o marxismo no início dos anos 1920, de fato, marca uma cesura no pensamento benjaminiano, que passa, assim, a incorporar elementos da teoria marxista em sua própria teoria (Löwy, 2005). Por um lado, a presente tese compartilha com Löwy a visão de que a filosofia benjaminiana foi profundamente influenciada pelo marxismo, em contraposição a leituras

toda a obra do autor, os conceitos em questão convergem para um mesmo ponto: linguagem é história, e história é linguagem (Eiland; Jennings, 2014).

Essa perspectiva me foi revelada, pela primeira vez, pelo crítico literário alemão Werner Hamacher, em um artigo no qual o autor afirma em determinado momento:

A capacidade das línguas de “ter” história está fundada em sua historicidade intensiva. (...) Traduzibilidade é historicidade, tradução é a existência única e histórica da linguagem, porque é dentro dela que se evidencia a forma singular na qual as linguagens se expõem em todas as instâncias para as outras linguagens e, portanto, a maneira na qual elas expõem-se a sua história. (Hamacher, 2001a, p. 185-186)<sup>2</sup>

Esta tese tem como objetivo demonstrar como, em Benjamin, as condições da legibilidade de um texto ou um objeto historicamente dados estão imersas em um meio entre densidades linguísticas do qual se é estruturalmente impossível de sair. O que se buscará construir aqui, no entanto, não é uma exposição da teoria da linguagem de Benjamin e de seus efeitos no ato de se interpretar a história, mas sim uma reflexão acerca da inexorável imbricação entre linguagem e história. Ambas são, de fato, meios – não no sentido de meios para um fim, e sim como condição propícia e necessária para a reflexão sobre cada um destes fenômenos.

A relação entre linguagem e história é cada vez mais reconhecida como uma importante dimensão do pensamento de Walter Benjamin, apesar de ainda ser muitas vezes “julgada como supérflua ou tratada como um erro de juventude” (Gagnebin apud Benjamin, 2013a, p. 9).<sup>3</sup> Em outras palavras, o objetivo desta tese é mostrar que, partindo da teoria da linguagem de Benjamin, o ato de anunciar conteúdos linguísticos é imediatamente a própria história em funcionamento (e não só historicamente estruturado) e que, para compreendermos a forma como a linguagem nos apresenta seus conteúdos, é necessário esclarecer com mais exatidão a relação dos mecanismos presentes dentro dela mesma.

Segundo Beatrice Hanssen, a linguagem é “o alfa e o ômega” da filosofia de Walter Benjamin (Hanssen, 2004, p. 54). Para Benjamin, a linguagem<sup>4</sup> não se refere

---

como a de Hannah Arendt, que relega o caráter marxista do pensamento de Benjamin como secundário (Arendt, 2008). Por outro, observando-se com atenção os escritos do filósofo, a adição do marxismo não se deu por uma reformulação dos pontos centrais da filosofia benjaminiana, mas sim pela incorporação daquilo que, na teoria marxista, reforçava e trazia uma nova perspectiva sobre o que já vinha sendo defendido por Benjamin desde seus primeiros textos de juventude.

<sup>2</sup> A não ser em casos nos quais o tradutor ou tradutora estão indicados nas referências bibliográficas, todas as traduções foram feitas por mim.

<sup>3</sup> Donatella Di Cesare afirma: “Os primeiros escritos de Benjamin podem ser considerados a pedra-chave de sua filosofia” (Di Cesare, 2012, p. 213).

exclusivamente aos sistemas de signos e sons utilizados para a comunicação entre seres humanos, mas a qualquer tipo de comunicação entre seres, sejam eles animados ou não. A diferença entre a linguagem humana e a linguagem não humana – ou, nas palavras de Benjamin, linguagem em geral [*Sprache überhaupt*] – reside na dimensão nomeadora da linguagem humana, que está ausente nos demais seres (Benjamin, 2013a). O ato de nomear é, simultaneamente, comunicação de si e interpelação com o mundo: mais do que um conteúdo objetivo, a anunciação de um nome é movimento expressivo de participação em um meio linguístico comum. A condição essencial de existência de uma língua enquanto tal é exatamente a participação em uma medialidade comum com outras línguas, sua participação em um meio comunicativo compartilhado. Benjamin identifica esse fundamento como a traduzibilidade fundamental de toda linguagem (Benjamin, 2013a). A traduzibilidade deve ser interpretada, por isso, mais que somente uma consequência de uma suposta equivalência entre línguas, e sim como o critério de inteligibilidade entre as próprias línguas.

A linguagem não pode ser considerada um meio para a comunicação; ela própria é a comunicação em si, sem objetivos – ou cujo único objetivo comunicativo é ela mesma. Nesse sentido, a língua humana é a linguagem mais pura, pois se comunica através da pura comunicabilidade: no nome, que não comunica nada a não ser ele mesmo (Benjamin, 2013a). Deve-se entender a comunicabilidade em uma escala de graus, iniciando nos objetos mudos, cuja comunicabilidade é mais fraca, passando pela comunicação sonora de alguns objetos e animais, até chegar ao nome humano, cuja intensidade de comunicação é a mais elevada (Benjamin, 2013a). O fato de o ser humano não se comunicar através da língua, mas sim dentro dela, faz com que a essência espiritual do humano seja a mais próxima de sua essência linguística, por ser fundamentalmente comunicável. O nome é a língua da

---

<sup>4</sup> Nesta tese, as palavras língua ou linguagem são usadas intercambiavelmente para definir o sentido da palavra *Sprache* em alemão e suas derivações. Em sua tradução de *Sobre a linguagem em geral e sobre a linguagem humana*, Susana Kampff Lages optou por tratar os termos desta forma, justificando sua escolha da seguinte maneira: “O alcance especulativo e ontológico de *Sprache*, em sua amplitude, merece ser ressaltado e pode servir de horizonte para toda a filosofia alemã, em particular aquela do romantismo alemão, tradição a qual o ensaio de Benjamin se insere, ocupando um lugar de destaque. Com efeito, mesmo que a língua alemã confira à língua humana (...) um sentido eminente (...), em conformidade com toda a tradição filosófica que distingue o ser humano dos outros animais pela posse da linguagem, ela pressupõe uma função expressiva na base essa língua/linguagem, que não pode ser reduzida unicamente às línguas verbais humanas. (...) A função expressiva e significativa de *Sprache* ajuda também a entender que se possa dizer dos humanos que eles têm línguas diferentes, mas, ao mesmo tempo, possuem uma mesma língua/linguagem, como disse Wilhelm von Humboldt” (Kampff Lages apud Benjamin, 2013a, p. 49).

linguagem humana, e a infinidade de línguas humanas somente reforça a ideia de que, apesar de se diferenciarem de infinitas maneiras, toda forma de interação humana com o mundo é perpassada pelo fato da nomeação universal (Benjamin, 2013a).

Porém, se assumirmos que a essência linguística das coisas em geral é a sua própria língua, a essência linguística da comunicação humana só pode ser a palavra, que é exatamente o meio da comunicação humana. Ou seja, se o meio da comunicação humana é a palavra, e se a essência linguística das coisas é esse meio, logo a essência linguística da comunicação humana deve ser a palavra. E, se compreendemos a essência linguística de algo como a expressão da comunicabilidade de sua essência espiritual, logo a essência espiritual do ser humano está justamente nesse meio – a palavra. Assim:

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” (Benjamin, 2013a, p. 54).

De acordo com Benjamin, as palavras são essencialmente nomes atribuídos pelo ser humano às coisas, com o propósito de comunicar suas essências espirituais (Benjamin, 2013a). Através da nomeação, o indivíduo é capaz de expressar e compartilhar sua essência espiritual.

Benjamin divide as linguagens entre nomeadoras, exclusivas dos humanos, e não nomeadoras, presentes em todas as outras formas de comunicação (Benjamin, 2013a). Essa divisão se dá porque a linguagem é vista como um meio de expressão da essência e de comunicação com o mundo. Ao conceber a linguagem como meio de comunicação, é necessário considerar a existência de um receptor para que a comunicação ocorra. Isso se dá devido à função da linguagem como processo de expressão interna da essência e de comunicação externa com o mundo. Em outras palavras, na língua, o movimento de expressão de si e comunicação exterior se dão ao mesmo tempo e são completamente inseparáveis um do outro. Esse processo de comunicação na linguagem é inerente não só aos seres humanos, mas a todas as formas de linguagem, inclusive as presentes em objetos inanimados e outros seres animados, como animais e plantas. A linguagem específica de cada objeto permite que ele expresse sua essência e se comunique com o ser humano, que, por sua vez, irá expressar essa essência linguisticamente.

Como Benjamin afirma em *A Tarefa do Tradutor* (1921), algumas traduções trazem à vista aspectos de uma obra que permaneceriam ocultos se não fossem expressos em sua traduzibilidade (Benjamin, 2013a). O conceito de linguagem em Benjamin está relacionado ao de história em um sentido muito peculiar: não é como se isso significasse simplesmente que as línguas estão contidas no devir histórico e, como tal, são contingentes. Mais do que isso, assim como determinadas configurações históricas somente podem se deixar apreender tendo em vista a multiplicidade constitutiva da história – sua não linearidade –, determinadas características da linguagem apenas se manifestam a partir de sua relação não só com outras línguas, mas com o próprio fato da traduzibilidade entre e dentro delas. A multiplicidade das línguas é descrita por Benjamin como “aparentada, se não idêntica” [*verwandt, wenn nicht identisch*] à multiplicidade das histórias (Benjamin, 1991, I-3, p. 1235). Na *Nova Tese C*, incluída nos paralipômenos do conjunto de fragmentos *Sobre o conceito de história* (1940), Benjamin expõe, na forma de uma metáfora, o significado dessa multiplicidade das “histórias” que estava sendo pensado por ele:

Somente se o historiador deslizar em suas mãos o **devir** histórico [*geschichtliche Ablauf*] como um fio liso pode-se falar em progresso. Se, no entanto, ele pode ser um trançado muitas vezes esfiapado e desconjuntado de milhares de fios, que pendem como emaranhados desmanchados, os quais nenhum tem lugar determinado até que todos tenham sido recolhidos e trançados em um penteado. (Benjamin, 1991, I-3, p. 1233-1234).

Para Benjamin, a linguagem apenas é possível, em um nível mais fundamental, porque há uma espécie de comunicabilidade atuante como meio pressuposto de qualquer comunicação. A existência dessa comunicabilidade – ou, nas palavras do autor, dessa essência linguística – é aquilo que qualifica se um objeto pode ou não ser conhecido e nomeado. A linguagem age como um meio no qual a comunicação ocorre, e não através do qual um sentido é visado. Essa medialidade pura – ou seja, que não visa um fim, sentido ou designação – é aquilo que há em comum em todas as linguagens, inclusive as humanas, e é por se darem nesse meio que elas são intercambiáveis entre si. Meio puro, língua pura – é assim que Benjamin denomina a medialidade comum entre as línguas, o fundamento de sua traduzibilidade.

## A questão da apresentação

Em sua tese de doutorado *O Conceito de Crítica da Arte no Romantismo Alemão* (1920), Benjamin exprime indiretamente, em especial na primeira parte do texto, uma teoria da apresentação na linguagem. Ao explicar a teoria da reflexão nos românticos alemães, em contraposição à do filósofo idealista Johann Gottlieb Fichte (1762-1814), Benjamin chama a atenção para o caráter essencialmente autorreferente do pensamento romântico. Para Fichte e os românticos – e para o próprio Benjamin, devido a seu alto grau de identificação com a filosofia romântica –, a apresentação dos conceitos filosóficos através da linguagem é sempre uma reflexão também sobre a própria linguagem. A leitura benjaminiana dos conceitos românticos pressupõe que qualquer elucubração filosófica sempre deverá conter uma reflexão formal não só a respeito de um determinado objeto, mas principalmente sobre o próprio conhecimento e como realizar sua exposição na linguagem.

A partir da interpretação benjaminiana do romantismo – que é, por sua vez, largamente influenciado pela filosofia de Fichte –, a presente tese buscará articular a teoria da linguagem de Benjamin ao conceito de “legibilidade” [*Lesbarkeit*] encontrado em sua teoria da história. Nesse sentido, uma surpreendente ligação torna-se visível entre a Doutrina-da-ciência [*Wissenschaftslehre*] fichtiana e a teoria da história de Benjamin. Com base no caráter extra-intra-histórico da ideia de ciência em Fichte, Benjamin, por sua vez, pôde pensar na dimensão histórico-linguística autorreferente de quaisquer textos – filosóficos ou não. O grau de legibilidade ou compreensibilidade de uma expressão linguística é dado diretamente por sua historicidade, sua capacidade de ser compreendido de formas diferentes em momentos históricos diferentes. Isso significa, por um lado, que não há uma interpretação “verdadeira” de nenhum texto que exista a-historicamente, e, por outro, que determinadas configurações históricas facilitam determinadas interpretações. De fato, a autorreferencialidade do texto é, ao mesmo tempo, sua existência na história e sua existência na linguagem. Não é possível falar sobre a linguagem fora da linguagem, assim como não é possível falar da história fora da história. Portanto, assim como em Fichte, o desenvolvimento e a realização da filosofia depende

fundamentalmente tanto da forma de sua apresentação – ou seja, sua exposição na linguagem – quanto da legibilidade histórica de tal exposição (Torres Filho, 1975).

Prosseguindo no desenvolvimento de sua teoria da apresentação histórico-linguística da filosofia, Walter Benjamin inicia o *Prólogo epistemológico-crítico* da dissertação de habilitação *Origem do drama trágico alemão*, afirmando que a questão da apresentação [*Darstellung*] é aquilo que a escrita filosófica propriamente dita é colocada a cada novo passo (Benjamin, 2013). A apresentação pode ser compreendida como a ausência de uma certa forma de mediação, que, por consequência, enseja uma outra relação entre verdade e exposição (Gagnebin, 2005).

No entanto, um problema surge com esse movimento: se a qualidade de verdade de qualquer apresentação está imediatamente calcada na sua “exponibilidade” – ou seja, na sua qualidade de se expor enquanto tal, sem a necessidade de mediações –, qual o critério dessa exposição? Ou seja, a partir de quais pressupostos e aceitações é possível escrever sobre algo que se exponha como imediatamente verdadeiro? Logo, segundo Benjamin, para que uma escrita seja propriamente filosófica, ela deve operar desvios [*Umweg*] a cada passo; ela está estruturalmente condicionada pela questão da relação entre apresentação e verdade, e pelos problemas gerados por essa relação (Benjamin, 2013).

A partir de Benjamin, pode-se colocar a questão da apresentação através da linguagem de outra forma: indiferentemente de quais critérios sejam escolhidos como determinantes para o estabelecimento da verdade de uma expressão linguística, qual é afinal o elemento que torna estruturalmente viável pensar não só que há positivamente uma relação entre exposição e exposto, mas que essa relação se apresenta imediatamente ao conhecimento? Se a imediaticidade for entendida como uma qualidade de identidade – de proximidade íntima – entre objetos distintos, é possível então distinguir dois sentidos de “imediato” [*unmittelbar*]. Em primeiro lugar, o sentido, anteriormente mencionado, de ausência de uma determinada interposição entre dois pólos, ou seja, de um mediador que condicione ou impeça a passagem de um espaço a outro. Porém, algo imediato, ou que ocorre imediatamente, pode ser também algo que está acontecendo agora, que deve acontecer necessariamente já, neste instante. O caráter instantâneo da verdade pressuposto na ideia benjaminiana de apresentação é tão fundamental quanto sua

qualidade de “sem-mediador”, e por isso a imediatividade é produzida justamente na confluência possível e simultânea entre identidade e instantaneidade.

O efeito produzido por tal definição de exposição é, como pode-se observar nos escritos de Benjamin, que a interpretação filosófica – ou seja, a reflexão sobre o próprio pensamento em geral – se coloca muito mais como uma tentativa de extrair essa confluência, identificar o momento no qual ela ocorre, do que como uma legitimação de um discurso verdadeiro. O que é aqui chamado de verdade não é uma referência a uma verdade “fora”, a qual a escrita ou o texto corresponde. O problema da interpretação dos textos, da própria atividade exegética que caracteriza uma parte significativa da escrita filosófica, é perpassado igualmente pelo problema da apresentação. Como apresentar um texto, fazer sua exposição, dizer algo sobre ele, sem engendrar, com isso, uma relação entre o próprio texto e uma verdade exterior da qual ele é dependente – ou seja, uma mediação? Novamente, a questão remete à dificuldade de conceber – até por ser um gesto em larga medida inabitual – uma verdade que não corresponda a uma externalidade, que possa ser imediatamente apresentada como verdadeira por outros critérios.

Em um fragmento de juventude denominado *Teoria do conhecimento* [*Erkenntnistheorie*], escrito entre 1920 e 1921, Benjamin afirma que, para a compreensão da existência de um meio [*Medium*] no qual a verdade e o ser da verdade entram em não diferenciação – ou seja, em identidade –, é necessário antes apreender a forma como as coisas se constituem no “agora da cognoscibilidade” [*Jetzt der Erkennbarkeit*]. O agora da cognoscibilidade, ele afirma no fragmento, deve substituir a ideia de validade atemporal como fundamento temporal da verdade (Benjamin, 1991, VI, p. 45). Posteriormente, Benjamin irá retornar à ideia de agora da cognoscibilidade no trabalho das *Passagens*, equivalendo-a ao que ele então denominou “agora da legibilidade” [*Jetzt der Lesbarkeit*] (Benjamin, 1991, V-2, p. 570). Por fim, nos paralipômenos do conjunto de escritos *Sobre o conceito de História* (1940), alguns fragmentos remetem à ideia do agora da cognoscibilidade como fundamento epistemológico de uma leitura histórica baseada na apreensibilidade do passado a partir de configurações e confluências “agora” presentes (Benjamin, 1991, 1-3, p. 1234). Giorgio Agamben, no livro *O tempo que resta*, refere-se a Benjamin como uma fonte hermenêutico-metodológica e dá a seguinte definição do funcionamento desse modo de interpretação:

*Das Jetzt der Lesbarkeit*, "o agora da legibilidade" (ou da "cognoscibilidade", *Erkennbarkeit*) define um princípio hermenêutico genuinamente benjaminiano, que é o exato contrário do princípio corrente [da historiografia], segundo o qual toda obra pode ser a todo instante objeto de uma interpretação infinita (infinita no duplo sentido de que nunca se exaure e é possível independentemente da sua situação histórico-temporal). O princípio benjaminiano supõe, ao contrário, que toda obra e todo texto contém um índice histórico que não indica apenas o seu pertencimento a uma determinada época, mas diz também que eles chegam à legibilidade num determinado momento histórico. (Agamben, 2016, p. 165-166)

O que Agamben chama de "princípio corrente" na citação acima é o mesmo a que Benjamin se refere quando menciona, em contraposição ao que ele chama de "materialismo histórico", a concepção "empática" – ou historicista – da história (Benjamin, 2012, p. 244). A empatia refere-se a uma disposição de espírito político-histórica do intérprete (ou "leitor") do passado, fundada no imperativo historiográfico, defendido pela historiografia tradicional, segundo o qual o estudo do passado deve pressupor, antecipadamente, o esquecimento de toda a história que se seguiu aos acontecimentos analisados. Para Benjamin, esse método é falho não só em razão de sua universalidade atemporal (afinal, dessa forma, não importa o momento histórico corrente no qual a análise se realiza, pois todos os acontecimentos posteriores se tornaram nulos<sup>5</sup>), mas, principalmente, por ser, de certa forma, ativamente "cúmplice" das configurações de opressão presentes. Para explicar o sentido da palavra "empatia" enquanto método de interpretação e, dessa forma, opor-se a ele, Benjamin afirma, na Tese VII:

Esse método [da historiografia tradicional] é o da empatia. Sua origem é a inércia do coração, a *acedia*, que desespera de apropriar-se da verdadeira imagem histórica, em seu relampejar fugaz. Para os teólogos medievais, a *acedia* era o primeiro fundamento da tristeza. Flaubert, que a conhecia, escreveu: 'Pouca gente entende como é preciso estar triste para ressuscitar Cartago'. A natureza dessa tristeza se tornará mais clara se nos perguntarmos com quem o investigador historicista estabelece uma relação de empatia. A resposta é inequívoca: com o vencedor. Ora, os que num momento dado dominam são os herdeiros de todos os que venceram

---

<sup>5</sup> Benjamin cita, tanto nas Passagens quanto nas Teses, o mesmo trecho – identificado nas Passagens como oriundo da obra *Um homem regular em seu século* [*Un Régulier dans le Siècle*] (1938) do historiador Julien Benda –, uma recomendação hermenêutico-metodológica de Fustel de Coulanges ao intérprete da história em relação à abordagem do passado. Segundo ela, o historiador deve esquecer toda a história posterior ao momento histórico estudado, de forma a que o pesquisador se dispça de todos os "preconceitos" contemporâneos que possam, de alguma maneira, impedir o estabelecimento de uma "neutralidade" interpretativa. (Benjamin, 2006, p. 783, [N 8a, 3]).

antes. A empatia com o vencedor beneficia sempre, portanto, esses dominadores.”  
(Benjamin, 2012, p. 244, tradução modificada)

A cumplicidade com os opressores é, dessa forma, a consequência político-epistêmica da aplicação do princípio empático da cognoscibilidade histórica. Ao substituir tal concepção pelo conceito de “agora da cognoscibilidade”, Benjamin busca introduzir justamente o elemento, de certa maneira, imediato dessa configuração. De fato, o agora não é apenas uma manifestação da ideia de presente – em oposição a passado e futuro –, mas, de forma muito mais profunda, ele é uma confluência entre temporalidades cujas configurações se constituem relacionalmente e se apresentam ao leitor de forma imediata. O índice de legibilidade histórica, como o denominou Agamben, está diretamente relacionado à possibilidade de extrair uma verdade cuja existência está efetivamente condicionada pela confluência – em outras palavras, pelo estabelecimento de um meio comum – simultânea entre passado e presente. Pode-se denominar como transcendental o caráter condicional inerente a essa produção da verdade dentro do agora da cognoscibilidade, pois este refere-se de fato às condições estruturais de possibilidade dessa produção, e não à alguma correspondência “atualizada” entre conhecimento e verdade. (Hamacher, 2001).

## **Resumo dos capítulos**

No primeiro capítulo, será apresentada a teoria da linguagem de Walter Benjamin a partir da sua teoria da “magia da linguagem”. Tal teoria é fortemente influenciada por uma leitura bastante peculiar do gênesis bíblico, em especial no ensaio *Sobre a linguagem em geral e sobre a linguagem humana* (1916). A partir dessa leitura, o filósofo expõe, mais que simplesmente uma teoria da linguagem, uma metafísica da linguagem, na qual conhecimento, linguagem e ontologia ocupam um papel central. A magia da linguagem é, assim, dada não por algum aspecto estritamente místico ou esotérico, no sentido habitual dessas palavras, mas sim por estar fundada em uma paradoxal relação com, por um lado, a infinitude interna das linguagens humanas e não humanas e, por outro, sua capacidade de compreender-se de forma imediata, sem necessitar de mediações não-linguísticas. Por causa disso, Benjamin pode chamar de mágicos dois aspectos centrais e, de certa forma,

contraditórios da linguagem: sua capacidade criativa e cognoscível e, opostamente, sua relação imediata com o juízo e a abstração.

No segundo capítulo, será feita uma avaliação desta mesma teoria, porém tendo em vista o papel da tradução e de sua importância dentro do bojo da filosofia benjaminiana. A partir da teoria bíblica da origem adâmica da linguagem, é possível entrever duas possíveis interpretações sobre o papel de algo chamado por Benjamin de “língua pura” para tornar possível a transição entre diferentes linguagens. A primeira, afirma que a língua pura corresponde literalmente à língua adâmica perdida e expõe-se em pequenos momentos nas passagens entre línguas, e a segunda, descreve a língua pura como, pelo contrário, um mecanismo transcendental que se apresenta no ato de traduzir (Rouanet, 1993; Hamacher, 2001a).<sup>6</sup> No entanto, a visão de que a língua pura e a língua adâmica são a mesma coisa traz diversos problemas dentro da teoria benjaminiana e, em última instância, acaba não se sustentando. Porém, se a língua pura for observada não como uma linguagem empírica que media todas as outras linguagens e as permite serem traduzidas entre si, mas sim como a própria traduzibilidade essencial entre as línguas – ou seja, se ela for o nome dado a essa condição da qual todas as linguagens particulares compartilham. Somando-se a isso uma visão ampla sobre o conceito de linguagem que abarque também as línguas não humanas, podemos observar que o conceito de linguagem em Benjamin vai muito além das línguas empíricas em si. Essa teoria, apesar de não ter, do ponto de vista prático, muita aplicação – em especial, para uma ciência da linguagem ou das teorias linguísticas e semióticas contemporâneas –, por outro lado, oferece uma perspectiva particular e extremamente criativa sobre o que é linguagem e como ela opera.

No terceiro capítulo, é apresentada a teoria das essências que encontra-se na base da teoria da linguagem benjaminiana. O fundamento dessa teoria é que linguagem e pensamento, apesar de estarem evidentemente ligados, não são a mesma coisa. Como consequência, não é possível falar da linguagem como uma “exposição transparente” de ideias. Nesse sentido, a diferença entre essência espiritual e essência linguística é fundamental para a compreensão da teoria da linguagem de Benjamin, pois ela é o alicerce de seu conceito de tradução. Não

---

<sup>6</sup> “(...) na tradução, não lidamos com duas línguas, mas com três: a língua para a qual se traduz, a língua da qual se traduz, e incrustada nesta, em seus interstícios, uma língua virtual, que de algum modo contém a verdade das outras duas, e cujos contornos podem ser entrevistos, em fulgurações privilegiadas, durante o trabalho da tradução” (Rouanet, 1993, p. 84).

existe linguagem que não seja traduzível; a traduzibilidade é a condição de existência de qualquer linguagem, seja ela humana ou não. No caso das linguagens humanas, a diversidade produz, em seu interior, uma enorme multiplicidade de palavras – mais especificamente, nomes –, que designam aproximadamente os mesmos objetos. No entanto, ao contrário do que uma leitura superficial indicaria, esses nomes não se equivalem entre si do ponto de vista linguístico, pois, apesar de visarem mais ou menos o mesmo sentido, este sentido é determinado essencial e imanentemente pelo momento de sua exposição (Benjamin, 2013a).

A partir do quarto capítulo, a tese tem um desvio temático e passa a desenvolver a relação encontrada na filosofia benjaminiana entre reflexão, apresentação e linguagem. Nesse ponto, a questão da linguagem encontra-se tão implicada com a teoria do conhecimento que é necessário jogar luz sobre seu papel na própria filosofia em geral. A interpretação de Benjamin da teoria da reflexão em Fichte e na filosofia de Friedrich Schlegel e Novalis, da forma como foi exposta na tese de doutorado *O conceito de crítica da arte no romantismo alemão*, fornece não apenas uma fonte de informações sobre a teoria do conhecimento romântica, mas, sobretudo, uma perspectiva mais clara na forma como linguagem e história se articulam na própria filosofia benjaminiana. Este capítulo, portanto, tem o objetivo de, em primeiro lugar, expor como Benjamin interpreta a teoria do conhecimento de Fichte e do romantismo, através do conceito de reflexão. No entanto, torna-se perceptível que Benjamin, ao realizar esta exposição, acabou por enviesar sua análise (Menninghaus, 2002). Com isso, ele passou a favorecer a uma determinada interpretação das filosofias mencionadas que lhe permitiu apresentar, em seu próprio jeito, as questões levantadas pelas filosofias idealista e, principalmente, romântica – encontrando nelas uma forma de descrever a complexa e paradoxal relação entre ser, pensamento e linguagem.

O quinto capítulo segue analisando a teoria do conhecimento da filosofia romântica, da qual Benjamin apropriou-se profusamente, ainda que de forma não explícita. Nele, será realizada uma avaliação do conceito de reflexão no romantismo alemão para além das omissões e manipulações realizadas por Benjamin na primeira parte de sua tese sobre crítica da arte. Apesar de ter tido intuições essencialmente corretas, ainda que formuladas de maneira peculiar, a tese benjaminiana ainda assim sustenta em uma interpretação do material-fonte bem livre em alguns pontos centrais. No entanto, ao se empreender um mergulho mais

profundo na filosofia do romantismo, torna-se explícito que a teoria da linguagem e até mesmo a filosofia benjaminiana em geral são, em seu âmago, românticas. A relação entre reflexão e conhecimento é, por isso, fundamental para a compreensão da filosofia romântica e, por conseguinte, também da filosofia de Benjamin.

Ainda com o intuito de compreender a forma como a filosofia benjaminiana está fundamentalmente determinada e influenciada por sua teoria da linguagem, o sexto capítulo consiste em uma análise da Doutrina-da-Ciência de Fichte e de sua enorme influência na filosofia romântica. Através do conceito de apresentação, que é a expressão do ponto, ao mesmo tempo, de encontro e separação entre espírito e letra, Fichte pôde criar uma teoria do conhecimento que está irredutivelmente articulada à sua exposição na linguagem e na história. A ciência fichtiana não é um conhecimento sobre as coisas do mesmo modo que outras metafísicas, ela é uma tarefa a ser realizada na história, através da linguagem. No entanto, isso torna sua exposição muito delicada, pois está sempre condicionada pela linguagem, que é justamente sua forma de apresentação (Torres Filho, 1975). Nesse sentido, a diferença entre essência linguística – letra – e essência espiritual – espírito – demonstra-se muito mais que uma diferença abstrata entre linguagem e pensamento. Ela é, de fato, a condição estrutural e estruturante tanto da linguagem quanto da história, sendo ao mesmo tempo condição de possibilidade e aquilo que é condicionado. A compreensão da relação entre espírito e letra em Fichte prepara e antecipa a teoria da apresentação romântica, compartilhada também por Benjamin.

O sétimo e último capítulo versa, por fim, da forma como a questão da apresentação foi interpretada pelos autores do romantismo alemão e, por consequência, por Benjamin. Na filosofia romântica, a apresentação sai de sua posição incidental em Fichte para ocupar o centro de todo pensamento. A exposição da teoria da apresentação romântica tem como objetivo explicitar o caráter imanente e autorreflexivo da linguagem tanto na filosofia romântica quanto na benjaminiana. Baseado no fato de que o entendimento de uma comunicação nunca é garantido, ou seja, de que a mera exposição de ideias através da linguagem deixa de levar em consideração o aspecto irredutivelmente imanente, circunstancial e histórico que toda exposição na linguagem apresenta, os românticos elevaram o estatuto da linguagem. Não mais a história do desenvolvimento da ciência eterna, como em Fichte, o momento no qual a exposição da essência linguística corresponde para os românticos exatamente à sua expressão espiritual é a tarefa à qual toda linguagem e

todo pensamento deve se alçar. A história, mais do que o plano de fundo do desenvolvimento da diversidade dos pensamentos, é também ela mesma múltipla, e a expressão linguística do espírito é literalmente a confluência dessa multiplicidade em um único ponto focal. Nesse sentido, Benjamin foi fiel tanto à letra quanto ao espírito romântico, pois sua teoria da apresentação também se baseia no ideal do “agora da cognoscibilidade” ou da legibilidade, que coloca a realização do potencial espiritual presente em qualquer manifestação linguística como o imperativo epistêmico da exposição do pensamento.

### **Síntese da introdução**

Teoria das essências, teoria da apresentação, teoria da legibilidade: para Benjamin, todas dizem respeito a um mesmo fato. Esse fato é a historicidade intensiva e incondicional da linguagem em geral, algo que só se apresenta quando sua multiplicidade é acionada no ato da tradução. A traduzibilidade essencial entre linguagens não é uma redundância, explicada por um suposto parentesco formal entre as línguas. Ela é uma medialidade, no sentido de um operador limiar, que permite não somente a passagem entre meios diferentes, mas que determina e torna possível a existência desses meios. Para além disso, a medialidade característica daquilo que é autorreferente – linguagem e história – não é apenas limiar por estar nos limites de domínios que têm uma conexão. A medialidade está no centro de cada um desses domínios, é seu núcleo e, mais ainda, sua própria estrutura.

A palavra alemã que designa “núcleo” é *Kern*, que significa simultaneamente centro, meio, essência e semente. A medialidade benjaminiana engloba todos esses sentidos: o meio é aquilo que dá sentido ao próprio sentido; é também aquilo que se desdobra, que produz efeitos para além de si e, por fim, aquilo a que sempre toda experiência histórico-linguística, no fundo, sempre irá remeter. Porém, tal meio não existe por si próprio: ele depende incondicionalmente da conexão com o múltiplo, e da imediaticidade dessa conexão. Ele não é representação de algo fora de si, mas sim apresentação imediata e clara de sua própria autorreferencialidade.

Como foi afirmado, um nome não é diretamente uma essência espiritual, mas sim a expressão de uma essência espiritual na forma de uma essência linguística. Uma essência sem expressão não tem realidade, pois a própria existência é sempre

expressiva; por isso, os seres não humanos também têm suas respectivas essências linguísticas – se eles não as tivessem, como poderiam ser traduzidos pelo ser humano na forma de nomes? Como afirma Di Cesare: “(...) a linguagem se torna aquilo que governa e ordena a realidade, que conecta todas as coisas e que torna tudo conectável (...) Tudo o que ocorre é uma tradução de uma língua para outra” (Di Cesare, 2012, p. 216). Em uma percepção autenticamente romântica, Walter Benjamin encontrou na linguagem uma teoria da história e vice-versa. Mais do que isso, ele inventou uma ideia – traduzibilidade – que, em si mesma, já contém toda sua história e todo seu sentido.

Porém, o fato de essência linguística e essência espiritual serem diferentes não é uma trivialidade. Nessa diferença entre os dois sentidos de *lógos* reside uma de suas mais importantes características: a autorreferencialidade da linguagem é o paradoxo insolúvel do qual deriva todo o mistério e fascinação que esta exerce sobre nós, seres humanos. Não há comunicação possível sem que, no fundo, haja uma incomunicabilidade atuante. Por isso, nenhuma tradução nunca será perfeita ou definitiva. Ao tratar da tradução de obras literárias em *A tarefa do tradutor*, Benjamin indica esse paradoxo:

E uma tradução? Será ela dirigida a leitores que não compreendem o original? (...) Parece ser este o único motivo possível para se dizer “a mesma coisa” repetidas vezes. O que “diz” uma obra poética? O que comunica? Muito pouco para quem a compreende. O que lhe é essencial não é comunicação, não é enunciado. E, no entanto, a tradução que pretendesse transmitir algo não poderia transmitir nada que não fosse comunicação, portanto, algo de inessencial. Pois essa é mesmo uma característica distintiva das más traduções. Mas aquilo que está em uma obra literária, para além do que é comunicado – e mesmo o mau tradutor admite que isso é o essencial – não será isto aquilo que se reconhece em geral como o inapreensível, o misterioso, o “poético”? (Benjamin, 2013, p. 102)

O paradoxo da linguagem é que, no centro do nome, ou seja, no centro de uma essência linguística, está algo que é, essencialmente, não linguístico. Esse conteúdo não linguístico e incomunicável é a essência de toda e qualquer comunicação; porém, ele é sempre alusivo e misterioso, sendo impossível expressá-lo na linguagem – sendo, no entanto, a linguagem seu único meio possível de expressão. Portanto, se linguagem é história, o centro de uma expressão histórica é sempre também algo não histórico, algo que é essencialmente irrealizável no curso da história. Por isso, a alegoria barroca guarda a chave para a compreensão da

ligação da teoria da história e da teoria da linguagem em Benjamin. Ela mostra como os conteúdos históricos se manifestam com mais brilho na confluência com a não linearidade de sua existência enquanto meio.

É na apresentação – ou seja, na forma irredutivelmente condicionada, fixada e contingente de sua exposição – que está a exigência apodítica da realização de toda história e toda linguagem. Assim como determinados conteúdos linguísticos aparecem com mais clareza quando são traduzidos, determinadas configurações históricas se manifestam com mais potência no momento exato de sua expressão – e não quando foram originalmente anunciados. Esses conteúdos encontram-se irrealizados em suas manifestações, exigindo a cada instante sua atualização na forma de comunicabilidade. Assim como a semente, a germinação do núcleo de uma manifestação linguística exige seu “agora da legibilidade” para tornar-se cognoscível. Ler é estar na história, e traduzir é fazer frente à exigência da realização desse agora a qualquer instante. Nas palavras de Samuel Weber, que formulou claramente a forma como Benjamin interpretou essa exigência, este é o paradoxo da linguagem e de sua relação com a história:

É aqui que está o segredo da escrita e da linguagem: o não dito transforma-se em “escrivível” sem que o indizível simplesmente desapareça. Essa escrita não é também a realização daquilo que potencialmente sempre poderia ter existido, mas sim um convite a “tornar legível aquilo que nunca foi escrito”. (Weber, 2011, p. 606)

A presente tese, portanto, tem a difícil tarefa de expor uma interpretação do paradoxo essencial que rege a relação entre história e linguagem no pensamento de Walter Benjamin. Acima de tudo, ela busca mostrar que essa relação não pode ser relegada a uma questão puramente metodológica ou epistêmica. Mais do que isso, ela diz respeito à própria metafísica subjacente à filosofia benjaminiana.

## **PRIMEIRO PERCURSO: TRADUÇÃO E ESSÊNCIA**

### **1.1. A magia da linguagem**

A linguagem, segundo Walter Benjamin, tem uma relação privilegiada com a teologia. Para provar esse ponto, o filósofo alemão remete sua teoria da linguagem muitas vezes a textos religiosos, como o Antigo Testamento. A escolha pelo texto sagrado, no entanto, não se dá por Benjamin acreditar que a origem bíblica da linguagem seja de alguma maneira uma verdade histórica ou uma revelação autenticamente divina, e a teoria desenvolvida por ele não é uma interpretação religiosa do texto bíblico. O que Benjamin tentou buscar foi um conceito filosófico de linguagem. Na narrativa de origem do Antigo Testamento é dado sentido à linguagem como algo essencial não só para a gênese humana, mas também é criada toda uma ontologia baseada na potência da palavra e da linguagem como força criativa (Benjamin, 2013). A importância especial dada à linguagem pelas ideias expostas no gênesis bíblico é, na visão de Benjamin, especialmente fecunda para compreendermos o estatuto da linguagem em geral. Em seu famoso ensaio de 1916, *Sobre a linguagem em geral e sobre a linguagem humana*<sup>7</sup>, ele se explica da seguinte maneira:

Ao se considerar a seguir, com base nos primeiros capítulos do *Gênesis*, a essência da linguagem, não se pretende realizar uma interpretação da Bíblia, nem colocar aqui a Bíblia, objetivamente, enquanto verdade revelada, como base para nossa reflexão, mas sim indagar o que resulta quando se considera o texto bíblico em relação à própria natureza da linguagem (...). (Benjamin, 2013a, p. 60)

É somente a partir desse princípio que se torna possível compreender o que é a linguagem na visão de Benjamin. O conceito de linguagem presente em sua obra filosófica é substancialmente diferente do sentido comum como este conceito normalmente é pensado. Para Benjamin, língua ou linguagem<sup>8</sup> devem ser

---

<sup>7</sup> Toda vez que a palavra “homem” foi utilizada nos textos citados como tradução do alemão *Mensch*, ela foi substituída nesta tese pelo termo “humano” ou “ser humano” – pois esta tradução, além de não carregar toda a problemática de subsumir o ser humano em geral ao gênero masculino, é também mais precisa.

<sup>8</sup> Neste texto, as palavras língua ou linguagem são usadas intercambiavelmente para definir o sentido da palavra *Sprache* em alemão e suas derivações. Em sua tradução de *Sobre a linguagem em geral e sobre a linguagem humana*, Susana Kampff Lages optou por tratar os termos desta forma, justificando sua escolha da seguinte maneira: “O alcance especulativo e ontológico de *Sprache*, em sua amplitude, merece ser ressaltado e pode servir de horizonte para toda a filosofia alemã, em particular aquela do romantismo alemão, tradição a qual o ensaio de Benjamin se insere, ocupando um lugar de destaque. Com efeito, mesmo que a língua alemã confira à língua humana (...) um sentido eminente (...), em conformidade com toda a tradição filosófica que distingue o ser humano dos outros animais pela posse da linguagem, ela pressupõe uma função expressiva na base essa língua/linguagem, que não pode ser reduzida unicamente às línguas verbais humanas. (...) A função expressiva e significante de *Sprache* ajuda também a entender que se possa dizer dos humanos que

entendidas no sentido mais amplo possível: nas palavras dele, "toda comunicação de conteúdos espirituais é língua, linguagem" (Benjamin, 2013a, p. 50). Dessa maneira, a linguagem é mais do simplesmente a palavra: ela é tudo aquilo que comunica algo. Por isso, a linguagem não é algo exclusivo do ser humano; não só os animais também expressam conteúdos, mas as plantas, pedras e outros objetos inanimados também têm a sua linguagem muda e material. Para Benjamin:

Mas a existência da linguagem estende-se não apenas em todos os domínios de manifestação do espírito humano, ao qual, num sentido ou em outro, a língua sempre pertence, mas a absolutamente tudo. Não há evento ou coisa, tanto na natureza animada, quanto na inanimada, que não tenha, de alguma maneira, participação na linguagem, pois é essencial a tudo comunicar seu conteúdo espiritual. (Benjamin, 2013a, p. 50-51)

Porém, considerar linguagem toda expressão de conteúdo espiritual tem consequências muito maiores do que simplesmente encontrar linguagem em todos os seres. Toda a comunicação, no caso, humana, será espiritual, e cada conteúdo espiritual será uma língua diferente dentro da linguagem humana. Dessa forma, para Benjamin "pode-se falar de uma linguagem da música e da escultura, de uma linguagem da jurisprudência" que, como ele destaca, não têm relação com a língua exata em que essa linguagem se desenvolve (Benjamin, 2013a, p. 49-50). As linguagens desses domínios têm relação com a forma como os conteúdos intelectuais são expressos, e não se eles são expressos em português ou alemão.

No entanto, deve-se tomar cuidado para não confundir linguagem e conteúdo espiritual. Apesar de estarem fundamentalmente ligados, esses conceitos não são idênticos. Benjamin exemplifica essa diferença ao refletir sobre a lâmpada. Segundo ele, deve-se tomar cuidado em não considerar que a palavra "lâmpada" – linguagem – expresse simplesmente o objeto lâmpada – essência material da palavra "lâmpada". Na verdade, ela não é nem um nem outro. Primeiramente porque nenhuma palavra expressa conteúdos materiais, logo a ideia de lâmpada nunca poderia ser o mesmo que o objeto lâmpada. O conteúdo intelectual<sup>9</sup> que é expresso pela palavra "lâmpada" não é a lâmpada na materialidade, mas sim "a lâmpada-

---

eles têm línguas diferentes, mas, ao mesmo tempo, possuem uma mesma língua/linguagem, como disse Wilhelm von Humboldt" (Kampff Lages apud Benjamin, 2013a, p. 49).

<sup>9</sup> A tradução do termo *geistig* por espiritual é justificada pois, na língua alemã, *Geist* (espírito) pode ter uma acepção tanto religiosa quanto mental – por exemplo, na expressão *Geisteskrankheit*. Quando o termo for utilizado no texto a seguir, assume-se que seu sentido é, na maioria das vezes, equivalente a "mental" ou "intelectual".

linguagem, a lâmpada-na-comunicação, a lâmpada-na-expressão" (Benjamin, 2013a, p. 53).

Em segundo lugar, a língua nunca expressa algo através dela, mas sim nela. A linguagem, neste sentido, é um meio. Por isso, ele também escreve:

A essência espiritual comunica-se em uma língua e não através de uma língua, isto quer dizer que, vista do ponto de vista exterior, ela, a essência espiritual, não é idêntica à essência linguística. 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)

Dessa forma, quando se abandona a pretensão de a linguagem comunicar outras coisas que não ela mesma e se assume que ela, essencialmente, somente pode comunicar a si própria, a linguagem toma um novo significado. Com isso, ao invés de compreender a língua como uma série de tentativas falhas de comunicar objetos e ideias exteriores a ela própria, passa-se a entender a linguagem como uma manifestação imediata dela mesma. A relação entre linguagem e essência espiritual se torna também imediata: ao invés de a linguagem ser um meio de comunicar essa essência, a essência espiritual e a língua convergem na essência linguística das coisas. Quanto mais comunicável alguma coisa for, mais próximas serão suas essências espiritual e linguística. O grau de comunicabilidade da língua será proporcional à proximidade entre essência linguística e essência espiritual.

Benjamin chama de mágicas duas propriedades da linguagem: a imediaticidade, da qual deriva justamente o fato de a linguagem comunicar a si mesma sem mediações, e o fato dessa imediaticidade se dar de forma infinita. Como afirma Benjamin:

Ao mesmo tempo, falar de magia da linguagem significa remeter a outro aspecto: a seu caráter infinito. Este é condicionado por seu caráter imediato. Pois precisamente porque nada se comunica através da língua, aquilo que se comunica na língua não pode ser limitado nem medido do exterior, e por isso em cada língua reside sua incomensurável, e única em seu gênero, infinitude. É sua essência linguística, e não seus conteúdos verbais, que define seus limites. (Benjamin, 2013a, p. 54)

Porém, se assumimos que a essência linguística das coisas em geral é a sua própria língua, a essência linguística da comunicação humana só pode ser a palavra, que é exatamente o meio da comunicação humana. Ou seja, se o meio da comunicação humana é, diferente de todos os outros seres, a palavra, e se a essência linguística das coisas é esse meio, logo a essência linguística da

comunicação humana deve ser a palavra. E, se compreendemos a essência linguística de algo como a expressão da comunicabilidade de sua essência espiritual, logo a essência espiritual do ser humano está justamente nesse meio – a palavra – de sua comunicação. Como foi já afirmado por Benjamin, “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” (Benjamin, 2013a, p. 54).

Mas, essencialmente, o que são as palavras? Elas, afirma Benjamin, são os nomes que o ser humano dá às coisas para comunicar sua essência espiritual. Ao nomear, o ser humano expressa sua essência espiritual, ela a comunica (Benjamin, 2013a). A linguagem, dessa forma, se desdobra em dois tipos: linguagem nomeadora (humana) e linguagem não nomeadora (linguagem em geral).

No entanto, a ideia de linguagem enquanto comunicabilidade coloca uma questão: para algo se comunicar, ele deve comunicar a alguém. Com a compreensão da linguagem como expressão da essência espiritual, o processo da comunicação torna-se duplo: a língua se torna, simultânea e imediatamente, expressão de si e comunicação com o mundo. Na língua, o movimento de expressão de si e comunicação externa se dão ao mesmo tempo e são completamente inseparáveis um do outro. Essa afirmação é válida não somente para o caso da linguagem humana, mas todas as línguas funcionam dessa maneira, inclusive as dos objetos inanimados e dos animais. Se os objetos não se comunicassem ao ser humano, ele não poderia dar nomes a eles; os objetos, em suas linguagens específicas, se comunicam com o ser humano porque de uma só vez expressam a sua essência espiritual no mundo e interpelam o ser essencialmente linguístico que é o homem: “Com isso, aparece no nome a lei essencial da linguagem, segundo a qual expressar-se a si mesmo e interpelar todas as outras coisas são um só movimento” (Benjamin, 2013, p. 57).

Essa visão da linguagem se diferencia daquilo que Benjamin chama de “teoria burguesa da linguagem”. A teoria burguesa da linguagem consistiria, segundo ele, no entendimento da comunicação humana como um processo bem delimitado e essencialmente instrumental. Segundo ela, haveria três níveis nos quais a comunicação se desmembraria: a palavra como meio/instrumento da comunicação, o objeto da comunicação como mensagem, e outro ser humano como

necessariamente o destinatário dessa mensagem. Para Benjamin, essa concepção de linguagem é inteiramente incorreta e se baseia em um engano: o de que a linguagem é meio através do qual uma mensagem é expressa (Benjamin, 2013a). A língua nunca pode ser um meio para a comunicação; ela própria é a comunicação em si, sem objetivos - ou cujo único objetivo comunicativo é ela mesma:

O nome é aquilo através do qual nada mais se comunica, e em que a própria língua se comunica a si mesma, e de modo absoluto. No nome, a essência espiritual que se comunica é a língua. Somente onde a essência espiritual em sua comunicação for a própria língua em sua absoluta totalidade, somente ali estará o nome e lá estará o nome somente. (Benjamin, 2013a, p. 56)

Nesse sentido, a língua humana é a mais pura no sentido de se comunicar através da pura comunicabilidade, no nome, que não comunica nada a não ser ele mesmo. Aqui, deve-se entender a comunicabilidade em uma escala de graus, iniciando nos objetos mudos, cuja comunicabilidade é mais fraca, passando pela comunicação sonora de alguns objetos e animais, até chegar ao nome humano, cuja intensidade de comunicação é a mais intensa - já que o nome é comunicabilidade em seu sentido mais puro (Benjamin, 2013a). O fato de o ser humano não se comunicar através da língua, mas sim dentro dela, faz com que a essência espiritual do humano seja a mais próxima da essência linguística, por ser essencialmente comunicável. Nas palavras de Benjamin:

Assim, como parte do legado da linguagem humana, o nome garante que a língua é pura e simplesmente a essência espiritual do homem; e é somente por isso que o homem é, entre todos os seres dotados de espírito, o único cuja essência espiritual é plenamente comunicável. É isto que fundamenta a diferença entre a linguagem humana e a linguagem das coisas. Mas como a essência espiritual do homem é a língua mesma, ele não pode se comunicar através dela, mas apenas dentro dela. O nome é a condensação dessa totalidade intensiva da língua como essência espiritual do homem. (Benjamin, 2013a, p. 56)

É exatamente pela percepção da linguagem como essência espiritual do ser humano que Benjamin considera o gênesis bíblico tão importante para a constituição de uma teoria da linguagem. O fato de, em muitas culturas, o ser humano ser conhecido como aquele que dá nome às coisas é extremamente significativo e demonstra que “muitas línguas abrigam esse conhecimento metafísico” da nomeação enquanto essência do ser humano (Benjamin, 2013a, p. 56-57). O nome é a língua da linguagem humana, e a infinidade de línguas humanas somente reforça a ideia de que, apesar de se diferenciarem de infinitas maneiras, toda forma

de interação humana com o mundo é perpassada pela nomeação universal (Benjamin, 2013a).

A compreensão do ser espiritual em termos de graus de intensidade, por consequência da proximidade entre essência linguística e essência espiritual, faz com que a intensidade da comunicação determine a própria intensidade do ser espiritual. Há, para ele, “uma gradação de todas as essências, tanto espirituais como linguísticas, segundo graus de existência ou de ser” (Benjamin, 2013a, p. 58). Isto significa que, quanto mais intensa for a existência de uma essência espiritual, mais comunicável essa essência espiritual será - ou seja, mais próximas e intensas estão as essências espiritual e linguística. Dessa maneira, é criado um grau de existência, de ontologia, baseado no quão comunicável algo é: o mais comunicável é o mais impregnado de existência, e o que não é comunicável é, de certa maneira, menos existente (Benjamin, 2013a)<sup>10</sup>.

É por este ponto que Benjamin vê a ligação fundamental entre teoria da linguagem e teologia. Segundo ele, a tese de que, quanto mais comunicável alguma coisa for, mais intensamente e verdadeiramente existente essa coisa será, está já presente na filosofia da religião no conceito de revelação. O momento da revelação divina é o momento no qual a palavra se torna expressão imediata do espírito mais puro e real. No judaísmo, a revelação é a manifestação de uma verdade divina que se dá na comunicabilidade mais pura, ou seja, através do nome, da linguagem humana. A palavra revelada, como afirma Benjamin, não se pretende como a expressão de uma realidade exterior a ela, mas o próprio fato de ela não representar nenhuma materialidade (isto é, o fato de ela ser uma expressão puramente espiritual) é considerada uma das condições características de sua existência como tal:

Pois a tese aqui é a de que 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, mais pregnante e inarredável,

---

<sup>10</sup> A referência de Benjamin para formular o conceito de grau de existência foi, segundo ele próprio, a escolástica. O filósofo Duns Scotus, que foi objeto de alguns fragmentos e pequenos ensaios na juventude de Benjamin, foi um dos principais defensores da ideia de uma diferenciação de graus de realidade das coisas. Essa diferenciação de “graus” de ser poder ser pensada da seguinte forma: “(...) uma pedra preciosa, como um diamante, pode ser distinguida de acordo com graus de perfeição que compõe a escala do gemologista, de imperfeito a sem defeitos; no entanto, nenhuma dessas gradações constitui em si uma espécie diferente de gema” (Dumont, 1998, p. 317).

em suma, o que mais se exprime, é ao mesmo tempo o espiritual em sua forma pura.  
(Benjamin, 2013a, p. 59)

As linguagens dos objetos são diferentes da linguagem humana exatamente neste sentido. Suas línguas, por não serem nomeadoras, têm uma intensidade de comunicação muito menor. Isso ocorre porque a língua dos objetos é essencialmente material e – como Benjamin chama a atenção – os objetos são mudos. No entanto, suas linguagens, apesar de materiais, também são mágicas por seu caráter imediato e infinito, assim como qualquer outra linguagem. A diferença entre essas linguagens e a linguagem humana é que os objetos não formam uma comunidade espiritual com o mundo, como o ser humano. A relação que o humano mantém com a matéria nunca é material, mas sempre espiritual, e a manifestação desta relação “mágica” – nas palavras de Benjamin – imaterial entre homem e universo ocorre na fala, no nome. A Bíblia, para Benjamin, já mostra esse conhecimento simbólico ao afirmar que Deus insuflou no homem o sopro, “que é, ao mesmo tempo, vida e espírito e linguagem” (Benjamin, 2013a, p. 60). A intenção de Benjamin, ao utilizar a Bíblia como referência para produzir uma teoria da linguagem, não é julgar se o conceito bíblico de revelação expressa de fato uma verdade eterna de caráter religioso, e sim qual a ideia metafísica que está contida no pensamento religioso e como essa ideia pode ajudar a compreender o fenômeno da linguagem com mais clareza.

O ser humano dá nome às coisas para poder conhecê-las. Há uma ligação entre o ato de nomear e o ato de conhecer: “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” (Benjamin, 2013a, p. 61). No ser humano, essa potência criadora se transforma em saber, capacidade de conhecer.

Benjamin coloca, dessa maneira, uma divisão dentro das línguas: uma língua divina criadora e uma língua humana posterior, além das línguas das coisas. Porém, há uma relação de intensidade em cada uma dessas línguas; enquanto a língua divina é palavra criadora e conhecimento na forma do nome, na língua humana o nome perde a intensidade criadora da palavra e se torna saber. Na língua das coisas, que é menos intensa que a humana por não ter o recurso do nome, no entanto, a palavra divina ainda irradia sua potência criadora por meio da sua comunicação material. É pela palavra divina estar presente nas coisas, isto é, pelo

nome que Deus deu a elas, que é possível ao homem nomeá-las, ou seja, conhecê-las.

Há, entretanto, uma permanência da palavra divina no nome humano. É somente na situação da doação do nome próprio que é possível, segundo Benjamin, tornar o nome humano mais próximo da palavra divina criadora. Isto ocorre porque no nome próprio não há pretensão ao conhecimento, ou seja, não se deseja comunicar nada, tão somente o fato da própria existência, sem mediações. Nesse sentido, o nome próprio se aproxima da palavra divina por ser, assim como esta, uma comunicabilidade pura. Deus, ao nomear as coisas, lhes deu seus “nomes próprios”, comunicabilidades puras que tornaram possível ao humano conhecê-las por meio do nome humano, nome este que apresenta um grau menos intenso de comunicabilidade. O fato de o ser humano ser o único ser da criação que nomeia seus semelhantes é muito significativo: a doação do nome próprio sempre esteve ligada ao trazer à existência do recém-nascido perante à ordem cósmica ou divina. O nome próprio é dado à criança para que seja apresentada à existência e, a partir disso, possa ser conhecida por outros seres humanos. Nas palavras de Benjamin:

A teoria do nome próprio é a teoria do limite da linguagem finita em relação à linguagem infinita. Dentre todos os seres, o homem é o único que dá ele mesmo um nome a seus semelhantes, assim como ele é o único a quem Deus não nomeou. (...) Com a doação de um nome, os pais consagram seus filhos a Deus; ao nome que eles dão nesse ato não corresponde - no sentido metafísico, não etimológico - nenhum conhecimento, uma vez que é por ocasião do nascimento que dão nome a seus filhos. (Benjamin, 2013, p. 62-63)

O nome próprio é a expressão mais próxima do espírito linguístico divino, pois o nome divino que Deus dá às coisas na criação é uma espécie de nome-próprio. O ato de nomear é quase igual em sua forma divina e na sua forma humana. Quando o ser humano nomeia algo, ele tenta fazer a mesma coisa que Deus fez para completar a criação. Porém, como na linguagem divina a palavra criadora divina e o nome como meio de conhecimento são imediatamente iguais; na linguagem humana, as coisas, ao se comunicarem com o ser humano expressando a palavra divina nelas presente, expressam a palavra divina em sua língua muda e material. No ser humano, no entanto, não há a atualidade divina que torna a palavra e o nome idênticos, logo, o nome humano é uma espécie de tradução da língua das coisas (que expressam a palavra divina) na língua humana. Por isso, a existência de uma infinidade de línguas é possível: cada uma das línguas busca, no nome das

coisas, o nome próprio que Deus, originalmente, deu a cada coisa (Benjamin, 2013a). Da mesma forma que, na passagem da língua muda das coisas para língua humana, algo é acrescentado (no caso, o conhecimento), na passagem da língua humana para a língua divina, acrescenta-se algo ainda maior: a potência criadora divina, que torna palavra e nome imediatamente iguais:

Como a palavra muda, na existência das coisas, está infinitamente longe, e abaixo, da palavra que, no conhecimento do homem, nomeia, por sua vez, esta palavra está também longe da palavra criadora de Deus - eis aí o fundamento da pluralidade das línguas humanas (Benjamin, 2013, p. 66)

O nome humano é uma espécie de receptividade ativa e criativa. O nome é uma tradução da palavra divina que se comunica com o próprio homem, e que ele só pode traduzir através dos nomes próprios. Benjamin diz que o nome é uma expressão da forma como as coisas se comunicam com ele; por isso, o nome é um tipo de tradução. Tradução, para Walter Benjamin, significa muito mais que a passagem de uma língua para outra. Segundo ele, a passagem de uma língua para outra vai além de simplesmente uma troca de termos equivalentes por similitude. Traduzir, mais do que simplesmente fazer uma troca de palavras parecidas, é metamorfosear uma língua na outra, e esta metamorfose se dá pois as línguas têm diferentes graus de intensidade de comunicação (por exemplo, a língua humana tem um grau de comunicabilidade muito maior que a língua de uma lâmpada; a tradução consiste justamente em buscar um nome que expresse a forma como a lâmpada se comunica com o ser humano).

Dessa forma, há, cronologicamente, uma perda de intensidade da língua divina, criação e conhecimento, em relação à língua humana, que é só conhecimento. No entanto, se o conhecimento já estava presente na própria língua do ser humano, a existência de uma árvore cujos frutos proporcionem o conhecimento do bem e do mal não parece fazer muito sentido no mito bíblico, já que o conhecimento das coisas já está, de modo imediato, contido em seus nomes. Benjamin irá explicar a existência da árvore da seguinte forma:

Que a língua do paraíso tenha sido a língua do conhecimento perfeito é algo que nem mesmo a existência da árvore do conhecimento pode dissimular. Suas maçãs deveriam proporcionar o conhecimento daquilo que é bom e daquilo que é mau. Mas no sétimo dia Deus já o reconheceu com as palavras da criação: “e era muito bom”. O conhecimento para o qual a serpente seduz, o saber sobre o que é bom e o que é mau, não tem nome. Ele é, no sentido mais profundo, nulo; e esse saber é

justamente ele mesmo o único mal que o estado paradisíaco conhece. (Benjamin, 2013a, p. 66-67)

A linguagem humana, dessa forma, sofreu uma mudança em sua estrutura com a expulsão do paraíso. A partir do momento em que a linguagem deixou de ser fundamentada no nome, isto é, no conhecimento, ela passou a se basear no conhecimento do bem e do mal, isto é, no julgamento. Esse conhecimento, segundo Benjamin, não tem nome, ou seja, nele não há o espírito nomeador inicial, que não necessitava julgar para conhecer algo (Benjamin, 2013). Nesse momento, a língua humana deixa de lado a dimensão, antes exclusiva, de dar às coisas seus nomes – nomes que tentam traduzir, de forma mais ou menos precária, a palavra divina presente nelas – e passa a se apresentar como palavra humana, portadora do conhecimento absoluto do bem e do mal. Nessa passagem, em um só movimento, a língua humana abandonou a pretensão de conhecer as coisas a partir delas mesmas, através do nome que é receptivo à palavra divina, e passou a buscar na essência das coisas um conhecimento exterior à linguagem. Nas palavras do texto:

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 não 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. (Benjamin, 2013, p. 67)

Em outras palavras: com o nascimento da palavra humana, a linguagem abandona sua pretensão de nomear/conhecer e abandona seu caráter imediato para reivindicar apenas sua função significante. É nesse sentido que ela abandona sua magia imanente em favor de seu caráter mágico exterior, isto é, de seu caráter puramente simbólico. A palavra deixa de buscar a comunhão com o nome divino, deixa de se considerar como expressão da palavra divina para ser só expressão de um sentido exterior, um conteúdo externo a ela. Com esta mudança, a palavra deixa de nomear e passa a comunicar: "A palavra deve comunicar *alguma* coisa (afora de si mesma)" (Benjamin, 2013a, p. 67). A palavra, ao contrário do nome, não é possibilidade de conhecimento, ela é designação, símbolo de algo que não é ela própria. Essa modificação da linguagem adâmica original em linguagem julgadora é aquilo que simboliza a queda do homem do estado paradisíaco para a confusão que se inicia com essa queda.

O conhecimento das coisas, para Benjamin, está no nome. A palavra humana é um tipo de paródia da língua adâmica nomeadora, da mesma forma que o nome humano é um tipo de paródia do nome divino. Entre essas línguas, há uma relação de decadência, de perda de intensidade tanto comunicativa quanto ontológica (já que, na teoria da linguagem benjaminiana, ambas são a mesma coisa). A palavra humana, no entanto, representa um estado de decadência maior que o nome adâmico em relação à palavra criativa divina. Exatamente por abandonar a relação com esta palavra, o conhecimento proporcionado pela palavra humana não é um conhecimento que procura conhecer as coisas por elas mesmas, mas sim julgá-las em relação a dois conceitos externos a elas: os conceitos de bem e mal. Nas palavras de Benjamin:

O conhecimento das coisas repousa no nome; mas o conhecimento do bem e do mal é – no sentido mais profundo em que Kierkegaard entende esse termo – uma “tagarelice”, e este só conhece uma purificação e uma elevação (a que também foi submetido o homem tagarela, o pecador): o tribunal. (Benjamin, 2013, p. 67)

A tagarelice consiste na decadência da linguagem, que perde sua dimensão conhecedora em nome de uma suposta dimensão superior, externa às coisas. E, a maior característica da palavra que julga é justamente essa: ela quase imediatamente se vira para o seu portador e o submete também ao julgamento:

Essa palavra que julga expulsa os primeiros homens do paraíso; eles mesmos a incitaram, em conformidade com uma lei eterna segundo a qual essa palavra que julga pune seu próprio despertar como a única, a mais profunda culpa - e é isto que ela espera. No pecado original, em que a pureza eterna do nome foi lesada, ergueu-se a pureza mais severa da palavra judicante, do julgamento. (Benjamin, 2013a, p. 67-68)

Como Benjamin deixa claro, a palavra humana ainda conserva uma magia como toda linguagem. Porém, ao contrário do nome adâmico, a magia da palavra humana não existe em razão de sua espontaneidade e de ser caráter puro e imediato. Ela se baseia na severidade do tribunal, do julgamento, que também tem a sua magia imediata.

Existem dois tipos de magia na linguagem: a magia imediata do nome e a magia imediata da palavra judicante. A diferença entre as duas é o tipo de magia que carregam; enquanto a magia do nome está em perfeita imediatez com a palavra divina, a magia da palavra humana está em total sincronia com a pureza severa da sentença julgadora. O conhecimento que julga o que é bom e o que é

mau não admite nenhum tipo de mediação, exceto a sua própria certeza absoluta e imediata. Seu conhecimento se baseia na mais absoluta imediatidade entre a coisa e o julgamento (Lavelle, 2009).

O movimento de abandono da nomeação realizado pela palavra judicante, que julga possível e imediato o conhecimento do bem e do mal, torna no entanto esse conhecimento cada vez mais distante, já que bem e mal continuam inominados e, por isso, inacessíveis ao conhecimento humano - que se perde justamente nesse “abismo”. Segundo Benjamin, o simples ato de questionar se o mundo e a criação divina nele existente são bons ou maus já é o primeiro pecado da palavra humana, pois, já no ato da criação, Deus havia criado o mundo e observado que o que criara era bom (Benjamin, 2013a). Na pretensão de conhecer o bem e o mal, o homem acaba os deixando sem nome, isto é, priva-se da possibilidade de, de fato, conhecê-los. Logo, a verdadeira queda do espírito linguístico, ou seja, o pecado original linguístico, foi a substituição da magia imanente do nome adâmico pela magia imediata da palavra que julga. E, como Benjamin chama a atenção, essa substituição terá como consequência o julgamento daquele que profere a palavra judicante. A palavra que julga, que vê culpa, é, em si mesma, a fonte de toda culpa posterior que ela imprime nas coisas.

A relação entre direito e juízo é a mesma presente na palavra judicante: para ambas, o conhecimento do bem e do mal (que permanecem elementos não nomeados e, no fundo, desconhecidos) é imediatamente acessível. No circuito coisa-palavra-abstrato, de forma contrária da comunicação nômica, não existe uma reciprocidade de comunicação entre abstração (espiritual - nome) e coisa (material). A linguagem não é mais interpelação de si e comunicação com o mundo, nem receptividade criativa e conhecedora em relação à linguagem material das coisas. Ela, a língua da palavra humana, é essencialmente simbólica; seu fundamento é a abstração, sua magia está na mediação imediata do julgamento. Como afirma Benjamin:

Essa imediatez na comunicação do abstrato instalou-se como judicante quando o homem, pela queda, abandonou a imediatez na comunicação do concreto, isto é, o nome, e caiu no abismo do caráter mediado de toda comunicação, da palavra vã, no abismo da tagarelice. Pois - é preciso repetir ainda uma vez - a pergunta sobre o bem e o mal no mundo da criação foi tagarelice. A árvore do conhecimento não estava no jardim de Deus pelas informações que eventualmente pudesse fornecer entre o bem e o mal, mas sim como insígnia do julgamento sobre aquele que

pergunta. Essa monstruosa ironia é o sinal distintivo da origem mítica do direito.  
(Benjamin, 2013a, p. 68-69)

A palavra que julga tomou o lugar da palavra que conhece que, por sua vez, tomou o lugar da palavra criadora. Aquilo que era antes um meio puro e sem violência, transformou-se em violência quando o julgamento invadiu a linguagem e a comunicação. No entanto, ainda é possível exercitar, através da nomeação, um estado de conhecimento e criação divinos. A magia da linguagem é o fundamento tanto da nomeação universal quanto da hipostasiação abstrata com a qual o ser humano julga o certo e o errado. Se por um lado, ela fornece a garantia da infinitude particular das línguas humanas – ainda que as línguas sejam elas mesmas finitas em suas formas de expressão –, ela também, por outro lado, fornece a justificativa para a imediatez do juízo.

Mas será que o conhecimento derivado da significação e do juízo é totalmente destituído de qualquer sentido positivo? Afinal, para Benjamin, ele é a origem da violência e da punição, já que é o próprio fundamento do direito (Benjamin, 2013a). Ao mesmo tempo que ela trouxe, para o âmago a princípio puro da linguagem algo externo a ela – remetendo-a aos signos e à significação, uma vez que que signos, ao contrário de nomes, são passíveis de julgamento em termos de certo e errado –, a significação também trouxe uma dimensão nova à linguagem, da qual é impossível se desvincular. Benjamin afirma:

Isso permite definir uma outra oposição que atravessa todo o campo da linguagem e que apresenta relações importantes com a oposição já assinalada entre linguagem em sentido estrito e o signo, com o qual, é claro, a linguagem não necessariamente coincide. Pois de todo modo a linguagem nunca é somente comunicação do comunicável, mas é, ao mesmo tempo, símbolo do não-comunicável. Esse lado simbólico da linguagem está ligado a sua relação com o signo, e estende-se também, por exemplo, em certos aspectos, ao nome e ao julgamento. Estes têm não apenas uma função comunicante, mas também, com toda probabilidade uma função simbólica em estreita conexão com esta (...).” (Benjamin, 2013a, p. 72)

A função simbólica da linguagem humana, portanto, é também uma característica fundamental do desenvolvimento da linguagem. Apesar de posterior e secundário em relação à sua origem divina e adâmica, ela é, sem dúvida, parte de sua essência metafísica no uso comunicativo. Patrícia Lavelle chama a atenção para o fato de que, sem ela, não seria possível existir comunicação humana entre sujeitos, pois a faculdade de julgar é a base de toda subjetividade: “O saber que

repousa sobre a queda da linguagem no juízo (...) é que permite ao homem julgar moralmente suas próprias ações, isto é, atribuir valor e sentido a elas. (...) Neste sentido, é a faculdade de julgar, isto é, o sujeito, que funda a esfera moral da liberdade” (Lavelle, 2009, p. 100). Sem abstração, não seria possível julgar, mas, se não pudéssemos julgar, não poderíamos atribuir valor a nossas ações, agindo meramente por conveniência ou necessidade, assim como, por exemplo, os animais e outros seres.

A magia do direito – isto é, da instituição humana que busca justamente avaliar as ações segundo signos hipostasiados do que é bom ou mau, justo ou injusto – é instituída no mesmo espaço de não comunicação que a linguagem, muitas vezes, traz consigo. Ela é simbolizada pelo fato, evidente tanto a quem opera no domínio do direito quanto no da linguagem, da indecibilidade fundamental da definição dos signos em ambas as esferas. Benjamin, no enigmático ensaio *Para uma crítica da violência* (1921), menciona rapidamente esse parentesco ao mencionar a experiência “estranha e, de início, desanimadora da indecibilidade última de todos os problemas do direito”, aporia que é comparável apenas àquela “impossibilidade de uma decisão definitiva sobre o que é ‘certo’ ou ‘errado’ em línguas que se encontram em devir” (Benjamin, 2013a, p. 146).

A magia da linguagem, para Walter Benjamin, é aquilo que caracteriza a própria essência do ser humano e de sua relação com o mundo. Tanto em sua origem divina quanto em seu caráter simbólico, a imediatez da linguagem é sua própria magia, sua capacidade de ser, ao mesmo tempo, familiar e estranha, infinita e limitada, metafísica e espiritual. A dimensão mágica da linguagem não é apenas um diagnóstico abstrato da complexidade de seu funcionamento, mas sim a condição de existência de uma dimensão interna de si mesma, indefinível a partir de critérios externos.

## 1.2. Nomeação e sobrenomeação

A seguir, será empreendida uma apresentação da teoria da nomeação e da sobrenomeação desenvolvida por Walter Benjamin a partir de quatro ensaios: *Sobre a linguagem em geral e sobre a linguagem humana* (1916), *A tarefa do tradutor* (1926) e as versões *A doutrina das semelhanças* e *Sobre a capacidade mimética* (ambos de 1933). Para realizar essa exposição, primeiramente, será apresentado o conceito de nomeação conforme ele foi elaborado por Benjamin, especialmente no ensaio *Sobre a linguagem em geral e sobre a linguagem humana*. Nos ensaios *A doutrina das semelhanças* e *Sobre a capacidade mimética*, Benjamin se volta novamente para a questão da sobrenomeação e quais problemas tal fenômeno elenca dentro de uma teoria da tradução. No entanto, a teoria da tradução benjaminiana já havia sido anteriormente trabalhada no ensaio *A tarefa do tradutor*, a partir do qual será empreendida uma investigação da sobrenomeação como fundamento da traduzibilidade entre as línguas.

A teoria da linguagem benjaminiana está fundamentalmente ligada à não exclusividade do uso da linguagem por seres humanos. Em outras palavras, na filosofia benjaminiana, linguagem não se refere exclusivamente ao sistemas de signos e sons utilizados para a comunicação entre seres humanos, mas a qualquer tipo de comunicação entre seres, sejam eles animados ou não. Com isso, é possível dizer que, desse ponto de vista, animais, pedras, plantas, objetos e outros seres são igualmente portadores de linguagem. A diferença entre a linguagem humana e a

linguagem em geral reside no fato de que o ser humano faz uso de palavras para a comunicação, que, na teoria benjaminiana, são interpretadas como nomes. O nome, unidade comunicativa intensiva, é, nas palavras do autor “a língua da língua, linguagem da linguagem” (Benjamin, 2013a, p. 56). A nomeação é ao mesmo tempo a expressão do ser humano como entidade comunicativa e estabelecimento de uma medialidade comum entre este e outras entidades.

Afirmar que a linguagem é um meio não equivale a afirmar que ela visa a um fim. Em oposição a, por exemplo, uma teoria mais funcionalista da comunicação, a teoria da linguagem benjaminiana não interpreta a comunicação como um fenômeno essencialmente composto por três elementos, sendo eles: mensagem, emissor e receptor. Na visão de Benjamin, a comunicabilidade é o fato pressuposto em todo e qualquer tipo de comunicação. Apesar da aparência tautológica de tal afirmação, é fundamental compreender que, do ponto de vista da teoria da linguagem benjaminiana, a comunicabilidade apriorística das manifestações linguísticas é sua condição de existência. A comunicação não é só a intenção ou o objetivo das expressões linguísticas; pelo contrário, a intenção comunicativa é secundária ao fenômeno da comunicação, sendo a linguagem uma espécie de lugar no qual se estabelece uma medialidade comum entre entidades linguísticas. É nesse lugar – nesse meio – que se expressam conteúdos, e não os conteúdos que determinam o lugar da comunicação (Benjamin, 2013a).

A teoria da linguagem benjaminiana, portanto, não é uma teoria da linguística *per se*, pois não busca explicar ou demonstrar os mecanismos internos da comunicação a partir de leis ou regras; mais que isso, ela não tem nenhum tipo de pragmática, sendo sua relevância majoritariamente filosófica. Isso não significa, no entanto, que ela não tenha valor nenhum. Inversamente, ela se inscreve como uma reflexão profunda sobre as operações linguísticas vistas de um ponto de vista bastante particular e original. Não é tanto uma descrição de *como* a linguagem funciona em sua acepção científica, mas sim como ela operaria se fosse colocada como o centro de toda exposição filosófica, isolada em uma existência puramente metafísica. Nas palavras de Katia Muricy:

A teoria da linguagem exposta no trabalho de 1916 não tem uma pretensão científica. Ela não se alinha às preocupações científicas, à grande virada que, no início do século, punha no centro das reflexões filosóficas sobre a linguagem, a última palavra da linguística e das teorias semiológicas. Mais que isso: foge de qualquer filosofia da

linguagem que possa ser construída ou retomada em uma perspectiva instrumentalista (...); o ensaio quer abrir espaço para uma reflexão sobre o caráter metafísico da linguagem, que faça justiça a sua natureza fundadora. (Muricy, 1998, p. 97)

A ausência de instrumentalidade presente na teoria benjaminiana, entretanto, não é equivalente a uma rejeição total de quaisquer relações da linguagem com sua existência na realidade prática. Muito pelo contrário, essa é a questão central que Benjamin buscou se debruçar em todos seus trabalhos – não só naqueles que têm a linguagem como tema explícito, mas em quaisquer textos e reflexões do filósofo. Walter Benjamin participa de uma tradição filosófica na qual a questão da exposição ou apresentação na linguagem é parte fundamental da própria reflexão filosófica. Não só a apresentação determina e estrutura o conteúdo de uma exposição filosófica, mas ela é imprescindível para a existência desse mesmo conteúdo. A forma como expressamos uma ideia é tão importante quanto o próprio conteúdo; na verdade, ela é a condição de existência desse conteúdo na linguagem, já que, sem ela, simplesmente não haveria comunicação. Expressividade e comunicabilidade são o meio de todo compartilhamento, pela simples razão de que, sem eles, não haveria linguagem.

Se a questão central da filosofia é, portanto, a sua possibilidade de apresentação na linguagem, a questão central da teoria da linguagem, para Benjamin, é a questão da sua possibilidade de apresentação a partir de si mesma (Benjamin, 2013). Como refletir sobre a linguagem, a não ser dentro dela? Em uma elaboração bastante inspirada na filosofia do romantismo alemão, Benjamin coloca a linguagem como um fenômeno essencialmente *meta*-físico e *meta*-linguístico, pois se refere, em última instância, sempre de volta a si próprio e suas próprias condições de existência (Benjamin, 2013). Nesse sentido, ela é um meio puro, já que é observada a partir de uma esfera puramente autorreferente – ou seja, sem objetivos ou fins. Para além disso, o caráter puramente medial de sua existência é aquilo que torna possível a passagem entre meios que marca sua transmissibilidade. A tradução acontece no espaço puro entre linguagens, em sua medialidade comum, que podemos chamar também de traduzibilidade. A passagem entre as línguas é a prova de sua traduzibilidade – afinal, uma língua intraduzível não é, de fato, incomunicável? E, se uma língua não é comunicável, ela ainda estará cumprindo seu papel linguístico e poderia, portanto, ser considerada, em um sentido prático,

ainda como parte do domínio linguístico? Para haver a passagem entre línguas, que é a definição de tradução, deve também existir um meio comum entre elas, que viabiliza essa passagem. Esse meio puro é a própria comunicabilidade, isto é, capacidade de ser comunicável, de expressar conteúdos (Cantinho, 2011).

Estamos diante, em vista disso, de um conceito de linguagem e de tradução que ultrapassa apenas as manifestações explicitamente “tradutórias”. Para a compreensão da teoria da linguagem benjaminiana, é fundamental a incorporação do conceito de linguagem não humana ao conceito de tradução. Porém, como entender a passagem da linguagem material dos objetos para a linguagem nomeadora do ser humano? Para Benjamin, essa explicação está oferecida no mito bíblico de origem da linguagem (Benjamin, 2013a). É como se o texto sagrado, exatamente por sua total independência em relação a uma verdade positiva com a linguística como ciência – ou seja, por seu caráter propriamente sagrado/religioso –, contivesse uma espécie de “intuição” sobre a linguagem que não é acessível através de uma descrição puramente instrumental. Nessa intuição estaria contida, para Benjamin, um aspecto místico que é tão fundamental para a existência da linguagem quanto sua função instrumental – pode-se dizer que, para o filósofo, ele é, de fato, mais importante que o aspecto instrumental, pois este não existiria sem aquele:

(...) a Bíblia é, *de início*, indispensável para este projeto [de indagar sobre a natureza da linguagem] porque estas reflexões a seguem em seu princípio, que é o de pressupor a linguagem como uma realidade última, inexplicável e mística que só pode ser considerada em seu desenvolvimento. (Benjamin, 2013a, p. 60)

Não só por se exprimir como verdade revelada – como discurso verdadeiro *a priori*, para além de quaisquer referências externas a uma verdade que possa ser provada instrumentalmente –, mas principalmente por exprimir uma ontologia fundada primária e essencialmente na linguagem, o gênesis bíblico é, do ponto de vista de Benjamin, um tratado filosófico sobre a relação entre linguagem e ser. É apenas a partir da anunciação divina que os seres passam a existir. E o ser humano, que é descrito como centro da criação divina – por ser constituído a sua imagem e semelhança – é exatamente aquele ser cuja linguagem se expressa através da comunicabilidade espiritual pura, que é o nome (Benjamin, 2013a). Nenhum outro ser do qual se tem notícia comunica-se através de uma linguagem nomeadora; mais do que apenas o único a nomear a si próprio, o ser humano também se comunica

através dos nomes que dá às criaturas à sua volta. A narrativa do gênesis destaca tal fato ao descrever a tarefa divina legada a Adão, que é a nomeação universal:

O ser humano é aquele que nomeia, nisso reconhecemos que por sua boca fala a pura língua. Toda a natureza, desde que se comunica, se comunica na língua, portanto, em última instância, no ser humano. Por isso, ele é o senhor da natureza e pode dar nomes às coisas. É somente através da essência linguística das coisas que ele, a partir de si mesmo, alcança o conhecimento delas – no nome. (...) porque ele fala *no* nome, o humano é o falante da linguagem – e, por isso, seu único falante. Ao designar o humano como “aquele que fala” (que é, evidentemente, segundo a Bíblia, “Aquele-que-dá-nome”), muitas línguas abrigam esse conhecimento metafísico (...). (Benjamin, 2013, p. 56-57)

O nome, portanto, não é meramente um signo das coisas percebidas pelo ser humano, mas sua forma de traduzir a linguagem dos seres em linguagem humana, porque o ser humano e outros seres compartilham uma medialidade comunicativa comum. Um nome, na concepção de Benjamin, é uma receptividade ativa: ao mesmo tempo que o ser humano se comunica, algo também é comunicado a ele. Esse “algo” é a essência recebida pelo ser humano de tal ser através da percepção, e não somente um significado arbitrário que pode ser substituído segundo a conveniência daquele que transmite. A linguagem serve à comunicação, e não o contrário; não é possível expressar conteúdos nela a não ser que eles sejam plenamente comunicáveis. Por isso, ela também é marcada por seu caráter espontâneo: suas condições de existência são dadas pelas suas condições de comunicação e, por isso, são sempre imanentes e determinadas no instante da relação – isto é, são determinadas no meio entre o ser que nomeia e o ser nomeado, e não privilegiadamente em um ou no outro:

Um duplo movimento então torna possível o nome, uma escuta, uma receptividade, ao mesmo tempo que uma espontaneidade. As coisas são mudas e em si mesmas, portanto, inominadas; o ser humano as nomeia espontaneamente, porém as nomeia de acordo com a forma delas de se comunicar com ele, as nomeia a partir de sua escuta. Esse duplo movimento que se desenvolve no nome é o movimento característico da língua, sua lei essencial. (...) O movimento da língua é o movimento da tradução, sua lei (...) é a lei da tradução (...). (Collingwood-Selby, 1997, p. 49)

Meio puro, língua pura – é assim que Benjamin denomina a medialidade comum entre as línguas, o fundamento de sua traduzibilidade. No entanto, há, na passagem das línguas, também uma tristeza linguística (Benjamin, 2013a). É nesse ponto que o autor introduz, pela primeira vez, o conceito de “sobrenomeação”: o

fenômeno de diferentes línguas expressarem – evidentemente de forma diversas e imprecisas – os mesmos objetos com nomes diferentes. A tristeza fundamental de tal fenômeno se dá pois, por serem portadores de uma linguagem muda, aos objetos não é possível ser expressos em sua própria língua pura e material (Ferber, 2014). As linguagens humanas – em outras palavras, as linguagens nomeadoras – não estão no mesmo “nível” das linguagens materiais, e a consequência desse desnível é a proliferação de nomes na multiplicidade das linguagens humanas. Segundo Benjamin:

Agora principia aquela outra mudez, a que aludimos ao falar da tristeza profunda da natureza. (...) Na relação entre as línguas humanas e a das coisas há algo que se pode designar, de maneira aproximada, como “sobrenomeação”, fundamento linguístico mais profundo de toda tristeza e (do ponto de vista das coisas) de todo emudecimento. Como essência linguística da tristeza, a sobrenomeação remete a um outro aspecto curioso da linguagem: a excessiva determinação que vigora na trágica relação entre as línguas dos seres humanos que falam. (Benjamin, 2013a, p. 70-71)

Para a compreensão dos problemas trazidos pelo conceito de sobrenomeação, não nos debruçaremos sobre o fundamento linguístico da tristeza da linguagem não humana – seu emudecimento –, mas sim sobre o significado da mencionada “excessiva determinação” operando na relação que as línguas mantêm entre si. Para Benjamin, a tradução não pressupõe a equivalência entre línguas – simplesmente em razão do fato, evidente a qualquer pessoa que tenha se deparado com a tarefa de traduzir, de que as línguas não se equivalem entre si. Esse fato, que é imediatamente perceptível nas linguagens humanas, é uma lei geral da tradução, e isso incluiu a própria tradução das linguagens sem-nome para as linguagens nomeadoras. Se um nome fosse exatamente equivalente ao objeto que ele designa, ele não seria um nome, mas sim o próprio objeto sem mediações – como, por exemplo, defende uma teoria totalmente mística da linguagem. O nome não repousa na essência material dos seres, e sim na maneira como as coisas se comunicam ao homem e na própria relação entre humano e mundo. O nome é uma linguagem pura do ponto de vista da comunicabilidade porque ele não é só comunicável, mas também e principalmente porque ele é comunicante (Benjamin, 2013a).

Porém, por que Benjamin descreve a relação entre as línguas humanas como “trágica” e como ela se conecta à sobrenomeação? Em princípio, parece que a Bíblia também pode oferecer uma explicação para o caráter trágico da tradução: em sua suposta origem divina, existia uma língua pura e adâmica, através da qual a

criação se apresentava ao ser humano e este, por sua vez, se apresentava novamente a ela por meio da nomeação. Entretanto, ao buscar se equivaler a Deus – tanto através do consumo do fruto do juízo ou, posteriormente, da construção de uma torre, Babel –, o ser humano foi condenado a viver na multiplicidade linguística, cujo fundamento é a sobrenomeação e a perda do estado linguístico paradisíaco, no qual conhecimento, nome e criação conviviam harmoniosamente:

Como a palavra muda, na existência das coisas, está infinitamente longe, e abaixo, da palavra que, no conhecimento do ser humano, nomeia, por sua vez, esta palavra está também longe da palavra criadora de Deus – eis aí o fundamento da pluralidade das línguas humanas. A linguagem das coisas pode adentrar *aquela* linguagem do conhecimento e do nome somente na tradução – há tantas traduções quanto línguas desde que o ser humano caiu do estado paradisíaco, que conhecia uma só língua. (...) A língua paradisíaca do ser humano deve necessariamente ter sido a do conhecimento perfeito, ao passo que mais tarde todo conhecimento se diferencia, ainda uma vez, ao infinito na multiplicidade da linguagem, e devia se diferenciar, num nível superior, enquanto criação no nome de modo geral. (Benjamin, 2013a, p. 66)

Em uma leitura imediata do ensaio de 1916, a rejeição à multiplicidade (por seu caráter decadente) parece ser a resposta para nosso questionamento. Entretanto, é necessário se indagar se essa é, de fato, a solução dos problemas trazidos pela dimensão trágica da traduzibilidade – a superação da multiplicidade e o retorno a uma língua pura originária? Será que a linguagem, em sua essência, é derivada da perda de um estado paradisíaco e de uma língua única? A respeito disso, Benjamin declara:

Mas evidentemente essa nomeação constitui somente a expressão da identidade, em Deus, entre palavra criadora e nome que conhece, e não a solução antecipada para aquela tarefa que Deus atribuiu expressamente ao próprio ser humano: nomear as coisas. (...) Mas essa tarefa seria insolúvel se a língua nomeadora do ser humano 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 humano, linguagem do conhecimento e do nome em um espírito bem aventurado. (Benjamin, 2013a, p.65)

A tarefa da tradução não é a tarefa de buscar a total transparência entre linguagens, até porque ela é, em última análise, impossível. A identidade entre língua pura e linguagens específicas não é a “solução antecipada” da tarefa de nomear. Pode-se dizer que a língua pura não é uma língua específica, mas sim a traduzibilidade fundamental entre elas. No ensaio *A Tarefa do Tradutor*, no qual a questão da tradução aparece novamente como uma tema central da reflexão, nos é

oferecida uma visão mais elaborada do que significa a tarefa de nomear – ou seja, de traduzir entre linguagem das coisas e língua humana. Nele, reaparece uma questão apenas esboçada no primeiro ensaio, que é a questão da *intraduzibilidade* fundamental entre as línguas. Ali, é defendido um sentido de essência espiritual cujo fundamento é, paradoxalmente, sua incomunicabilidade linguística. Essa incomunicabilidade, isto é, essa essência intraduzível e intransmissível através da linguagem é, muitas vezes, o próprio conteúdo de uma manifestação linguística. Porém, como transmitir, através de uma tradução, algo que é, em essência, incomunicável e intraduzível – como, por exemplo, a poeticidade de uma expressão artística (Benjamin, 2013a)? Para responder esta pergunta, porém, é necessário retornar ao ensaio sobre a linguagem em geral e, em especial, à definição de tradução ali exposta:

Para designar conjuntamente essa receptividade e essa espontaneidade tal qual elas se encontram nessa conexão única em seu gênero, que ocorre apenas no domínio linguístico, a língua possui sua palavra própria, e esta vale também para aquela receptividade do que não tem nome no nome. É a tradução da linguagem das coisas para a linguagem do homem. É necessário fundamentar o conceito de tradução no nível mais profundo da teoria linguística (...) . Graças à relação acima mencionada entre as línguas como uma relação entre *meios* de diferente densidade, dá-se a traduzibilidade das línguas entre si. A tradução é a passagem de uma língua para outra por uma série contínua de metamorfoses [*Verwandlungen*]. Série contínua de metamorfoses, e não regiões abstratas de igualdade e similitude [*Gleichheits- und Ähnlichkeitsbezirke*], é isso que a tradução percorre. (Benjamin, 2013a, p. 64)

As transformações [*Verwandlungen*] realizadas na passagem entre línguas apenas são possíveis porque existe um parentesco [*Verwandtschaft*] essencial entre elas<sup>11</sup>. Esse parentesco, contudo, não se dá por serem derivados de uma estrutura originária, da qual todas se transformaram, como defende, por exemplo, uma interpretação literal do mito bíblico. A linguagem é a comunicação linguística de conteúdos espirituais, é o meio no qual matéria converte-se em espírito. A tradução não visa a comunicação de conteúdos específicos com total perfeição, mas sim a transformação de suas expressões por meio de seu parentesco – sua medialidade – essencial. De fato, ela não busca apagar ou neutralizar a multiplicidade das línguas na forma de uma linguagem única, mas sim “expressar o mais íntimo relacionamento das línguas entre si” (Benjamin, 2013a, p. 106). A série de transformações que

---

<sup>11</sup> A proximidade entre as palavras *Verwandlung* (metamorfose ou transformação) e *Verwandtschaft* (parentesco) é difícil de explicitar na tradução.

ocorre na tradução é o resultado da traduzibilidade entre elas, de seu parentesco essencial. No entanto, permanece inquestionável o fato de que essas transformações não se dão em “regiões abstratas” de igualdade e semelhança em relação a um conteúdo objetivo, localizado fora da linguagem e ao qual ela se refere.

Após o ensaio sobre a linguagem, Benjamin se voltou, ainda que não explicitamente, ao problema da sobrenomeação novamente nos ensaios *A doutrina das semelhanças* e *Sobre a capacidade mimética*, ambos escritos em 1933<sup>12</sup>. Ao fazer uma breve análise da questão da semelhança dentro do pensamento filosófico, o autor menciona a possibilidade de uma reflexão que colocasse a semelhança como fundamento de análise linguística, especialmente naquilo que se refere aos nomes. A sobrenomeação, a partir da perspectiva apresentada no texto, pode passar a ser considerada como uma fundamentada em outro fenômeno, denominado por ele como “semelhança não sensível” [*unsinnlich Ähnlichkeit*]. Uma semelhança não sensível, como já indica o nome, é uma semelhança que se dá em uma instância diversa daquelas da sensibilidade e dos sentidos – ou seja, diversa daquela do aparente. No entanto, não sensível não indica algo inexistente. Para Benjamin, a dimensão medial-comunicável dos nomes justifica a possibilidade da comunicação entre línguas sem tornar necessário, no entanto, que as línguas sejam aparentemente semelhantes entre si. Segundo ele, há um centro – meio – ao redor do qual gravitam todas os nomes e sentidos que um objeto pode ter em diversas línguas:

Se ordenarmos as palavras das diferentes línguas que possuam uma mesma significação em torno desse significado, como seu centro [*Mittelpunkt*], seria então de se investigar como todas essas palavras – que frequentemente não têm entre si a menor semelhança – são semelhantes ao significado situado no centro [*Mitte*]. (Benjamin, 2012, p. 120)

A questão da semelhança não sensível – que pode também ser chamada de semelhança espiritual – é fundamental para a compreensão da sobrenomeação como fenômeno linguístico na filosofia benjaminiana. Isso ocorre porque as semelhanças – em todos os sentidos –, para Walter Benjamin, não são fundamentadas em percepções abstratas, mas sim constituídas de forma imanente e, por isso, são essencialmente históricas. Em ambos os ensaios, o filósofo elenca a hipótese de uma espécie de “história” da capacidade mimética, história essa que se

---

<sup>12</sup> Esses ensaios são versões de um mesmo texto e foram escritos mais ou menos no mesmo período. Eles apresentam, contudo, diferenças de conteúdo e estilo.

confunde com a própria história humana. Em *Sobre a capacidade mimética*, Benjamin declara que a natureza é conhecida por engendrar semelhanças, mas que o ser humano é o ser mimético por excelência (Benjamin, 2012). A faculdade mimética humana não se limita apenas a descobrir semelhanças na natureza e nos objetos; de fato, ela participa ativamente na produção de tais semelhanças, inclusive também mimetizando – fato que o filósofo, historiador e antropólogo René Girard chamou de desejo mimético (Girard, 2011). O desejo mimético é o nome dado ao impulso humano de imitar não só outros seres humanos, mas qualquer ser com o qual o ser humano está, de alguma maneira, em conexão, de forma consciente ou, principalmente, inconsciente. Segundo Benjamin:

O dom de ver semelhanças que ele [o ser humano] possui, não é nada senão o vestígio da antiga e violenta compulsão tornar-se semelhante e assim se comportar. Talvez ele não possua nenhuma função superior que não seja decisivamente determinada pela capacidade mimética. (Benjamin, 1991, II, p. 210)

No entanto, uma das principais tendências que Benjamin percebe na história da capacidade mimética é sua decadência moderna. Isso ocorre porque a faculdade humana de encontrar e produzir semelhanças foi limitando-se cada vez mais, sendo agora marca especial da infância e do jogo infantil: “(...) jogos infantis são impregnados de comportamento mimético, que não se limitam de modo algum à imitação de pessoas. A criança não brinca apenas de ser comerciante ou professor, mas também moinho de vento e trem” (Benjamin, 2012, p. 117).<sup>13</sup> Para Benjamin, a decrepitude da capacidade mimética não está relacionada com a perda da capacidade dos objetos de serem percebidos como semelhantes, mas sim a uma transformação histórica a qual a semelhança foi submetida. Ela não é o resultado de uma capacidade passiva de formar relações abstratas, que sempre serão necessariamente e eternamente as mesmas. O lugar da semelhança, em especial da semelhança não sensível, é essencialmente fugaz e historicamente condicionado. Em um esboço datado da mesma época, Benjamin afirma:

A comunicação da matéria em sua comunidade mágica efetua-se através da semelhança. (...) O relampejar [*Das Aufblitzen*] da semelhança historicamente tem o caráter de uma anamnese, que toma posse de uma semelhança perdida e livre de qualquer tendência ao desaparecimento. Essa semelhança perdida, que permaneceu no tempo, impera em espírito adâmico. (Benjamin, 1991, VII, p. 795)

---

<sup>13</sup> Giorgio Agamben chama a infância de *experimentum linguae* para referir-se ao caráter experimental e lúdico da linguagem infantil (Agamben, 2005).

O espírito adâmico é aquele espírito no qual nomeação e conhecimento significavam o mesmo – Benjamin o define como “espírito linguístico bem-aventurado” (Benjamin, 2013a, p. 67). Ele depende, para se instaurar, da percepção de essências não sensíveis ou espirituais – já que a ordem do espírito está justamente em contraposição à da sensibilidade. Essa percepção, no entanto, aparece como um “relampejar”, proporcionado pela condição e circunstâncias corretas. A semelhança, portanto, é determinada pelas circunstâncias de sua própria aparição – mais que isso, ela está em estado de adormecimento até que haja a configuração da circunstância que favoreça o seu aparecimento. Apesar de as coisas existirem na materialidade – ou seja, apesar do caráter eminentemente imanente e sensível da existência de todos os seres –, elas se relacionam em uma medialidade espiritual, que, no ser humano, manifesta-se no ato da nomeação. A doação dos nomes é a tradução da linguagem material das coisas para a linguagem espiritual humana, e o fundamento dessa tradução é a capacidade humana de produzir semelhanças entre espírito e matéria. Mas essa capacidade não é, como afirmou Benjamin, a “solução antecipada” da tarefa de nomear a traduzir – em outras palavras, de produzir semelhanças. Nas palavras dele:

Sua percepção [da semelhança], em todos os casos, está ligada a um relampejar [*ein Aufblitzen*]. Ela passa voando, e, embora talvez possa ser recuperada, não pode ser fixada, ao contrário das outras percepções. Ela se oferece ao olhar de modo tão efêmero e transitório quanto uma constelação de astros. A percepção das semelhanças, portanto, parece estar vinculada a um momento temporal. (Benjamin, 2012, p. 119)

O caráter não fixável da semelhança também se aplica a sua dimensão não sensível. Isso ocorre porque as linguagens são, em última análise, devires em constante transformação histórica. Assim como uma semelhança não sensível entre nome e nomeado não pode ser fixada, a não ser no momento no qual essa conexão se faz possível, uma tradução entre línguas nunca pode ser pré-determinada, pois sua existência é sempre dependente, em primeira e última análise, do contexto imanente no qual ela é realizada. É devido a esse fato que existem múltiplas traduções de um mesmo texto original e, também, porque existem diferentes nomes para os seres em diferentes línguas. É até mesmo possível dizer que existem diversos nomes para o mesmo ser dentro de apenas uma língua, pois a circunstância de sua aparição que irá determinar seu nome correto para aquele que o anuncia. O nome é, como afirmou Benjamin, uma “receptividade ativa”, ou seja, é

ao mesmo tempo a anunciação de uma essência linguística e sua tradução a partir de um conteúdo espiritual. A semelhança não sensível é aquilo que torna possível tanto traduzir das linguagens não humanas para a linguagem humana (através do nome) quanto entre línguas humanas específicas. Não é necessário às linguagens que essas sejam semelhantes sensivelmente para perceber que há entre elas um parentesco comum:

Se a afinidade entre línguas se anuncia na tradução, isso ocorre de modo distinto da vaga semelhança [*vage Ähnlichkeit*] entre reprodução e original. Como também é evidente, em geral, que a afinidade [*Verwandtschaft*] não implica necessariamente semelhança.(...) 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 língua pura. (Benjamin, 2013a, p. 109)

Ao afirmar que a afinidade ou parentesco entre as línguas não se dá devido a uma “semelhança vaga” entre original e tradução, Benjamin está rejeitando o princípio de que semelhanças estruturais e materiais entre linguagens sejam aquilo que dê o seu parentesco. De fato, ele diferencia ambas as coisas como o visado [*das Gemeinte*] – nomeado – e o modo de visar [*die Art des Meinens*] – nome (Benjamin, 1991, II-1). Há uma semelhança entre nome e nomeado nas línguas particulares, porém, essa semelhança não é derivada do parentesco histórico dessas línguas – de sua etimologia. Nesse sentido, a afinidade entre as línguas é meta-histórica; o que não significa, por outro lado, que ela seja a-histórica. O relampejar mencionado por Benjamin não é um aspecto secundário da atividade de nomear e traduzir, pois o caráter a-fixado das semelhanças não sensíveis as tornam totalmente condicionadas pelo instante de sua aparição, ou, no caso dos nomes, de sua enunciação.

A língua pura, mencionada diversas vezes por Benjamin como horizonte de visão de toda tradução, não é um língua originária, que torna todas as línguas posteriores nulas e inválidas. Em um sentido estrito, ela não é sequer uma língua – ao menos no sentido que convencionamos chamar essa palavra. Ela é a condição de unificação – de medialidade – entre as diversas linguagens, aquilo que torna possível sua passagem. O fato de que as línguas têm múltiplas formas de “dizer” um

mesmo conteúdo não é a prova de sua afinidade. Pelo contrário, a afinidade – o parentesco com a língua pura – entre diversos modos de visar o mesmo visado é a prova da complementaridade das línguas, sua multiplicidade fundamental. Nas palavras de Benjamin:

Pois, nas línguas tomadas isoladamente, incompletas, aquilo que é visado nunca se encontra de maneira relativamente autônoma, como nas palavras e frases tomadas isoladamente; encontra-se em constante transformação, até que da harmonia de todos aqueles modos de visar ele consiga emergir como pura língua. Até então, permanece oculto nas línguas. (Benjamin, 2013a, p. 109)

A sobrenomeação, portanto, pode também ser considerada o fundamento da historicidade essencial das línguas. A tradução recupera uma certa configuração que aparece em determinado momento da história de uma língua, mas a condição de sua legibilidade nunca está fixada, pois é condicionada pelo momento de sua realização. Nesse sentido, o filósofo e crítico literário Werner Hamacher chama a atenção para o caráter “nebuloso” das palavras enquanto nomes, já que elas mantêm relações sempre novas, irredutíveis e surpreendentes umas com as outras – em especial na tradução, já que estão sempre submetidas à condicionalidade de uma outra língua pura, a qual visam (Hamacher, 1986). No fragmento *Die Mummenrehlen* da coletânea *Infância em Berlim por volta de 1900*, Benjamin indica essa possibilidade, utilizando quase a mesma formulação encontrada em *A doutrina das semelhanças*: “A tempo aprendi a me mascarar nas palavras que, de fato, eram como nuvens. O dom de reconhecer semelhanças não é mais que fraco resquício da velha coação de ser e se comportar semelhantemente” (Benjamin, 1987, p. 99). A multiplicidade dos nomes não opera dentro de um espaço de equivalência, visando um sentido originário, mas sim como uma nuvem<sup>14</sup> difusa e informe, cujas limites e formas são dados imanentemente pelo instante em que a observamos. (Hamacher, 1986).

Assim, é possível afirmar que a sobrenomeação - ou seja, o fato de que línguas diferentes visam aproximadamente ao mesmo sentido – é, ao mesmo tempo, a condição de traduzibilidade entre linguagens e o resultado dessa própria traduzibilidade. A traduzibilidade de uma obra literária está condicionada não a uma equação de equivalências entre línguas, mas em jogos de aproximação e

---

<sup>14</sup> Werner Hamacher chama, inclusive, a atenção para a semelhança entre as palavras *Wort* (palavra) e *Wolke* (nuvem) na língua alemã (Hamacher, 1986).

metamorfoses. Justamente por serem semelhantes entre si – não sensivelmente, mas ao nível inteligível – é que a tradução entre línguas é viável e as palavras podem, de certa forma, se intercambiar. Em um sentido estrito, a tradução perfeita sempre será impossível – e isso significa dizer, em última análise, que nenhuma tradução na verdade é possível, pois nunca uma língua poderia equivaler literalmente à outra. No entanto, a condição essencial de uma língua enquanto tal é exatamente sua traduzibilidade, sua participação em um meio comunicativo comum e compartilhado. O paradoxo da sobrenomeação é que ela é, simultaneamente, fundamento do emudecimento – tanto da linguagem muda dos objetos quanto da impossibilidade estrita da produção de uma tradução – e fundamento da comunicação, da comunicabilidade comum entre as línguas.

Teoria da nomeação benjaminiana: a visão de que nomes são mais do que designações arbitrárias, mais do que apenas caixas vazias nas quais cabe um sentido socialmente convencionado. Entretanto, levar a sério tal posição não implica uma regressão a um estado “pré-científico” da teoria da linguagem; muito pelo contrário, ao assumirmos a sobrenomeação como fundamento não da arbitrariedade da multiplicidade das línguas humanas, mas sim como fundamento metafísico dessa multiplicidade, a atividade da passagem entre as línguas muda de caráter. A traduzibilidade se torna com isso mais que apenas uma consequência da equivalência entre línguas, mas como critério de inteligibilidade entre as próprias línguas.

### **1.3. Uma teoria das essências**

Com o fim de analisar mais minuciosamente a teoria da linguagem benjaminiana, é interessante entender antes a teoria das essências delimitada pelo autor, em especial no célebre ensaio *Sobre a linguagem em geral e sobre a linguagem humana* (1916).

Para Benjamin, o fenômeno da linguagem está intimamente ligado ao ato de compartilhar conteúdos determinados – mais adiante serão tratados com mais detalhes os termos nos quais se dá esse compartilhamento. Os conteúdos compartilhados na linguagem estão relacionados, por sua vez, a algo essencial não apenas sobre os objetos, mas sobre suas existências na linguagem. De fato, as existências dos seres na linguagem e os conteúdos espirituais [*geistige Inhalte*]<sup>15</sup>

assim expressos são, do ponto de vista da teoria da linguagem que estamos analisando, quase a mesma coisa (Benjamin, 2013a). Isso ocorre porque conteúdos espirituais não se expressam em uma linguagem, eles são a própria linguagem dos objetos comunicantes. Entretanto, como já é possível se entrever pela palavra “quase”, existe uma diferença entre o conteúdo espiritual de um objeto e sua expressão na linguagem. Porém, antes de estabelecer qual é o lugar dessa diferença, é necessário examinar com mais atenção, afinal, que tipo de relação está sendo estabelecida entre conteúdo espiritual e linguagem – e como essa relação mesma, através de graus de intensidade e identidade, constitui e é constituída por uma teoria das essências.

Segundo Benjamin, “é essencial a tudo comunicar seu conteúdo espiritual [*es ist jedem wesentlich, seinen geistigen Inhalt mitzuteilen*]” (2013a, p. 51; 1991, II-1, p. 141). Decorrentemente, pode-se depreender que não é possível a nada ser destituído de tal conteúdo – essencial designa aqui uma condição necessária – e, por isso, conteúdo e essência podem ser considerados idênticos. Essa identidade se dá em função da compatibilidade-comunicabilidade [*Mittelbarkeit*] fundamental dos conteúdos espirituais, ou seja, da impossibilidade de algo existir na linguagem sem, de forma consciente ou não, expressar espiritualmente um conteúdo comunicável (Benjamin, 1991, II-1). Nesse contexto, a compreensão da relação entre essência e conteúdo, no entanto, remete à possibilidade de equivaler ambas a condições de compatibilidade-comunicabilidade; de fato, elas podem ser consideradas uma única e mesma condição. Essa equivalência, no entanto, poderia se desdobrar em outra: se conteúdo e essência espiritual são equivalentes referentemente a seu caráter comunicável, é possível questionar até que medida pode-se distinguir, em termos estritos, o comunicável do espiritual e se essa equivalência não é também um pressuposto ou condição da própria linguagem enquanto tal - em outras palavras, se espírito e linguagem não são, por essa lógica, também a mesma coisa. A resposta de Benjamin a esse questionamento é antecipada logo no início do ensaio, na própria definição de linguagem:

(...) toda comunicação de conteúdos espirituais é língua, linguagem, sendo a comunicação pela palavra apenas um caso particular: o da comunicação humana e

---

<sup>15</sup> “Espiritual” [*geistig*] designa aquilo que é característico à ordem do intelecto e do entendimento, em contraposição à da sensibilidade. Philippe Lacoue-Labarthe afirma que a escolha do termo “espírito” como sinônimo de “entendimento” é fruto da influência de Kant e dos românticos de Jena em Benjamin (Lacoue-Labarthe, 2002).

do que a fundamenta ou do que se funda sobre ela (...); a existência da linguagem estende-se não apenas a todos os domínios de manifestação do espírito humano, ao qual, num sentido ou em outro, a língua sempre pertence, mas a absolutamente tudo. Não há evento ou coisa, tanto na natureza animada, quanto na inanimada, que não tenha, de alguma maneira, participação na linguagem, pois é essencial a tudo comunicar seu conteúdo espiritual. (Benjamin, 2013a, p. 50-51)

Para Benjamin, o problema fundamental da linguagem não é tanto em quais expressões a equivalência entre linguagem e espírito poderia se mostrar idêntica para uma determinada manifestação de linguagem – como será visto a seguir, a linguagem humana tem um estatuto especial na teoria da linguagem benjaminiana –, mas sim o significado de tal distinção: “a diferenciação entre a essência espiritual e a essência linguística, na qual aquela comunica, é a distinção primordial em uma investigação de caráter teórico da linguagem” (Benjamin, 2013a, p. 52). O mundo exterior ao intelecto humano é também essencialmente linguístico devido ao fato de as coisas essencialmente expressarem conteúdos espirituais em suas respectivas linguagens. Afirmar que é essencial a tudo comunicar-se em sua linguagem – em outras palavras, afirmar que tudo tem uma essência linguística - implica, por outro lado, considerar que só faz sentido falar de um conteúdo espiritual na medida em que esse conteúdo seja essencialmente equivalente a sua expressão linguística e vice-versa. Benjamin menciona rapidamente a possibilidade da existência de uma essência espiritual desconectada de uma essência linguística:

Uma existência que não tivesse nenhuma relação com a linguagem é uma ideia, mas nem mesmo no domínio daquelas ideias que definem, em seu âmbito, a ideia de Deus, uma tal ideia seria capaz de se tornar fecunda. (Benjamin, 2013a, p. 51)

Esse trecho explicita que há uma diferença entre aquilo que se produz no âmbito espiritual – as ideias – daquilo que se produz no âmbito da linguagem – a própria linguagem. É interessante notar que, apesar de ser essencial a tudo transmitir conteúdos comunicáveis, a relação entre esses conteúdos e a sua expressão não é idêntica; pode-se dizer que existem conteúdos mais ou menos expressivos, linguagens mais ou menos comunicantes. Benjamin se utiliza da distinção entre ideia e expressão linguística para invocar a totalidade da história da teoria da linguagem como uma espécie de “campo” de indiferenciação entre uma e outra, movida pelo paradoxo cuja expressão exemplar é o duplo sentido da palavra grega *lógos* – linguagem e pensamento (Benjamin, 2013a, p. 51-52). Essa confusão se deve ao fato, já mencionado, de que a linguagem humana é a única modalidade

da linguagem em geral cujos conteúdos linguísticos são plena e imediatamente correspondentes a suas essências linguísticas. Existem, entretanto, outras linguagens: linguagens materiais, sonoras ou silenciosas, dos animais, dos fenômenos físicos, das construções humanas e da natureza. A chave para a compreensão da teoria das essências benjaminiana é o entendimento de que essência espiritual e essência linguística são mais equivalentes se o conteúdo espiritual ali expresso for mais intensamente linguístico:

A essência espiritual comunica-se em uma língua e não através de uma língua, isto quer dizer que, vista do exterior, ela, essência espiritual, não é idêntica à essência linguística. 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. Portanto, a linguagem comunica, a cada vez, a respectiva essência linguística das coisas; mas sua essência espiritual só é comunicada na medida em que se encontra imediatamente encerrada em sua essência linguística, na medida em que ela seja comunicável. (Benjamin, 2013a, p. 52)

No início da citação, Benjamin afirma que “a essência espiritual comunica-se em uma língua e não através de uma língua” [*Das geistige Wesen teilt sich in einer Sprache und nicht durch eine Sprache mit*] (Benjamin, 1991, II-1, p. 142). É necessário ter atenção à diferença entre “em” [*in*] e “através de” [*durch*], que é fundamental para a compreensão de toda a teoria da linguagem benjaminiana. Ela marca, de fato, a distinção fundamental entre dois conceitos de mediação/medialidade e é representada pela diferença, na língua alemã, entre dois sentidos da palavra “meio”: *Medium* e *Mittel*. Linguagem, para Benjamin, é meio-*Medium*<sup>16</sup>, modo e ambiente da comunicação, nunca meio-*Mittel*, instrumento ou meio de uma finalidade comunicativa. Mais que diferentes, *medium* e *Mittel* são essencialmente opostos: enquanto *Mittel* designa a existência de uma relação de medialidade e instrumentalidade, o *medium* é meio sem exterioridade - ou seja, independente de qualquer finalidade exterior a si mesmo e, por isso, desprovido de qualquer sentido de mediação. É desse modo que conteúdos espirituais são compartilhados *na* linguagem, e não *através da* linguagem. Benjamin descreve a medialidade da linguagem como “imediatamente” [*unmittelbar*], isto é, desprovida justamente da relação de medialidade representada pelo conceito de *Mittel*. Benjamin prossegue analisando as relações entre essência espiritual e linguística:

---

<sup>16</sup> A palavra “medium” será usada, a partir daqui, para se referir ao conceito benjaminiano de *Medium*.

Para a metafísica da linguagem, essa equiparação [*Gleichsetzung*] [entre essência linguística e espiritual] (...), a qual só conhece diferenças de grau, produz uma gradação de todo o ser espiritual. Essa gradação, que ocorre no interior da própria essência espiritual, não se deixa apreender por nenhuma outra categoria superior, e conduz conseqüentemente a uma gradação de todas as essências, tanto espirituais como linguísticas, segundo graus de existência ou de ser (...). (Benjamin, 2013a, p. 58)

Quando Benjamin afirma que a equiparação – que pode ser chamada também de identidade – entre essência linguística e espiritual se dá no interior do ser espiritual, pode-se derivar que, dentro da essência espiritual, existe algo que não é linguagem, algo que não é comunicável.

Margarete Kohlenbach pontua um questionamento bastante interessante em relação a esse ponto daquilo que poderíamos chamar de teoria das essências de Walter Benjamin: como se pode falar em graus de identidade entre essência espiritual e linguística se a noção de identidade exclui, em última análise, quantificações (Kohlenbach, 2002)? Em que medida algo é mais ou menos idêntico a outra coisa?<sup>17</sup> Segundo a lógica que determina que uma essência espiritual é mais existente por sua capacidade de se exprimir na linguagem, é possível afirmar que o grau de existência de uma essência espiritual é relacionado ao grau de identidade entre esta essência e sua essência linguística correspondente. Para responder a esse paradoxo, é necessário, portanto, compreender que, para Benjamin, identidade é, por um lado, intensidade e, por outro, densidade (Kohlenbach, 2002).

No ensaio *Dois poemas de Friedrich Hölderlin* (1915), Benjamin definiu um conceito de identidade entre manifestações linguísticas. Essa noção, por sua vez, é o fundamento da possibilidade, defendida por ele, da comparação entre poemas diferentes – ou ainda sobre versões diferentes de um mesmo poema<sup>18</sup>. Para isso, Benjamin propõe a definição de um “*a priori* do poema”, que não só determinaria, como no caso, a possibilidade de comparação entre poemas, mas que funcionaria como a própria condição íntima de existência da poesia – e, como buscarei demonstrar, de toda e qualquer manifestação linguística. Segundo o filósofo, esse *a priori* se manifesta no cumprimento da “lei de identidade” [*Identitätsgesetz*] interior

---

<sup>17</sup> Como Kohlenbach chama a atenção, Benjamin desenvolveu posteriormente toda uma teoria da semelhança e parece improvável que essa gradação de identidade pudesse se referir, na verdade, a uma metáfora ou comparação de graus de semelhança (Kohlenbach, 2002).

<sup>18</sup> Os poemas *Coragem do poeta* [*Dichtermut*] (1800) e *Timidez* [*Blödigkeit*] (1802), publicados na obra *Canções noturnas* [*Nachtgesänge*] (1805).

particular de cada poema – condensado no conceito de “poetificado” [*das Gedichtete*] (Benjamin, 2013a). Essa lei descreve uma espécie de relação unificadora que atua na poesia, relação essa que é produtora, “não de modo substancial, mas de modo funcional”, de uma identidade entre os elementos intuitivos e espirituais no poema (Benjamin, 2013a, p. 36). Elementos intuitivos, aqui, referem-se às formas empíricas da intuição estabelecidas por Kant – tempo e espaço –, que Benjamin define como “(...) a interpenetração espaçotemporal de todas as figuras em uma quintessência espiritual que as condensa (...)” (Benjamin, 2013a, p. 29; Hanssen, 1997).

Essa relação, como foi afirmado acima, é de ordem funcional, e, como tal, constitui o modo de funcionamento do tipo de identidade a que nos estamos referindo. Benjamin prossegue argumentando que, para a compreensão dos mecanismos da lei de identidade inerente ao poema, é necessário desvincular a ideia de “idêntico” daquela de “igual” – de fato, deve-se buscar essa lei não nas relações de igualdade [*Gleichheit*], mas sim nas relações de comparabilidade [*Vergleichheit*] presentes nos textos (Benjamin, 1991, II-1). Se a relação entre essência linguística e essência espiritual é também de identidade, podemos então supor que o conceito de identidade pode ser remetido a um tipo de comparabilidade entre coisas aparentemente distintas. Comparabilidade indica, aqui, a existência necessária de um critério comum entre coisas distintas, critério este que torna possível a determinação de uma relação entre objetos ou conceitos que, mesmo em oposição, operam dentro daquilo que Benjamin chama de modo de interpenetração intensiva [*intensive Durchdringung*] (Benjamin, 1991, II-1). Nessa interpenetração, os diferentes elementos do poema se entrelaçam, em suas respectivas unidades, em uma forma de identidade particular, interior e puramente derivada de cada poema em sua individualidade:

Ela deve ser entendida também como condição da poesia, como estrutura intelectual-intuitiva daquele mundo que o poema dá testemunho. (...). Nela, deve ser franqueado aquele setor peculiar que contém a verdade da obra poética. (...) “Toda obra de arte tem um ideal *a priori*, uma necessidade de existir” (Novalis). Em sua forma universal, o “poetificado” é a unidade sintética de duas ordens, a intelectual e a intuitiva. Essa unidade recebe sua figura particular como forma interior de cada criação em particular. (Benjamin, 2013a, p. 14-15)

Apesar de estar se referindo à poesia, o mesmo pode ser dito, por Benjamin, sobre qualquer forma de expressão linguística. A relação intensiva entre poemas

não é ditada por uma suposta “forma ideal” da poesia, à qual todo poema deve mais ou menos se referir, assim como as linguagens não são mais ou menos expressivas segundo uma estrutura formal ideal. Mais que isso, a unidade *a priori* de todas linguagens é sua condição de compreensibilidade – em outras palavras, de sua capacidade de ser compreendida. É possível comparar poemas diferentes pela mesma razão pela qual é possível comparar textos em línguas diferentes. Portanto:

Assim como a linguagem é meio imediatamente de si mesmo – e essa imediatividade da medialidade é caracterizada por Benjamin no seu ensaio sobre a linguagem como *intensidade* e como o problema fundamental da teoria da linguagem –, a historicidade das entidades linguísticas – na medida em que são linguísticas – também é imanente. A capacidade das línguas de “ter” história está fundada nas suas historicidades intensivas. Elas são, segundo Benjamin, não o *palco* da história, mas sim é a partir delas que a história *vem a ser* (pode-se dizer também: linguagens existem apenas na medida em que são expostas *a priori* a suas próprias histórias). (Hamacher, 2001, p. 496)

Como observa Werner Hamacher, a passagem entre meios ocorre porque a diferença de densidade entre esses meios está dada aprioristicamente – ou seja, antecipadamente – pela própria estrutura das essências ali presentes. Portanto, é a exigência de compreensibilidade e legibilidade presente dentro das próprias línguas que aponta para a intensidade da relação que elas estabelecem entre si. A intensidade da relação entre essência linguística e espiritual, no entanto, é dada imanentemente na exposição das línguas a suas histórias, sendo impossível derivá-las de um lugar externo. Em outras palavras, não é possível saber como as linguagens se relacionariam a partir de um lugar fora da história, simplesmente porque não existe linguagem fora da história. A própria condição de existência de uma linguagem é, efetivamente e exclusivamente, seu uso prático para a comunicação. Uma linguagem que fosse puramente essência espiritual seria apenas um conjunto de conteúdos intelectuais, nunca atualizados e incognoscíveis – não seria, portanto, uma linguagem, mas sim um pensamento. No momento em que o ser que buscasse se expressar utilizasse essa linguagem, ela imediatamente faria a passagem de meios entre essência espiritual para essência linguística e seria mais ou menos compreensível conforme seu grau de expressividade. Ela então passaria a existir imanentemente – e isso, para Benjamin, significa que ela passaria a ter história. Se linguagem é imanência, então linguagem é história.

Pode-se afirmar que a intensidade do grau de expressão de uma linguagem, por fim, é determinada pela densidade da identidade entre sua essência espiritual e linguística. A densidade, portanto, pode ser definida como a diferença entre graus presente na medialidade entre esses meios. Quanto maior a densidade, maior a comunicabilidade e, também, maior a legibilidade ou compreensibilidade de uma manifestação linguística. Essa densidade, apesar de ser dada estruturalmente e antecipadamente pela medialidade transcendental que compõe o ser da linguagem, não existe até o momento em que ela passa a existir imanentemente na sua exposição histórica a outras linguagens. Devido a esse fato, é impossível saber qual o resultado dessa exposição – ela somente pode ser conhecida na sua realização imediata. A multiplicidade essencial da relação entre essências é, ao mesmo tempo, o ponto de partida e o efeito da imediatez imanente da relação entre as linguagens. Sobre isso, Benjamin escreveu em um pequeno fragmento: “A multiplicidade das línguas é tal qual a pluralidade das essências” (Benjamin, 1991, VI, p. 26).

O caráter puramente medial que demarca a essência linguística – e sua relação apriorística com os conteúdos espirituais – deriva da exposição necessária a sua historicidade. No entanto, ainda estamos diante de uma certa forma de paradoxo: como a *Identitätsgesetz* interna da linguagem pode ser determinada pela sua exposição externa à outra linguagem, se ela é anterior a essa mesma exposição? Nesse ponto, poderíamos nos deparar com o mesmo abismo, aberto pela filosofia kantiana, entre conhecimento e experiência. No entanto, Benjamin explicitamente se dedicou a esse problema e lhe propôs uma solução, ainda que precária. No manifesto *Sobre o programa da filosofia por vir* (1918), o filósofo explicita um programa filosófico que, de fato, permeia boa parte – senão toda – sua obra: a reformulação do conceito de experiência (Caygill, 1998).

A medida em que Benjamin conseguiu realizar seu próprio programa não é objeto da análise aqui empreendida. O que importa, de fato, é que o conceito de experiência defendido por ele está localizado em uma esfera para além – ou independente – de sujeito e objeto. Em suas próprias palavras: “A tarefa da epistemologia futura é encontrar para o conhecimento a esfera de total neutralidade em relação aos conceitos de sujeito e objeto (...)” (Benjamin, 1991, II-1, p. 160). Encontrar um saber – um conteúdo espiritual – que esteja totalmente calcado na experiência, mas que não derive diretamente dela como causa empírica. Se

formularmos a questão dessa maneira, podemos dizer que estamos dentro de um paradoxo bastante semelhante àquele encontrado na relação entre essência espiritual e essência linguística. Benjamin continua, colocando a questão em termos explícitos: “ [o] conceito de conhecimento derivado da reflexão sobre a natureza linguística do saber irá criar um conceito correspondente de experiência” (Benjamin, 1991, II-1, p. 166).

Na filosofia benjaminiana, existe uma relação fundamental entre linguagem e experiência (Muricy, 1998). O grau de comunicabilidade de uma linguagem depende da sua qualidade histórica de compreensibilidade na experiência; sua condição interna e transcendental de cognoscibilidade depende da lei da identidade externa e medial de sua exposição imanente. Essa relação é determinada pela comparabilidade não só entre essências, mas, mais fundamentalmente, com sua exponibilidade para outras essências em um meio comum. Portanto, a questão com a qual nos deparamos não é mais expor na linguagem os limites da experiência através de conceitos criados no entendimento por um sujeito (como em Kant), mas sim como funciona esse índice de exponibilidade das linguagens na experiência em geral. A linguagem, quando examinada filosoficamente, produz um movimento justamente para fora da dicotomia sujeito-objeto, já que não depende de uma relação direta com a experiência de um sujeito específico. Se ela o fosse, perderia sua função comunicativa, já que a experiência individual é, em última análise, subjetiva e intransferível. A linguagem apenas existe em um meio comum entre experiências – mais que isso, ela cria um novo campo, que não é apenas um encontro intersubjetivo entre experiências individuais, mas sim um domínio próprio e independente: a sua exposição na história.

Não apenas não podemos falar sobre a linguagem fora da linguagem, mas não podemos falar sobre absolutamente nenhum conteúdo fora da linguagem. Não é possível anunciar e refletir conjuntamente – ou seja, em um campo comum – sobre quaisquer conteúdos a não ser nessa medialidade entre essências que a linguagem cria ao ser anunciada. Mesmo que hipoteticamente possamos refletir na forma de pensamentos sem o uso da linguagem, se quisermos compartilhar esses conteúdos, somos necessariamente obrigados a realizar a tradução de essência espiritual para essência linguística. Além disso, esses conteúdos estão subordinados a um índice de compreensibilidade historicamente determinado pelo instante de sua enunciação. Enquanto o pensamento leva a uma esfera da reflexão cada vez mais interna e

calcada na subjetividade (e seus limites transcendentais), a linguagem acontece em um campo sempre imanente e exterior, cujos limites são determinados particularmente por sua existência histórica. O pensamento encaminha para fora do comum e para dentro da subjetividade – de fato, ele é quase uma garantia de que existe um sujeito ali, mediando toda experiência. Já a linguagem depende fundamentalmente do estabelecimento de um meio comum de experiência, dentro da própria experiência.

A principal crítica de Benjamin ao conceito de experiência em Kant reside justamente no fato desta ser entendida apenas como experiência empírica (Benjamin, 1991, II-1). Na visão de Benjamin, a experiência é mais que somente empírica; apesar de estar de acordo com o caráter transcendental de todo conhecimento possível, ela não acontece exclusivamente no domínio do sujeito. A experiência cognoscível para Benjamin não é igual à experiência empírica; ela não tem lugar nem no sujeito nem no objeto, mas, justamente, no fato de que ambos são fundamental e essencialmente comunicantes entre si (Hamacher, 2001). A chave para a experiência está, assim, não na dimensão transcendental do sujeito (humano), mas sim na forma medial da relação entre essências espirituais e linguísticas. A dimensão linguística da cognição existe exatamente porque, para haver comunicação de conteúdos espirituais, há primeiro uma exigência de comunicabilidade na essência desses mesmos conteúdos. A exigência de medialidade é anterior e simultânea à própria experiência: mais do que a condição da experiência, ela é possibilidade *a priori* da condição. Uma essência espiritual é aquilo que torna um conteúdo cognoscível – e, mais que isso, torna possível sua existência no domínio espiritual como conteúdo. Da mesma maneira, uma manifestação linguística deve ter uma essência linguística correspondente para poder se caracterizar como linguística. Benjamin descreve, no ensaio sobre a tarefa do tradutor, a exigência de traduzibilidade entre as línguas como apodítica. Para ele, isso significa que ela é livre da necessidade de se atualizar empiricamente:

A tradução é uma forma. Para apreendê-la como tal, é preciso retornar ao original. Pois nele reside a lei dessa forma, enquanto encerrada em sua traduzibilidade. A questão da traduzibilidade de uma obra possui um duplo sentido. Ela pode significar: encontrará a obra alguma vez, dentre a totalidade dos 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? Por princípio, a primeira questão só admite

uma solução problemática, sendo a segunda apodítica. Somente um pensamento superficial irá declarar ambas equivalentes, negando o sentido autônomo da segunda. Diante disso deve-se assinalar que certos conceitos de relação preservam todo o seu sentido, aliás, talvez mesmo seu melhor sentido, quando não são referidos *a priori* exclusivamente ao ser humano. Assim, pode-se falar de uma vida ou instante inesquecível, mesmo que todos os seres humanos o tivessem esquecido. Pois se sua essência exigisse não serem esquecidos, aquele predicado não conteria nada de falso, apenas uma exigência à qual os homens não correspondem (...). De maneira análoga, a traduzibilidade de composições da linguagem deveria ser levada em consideração, ainda que elas fossem intraduzíveis ao ser humano. (Benjamin, 2013a, p. 102-103)

A conexão existente entre linguagem e experiência pertence à mesma esfera que a conexão presente entre as linguagens. É por causa dela que, essencialmente – ou seja, numa esfera superior e independente à da capacidade de atualização de um sujeito empírico –, que as línguas são traduzíveis umas em relação às outras. No mesmo ensaio, Benjamin define o objetivo da tradução como a realização dessa exigência na experiência, tornando legível – e, portanto, cognoscível –, a identidade entre conteúdos espirituais e expressões linguísticas. O grau de intensidade dessa identidade é determinado pela historicidade intensiva de cada língua; a depender dele, conteúdos são mais ou menos comunicáveis. No entanto, a exigência de comunicabilidade está antecipadamente dada em qualquer comunicação; mais do que isso, o lugar da comunicação é a própria essência da medialidade. Nas palavras de Hamacher:

Para Benjamin, a possibilidade de comunicabilidade – e, por conseguinte, de traduzibilidade – é por princípio independente de qualquer atualidade que poderia se apresentar como um acordo material entre intuição e conceito nas impressões dos sentidos do sujeito cognoscente. Porque a traduzibilidade excede estruturalmente os limites de uma subjetividade finita, porque é uma possibilidade com a qual nenhuma atualidade concreta deve necessariamente corresponder – por essas razões, a traduzibilidade tem, como Benjamin repetidamente enfatiza, o caráter de uma exigência que, análoga à lei moral em Kant, não é estruturada de acordo com as condições de sua atualização, mas sim é aquilo que, por sua parte e em primeiro lugar, dá condição à própria existência de tais condições. (Hamacher, 2001, p. 177-178)

Medialidade, traduzibilidade e comunicabilidade são as exigências fundamentais para a passagem entre essências. Mais do que isso, elas são a condição *sine qua non* para que as essências sejam assim compreendidas; sem

elas, não há a passagem entre meios. Se cada linguagem é um meio no qual conteúdos são comunicados, as próprias linguagens se relacionam medialmente entre si, assim como a comunicação se estabelece medialmente entre espíritos. O próprio sufixo *-idade*<sup>19</sup> já explica e explicita a forma da relação que a linguagem mantém consigo mesma e com as outras linguagens: ele indica a faculdade essencial de ser meio, de ser traduzível e de ser comunicável (Weber, 2008).

## **SEGUNDO PERCURSO: APRESENTAÇÃO E REFLEXÃO**

### **2.1. Reflexão fichtiana e reflexão romântica, segundo Walter Benjamin**

---

<sup>19</sup> Em alemão, essa relação é expressada no sufixo *-barkeit*, presente, por exemplo, nas palavras *Mittelbarkeit* (comunicabilidade) e *Übersetzbarkeit* (traduzibilidade).

A tese de doutorado de Walter Benjamin *O conceito de crítica da arte no romantismo alemão* (1920) ocupa um lugar bastante singular na história da filosofia. Por um lado, é consagrada como um dos textos seminais no estudo do romantismo alemão como movimento filosófico, e não apenas artístico ou literário. Philippe Lacoue-Labarthe e Jean-Luc Nancy, Martha B. Helfer, Manfred Frank, Winfried Menninghaus e Rodolphe Gasché, entre outros estudiosos da filosofia do romantismo alemão, colocam seus trabalhos como sucessores e em dívida em relação à tradição de estudos inaugurada por Benjamin. Por outro lado, esses mesmos autores invocam a singularidade autocentrada do estudo de Benjamin, e, em muitos casos, desenvolvem suas ideias a partir da percepção da insuficiência ou imprecisão do texto benjaminiano, especialmente no que se refere à chamada “filosofia do romantismo”. Apesar do consenso sobre o caráter heterogêneo e não-unificável do pensamento romântico – sua aversão a princípios e fundamentos gerais –, é perceptível a qualquer leitor dos textos românticos que Benjamin selecionou com um viés e, algumas vezes, extrapolou ou omitiu informações importantes em seu estudo.

Winfried Menninghaus, no artigo *Walter Benjamin's Exposition of the Romantic Theory of Reflection*, aponta alguns dos erros conceituais e manipulações mais explícitas da filosofia romântica e fichtiana realizadas por Benjamin na tese sobre o romantismo alemão. Como afirma Menninghaus, a primeira parte do texto, sobre o estatuto da reflexão em Fichte, Friedrich Schlegel e Novalis, possivelmente é onde a manipulação é mais explícita (Menninghaus, 2002). Como resultado, o escrito benjaminiano se torna ainda mais estranho: apesar de construído a partir de premissas questionáveis do ponto de vista teórico-bibliográfico, ou seja, sua infidelidade à letra das referências, é inquestionável que o valor do texto reside em sua fidelidade espiritual em relação ao pensamento romântico. Porém, não há dúvida sobre o quanto a interpretação benjaminiana da teoria da reflexão nos românticos, e sua comparação com a de Fichte, é fundamental para a compreensão da teoria do conhecimento de Benjamin – e, conseqüentemente, sua teoria da linguagem.

A tese é dividida em duas partes: A Reflexão e A Crítica da Arte (Benjamin, 1993). Assim como na dissertação de habilitação de Benjamin sobre o drama barroco alemão, a primeira parte funciona como uma introdução teórico-metodológica ao tema principal do trabalho, que é o conceito de crítica da arte. No

entanto, ao contrário do prólogo no texto sobre o teatro barroco – que, proporcionalmente, ocupa o lugar de um prólogo em relação ao texto completo –, a introdução teórica ocupa quase metade da tese. Outra peculiaridade, do ponto de vista textual, é a diferença entre a primeira e a segunda parte do texto. Lacoue-Labarthe e Nancy chegam a afirmar que esta diferença é tão grande que o texto benjaminiano poderia ser dividido em duas unidades independentes de si, que se relacionam mas podem ser lidas separadas (Lacoue-Labarthe; Nancy, 1988). A suposta função da primeira parte – preparar e introduzir o texto posterior – perde um pouco de seu sentido, pois nada na primeira parte, de fato, é estritamente necessário para a compreensão da segunda. Ela parece mais um estudo separado das diferenças e semelhanças entre o conceito de reflexão em Fichte e nos românticos, em especial Novalis e Schlegel. Em termos gerais, é possível dizer que a primeira parte da tese é um estudo de caráter epistemológico e filosófico, enquanto a segunda é propriamente um estudo de estética.

Em linhas gerais, a ideia central defendida nessa primeira parte é a de que, apesar da influência grande de Fichte no conceito de reflexão dos primeiros românticos, o conceito usado por estes não é o mesmo de que fala aquele filósofo. Para expor essa diferença e chamar a atenção para o caráter diferenciado da epistemologia romântica, Benjamin organiza o texto em subseções, sendo elas: Reflexão e Posição em Fichte; O Significado da Reflexão nos Primeiros Românticos; Sistema e Conceito; e A Teoria do Conhecimento da Natureza do Primeiro Romantismo (Benjamin, 1993). Como é perceptível, Benjamin faz o seguinte percurso metodológico: a exposição do conceito de reflexão em Fichte; esse mesmo conceito na visão dos românticos; uma elucubração sobre como conceitos operam na filosofia romântica; e, finalmente, a exposição do conceito de conhecimento no romantismo. O trabalho foi organizado, na verdade, de forma bastante estruturada, na qual as principais questões metodológicas são trabalhadas antes de entrar no tema propriamente buscado da tese: a qual conceito de reflexão os românticos estavam acenando quando pensaram na reflexão como forma de todo conhecimento, o que este conceito tem de exclusivamente romântico, a própria possibilidade em tratar de conceitos em um sistema filosófico tão descentralizado quando o romantismo alemão e, por fim, como o conhecimento nos românticos envolve essencialmente uma relação epistemo-metafísica entre ser e conhecer que ultrapassa a esfera do humano (Benjamin, 1993).

O objetivo da primeira parte, assim, é entender a obra de arte como dona de um autoconhecimento, ou de uma autorreflexão, que se realiza na reflexão humana sobre aquela obra, no próprio ato de refletir (Benjamin, 1993). Apesar de não ser fundamental para a compreensão da segunda parte do texto, a parte sobre reflexão, de fato, ilumina conceitualmente a segunda parte e já dá ao leitor as ferramentas conceituais e metodológicas para ler o texto com mais clareza e objetividade.

Do ponto de vista de uma teoria da linguagem, apesar deste tema não ser tratado diretamente pelo texto, a análise do significado da reflexão como paradigma do saber no romantismo joga luz sobre a complexa relação entre conhecimento e linguagem em Walter Benjamin. A exposição do romantismo como um sistema filosófico composto e organizado através de conceitos – apesar de seu caráter essencialmente assistemático – é também uma espécie de prefácio metodológico ao que chamamos aqui de teoria da linguagem benjaminiana. Em primeiro lugar, porque a crítica da arte – e, portanto, também a crítica e a filosofia em geral – é realizada na linguagem e tem na linguagem seu único medium de expressão. Mas, também, porque os objetos da natureza (e as obras de arte são parte deles) se expressam em suas próprias linguagens imanentes, dadas ao espírito humano no reconhecimento do espírito correspondente a elas nos objetos. Nas palavras de Benjamin:

Há uma linguagem da escultura, da pintura, da poesia. Assim como a linguagem da poesia se funda – se não unicamente, pelo menos em parte – na linguagem de nomes do ser humano, pode-se muito bem pensar que a linguagem da escultura ou da pintura estejam fundadas em certas espécies de linguagens das coisas, que nelas, na pintura ou na escultura, ocorra uma tradução da linguagem das coisas para uma linguagem infinitamente superior, embora pertencente à mesma esfera. (Benjamin, 2013a, p. 71)

A reflexão como modelo de todo o conhecimento é, para Benjamin, mais que um princípio epistemológico. Dela também deriva o caráter autorreferente e autorreflexivo de toda linguagem. De fato, apesar de Benjamin deixar claro no ensaio *Sobre a linguagem em geral e sobre a linguagem humana* que essências, conteúdos espirituais (ou seja, cognitivos) e linguísticos são essencialmente diferentes, eles mantêm entre si uma conexão. Apesar de ser possível a existência de conhecimentos não-linguísticos, é apenas na linguagem que eles alcançam sua realização plena. Em outras palavras, é apenas na expressão linguística por um sujeito histórico, na linguagem de um tempo determinado, por meio de alguma forma

material de expressão (voz, escrita, a própria existência material de um objeto, sua manifestação sensível) que é possível não só o conhecimento dos e sobre os objetos, mas sua própria possibilidade de existência.

A ligação estreita entre conhecimento, existência e linguagem em Benjamin está esboçada, ainda que de forma indireta, no estudo sobre o romantismo. A filosofia romântico-idealista e, em especial, a interpretação benjaminiana de seu conceito de reflexão a partir do romantismo alemão, funcionam como uma introdução não só ao conceito de crítica de arte na filosofia romântica – ou mesmo introdução à filosofia do romantismo – mas, principalmente, como introdução à própria filosofia benjaminiana e à sua teoria da linguagem. O caráter peculiar do texto é dado, em especial, pela enorme identificação de Benjamin com o pensamento romântico, de forma que sua própria filosofia assume os pressupostos identificados por ele no romantismo como os próprios pressupostos da filosofia em geral. Mais que um estudo sobre estética romântica, o pensamento benjaminiano trouxe novamente os problemas colocados pela filosofia romântica à luz de um problema recorrente na história da filosofia: como apresentar um conhecimento? Como apresentar uma ideia?

O conceito de reflexão surge no texto da tese como o problema fundamental de qualquer saber, pois apenas com ela fica explícito o caráter autorreferencial e paradoxal da exposição ou apresentação [*Darstellung*] do saber. Para exprimir essa contradição, Benjamin seleciona uma série de citações de Friedrich Schlegel e Novalis – autores escolhidos pelo filósofo por serem os que melhor apresentam, para ele, a dimensão filosófica do conceito de crítica da arte no romantismo (Benjamin, 1993). Tal seleção é perpassada também por Fichte, não tanto pela própria filosofia fichtiana, mas pela importância do conceito de posição e reflexão em Fichte para a compreensão da filosofia do romantismo alemão (Frank, 1989).

O modelo de todo pensamento é o pensar que pensa sobre o próprio pensar – esse é o sentido da reflexão buscado por Benjamin em Fichte e nos românticos. Benjamin inicia a exposição do conceito de reflexão mostrando como, no romantismo, pensar e refletir podem ser considerados como pertencentes a um mesmo plano; ele chama “o pensamento na autoconsciência refletindo sobre si mesmo” de “fato fundamental” para qualquer consideração epistemológica<sup>20</sup> do

---

romantismo (Benjamin, 1993, p. 29). Citando Schlegel: “A faculdade da atividade que volta sobre si mesma, a capacidade de ser o eu do eu, é o pensar. Este pensamento não tem nenhum outro objeto senão nós mesmos” (Schlegel apud Benjamin, 1993, p. 30). Para o romantismo, o pensar sobre si mesmo – ou seja, a reflexão – é a forma por excelência do pensar em geral. Por isso a crítica da arte – e, em especial, a crítica literária – é o modelo não apenas da crítica enquanto crítica, mas da própria obra de arte em geral, pois a obra pensa a si mesma, ela é a própria reflexão (Lacoue-Labarthe; Nancy, 1988). Segundo Rodolphe Gasché, na visão de Benjamin, devido a uma forte influência da filosofia de Kant, a crítica romântica pressupõe um “momento cognitivo” pois a crítica no sentido “superior” discutido pelos românticos é “inteiramente construída sobre pressupostos epistemológicos” (Benjamin, 1993, trad. mod., p. 29; Gasché, 2002).<sup>21</sup>

Walter Benjamin inicia sua exposição da teoria da reflexão de Fichte chamando primeiro a atenção para o caráter autorreferencial da filosofia romântica. Segundo ele, a ideia de reflexão nos primeiros românticos era primariamente derivada das formulações de Fichte – Benjamin afirma até mesmo que a reflexão romântica seria uma “imitação”, havendo uma “completa concordância” com o pensamento de Fichte, em especial os seus escritos de 1794 (Benjamin, 1993, p. 31)<sup>22</sup>. A escolha de Benjamin de iniciar a exposição sobre a teoria da reflexividade romântica dessa maneira faz bastante sentido de um ponto de vista bibliográfico e filosófico, afinal, Schlegel e Novalis dedicaram grande parte de seus escritos ao conceito de reflexão em Fichte. A reflexão é definida como o ato de “elevar a consciência a seu próprio modo-de-ação em geral” (Fichte apud Benjamin, 1993, p. 31). O “modo-de-ação em geral” da consciência, na interpretação benjaminiana de Fichte, é, ao mesmo tempo, o pensar sobre a forma do pensamento e, em uma acepção crítica, sobre os limites e estruturas dessa forma. Como ele afirma

---

<sup>20</sup> Na tradução brasileira da obra de Benjamin, o termo *Erkenntnistheorie* foi traduzido por Márcio Seligmann-Silva como “gnosilogia” e não “epistemologia”. Essa diferença de tradução foi colocada, creio eu, para diferenciar a epistemologia enquanto disciplina histórica da tradição da filosofia, cujo objeto é bastante limitado, de uma teoria geral do conhecimento – gnosilogia – cujos objetos são mais abrangentes.

<sup>21</sup> Gasché afirma, inclusive, que a exposição e explicação da teoria do conhecimento romântica é a verdadeira tarefa a qual Benjamin se dedica na primeira parte da tese (Gasché, 2002).

<sup>22</sup> Menninghaus identificou diversas contradições na posição de Benjamin tanto em relação ao conceito de reflexão em Fichte quanto nos românticos. Segundo ele, apesar de Benjamin não ter acesso à boa parte dos materiais que hoje são disponíveis – especialmente de Schlegel e Novalis –, foi realizada uma seleção e interpretação bastante livre dos escritos tanto dos românticos quanto de Fichte nos argumentos defendidos por Benjamin (Menninghaus, 2002).

posteriormente, ainda sobre a reflexão fichtiana: “Não se trata de um conhecimento de um objeto através de uma intuição, mas do autoconhecimento de um método, de um elemento formal” (Benjamin, 1993, p. 32). Para Benjamin, a teoria do conhecimento reflexivo na significação atribuída a Fichte é fundamental – do ponto de vista epistemológico – para compreender a filosofia da arte dos românticos.

Essa afinidade se daria, em primeiro lugar, devido à compreensão da reflexão como modelo, por essência, do conhecimento do sujeito sobre um objeto, compreensão essa que só pode ser entendida desde que esteja pressuposta anteriormente a identidade entre ambos – colocando, assim, a imediatividade como um caráter fundamental de conhecimento. Essa identidade, no entanto, não é apenas uma garantia epistêmica; ela é a própria essência originária da subjetividade. Não poderia haver síntese na produção de juízos no sujeito, segundo a interpretação de Benjamin, se não houvesse uma identidade *a priori* entre sujeito e objeto. Essa identidade, por sua vez, é necessariamente anterior à faculdade de conhecer, pois ela é a própria essência ontológica – o fundamento originário – do sujeito. Para podermos conhecer algo, precisamos ser antes uma estrutura cognoscente chamada sujeito, e termos, com isso, uma identidade pré-empírica, intuitiva ou originária, com os objetos cognoscíveis. Se não houvesse essa identidade, não seria possível conhecer nada, já que não é possível para o sujeito sair da subjetividade. A estrutura do sujeito existe para si do mesmo jeito como as coisas existem para o sujeito: na forma da reflexão, do reconhecimento da identidade originária (Benjamin, 1993).

Uma das questões principais da filosofia kantiana, sobre a qual tanto Fichte quanto os românticos dialogaram, era a possibilidade da produção de juízos **analíticos**, ou seja, da capacidade da razão de pensar um saber que desse a forma possível de todo conhecimento. Esses juízos, apesar de não fornecerem ao sujeito empírico um conhecimento sobre as coisas da experiência, ao menos dariam a ele a possibilidade de ter certeza sobre a forma como o próprio sujeito estrutura o conhecimento dos objetos da sensibilidade. O conhecimento humano, portanto, deveria ser antes de tudo devidamente delimitado para que o sujeito não operasse o erro tradicional da metafísica de confundir o conhecimento sobre as coisas com a própria natureza das coisas. A filosofia kantiana, portanto, é transcendental porque seu objeto são as condições *a priori* do conhecimento possível. Porém, Kant destaca que, apesar dos princípios do entendimento puro serem transcendentais, eles não

têm um uso transcendental, isto é, eles não produzem nenhum conhecimento sobre as coisas e não têm nenhum conteúdo próprio (KrV: B 303-305).

A solução fichtiana para contornar esse dualismo intransponível entre a forma da experiência possível e os objetos da experiência foi através de uma mudança na enunciação do problema do conhecimento. E essa mudança passava, em primeiro lugar, pela eliminação do conceito de coisa-em-si (númeno) e dos problemas que essa noção implicava. Fichte, no célebre texto *Sobre o conceito de doutrina-da-ciência ou da assim chamada filosofia* de 1794, defende que o problema engendrado na filosofia de Kant – o fato de que Kant, ao refletir sobre o conhecimento sobre as coisas, percebeu que todo conhecimento era, antes de tudo, uma operação realizada no próprio sujeito e sempre necessariamente mediada por ele – é que o conhecimento é entendido como um sujeito conhecendo algo externo a ele. Porém, se entendermos a coisa-em-si como simplesmente uma produção do sujeito, algo que é dado estruturalmente pela subjetividade, segue-se que não importa se existam ou não objetos exteriores a nós, mas sim a razão pela qual a subjetividade coloca um mundo exterior em oposição ao sujeito. Ou seja, para Fichte, existe uma identidade entre sujeito e objeto pois o que chamamos de objeto nada mais é que uma estrutura da subjetividade, e conhecer um objeto é uma forma de autoconhecimento do próprio sujeito (Fichte, 1980).

O problema fundamental do saber para Fichte não é, assim, a possibilidade da construção de um conhecimento *a priori*, e sim o fato de que, mesmo que a razão conceba seus próprios objetos, sem acesso às coisas-em-si, representando apenas si mesma para si, ainda assim eles aparecem de maneira objetiva para esse sujeito – na forma de juízos sintéticos. Em outras palavras, já não há dualismo entre sujeito e objeto, porque não há contradição entre eles e sim identidade: ambos estão contidos no sujeito. Assim, deve haver algo na própria estrutura da subjetividade que faz com que os objetos apareçam, a partir da sensibilidade, como não-idênticos ao sujeito. Com essa mudança, Fichte pôde, em um movimento, eliminar o campo objetivo do conhecimento e, com isso, excluir o abismo, delimitado por Kant, entre os domínios empírico-teórico e numênico (Breazeale, 2013).

Se a tarefa da filosofia, em Fichte, é a produção da identidade entre sujeito e aquilo que aparece como diferente dele, isso significa, no entanto, extrapolar a dimensão puramente epistemológica e trazê-la para o campo da metafísica (Fichte, 1980). Mais do que uma relação epistêmica, Fichte defende que, de fato, a relação

entre conhecimento dos objetos e autoconhecimento é ontológica, pois refere-se à própria estrutura do ser como uma subjetividade infinitamente ativa e conhecedora. O autoconhecimento ou a autorreflexão, portanto, é para ele a própria essência originária do ser – Werner Hamacher a chama, em referência a seu caráter reflexivo e autorreferencial, de auto-ontológica (Hamacher, 1996). No texto, Benjamin explicita essa extrapolação ao colocar o próprio ser como essencialmente um ente (auto)pensante (Phelan, 2002).

A exposição benjaminiana, entretanto, apenas apresenta a reflexão fichtiana como ponto de partida para a exposição do conceito de reflexão no romantismo porque vê em ambas uma diferença fundamental. Essa diferença é marcada, segundo Benjamin, em diferentes conceitos de infinito. Benjamin descreve o infinito em Fichte como uma “infinitude de avanços” [*Unendlichkeit des Fortgangs*], continuamente progressivos e propriamente infinitos no sentido de serem inesgotáveis (Benjamin, 1993, p. 36; Phelan, 2002). Seu progresso é “impulsionado” por um esforço [*Streben*] direcionado ao infinito, esforço esse que somente pode avançar em contraposição a algum tipo de obstáculo [*Anstoß*]<sup>23</sup> – na linguagem de Fichte, o Eu põe a si mesmo, nesse pôr, encontra oposição no não Eu e, ao realizar a síntese que remete à identidade originária do ser, avança progressivamente em direção ao ideal nunca completável da unidade absoluta entre Eu e não Eu, sujeito e mundo (Benjamin, 1993). Como foi mencionado anteriormente, para Fichte, a tarefa da filosofia era esse progresso infinito da produção da identidade e não identidade entre sujeito e objeto, impulsionada pela existência do obstáculo: “Há identidade sujeito-objeto porque o Eu assume controle da natureza, fazendo-a submeter-se às exigências da sua própria identidade. Mas há também não identidade entre sujeito e objeto porque não pode haver esforço sem nenhum obstáculo ou resistência” (Martin, 2016, p. 51).<sup>24</sup>

A exigência de “um fichteísmo sem obstáculo, sem não Eu em seu sentido”, colocada por Novalis, é vista por Benjamin como o ponto de separação entre os

---

<sup>23</sup> Rubens Rodrigues Torres Filho, na tradução da Doutrina-da-Ciência de 1794, se refere a *Anstoß* pela palavra “travo”, mas coloca que outras traduções possíveis também seriam “choque”, “topada” ou “encontrão” (Fichte, 1980, p. 110).

<sup>24</sup> Como Isaiah Berlin chama a atenção, a ideia de Fichte de que o não Eu e o Eu surgem a partir da existência de um obstáculo ou impacto externo que condiciona o progresso direcionado ao infinito pode se desdobrar, caso seja levada ao extremo, em um expansionismo político agressivo, cujas bases podem ser remetidas ao nacionalismo alemão, como por exemplo nos *Discursos à Nação Alemã* de 1808 (Berlin, 1999).

primeiros românticos e Fichte (Benjamin, 1993, p. 44). Segundo Benjamin, o obstáculo fichtiano, ao produzir o não Eu, limita necessariamente a atividade infinita do Eu, remetendo-a de volta ao absoluto; a reflexão fichtiana, ainda que contenha o infinito, nunca o alcança verdadeiramente. Por outro lado, os românticos, apesar de concordarem que a identidade originária entre sujeito e objeto torna o conhecimento imediato na reflexão – ela é o pensar sobre o pensar –, separam-se de Fichte porque, para eles, a reflexão não é limitada na sua infinitude – ela é o pensar sobre o pensar sobre o pensar (e assim por diante). Benjamin afirmou que o assim chamado “terceiro grau da reflexão” é, de fato, a verdadeira dissolução da reflexão no infinito, a ponto de a “reflexão estender-se sem limites e o pensamento formado na reflexão tornar-se pensamento sem forma, o qual se dirige para o absoluto” (Benjamin, 1993, p. 40). O infinito na reflexão romântica não é uma progressão de avanços ou algo a ser produzido, ele já é realizado em si mesmo. Nas palavras de Benjamin: “a reflexão não vagueia numa infinitude vazia, mas sim é substancial e completa em si mesma [*die Reflexion nicht in eine leere Unendlichkeit verlaufe, sondern in sich selbst substanzuell und erfüllt sei*]” (Benjamin, 1993, p. 40; 1991, I-1, p. 31). Benjamin criou o conceito de medium da reflexão [*Reflexionsmedium*] para designar essa infinitude “substancial e completa”, cujo sentido de meio-*Medium* é descrito em uma nota de rodapé da seguinte forma:

O duplo sentido da designação não acarreta neste caso nenhuma obscuridade. Pois, por um lado, a reflexão mesma é um medium – graças ao seu constante conectar; por outro lado, o medium em questão é tal que a reflexão move-se nele – pois essa, como o absoluto, movimenta-se em si mesma. (Benjamin, 1993, p. 45)

Apesar de Schlegel e Novalis nunca terem usado a expressão “medium”, Benjamin afirma que era exatamente isso que tinham em mente ao falar da conexão do real substancial e infinitamente realizada que é o absoluto romântico. Seu caráter substancial refere-se ao fato de que não há diferença de substância entre sujeito e objeto dentro do medium – como foi afirmado, a imediaticidade do conhecimento assenta-se na identidade entre sujeito e objeto. Como não há diferença de substância – segundo Benjamin, ela é “em toda parte a mesma” –, a unidade de reflexão e imediaticidade se manifesta na forma de graus de potência ou intensidade (Benjamin, 1993, p. 45-46).

É importante para Benjamin que não haja nenhum tipo de oposição no conhecimento no medium da reflexão, porque na conexão não existe Eu nem não

Eu, e sim pura identidade. Isso faz com que seja possível falar não em um conhecimento *sobre* as coisas, mas em um conhecimento *das* próprias coisas, no sentido da participação das coisas no medium da reflexão e de sua potencialização. Não é mais como em Fichte, para quem a reflexão depende do pôr Eu para se realizar; nos românticos, toda a realidade é parte do medium e, por isso, todas as coisas são “si-mesmas” e refletem sobre si mesmas de forma independente de um Eu. Nas palavras de Benjamin:

A teoria do conhecimento do objeto é determinada pelo desdobramento do conceito de reflexão em seu significado para o objeto. O objeto, assim como tudo que é real [*Wirkliche*], repousa no medium da reflexão. O medium da reflexão é, no entanto, de um ponto de vista metodológico ou epistemológico, o medium do pensar, pois ele é formado segundo o esquema da reflexão do pensar (...). Pois nela [na reflexão] é refletido, pensado, aquilo que com certeza é a única coisa que pode refletir: o pensar. Ele é pensado então como autoativo. E porque ele é pensado como refletindo a si mesmo, é pensado como conhecendo imediatamente a si mesmo. (...) Se, no entanto, aquela simples reflexão, o pensar do pensar, foi compreendida pelos românticos como um conhecimento do pensar, isso se explica a partir do fato de eles já pressuporem aquele pensar primeiro, originário, material, o sentido, como realizado. Com base neste axioma, o médium da reflexão se torna sistema e o absoluto metódico se torna ontológico. (Benjamin, 1993, p. 61-62, trad. mod.)

Para os românticos, como a imediatricidade entre pensante e pensado no conhecimento já é dada como fato (e não como tarefa, como em Fichte), a forma da reflexão, ou seja, seu método, não é mais apenas uma questão metodológico-epistêmica, e sim parte da própria essência da conexão: “em todas as suas determinações, o absoluto permanece um absoluto que pensa, e tudo o que ele realiza é uma essência pensante” (Benjamin, 1993, p. 62). Tudo que é real, está no medium da reflexão e é um ser pensante que pensa a si mesmo, o que significa que todo pensamento sobre algum objeto, toda essência pensante, é também o pensamento do objeto pensando a si mesmo – em outras palavras, todo conhecimento sobre um objeto é autoconhecimento do objeto (Benjamin, 1993). Novalis formulou isso de forma clara, segundo Benjamin, nas seguintes palavras: “O olho não vê nada senão olho; órgão do pensamento, nada senão órgãos do pensamento ou o elemento que pertença a ele” (Benjamin, 1993, p. 63). Não existe diferença substancial, portanto, entre essências pensantes e não faz sentido em falar em relação sujeito-objeto, já que o conhecimento somente é possível dentro do medium imediato da reflexão. Apesar de Benjamin mencionar um “sujeito sem

objeto-correlato” em um primeiro momento, ele utiliza posteriormente ao conceito de “centro da reflexão” para se referir ao local do nexos no qual a essência pensante se potencializa (Benjamin, 1993).

Em um famoso fragmento do *Pólen*, Novalis alude à relação entre incondicionado – ou seja, o ponto de partida da filosofia fichtiana – e as coisas/objetos: “*Procuramos por toda parte o incondicionado [das Unbedingte], e encontramos apenas coisas [Dinge]*”<sup>25</sup> (Novalis, 2021, p.29, [1]) Aquilo que é absolutamente não condicionado pelo mundo objetivo não é aspirável não porque seja um ideal inalcançável, mas porque o mundo objetivo é o próprio absoluto empiricamente se realizando – as próprias coisas já estão infinitamente conectadas, o pensamento apenas percorre esse medium e aumenta o grau dessa conexão infinita.

Portanto, o “constante conectar” do medium da reflexão está relacionado a seu caráter infinitamente conectável mencionado anteriormente por Benjamin em contraposição à “infinitude de continuidade” e à “progressão vazia” da reflexão fichtiana (Benjamin, 1993, p. 36). É interessante pensar que as palavras usadas por Benjamin para descrever o infinito fichtiano estão muito próximas daquelas usadas para falar sobre o conceito de história da tradição historicista no célebre manuscrito *Sobre o conceito de história*, de 1940. Nele, Benjamin diz que o conceito de história tradicional trata o tempo como “um processo sem limites”, um “andamento no interior de um tempo vazio e homogêneo” (Benjamin, 2012, p. 249). Mais que uma crítica a Fichte, essas palavras indicam a rejeição de Benjamin de um determinado conceito de infinito utilizado tanto na epistemologia quanto na historiografia e, também, na teoria da linguagem. Tal conceito é calcado, como é possível observar, em uma noção de progresso – entendido por ele como um processo infinito de adições progressivas, também chamado de “*continuum*” (Benjamin, 2012, p. 250).

A conectividade infinita que ocorre no medium da reflexão, porém, não é apenas diferente da aceção idealista de Fichte da reflexão na forma. O fato da reflexão ser infinitamente conectada e não infinitamente progressiva pressupõe uma série de mudanças no conceito de reflexão. Enquanto que, em Fichte, a reflexão é um movimento que direciona o sujeito de volta a si mesmo, nos românticos ela

---

<sup>25</sup> Pode-se interpretar aqui a palavra *Unbedingte* também como o “não-coisado”, aquilo que está fora do reino das coisas (Guidotti, 2011).

pressupõe um outro conceito de subjetividade. O conhecimento não é tanto o reconhecimento da identidade ontológica entre sujeito e objeto, mas sim o ponto de conexão entre sujeitos. Conhecer algo fora de si envolve, portanto, conhecer a si mesmo, conhecer o outro e o outro conhecer a si próprio. Como é possível perceber, está presente aqui o mesmo paradigma da expressão na linguagem na teoria benjaminiana: dizer um nome, anunciar algo na linguagem, envolve essencialmente uma tradução da linguagem do objeto para a linguagem humana na forma de uma “receptividade ativa” (Benjamin, 2013a). Conhecer algo envolve essencialmente realizar uma conexão entre o autoconhecimento do objeto e o autoconhecimento humano. Dessa conexão nasce o conhecimento humano dos objetos da natureza, base e fundamento de toda nomeação humana.

O conhecimento, assim como a linguagem, é fundamentalmente uma relação com um objeto correlato do conhecimento ou da expressão, objeto esse que, porém, não é apenas passivo e observado – ou seja, não é, de fato, objeto, e sim outro sujeito. O objeto se exprime, ou se conhece, e, nesse autoconhecimento ou expressão, expõe algo que si mesmo que é também presente no sujeito pensante-falante, que conhece esse algo em si mesmo ao entrar em conexão com o objeto. A reciprocidade – ou, em outras palavras, a reflexividade – do conhecimento da natureza funciona a partir do mesmo mecanismo presente no ato de se expressar na linguagem. Sem um meio ou medium de expressão, não há conexão e, sem conexão, não existe reconhecimento de nada nem fora nem dentro do sujeito, porque não existe reflexão com apenas um pólo (Henrich, 1997).

Como é possível observar, a questão da reflexão é um ponto fundamental não só da exposição do conceito de crítica da arte na filosofia romântica, mas também e principalmente, da teoria da linguagem de Walter Benjamin. Mais que uma tese de doutorado, o texto sobre o romantismo foi uma forma que Benjamin encontrou para não apenas expor sua própria filosofia, mas principalmente, para dar sua própria formulação à questão fundamental colocada pelo pensamento romântico: como realizar uma exposição? Como formular uma teoria do conhecimento – e, conseqüentemente, uma teoria da linguagem – que não entenda o saber como a mera exposição transparente de ideias, como a representação de objetos fora de um sujeito, mas sim como a apresentação dessas ideias de forma imediata na linguagem.

## 2.2. Reflexão, sentimento e filosofia romântica

O conceito de reflexão talvez seja uma das questões mais importantes na passagem da filosofia idealista de Fichte para a filosofia romântica de Friedrich Schlegel e Novalis. Não à toa, Walter Benjamin elege a reflexão como um dos objetos principais de sua tese de doutorado *O conceito de crítica da arte no romantismo alemão*. Em uma análise mais detida tanto dos textos românticos quanto de Fichte, é perceptível que a escolha benjaminiana, apesar de aparentemente fazer sentido, é, assim como diversos aspectos da tese sobre romantismo, na melhor das hipóteses, singular e, na pior, problemática. Não só pelo fato de o pensamento e os textos românticos serem diversos e, muitas vezes, contraditórios, mas principalmente por seu caráter, ao mesmo tempo, celebratório e crítico em relação a autores como Fichte e Kant. A seguir, nos debruçaremos, assim como Benjamin, na influência do conceito reflexão de Fichte em Schlegel e Novalis. Todavia, ao contrário daquele, não buscaremos mostrar a influência sistêmica deste conceito na crítica da arte dos românticos, mas sim, como ele pode ser utilizado como uma chave para o acesso à filosofia romântica e, por consequência, no próprio estatuto da linguagem – e da história – na teoria de Walter Benjamin.

Não há dúvidas de que, para Novalis e Schlegel, a filosofia de Fichte tem o mais alto grau de importância. Os românticos viam em Fichte a inauguração de uma nova forma de filosofar, essencialmente diferente das filosofias anteriores. Nela, a metafísica deixaria de lado seu aspecto descritivo/explicador para assumir, pelo contrário, um caráter inventivo e original. Não é mais tanto, para os românticos, uma questão de encontrar [*finden*] a verdade por trás dos fenômenos, mas sim inventá-la [*erfinden*], assim como o gênio artístico. Por causa disso, Novalis chega a afirmar:

<Seria bem possível que Fichte fosse o inventor de uma espécie totalmente nova de pensar – para a qual a linguagem ainda não tem nenhum nome. O inventor não é talvez o artista mais destro e mais rico de sentido em seu instrumento – ainda que eu não diga que assim seja – É porém verossímil, que homens há e haverá – que

fichtizarão melhor que Fichte. Podem nascer aqui *prodigiosas obras de arte* – se um dia se começar a praticar artisticamente a fichtizar.> (Novalis, 2021, p. 99, [11])

Assim, esse próprio caráter inventivo – que também pode ser chamado de espiritual – da filosofia de Fichte, que tanto atraiu Schlegel e Novalis, pode ser observado como uma porta de entrada, através de Fichte, na filosofia do romantismo. Benjamin, em sua análise do romantismo, manipula de tal modo o material à sua disposição a ponto da fidelidade aos textos analisados ficar, de certa maneira, em segundo plano (Menninghaus, 2002). No entanto, em algo Benjamin estava certo: a interpretação de Novalis e Schlegel do pensamento de Fichte tem como base justamente a rejeição da intuição intelectual como fundamento da autoconsciência. Novalis foi aluno de Fichte em Jena e, obviamente, tinha o espírito experienciado durante o curso feito com este como um parâmetro da atividade filosófica. Schlegel também travou um intenso diálogo com a filosofia fichtiana, tendo provavelmente encontrado com o filósofo em Jena mais de uma vez – inclusive junto a Novalis (Millán-Zaibert, 2007). Porém, a identificação de Novalis com a filosofia de Fichte tinha um limite bastante claro – o limite, dado por Kant, entre intuição e conhecimento empírico:

Em particular, ele criticava o tratamento de Fichte à autoconsciência, especialmente sua visão de que o Eu da autoconsciência deve ser entendido como o início de um ato de “autoposição”, não uma representação, mas sim um tipo de intuição intelectual que, nas palavras de Fichte, é ‘aquele ato que não aparece e nem pode aparecer como um dos estados sensíveis de nossa consciência, mas que está na base de toda consciência e que a torna propriamente possível.’ (Kneller apud Novalis, 2003, p. XIV)

Os conhecidos *Fichte Studien* de Novalis mostram, por um lado, o quanto Fichte foi, junto a Kant, uma das maiores fontes e influências da filosofia romântica alemã. Por outro, eles também explicitam o quanto o pensamento romântico se contrapôs a Fichte e, de certa forma, apresentou uma interpretação alternativa da filosofia de Kant que é distinta da de Fichte. Seria impossível ler os escritos filosóficos românticos sem a filosofia fichtiana; mais do que o conteúdo, há uma espécie de “espírito” fichtiano que, mesmo contra Fichte, é completamente dependente do autor da doutrina-da-ciência (Frank, 2003). Dalia Nassar chega a afirmar que:

Em certo sentido, eles [os românticos] não abandonaram o projeto crítico, mas, como Novalis e Schlegel bem colocaram, buscaram ser mais ‘críticos’ que Kant e Fichte jamais haviam sido. (NS 3, p. 445, 921-924; KSFA 18, p. 32, 143). Portanto, eles

concordavam com a reivindicação fundamental de Kant de que a mente participa ativamente na criação do conhecimento e buscou determinar o significado e as implicações dessa atividade. Para além disso, os românticos não foram apenas os primeiros críticos de Fichte, mas também seus principais aliados. Eles consideravam suas contribuições à filosofia inestimáveis, e mesmo quando voltavam críticas cáusticas à filosofia dos primeiros princípios, eles continuavam a concordar com a principal tese de Fichte – a natureza livre e não-objetiva do Eu. (Nassar, 2014, p. 25)

De fato, é possível dizer que a filosofia de Fichte rompe com a tradição das filosofias reflexivas e acrescenta algo diferente a elas, criando um caminho próprio. Para ele, a reflexão era apenas um fenômeno secundário da autoconsciência, posterior e resultado da intuição intelectual pré-reflexiva (Henrich, 1997). A reflexão é o modelo do conhecimento sobre os objetos, mas não explica o sujeito que pensa em si como objeto.<sup>26</sup> Para Fichte, o erro das filosofias da reflexão é justamente pensar o autoconhecimento a partir da estrutura do conhecimento dos objetos da experiência. A reflexão fichtiana, como explica Dieter Henrich, não é a base do autoconhecimento (Henrich, 1997). A imagem do espelho como representação da autoconsciência, apesar de essencialmente verdadeira, acaba levando ao erro que as outras filosofias reflexivas da consciência anteriores a Fichte cometeram. A intuição intelectual não é uma “imagem”, pois ela é anterior a qualquer representação e, por isso, é incorreto tratá-la assim. A imagem que observamos no espelho nos permite observar a nós mesmos como um observador externo, a nos identificar com uma imagem que aparece aos nossos sentidos. A intuição intelectual tem lugar anteriormente a essa imagem, ela é aquilo que vai dar certeza de que existe identidade entre imagem e eu. Ou seja, ela vai permitir que nos reconheçamos como um Eu, antes de qualquer representação (Henrich, 1997).

Como Benjamin acertadamente destacou, para os românticos a reflexão na autoconsciência não é o efeito de um fundamento originário (Benjamin, 1993). Ela é a própria estrutura do ser e, por isso, infinita. Não que a reflexão não seja infinita para Fichte; ela certamente o é, mas em sentido diferente do que para os românticos. Enquanto Fichte pensa na reflexão como um estado-de-ação da

---

<sup>26</sup> De fato, este é um dos pontos no qual a presente análise da filosofia fichtiana se diferencia daquela empreendida por Benjamin em *O conceito da crítica da arte no romantismo alemão*. Enquanto Benjamin coloca que a reflexão é a base de todo pensamento de Fichte, uma leitura mais detida da doutrina-da-ciência torna evidente que a reflexão, apesar de desempenhar um papel fundamental, não explica o fundamento da intuição intelectual. Esta é, pelo contrário, um movimento primariamente de posição [*Setzung*] a partir do estado-de-ação [*Tathandlung*] da consciência ao refletir sobre sua própria forma de ação, e não uma reflexão (Henrich, 1997).

liberdade humana cujo fundamento não é condicionado a nenhuma regra – e, por isso, infinito –, para os românticos a reflexão é o modo de existir dos objetos no mundo. É justamente pelo fato de ela não ter nenhuma intuição originária ou fundamento que a torna infinita, uma vez que não é resultado de nada senão dela mesma. Inclusive, pode-se afirmar que os românticos seguiram mais fiéis à letra de Kant do que Fichte, pois, assim como Kant, defendiam que todo conhecimento é representação, sendo impossível sair dela e penetrar em uma suposta intuição pré-reflexiva (Frank, 2015). Novalis e Schlegel mencionam diversas vezes o quanto discordavam de uma filosofia dos princípios, rejeitando fortemente a ideia de que o conhecimento teria um fundamento primordial e unificado. Para eles, a forma na qual o conhecimento se estrutura é reflexiva porque a reflexão é a única forma de existência que é origem e resultado de si mesma. A intuição não é, portanto, a origem da reflexão (como em Fichte), mas sim resultado dela, não havendo nada anteriormente a ela. Novalis, inclusive, comenta criticamente sobre a filosofia de Fichte e elenca a ideia da filosofia como uma atividade reflexiva infinita, justamente por ser livre de um fundamento absoluto:

O que eu faço quando filósofo? Eu reflito sobre um fundamento [*Grund*]. Um esforço em direção ao conhecimento de um fundamento é portanto o fundamento do filosofar. Um fundamento, no entanto, não significa uma causa no sentido literal, mas sim uma natureza interna – conexão com o todo. Assim, todo filosofar deve terminar em um fundamento absoluto. Se tal fundamento não é dado, se esse conceito contiver uma impossibilidade, logo o impulso do filosofar deveria ser uma atividade infinita. (Novalis, 1965, I, p. 269)

Para Novalis, o conhecimento é um sentimento [*Gefühl*] dado pela e através da reflexão. Esse sentimento é o próprio sentimento de que estamos dentro da reflexão. Ele identifica as características da reflexão e torna possível perceber que há ali uma reflexão. O saber, então, é a percepção da identidade dos polos da reflexão: ou seja, a percepção da identidade entre sujeito conhecedor e objeto conhecido. Mais do que isso, a percepção de tanto o sujeito que conhece quanto o objeto que é conhecido são fruto de uma identidade primordial, que é a própria reflexão originária (Nassar, 2014).

A filosofia de Novalis se fundamenta, basicamente, em torno da ideia de sentimento [*Gefühl*]. É importante perceber, no entanto, que a intuição intelectual descrita por Fichte, apesar de parecer, não tem a função de origem ou fundamento na filosofia de Novalis. Isso ocorre porque ela própria também é uma reflexão. Por

isso, para pensar sobre as coisas, é necessário perceber antes a estrutura reflexiva do conhecimento. Isso ocorre desta forma porque a própria estrutura metafísica do ser é reflexiva. Para o romantismo, como Benjamin identifica acertadamente, ser, sentir e conhecer são a mesma ação. Em um fragmento, Novalis afirma que “Pensar em algo [*bedenken*] e contemplar algo [*betrachten*] são uma só coisa” (Novalis, 1965, II p. 595). No romantismo alemão, apenas é possível falar em ação originária da reflexão, mas não em origem da reflexão, porque a origem é a própria reflexão. Porém, como Henrich identifica, a reflexão nunca pode ser a origem de nada, pois ela pressupõe uma série de princípios que, essencialmente, são anteriores a ela (Henrich, 1997). Nesse sentido, a filosofia romântica se fundamenta sobre um paradoxo essencial: a ação originária é uma reflexão dela mesma e, apesar de não haver nada anteriormente a ela, ela produz os próprios pressupostos que devem ser anteriores a ela para que ela possa existir<sup>27</sup>.

Nesse sentido, é possível para o romantismo pensar que existe uma reciprocidade essencial no ato de conhecer. Essa reciprocidade se baseia na crença de que o mundo é um ato reflexivo divino, cujos pólos têm a mesma importância dentro da reflexão. Isso se explica em parte porque, para haver reflexão, são necessários pelo menos três pressupostos, tais como identificados por Dieter Henrich. São eles: 1) antes da reflexão, existe identidade entre sujeito e objeto (como, por exemplo, na autoconsciência); 2) essa identidade não é criada, mas apenas explicitada pela reflexão; e 3) é necessário um conhecimento prévio dessa identidade para que ela seja reconhecida como identidade (Henrich, 1997). No caso romântico, essas características não só estão presentes, mas explicam a própria estrutura da teoria do conhecimento romântica. O sentimento de que existe unidade entre coisas aparentemente separadas, como o sujeito e o objeto, é o próprio sentimento filosófico para os românticos. O conhecimento prévio necessário para

---

<sup>27</sup> Assim, será possível observar que a filosofia romântica, de certa forma, opera dentro de uma estrutura parecida com aquela que Fichte descreveu na doutrina-da-ciência. Enquanto que, em Fichte, para provar a doutrina-da-ciência, deve-se pressupor anteriormente que os pressupostos desta estão corretos; no romantismo, deve-se pressupor que os princípios da reflexão, essencialmente anteriores a ela, fundam a reflexão que apenas existe a partir do momento na qual ela passa a existir. Esse raciocínio contraditório e paradoxal aproxima Fichte dos românticos ao mesmo tempo em que o afasta. A aproximação se dá por um raciocínio paradoxal que pressupõe algo que apenas pode existir posteriormente a sua pressuposição, e o afastamento é fruto do fato de que, ao contrário de Fichte, o próprio pressuposto não é um fundamento, mas sim um efeito. Nesse sentido, os românticos, de fato, são fiéis ao espírito cético. A causa (ação originária) é o próprio efeito (reflexão).

identificar a identidade, no entanto, não é uma intuição pré-reflexiva, mas sim algo que se explicita na própria reflexão:

(...) para Novalis, a intuição intelectual não realiza ou produz o eu – pelo contrário, o eu deve *já estar lá* para que a intuição possa ter lugar. Em outras palavras, o fundamento do eu não é sua própria atividade [como em Fichte], mas sim um ‘ser’ que precede e alude a um eu em sua tentativa de conhecer a si mesmo (...). A intuição intelectual não torna visível o fundamento do eu. Ela, ao contrário, inverte o fundamento com o fundamentado (*‘ordo inversus’*), de forma que aquilo que aparece a nós como primário (a autoconsciência) é na verdade secundário em relação ao verdadeiramente primário (o ser). O fundamento da realidade, portanto, é ‘dado’, e não ‘construído’, pela intuição. Por isso, ele é, em última análise, inalcançável e incognoscível. No lugar da autoconsciência, Novalis oferece o ‘sentimento’ ou ‘autossentimento’ [*Selbstgefühl*]. (Nassar, 2014, p. 20)

Segundo Novalis, nós não podemos nos relacionar com nós mesmos a não ser a partir da estrutura da reflexão. O eu, que é em Fichte a base de todo o conhecimento, é, para Novalis, uma espécie de forma vazia, na qual as representações são colocadas. Ele mesmo não pode ser objeto de uma reflexão, a não ser que seja também objetificado através da reflexão. Essa reflexão, por sua vez, pode ser objeto de uma nova reflexão. O conhecimento, portanto, ocorre quando identificamos a estrutura reflexionante de toda representação. Se o conhecimento não tem um fundamento (ao contrário do que defendia Fichte), é impossível encontrar esse fundamento. Novalis chega a afirmar que “Toda coisa, assim como todo fundamento, é relativa.” (Novalis, 1978, p. 151). Isso significa que não há um fundamento essencial do conhecimento, que sempre apenas existe dentro da reflexão. Podemos dizer que a filosofia romântica alemã, portanto, é antifundacional. Schlegel escreveu inúmeros textos sobre (e contra) a filosofia fundamental de Fichte. Ele explica claramente a questão da seguinte maneira:

Nossa filosofia [romântica] não começa, como outras, com um primeiro princípio – no qual a primeira proposição é como o centro ou o primeiro anel de um cometa – com o resto como uma longa cauda de neblina –, nós partimos de uma pequena semente viva – nosso centro se localiza no meio. De um modesto e improvável início – dúvida sobre a ‘coisa’ que, em algum grau, mostra-se a si mesma em todas as pessoas pensantes e na sempre presente e prevalecente probabilidade do eu – nossa filosofia se desenvolverá em uma progressão constante e se tornará mais forte até que alcance o mais elevado ponto do conhecimento humano e mostre a largura e os limites de todo o conhecimento. (Schlegel, 1967, XII, p. 328, [3])

No início da exposição da teoria da reflexão de Fichte, Benjamin, com o fim de provar a relação próxima entre o romantismo e a reflexão, cita indiretamente um fragmento de Novalis. Nele, Benjamin afirma estar presente uma exposição “fantástica” da relação entre reflexividade e existência material. O fragmento completo, que é originário do Pólen, diz o seguinte:

Voltar para dentro de si mesmo significa para nós abstrair [*abstrahieren*] do mundo exterior. No caso dos espíritos, a vida terrena é analogamente chamada de contemplação interior, de entrar em si mesmo, de atividade imanente. Portanto, a vida terrena surge de uma reflexão originária, um entrar primitivo [*primitiven Hineingehen*], recolhido em si mesmo, que é tão livre quanto a nossa reflexão. Por outro lado, a vida espiritual neste mundo surge ao romper essa reflexão primitiva. O espírito se desdobra novamente, sai de si novamente, cancela em parte aquela reflexão e, neste momento, diz eu pela primeira vez. Pode-se ver aqui como é relativo entrar e sair. O que chamo de entrar é, na verdade, sair; uma retomada da forma original. (Novalis, 1965, II, p. 128-129, [45])

Esse fragmento, de fato, apresenta resumidamente a teoria novalisiana da reflexão e, nela, é perceptível também a influência de Fichte. Quando Novalis afirma que “Voltar para dentro de si mesmo significa para nós abstrair do mundo exterior”, o “nós” refere-se ao ser humano como gênero. Logo, quando o ser humano reflete, isto é, volta-se para o seu interior, o exterior é abstraído (ou seja, subtraído ou separado). É interessante notar que, para Fichte, a abstração é parte do estado-de-ação da inteligência quando ela se eleva a seu modo-de-ação em geral, assim como a própria reflexão. Nas palavras de Fichte:

Por essa ação livre [de elevar a consciência para seu próprio modo-de-ação], então, algo que já é em si forma (...) é acolhido como conteúdo em uma nova forma (...) e por isso aquela ação é uma ação de reflexão. Aquelas ações necessárias são separadas da série na qual, eventualmente, podem aparecer em si, e estabelecidas puras de toda a mescla; por conseguinte, aquela ação é também uma ação de abstração. É impossível refletir sem ter abstraído. (...) Esse modo-de-ação em geral deve (...) ser separado por uma abstração reflexionante de tudo que *não* é ele mesmo. (Fichte, 1980, p. 28-29)

Nesse sentido, Novalis concorda inteiramente com Fichte: quando nós refletimos, nós separamos aquilo que é necessário no estado-de-ação daquilo que é contingente. Novalis compara esse movimento com uma ação de entrar em si mesmo, de uma autopenetração. Aquilo que Fichte chamava de necessário é chamado de interioridade, o que para Fichte é contingente, para Novalis é exterioridade. “É preciso saber distinguir em cada filosofia o contingente do

essencial.” (Novalis, 2021, p. 98, [5]). Porém, é necessário compreender que, ao contrário de Fichte, Novalis não concorda que a exterioridade seja uma produção da interioridade – ou seja, que o não Eu seja apenas uma produção do Eu. Ainda que ambos mantenham entre si uma relação de identidade, a abstração não é apenas uma função da intuição ou uma das suas condições de possibilidade e, por isso, algo que pré-produzido no sujeito anteriormente a quaisquer experiências sensíveis – ou seja, experiências percebidas como originadas de um não Eu. Para os românticos, a abstração e, com ela, a reflexão, são experiências ontológicas e necessárias para a própria existência dos seres. A estrutura imanente da realidade é reflexiva e, por isso, o conhecimento dos seres é formado a partir da abstração, uma vez que não seria possível construir nenhum conhecimento sobre nada se tudo aparecesse indiscriminadamente conectado de forma caótica. A separação entre exterioridade e interioridade, não Eu e Eu, contingente e essencial, é fruto, paradoxalmente, da própria unidade empírica entre eles. No entanto, para haver uma conexão entre eles – para haver um conhecimento deles –, deve-se abstrair algo puro e não imanente do caos pré-abstrativo do real. Esse algo é o espírito, que também pode ser chamado de essência: “Antes da abstração tudo é uno, mas uno como o caos; após a abstração está novamente tudo unificado, mas essa unificação é uma livre federação de seres autônomos, autodeterminados” (Novalis, 2021, p. 76, [95]).

Isso é confirmado na continuação do fragmento, na qual Novalis afirma: “No caso dos espíritos, a vida terrena é analogamente chamada de contemplação interior, de entrar em si mesmo, de atividade imanente [*immanentes Wirken*].” (Novalis, 1965, II, p. 126, [45]). O que se afirma é que, paradoxalmente, o ser espiritual, em sua dimensão não espiritual, entra em si mesmo, na forma de “atividade imanente”. Espíritos, na dimensão material, entram em si mesmos através de uma atividade “tão livre quanto a nossa reflexão”. No entanto, o ser apenas pode existir ao mesmo tempo material e espiritualmente no momento no qual essa atividade livre imanente é interrompida novamente por uma nova reflexão. A “reflexão primitiva” – o entrar em si da matéria – é interrompida por uma nova reflexão, esta sim trazendo novamente o ser para sua dimensão espiritual. Para poder voltar a apresentar sua dimensão espiritual, ele deve sair de si e de sua atividade imanente e se tornar mais uma vez espírito. O ser, que é originariamente espiritual – essência –, refletiu sobre si mesmo e, nessa reflexão, tornou-se material.

No entanto, ele deve se refletir novamente, nos moldes da reflexão da qual Fichte mencionava, e tornar-se, mais uma vez, espírito.

A segunda reflexão é, de fato, a condição necessária para o conhecimento; sem ela, os seres seriam puramente materiais, presos dentro de si mesmos e impenetráveis, e, por isso, impossíveis de serem conhecidos. A reflexão, em sua essência, significa uma saída de si que é condição de possibilidade de qualquer tipo de conhecimento. Quando o ser sai de sua atividade imanente, ele pode ser capturado pelo pensamento na forma de espírito, isto é, de não material. Caso não seja capturado, ele ainda estará preso dentro de si na mera forma de objeto material. É a segunda reflexão que impulsiona o espírito ensimesmado para fora de si e anima novamente os seres. Nesse sentido, é fundamental para os espíritos presos na atividade imanente de sua forma material que eles sejam refletidos, impulsionando-os para fora de si e trazendo-os novamente para o domínio espiritual: “Inversamente, a vida espiritual neste mundo origina-se de um irromper daquela reflexão primitiva.” (Novalis, 2021, p. 50, [45]). Nesta frase, Novalis explica o movimento reflexivo circular do ser. A vida espiritual – ou seja, a vida dos seres em sua dimensão não-material – começa no instante no qual a reflexão primordial é interrompida e os seres são animados – ou seja, tem seu espírito libertado da sua interioridade. Novalis prossegue descrevendo como, caso a reflexão primordial não fosse rompida, os seres ficariam eternamente presos em sua interioridade e nós viveríamos em um mundo não dotado de espírito – não porque espíritos não existem, mas porque são interiorizados e não se comunicam com o exterior: “O espírito se desdobra novamente, sai de si novamente, cancela em parte aquela reflexão e, neste momento, diz Eu pela primeira vez” (Novalis, 1965, p. 126, [45]). O que está sendo descrito como o surgimento do Eu é, de fato, o surgimento do espírito.

É importante também ter claro que, para o romantismo alemão, o espírito não é uma exclusividade humana, nem sequer dos seres ditos animados. Todos os seres têm espírito, pois, senão, eles não poderiam ser conhecidos, ditos, comunicados, pensados, percebidos ou, simplesmente, existentes. Nesse sentido, todos os seres são dotados de um senso de eu, já que, se não tivessem, não poderiam participar da reflexão e, assim, seriam inexistentes ou, no máximo, teriam uma existência puramente interiorizada e ensimesmada, e, por isso, seriam imperceptíveis a outros espíritos. Como Schlegel afirma: “Há algo de peculiar com os

espíritos: não podem ser agarrados com as mãos e apresentados a outrem. Espíritos só se mostram a espíritos.” (Schlegel, 1997, p. 27). Paradoxalmente, o eu surge na segunda reflexão, quando o espírito se estende para fora de si, quando ele entra em contato com outros espíritos e, portanto, participa tanto da dimensão espiritual quanto da material: “A sede da alma é ali onde o mundo interior e o mundo exterior se tocam. Onde eles se interpenetram, está ela em cada ponto da interpenetração” (Novalis, 2021, p. 36, [19]).

É fundamental perceber que para Novalis o ser é simultaneamente material e espiritual. Ele até pode se apresentar apenas em uma ou outra dimensão, mas não pode ser percebido senão nessa simultaneidade. Portanto, é possível observar que a filosofia de Novalis junta dois conceitos essencialmente contraditórios: por um lado, ele concorda com Kant sobre o caráter essencialmente perceptivo e perceptível do ser (ou seja, os seres se relacionam entre si a partir da percepção/sensibilidade), porém concorda também com Fichte sobre o caráter essencialmente espiritual-intuitivo do ser. Como Benjamin chama a atenção, a questão da intuição intelectual (ou, em outros termos, da intuição espiritual) é fundamental para os pensadores que circularam em Jena na virada do século XVIII para o XIX: Fichte, Novalis, Schlegel e Schelling buscaram estabelecer as bases para um conhecimento cuja validade não dependesse inteiramente e exclusivamente da sensibilidade física de uma consciência (Benjamin, 1993).

Pode-se dizer que a filosofia de Novalis buscou criar a possibilidade de pensar a medialidade entre espíritos como fonte do conhecimento. Podemos dizer que esse é o sentido verdadeiro da reflexão em sua acepção completa: espíritos apenas se comunicam entre si, e não com a matéria. Se existisse uma matéria desprovida de espírito, ela não seria percebida pelo espírito e teria, portanto, uma modalidade de existência muito limitada. Isso não significa que ela não existiria (nesse sentido, como Manfred Frank defende, Novalis e os românticos estavam muito mais próximos do realismo do que do idealismo), mas que sua existência seria muito pouco intensa, já que não é percebida por nenhuma consciência e não causa nenhum efeito no mundo no qual habitam as essências espirituais (Frank, 2003).

Como foi afirmado anteriormente, Novalis chamou de sentimento a percepção da relação entre ser material e ser espiritual através da reflexão<sup>28</sup>. O sentimento,

---

para ele, é o conhecimento da conexão especial entre ser, conhecimento e reflexão. De fato, o sentimento é aquilo que se produz em nosso entendimento quando entendemos essa relação. Por isso, também, Novalis chama esse sentimento de autossentimento [*Selbstgefühl*]. O prefixo *auto* [*selbst*] indica aqui não um princípio autorreferente como em Fichte, mas sim uma estrutura reflexiva na qual a causa e o efeito são a mesma coisa. Nas palavras de Novalis: “Aquilo que é dado ao sentimento nos mostra a ação originária como sendo causa originária e efeito [*Urhandlung als Ursache und Wirkung*]” (Novalis, 1965, II, p. 588). A própria filosofia é esse sentimento: “A filosofia é um sentimento originário [*ursprüngliche Gefühl*]. As ciências filosóficas conceitualizam a intuição desse sentimento” (Novalis, 1965, II, p. 588).

Novamente, é possível entrever a influência de Fichte no pensamento romântico. Ao diferenciar filosofia e ciências filosóficas, Novalis tem como ponto de partida a distinção fichtiana entre ciência e doutrina-da-ciência, ou ciência e exposição da ciência, ou ainda, entre espírito e letra. Enquanto a filosofia é um sentimento, as ciências filosóficas são a exposição desse sentimento para o entendimento. No entanto, o sentimento não pode ser ensinado a alguém, ele deve, por essência, ser sentido pelo sujeito que o experimenta. No entanto, ele mesmo não é uma intuição intelectual pré-reflexiva, alcançável através de exposições intelectuais, mas sim algo que está dado pela estrutura empírica da percepção. Por essa razão, Novalis usa a expressão sentimento:

Se todo conhecimento é um pôr [*Setzung*], é óbvio que o sentimento - ou, melhor dizendo, o ‘espírito’ que revela a si mesmo no sentimento - não pode ser de nenhuma maneira conhecido. Conhecer significa: ser imputável a estar errado (...). Mas não existe nenhum sentido no qual é possível falar em um sentimento errado: ele apenas ocorre e, enquanto ocorre, é familiar consigo mesmo (ou, como diz Novalis, sente a si mesmo). (Frank, 2003, p. 170)

Manfred Frank chama a atenção para o caráter não judicativo do sentimento – ou seja, o fato de que não é possível inferir juízos falsos ou verdadeiros a partir dele (Frank, 2015). As ciências filosóficas são o campo do verdadeiro e do falso, já que se dedicam à construção de juízos, mas a filosofia está essencialmente para além do campo do julgamento. Assim como a ciência fichtiana, ela não pode ser ensinada, somente apreendida. Porém, ao contrário da doutrina-da-ciência, ela não

---

<sup>28</sup> O papel do sentimento na *Wissenschaftslehre* é complexo, pois Fichte dá diversos tratamentos a essa questão no desenvolvimento de seus textos (Lohmann, 2004).

é originada de uma intuição pré-reflexiva que põe a si mesma como seu próprio fundamento. Ela surge quando o sentimento sente a si mesmo e, ao sentir-se, percebe-se como reflexão de si. Dessa forma, ele concorda com Fichte de que o autossentimento gerado pela reflexão não é meramente um conhecimento sobre objetos da experiência, mas discorda de que ele está totalmente fora da experiência (em uma intuição intelectual). De fato, o autossentimento é o ponto de partida de todo o saber, e sua percepção é a condição essencial para que qualquer conhecimento possa se originar. Quanto mais próximo do sentimento, mais próximo do espírito. Mas essa proximidade não se dá se separando da experiência, e sim na própria experiência – ou melhor, no momento em que sentimento e experiência coincidem. Frank explica esta relação epistêmica (ou, nas suas palavras, esta “autorrelação”) da seguinte maneira:

Aqui [no sentimento], não é outra coisa que é apresentada, mas sim a experiência mostra-se a si mesma exatamente como ela é. Ser e aparência de si coincidem aqui enquanto que os objetos multiplamente opacos nunca são retidos pelo conhecimento que temos deles. A vivência [*Erlebnis*] não tem objeto, e, por isso, Novalis a chamava ‘de estado’ [*zuständlich*] - em oposição a ‘objetiva’ [*gegenständlich*]; ele também a chamava de ‘não posta’ [*nicht-setzend*] ou falava de um autossentimento, pois ela não põe seu conteúdo separado fora da ação em si mesma ou na frente dela mesma; de fato, ela não se põe em absoluto, apenas sente. (...) A autorrelação epistêmica [do autossentimento] (..) não é baseada na representação, na pré-posição [*Vor-stellung*] ou na posição de um objeto diferente da própria posição. (Frank, 2015, p. 32-33).

Isso significa, portanto, que não existe “pré-posição” nenhuma no sentimento, a não ser dele próprio – e isso se dá pela estrutura autorrelacionante da reflexão. Posição e ser são a mesma coisa, e por isso, não podem ser separados. O sentimento “sente a si próprio” – ou seja, a estrutura da reflexão é explicitada. Ao refletir sobre si mesmo, o Eu se objetiva.

O argumento que Novalis utiliza para introduzir essa distinção [entre estado – *Zustand* – e objeto – *Gegenstand*] é uma novidade [em relação ao sistema fichtiano]: em geral, nós distinguimos sujeito e objeto, mas, a partir do momento no qual a reflexão passa a abarcar tudo, seu alvo, seja ele qual for, torna-se objeto, nunca sujeito. Considerando, portanto, que a reflexão pode se apropriar de um objeto da cognição (...), ela pode mover-se cento e oitenta graus e investigar aquilo que se opõe ao objeto – não um sujeito, mas um objeto semelhante-a-um-sujeito.” (Vater, 2010, p. 297)

Nas palavras do próprio Novalis:

Para poder conceber a si mesmo, o eu precisa representar para si mesmo outro como ele mesmo (...). Esse outro eu – que é como o eu – não é nenhum outro senão o próprio eu. Similarmente, o eu torna-se consciente desse ato de alienação e produção respectiva apenas através desse mesmo exercício conceitual. Ele percebe que é o mesmo em seu próprio caso, que o ato que precede essa reflexão não pode ocorrer de outra maneira. (Novalis, 2003, p. 6, [3])

Novamente, aqui existe uma referência a Fichte. Ao dividir espírito e letra, Fichte buscou rebaixar a letra – ou seja, o histórico, circunstancial, linguístico, fortuito, acidental, vivencial, enfim, aquilo que está ligado à experiência individual no devir das representações do mundo material –, mas acabou dando, inadvertidamente, a ela uma grande importância, por ser a portadora e expositora do espírito (Torres Filho, 1975). Esse paradoxo da relação entre letra e espírito, que o filósofo nunca soube explicar muito bem e que traz, inclusive, um grau maior de complexidade à sua filosofia, é assumido pelos românticos como parte fundamental do pensamento. Letra e espírito são a mesma coisa, porque não existem separadamente, nem mesmo em nível abstrato. Por isso, linguagem é espírito, é a forma mais explícita de sentir o espírito, porque não precisa de referenciais fora dela para existir.

A estrutura circular da filosofia na reflexão é definitivamente um dos principais temas da filosofia romântica. Entretanto, nesse sentido, pode-se afirmar que o texto sobre romantismo de Walter Benjamin, apesar de tratar a reflexão como algo dado e explícito na filosofia de Fichte – coisa que, como é possível perceber a partir do que foi dito sobre Fichte até agora, não é totalmente verdadeira –, ao mesmo tempo reconhece essa diferença fundamental entre este e os românticos. De fato, ele percebeu que o conceito de absoluto de Fichte é totalmente diferente daquele dos românticos. Essa diferença se expressa pelo fato de que a ciência fichtiana é uma realização completamente espiritual, cuja expressão na letra é apenas fortuita e circunstancial. A letra, portanto, é apenas a forma de exposição dessa experiência – de elevar o espírito a seu próprio modo de ação. Para os românticos, não existe elevação do espírito, senão através da letra. Isso ocorre pois, para eles, a linguagem é mais que um meio de expressão. Ela é a própria reflexividade essencial que perpassa e estrutura todo o ser.

### **2.3. O paradoxo da apresentação na Doutrina-da-ciência**

Não é possível afirmar ou negar, apenas com base na tese de doutorado de Walter Benjamin, que a filosofia de Fichte seja, indubitavelmente, uma influência para a filosofia benjaminiana. Em primeiro lugar, pelo fato de que a teoria de Fichte, na interpretação benjaminiana, serve mais como um contraponto à filosofia romântica – esta sim, uma influência direta e assumida de Benjamin – do que como propriamente uma fonte. Em segundo lugar, porque a exposição de Benjamin distorce a filosofia de Fichte quase a ponto de a tornar irreconhecível. Essa distorção, no entanto, está muito mais ligada – como vimos anteriormente – ao fato de que Benjamin buscava apresentar a própria filosofia através da exposição da teoria do conhecimento romântica, do que a uma verdadeira rejeição da filosofia de Fichte. Isso pode ser afirmado porque as distorções realizadas por ele no texto sempre favorecem as teses particulares de Benjamin. Observando-se com atenção, Benjamin não entra em nenhum momento em um diálogo honesto com a filosofia

fichtiana, refutando-a apenas na medida em que ela tem utilidade para desenvolver suas próprias ideias.

Entretanto, buscarei demonstrar que a distinção desenvolvida por Fichte entre letra e espírito ainda assim pode ser uma chave de acesso à filosofia da linguagem benjaminiana.<sup>29</sup> Não só pelo fato de Benjamin estar operando, em muitas ocasiões, dentro dos limites e conceitos da filosofia romântica e idealista, mas principalmente porque ele mesmo usava as fontes e referências de forma bastante “liberal”, deslocando o pensamento e as teorias de outros autores para servirem a fins, muitas vezes, distintos daqueles que eles haviam sido originariamente pensados<sup>30</sup>. Fichte pode ser considerado um dos autores com o qual Benjamin mais realiza essa operação (Menninghaus, 2022). A primeira parte da tese de doutorado sobre romantismo alemão é um ótimo exemplo, no sentido de expor de forma explícita esse *modus operandi* hermenêutico. Winfried Menninghaus demonstrou os principais problemas da interpretação benjaminiana de Fichte e dos românticos e o quanto aquele fez uma seleção bastante enviesada da filosofia destes:

A primeira exegese de Benjamin da reflexão romântica constitui a primeira de uma longa série de tratamentos extremamente “livres” do material citado, abrindo caminho ao mesmo tempo para limitações e falsificações dentro de sua exposição do conceito de reflexão. (Menninghaus, 2002, p. 19)

A compreensão da distinção entre espírito e letra, conforme ela foi formulada por Fichte, toca em uma questão central da filosofia benjaminiana. Essa questão pode ser colocada da seguinte forma: toda exposição de um conteúdo espiritual – ou mental, intelectual, etc – exige o uso de uma expressão linguística – seja ela falada, escrita, simbolizada, etc. Se o discurso fosse somente a aparição transparente de conceitos do entendimento, não haveria a necessidade de interpretações, já que os signos e palavras representariam sempre o mesmo significado. Porém, é impossível saber se determinada ideia foi ou não exposta corretamente para outra pessoa, a não ser pedindo para que o outro também exponha, com suas próprias palavras, o conteúdo espiritual apresentado. Palavras diferentes podem expor os mesmos conteúdos, e palavras iguais expõem conteúdos diferentes em ocasiões ou para pessoas diferentes. O fato de alguém repetir exatamente a letra de uma doutrina

---

<sup>29</sup> Élise Derroitte defende que essa distinção, inclusive, é análoga à distinção entre crítica e comentário no ensaio de 1924-1925 sobre a obra *As Afinidades Eletivas* de Goethe (Derroitte, 2017).

<sup>30</sup> Marcio Suzuki expõe como, devido a uma forte influência do pensamento de Kant, o idealismo e o romantismo operaram muitas vezes sob o pressuposto de que é possível “entender um autor melhor até do que ele mesmo” (Suzuki, 1998, p. 30).

filosófica não garante que essa pessoa compreendeu o espírito desta doutrina. Mais que isso, conseguir expor uma doutrina usando palavras diferentes daquelas apresentadas é um sinal de que aquele conteúdo essencial foi verdadeiramente compreendido. Isso ocorre porque, em última análise, a consciência não pode sair de si mesma e expor diretamente o seu conteúdo, a não ser dentro da letra, da linguagem do tempo no qual ela está sendo pensada.

Antes de prosseguir, é importante destacar que a questão da apresentação do saber e os problemas que derivam dela não são exclusividade nem de Fichte e nem do idealismo. Ela perpassa a própria história da filosofia e, para além dela, do pensamento em geral: qual o papel da forma como expomos nossas ideias dentro das próprias ideias? Até que ponto é possível diferenciar o “como” dizemos do “o quê” dizemos? E, para além disso, a forma como se comunicam ideias mudam com o passar do tempo e dependem sempre das condições sociais, culturais e históricas do momento nas quais são expostas. Logo, qual o papel do contexto linguístico-histórico na própria existência das ideias, e, mais especificamente, na própria existência da linguagem como meio da comunicação? <sup>31</sup>

A questão da exposição histórica é fundamental para qualquer teoria da linguagem, mas ela é especialmente importante para a compreensão da teoria da linguagem benjaminiana. Assim como não é possível falar sobre linguagem sem já estar na linguagem, é impossível falar sobre história sem estar na história, sem utilizar fontes históricas, sem estar dentro daquilo sobre o qual procura-se falar a partir de uma posição pretensamente externa. Essa grande dificuldade de realizar ambas operações está relacionada ao fato de que, no pensamento de Walter Benjamin, a apresentação determina, simultaneamente, parte da reflexão metodológica do saber e parte do conteúdo desse saber. Essa percepção foi produzida porque Benjamin, como leitor dos românticos, estava influenciado pelos debates produzidos dentro do âmbito da filosofia fichtiana.

Em concordância com a ideia de que a teoria da linguagem benjaminiana é perpassada por uma teoria das essências, o que move o pensamento de Benjamin é perceber que existe uma relação complexa entre essas essências, seus conteúdos e suas existências na linguagem. Embora Benjamin rejeitasse fortemente a ideia de

---

<sup>31</sup> O próprio Platão, nos diálogos Teeteto e Crátilo, já colocava o problema do conhecimento como um problema, em última distância, entre o estabelecimento de uma ligação entre palavras e ideias (Platão, 1973).

uma equivalência entre ideias e linguagem (ou seja, que a linguagem seja uma ferramenta puramente descritiva para a exposição de ideias<sup>32</sup>), ao mesmo tempo, ele percebeu que a comunicação de essências não linguísticas – espirituais – não só é possível, como é a regra geral da comunicação. Esse paradoxo entre a impossibilidade de expor essências não linguísticas na linguagem e o fato da comunicação tomar lugar na coincidência entre essência espiritual – ideia – e essência linguística – linguagem – cria um grande problema do ponto de vista epistemológico.

Fichte, como será demonstrado, encontrou esse mesmo problema, que é um problema estrutural do conhecimento da forma como ele foi pensado na tradição filosófica ocidental. A diferença entre ciência<sup>33</sup> [*Wissenschaft*] e doutrina-da-ciência [*Wissenschaftslehre*] é fundamental para Fichte e, posteriormente, também para o romantismo alemão. O romantismo dá contornos explicitamente linguísticos a essa questão, coisa que Fichte havia indicado, mas não desenvolvido plenamente nos conceitos de espírito e letra. Como em Fichte a prevalência do espírito é destacada, a letra acaba negligenciada ou relegada a um lugar secundário. Rubens Rodrigues Torres Filho, porém, chama a atenção para essa questão ao destacar o fato de que, ao reconhecer a letra (inferior) como expressão do espírito (superior), Fichte dá à letra uma importância imprevista, já que esta se torna o fator mais decisivo na comunicação, desenvolvimento e sobrevivência da ciência (Torres Filho, 1975). Dieter Henrich também identifica a mesma dificuldade e a paradoxal relação entre linguagem e espírito em Fichte:

A linguagem esconde tanto o verdadeiro estado factual [*Sachverhalt*] quanto as dificuldades de entendê-lo na suposta aparência transparente do discurso. Contra a linguagem natural do eu e ainda assim dentro da linguagem, a filosofia deve tornar-se uma teoria da autoconsciência. Isso esclarece porque [expor a doutrina-da-ciência] foi tão difícil e porque Fichte nunca foi bem sucedido em trazer com clareza total aquilo que tinha diante dos olhos. (Henrich, 1997, p. 13-14)

Nos termos de Fichte, a doutrina-da-ciência é a exposição da ciência em geral, isto é, das condições de validade do conhecimento humano em geral. Nesse sentido, ela é a ciência-da-ciência. Ela trata da forma e conteúdo da ciência em

---

<sup>32</sup> No ensaio *A doutrina da semelhança*, ele afirma diretamente que a linguagem, “como é evidente para as pessoas mais perspicazes, não é um sistema convencional de signos (...)” (Benjamin, 2012, p. 120).

<sup>33</sup> Ciência [*Wissenschaft*], no sentido idealista, significa saber ou conhecimento. Logo, a doutrina-da-ciência é a doutrina do saber em geral, do qual as ciências são expressões individuais.

geral, de seu funcionamento interno. Por isso, a distinção entre seu conteúdo, chamado por Fichte de “espírito”, e sua forma, denominada “letra”, é tão importante; sem eles, não existe nenhum conhecimento. Fichte tentou expor essa diferença da seguinte maneira:

Aquilo que o princípio contém em si mesmo e deve comunicar a todas as demais proposições que aparecem na ciência eu chamo de conteúdo interior do princípio - e da ciência em geral; o modo como deve comunicá-lo às outras proposições eu chamo de forma da ciência. A questão que foi colocada, portanto, é a seguinte: Como são possíveis conteúdo e forma de uma ciência em geral, isto é, como é possível a própria ciência? Algo no interior do qual essa questão fosse respondida seria também uma ciência, e aliás a ciência da ciência em geral. (...) ela poderia então chamar-se simplesmente *die Wissenschaft* (a Ciência) ou *die Wissenschaftslehre* (a Doutrina-da-Ciência). A até agora assim chamada filosofia seria, portanto, *a ciência de uma ciência em geral*. (Fichte, 1980, p. 14-15, grifo do autor)

A proposta de Fichte para que o termo ciência [*Wissenschaft*] seja utilizado em lugar de filosofia para se referir à teoria que trata do conhecimento puro, isto é, do saber sobre o saber, não é ocasional. A ciência, para Fichte, é sempre um retorno a ela mesma, ou seja, ao seu fundamento.

Fundamento, para Fichte, era sinônimo de princípio ou lei a qual todo o saber necessariamente se subordina, de forma a que possamos reconhecer quando algo é um conhecimento válido ou não. Por isso, a doutrina-da-ciência nunca poderia ser, por exemplo, a lógica. Uma sentença estar correta ou incorreta do ponto de vista lógico não é sinônimo de que aquela sentença é verdadeira. A lógica, por se limitar à mera forma do saber, não poderia nunca ser o fundamento da ciência em geral – ela é, no máximo, uma forma de exposição e, como qualquer forma, é condicionada pelo erro humano. Além disso, pela lógica ser caracterizada por um conjunto de regras, ela nunca poderia ser o fundamento superior da ciência, já que este está necessariamente atuando ali de forma a dar o caráter correto ou incorreto para a própria lógica. Fichte é bastante categórico ao afirmar que a lógica, assim como os outros saberes particulares, é apenas uma ciência dentro do universo das ciências criadas pelo ser humano. O fundamento último da ciência é aquilo que investe a lógica da certeza, é aquilo que torna a lógica uma ciência, mas ele não é a própria lógica, já que, se o fosse, ele seria subordinado às regras lógicas – e isso, como foi exposto, subtrairia seu caráter de fundamento, pois estaria subordinado a outras regras que não ele mesmo (Fichte, 1980).

A doutrina-da-ciência está relacionada com um “modo de pensar inabitual”, não subordinado a nenhum outro conhecimento, e que, na verdade, fornece a legitimidade e a certeza que torna o saber em saber (Fichte, 1980, p. 7). Ela apenas pode surgir quando identificamos por nós mesmos que existe uma incondicionalidade interna ao pensarmos sobre o nosso pensamento. Essa incondicionalidade nos aparece pois, quanto mais tentamos pensar no fundamento do conhecimento, mais o conhecimento nos joga de volta a ele mesmo e nos desvia desse fundamento. No entanto, o fundamento deve necessariamente existir, senão nunca poderíamos estar certos de nada e o conhecimento seria algo instável, mutável e, em última instância, impossível de determinar. Para penetrarmos no domínio da doutrina-da-ciência devemos evitar nos influenciar pelo desconforto de estarmos em uma espécie de “círculo” epistemológico. Nas palavras de Dieter Henrich:

A fórmula de Fichte [de que o eu se põem de forma incondicional e absoluta] não se refere a um estado factual [*Sachverhalt*] claro como o sol, o qual deve-se indicar precisamente para se apoiar em um fundamento certo. Ela é resultado da assunção de que não existe outro caminho senão aquele no qual o fundamento desaparece ao tentarmos capturar e compreender o que acontece quando passamos a conhecer a nós mesmos e a nos reconhecer através da pequena palavra “eu”. (Henrich, 1997, p. 17)

Fichte buscou incessantemente apresentar, da forma mais clara possível, que o caráter autorreferencial da consciência não é uma fórmula redundante e vazia. Pelo contrário, ela é um fenômeno importantíssimo. O entendimento de que a ciência é uma investigação sobre a essência ou sobre o fundamento da ciência não é algo fortuito ou arbitrário para Fichte. Em suas palavras:

Eu busco captar em sua fonte originária a ciência – não porventura meramente a forma sistemática exterior, mas a interioridade de um *saber*, aquilo, unicamente, sobre o qual repousa o fato de haver um saber, uma convicção, uma inamovibilidade da consciência. (Fichte, 1980, p. 247)

Para ele, a filosofia deve se assumir como ciência e, por isso, deixar de ser uma “doutrina das pretensas coisas em si” para tornar-se “uma dedução genética daquilo que aparece em nossa consciência” (Fichte, 1980, p. 7). Realizar uma dedução genética significa identificar os princípios que aparecem como certos em nossa consciência e, a partir deles, deduzir o princípio superior que os investe de certeza<sup>34</sup>. Esse princípio, obviamente, não depende de nenhum outro para extrair

sua certeza (já que ele é a fonte da certeza de todo o saber) e, por isso, Fichte o chama de convicção ou "inamovibilidade da consciência". E, mais fundamentalmente, reconhecer esse princípio infundado e incondicionado como a origem de todo o conhecimento depende mais de uma intuição ou pressentimento espiritual do que do estudo repetitivo da doutrina. O único requisito para encontrar esse princípio é ser livre e querer verdadeiramente pensar sobre ele. Por isso, Fichte afirma:

Assim é a ciência que acabamos de descrever: ela é, como tal, não algo que existisse independentemente de nós e sem nossa intervenção, mas, pelo contrário, algo que só pode ser produzido pela liberdade de nosso espírito atuando segundo uma direção determinada (...). A doutrina-da-ciência é, ela mesma, *uma ciência*. Portanto, também ela deve ter, em primeiro lugar, um *princípio*, que não pode ser demonstrado no interior dela, mas é pressuposto em vista de sua possibilidade como ciência. Mas esse princípio também não pode ser demonstrado em nenhuma outra ciência superior; pois nesse caso essa ciência superior é que seria a doutrina-da-ciência, e aquela cuja proposição fundamental teve de ser demonstrada não o seria. Esse princípio – da doutrina-da-ciência e, por seu intermédio, de todas as ciências e de todo saber – não é, pois, suscetível de absolutamente nenhuma prova, isto é, não pode ser remetido a nenhuma proposição superior da qual, em sua relação com esse princípio, decorresse a sua certeza. Contudo, deve fornecer a fundação de toda certeza; deve, pois, apesar disso, ser certo, e aliás ser certo em si mesmo e em função de si mesmo, e por si mesmo. (...) É o fundamento de todo saber, isto é, sabe-se o que ela enuncia porque em geral se sabe; sabe-se imediatamente isso, tão logo se saiba qualquer outra coisa. Ela acompanha todo o saber, está contida em todo saber, e todo saber a pressupõe. (Fichte, 1980, p. 15-16)

Os românticos despenderam muita atenção à relação entre o ideal de ciência defendido por Fichte e a sua exposição pedagógica; relação essa que está calcada, como tentarei demonstrar, no caráter incondicionado – e, por isso, difícil de expor – do saber na doutrina-da-ciência. Fichte chama a atenção a isso inúmeras vezes e sempre condiciona a compreensão de seus textos à percepção de que o fundamento científico de sua teoria deve ser construído mentalmente pelo leitor e este, por sua vez, deve chegar a esse fundamento por si mesmo. Novalis chega a

---

<sup>34</sup> Ruben Rodrigues Torres Filho, na tradução da *Doutrina da Ciência de 1794*, indica, na seção *Dedução da representação [Deduktion der Vorstellung]*, que o termo "dedução" é remanescente do sentido jurídico da palavra conforme ela foi usada por Kant na *Crítica da Razão Pura*: "Quando falam das competências e demandas, os juristas distinguem, em um processo judicial, a questão sobre aquilo que é o direito (*quid juris*) da questão relativa ao fato (*quid facti*) e, na medida em que exigem prova de ambos, denominam *dedução* a primeira, que deve estabelecer a competência ou a pretensão jurídica" (KrV, B 116-117).

comentar que “a filosofia fichtiana é uma exigência de autoatividade – não posso explicar algo a alguém de cima para baixo, posso apenas conduzir alguém a si mesmo” (Novalis, II, 1965, p. 271, [567])<sup>35</sup>. Para Fichte, o pior destino possível para uma doutrina era ser relegada aos repetidores e recitadores sem pensamento, pois estes deixam escapar aquilo que é mais importante: a liberdade (isto é, o caráter incondicionado) do espírito:

(...) reconheço de antemão que no campo da especulação nunca poderei escrever algo inteligível àqueles a quem ele for ininteligível. (...) Tenha esse desentender a razão que se queira, há na própria doutrina-da-ciência uma razão pela qual ela deve continuar sempre ininteligível para certos leitores: ela pressupõe a faculdade da liberdade da intuição interna. (Fichte, 1980, p. 40)

A doutrina-da-ciência, portanto, é mais do que uma busca do saber pelo fato de ser saber ou um acúmulo infinito de conhecimento. Ele é uma investigação sobre como o autoconhecimento está essencialmente – isto é, incondicionalmente - em relação consigo mesmo. Essa investigação, no entanto, não é clara e não-problemática. Inclusive, ela traz mais problemas do que soluções, especialmente do ponto de vista expositivo. Fichte afirmou: “A doutrina-da-ciência não se deve em geral *impor*, mas sim, ser uma *carência* [*Bedürfnis sein*]” (Fichte, 1980, p. 41). Essa carência é fundamental para que a doutrina-da-ciência não caia no dogmatismo, e é descrita por Fichte em termos de uma lealdade incondicional à verdade. Isso não significa que a ciência está livre de erros; para Fichte, ela pode ser inteiramente incorreta do ponto de vista da correspondência entre doutrina e ciência; porém, o fato de ela poder estar hipoteticamente incorreta é resultado justamente da liberdade de nosso entendimento - e isso não torna ela de menor valor, só mostra que sua exposição precisa ser melhorada. Um amor profundo ao conhecimento é o comprometimento primário do investigador na doutrina-da-ciência. O filósofo brasileiro Rubens Rodrigues Torres Filho, em sua celebrada obra *O Espírito e a Letra*, explica perfeitamente como funciona essa operação:

Sem o socorro de nenhuma regra prévia, a reflexão filosófica só pode ser norteadada por um “sentimento obscuro”, por um certo “senso-da-verdade”: o que quer dizer

---

<sup>35</sup> Ricardo Barbosa descreve os primeiros cursos de Fichte em Jena, nos quais o filósofo está mais preocupado em ensinar os alunos a pensar por si próprios do que em qualquer ponto específico da doutrina. Os cursos começavam com um pequeno experimento sobre a autoconsciência: Fichte primeiro pedia aos alunos para “pensarem na parede” que tinham diante de si. Depois que todos tinham a parede clara na mente, ele pedia para que pensassem “naquele que pensava na parede”. A vertigem causada por este último pedido confundia boa parte da turma, o que mostrava que, apesar da doutrina-da-ciência ser acessível a todos, ainda assim o acesso a ela era mais difícil para uns do que para outros (Ricardo Barbosa, 2019).

também o filósofo tem de ser dotado de “gênio em grau não-menor do que, por exemplo, o poeta ou o artista”. (...) Levando à radicalidade essa atividade reflexionante sem apoio nem guia, a Epistemologia Fundamental [doutrina-da-ciência] exigirá, assim, “não meramente um grau mais elevado, mas uma espécie [Art] inteiramente nova do trabalho espiritual, tal qual antes nunca houve igual”. (Torres Filho, 1975, p. 36-37)

O sentimento obscuro experimentado pelo investigador se desenvolve, como identificou Torres Filho, sem o socorro de nenhuma regra (“sem apoio nem guia”) – e é esse o caráter absoluto da ciência quando reflete sobre si mesma. Para refletir sobre a regra superior da qual todas as outras regras são decorrentes, é necessário alçar-se acima das regras como um todo e pensar a partir da liberdade incondicionada do espírito. O ideal da ciência é, por isso, o ideal absoluto. Expor esse ideal pedagogicamente, no entanto, mostra-se algo muito difícil, pois, se por um lado ele não exige necessariamente nenhum estudo prévio das doutrinas filosóficas, por outro, ele não pode ser garantido a não ser que aquele que o estuda produza a intuição espiritual a ele correspondente – coisa que a educação por si só não necessariamente vai garantir ou fornecer.

Fichte, em uma de suas muitas exposições da doutrina-da-ciência, chama a atenção para o valor acrítico e alienante que o estudo em sua forma histórica traz ao pensamento, e coloca inclusive que a superação da apresentação da ciência como devir das doutrinas é fundamental para o fortalecimento da própria ciência (Fichte, 1980). A ciência fichtiana é extra-histórica porque ela é absoluta – e, como absoluta, ela não se submete a nenhum princípio ou regra fora de si mesma, o que incluiu também a história. A forma como a filosofia é estudada (ou seja, como sequência histórica de pensamentos) não está em conformidade ao ideal da ciência absoluta:

Assim, o ser de vocês [críticos da doutrina-da-ciência] chega até a crença histórica, e não vai além. (...) Bóiam no rio do tempo destroços naufragados da ciência de outrora. Vocês ouviram dizer que têm eles valor, e procuram pescar o máximo que podem, para mostrar diante dos curiosos. Vocês são muito cuidadosos com esses destroços, para não quebrá-los, esmagá-los ou de uma maneira qualquer modificar sua forma, e assim transmiti-los ilesos a seus herdeiros e legatários, para que estes, por sua vez, possam mostrá-los diante dos curiosos da posteridade. Quando muito, vocês os limpam vez por outra. (Fichte, 1980, p. 248)

A ciência inaugurada por Fichte, como ele mesmo explica posteriormente, não funciona desta forma. Ela não é apenas outra filosofia na história da filosofia – analogamente como, na visão de Kant, a Crítica não é mais uma doutrina metafísica

em continuidade a suas predecessoras (Lebrun, 2002). Seu fundamento não é algo que deve ser aprendido em sentido didático, mas apreendido em sentido intuitivo. Para conseguir chegar a esse “subsolo” da consciência humana, é preciso desvincular a origem do pensamento de sua existência empírica, e remeter a verdade a uma esfera superior a da história do pensamento. Para Fichte, o conhecimento tem validade não porque ele foi produzido por uma consciência, mas porque existe um fundamento essencial nele que é produzido em nossa consciência ao pararmos e refletirmos sobre o saber. Pensar esse fundamento exige um trabalho espiritual intenso, pois nosso pensamento se desvia caso não o direcionemos conscientemente em sua direção (Henrich, 1997). Seu caráter fugidio é a razão pela qual é difícil expor a doutrina-da-ciência, e a busca por ela é sempre guiada por um misterioso “certo senso-da-verdade” (Torres Filho, 1975).<sup>36</sup> A história, para Fichte, é algo secundário à ciência e, conseqüentemente, o ponto de vista da ciência é exterior ao da história.

Porém, isso não significa que seja realmente possível sair da história e observar a ciência de uma perspectiva fora dela. A exposição pedagógica da ciência é necessariamente histórica, pois ela é realizada na história, por seres humanos, em livros, escritos, aulas. Saber a diferença entre uma coisa e outra é o primeiro passo para penetrar na doutrina-da-ciência. Essa é a razão por que é tão difícil entender a teoria de Fichte: só é possível ter contato com a ciência através da letra, ou seja, das palavras proferidas ou impressas. Devemos ler os textos e assistir às exposições para compreender a doutrina. Porém, somente estamos no domínio verdadeiro da ciência quando superamos a letra. (Torres Filho, 1975). Fichte, portanto, constrói a partir desse paradoxo a diferenciação entre ciência e exposição-da-ciência; enquanto a primeira seria a própria incondicionalidade do saber, a segunda seria a exposição empírica dessa incondicionalidade. Como ele próprio afirmou: “Ele [o texto da exposição da doutrina-da-ciência] é uma parte da crítica da doutrina-da-ciência, mas não é a própria doutrina-da-ciência, ou uma parte desta” (Fichte, 1980, p. 7).

---

<sup>36</sup> Fichte descreve esse senso como um amor verdadeiro à verdade: “O filósofo precisa não só do senso da verdade, mas também um amor à verdade. (...) não deve apenas sentir obscuramente, mas elevar à clara consciência e tomar como máxima suprema que procura apenas a verdade, seja como for que esta lhe apresente; e que mesmo a verdade de que não há, em parte alguma, uma verdade, deveria ser-lhe bem vinda, desde que fosse verdade” (Fichte, 1980, p. 31).

O ponto principal da teoria do conhecimento de Fichte é que todo pensamento, mesmo voltado para algo externo a nós, somente é possível porque existe um fundamento interno e incondicionado que dá o caráter de pensamento ao pensar. No entanto, pensar essa operação é uma ação prática que realizamos como sujeitos históricos, a partir do estudo e da reflexão, na linguagem e no contexto da época na qual vivemos. É possível que, por limitações históricas, a exposição da ciência torne-se tão difícil que poucas pessoas consigam ter acesso real a ela, e Fichte descreve o fato de estar realizando a exposição naquele momento histórico como um “acaso feliz” (Fichte, 1980, p. 6). Cada escrito de Fichte foi uma nova tentativa de expor a doutrina com palavras diferentes; e isso é confirmado pelo próprio Fichte diversas vezes<sup>37</sup>. A exposição do fundamento da ciência é mais importante, do ponto de vista prático, do que desenvolvimento sistemático de seus princípios<sup>38</sup>. Esse fundamento opera em uma esfera superior à nossa capacidade de representar na linguagem e na história – já que ele, como foi afirmado, é superior a qualquer determinação –, mas nós apenas podemos falar sobre ele a partir de representações determinadas histórica e linguisticamente. Sem palavras, ou seja, sem a letra, a doutrina nunca poderia ser exposta a outras pessoas para as levar a sua intuição; no entanto, a exposição não é a própria ciência, ela é só sua apresentação a partir de signos socialmente convencionados. Motivado por esse pensamento, Fichte escreveu em 1794:

---

<sup>37</sup> Fichte menciona que a ausência de uma terminologia fixa é importante para que, uma vez que a doutrina seja célebre e conhecida, possa se estabelecer finalmente a sua melhor exposição: “Eu mesmo qualifico esta exposição de altamente incompleta e lacunosa (...), em parte, porque evitei usar tanto quanto possível uma terminologia fixa – que é o meio mais cômodo para os que leem ao pé da letra despojarem todo sistema de seu espírito e transmutarem-no em uma carcaça seca” (Fichte, 1980, p. 14).

<sup>38</sup> Para além disso, a exposição sistemática tem valor justamente porque é uma forma clara de exposição, que pode ajudar a direcionar o espírito do leitor no caminho da ciência: “Para perfazer o sistema ainda há indiscutivelmente muito que fazer. Por ora, mal está assentado o fundamento, mal foi iniciada a construção; e o autor quer que todos os seus trabalhos sejam considerados como apenas provisórios. A firme esperança, que pode doravante alimentar, de não ter mais, como antes temia, de deixar seu sistema, em letras mortas, entregue a sua sorte, na forma individual em que se apresentou a ele pela primeira vez, para alguma época futura que poderia compreendê-lo, mas de entender-se já sobre ele com seus contemporâneos, de discuti-lo, de vê-lo ganhar, pela elaboração comum de alguns, uma forma mais universal, e de legá-lo vivo no espírito e no modo de pensar de sua época, altera o plano que tinha prescrito a si mesmo ao anunciá-lo pela primeira vez. A saber, não prosseguirá mais, por ora, na execução sistemática do sistema, mas procurará, antes, expor sob múltiplos aspectos o que foi descoberto até agora e torná-lo plenamente claro e evidente para todo leitor imparcial. (...) Para o mesmo fim pretendo, tão logo meu tempo o permitir, editar um novo ensaio de exposição rigorosa e puramente sistemática da fundação da doutrina-da-ciência.” (Fichte, 1980, p. 9)

(...) toda terminologia é apenas provisória, até que um dia – seja que esta obra caiba a ele mesmo [o próprio Fichte], ou a um outro – possa ser fixada como universal e válida para sempre. Foi também por causa disso que, de modo geral, [este autor] dedicou pouco cuidado a sua terminologia e evitou dar uma determinação fixa; e também foi por isso que não fez, pessoalmente, nenhum uso de algumas observações pertinentes de outros sobre este ponto (...) mas que então só são pertinentes para o estado presente da ciência. Continuará a dar seus ensinamentos a clareza e determinação que, de cada vez, forem requeridos para seu propósito, por perífrases e pela multiplicidade das formulações." (Fichte, 1980, p. 14)

A realização empírica da ciência se dá quando o espírito do leitor direciona-se para o ideal absoluto de ciência e o leitor reconhece, ali, na forma da letra, o espírito que ela está apresentando. Porém, o inverso também é verdadeiro: sem a realização empírica, o espírito não é nada. Por isso, não adianta, do ponto de vista da doutrina-da-ciência, que alguém desenvolva profundamente a doutrina-da-ciência em seu espírito e não busque comunicá-la a outras pessoas. Caso isso aconteça, aquele que a desenvolveu irá morrer e, com ele, a doutrina (Torres Filho, 1975). Para existir, ela não depende só das representações histórico-linguísticas, mas de representações que favoreçam sua exposição. Nas palavras de Fichte: “somente quando a exposição pura da própria doutrina-da-ciência tornar-se possível será fácil dar conta, de maneira sistemática e completa, de seu procedimento”, prosseguindo, em seguida, a se colocar apenas como mais uma tentativa de realizar essa exposição: “que o público perdoe ao autor estes trabalhos provisórios e incompletos, até que um dia ele mesmo, ou um outro, possa chegar a perfazer essa exposição!” (Fichte, 1980, p. 8). A realização do ideal da ciência, para Fichte, está fundamentalmente ligada à exposição desse ideal na consciência histórica.

Essa dinâmica, entretanto, tem como resultado uma relação entre exposição e doutrina, ou seja, entre letra e espírito, essencialmente paradoxal. Apenas penetra-se na ciência com a superação da letra; isto é, a exposição é contingente e útil apenas na medida em que ela dá acesso ao pensamento, mas ela em si é vazia se o princípio transcendental não for construído individualmente pelo leitor. No entanto, se o acesso ao espírito é feito pela comunicação, a letra então não é “apenas” algo contingente e accidental. Sem ela, não há comunicação do espírito e, se o espírito não se comunica, ele deixa de se realizar. Nas palavras de Torres Filho: “De fato, a primazia do espírito e essa insuficiência da letra, aparentemente

próprias para minimizar o papel da *exposição*, acabam por exacerbar a importância da letra (...)” (Torres Filho, 1975, p. 135, grifo do autor).

A exposição vem antes da consciência, porque é necessário o contato com ela para que possamos entender a ciência. Isso cria uma situação paradoxal na qual, para que possamos ser apresentados à doutrina, devemos supor como certo algo que só pode ser provado dentro da própria doutrina. Ou seja, o conceito de ciência em Fichte pressupõe como verdadeiro algo que só pode ser confirmado posteriormente à sua apresentação. Existe uma diferença fundamental entre “o que” é dito [*Was*] – exposição – em relação a “sobre o que” é dito [*Von was*] – ciência. (Fichte, 1980, p. 16) Justamente o fato de que devemos pressupor algo, na exposição, que só será provado depois que a exposição é compreendida é mais uma confirmação de que existe um paradoxo operando. Para penetrar no “modo inabitual” de pensar da doutrina-da-ciência é necessário gênio (como “o poeta ou o artista”), pois para penetrar na essência da consciência é necessária uma fidelidade à verdade que nos projeta para além dos princípios habituais (“sem guia ou regras”) (Fichte, 1980). O próprio Fichte chamou a atenção para o caráter paradoxal da doutrina:

O exposto e a exposição estão em duas séries diferentes. No primeiro, nada indemonstrado é suposto; para a possibilidade da segunda tem necessariamente de ser pressuposto algo para só mais tarde se deixa demonstrar. (Fichte, 1980, p. 33)

Torres Filho identifica esse paradoxo de Fichte, já que este afirma repetidamente que o espírito é superior à letra, mas, também, deixa implícito que a letra é fundamental porque, sem ela, não há doutrina. Como se afirmou, para que a doutrina-da-ciência ganhe força, ela precisa ser comunicada, e essa comunicação precisa ser realizada por um sujeito empírico, humano, para outros sujeitos empíricos e pensantes, de forma a que eles, por sua vez, possam a comunicar adiante. Esse é o caminho da doutrina-da-ciência até que ela seja reconhecida pelas ciências particulares e, assim, o conhecimento possa ser construído verdadeiramente sobre uma fundação segura, que dará certeza a todo o saber humano posterior.

Mesmo se a partilha entre a filosofia e a linguagem é muito clara, a passagem de uma à outra, isto é, a *exposição* [*Darstellung*] da filosofia, continua a ser um problema grave, que põe em jogo a contingência e a temporalidade, sobretudo quando esta é dotada de uma unidade finita de medida: o tempo de uma vida humana. Aparentemente irrisória, a questão de encontrar para a doutrina-da-ciência uma

expressão verbal assume uma importância insuspeitada, ainda mais quando faz pesar sobre a ciência imortal a ameaça da morte. (Torres Filho, 1975, p. 148)

Nesse trecho, Torres Filho explica que a letra, necessária para a exposição do espírito, está sempre limitada pela contingência da linguagem, que é histórica. O espírito é superior à história e não é condicionado por ela, mas ele só se apresenta a nós na história. Em última análise, a apresentação do espírito depende de forma essencial da letra. A história, apesar de contingente, é simultaneamente essencial, pela simples razão de que é impossível expor algo sem estar nela. Porém, mais fundamentalmente, a função da história na doutrina-da-ciência não é explicar os processos e extrair deles um sentido histórico, mas sim apontar como a ciência como ideal metafísico foi sendo apresentada ao longo de tempo, e o quanto essas exposições são ou não acertadas do ponto de vista puro da ciência. Fichte defendia que a história da filosofia não é uma sucessão de doutrinas metafísicas que guardam secretamente o sentido do ser. Ela é o caminho no qual o espírito, em sua liberdade, tentou expor, de formas mais ou menos acertadas, seu princípio fundamental e, a partir dele, trazer maior certeza a todo o conhecimento. Não é, portanto, a história das doutrinas, e sim a história das exposições da doutrina. Isso leva Fichte a afirmar que “Não somos legisladores do espírito humano, mas seus historiadores; decerto não cronistas, mas historiadores pragmáticos” (Fichte, 1980, p. 31).

A criação da distinção entre espírito e letra, para Fichte, foi uma necessidade para salvaguardar a filosofia de Kant, ainda que, muitas vezes, contra a letra de Kant. Ao desvincular o circunstancial, condicionado e histórico do essencial, espiritual e extra-histórico, Fichte, inadvertidamente, os aproximou ainda mais, ao dar um lugar de destaque para a questão da apresentação na formulação da filosofia. Essa questão, que permanece incipiente em Kant, é levantada por Fichte e, posteriormente, trabalhada explicitamente pela filosofia do romantismo. Ainda que Fichte insistisse no caráter extra-histórico da doutrina-da-ciência e na circunstancialidade de sua exposição, os românticos perceberam que, de fato, a letra e o espírito são mais próximos do que apenas uma “circunstancialidade”. De fato, não é o espírito que determina a letra, mas, pelo contrário, a própria letra que determina o espírito; afinal, o espírito não existe a não ser através de sua apresentação na forma da letra. Novalis se pergunta: “Pode a letra apropriar o espírito e vice-versa?” (Novalis, 2021, p. 143, [168]). O espírito, que é sempre

presente e necessário a qualquer conhecimento, torna-se, senão secundário, pelo menos tão importante para a compreensão de uma expressão linguística quanto a letra – elevando-a, assim, de sua posição inferior, como no pensamento de Fichte.

Dentre os pensadores do romantismo citados por Benjamin, Friedrich Schlegel se debruçou sobre a questão da letra e as consequências de colocá-la em uma posição de destaque dentro de um sistema filosófico. Sua principal crítica a Fichte era, justamente, sobre a possibilidade de existência de um saber certo, eterno e fundamentado extra-historicamente em um suposto “princípio fundamental”. Segundo Schlegel, o saber está essencialmente condicionado pela forma como ele é exposto na letra: “O QUE posso saber [*WAS kann ich wissen*]? é apenas metade d[o] problema; a outra metade é: COMO posso saber [*WIE kann ich wissen*]?” (Schlegel, 1967, XVIII, p. 7, [33]). Por um lado, ele concorda com Fichte sobre o caráter espiritual da atividade filosófica, porém, ao contrário deste, Schlegel não acredita que o conhecimento tenha, de fato, um fundamento transcendental a partir do qual todo o resto do saber possa estar condicionado. Um dos erros de Fichte é justamente rejeitar a letra – e, com isso, o histórico e circunstancial – como parte fundamental e explícita do próprio espírito<sup>39</sup>. A base de todo conhecimento é relativa por estar essencialmente condicionada não só pelas circunstâncias históricas de sua exposição, mas pelo próprio caráter individual de cada exposição:

Para Schlegel, a individualidade representa um aspecto vital e constitutivo do pensamento filosófico. Nesse contexto, ele afirma que a possibilidade de articulação filosófica é infinita pois na filosofia cada indivíduo deve inevitavelmente imprimir sua própria marca ao formular um pensamento. (Posesorski, 2013, p. 210)

Se o conhecimento é sempre relativo, circunstancial e individual, como porém determinar sua validade? Para Schlegel, isso envolve uma reformulação do lugar da filosofia. Ao invés de ela ser observada como um processo cumulativo e progressivo em direção à verdade, processo esse que apresenta um início, um meio e um fim (uma conclusão), ele defende que toda filosofia começa pelo meio: “Considerada subjetivamente, a filosofia sempre começa no meio, como o poema épico” (Schlegel, 1967, II, p. 178, [84]). A filosofia é, em essência, algo não linear e nunca, portanto, pode ser subsumida em um princípio fundamental, como defendia Fichte. A forma de exposição da filosofia, portanto, deve refletir tal estado de ação e deixar de lado a

---

<sup>39</sup> “A doutrina do espírito e da letra é, entre outras coisas, tão interessante porque pode pôr a filosofia em contato com a filologia” (Schlegel, 1967, XVIII, [24]).

dedução genética fichteana. No entanto, mesmo que não seja possível deduzir o fundamento de todo saber, ainda assim a filosofia tem a tarefa de apresentar a si mesma e, a partir de suas limitações, refletir sobre seu próprio modo de ação. Essa apresentação, por fim, tem então que dar conta da tarefa paradoxal de apresentar ao espírito algo essencialmente inapresentável – o Absoluto. Ou, como pensou Schlegel, algo apenas indiretamente apreensível:

(...) o princípio da relativa irrepresentabilidade do mais elevado, que apenas se deixa apresentar na medida em que é “vestida por outra roupa” e torna compreensível para a “compreensão humana”. (...) Que Schlegel por sua vez – como de costume – compare o infinito (ou o incondicionado) com o Absoluto, tem aqui um sentido específico: a expressão negativa indica que o Absoluto não é apresentável como totalidade positivamente, mas sim apenas negativamente. (Arndt, 2009, p. 116)<sup>40</sup>

Essa apresentação negativa, entretanto, é apenas possível na letra. A única forma de exposição do incondicionado é através da linguagem: “não começamos nem do final nem da origem. Já estamos sempre no meio (...). Incondicionado é o que a filosofia procura (...). Nessa reflexão sem fim, ela conta, porém, só com palavras, sempre condicionadas” (Duarte, 2011, p. 133). A relação entre condicionado e individual e incondicionado e absoluto nunca, portanto, é pura:

Fora da filosofia da filosofia há ainda certamente filosofias – que podíamos chamar filosofias individuais. O método é genuinamente filosófico – Elas partem do absoluto – só que não um absoluto puro. (...) São individuais desde o fundamento (...) A exposição da fil[osofia] da fil[osofia] terá sempre algo de uma filosofia individual. O poeta igualmente expõe apenas fil[osofia] individual, e todo ser humano, por mais vividamente que de resto possa reconhecer a fil[osofia] da fil[osofia], será na prática apenas mais ou menos filósofo individual e, a despeito de todo o esforço, nunca poderá sair totalmente do círculo mágico de sua filosofia individual. (Novalis, 2021, p. 98, [8])

Para Benjamin – fortemente influenciado pelo debate empreendido pelo romantismo com a filosofia de Fichte –, a relação entre história, linguagem e saber funciona mais ou menos da mesma forma. A história é algo sobre o que falamos cientes de que, ao falarmos dela, estamos submetidos a seu fundamento condicional - ou seja, estamos dentro dela, e ela nos remete necessariamente de volta a si mesma. Não há exposição não-histórica de nada, já que estamos previamente,

---

<sup>40</sup> Apresentar negativamente, no entanto, é uma tarefa complexa. Por isso, a figura de linguagem elegida por Schlegel para apresentar tal função é a ironia. No ensaio *Sobre a incompreensibilidade* [*Über der Unverständlichkeit*] (1800), Schlegel se lançou ao empreendimento de realizar um texto no qual discutisse a função subjacente da incompreensibilidade para o conhecimento.

essencialmente e condicionalmente no interior da história. Mesmo que estejamos falando sobre algo superior a ela – a essência, o fundamento extra-histórico, etc – ainda estamos falando dentro dela, em um determinado contexto, com as formas de representação (por exemplo, palavras) que usamos na comunicação de nosso tempo. O espírito precisa da letra para ser comunicado e, a partir daí, ter uma existência empírica no mundo; o conhecimento, a partir do momento em que é comunicado, passa a existir na história e a ser condicionado por ela.

## 2.4. *Darstellbarkeit*, um conceito romântico

A questão da apresentação [*Darstellung*] é uma das questões centrais da filosofia em geral<sup>41</sup>. Para Walter Benjamin, essa máxima é totalmente verdadeira não só a nível linguístico ou epistemológico, mas até mesmo metafísico. Não existe filosofia propriamente falando a não ser através da apresentação de conceitos para o entendimento. Mais do que isso, segundo Benjamin, a própria experiência depende, em sua essência mais íntima, da apresentação dos seres uns para os outros (Benjamin, 1993). No entanto, este conceito totalmente aberto de apresentação tem também os seus limites; se ela se desse de forma absoluta, não seria possível nenhum tipo de linguagem ou pensamento, já que tudo se apresentaria de forma direta e indiscriminada, desordenadamente. A estrutura da apresentação se confunde com a própria estrutura da realidade e, acima disso, com a estrutura da relação que nós, seres humanos, mantemos com o mundo. A apresentação se dá em um espaço medial, espaço esse cujo caráter é, como buscaremos demonstrar, essencialmente linguístico – e, por isso, também histórico.

Para Benjamin, todos os seres se apresentam ao ser humano, que, por sua vez, os conhece na forma da linguagem. O ser humano, então, apresenta os seres novamente, através da nomeação: “O ser humano é aquele que nomeia (...). A criação divina completa-se no momento em que as coisas recebem o seu nome do ser humano (...)” (Benjamin, 2013a, p. 56). Essa teoria da linguagem, baseada no gênesis bíblico, não é uma invenção particular do filósofo. De fato, Benjamin apenas se coloca como um representante de uma tradição de reflexões sobre a linguagem que remonta à própria história da filosofia europeia e que chegou a Benjamin por diversas fontes, sendo a principal delas o romantismo alemão. Apesar de ter dedicado sua tese de doutorado ao tema do conceito de crítica da arte no romantismo alemão e fazer menções em diversos momentos à filosofia do

---

<sup>41</sup> “É próprio da escrita filosófica encontrar a cada passo com a questão da apresentação [*Darstellung*].” (Benjamin, 1991, I-1, p. 207)

romantismo alemão, não há um tratamento sistemático e explícito na obra de Benjamin da medida em que sua filosofia é, em seu âmago, uma filosofia romântica. Até mesmo o fato de as referências ao romantismo sempre se apresentarem de forma elusiva e elíptica é bastante figurativo para a compreensão do grau de identidade entre o pensamento benjaminiano e o dos românticos – em especial, de Novalis e Friedrich Schlegel.

O tema da filosofia do romantismo alemão – também conhecido como romantismo de Jena – é talvez um dos mais complexos da filosofia alemã e da filosofia em geral. Não somente porque o conjunto de pensamentos criados pelo grupo de pensadores que conhecemos hoje como "romantismo alemão" tem um caráter essencialmente fragmentado e heterogêneo, sendo a ambiguidade, a contradição e a não-unidade características fundamentais da filosofia romântica, mas também porque a composição e duração desse conjunto é também ambígua e contraditória (Millán-Zaibert, 2014). A seguir, não será feita uma avaliação total da filosofia romântica enquanto fenômeno literário ou mesmo filosófico; não só porque esta é uma tarefa ainda irrealizada e possivelmente irrealizável, mas também porque ela não é importante do ponto de vista da teoria da linguagem de Walter Benjamin. Mesmo diante do caráter múltiplo do romantismo, o próprio Benjamin insistiu na existência de um tipo muito particular de sistematicidade operando no interior desse pensamento, que é aquilo que torna possível falar sobre conceitos próprios do romantismo sem que, necessariamente, esteja-se incorrendo em manipulações ou simplificações da filosofia romântica (Benjamin, 1993)<sup>42</sup>. Por isso, é também possível demonstrar a importância essencial do conceito romântico de apresentação para a teoria da linguagem e para a própria filosofia de Benjamin, cuja exposição será realizada a seguir.

A intransparência do discurso no romantismo alemão e na escrita de Benjamin não é um obstáculo a ser superado, mas sim uma dimensão fundamental da filosofia. Benjamin, nesse sentido, foi totalmente fiel ao espírito romântico, pois manteve o caráter místico e esotérico da escrita do romantismo sem perder, contudo, o rigor acadêmico. Por sinal, Antonia Birnbaum coloca que o rigor científico da escrita benjaminiana está muito mais calcado no conceito idealista de ciência –

---

<sup>42</sup> Sem essa sistematicidade, não seria possível falar sobre um conceito, por exemplo, de crítica da arte no pensamento romântico e, por conseguinte, não seria possível a Benjamin escrever a tese de doutorado *O conceito de crítica da arte sobre o romantismo alemão*.

também celebrado no romantismo – do que na própria realidade acadêmica alemã da época (Birnbaum, 2018). Birnbaum identifica o caráter idealista do conceito de ciência – e, por conseguinte, de filosofia – presente no ensaio-manifesto *A vida dos estudantes* (1915) e defende que a atividade acadêmica de Benjamin é marcada pela radicalidade do conceito de ciência defendido pelo idealismo e, consequentemente, pelo romantismo. Este conceito pode ter fornecido a Benjamin uma série de pressupostos para sua atividade filosófica, tais como: a prioridade da filosofia em relação às outras disciplinas, a necessidade de retomar uma reflexão profunda sobre o próprio conhecimento e a vinculação essencial entre conhecimento, autonomia e liberdade (Fichte 1980): “O desejo de estudar nos confronta como algo que não podemos ignorar se formos verdadeiros com nós mesmos. (...) Em seu aspecto idealista, a vontade de estudar nos chama a uma vida em acordo com a essência da ciência” (Birnbaum, 2018, p. 163). Nas palavras de Benjamin:

Medir a vida estudantil com a ideia de ciência não significa, de modo algum, panlogismo ou intelectualismo – como se possa temer – mas é uma crítica legítima, já que na maioria das vezes a ciência é evocada como o baluarte contra reivindicações ‘estranhas’. Trata-se, portanto, de uma unidade interior, não de uma crítica de fora. (...) [Essa crítica] mostra apenas até que ponto as ciências atuais, através de seu aparato profissionalizante (e do seu *know how*), foram desviadas de sua origem comum, fundada na ideia do saber (...).” (Benjamin, 1986, p. 151-152) .

Para Benjamin, o saber acadêmico não está vinculado às necessidades técnico-materiais da atualidade e nem a um academicismo tradicional descolado do presente.<sup>43</sup> Nesse sentido, é possível perceber – conforme a indicação de Birnbaum – que o conceito de ciência benjaminiano é idealista, pois ambos os pensamentos estão fundamentados na ideia de ciência como atividade espiritual. No próprio conceito de espírito está contida toda a ciência idealista e, mais fundamentalmente, toda a filosofia idealista e romântica. Se o espírito, de acordo com o pensamento idealista, corresponde à capacidade de elevar a consciência a seu próprio modo de funcionamento, a essência do espírito pode ser considerada como o que é produzido nesta operação: isto é, uma ideia<sup>44</sup> (Fichte, 1980). Ideia, espírito, essência espiritual,

---

<sup>43</sup> Essa dicotomia é expressa no texto por Benjamin e pode ser remetida à dicotomia entre ensino profissional [*Realschule*] e ensino clássico [*Gymnasium*] que até hoje persiste no sistema educacional alemão (Derroitte, 2018).

<sup>44</sup> Ricardo Barbosa expôs da seguinte forma a relação entre o espírito e a capacidade humana de elevar sua consciência a seu modo de existência no pensamento de Fichte: “O espírito, ‘enquanto

conteúdo espiritual: quatro expressões que indicam instâncias localizadas na mesma esfera (Barbosa, 2019).

A permanência do conceito idealista de ciência na filosofia romântica é bastante explícita. Em especial, a filosofia de Fichte foi um dos principais meios nos quais os românticos desenvolveram os próprios pensamentos – fosse a favor ou contra o idealismo transcendental fichtiano, eles o levaram em consideração em seu horizonte filosófico. Nesse sentido, a apresentação do espírito na forma da letra, que já era uma questão em Fichte, torna-se para Friedrich Schlegel e Novalis, explicitamente, um dos principais problemas da filosofia e do pensamento. Fichte acreditava que haveria dois “níveis” de filosofia: a ciência e a exposição da ciência. Essa divisão é partilhada na forma de dois níveis epistemológicos: o espírito e a letra (Fichte, 1980). No romantismo alemão, porém, a relação entre letra e espírito não só é melhor desenvolvida, como a apresentação [*Darstellung*], que é expressão dessa relação, torna-se explicitamente a questão central da epistemologia romântica – coisa que era apenas incidental em Fichte (Nassar, 2014; Torres Filho, 1975).

Para os românticos – e também para Benjamin –, a apresentação não é meramente a exposição mais ou menos acertada de uma ideia equivalente a ela; ela faz parte da ideia, é sua expressão essencial. Espírito e letra não são a mesma coisa, mas quanto mais próximos estiverem, melhor será a exposição do espírito e, por isso, mais viva e clara será a ideia ali apresentada. A filosofia romântica acreditava em uma inseparabilidade essencial entre conteúdo e apresentação. Mais do que isso, a “apresentabilidade” [*Darstellbarkeit*] de uma ideia era o principal critério de sua existência: quanto mais “apresentável” – ou seja, quando mais “cognoscível” ou compreensível na forma de uma expressão linguística for uma ideia –, mais existente ela seria (Nassar, 2014).

---

uma propriedade de um ser racional e sensível’, é também o que Fichte chama de imaginação produtiva. Diferentemente da imaginação reprodutiva, que forma novas configurações a partir de um material dado na consciência empírica, a imaginação produtiva se afigura à consciência empírica como o poder criador de todo o material das nossas representações. No entanto, não é assim que ela se afigura ao Eu, já que o Eu é o fundamento do seu poder criador; por isso, esse poder é antes um poder formador. De acordo com Fichte, o que a imaginação produtiva forma e traz à consciência é algo dado no sentimento. O sentimento, ele diz, ‘é o material de tudo o que é representado, e o espírito em geral ou a imaginação produtiva podem então ser descritos como uma faculdade de elevar sentimentos à consciência.’ Todos têm ‘espírito’, uma vez que para isso basta estar vivo. Sob esse aspecto, ‘espírito’ e vida significam o mesmo; e se dizemos que uns têm mais “espírito” do que outros, é porque são mais ágeis em seu poder de elevar sentimentos à consciência. (...) Ter ‘espírito’, na acepção não mais trivial dessa expressão, significa ser capaz de elevar-se ao nível mais alto e puro das ideias. (Barbosa, 2019, n. p.)

Ao contrário de Fichte, que defendia a prioridade epistêmica da intuição intelectual – ou seja, de um pensamento totalmente dissociado das experiências sensíveis – como fonte do saber, o filósofo romântico Novalis acreditava, de um ponto de vista epistemológico, que conteúdos intelectuais são sempre dados ao entendimento, e não criados através de uma intuição. No entanto, eles não chegam ao entendimento como representações de sensações materiais, mas sim como apresentações de conteúdos espirituais. Esses conteúdos espirituais, por sua vez, só podem ser apreendidos devido ao fato de tanto o ser humano quanto os outros seres serem portadores de espírito. Novalis diz: “Cada palavra é uma palavra de conjuro. Qual espírito chama – um tal aparece” (Novalis, 2021, p. 98, [6]). Em relação a isso, Schlegel também afirma: “Há algo peculiar com os espíritos: não podem ser agarrados com as mãos e apresentados a outrem. Espíritos só se mostram a espíritos” (Schlegel, 1997, p. 27, [44]). Isso significa que a comunicação, cujo instrumento é a palavra humana, é essencialmente espiritual. Ela é possível apenas porque tanto o ser humano quanto os objetos do mundo são possuidores de espírito, e é porque esses espíritos estão essencialmente relacionados que é possível haver comunicação entre eles. O fato de as essências estarem incondicionalmente relacionadas umas às outras é a condição de possibilidade de toda e qualquer apresentação na linguagem.

Fichte escreveu em 1794 que a reflexão é a representação do eu para ele mesmo. Ele afirmou que “a reflexão [...] é um representar [*ein Vorstellen*]”, enquanto que as apresentações [*Darstellungen*] referem-se a apresentações sensíveis para a consciência (Fichte, 1980, p. 33). Isso ocorre porque Fichte estava comprometido com uma concepção em larga medida dualista entre pensamento e linguagem, ideia e exposição da ideia – em outras palavras, entre espírito e letra. Como foi observado, a filosofia romântica opera na instância das apresentações – e não da intuição intelectual. Portanto, o espírito, segundo Novalis, não cria ativamente seus próprios objetos, mas sim eles são dados à consciência através da apresentação. Nas palavras de Dalia Nassar, “O objeto da filosofia é um ‘o que’ [*Was*] (...). Esse ser [*Seyn*], por sua vez, é dado [*gegeben*] (...).” (Nassar, 2014, p. 25). Ela prossegue:

Novalis define a consciência como o ‘ser fora do ser, dentro do ser’. Ele então adiciona que o ‘ser fora do ser’ não pode ser propriamente ser [*rechtes Seyn*], mas sim uma imagem [*Bild*] do ser. Assim, a consciência é uma imagem do ser no ser

[*Das Bewusstseyn ist folglich ein Bild des Seyns im Seyn*], um “signo” ou “apresentação” do ser. (Nassar, 2014, p. 26)

Deixando de lado o caráter de signo da imagem do ser no ser, é possível perceber por esta citação que a imagem do ser que é apresentada à consciência ou ao espírito não é também o próprio ser em si. Nesse sentido, o espírito está “fora do ser” por não ser uma intuição interna, totalmente independente dos objetos da percepção, mas também está “dentro do ser” porque ele participa do ser – afinal, como seria possível qualquer tipo de percepção se o ser humano não tivesse algum tipo de relação com os objetos da sensibilidade? O conhecimento do ser, portanto, não é absoluto – mais do que isso, buscar o conhecimento do ser absoluto é uma tarefa antecipadamente destinada ao fracasso, já que o conhecimento do ser nunca é completamente verdadeiro, mas sim uma imagem. A identidade total entre ser e espírito é, para Novalis, uma ilusão [*Scheinsatz*] (Novalis, 1965). Ela pode ter uma aparência de verdadeira, mas nunca alcançará a identidade total, pelo simples fato de que o espírito não é matéria e a ideia não se desvela de forma pura ao entendimento. Ela é necessária e essencialmente condicionada pela sua apresentação sensível – pela forma como o espírito recebe a imagem do ser a que corresponde.

Porém, também não seria viável ao espírito receber essa apresentação do ser se eles não estivessem em conexão. Essa conexão, contudo, não é absoluta. Ela é dada pela percepção do espírito de que existe uma conexão entre o conteúdo espiritual ali expresso e sua compreensibilidade para o próprio espírito. Pois não adiantaria, por exemplo, que uma ideia fosse expressa mas não encontrasse em alguma consciência a compreensão de seu conteúdo. Por isso é tão importante, para a filosofia romântica, que o espírito seja a própria capacidade de perceber essa conexão, de reconhecer o conteúdo espiritual ali exposto como um conhecimento evidente do ser. Apesar de não estar dentro do ser – já que é uma imagem do ser, e não o ser em si –, o espírito deve reconhecer que há uma conexão intensiva entre conhecimento e ser. Ao conhecer um conteúdo espiritual, o espírito também sai fortalecido. Para o romantismo, o ser está diretamente relacionado com o autoconhecimento. Por conta disso, Novalis pôde afirmar:

O ser não expressa de forma alguma uma qualidade absoluta – mas apenas uma relação da essência com uma propriedade em geral, uma habilidade a ser determinada. (...) Uma coisa pode ser mais ou menos existente – somente o universo

é absoluto. Nós somos apenas na medida em que nos [re]conhecemos [*erkennen*].  
(Novalis, 1965, II, p. 247, [454])

A recusa do pensamento romântico sobre a possibilidade de um conhecimento absoluto do ser é derivada, em seu âmago, da própria recusa do romantismo à filosofia fundamental de Fichte. Tanto Schlegel quanto Novalis, em suas particularidades, buscaram refutar o caráter incondicionado ou puramente intuitivo da filosofia de Fichte. Para Novalis, ele é essencialmente incorreto pois, como foi afirmado, o ser propriamente puro (ou, em suas palavras, “mero ser” [*blötes Seyn*]) não é apresentável à consciência humana, sendo intuições sempre necessariamente mediadas pela própria consciência a partir das sensações materiais – ou seja, de algo dado, e não criado por ela mesma. Apesar de espírito e matéria parecerem ser coisas separadas, eles nunca podem ser apreendidos separadamente. Já Schlegel colocava explicitamente que a exposição histórica na linguagem é sempre o próprio espírito sendo realizado e, quanto mais explicitamente essa relação fosse colocada, melhor e mais intenso é o espírito ali presente (Millán-Zaibert, 2007).

Essa teoria da apresentação, engendrada dentro da filosofia do romantismo alemão, foi exposta por Benjamin de forma indireta na tese sobre o conceito de crítica da arte nos românticos. A apresentação não consiste na representação de conteúdos de fora da cognição na cognição, mas sim na apresentação do conhecimento para si mesmo; ou seja, ela é apresentação imediata de um autoconhecimento. Na sessão denominada A teoria do conhecimento da natureza no primeiro romantismo, ele afirma:

Todo conhecimento é autoconhecimento de uma essência pensante que não precisa ser um eu. (...) Para os românticos não existe, do ponto de vista do absoluto, nenhum não-eu, nenhuma natureza no sentido de uma essência que não se torne si-mesmo. (...) A célula germinal de todo conhecimento de uma essência pensante pressupõe seu autoconhecimento. (...) Portanto, tudo aquilo que se apresenta ao ser humano como seu conhecer de uma essência é o reflexo nele do autoconhecimento do pensar nessa mesma essência. (Benjamin, 1993, p. 62-63)

Portanto, a teoria romântica da apresentação, da qual Benjamin compartilha, coloca a apresentação como o centro da própria filosofia. Não só a apresentação é o fundamento de todo conhecimento das coisas, mas ela também é o fundamento de todo o autoconhecimento humano. A apresentação, mais do que uma consequência do caráter linguístico de qualquer discurso sobre o conhecimento, é parte

fundamental do próprio conhecimento; ele é, de fato, sua condição de existência. Nas palavras de Novalis: “A apresentabilidade [*Darstellbarkeit*], ou a cognoscibilidade [*Denkbarkeit*] é o critério da possibilidade de toda filosofia” (Novalis, 1965, II, p. 217, [305]). Schlegel afirma algo muito parecido ao dizer que “a poesia transcendental deve apresentar [*darstellen*] a si mesma em cada uma de suas apresentações [*Darstellungen*]” (Schlegel, 1967, II, p. 204, [238]).

Essa apresentabilidade dos conteúdos espirituais na forma de apresentações materiais pode ser definida, portanto, como a capacidade desses conteúdos de se apresentarem. Porém, qual é essa forma, senão o discurso – e, por consequência, a linguagem? Não existe apresentação fora da linguagem, desde que consideremos a linguagem a partir de um conceito amplo, que não se limite apenas à linguagem humana. A partilha entre espírito e letra, no pensamento romântico, já não faz mais sentido, pois ela, para eles, não existe. Dessa forma, eles rejeitam, por exemplo, a visão que Fichte tinha sobre a relação entre doutrina e história da doutrina; porém, tal rejeição não se dá por estarem ainda na acepção pré-idealista da história da filosofia como história progressiva das doutrinas mais ou menos acertadas em relação à verdade sobre o ser. A filosofia, para Schlegel, era a sua própria história porque, no fundo, ela só pode ser história, já que não há ser propriamente dito e a aparência de transparência entre ser e linguagem é também histórica:

Schlegel afirmou nesse sentido que a filosofia se resumia à sua história (“A filosofia é decerto nada senão a História da Filosofia”, SCHLEGEL 1963: XVIII, 137 [III 187]; “História não é nada senão Filosofia e esses nomes poderiam ser totalmente trocados”, SCHLEGEL 1963: XVIII, 226 [IV 382]) (...) “Apenas a apresentação histórica que constrói, que não carece de mais nenhuma forma demonstrativa, é objetiva. A demonstração pertence, portanto, à popularidade [*Popularität*]. Nada deve e nada pode ser provado” (SCHLEGEL 1963: XVIII, 35 [II 174]). (Seligmann-Silva, 2004, p. 100)

Porém, a relação entre história, linguagem e filosofia em Schlegel e Novalis é mais complexa do que simplesmente uma compreensão histórica da filosofia; até porque, se fosse o caso, o romantismo seria apenas uma rejeição ao idealismo transcendental fichtiano, o que não é verdadeiro. O desprezo de Fichte por aqueles que estão presos na “crença histórica” foi tomado pelos românticos a sério, e eles também rejeitam a visão, criticada por Fichte, de que “boiam no rio da história destroços naufragados da ciência de outrora” e que o historiadores “procuram pescá-los o máximo que podem, para mostrá-los diante dos curiosos” (Fichte, 1980,

p. 248). A história, no romantismo, apesar de ser um devir em constante transformação, não é um processo histórico vazio e cumulativo. Pelo contrário, a história está perfeitamente articulada e conectada consigo mesma, sendo a sua realização máxima a percepção dessa articulação no momento em que ela é realizada ou trazida à vida – ou seja, no momento de sua “vivificação” no presente:

O historiador organiza os seres históricos. Os dados da História são a massa, a que o historiador dá forma, por vivificação. Consequentemente, também a História está sob os princípios da vivificação e organização em geral, e antes que esses princípios não estejam aí, também não há nenhuma genuína formação-de-arte histórica, mas nada senão aqui e ali traços de vivificações casuais (...). (Novalis, 2021, p. 76, [93])

Para Novalis e Schlegel, a história tem em seu eixo uma suposta “era de ouro” da linguagem. Tal ideia, defendida em especial pelo filósofo Johann Gottfried von Herder (1744-1803), afirma que, nos tempos primordiais da humanidade, linguagem e poesia eram intimamente conectadas:

Nos tempos antigos mais antigos das repúblicas gregas e romanas, a linguagem do escritor e a das pessoas comuns era idêntica. Até mesmo o divino Homero falava palavras que eram em seu tempo prosa (...) ou as pessoas do seu tempo falavam poesia assim como os *aoidos*. Algo paradoxal para nós (...): a poesia é mais antiga na vida comum do que a prosa. (...) Nos tempos de uma cultura [*Bildung*] mais sofisticada, a prosa se desenvolveu da poesia (...). Aqui [em um momento posterior] prosa e poesia gradualmente se separaram durante o curso da história, até que finalmente se emanciparam totalmente no tempo de Ptolomeu Philadelphus e no tempo de Augustus, e apenas a prosa permaneceu para as pessoas, juntamente a alguns gêneros menores de poesia. (Herder, 1966, p. 28)

Ainda que Schlegel e Novalis não concordem ou subscrevam com a maior parte das teses de Herder, é inegável que a ideia de uma idade de ouro da linguagem estava profundamente enraizada no pensamento romântico. No Pólen, Novalis afirmou que:

Poeta e sacerdote eram no começo um só, e somente tempos mais tardios os separaram. O genuíno poeta porém permaneceu sempre sacerdote, assim como o genuíno sacerdote sempre poeta. E não haveria o futuro de trazer esse antigo estado de coisas? (Novalis, 2021, p. 66, [71])

A melhor expressão desse estado de ouro da linguagem, na visão romântica, é a linguagem infantil. A criança, assim como o poeta, realiza experimentos linguísticos e caminha, por assim dizer, nos limites e contradições da linguagem<sup>45</sup>.

---

<sup>45</sup> Giorgio Agamben afirma que a infância é a própria ponte, perdida na filosofia kantiana, entre experiência e linguagem (Agamben, 2005).

Por isso, Novalis pode afirmar que “Onde há crianças, ali é uma idade de ouro” (Novalis, 2021, p. 78, [97]). No entanto, é necessário ter perceber que o diagnóstico de Novalis não é apenas uma figura de linguagem, mas sim uma avaliação da possibilidade de atualização de um estado de espírito que pode ser realizada a qualquer momento. A idade de ouro não é literalmente uma época histórica, como defendia Herder; ela é, em um registro superior, uma tarefa [*Aufgabe*] pronta para se realizar no momento presente (Nivala, 2017). Se, em tempos passados, linguagem e poesia eram a mesma coisa, é porque nesses tempos havia a percepção de sua conectividade essencial. Com a perda da percepção do estado espiritual – ou seja, inventivo, autoconsciente e conectado – da existência do ser humano no mundo, houve também um empobrecimento da linguagem. Justamente por não se utilizar mais uma linguagem que leva em consideração sua dimensão espiritual – no sentido de capaz de elevar a consciência a seu próprio modo de ação –, o ser humano está agora preso na letra, isto é, na repetição vazia das palavras: “Outrora tudo era aparição de espíritos. Agora não vemos nada, senão morta repetição, que não entendemos. A significação do hieróglifo falta. Vivemos ainda do fruto de tempos melhores” (Novalis, 2021, p. 129, [104]).

A era de ouro da linguagem não é um estado perdido em um passado longínquo. A possibilidade de sua realização se dá continuamente no presente, e ela é alcançável em determinadas situações. No *Discurso sobre a nova mitologia* (1800), Schlegel (através do personagem Ludoviko) argumenta que “todo pensar é um ato divinatório, mas o homem está apenas começando a tomar consciência de sua força divinatória (...) [e poderá] identificar e conhecer a ação dos primeiros homens, como também o caráter da idade de ouro que ainda virá.” (Schlegel, 1994, p. 56-57). A era de ouro é, portanto, tanto um conceito linguístico – na continuação do discurso, Schlegel afirma que “então [na idade de ouro] cessaria o palavrório; o homem se tornaria, por dentro, o que ele é; a terra seria compreendida” (Schlegel, 1994, p. 57) – quanto histórico, no sentido de que sua percepção e realização são eventos essencialmente históricos, historicamente estruturados e historicamente possíveis. O conceito de história do romantismo, por consequência, não segue a lógica do *continuum* fichtiano do esforço [*Streben*] direcionado ao ideal absoluto da ciência, e sim da realização imediata do espírito na letra. Mais do que isso, ele está associado à percepção de não só é possível alcançar esse estágio, como, principalmente, esse é o objetivo primário da própria história em si:

Pode parecer que Schlegel está interpretando os eventos passados teleologicamente, pois estes são julgados em relação a um objetivo comum da história. Porém, ao mesmo tempo, Schlegel enfatiza como eventos passados não compõem um contínuo linear. Para Schlegel, a história nunca foi uma totalidade fechada. Pelo contrário, ela é estruturada como caos, e alguém poderia atualizar o potencial oculto de um evento passado com base em sua relevância contemporânea. (...) Schlegel não via a história como uma continuidade superficial, mas sim como a atualização radical do passado. Por essa razão, ela é descrita por ele como caos. Essa leitura destaca o ponto de que cada momento presente é repleto de oportunidades ocultas para mudar o futuro. (Nivala, 2017, p. 197)

A idade de ouro é um objeto histórico não por ter se desenvolvido em algum passado efetivo – não existe, na visão de Schlegel, um passado ordenado e contínuo – ou por ter tido algum tipo de “perfeição” perdida – ainda que possa hipoteticamente ter tido. Ela o é por oferecer uma oportunidade de realizar essa perfeição no presente, ou seja, por ser capaz de despertar no espírito o sentimento de sua própria realização (Nivala, 2017). No entanto, o espírito apenas pode ser despertado através de sua apresentação no presente, a partir de configurações linguísticas que favoreçam o surgimento de tal estado. E, para a realização dessa tarefa, existe somente a letra – isto é, as representações linguísticas condicionadas irreduzivelmente pelo momento em que são anunciadas. Em última análise, a filosofia romântica se colocou como um esforço na direção de uma teoria da apresentação que levasse essa dimensão em consideração sem, no entanto, cair em uma teoria da história progressiva, assim como o idealismo fichtiano.

Walter Benjamin foi profundamente influenciado pela teoria romântica da apresentação e sua ligação entre linguagem e história. No ensaio *A vida dos estudantes*, Benjamin inicia o texto com um pequeno parágrafo introdutório sobre o papel do próprio ensaio em uma acepção histórica, a partir do ideal de ciência e de seu lugar na vida dos estudantes alemães. A semelhança do texto benjaminiano com as ideias românticas dá dimensão do papel que estas desempenharam para ele:

Há uma concepção da história que, confiando na eternidade do tempo, só distingue o ritmo dos homens e das épocas que correm rápida ou lentamente na esteira do progresso. A isso corresponde a ausência de nexos, a falta de precisão e de rigor que ela coloca em relação ao presente. As considerações a seguir visam, porém, a um determinado estado de coisas no qual a história repousa concentrada em um foco [*Brennpunkt*], tal como desde sempre nas imagens utópicas dos pensadores. Os

elementos do estado final não estão presentes como tendência amorfa do progresso, mas encontram-se profundamente engastados em todo o presente, como as criações e os pensamentos mais ameaçados, difamados e desprezados. Transformar o estado imanente de plenitude de forma pura em estado absoluto, torná-lo visível e soberano no presente – eis a tarefa histórica. Contudo, esse estado não pode ser expresso através da descrição de pormenores (instituições, costumes, etc), da qual ele se furta, mas só pode ser compreendido em sua estrutura metafísica, como o reino messiânico ou a ideia de Revolução Francesa. (Benjamin, 1986, p. 151)

É perceptível a forte presença de um vocabulário idealista-romântico e, com ela, a importância da questão da apresentação (“esse estado não pode ser expresso através da descrição de pormenores”). A forma de expressão do espírito é fundamental para a sua compreensão enquanto estrutura metafísica. O problema, assim como na doutrina-da-ciência, é que o uso de uma linguagem mecânica e puramente descritiva não é favorável ao aparecimento do espírito, pois o espírito não é um conhecimento de algo, e sim uma autoatividade do eu. A forma como este deve ser expresso precisa, conseqüentemente, não só levar isso em consideração, mas ser capaz de “despertar” tal capacidade por si própria. Nas palavras de Novalis:

Onde o genuíno pendor ao refletir, não meramente ao pensar deste ou daquele pensamento, é dominante, aí há também progressividade. Muitíssimos doutos não possuem esse pendor. Aprenderam a concluir e inferir, como um sapateiro a confecção de sapatos, sem jamais caírem na ideia de, ou esforçarem-se para, encontrar o fundamento dos pensamentos. (Novalis, 2021, p. 50, [47])<sup>46</sup>

Apesar de em nenhum momento Benjamin fazer uma análise explícita da filosofia da história romântica, sua presença é evidente, em especial, nas célebres teses *Sobre o conceito de História*, selecionadas a partir das últimas anotações enviadas por Benjamin e publicadas postumamente. Nelas, Benjamin contrapõe um conceito de história, denominado por ele de “historicismo”, daquele que ele próprio chama de “materialismo histórico” (Benjamin, 1987). O historiador materialista, portanto, é aquele que recusa a visão historicista de que quaisquer eventos passados possam ser classificados como históricos apenas devido ao fato de terem ocorrido em uma estrutura temporal progressiva – ou seja, um fato não é histórico somente por ter se dado no passado. Por isso, não é possível estabelecer um nexo

---

<sup>46</sup> É importante perceber, entretanto, que quando Novalis menciona o “fundamento dos pensamentos”, ele não acredita, assim como Fichte, que este seja algo possível de alcançar ou até mesmo que alcançá-lo seja algo desejável.

causal entre eventos passados. Assim como Schlegel, Benjamin não acredita que o passado e o presente sejam estruturados separadamente:

O historicismo se contenta em estabelecer um nexos causal entre vários momentos da história. Mas nenhum fato, meramente por ser causa, é só por isso um fato histórico. Ele se transforma em fato histórico postumamente, graças a acontecimentos que podem estar dele separados por milênios. O historiador consciente disso renuncia a desfiar entre os dedos os acontecimentos, como as contas de um rosário. Ele capta a configuração, em que sua própria época entrou em contato com uma época anterior, perfeitamente determinada. Com isso, ele funda um conceito do presente como um "agora" [*Jetztzeit*] no qual se infiltraram estilhaços do messiânico. (Benjamin, 2012, p. 232, [A])<sup>47</sup>

O “foco” [*Brennpunkt*] ou “agora” [*Jetztzeit*] do qual escreve Benjamin, é o meio que as diversas historicidades compartilham. Assim como as línguas não existem em um espaço vazio e independentes umas das outras, a história não é composta por “fatos”, cuja descrição seria seu objetivo. Elas são assim, sobretudo, pois estão íntima e essencialmente ligadas, condicionadas e estruturadas uma pela outra. Mais que compartilhar um meio, elas são o próprio meio, pois são, ao mesmo tempo e contraditoriamente, condição de possibilidade e tarefa a ser realizada. A apresentação, portanto, é a forma de expressão dessa relação no momento de sua realização, que é sempre histórica e linguística:

(...) pelo movimento intensivo [*intensive Bewegung*] da escrita, como foi escrito [*schreiben*] (e descrito [*beschreiben*]) por Benjamin, vislumbra-se, no núcleo da palavra, a verdadeira palavra silenciosa e oculta: nomeadamente, a palavra meio [*Mitte*]. Pois na palavra meio [*Mitte*] está colocado [*steckt*] – ou ocultada [*versteckt sich*] – como núcleo o meio [*Mitte*]; não como centro, mas como um espaço que apenas é determinado em referência a outros espaços. Meio também significa medium [*Medium*]. (Weber, der brief an Buber)

Se os nomes das coisas são a apresentação feita pelo ser humano dos conteúdos espirituais na forma da comunicação humana, toda expressão linguística é a apresentação histórica da própria capacidade irredutível da linguagem de, simultaneamente, se autoexpressar internamente e se comunicar externamente. Mais que isso, ela realiza o paradoxo de sua própria atualização. Ainda que a expressão escrita possa parecer “morta”, ela sempre ocupará um meio entre temporalidades, já que o texto, até mais que a fala, ocupa um espaço no qual, potencialmente, ele sempre será o objeto de uma leitura – ainda que,

---

<sup>47</sup> A ideia de messianismo exposta nessa citação benjaminiana, abre o caminho para uma reflexão sobre a relação entre messianismo, materialismo histórico e história, cuja realização não é o objeto desta tese.

empiricamente, essa leitura nunca ocorra. Um texto pode ser compreendido não porque carrega um significado eterno, pronto para ser decifrado a qualquer momento, mas sim porque ele é aberto, assim como qualquer manifestação linguística, à temporalidade oportuna que libertará o potencial de trazer a perfeição da era de ouro da linguagem – na qual espírito e letra não estão separados – ao momento presente.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Linguagem é a apresentação histórica do espírito. Como foi observado, de acordo com Benjamin, os nomes das coisas representam a capacidade da linguagem de se autoexpressar internamente e se comunicar externamente. A linguagem, a partir de uma interpretação do mito de origem bíblico, tem, ao mesmo tempo, uma função criativa e imanente, e uma abstrativa e transcendental. Paradoxalmente, ela somente se efetiva na própria realização, que é ao mesmo tempo garantida por si mesma e independente de qualquer obrigação para se realizar. Ou seja, se uma manifestação linguística nunca encontrar o momento de sua realização na história, ela não deixa de ser verdadeira, mas apenas não teve a oportunidade de ocorrer. Até poderia ser concebida uma matéria destituída de espírito, porém, tal matéria não poderia nunca ter contato com outros seres, não poderia ser percebida ou mesmo conhecida – em suma, será que é possível dizer ainda que ela existe, sendo seu acesso completamente interdito? Ou, em um registro mais elevado, ela poderia ser uma potência, uma possibilidade a espera do momento ocasional no qual essência espiritual e expressão material irão finalmente coincidir?

Benjamin, que foi tradutor de Marcel Proust e dedicou um famoso ensaio à obra *Em busca do tempo perdido*<sup>48</sup>, percebeu que a história – e, nela, seu próprio

---

<sup>48</sup> *A imagem de Proust*, publicado em 1929.

material, que é a lembrança –, para Proust, estava incondicionalmente relacionada à morte. Assim como, segundo Torres Filho, a ameaça da morte paira sobre a ciência eterna de Fichte, colocando em risco sua realização no presente, a morte, para Benjamin, está presente em todas as expressões linguísticas (Torres Filho, 1975). Isso ocorre porque a própria história é a história das catástrofes, cuja expressão é a figura do anjo de Paul Klee, que está voltado ao passado enquanto é impulsionado à frente pelo vento do progresso (Benjamin, 2012). Essa imagem contém dentro de si uma citação indireta do célebre fragmento de Friedrich Schlegel, que diz que “O historiador é um profeta voltado para trás [*Der Historiker ist ein rückwärts gekehrter Prophet*]” (Schlegel, 1967, II, p. 176). O passado apenas pode ser acessado por duas vias: a memória e os objetos – vestígios materiais – associados a essa memória. O anjo, no entanto, não é o próprio historiador a que se refere Schlegel. Isso acontece porque a ele não é dada a possibilidade de redimir esse passado – ou seja, de atualizar na amálgama histórica os elementos espirituais potenciais ali adormecidos (Osborne, 1997). Assim como a exposição crítica da doutrina-da-ciência não é a própria doutrina, e a exposição reflexiva do ser é uma ilusão [*Scheinsatz*] e não o próprio ser, a imagem do anjo não é a própria crítica do historicismo, mas sim sua exposição na linguagem.

A história e a linguagem, em suas acepções trágicas, trazem à vista o fato de que os objetos, assim como o passado, são portadores de uma certa incapacidade de comunicação. Eles se estabilizaram, na forma da morte, em uma imagem; no entanto, essa imagem do passado não está dada antecipadamente. Ela é, nas palavras de Benjamin, uma imagem dinâmica ou dialética (Benjamin, 2006). A palavra dialética aqui se refere menos ao estatuto idealista de sua significação e mais a uma certa funcionalidade instável do discurso<sup>49</sup>. A formação da imagem dialética depende, em larga medida, do desaparecimento daquele que sabe ler a sua expressão material. A incomunicabilidade da matéria é, em seu âmago, um

---

<sup>49</sup> Além, é claro, de uma evidente referência ao marxismo. Nas *Passagens*, Benjamin descreve a imagem dialética da seguinte maneira: “Não é que o passado lança sua luz sobre o presente, ou que o presente lança sua luz no passado; mas a imagem é aquilo em que o ocorrido encontra o agora em um lampejo, formando uma constelação. Em outras palavras: a imagem é a dialética na imobilidade. Pois, enquanto a relação do presente com o passado é puramente contínua e temporal, a relação do ocorrido com o agora é dialética – não uma progressão, e sim imagem, que salta. – Apenas imagens dialéticas são imagens genuínas (...); e o lugar onde elas podem ser encontradas é na linguagem” (Benjamin, 2018, p. 767 [N 2a, 3]).

potencial de comunicabilidade que ainda não se efetuou e que pode, em última análise, nunca se efetuar. As palavras de Proust, de fato, descrevem tal estado:

Há muito de acaso em tudo isso, e um segundo acaso, o de nossa morte, não nos permite muitas vezes esperar por muito tempo os favores do primeiro. Acho muito razoável a crença céltica de que as almas daqueles a quem perdemos se acham cativas nalgum ser inferior, num animal, um vegetal, uma coisa inanimada, efetivamente perdidas para nós até o dia, que para muitos nunca chega, em que nos sucede passar por perto da árvore, entrar na posse do objeto que lhe serve de prisão. Então elas palpitam, nos chamam e, logo que as reconhecemos, está quebrado o encanto. Libertadas por nós, venceram a morte e voltam a viver conosco. (Proust, 1981, p. 44-45)

Nessa passagem, o escritor francês descreve como o papel do acaso e a ameaça da morte pairam sobre a realização do espírito. Na linguagem, essa ameaça está sempre presente porque a compreensão de uma determinada expressão depende de fatores inefáveis e indetermináveis, favoráveis ou não. No entanto, o potencial de sua compreensão está sempre presente, sendo o acaso e a morte somente forças que influenciam na realização desse potencial. De fato, Benjamin o localiza também nas obras de arte e, em especial, nas manifestações históricas e materiais da linguagem:

Abri-vos, túmulos, vós, mortos das pinacotecas, cadáveres detrás dos biombos, nos palácios, castelos e mosteiros, eis o porta-chaves feérico, que tem em mãos um molho com as chaves de todas as épocas, que sabe manejar as fechaduras mais astuciosas, e que os convida a penetrar o mundo de hoje, misturando-vos aos carregadores, aos mecânicos enobrecidos pelo dinheiro, a instalar-vos em seus automóveis, belos como armaduras de cavaleiros, a tomar lugar nos grandes expressos internacionais, a confundir-vos com todas essas pessoas, ainda hoje orgulhosas de seus privilégios. Mas a civilização fará delas uma pronta justiça. (Benjamin, 2012, p. 26)

Em uma de suas teses sobre a história, Benjamin afirma que “O dom de despertar no passado a centelha de esperança é o privilégio exclusivo do historiador convencido de que tampouco os mortos estarão em segurança se o inimigo vencer” (Benjamin, 2012, p. 244). A tarefa do historiador, para Benjamin, é, portanto, encontrar esse objetos e devolver a esses mortos a sua dignidade, trazendo-os, senão de volta a vida, ao menos de volta ao presente. Mais que isso, a função da própria linguagem é estabelecer essa união e trazer à tona o estado de perfeição que se esconde no passado – não porque ele tenha já acontecido, mas porque sua possibilidade de acontecer está sempre presente no instante. Nas *Passagens*,

Benjamin afirma sobre o despertar: “O agora da cognoscibilidade é o instante do despertar [*Das Jetzt der Erkennbarkeit ist der Augenblick des Erwachens*]” (Benjamin, 1991, V-1, p. 608).

Na tese de habilitação *Origem do drama barroco alemão*, esboçada por Benjamin em 1916 e escrita em 1925, é oferecida uma exposição sobre a função da linguagem no drama barroco alemão e sua relação com uma certa percepção do tempo histórico. Nela, Benjamin defende que os dramaturgos barrocos operavam uma espécie de mortificação dos objetos dentro da obra de arte. Essa mortificação teve como consequência uma identificação entre escrita e história, que, por sua vez, dá visibilidade a uma importante dimensão da teoria da legibilidade histórica de Benjamin. Tal dimensão é identificada pelo autor na figura de linguagem da alegoria, largamente utilizada pelos autores do *Trauerspiel* como instrumento expositivo<sup>50</sup>, já que, através dela, tornava-se possível, simultaneamente, apresentar um conceito extra-histórico – por exemplo, o Amor, a Inveja ou a Morte – e demarcar sua condição de legibilidade no devir histórico. Isso ocorre porque a legibilidade histórica da alegoria é fortemente marcada, já que ela pode tornar-se rapidamente anacrônica e, portanto, incompreensível – há não ser que as condições histórico-linguísticas sejam favoráveis a sua interpretação.

A força da alegoria estaria no seu caráter essencialmente histórico e arbitrário, no fato de que ela está fixada em um momento temporal: “Enquanto o romantismo potencializa criticamente (...) a obra de arte acabada, o olhar profundo do alegorista transforma, de um golpe, as coisas e obras em escrita estimulante [*erregend Schrift*]<sup>51</sup>” (Benjamin, 2013, p. 187). Essa “escrita estimulante” refere-se à possibilidade de, na alegoria, os objetos serem despidos de seu significado habitual e, ao mesmo tempo, serem transformadas em emblemas de outras coisas, cujas relações entre si são explicitamente indiretas e enigmáticas – por isso “estimulante”. A transformação das coisas em escrita, empreendida pela alegoria, opera como assinatura ou “sub-escrita” [*Unterschrift*], que compõem uma unidade com a coisa na

---

<sup>50</sup> A alegoria também é uma figura de linguagem fortemente presente nos autores do romantismo alemão, em especial Novalis (Novalis, 2020).

<sup>51</sup> O verbo *erregen*, em alemão, significa estimular, excitar, tensionar ou, em alguns contextos, perturbar. *Erregende Schrift* pode ser tanto uma escrita estimulada quanto estimulante, que cria tensões e que está produzindo efeitos indeterminados – justamente em oposição a uma escrita fixada e com um sentido permanentemente decidido.

forma de uma imagem: pelo “caráter exuberante da composição tipográfica e excessiva da metáfora – a escrita tende para a imagem” (Benjamin, 2013b, p. 187).

Essa tensão está relacionada, como Benjamin já havia apontado, pela aproximação entre filosofia da linguagem e filosofia da história que estão presentes, de forma não elaborada, na alegoria. Como o filósofo explica, os autores do barroco alemão viam o sentido da reflexão na contemplação da história e na contemplação dos objetos, no sentido de que os objetos ali observados terem suas respectivas assinaturas à disposição do alegorista. Em outras palavras, o barroco conseguiu ver a presença de um agora simultâneo que perpassa toda a história e se condensa no presente na forma de natureza muda e na consciência do caráter não interrompível dessa história (Benjamin, 2013b).

Os dramas barrocos – diferentemente da tragédia grega clássica – não são dialógicos, o que significa que seus diálogos não são o motor da narração, “as falas não pretendem ser propriamente um diálogo, mas apenas uma explicação dos quadros, fornecidas por eles próprios” (Benjamin, 2013b, p. 210). Essas explicações, no entanto, são arbitrárias porque, apesar de fixadas, não se estabilizam, rapidamente perdem sua inteligibilidade. Benjamin coloca a relação entre alegoria e escrita da seguinte forma:

É notório o contraste entre a monotonia dos versos dos livros de emblemas (...) e a roda viva das modas depois de meados do século, quando um livro sucedia o outro. As alegorias envelhecem porque da sua essência faz parte o desconcertante [*Bestürzende*]. Se um objeto, sob o olhar da melancolia, se torna alegórico, se ela lhe sorve a vida e ele continua a existir como objeto morto, mas seguro para toda a eternidade, ele fica à mercê do alegorista e dos seus caprichos. E isto quer dizer que, a partir de agora, ele será incapaz de irradiar a partir de si próprio qualquer significado ou sentido; o seu significado é aquele que o alegorista lhe atribuir. Ele investe-o de significado e vai ao fundo da coisa para se apropriar dele, não em sentido psicológico, mas em sentido ontológico. Nas suas mãos, a coisa transforma-se em algo diverso e ela torna-se para ele a chave que lhe dá acesso a um saber oculto que ele venera na coisa como seu emblema. (...) O ideal barroco do saber, o armazenamento, cujo monumento eram as gigantescas bibliotecas, realiza-se na imagem gráfica da escrita. (Benjamin, 2013b, p. 195-196)

Há, no barroco alemão, uma tensão implícita entre palavra escrita, ou assinatura, e palavra falada, ou som. De acordo com Benjamin, as próprias peças não foram pensadas para serem necessariamente representadas no teatro, e sim lidas como livros – ou melhor, livros antigos, objetos de contemplação silenciosa

(Benjamin, 2013b). A alegoria barroca alemã, essencialmente gráfica, rejeitava o som e sua potência vitalizante e atualizadora. Essa contradição, característica da versão alemã do barroco indica, entretanto, um certo potencial nunca realizado desta vertente do drama trágico. Sobre esse potencial, Benjamin afirma, “o drama trágico alemão nunca conseguiu ganhar alma, nunca soube despertar em seu interior o olhar transfigurado da reflexão sobre si próprio” (Benjamin, 2013b, p. 166). O barroco alemão, em sua fixação com a morte e a duração, retira o poder da dimensão sonora das palavras, que é, como será mostrado, a faceta “viva” da linguagem das coisas. Em um trecho especialmente claro, Benjamin afirmou que:

Esta literatura [o barroco] foi, de fato, incapaz de libertar os sentidos profundos presos deste modo à imagem da escrita, dando-lhes uma valência sonora animizada. A linguagem vive do excesso de ostentação material. (...) o drama trágico alemão desse século não conseguiu dar voz aos seus hieróglifos, porque a sua escrita não se transfigura no plano da sonoridade; pelo contrário, o seu mundo insiste em uma autossuficiência centrada no desenvolvimento da sua própria vitalidade. Escrita e som confrontam-se numa polaridade tensa. (...) O abismo entre a imagem significativa da escrita e a sonoridade encantatória obriga o olhar a dirigir-se para as profundezas da língua, à medida que o sólido maciço das significações verbais nela começa a abrir fendas. (Benjamin, 2013b, p. 217-218)

A teoria das assinaturas é aqui herdeira da reinterpretação de Paracelso (1493-1541) efetuada por Jakob Böhme (1575-1624). Böhme, que foi segundo Benjamin “um dos maiores alegoristas”, desenvolveu, a partir de uma miscelânea de tradições místicas, uma espécie de “atualização” da teoria renascentista da assinatura, exposta por Paracelso em *De natura rerum* (Benjamin, 2013b, p. 218). A referência de Böhme a Paracelso é explícita, em primeiro lugar, pelo próprio nome da obra: *De signatura rerum* (1621). Giorgio Agamben, no ensaio *Signatura rerum* (2008), buscou chamar a atenção para a diferença entre a assinatura paracelsiana e a assinatura böhmiana. Böhme preservou quase inteiramente a teoria da origem adâmica da linguagem de Paracelso e seu conceito de assinatura como transposição entre diferentes domínios semânticos (Agamben, 2009). A novidade da interpretação de Böhme foi a introdução da noção de assinatura como condição de inteligibilidade dos seres para o ser humano, ou seja, como fundamento de sua atualização no conhecimento. Enquanto que, para Paracelso, a linguagem (material) da coisa é sua assinatura oculta, para Böhme, a mudez material dos objetos – sua

ausência de linguagem – contém as assinaturas que os torna, em primeiro lugar, passíveis de serem conhecidos linguisticamente<sup>52</sup>. Nas palavras de Agamben:

Uma assinatura não é mais entendida como simplesmente o que manifesta a virtude oculta de todas as coisas ao estabelecer uma relação entre diferentes domínios. Pelo contrário, a assinatura é o operador [*Wirkung*] decisivo de todo conhecimento, é aquilo que faz o mundo, mudo e sem razão em si mesmo, inteligível. (...) Um signo [*Bezeichnung*] é em si inerte e mudo e deve, para efetuar-se em conhecimento, ser animado e qualificado em uma assinatura. (Agamben, 2009, p. 41-42)

Os objetos são mudos porque são materiais e é essa materialidade que contém o índice linguístico que torna possível a sua participação na linguagem. Em outras palavras, a mudez dos objetos, sua incapacidade de expressar-se na forma de palavra sonora – seu caráter não-linguístico – é a condição não só para o acesso ao conhecimento de suas essências espirituais, mas para a expressão desse conhecimento na forma de significação. Nas palavras de Benjamin, “a linguagem falada é, assim, a esfera da manifestação livre e primordial da criatura; contra ela, a imagem alegórica da escrita escraviza as coisas nos labirintos excêntricos da significação.” (Benjamin, 2013b, p. 219). Essa “escravização” da coisa através da leitura de sua assinatura, que no barroco assume um caráter “excêntrico” pela arbitrariedade e ostentação excessiva de suas construções linguísticas, é o fundamento de um tipo de tristeza das próprias coisas. Na visão de Benjamin, as coisas são tristes porque são mudas, porque sua assinatura nunca pode se realizar na forma sonora de um nome adâmico (Benjamin, 2013a). Para o barroco, isso significava que, mesmo quando as palavras eram ditas verbalmente, elas não se atualizavam na forma viva dos nomes, elas apenas significavam algo externo a si; não signos de uma essência, mas sim alegorias, isto é, emblemas que referem, por sua vez, a algo que não é nem imagem nem essência: “O signo alegórico sempre se refere a outro signo, nunca ao núcleo de seu próprio sentido” (Finkelde, 2009, p. 48).

Porém, o que é a passagem da assinatura divina e do nome adâmico para a palavra humana, senão uma tradução? A assinatura, portanto, é, mais que o objeto da tradução, mas sim a própria condição de traduzibilidade entre espírito e matéria.

---

<sup>52</sup> “Origem de todas as criaturas, a Palavra Divina habita cada ser criado e determina sua forma interior – *Gestalt*nis – que, por sua vez, se exprime exteriormente e analogamente na sua assinatura – *Signatura* – ou forma exterior. (...) Nas suas múltiplas facetas, a natureza é considerada como uma espécie de escrita cifrada, um imenso criptograma de Deus (...). O conhecimento desta linguagem de origem divina está inefavelmente inscrito em todas as criaturas, possibilitando ao homem alcançar a essência de cada ser particular e, através disso, alcançar a essência das essências – ou seja, a Essência Divina” (Vasconcelos, 2002, p. 453-454).

Mais que isso, ela é o índice histórico de tal traduzibilidade, sua capacidade de ser possivelmente traduzível – em outras palavras, ela é o medium da comunicação, sua existência irreduzivelmente histórica e incondicionalmente linguística. Não há assinatura fora da história, pois não existem objetos fora da história; e não há objetos não-linguísticos, pois não existe apresentação fora da linguagem. A mudez linguística que Benjamin atribui às linguagens não humanas se refere, por isso, não ao fato de que seres animados e inanimados não tenham um sistema organizado de significação, mas sim a que eles carregam, em sua assinatura, graus intensivos de legibilidade ou compreensibilidade. Por isso, Benjamin pode declarar:

Ela [a linguagem] se converteu no medium em que as coisas se encontram e se relacionam, não diretamente, como antes, no espírito do vidente ou do sacerdote, mas em suas essências, nas substâncias mais fugazes e delicadas, nos próprios aromas. (...) Assim, mesmo a leitura profana, para ser compreensível, partilha com a leitura mágica a característica de submeter-se a um tempo necessário, ou antes, a um momento crítico que o leitor por preço nenhum pode esquecer se não quiser sair de mãos vazias. (Benjamin, 2012, p. 121-122)

A tradução, portanto, é o *loco* mais favorável à realização da passagem intensiva entre graus linguísticos e históricos. Na tradução das línguas humanas, esse processo é ainda mais explícito, pois as palavras têm a tendência de designar nomes, ou seja, de se colocarem como a expressão linguística de uma essência. Quanto menor a diferença de graus de densidade entre essas essências, mais premente de sentido uma palavra é. No entanto, é necessário que elas não coincidam totalmente, pois a não-comunicabilidade das expressões linguísticas é também um aspecto fundamental de seu ser, já que é nesse espaço que o histórico e circunstancial – ou seja, o não-essencial – desempenha seu papel. É na tradução que esse a dimensão não-essencial da essência ocupa o centro da reflexão linguística e, com isso, traz a linguagem para a história. Por isso, é possível afirmar que “[na tradução] as palavras mais quotidianas mostram uma face desconhecida, irradiam significações que não sabíamos que elas continham, aludem a uma realidade cuja existência nem suspeitávamos” (Rouanet, 1993, p. 83).

O caráter medial de toda linguagem, sua dimensão expositiva ou apresentativa não é, portanto, algo trivial na filosofia de Benjamin. Exatamente pela filosofia ter lugar na linguagem e, acima disso, ser a própria expressão do pensamento na linguagem, a filosofia sempre irá operar uma atualização dos conceitos filosóficos, assim como uma tradução. O objetivo da exposição das

essências linguísticas, com isso, não é apenas explicar ou descrever essências espirituais – ideias –, mas sim despertá-las no presente, fazê-las confluir no instante de sua anunciação para consumir seu espírito. A relação entre linguagem e história em Benjamin, por isso, é mais que um aspecto como os outros de sua filosofia; ela descreve, de fato, a própria filosofia como um todo – em um projeto que pode ser traçado desde o romantismo alemão: “O historiador, para Benjamin, também encarna um papel semelhante ao do tradutor/alegorista: também ele deve executar uma atualização (GS V, p. 574 [N 2,2]) do já ocorrido” (Seligmann-Silva, 2007, p. 38). O historiador é análogo ao tradutor porque toda a história é também tradução, e estar nela é traduzir ininterruptamente – e, como foi observado, não existe ponto de vista exterior à história, assim como não podemos estar fora da linguagem. Também o é ao alegorista, pois tem a tarefa de fixar, em uma imagem do passado, a era de outro no presente.

Ser medium, do ponto de vista benjaminiano, é ser imediatamente. Contraditoriamente, o medium não é uma posição ou um espaço, e sim uma função – em outras palavras, ele é uma atividade. Não existe um conceito de tradução que não implique uma atividade de traduzir; a tradução, para acontecer, não depende de um sistema de leis ou regras que a determine e dê sua possibilidade. Sua lei é a imanência da circunstância na qual ela se dá. Por isso, nunca poderá existir uma tradução definitiva – mas, definitivamente, pode existir a melhor tradução em relação a um determinado momento, pois esta trará, mais que o sentido buscado pelo autor, o sentido dado imanentemente pelo momento da tradução:

Ela [a tradução] não é capaz de revelar ou instituir essa relação oculta [entre as línguas]; pode, porém, apresentá-la, realizando-a em germe ou intensivamente. E essa apresentação de um objeto significado pela tentativa (...) é um modo muito peculiar de apresentação, o qual dificilmente pode ser encontrado no âmbito da vida que não seja a vida da linguagem. (Benjamin, 2013a, p. 106)

A língua pura, que figura misteriosamente nos escritos benjaminianos e foi algumas vezes interpretada como uma espécie de “língua primordial” adâmica, não só não é uma língua empírica, como também não tem propriamente nenhum conteúdo nem nenhuma forma. Ela é a comunicabilidade pura que está subjacente em qualquer manifestação linguística. Mais que isso, ela é a manifestação da multiplicidade essencial das línguas, do fato de que a linguagem tende a sua própria transformação e dispersão. Na língua pura da filosofia benjaminiana, é possível

entrever “(...) um conceito, não tanto de tradução, quanto de traduzibilidade – a traduzibilidade inclui a aceitação da diferença (“meios de diferente densidade”) das línguas não como impedimento, deficiência, mas como condição de possibilidade” (Kampft Lages, 1998, p. 67-68). Em um fragmento chamado *Linguagem e lógica* [*Sprache und Logik*], Benjamin afirmou que:

A multiplicidade das línguas é tal qual a pluralidade das essências. (...) Se interpretarmos isso, no espírito dos místicos, como apontando para uma unidade revelada de tipo linguístico, isso significará não que essa língua primordial é a originalmente falada, mas que a harmonia originalmente criada por tais línguas tem um poder incomparavelmente maior do que qualquer língua individualmente poderia possuir. (Benjamin, 1991, VI, p. 23, [12])

Se a apresentação é o medium de toda comunicação, a linguagem e a história são os mediuns dessa apresentação. Isso significa que, se a condição de possibilidade de realização do espírito é a sua capacidade de se expor imediatamente, então a linguagem e a história são as condições de possibilidade dessa exposição. Ao contrário do que poderia parecer, a traduzibilidade é, por isso, anterior às linguagens individuais, pois é sua própria condição de existência; da mesma forma, a legibilidade ou cognoscibilidade é a condição de existência da história – mais precisamente, da capacidade da história se configurar em objetos historicamente legíveis como tais. A apresentação é, portanto, o medium do medium, é a forma incondicionalmente histórica e linguística que une espírito e matéria, através da pura expressividade da comunicabilidade (Hamacher, 2001a). Por isso, ela é a centro de toda a filosofia, pois qualquer reflexão sobre o pensamento esbarra inevitavelmente na apresentação histórica e linguística dos conceitos. Em relação a isso, Giorgio Agamben pode, então, declarar:

A linguagem diz algo como algo: a árvore como “árvore”, a casa como “casa”. O pensamento se concentrou no primeiro algo (a essência, o que é algo) ou sobre o segundo (a essência, o que é algo), na sua identidade e diferença. Mas o que devia propriamente ser pensado – a palavra *como*, a relação com a exposição – permaneceu impensado. Este *como* originário é o tema da filosofia, a coisa do pensamento. (Agamben, 2013, p. 91-92)

O “como” questionado por Agamben é o “que [was]” fichtiano (“Tem de haver algo [was] de que se sabe algo e algo que se sabe desse algo [von was]”) (Fichte, 1980, p. 16). Por ser uma atividade pura, o pensamento tende a se conceituar em um dos pólos – representação e representado, palavra e sentido, etc. No entanto, o desafio colocado pela filosofia benjaminiana (com grande auxílio dos românticos) é

justamente pensar esse “como”, que é ao mesmo tempo o nexó que se institui entre ambos e sua condição de possibilidade. Na palavras de Novalis, a linguagem pode ser o imperativo involuntário de toda comunicação, a forma mais elevada de exprimir conteúdos que são inefáveis e comunicáveis: “(...) e se eu fosse obrigado a falar? E se esse impulso a falar fosse o sinal da instigação da linguagem em mim? (...) e fosse obrigado, no fim, sem meu querer ou crer, poderia (...) tornar inteligível um mistério da linguagem?” (Novalis, 2020, p. 177). No instante sempre presente e sempre possível, no qual história e linguagem se atravessam, aí encontra-se a verdadeira apresentação, a expressão verdadeiramente genuína, transparente e condutora.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AGAMBEN, Giorgio. A comunidade que vem. Trad. e notas Cláudio Oliveira. Belo Horizonte: Autêntica, 2013.

AGAMBEN, Giorgio. Infância e história: destruição da experiência e origem da história. Trad. Henrique Burigo. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2005.

AGAMBEN, Giorgio. O tempo que resta: Um comentário à Carta dos Romanos. Trad. David Pessoa e Cláudio Oliveira. Belo Horizonte: Autêntica, 2016.

AGAMBEN, Giorgio. The signature of all things. Trans. Luca d’Isanto and Kevin Attell. New York: Zone Books, 2009.

ARENDT, Hannah. Homens em tempos sombrios. Trad. Denise Bottman. São Paulo: Companhia de Bolso, 2008.

ARNDT, Andreas. Widerstreit und Widerspruch. In: STOLZENBERG, Jürgen; AMERIKS, Karl, RUSH, Fred (Eds.). Internationales Jahrbuch des Deutschen Idealismus / International Yearbook of German Idealism: Romantik / Romanticism. Berlin: De Gruyter, 2009.

BARBOSA, Ricardo. Intuição e reflexão – ou sobre espírito e letra na Wissenschaftslehre de Fichte (1794-95). Revista de Estud(i)os sobre Fichte, 19, 2019, n. p.

BENJAMIN, Walter. Documentos da cultura, documentos da barbárie: escritos escolhidos. Seleção e apresentação Willi Bolle. Trad. Celeste H. M. Ribeiro de Sousa et al. São Paulo: Cultrix; Ed. da Universidade de São Paulo, 1986.

BENJAMIN, Walter. Escritos sobre mito e linguagem. Org., apresentação e notas Jeanne Marie Gagnebin. Trad. Susana Kampff Lages e Ernani Chaves. São Paulo: Duas Cidades; Editora 34, 2013.

BENJAMIN, Walter. Gesammelte Schriften. (Vol. I-1). Org. Rolf Tiedemann e Hermann Schweppenhäuser. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1991.

BENJAMIN, Walter. Gesammelte Schriften. (Vol. I-3). Org. Rolf Tiedemann e Hermann Schweppenhäuser. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1991.

BENJAMIN, Walter. Gesammelte Schriften. (Vol. II-1). Org. Rolf Tiedemann e Hermann Schweppenhäuser. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1991.

BENJAMIN, Walter. Gesammelte Schriften. (Vol. II-2). Org. Rolf Tiedemann e Hermann Schweppenhäuser. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1991.

BENJAMIN, Walter. Gesammelte Schriften. (Vol. V-1). Org. Rolf Tiedemann e Hermann Schweppenhäuser. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1991.

BENJAMIN, Walter. Gesammelte Schriften. (Vol. VI). Org. Rolf Tiedemann e Hermann Schweppenhäuser. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1991.

BENJAMIN, Walter. Gesammelte Schriften. (Vol. VII). Org. Rolf Tiedemann e Hermann Schweppenhäuser. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1991.

BENJAMIN, Walter. Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura. (Obras escolhidas v. 1). Trad. Sérgio Paulo Rouanet. Prefácio Jeanne-Marie Gagnebin. São Paulo: Brasiliense, 2012.

BENJAMIN, Walter. O conceito de crítica da arte no romantismo alemão. Trad., introdução e notas Márcio Seligmann-Silva. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo; Iluminuras, 1993.

BENJAMIN, Walter. Origem do drama trágico alemão. Trad. João Barrento. Belo Horizonte: Autêntica, 2013.

BENJAMIN, Walter. Passagens. Org. e trad. Willi Bolle. Colaboração Olgária Chain Féres Matos. São Paulo/Belo Horizonte: Ed. UFMG; Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, 2006.

BENJAMIN, Walter. Rua de mão única (Obras escolhidas v. 2). Trad. Rubens Rodrigues Torres Filho e José Carlos Martins Barbosa. São Paulo: Brasiliense, 1987.

BERLIN, Isaiah. The roots of Romanticism. Princeton: Princeton University Press, 1999.

BIRNBAUM, Antonia. Beyond Autonomy: Walter Benjamin on the Life of Students. *boundary 2: an international journal of literature and culture*, Volume 45, Number 2, May 2018, p. 157-170.

BREAZEALE, Daniel. Thinking through the *Wissenschaftslehre*: Themes from Fichte's Early Philosophy. Oxford: Oxford University Press, 2013.

CANTINHO, Maria João. O traço da língua pura. *Cadernos Benjaminianos*, n. 4, Belo Horizonte, ago-dez 2011, p. 27-38.

CAYGILL, Howard. Walter Benjamin: The colour of experience. London: Routledge, 1998.

COLLINGWOOD-SELBY, Elizabeth. Walter Benjamin: La lengua del exilio. Santiago: ARCIS; LOM Ediciones, 1997.

DERROITTE, Élise. Brushing Education against the Grain: Walter Benjamin and Reformpädagogie. *boundary 2: an international journal of literature and culture*, Volume 45, Number 2, May 2018, p. 23-34.

DERROITTE, Élise. Critique is a Philosophy of the Spirit: Comparing Benjamin and Fichte's Programmes for the Coming Philosophy. *Anthropology & Materialism*, Special Issue, I, 2017, n. p.

DI CESARE, Donatella. Memory, Language, Feast. Benjamin's Revolutionary Judaism. *Naharaim* 2012; 6 (2), p. 208–246.

DUARTE, Pedro. Estio do tempo: romantismo e estética moderna. Rio de Janeiro: Zahar, 2011.

DUMONT, Stephen. Henry of Ghent and Duns Scotus. In: MARENBOON, John (Ed.). *Routledge History of Philosophy* (Vol. III). London: Routledge, 1998.

EILAND, H.; JENNINGS, M. W. Walter Benjamin. A Critical Life. Cambridge; London: The Belknap Press of Harvard University Press, 2014.

FERBER, Ilit. Lament and Pure Language: Benjamin, Scholem and Kant. *Jewish Studies Quarterly* 21, 2014, p. 42–54.

FICHTE, Johann Gottlieb. A doutrina-da-ciência de 1794 e outros escritos. Seleção dos textos, trad. e notas Rubens Rodrigues Torres Filho. São Paulo: Abril Cultural, 1980.

FINKELDE, Dominik. The Presence of the Baroque: Benjamin's Ursprung des deutschen Trauerspiel in Contemporary Contexts. In: GOEBEL, Rolf (Ed.). *A Companion to the Works of Walter Benjamin*. Rochester (NY): Camden House, 2009.

FRANK, Manfred. Einführung in die Frühromantische Ästhetik: Vorlesungen. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1989.

FRANK, Manfred. Präreflexives Selbstbewusstsein: Vier Vorlesungen. Stuttgart: Phillip Reclam, 2015.

FRANK, Mandred. The Philosophical Foundations of Early German Romanticism. Trad. Elizabeth Millán-Zaibert. Albany (NY): State University of New York Press, 2003.

GAGNEBIN, Jeanne-Marie. Do conceito de Darstellung em Walter Benjamin ou Verdade e Beleza. *KRITERION*, Belo Horizonte, no 112, Dez/2005, p. 183-190.

GASCHÉ, Rodolphe. The Sober Absolute: On Benjamin and the Early Romantics. In: HANSEN, Beatrice; BENJAMIN, Andrew (Eds.). *Walter Benjamin and Romanticism*. New York: Continuum, 2002.

GIRARD, René. A conversão da arte. Trad. Lília Ledon da Silva. São Paulo: É Realizações, 2011.

GUIDOTTI, Mirella. Pensamento em devir: a dialética do acabamento/inacabamento no fragmento romântico. *Eutomia: Revista de Literatura e Linguística*. v. 1, n. 08 (2011), p. 55-69.

HAMACHER, Werner. 'Now': Walter Benjamin on Historical Time. In: FRIESE, Heidrun (Org.). *The Moment: Time and Rupture in Modern Thought*. Liverpool: Liverpool University Press, 2001.

HAMACHER, Werner. Intensiv Sprachen. In: NIBBRIG, Christian L. Hart (Org.). Übersetzen: Walter Benjamin. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2001a.

HAMACHER, Werner. Premises: Essays on Philosophy and Literature from Kant to Celan. Trad. Peter Fenves. Cambridge; London: Harvard University Press, 1996.

HAMACHER, Werner. The Word Wolke – If It Is One. Trad. Peter Fenves. Studies in 20th Century Literature: Vol. 11: Iss. 1, 1986, p. 133-162.

HANSEN, Beatrice. Language and mimesis in Walter Benjamin's work. In: FERRIS, David S. The Cambridge Companion to Walter Benjamin. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.

HANSEN, Beatrice. "Dichtermut" and "Blödigkeit": Two Poems by Holderlin Interpreted by Walter Benjamin. MLN 12 (1997), p. 786-816.

HENRICH, Dieter. Fichtes ursprüngliche Einsicht. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1997.

HERDER, Johann Gottfried. Abhandlung über den Ursprung der Sprache. Stuttgart: Phillip Reclam, 1966.

KAMPFF LAGES, Susana. "A tarefa do tradutor" e o seu duplo: A teoria da linguagem de Walter Benjamin como teoria da traduzibilidade. Cadernos de Tradução. V. 1, n. 3, 1998, p. 63-88.

KANT, Immanuel. Crítica da Razão Pura. Trad. e notas Fernando Costa Mattos. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2015.

KOHLNBACH, Margarete. Walter Benjamin: Self-reference and Religiosity. Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2002.

LACQUE-LABARTHE, Philippe. Introduction to Walter Benjamin's The Concept of Art Criticism in German Romanticism. In: HANSEN, Beatrice; BENJAMIN, Andrew (Eds.). Walter Benjamin and Romanticism. New York: Continuum, 2002.

LACQUE-LABARTHE, Philippe; NANCY, Jean-Luc. The Literary Absolute: The Theory of Literature of German Romanticism. Trad. Philip Barnard e Cheryl Lester. Albany: State University of New York Press, 1988.

LAVELLE, Patrícia. A árvore e o juízo: as raízes criticistas da filosofia da linguagem de W. Benjamin. Artefilosofia. Vol. 4, N. 6 (2009): Dossiê Walter Benjamin, p. 95-105.

LEBRUN, Gérard. Kant e o Fim da Metafísica. Trad. Carlos Alberto Ribeiro de Moura. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

LOHMANN, Petra. Der Begriff des Gefühls in der Philosophie Johann Gottlieb Fichtes. Amsterdam; New York: Editions Rodopi, 2004.

LÖWY, Michael. Walter Benjamin: aviso de incêndio: uma leitura das teses “Sobre o conceito de história”. Trad. Wanda Nogueira Caldeira Brant, Jeanne Marie Gagnebin e Marcos Lutz Müller. São Paulo: Boitempo, 2005.

MARTIN, Wayne. From Kant to Fichte. In: JAMES, David; ZÖLLER, Günter (Eds.). Cambridge Companion to Fichte. Cambridge: Cambridge University Press, 2016.

MENNINGHAUS, Winfried. Walter Benjamin's Exposition of the Romantic Theory of Reflection. In: HANSSEN, Beatrice; BENJAMIN, Andrew (Eds.). Walter Benjamin and Romanticism. New York: Continuum, 2002.

MILLÁN-ZAIBERT, Elizabeth. Borderline Philosophy? Incompleteness, Incomprehension, and the Romantic Transformation of Philosophy. In: STOLZENBERG, Jürgen; AMERIKS, Karl, RUSH, Fred (Eds.). Internationales Jahrbuch des Deutschen Idealismus / International Yearbook of German Idealism: Romantik / Romanticism. Berlin: De Gruyter, 2009.

MILLÁN-ZAIBERT, Elizabeth. Friedrich Schlegel and the Emergence of Romantic Philosophy. Albany (NY): State University of New York Press, 2007.

MILLÁN-ZAIBERT, Elizabeth. The Aesthetic Philosophy of Early German Romanticism and Its Early German Idealist Roots. In: ALTMAN, Matthew C. The Palgrave Handbook of German Idealism. New York: Palgrave-Macmillan, 2014.

MURICY, Katia. Alegorias da dialética: imagem e pensamento em Walter Benjamin. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1998.

NASSAR, Dalia. The Romantic Absolute: Being and Knowing in Early German Romantic Philosophy, 1795–1804. Chicago: The University of Chicago Press, 2014.

NIVALA, Asko. The Romantic Idea of the Golden Age in Friedrich Schlegel's Philosophy of History. New York: Routledge, 2017.

NOVALIS. A Flor Azul. Trad. Maria Aparecida Barbosa. Florianópolis: Rafael Zamperetti Copetti Editor, 2020.

NOVALIS. Fichte Studien. Trad. e introdução Jane Kneller. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.

NOVALIS (Friedrich von Hardenberg). Pólen: fragmentos, diálogos, monólogo. Trad., apresentação e notas Rubens Rodrigues Torres Filho. São Paulo: Iluminuras, 2021.

NOVALIS. Novalis Schriften (Vol. I). Stuttgart: W. Kohlhammer Verlag, 1965.

NOVALIS. Novalis Schriften (Vol. II). Stuttgart: W. Kohlhammer Verlag, 1965.

NOVALIS. Philosophische Studien (Fichte Studien). In: Werke, Tagebücher und Briefe. Zweite Band. München: Carl Hansen Verlag, 1978.

OSBORNE, Peter. Vitórias de pequena escala, derrotas de grande escala: a política do tempo de Walter Benjamin. In: BENJAMIN, Andrew; OSBORNE, Peter. A filosofia de Walter Benjamin: destruição e tradição. Trad. Maria Luiza X. de A. Borges; consultoria Cláudia Maria de Castro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997.

PHELAN, Anthony. Fortgang and Zusammenhang: Walter Benjamin and the Romantic Novel. In: HANSEN, Beatrice; BENJAMIN, Andrew (Eds.). Walter Benjamin and Romanticism. New York: Continuum, 2002.

PLATÃO. Diálogos: Teeteto - Crátilo. Trad. Carlos Alberto Nunes. Belém: UFPA, 1973. 194 p. (Coleção amazônia. Série Farias Brito, 9). Disponível em: <http://livroaberto.ufpa.br/jspui/handle/prefix/101>. Acesso em: 07.03.2022.

POSESORSKI, Ezekiel L. Friedrich Schlegel's Break with Fichte and the Historical Transformation of Critical Philosophy. Idealistic Studies, Volume 43, Issue 3, Fall 2013, p. 207-232.

PROUST, Marcel. No caminho de Swann. Trad. Mário de Andrade. Rio de Janeiro: Globo, 1981.

ROUANET, Sergio Paulo. A razão nômade: Benjamin e outros viajantes. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 1993.

SCHLEGEL, Friedrich. Conversa sobre poesia e outros fragmentos. Trad. Victor-Pierre Stirnimann. São Paulo: Iluminuras, 1994.

SCHLEGEL, Friedrich. Kritische Friedrich-Schlegel Ausgabe (Vol. II). Ed. Ernst Behler et al. Paderborn: Schöningh, 1967.

SCHLEGEL, Friedrich. Kritische Friedrich-Schlegel Ausgabe (Vol. XII). Ed. Ernst Behler et al. Paderborn: Schöningh, 1967.

SCHLEGEL, Friedrich. Kritische Friedrich-Schlegel Ausgabe (Vol. XVIII). Ed. Ernst Behler et al. Paderborn: Schöningh, 1967.

SCHLEGEL, Friedrich. O dialeto dos fragmentos. Trad., apresentação e notas Márcio Suzuki. São Paulo: Iluminuras, 1997.

SELIGMANN-SILVA, Márcio. *Double bind*: Walter Benjamin, a tradução como modelo de criação absoluta e como crítica. In: SELIGMANN-SILVA, Márcio. *Leituras de Walter Benjamin*. São Paulo: FAPESP; Annablume, 2007.

SELIGMANN-SILVA, Márcio. Friedrich Schlegel e Novalis: Poesia e Filosofia. *Revista Terceira Margem*, v. 8, n. 10 (2004), p. 95-111.

SUZUKI, Márcio. *O gênio romântico: Crítica e História da Filosofia em Friedrich Schlegel*. São Paulo: Iluminuras, 1998.

TORRES FILHO, Rubens Rodrigues. *O espírito e a letra: a crítica da imaginação pura em Fichte*. São Paulo: Ática, 1975.

VASCONCELOS, Filomena de Aguiar. Linguagem e natureza no pensamento de Jakob Böhme. *Revista da Faculdade de Letras: Línguas e literaturas*. Porto, XIX, 2002, p. 445-458.

VATER, Michael G. 'Philosophy on the Track of Freedom' or 'Systematizing Systemlessness': Novalis' Reflexions on the Wissenschaftslehre, 1795-1799. In: BREAZEALE, Daniel; ROCKMORE, Tom (Eds.). *Fichte, German Idealism, and Early Romanticism*. Amsterdam; New York: Editions Rodopi, 2010.

WEBER, Samuel. *Benjamin's -abilities*. Cambridge; London: Harvard University Press, 2008.

WEBER, Samuel. Der Brief an Buber vom 17.7.1916. In: LINDNER, Burkhardt. *Benjamins Handbuch: Leben – Werk – Wirkung*. Stuttgart; Weimar: Verlag J. B. Metzler, 2011.