

O Anjo Melancólico

- Ensaio sobre o conceito de alegoria na obra de Walter Benjamin -

Ficha Técnica

© Nota de Rodapé Edições (2015)

TÍTULO O Anjo Melancólico

- Ensaio sobre o conceito de alegoria na obra de Walter Benjamin -

AUTOR Maria João Cantinho

CAPA Joana Almeida

IMAGEM DA CAPA *Le Dome*, boulevard Montparnasse, Paris, juin 1925,
by Eugene Atget

IMAGEM DA PÁG. 100 Albrecht Dürer, Melencolia I, gravure, 1517

CONTRACAPA, FOTOGRAFIA DA AUTORA Vasco Ribeiro, fotógrafo

PAGINAÇÃO Joana Almeida

REVISÃO Rita Gomes

IMPRESSÃO Artipol, Artes Tipográficas Ld^a
www.artipol.net

ISBN 978-989-20-6299-0

DEPÓSITO LEGAL 402977/15

2.^a EDIÇÃO

Todos os direitos para a publicação em língua portuguesa reservados por:

© Nota de Rodapé Edições

52 Boulevard du Montparnasse

75015 PARIS (FRANCE)

<http://notaderodapeedicoe.wix.com/notaderodape>

MARIA JOÃO CANTINHO

O Anjo Melancólico

- Ensaio sobre o conceito de alegoria na obra de Walter Benjamin -



nota de rodapé edições

“Ich weiß jetzt, was kein Engel weiß.”

“Sei agora o que nenhum anjo sabe.”

Wim Wenders, Peter Handke, *Der Himmel über Berlin*

Aos meus filhos Tomás e António Francisco.

Agradecimentos

Gostaria de começar por dizer que esta obra deve o seu surgimento a uma série de pessoas, a quem desejo deixar o meu agradecimento. O seu apoio incondicional tornou-o possível. A primeira pessoa a quem devo o meu agradecimento, e sem a qual não teria alcançado o meu objectivo, é a Maria Filomena Molder, que sempre me acompanhou e estimulou fortemente, com a sua presença amável, exigente e constante. Não me refiro apenas ao acompanhamento do trabalho de orientação da tese, mas também ao contacto fecundo com as suas aulas, o empréstimo de livros preciosos e que se encontravam esgotados, a leitura das suas obras e o diálogo frutuoso, durante o mestrado. Por outro lado, a sua paixão pelo estudo, o rigor e exigência crítica constituíram sempre para mim um modelo.

Quero, ainda, agradecer a publicação da obra a cinco pessoas amigas que se me ajudaram com o seu apoio e incentivo: Carlos Fernandes, Manuel Frias Martins, ao meu amigo Desidério Murchio, ao auxílio de Bernardo Pinto de Almeida e à paciência e estímulo de Rui Magalhães.

Índice

Agradecimentos.....	9
Nota Prévia	13
Prefácio.....	15
Abreviaturas.....	18
Introdução.....	19
1. Um projecto filosófico?	19
1.1. Da Ideia de língua originária à concepção de uma forma originária de prosa.....	28
1.2. Do Nome ao Pecado Original: a “ <i>Hora Natal</i> ” da palavra humana. A possibilidade da “ <i>dizibilidade</i> ” das línguas humanas.....	32
1.3. A Apresentação como conceito operativo e condição de possibilidade da passagem do <i>indizível</i> ao <i>dizível</i>	39
2. Walter Benjamin e a história: entre o marxismo e a teologia ou a história de um projecto peculiar.....	42
2.1. Marxismo, apocalipse messiânico e utopia.....	42
Capítulo I – ALEGORIA E TRAUERSPIEL.....	51
1. Catástrofe, destino e imanência; a dessacralização da história e as suas consequências	51
1.1. A visão arruinada da história ou a concepção seiscentista da história.....	58
1.2. A existência lutuosa como condição histórica do homem barroco	61
1.3. O <i>Trauerspiel</i> como ideia; a apresentação do mundo e da história	63
2. O olhar do crítico e a sua relação com o <i>Trauerspiel</i> , estrutura e elementos intrínsecos aos <i>Trauerspiele</i>	67
2.1. O Príncipe como figura alegórica fundamental do <i>Trauerspiel</i>	73
3. Alegoria e Símbolo; relação e distinção.....	75
3.1. Análise do conceito de alegoria e o seu significado.....	75
3.2. A alegoria como esquema.....	92
4. <i>Trauer</i> ou o saber do melancólico	96
4.1. <i>Trauer</i> enquanto fundamento da alegoria	97

Capítulo II – A MODERNIDADE ALEGÓRICA OU A EXPERIÊNCIA PERDIDA	103
1. A modernidade; tentativa de uma caracterização dos seus aspectos essenciais.....	103
2. O caso Baudelaire; constituição da obra e dos seus elementos alegóricos	104
2.1. Análise da poética de Baudelaire e dos seus elementos alegóricos.....	106
2.1.1. A cidade como elemento matricial da poesia lírica; o <i>flâneur</i> e a <i>flânerie</i>	106
2.1.2. A reação entre <i>flânerie</i> e empatia; a ruína enquanto objecto da alegoria	126
2.2. A experiência do homem moderno na época da reproduzibilidade técnica; a relação entre alienação e aura	134
2.3. O Tempo e o Jogo; a sua relação interna	139
2.4. O coleccionador enquanto figura alegórica da modernidade e o seu significado	142
Bibliografia	149
1. Obras do autor	149
2. Outra bibliografia	151
3. Estudos colectivos	157

Nota Prévia

Esta obra resulta de uma dissertação de mestrado, redigida no ano de 1997 e apresentada e defendida em Março de 1998.

Para facilitar a sua leitura, foram alterados alguns aspectos, tendo sido traduzidas as passagens e citações utilizadas e comentadas, ao longo do trabalho, além do que foram igualmente acrescentadas informações bibliográficas que, entretanto, consubstancializaram uma reactualização desta obra. Pensa-se que, desta forma, se torna mais fácil o caminho, para os que procuram, por um lado, através deste livro, iniciar-se na obra e pensamento de Walter Benjamin e, por outro, confrontar os seus pontos de vista com os que são aqui expostos e defendidos.

Prefácio

O que se pretende aqui, essencialmente, é analisar o conceito de *alegoria*, tomado como o eixo fundamental ao longo do qual se desenvolve a obra de Walter Benjamin. Como todos os objectivos, também este se afigura, de certa forma, ambicioso, na medida em que o tratamento do tema exige a análise e a interpretação da sua obra, com a finalidade de nela adivinhar os elos e estrutura interna e deixar bem à vista aquilo que é crucial: *o esqueleto* (para utilizar a benjaminiana expressão). Deseja-se que tal objectivo possa ser constantemente justificado e posto à prova, apresentando as formas concretas desse *modus operandi* e as suas figuras típicas, ao nível do procedimento estético.

O trabalho é desenvolvido em duas partes, sendo precedidas de uma introdução. Nesta procura-se determinar a existência ou não de um projecto filosófico em Walter Benjamin. Perante a descontinuidade da sua obra, é importante questionarmo-nos sobre a possibilidade e a delimitação dos contornos que esse projecto (caso ele exista) adquire. O inquérito conduz-nos à descoberta da existência de uma plataforma essencial, onde se encontram e convergem, de forma crítica e polémica, linguagem, história e messianismo, vista à luz de um *olhar alegórico*. Como se articulam os mesmos, eis o ponto de partida da nossa análise, a que se procurará responder.

Na primeira parte do trabalho, *Alegoria e Trauerspiel*, tenta-se determinar a intersecção possível da visão barroca da história com o procedimento alegórico, tomado aqui, não apenas como modo de representação da história-naturalizada, mas igualmente na sua figuração e concretização, nas personagens do Drama Barroco Alemão. Com base na sua interpretação literária, Benjamin persegue dois objectivos, que são, desde logo, anunciados e que decorrem um do outro. Por um lado, o nosso autor questiona as teses do romantismo, que contribui para a desvalorização do procedimento alegórico, tendo sido esta levada a cabo por Goethe e pelos seus seguidores e, conseqüentemente, sobrevalorizando o procedimento estético simbólico. Por outro, Benjamin procede à reabilitação do procedimento alegórico, pois, para ele, apenas este consegue efectuar a representação da história-naturalizada, a história destroçada e arruinada, e à qual não é estranha a violência dialéctica, essa condição fundamental e propícia à produção alegórica.

Benjamin descobre na alegoria o modo de fixação da história, uma vez que é na escrita alegórica que se fixam os signos do passado, apresentando-se a alegoria como uma escrita imagética e na qual podem ser decifrados os sinais que nela são inscritos e, portanto, a própria história. Essa descoberta foi-lhe crucial e permitiu-lhe, simultaneamente, aprofundar a sua teoria da linguagem, que já vinha sendo anunciada desde os

primeiros escritos, em especial na *Tarefa do Tradutor* e *Sobre a Linguagem em Geral e sobre a Linguagem Humana*, e encontrar um eixo arquimediano, que serviu de base de desenvolvimento à sua concepção histórica que se apresentaria de forma mais acabada e precisa nas suas obras *Paris, Capital do século XIX* e *Sobre o Conceito de História*.

A descoberta desse *modus operandi*, a construção alegórica, influenciou decisivamente o seu pensamento, imprimindo-lhe novos e originais rumos que não devem ser ignorados, mas abordados em toda a sua amplitude. Nessa primeira parte, é exigida, não apenas a análise do procedimento alegórico, tal como ele se desenvolve no drama barroco alemão e enquanto ideia que tem a sua origem nessa época (tendo tido Benjamin a preocupação fundamental de demarcar esse género literário da tragédia, distinção que não se encontrava definitivamente estabelecida até então), como também a análise das figuras alegóricas que povoam o *Trauerspiel*, as personagens que representam, nas suas concretizações e figurações, o desenrolar da História, algo que se compreenderá com a elucidação do conceito de *origem*. Tentar-se-á, ainda, estabelecer uma aproximação entre o próprio olhar do crítico – tal como ele se faz sentir na obra crítica de Benjamin – e o olhar alegórico do barroco.

Na segunda parte, *Alegoria e Modernidade*, estabelece-se a relação entre o conceito de alegoria e o de modernidade, à luz do olhar ou da visão histórica benjaminiana. Sob o signo da catástrofe, tal como acontecia no barroco, também a experiência do homem moderno se revela alegórica, como *experiência vivida do choque* [*Chockerlebnis*]. A experiência do homem moderno, no sentido em que Benjamin a entende é uma experiência de “crise” e de ruptura com a tradição e com os fundamentos anteriores. Essa fractura situa-a Benjamin no próprio coração da experiência e a partir da distinção entre *Erfahrung* (experiência autêntica e condição de possibilidade da experiência) e *Erlebnis* (experiência vivida¹).

Benjamin analisa autores que marcaram indelevelmente a história da literatura moderna, e vai dedicar-se, sobretudo, ao estudo das obras de Baudelaire e de Marcel Proust. Esses autores reflectem uma cesura no interior da experiência, reflectida no procedimento alegórico por eles utilizado, em toda a sua raiva destrutiva – no caso de Charles Baudelaire – e que imprime uma direcção paradigmática na literatura da época.

Experiência vivida do choque, rememoração e imagem alegórica convertem-se, na sua conjugação, em conceitos que definem a alegoria moderna em toda a sua violência dialéctica. Por um lado, reconhece-se nessa *violência* o destino catastrófico da história e a decadência da experiência humana, por outro, procura-se, a todo o momento, a conversão das ruínas do pensamento em objecto de saber, abrindo-lhes e preparando-lhes a possibilidade de redenção mediante a escrita alegórica. Benjamin encontrou nesses autores, em particular, os seus paradigmas de

¹ Gostaria de chamar a atenção do leitor para o facto de o termo *Erlebnis*, para Walter Benjamin, remeter sempre para uma conotação de esvaziamento da experiência, de experiência fragmentária. Por isso, é de referir sempre essa radical distinção entre experiência autêntica (*Erfahrung*) e a experiência vivida do choque (*Erlebnis*).

compreensão da própria história, partilhando com eles as mais intensas afinidades que lhe apontaram o rumo a seguir. É exactamente dessas afinidades que queremos falar: das figuras alegóricas da modernidade (o *flâneur*, o jogador e o coleccionador), às quais interessa retirar uma interpretação fecunda e que possibilite o esclarecimento da alegoria, no contexto do pensamento benjaminiano.

Trata-se de tentar clarificar esse procedimento no pensamento benjaminiano, o qual constituiu simultaneamente o objecto matricial de análise crítico-filosófica e o seu próprio método. Benjamin sentiu profundamente a “crise” dos fundamentos e da experiência humana, a decadência e a ruína da tradição na qual se encontra embebido todo o pensamento ocidental, partilhando, com Hermann Broch, com Hugo Von Hofsmannsthal e tantos outros, a vertigem nihilista, para a qual o homem não encontra salvação possível. No entanto, apesar dessa compreensão, Benjamin não se deixou paralisar pela *acedia* ou tédio do homem moderno, procurando sempre e através de um impulso alegórico, salvar o que estava ao seu alcance, restaurar a linguagem² e a história, num gesto melancólico e pautado pela esperança ténue da redenção messiânica. Esse era o único que lhe era permitido, num mundo assombrado pelas ruínas do pensamento, em que o pensamento se fazia sentir urgente.

O pensamento benjaminiano cola-se-lhe à pele, advertindo-nos para o perigo constante de se estar vivo e daí nasce todo o seu fascínio. É, por excelência, a mais árdua de todas as tarefas, não só a de lutar contra a obscuridade natural do pensamento e da linguagem – tarefa eminentemente filosófica e levada a cabo pela escrita sóbria e despojada –, e ao mesmo tempo a de lutar contra a obscuridade, a espessura da própria vida, situada no limite da morte. Essa experiência saturnina e melancólica ressuma ao longo da sua obra e a alegoria é disso o seu reflexo, bem como a sua triste celebração.

² Remetemos o leitor para o ensaio de Yves Kobry, “Walter Benjamin et le langage”, *Revue d'Esthétique*, nouvelle série, n° 1, 1981, p. 171, onde o autor defende a ideia de que Walter Benjamin, mais do que um filósofo da linguagem, é um *metafísico da linguagem*. O esforço benjaminiano, e que se coloca como o centro do seu pensamento, é, com efeito, essa restauração da linguagem, elevando-a a um grau a que poderemos chamar, sem contradição, de metafísico.

Abreviaturas

Com a finalidade de tornar a leitura do trabalho menos cansativa, optou-se pela utilização de abreviaturas das obras de Benjamin.

Charles Baudelaire	<i>Charles Bandelaire. Ein Lyriker im Zeitalter des Hochkapitalismus</i>
Passagens	<i>As Passagens</i>
Origem	<i>Der Ursprung des deutschen Trauerspiels</i>
G.S.	<i>Gesammelte Schriften</i>
Sobre a Linguagem	<i>Über Sprache Ueberhaupt und über die Sprache des</i>

Introdução

O mundo messiânico é o mundo da actualidade integral e, de todos os lados, aberta. Só nela existe a história universal. Mas não enquanto história escrita, mas sobretudo enquanto se cumpre como uma festa. Esta festa é purificada de toda a sole- nidade. Nenhuma espécie de canto a acompanha. A sua língua é uma prosa integral, que fez saltar as cadeias da escrita e é compreendida por todos os homens (como a língua dos pássa- ros por todas as crianças abençoadas aos domingos). – A ideia da prosa coincide com a ideia messiânica da história universal (as diferentes espécies de prosa artística formam o espectro do universal histórico (universalhistorische) – no Narrador).

Benjamin, Walter, *Teses sobre o conceito de história*, Ms. 470, p. 355.

1. Um projecto filosófico?

Na sua forma canónica, a citação será o único elemento de autoridade de um projecto mais educativo que didáctico. O princípio essencial do seu método é a apresentação. O mé- todo é desvio – tal é o carácter próprio ao método do tratado. O primeiro sinal que o caracteriza é ele renunciar ao curso inin- terrupto da intenção.

Benjamin, Walter, *Origem do Drama Barroco Alemão*, G.S., 1, Band I, p. 208.

Parece haver um canto secreto em toda a obra de Walter Benjamin. Sibilino, ele pede que o escutemos, solicitando-nos a reunião entre o que se encontra perdido e abandonado, por entre os escolhos da escrita e da história. Exigindo-nos a revisão constante dos fundamentos da nossa experiência e a sua tematização urgente, Walter Benjamin reclama, da nossa parte, o esforço para realizarmos a passagem entre a linguagem hu- mana e a história, de forma ousada e permanentemente crítica, honesta. Essa passagem deve ser efectuada, na sua óptica original, lembrando sempre a subjacente ideia de redenção messiânica, o clarão da redenção messiânica, no seio de uma história em “crise”³, vista sob a luz saturnina de um olhar alegórico, isto é, destróçada e fragmentária.

³ Ver, a este propósito, a obra extremamente pertinente de José A. Bragança de Miranda, *Analítica da Actualidade*, p. 78.

É bem sob a égide do anjo alegórico, o *Angelus Novus*⁴, que se coloca toda a concepção benjaminiana da história: um pesadelo, do qual urge despertar. E essa é a condição fundamental do seu pensamento que importa reter. O lugar da cognoscibilidade da história é, sem dúvida, a linguagem, tese frequentemente reiterada por Walter Benjamin e que convém não esquecer. O percurso de Walter Benjamin parte de uma análise da linguagem, orientando-se para a análise do objecto histórico e ambas revelam-se indescerníveis, como nos será dado a ver. A sua obra derradeira, *Sobre o Conceito de História*, é tecida por um melancólico esplendor, na convicção de que todo o conhecimento (no caso, o da história) desagua no “rio” da linguagem, para encontrar uma metáfora que designa a infinitude e a multiplicidade das línguas, entrecruzando-se entre si. A afirmação benjaminiana de que “a ideia da prosa coincide com a ideia messiânica da história universal” confirma definitivamente a ideia inicial, algo que se tentará provar aqui.

Reconhecendo os sinais da decadência do pensamento, quer esse olhar se concentre sobre o barroco alemão ou sobre a modernidade emergente do século XIX, o pensamento de Benjamin constitui uma advertência ao nosso modo de pensar a história e a linguagem, seja ela poética, artística ou filosófica. Trata-se de questionar os fundamentos e, mesmo, como veremos adiante, tentar fundar uma nova visão da história e da linguagem, cujo eixo é uma concepção de tempo qualitativa e diferencial, que assenta numa concepção messiânica.

Torna-se necessário compreender o seu projecto filosófico a partir deste pressuposto fundamental e que, desde cedo, Benjamin procurou clarificar: a ideia de uma língua pura ou a língua dos nomes, contrapondo-a, em absoluto, à linguagem entendida no seu carácter instrumental. É, sem dúvida, este pressuposto que, desde os seus escritos mais precoces (*Sobre a linguagem*), se destacou como fundamental, tendo sido sempre anunciado explicita ou implicitamente, em toda a sua obra. No texto sobre a *Origem do Drama Barroco Alemão*, esse objectivo reaparecerá no Prefácio, em toda a sua força, mediado pelos conceitos de *apresentação* e de *símbolo*, efectuando a passagem entre o conceito de língua pura ou originária e a ideia de uma compreensão histórica e restauradora das ideias ou géneros literários. O conceito de *apresentação*, enquanto conceito operativo e *modus operandi* filosófico por excelência, estabelecerá um modo pelo qual pode ser pensada a história, enquanto possibilidade, considerando a sua descontinuidade essencial. Deste modo, Walter Benjamin opôs-se totalmente ao historicismo vigente, que via na história um fluxo contínuo.

A noção de origem e de *Urphänomen* goethiano revelou-se igualmente fundamental, no pensamento benjaminiano. Stéphane Mosès e Giorgio Agamben, nos ensaios que comentaram a obra de Walter Benjamin, bem como Hannah Arendt, souberam lembrar-nos isso. Ao longo das suas obras, tais como (citam-se aqui os casos paradigmáticos dessa

⁴ Este tema será posteriormente desenvolvido, nas partes que se seguem deste trabalho.

ocorrência) *A Origem do Drama Barroco Alemão, Sobre a Linguagem em geral e sobre a linguagem humana, A tarefa do Tradutor*, Benjamin remete-nos constantemente para a questão da origem, tanto no plano da linguagem e da relação entre as línguas e as linguagens, como no das ideias ou gêneros artísticos e na história. Talvez não seja muito pertinente dizer que a fonte do pensamento de Benjamin tenha sido Goethe (algo que Stéphane Mosès e Giorgio Agamben nos referem constantemente⁵) e Benjamin quis, de facto, saldar a dívida para com esse autor, mas o que mais nos importa é compreender o modo como o conceito de origem se desenvolveu em toda a sua obra e os matizes que ele adquiriu, à medida que se desenvolvia nela.

Determinar a confluência de autores que influenciaram Walter Benjamin e a sua obra, por si só, seria objecto de uma obra vastíssima, mas não tão importante como distinguir o modo original e significativo como Benjamin soube dar “voz” a uma tradição esquecida, no que respeita à filosofia da linguagem, pensando recorrentemente a articulação entre linguagem e história. Reencontrar a lei que rege o modo de operar estético das obras e dos gêneros literários, repensar a noção de ideia, em pleno século XX, tudo isso parecem ser motivos suficientemente fortes para nos demorarmos no seu pensamento.

É no Prefácio de *Origem* que Walter Benjamin nos anuncia claramente a sua decisão de um projecto filosófico. Ele assume os seus nítidos contornos desde as primeiras páginas dessa obra, referindo um novo método e uma nova forma de orientação, uma nova forma, também, de pensar a linguagem e a história dos gêneros literários e da crítica literária⁶. As primeiras frases do Prefácio da sua obra *Origem* estabelecem imediatamente a relação entre o método a adoptar, a *apresentação* [*Darstellung*], e o modo como a literatura filosófica se codifica historicamente. A partir daí o mote está dado e toda a obra obedecerá ao exercício dessa proposta: “O próprio da literatura filosófica é que em todas as suas versões ela é de novo confrontada à questão da apresentação”⁷.

Se a filosofia quer preservar a “*lei da sua forma*”, como o afirma Walter Benjamin, ela não pode confundir-se com a matemática (que criou uma linguagem arbitrária e universal), eliminando a questão da *apresentação*⁸. Para ela (matemática), a eliminação da *apresentação*, com todas as suas consequências, em que a rejeição do *querer dizer* das linguagens humanas se converte no princípio essencial, isto é, no “*sinhal do conhecimento genuíno*” que pauta o seu procedimento, na ânsia da construção da linguagem científica por excelência.

E, para retomarmos a incontornável questão filosófica, perguntemo-nos: o que pode, então, configurar-se como o objecto da filosofia?

⁵ Veja-se o ensaio de Mosès, Stéphane, *L'Ange de L'Histoire*, p. 129, bem como todo o seu ensaio “L'Idée d'Origine”, in *Walter Benjamin et Paris*, pp. 809/826.

⁶ A carta de Walter Benjamin, escrita a 20 de Janeiro de 1930 e dirigida a G. Scholem, dá conta desse propósito, anunciando-o claramente: “O fim que eu me tinha proposto (...) era o de ser considerado o primeiro crítico da literatura alemã.”

⁷ *Origem do Drama Barroco Alemão*, G.S., 1, Band I, p. 207.

⁸ *Origem*, G.S., 1, Band I, pp. 207-208.

Qual a função que a *apresentação* desempenha, relativamente a esse objecto? Benjamin responde às nossas questões, nas páginas que se seguem, a partir da determinação de conceitos como o de linguagem, a plataforma essencial de todo o pensamento benjaminiano. É este que deve tomar-se, como se verá, não apenas como ponto de partida essencial de todo o acto de pensar, como também um ponto de “chegada”, ou melhor, um foco utópico que orientará todas as suas reflexões (o conceito de *língua pura*). Deve-se considerar também a noção de Ideia, que conhecerá um desenvolvimento interno ao longo de toda a sua obra, constituindo, por assim dizer, a condição ou princípio activo inerente, não apenas às línguas humanas, como também às obras de arte, determinando o seu devir e dinâmica interna, a sua origem (que diz respeito ao nascimento, desenvolvimento e morte). Também será objecto da nossa análise a noção de nome como a matriz (juntamente com o conceito de ideia) do *querer dizer* das línguas humanas, a de verdade como o anseio de todas as línguas, movendo-as no seu *querer dizer*, e a de origem, enquanto tematização histórica da ideia. Anunciar esta pretensão significa também não nos esquecermos que estes conceitos não conhecem uma equivalência operatória no pensamento de Benjamin, mas possuem funções diversas, correspondendo a diferentes graus do seu pensamento, isto é, deve atentar-se à sua dependência interna e necessária e ter-se em conta os diversos matizes que esses conceitos assumem, ao longo da nossa análise.

Advertindo-nos contra o sincretismo das filosofias sistemáticas, pondo-nos em guarda contra o dogmatismo filosófico e contra o historicismo, que acredita na posse da verdade (como a conquista última e dotada de um carácter sistemático), Benjamin expõe-nos o seu projecto. Contra esse sincretismo que habita o coração das filosofias sistemáticas, opõe a sua filosofia descontínua, à maneira de uma *respiração incansável*, rítmica que se auto-sustenta como um gesto orgânico, regulado por pausas e pela descontinuidade própria dum acto cujo intento é o de manter o vivo enquanto tal. *Respiração incansável*, diz-nos Benjamin, é também a essência da própria escrita filosófica, marcada pelas hesitações e pela sua musicalidade descontínua.⁹

Gesto ditado pela meditação filosófica, gesto errante e saturnino¹⁰, mas que retoma constantemente o ponto de partida, a escrita filosófica embrenha-se na tecelagem dos conceitos que a entrelaçam, tarefa que encontra o clímax de perfeição no tratado filosófico medieval porque ele “contém justamente a referência, pelo menos latente, aos objectos da teologia, sem os quais não é possível pensar a verdade”.¹¹

Desde logo, a contraposição estabelecida por Walter Benjamin, relativamente à forma de pensar a verdade¹², entre a descontinuidade

⁹ *Origem*, G.S., 1, Band I, p. 208.

¹⁰ Este tema será abordado posteriormente, nas partes seguintes do trabalho.

¹¹ *Origem*, G.S., 1, Band I, pp. 207-208.

¹² Considero de extrema utilidade, a este propósito, remeter o leitor para a análise platónica do problema da verdade, in *O Banquete*. É o próprio autor quem nos remete para o diálogo de Platão em *Origem*, G.S., 1, Band I, pp. 210-211, retomando a

característica ao seu pensamento e o modo continuista como as filosofias sistemáticas abordavam o conceito, deve pôr-nos de “pé atrás” para o significado das intermitências do seu pensamento. A remissão benjaminiana para o conceito platônico de verdade e a relação que essa tematização implica, a questão da tensão erótica (como percurso filosófico por excelência), conduz-nos à descontinuidade intrínseca ao conceito de tensão. A verdade não é susceptível de ser possuída – esta é a armadilha em que soçobram as filosofias sistemáticas – porque aquele que assim pensa certamente perderá o pé, julgando conhecer o que se escapa diante de si. Ela (verdade) aparece como uma promessa ao olhar humano, acenando-lhe, mas nunca se revela, na sua forma última e derradeira¹³. Essa é a lição fundamental a retirar da fábula de Saïs, metaforizando a ideia de verdade como *morte da intenção*.

Benjamin atribuiu à verdade um carácter fundamental, metafísico¹⁴, sendo ela o suporte de toda a compreensão humana, a condição matricial e geradora da linguagem, definindo-a do seguinte modo:

A verdade não entra nunca em nenhuma relação e, sobretudo, ela nunca entra numa relação de intencionalidade. O objecto do conhecimento, enquanto determinado pela intenção do conceito, não é a verdade. A verdade é um ser sem intencionalidade, formado a partir das ideias (...) A verdade é a morte da intenção.¹⁵

A verdade escapa à intencionalidade do conhecimento na medida em que ela se configura como *ser*, destituído de intenção, numa unidade que é constituída pela “roda das ideias” e que escapa a toda a interrogação¹⁶, sendo antes a condição de possibilidade de toda a interrogação. Apetece-nos imediatamente fazer a pergunta: o que leva Benjamin a afirmar a verdade como condição metafísica? Essa compreensão decorre do facto de Benjamin tomar a origem da linguagem como problema filosófico fundamental. A verdade encontra-se na linguagem e nas línguas humanas, justamente como o seu *querer dizer* e essa é a condição *sine qua non* do próprio pensamento.

afirmação platónica de que a verdade é bela, fazendo-nos lembrar a carga erótica intrínseca ao conceito de verdade. A relação entre beleza e verdade dá conta, assim, dessa tensão própria e que é o coração do próprio pensamento. Para Benjamin, o conceito de verdade diz respeito ao *querer dizer* das línguas, algo para que todas as línguas se movem e que constitui a própria condição interna do seu desenvolvimento e do seu devir.

¹³ *Origem*, G.S., 1, Band I, p. 209-210, em que Walter Benjamin define a diferença entre o acesso à verdade e o conhecimento como posse (a nosso ver retomando a distinção platónica entre objecto de conhecimento e objecto de contemplação) e G.S., 1, Band I, p. 216, em que o autor nos fala “da fábula da imagem velada de Saïs, diante da qual sucumbe, no instante do desvelamento, aquele que pensava interrogar a verdade”.

¹⁴ *Origem*, G.S., 1, Band I, p. 210.

¹⁵ *Origem*, G.S., 1, Band I, p. 216.

¹⁶ *Origem*, G.S., 1, Band I, pp. 209-210.

Retomar a questão da verdade, em pleno século XX, afigura-se uma tarefa tão árdua como necessária. No seio de um mundo (o da modernidade) cuja experiência se encontra em crise, as questões antigas exigem novas respostas. Benjamin é certamente convocado para esse encontro (como tantos outros autores), entre o passado e a emergência de uma nova ordem de valores. O solo em que se constitui o seu pensamento, como se procurará aqui demonstrar, é o solo do “perigo”¹⁷, da ruptura com o pensamento vigente sobre a linguagem e sobre a história, na medida em que ele se debruça sobre a “crise” dos fundamentos de toda a nossa experiência moderna. Utilizando a benjaminiana expressão, parece que Benjamin tentou “medir-se seriamente com a noção de progresso”.

Como Bragança de Miranda afirma, a este propósito:

O carácter problemático da experiência moderna está em ter de derrubar os fundamentos em que assentava a autoridade da tradição, como condição de liberdade e autonomia, mas também sem poder escolher outro caminho, pois cada novo caminho decai em «tradição». (...) Daí que o perigo equivalha a uma perda de limites, por um excesso do humano e por um excesso do inumano, cuja única resposta, quando se sabe que não há fundamento, passa por um ir até aos limites do constituído, agindo aí em favor das melhores ocasiões do humano.¹⁸

Benjamin inscreveu-se, e disso são prova a ousadia do seu pensamento e do seu método, numa zona limítrofe do pensar, convivendo com as cesuras próprias da reflexão a que se havia proposto, votada a um gesto excessivo: a reflexão sobre a “crise dos fundamentos”.

O excesso do pensamento benjaminiano manifesta-se na sua constante dialéctica, situando-se as suas posições filosóficas numa permanente inquietude que lhe advém da polaridade intrínseca ao próprio pensar. Por um lado; para Walter Benjamin, trata-se de *perpetuar uma tradição* (que a “crise” da modernidade põe completamente em causa, no que se refere aos seus fundamentos) e que é a do comentário, na qual o autor se manteria no anonimato, dando voz a essa mesma tradição. Por outro, trata-se de procurar uma *reactualização* constante da mesma – gesto que, como compreenderemos posteriormente, é o único que pode contribuir para salvar a tradição – e nós apercebemo-nos de que a dialéctica subjacente, fonte de todo o perigo, não encerra uma contradição obscura, mas uma condição natural com a qual se confronta a experiência do

¹⁷ José A. Bragança de Miranda, *Análítica da Actualidade*, p. 34: “Ora, a concepção vulgar com que trabalham as diversas teorias da experiência reprime esta conotação de perigo, que nos permite pensar que a experiência não é redutível à tradição do que é conhecido e foi «provado», ao invés disso, que a própria tradição é uma traição da experiência e, ao mesmo tempo, uma tradição da experiência, que cria todas as «tradições» possíveis. Ela é estado de abertura permanente. É isso que justifica que nos autores modernos a actualidade seja inseparável da ideia de perigo, como é o caso de Foucault e, antes dele, de Walter Benjamin, que defende que não se pode «considerar a história de outro modo senão como uma constelação de perigos» (*Benjamin*, 1940: 487)”.

¹⁸ *Ibidem*, p. 35.

homem moderno. É, ela própria, a condição orgânica do pensamento e que lhe permite o exercício saudável do mesmo.

Esses pólos constituem as faces antitéticas do seu pensamento. Podemos, então, afirmar, que eles se configuram como os “lugares” onde se apresenta, em toda a sua evidência, o perigo de que se fala aqui. A *apresentação* contém, e detém, em si o segredo desse perigo e dessa violência. Ao mesmo tempo, ela encerra em si a possibilidade do gesto, a um tempo redentor e (re)fundador. Ela desdobra-se e opera segundo a lei da forma da filosofia, preservando-a, numa barreira constante contra o esquecimento da tradição, mediante a rememoração. A concluir, a apresentação apenas reconhece uma forma perfeita de salvar a tradição: o tratado, como o paradigma da literatura filosófica¹⁹.

Obra arquitetónica discreta, o tratado esconde na sua intrincada e laboriosa tessitura a prosa sóbria e objectiva, anulando a diferença entre os desenvolvimentos temáticos e as digressões, uma vez que o ornamento que a caracteriza nasce, ele próprio, partir dessa entretecedura.²⁰ Assim, forma e conteúdo entrelaçam-se, concorrendo para a tonalidade orgânica da obra, revelando-se do interior para o exterior, mas ocultando-se na sua humildade, através do apagamento da voz do seu construtor. É necessário que um ouvido secreto desenvolva todo o seu movimento perceptivo e toda a sua capacidade, afim de conseguir um acesso, pois o mesmo não lhe é imediatamente concedido a partir da sua “fachada exterior”. O gesto redentor da escrita, e também alegórico, como se poder-á entender ao longo deste trabalho, está concentrado, em toda a sua plenitude, nesta imagem privilegiada que é o tratado. Obedecendo a um claro propósito de negação da prosa encantatória que se esgota na sua efêmera musicalidade, Benjamin entende a escrita como uma prosa sóbria e objectiva, construída como um denso tecido²¹, retomando, assim o antigo (latino) conceito.

Relativamente à possibilidade de levar a cabo uma obra que fosse inteiramente composta por citações, isso veio posteriormente a confirmar-se como tarefa irrealizável, ainda que o método tivesse sido proposto para o fazer. A essência dessa obra consistiria, com efeito, no seu método: a *apresentação*. Ou, como o afirmou de outra forma Walter Benjamin, “A apresentação é a essência do seu método”²². Esse método apenas pode ganhar forma na escrita filosófica, marcada pela descontinuidade rítmica do pensamento e que Benjamin designou por “uma forma originária de prosa”²³.

Forma originária de prosa ou prosa objectiva, sóbria, ela constrói-se no anseio de obrigar aquele que a lê às paragens naturais do pensamento e da meditação, procurando contemplar o que não pode ser possuído: a verdade, tomada como “a roda das ideias”²⁴. Sobriedade da escrita é,

¹⁹ *Origem*, G.S., 1, Band IV, p. 111.

²⁰ *Idem*.

²¹ *A Imagem Proustiana*, G.S., 1, Band II, p. 311.

²² *Origem*, G.S., 1, Band I, pp. 207-208.

²³ *Origem*, G.S., 1, Band I, p. 208.

²⁴ *Origem*, G.S., 1, Band I, pp. 209-210.

portanto, o que convém à filosofia, acolhendo o ritmo da “voz oculta” ou interior do pensamento, ritmicamente, à maneira de uma *respiração incansável*, na qual as paragens e a perda de fôlego correspondem à experiência dos limites do pensamento enquanto acto vivo, orgânico. Poderíamos, ainda, afirmar que a escrita, experienciando os limites da linguagem, as suas falhas e a sua opacidade, permite a apreensão e a captação do pensamento na sua organicidade intrínseca, tradição que o racionalismo inerente às filosofias ecléticas do século XIX²⁵ parece ter esquecido.

A expressão benjaminiana “Método é desvio” conduz-nos, com efeito, ao coração do seu método, a *apresentação*, a qual encontra na forma originária de prosa a sua mais elevada plenitude. No seio dessa “respiração incansável” que é o pensamento, a *apresentação* implica o desvio relativamente à posse da verdade²⁶ como um objecto. Trata-se de um desvio que se pretende como uma aproximação mais autêntica, por via da contemplação das ideias, exigindo a total disponibilidade daquele que as contempla.

É importante não esquecer que, ainda que Benjamin nos fale de ideias, reenviando-nos constantemente para a teoria platónica das ideias²⁷ e para a contemplação das mesmas, ele recusa, no entanto, que essa contemplação seja feita à maneira platónica: “É absolutamente impossível pensar as ideias como objecto de uma intuição, mesmo que intelectual”²⁸.

Benjamin não recusa o estatuto metafísico das ideias platónicas, o qual se apressa a garantir. O desacordo, relativamente a Platão, surge no *modo de acesso* às ideias, excluindo a noção platónica de intuição intelectual. Contemplar as ideias é nomeá-las, descobrindo-lhes o carácter simbólico²⁹, o qual se oculta nas línguas humanas e que apenas a *apresentação* permite reencontrar. A contemplação filosófica, do ponto de vista benjaminiano, move-se no anseio, como iremos mostrar, de (re)despertar ou renovar o poder mágico da linguagem.

Por outro lado, não lhe são alheias as dificuldades da teoria platónica das ideias (dificuldades para as quais o próprio Platão já nos alertara, em *Parménides*). As ideias possuem, para Benjamin, um carácter histórico (afirmação que Platão, seguramente, jamais subscreveria),

²⁵ A este racionalismo que, aqui e neste contexto específico, nos referimos, repugna o excesso que inere à vida e à experiência humanas, procurando a todo o custo efectuar um gesto de controlo do que sai fora das balizas estabelecidas. A sistematização levada ao seu extremo deixa de fora a própria experiência, como já Nietzsche o havia compreendido e denunciado.

²⁶ Desvio, mas não renúncia, como o afirma Walter Benjamin no “Prefácio” da sua obra sobre a *Origem*, G.S., 1, Band I, pp. 207-208. São as ciências que efectivamente renunciam à verdade, na medida em que, na sua ânsia de construir a linguagem científica, rejeitam a tensão inerente às linguagens, rejeitam o seu *querer dizer*.

²⁷ *Origem*, G.S., 1, Band I, p. 210: “Ainda que o conceito proceda da actividade espontânea do entendimento, as ideias são dadas à contemplação. As ideias são um dado prévio. Assim, distinguindo a verdade e as conexões próprias do conhecimento, pode-se definir a verdade como ser (...). Definir a verdade e a ideia como ser é dar-lhe a significação metafísica suprema que o sistema platónico lhe atribui expressamente.”

²⁸ *Origem*, G.S., 1, Band I, p. 216.

²⁹ *Origem*, G.S., 1, Band I, p. 217.

metamorfosando-se, evoluindo, segundo um princípio constitutivo que as acompanha necessariamente, desde o seu nascimento até ao seu perecer. A tarefa do filósofo, para Benjamin, consiste em tentar uma descrição do mundo das ideias, tal que o mundo empírico aí se dissolva, colocando-se, assim, numa posição intermédia entre o investigador e o artista³⁰. Trata-se de uma tarefa redentora por excelência, uma vez que os fenómenos, despojados da sua unidade factícia, dispersos em elementos pela actividade mediadora dos conceitos, entram finalmente na unidade autêntica da verdade, tomada como a “roda das ideias”. A actividade conceptual e analítica esgota-se na sua função mediadora, mas é condição *sine qua non* para a redenção dos fenómenos e, simultaneamente, para a apresentação das ideias:

O seu papel de mediadores permite aos conceitos dos fenómenos participar no ser das ideias. E é este papel que os torna aptos a esta tarefa primordial da filosofia: a apresentação das ideias. Enquanto que se cumpre a salvação dos fenómenos por intermédio das ideias, a apresentação das ideias faz-se por mediação da realidade empírica.³¹

Configuração da ordem das coisas, “reino” onde os fenómenos se encontram salvos e, portanto, salvo também o mundo empírico, as ideias [*res in Universale*] são, como Walter Benjamin, o afirma, *constelações eternas*³², que reflectem em si o mundo, na sua estruturação autártica e monádica³³. Na unidade da ideia, os fenómenos são simultaneamente dispersos e salvos. Isto porque, na medida em que se dispersam os fenómenos em extremos, esses extremos se encontram entre si, descobrindo a sua pertença recíproca [*Zusammengehörigkeit*], sem a qual, certamente, jamais se daria a configuração da ideia. *Mães faustianas*, tal como lhes chama o autor, retomando a metáfora goethiana, elas permanecem obscuras e apagadas enquanto os fenómenos não se reúnem em torno delas, da mesma forma que a maternidade plena não se cumpre enquanto a mãe não se encontrar rodeada pelos seus filhos. Cada uma dessas ideias possui, por sua vez, relações entre si, constituindo a sua interrelação a unidade metafísica da verdade:

(...) todas as essências existem num estado de autonomia e isolamento perfeito, fora do alcance dos fenómenos, mas ainda mais das outras essências. Como a harmonia das esferas repousa sobre o curso dos planetas que nunca se tocam, a existência do *mundus intelligibilis* [itálico do autor] repousa sobre a distância intransponível que separa as essências puras. Cada uma das ideias é um sol e mantém com as outras ideias a mesma relação que os sóis entre si. A relação musical dessas essências é a verdade.³⁴

³⁰ *Origem*, G.S., 1, Band I, p. 213.

³¹ *Origem*, G.S., 1, Band I, p. 214.

³² *Origem*, G.S., 1, Band I, p. 215.

³³ *Origem*, G.S., 1, Band I, p.228.

³⁴ *Origem*, G.S., 1, Band I, p. 217.

Essa *paisagem*³⁵ luminosa constitui o solo no qual se desenvolve toda a linguagem e pensamento humanos, como o seu mais secreto coração, ainda que invisível. As ideias ou *nomes* constituem um *dado prévio* da linguagem³⁶, mas elas são menos dadas numa língua originária do que num “*perceber originário*” [*Ursprache/Urvernehmen*]³⁷. Isto significa, e Benjamin adverte-nos constantemente, que o único modo de conservar a lei da forma da filosofia consiste em não esquecer esse *dado prévio* que é subjacente às línguas humanas, mediante a *apresentação* como gesto que realiza esse movimento originário de percepção.

As ideias são nomes, que agem secretamente no interior da linguagem, cabendo ao filósofo a tarefa lustral de elevar a linguagem ao seu esplendor originário, purificando as palavras e despojando-as da sua opacidade, resultante da espessura que cobre as línguas humanas, sendo essa mesma espessura a alma das teorias sobre a linguagem, pois reduzem-na (do ponto de vista benjaminiano) a um mero veículo, esquecendo totalmente o seu poder mediúnico. Isto é, esquecendo o seu poder originário e que nela actua.

Assim e a título de conclusão, podemos afirmar que, tal como a delicada harpa eólica, ao deixar passar através das suas cordas o vento, gera o som e torna audível e perceptível o que antes não se fazia ouvir, a apresentação concentra em si (ou antes, procura constituir-se de acordo com essa pretensão) esse poder: o de tornar perceptível a voz “oculta” da linguagem originária e pura, a linguagem dos nomes. Instaura-se, por isso, nesse jogo dialéctico, tensional, de tornar “audível”, “perceptível” e cognoscível o que, sem ela, certamente, não seria possível.

1.1. Da Ideia de língua originária à concepção de uma forma originária de prosa

Mas o nome não é só a última proclamação, ele é também a invocação propriamente dita da linguagem. Deste modo, manifesta-se no nome a lei essencial da linguagem de acordo com a qual é a mesma coisa expressar-se a si próprio e interpelar qualquer outro. A linguagem – e nela a essência espiritual – só se expressa de modo puro, quando se expressa no nome, quer dizer: na nomeação universal.

Benjamin, Walter, *Sobre a Linguagem em Geral e sobre a Linguagem humana* (tradução de Maria Filomena Molder), (G.S., 1, Band II, p. 145).

³⁵ Mosès, Stéphane, *L'Ange de l'Histoire, Rosenzweig, Benjamin, Scholem*, p. 106: “(...) o conjunto das ideias constitui um sistema, uma paisagem, uma paisagem primeira sempre presente que os homens esqueceram e à qual querem regressar.”

³⁶ *Origem*, G.S., 1, Band I, p. 216.

³⁷ *Ibidem*.

Foco ou referência originária, unidade a que as coisas aspiram, para serem salvas, a ideia aparece-nos como utopia³⁸, não um ponto estático ou um ser abstracto, mas como um alvo historicamente determinado, para o qual convergem todas as coisas, refugiando-se nela. Tradução e *apresentação* são, deste modo, conceitos-chave que concentram o essencial do objecto filosófico de Benjamin, ou aquilo a que Rolf Tiedemann designa por nominalismo³⁹ benjaminiano. Seguidor atento do debate entre linguagem como convenção e como mimesis, sobretudo através da obra de Burdach, Benjamin opta por uma teoria da tradução, a qual parece reconciliar os pólos do debate.

A tradução, como modo de *apresentação* por excelência, pretende-se como a restauração do carácter simbólico dos nomes⁴⁰, que aparecem nas línguas humanas, na sua forma mediatizada, isto é, convencional e arbitrária⁴¹. O modo de recondução à Ideia, que não possui um carácter coisal, mas sim linguístico e histórico, constituindo-se como um “*perveber originário*”, encontra-se-se protagonizado no esforço da tradução.

Se, por um lado, como o nota R.Tiedemann, o tradutor precisa da fonte, do original, ao mesmo tempo cabe-lhe a difícil tarefa que é a de estabelecer uma nova versão. Esta tentativa, a de estabelecer uma nova versão a partir do original, só pode efectuar-se tomando por pressuposto a ideia de um parentesco das línguas, isto é, partindo da convicção de que as línguas não são estranhas umas às outras, “aparentando-se naquilo

³⁸ Rolf Tiedemann, *Études sur la Philosophie de Walter Benjamin*, p. 49: “A ideia tem um ser, ela não é dada previamente senão para o homem; em si e por si, ela é, por assim dizer, um devir utópico. A ideia é o sentido das coisas, essência que não é ainda mas que devém, ou que é a razão nas coisas, isso para o que elas se dirigem, a que elas próprias aspiram, mas em que não podem tornar-se senão na medida em que são traduzidas e apresentadas.”

³⁹ Rolf Tiedemann, *Études sur la Philosophie de Walter Benjamin*, pp. 41/50.

⁴⁰ É preciso contextualizar a posição benjaminiana numa tradição gnóstica da linguagem que tem fundas raízes na filosofia da linguagem. Esta tradição encontra-se essencialmente ligada ao hebreu, numa linha que se estende do Mestre Eckhart, no início do século XIV, passando por Jacob Böhme e se estende até Angelus Silesius, entre 1660 e 1670 e a cabalistas como Agrippa de Nettsheim. George Steiner, na sua obra *After Babel*, ed. Oxford University Press, New York and London, 1975, no capítulo “A linguagem e a tradição gnóstica”, expõe de forma notável a questão. Mais tarde, com Leibniz e Hamann, o misticismo linguístico fundir-se-á com o pensamento linguístico racional.

⁴¹ A ideia de uma língua originária permanece com um foco ou um ponto cego subjacente às línguas humanas, decaídas, após a proliferação ocorrida aquando da construção mítica da torre de Babel, imagem da qual Benjamin se serve para nos dar conta, por oposição, do carácter da língua originária ou língua adâmica. Ainda que essa ideia, a de uma língua originária, se converta no foco ao qual aspiram as línguas humanas, Benjamin não retira o carácter, ainda mágico (tema que será posteriormente abordado e que é, desde já, antecipado) das línguas humanas, propondo a *apresentação* como modo de restauração do carácter simbólico da língua pura e originária. Trata-se de partir das línguas, tal como elas nos aparecem, como línguas instrumentalizadas (perspectivadas como meros sistemas convencionais e arbitrários que permitem a comunicação) para aceder ao carácter simbólico dos nomes. Sem essas línguas, no seu carácter mediatizado, instrumental, não teríamos qualquer hipótese de efectuar esse movimento de restituição, eliminando-lhes a sua indizibilidade e opacidade.

que elas querem dizer⁴² e tomando esta condição como condição *a priori*. A ideia benjaminiana de uma metamorfose das línguas a partir de uma língua originária e que retoma o tema, tão caro a Goethe⁴³, da metamorfose das plantas a partir da planta originária⁴⁴, subjaz quer à teoria da *apresentação*, quer da tradução, sendo esta última considerada um caso exemplar de metamorfose, no sentido em que permite a conservação da lei da forma. E, se no original se encontra a lei da sua forma, como a sua marca fundamental, a sua essência, então, a tradução, enquanto modo de *apresentação*, deve ser considerada como forma, visto que *traduzir é regressar ao original*⁴⁵. Este modo de *apresentação* é considerado, por Benjamin, como essencial às obras literárias. Porquê? Será que a tradução acrescenta o valor da obra? Benjamin afirma que uma tradução, por melhor que seja, jamais pode significar algo para o original, mas isso não implica que deixemos de considerar a traduzibilidade como própria da essência de certas obras, afirmação que, por certo, legitima a traduzibilidade enquanto a possibilidade, não apenas de acesso ao original (estabelecendo com ele uma conexão), rememorando-a e garantindo-lhe o seu desdobramento [*Entfaltung*] que, assim, se encontra permanentemente renovado⁴⁶.

O desdobramento da linguagem e, portanto, das obras literárias, converte-se no único modo possível de contemplar e aceder à língua pura, enquanto algo que deve ser pressuposto como uma “realidade mística”, se não esquecermos igualmente as palavras de Benjamin, que devem ser tomadas como o seu ponto de partida fundamental na sua teoria da linguagem (distinguindo-o claramente dum processo exegetico), no texto *Sobre a Linguagem em geral e sobre a linguagem humana*⁴⁷. É, sem dúvida, a tradução que, orientando-se para o “ponto cego” da linguagem, põe à prova e leva a cabo a reunião das línguas numa língua, efectuando entre elas a passagem necessária.

Escrita e história parecem convergir e desaguar, assim, no secreto coração da *apresentação*, sob o prisma particular da tradução. Trata-se de contribuir para o desdobramento das obras, que nelas guardam a lei da sua forma, a qual se codifica historicamente. Compreender as obras literárias a partir da sua história e da análise histórica dos géneros literários, descobrindo-lhes a origem, eis o propósito mais elevado e autêntico do tradutor, fazendo elevar o original ao seu esplendor, isto é, fazendo-o aceder ao plano da língua pura⁴⁸.

Para Benjamin, a *apresentação*, e, neste caso, a tradução, converte-se na *pedra de toque* que permite a compreensão e a leitura, ou decifração, da

⁴² *A Tarefa do Tradutor*, G.S., 1, Band IV, p. 12.

⁴³ Benjamin ficou particularmente impressionado pelas notas introdutórias de Goethe ao *Divan ocidental-oriental*, bem como pela tradução de Sófocles por Hölderlin.

⁴⁴ V. Goethe, *A Metamorfose das Plantas*, introdução de M. Filomena Molder, pp. 13/15.

⁴⁵ *A Tarefa do Tradutor*, G.S., 1, Band IV, p. 9.

⁴⁶ *Ibidem*, G.S., 1, Band IV, p. 11.

⁴⁷ *Sobre a Linguagem*, G.S., 1, Band II, pp. 147/148.

⁴⁸ *A Tarefa do Tradutor*, G.S., 1, Band IV, p. 11.

história e da vida, tomada na metamorfose que lhe é ínsita, ou seja, enquanto apreensão da origem das obras, esse princípio dinâmico e interno que se encontra, não apenas no nascimento das obras e, por conseguinte, dos géneros literários, como também é responsável pelo seu desenvolvimento e crepúsculo⁴⁹, isto é, a sua pré e pós-história, tese que encontra o seu pleno desenvolvimento em *Origem*.

A origem, tomada como o princípio essencial, não emerge do factual, como o afirma Benjamin, mas encontra-se recolhida na ideia, onde se encontram salvas essas obras, revelando-se na ideia, de cada vez que esta se confronta com o mundo histórico, configurando-se e consubstanciando-se nessas obras.

Rejeitando o autor a categoria de origem como categoria lógica, ela transforma-se no alvo fundamental que lhe permite a leitura histórico-crítica dos géneros literários e das obras. A tarefa do crítico (com a qual podemos também estabelecer uma analogia com a do filósofo), tal como a do tradutor, é, como o afirma o autor, uma tarefa de restituição (pela compreensão da rítmica própria à origem) ou de restauração, algo que em si mesmo é e se mantém permanentemente inacabado e incompleto, numa constante abertura. Decorrendo deste pressuposto, a restituição provisória que cada tradução traz em si contribui, não para a sobrevivência da obra, mas sim para a sua elevação simbólica, isto é, para a tentativa de elevar o original ao plano da língua pura ou o “reino prometido” do reencontro das línguas.

Persistência vital, fecundidade, acto orgânico, pautado pelo ritmo de uma respiração incansável, são as características essenciais do acto de traduzir, modos de preservação da lei da forma do original, efectuando a restituição daquele por um acompanhamento das metamorfoses da língua e das suas mutações internas. Longe de ser “a estéril equivalência entre duas línguas mortas”, a tradução parece-se antes com o gesto daquele que quer completar o círculo da vida da obra, ditado pelo princípio da conservação da sua energia intrínseca e originária ou o que é o mesmo que dizer a história “orgânica” da obra.

Por isso, e enquanto modo de *apresentação* por excelência, a tradução rejeita a objectividade do conhecimento, naquele sentido de uma restituição à maneira de uma imagem-cópia [*in Abbildern*] do real, constituindo um “desvio” face àquele. Para manter o sopro vital da obra original, ele tem de renunciar à imagem de uma restituição final e última, pois o original altera-se, à maneira de um ser vivo. Trata-se, antes, de suspender o próprio olhar, para se poder acompanhar as perdas de fôlego – submergindo no “perigo” do acto respiratório, que é o de poder, a cada instante, deixar de estar vivo e deixar de respirar – as paragens e suspensões que inerem à obra, tomando, assim, a língua como coisa viva, movente e em contínua metamorfose.

⁴⁹ *Origem*, G.S., 1, Band I, p. 226: “A origem, se bem que seja uma categoria histórica, não tem nada a ver com a génese das coisas. A origem não designa o devir do que nasceu, mas o que está a nascer no devir e no declínio. A origem é um turbilhão no fluxo do devir.”

1.2. Do Nome ao Pecado Original: a “*Hora Natal*” da palavra humana. A possibilidade da “*dizibilidade*” das línguas humanas

(...) Então, o Senhor Deus, após ter formado da terra todos os animais dos campos e todas as aves dos céus, conduziu-os até junto do homem, a fim de verificar como ele os chamaria, para que todos os seres vivos fossem conhecidos pelos nomes que o homem lhes desse.

Gênesis, 2.

(...) O conhecimento no qual se extravai a serpente, o do bem e do mal, é sem nome. No sentido mais profundo do termo, ele é nada e é este saber, ele próprio, que é justamente o único mal que conhece o estado paradisíaco. O saber do bem e do mal abandona o nome, é um conhecimento exterior, a imitação não-criadora do verbo criador. Neste conhecimento o nome abandona-se a si próprio: o pecado original é a hora natal do verbo humano.

Walter Benjamin, *Sobre a Linguagem em Geral e sobre a Linguagem humana*, G.S., 1, Band II, pp. 152, 153.

Para Benjamin, toda a linguagem se liga indissoluvelmente à história, daí que as categorias linguísticas estejam intrinsecamente ligadas às categorias históricas. Essa ideia aparece claramente exposta no seu texto sobre o *Sentido da Linguagem no Trauerspiel e na Tragédia*, estabelecendo, um paralelismo entre linguagem e história que se constitui como o pressuposto fundamental de toda a teoria benjaminiana da linguagem. Isso significa que a história não apresenta uma coesão total com a linguagem, mas que nasce justamente daquilo a que G. Agamben chamou uma “fractura do plano da linguagem”, ou seja, o abismo que se instaurou entre o plano da linguagem adâmica e paradisíaca – a linguagem dos nomes – e as linguagens humanas, decaídas na esfera das significações, cisão instaurada após a Queda original. O saber do bom e do mau, o saber do juízo, é bem o resultado desta decadência de um estado paradisíaco originário e mágico, ainda que Benjamin reconheça no juízo uma outra magia, a da separação, aprovação e condenação, à maneira de um *residuum*, que permaneceu dessa língua originária, língua pura, da palavra oral, que não conhece ainda a palavra escrita (como forma de inscrição do sentido).

Por consequência, também a história nasce ou conhece a sua origem a partir dessa cisão⁵⁰, inscrevendo-se na dimensão das línguas humanas, fruto da proliferação. A ideia de uma tristeza, a da natureza emudecida

⁵⁰ O tempo, tomado como sucessão, não existia antes da criação. O tempo de Deus é um presente eterno, situado fora da esfera da história humana. Por isso, a história humana surge após a cisão entre as línguas e a emergência da própria cisão entre o tempo primordial e o tempo dos homens, regido pela sucessão.

(porque já não nomeada, não reconhecida pelo homem e pelo poder mágico do conhecimento, que o nome potencia) converte-se no seu elemento mais significativo. Essa tristeza da natureza e da criatura sobrenomeada é, a todo o passo, representada de forma alegórica. Morte e transitoriedade, características afins, são bem os “rostos” que convêm à história.

Poderíamos, ainda, acrescentar que é dessa fractura, dessa explosão no interior da linguagem, estabelecendo os limites entre o dizível/comunicável e o indizível/não-comunicável, que toda a teoria da alegoria, em Walter Benjamin, ganha o seu mais amplo sentido, tendo sido também por essa razão que Benjamin foi levado a reconhecer, nas formas alegóricas da linguagem e da arte, o rosto secreto da própria história.

O que levou Benjamin a procurar na língua dos nomes o suposto da comunicabilidade da linguagem, eis a questão que devemos colocar, em primeiro lugar, se quisermos compreender o essencial da sua teoria. A preocupação, tão preciosa para Benjamin, resulta de um esforço genuíno da sua parte para compreender a origem e a vida própria da linguagem humana, encontra-se exposta no seu ensaio *Sobre a Linguagem*. Este texto analisa essencialmente a “fractura” do plano da linguagem, acima citada. Poderíamos estabelecer, desde logo, essa cisão como a condição prévia para a questão.

Após o Pecado original (e também, segundo o próprio mito da construção da torre de Babel, tal como ele se encontra descrito no *Génesis*), os nomes ou ideias viram-se olvidados e recobertos pela “indizibilidade”⁵¹ ou opacidade das línguas humanas, tendo sido eles que, primitivamente, terão constituído a linguagem adâmica ou originária e perdido, posteriormente, devido à confusão babélica das línguas⁵², o seu poder nomeador originário. As línguas apresentam-se degradadas e estilhaçadas, face à sua natureza originária.

A questão fundamental que aqui se apresenta é o poder mágico ou mediúnico da linguagem. O nosso ponto de partida deve tomar o alvo benjaminiano de restauração ou (re)fundação da linguagem – no seio de uma modernidade que entende a linguagem destituída do seu poder mediúnico e partilhando, desta forma, a perspectiva de Humboldt⁵³ –

⁵¹ No sentido em que passa a existir uma multiplicidade de significações, devido ao carácter arbitrário e convencional das línguas.

⁵² *Sobre a Linguagem*, G.S., 1, Band II, p. 154.

⁵³ V. Humboldt, Wilhelm von, *Ergon ou Energeia*, organização e introdução por José M. Justo, apáginastantas, Materiais críticos 7, Lisboa, 1986, p. 109, “Sobre a Diversidade...”. Benjamin é considerado um herdeiro da tradição linguística de Humboldt, o qual considera as línguas humanas como algo que se encontra em progresso constante. Tal como o autor o afirma, na pp. 122, 123 e 124, ela não se constitui como um produto (*Ergon*), mas sim como uma actividade (*Energeia*), ou seja, um trabalho “constantemente repetido do espírito para tornar o som articulado capaz de servir de expressão ao pensamento”. Essa concepção entretence-se com a ideia de “a forma da língua é precisamente constituída por tudo aquilo que permanece, uniforme e continuamente, neste trabalho de espírito para elevar o som articulado à expressão do pensamento.” A ideia de um parentesco entre as línguas e, por conseguinte, a possibilidade da passagem entre elas, encontra-se também defendida por Humboldt,

e do seu poder simbólico, projecto que, como iremos ver, caminha par a par com a sua pretensão de fundar uma nova concepção da história. Devemos, assim, partir da pretensão benjaminiana de crítica à concepção burguesa da linguagem⁵⁴ pois esta última vê nela um mero veículo ou instrumento das ciências, degradando o entendimento da linguagem como princípio de comunicação. Benjamin opõe-lhe, assim, a sua teoria, afirmando: “A outra concepção não conhece nem meio, nem objecto, nem destinatário da comunicação.”⁵⁵

Este texto deve ser confrontado com uma outra passagem que lança luz sobre o que Benjamin quer, a todo o custo, defender: a imediateidade da linguagem e o seu puro poder de comunicar:

(...) a linguagem é a essência espiritual das coisas. Assim, desde o início, a essência espiritual é posta como comunicável, ou, sobretudo, ela é posta justamente *na* comunicabilidade e a tese segundo a qual a essência linguística das coisas é idêntica à sua essência espiritual não é senão uma tautologia. Não há conteúdo da linguagem; como comunicação, a linguagem comunica uma essência espiritual, ou seja, pura e simplesmente uma comunicabilidade.⁵⁶

A linguagem comunica-se a si mesma, na sua *imediateidade essencial*: eis o que se procura salvaguardar. Benjamin toma como *ponto cego* do seu pensamento a restauração do poder mediúnico da linguagem, como já tínhamos visto, tese frequentemente reiterada por Agamben.

Tal como Benjamin nos apresenta a questão, tomando como matéria de reflexão a interpretação do mito do *Génesis*, em *Sobre a Linguagem em Geral e sobre a Linguagem Humana*, o plano original da linguagem é o dos nomes, ilustrando a sua análise a partir da imagem bíblica da nomeação adâmica. A linguagem adâmica é a língua pura, originária, língua oral e livre, cujo poder mágico lhe confere, não apenas a possibilidade de nomear, acabando a criação, mas, também, a possibilidade de conhecer as coisas⁵⁷. Uma forma (não devemos esquecer esse aspecto) ou o modo

na página 126: “Antecipando um pouco, diria que a identidade e a afinidade das línguas tem necessariamente de passar pela identidade e afinidade das formas (...) Assim, por si só, a forma permite decidir com que outras uma língua está aparentada (...) As formas de várias línguas podem reunir-se numa forma mais geral (...)”.

Gostaríamos também de remeter o leitor à leitura da tese de mestrado de Olga Maria Pombo Martins, *Leibniz e o Problema de uma Língua Universal*, da Universidade Nova de Lisboa, em que a autora se debruça, de modo pormenorizado sobre a questão, não apenas da origem da linguagem, como também da possibilidade de levar a cabo esse projecto simbólico de uma língua universal, tomando o caso particular de Leibniz.

⁵⁴ *Sobre a Linguagem*, G.S., 1, Band II, p. 144: “Esta perspectiva da concepção burguesa da linguagem (...) consiste em dizer: o meio de comunicação é a palavra, o seu objecto é a coisa, o seu destinatário o homem.”

⁵⁵ *Ibidem*.

⁵⁶ *Sobre a Linguagem*, G.S., 1, pp. 145, 146.

⁵⁷ *Sobre a Linguagem*, G.S., 1, p. 148: “Deus, dando-lhes um nome, tornou as coisas cognoscíveis; mas é na medida em que as conhece que o homem lhes dá um nome.”

como o homem se comunica a Deus⁵⁸. A teoria benjaminiana do nome próprio exprime a relação entre o poder mediúnico, o conhecimento da natureza e a comunicação com Deus. O homem comunica-se a Deus, como o afirma Benjamin⁵⁹, pelo nome que dá à natureza, arrancando-a à sua mudez triste, e aos seus semelhantes e essa forma como estabelece a comunicação com a natureza é também a forma como, na sua linguagem muda, ela se comunica ao homem, pois essa possui, ainda, em si, o carácter residual do verbo criador, próprio de toda a linguagem. O homem conserva, mediante o acto de nomear, o poder de transmissão da linguagem, conservando-a e legando-a como um testemunho às gerações vindouras. A extraordinária passagem de Walter Benjamin que transcrevemos aqui dá bem conta dessa inesgotável capacidade humana:

A linguagem da natureza deve ser comparada a uma secreta palavra de ordem que cada sentinela transmite na sua própria linguagem à seguinte, mas o conteúdo da palavra de ordem é a linguagem da própria sentinela. Toda a linguagem superior é tradução da linguagem inferior, até que ela se desenvolva a sua última claridade: a palavra de Deus, que é a unidade deste movimento linguístico.⁶⁰

Reflectindo a mais íntima e indissociável relação entre conhecer, nomear e exprimir-se, o *nome* configura-se como o elemento cristalino e puro que possui um esplendor e um poder mágicos, no mundo adâmico ou original. É o “*dizível*” por excelência e, nele se consagra a mediuneidade, a imediateidade da essência da linguagem, *que ainda não conhece* a exterioridade e o peso do sentido, o qual irá constituir a palavra futuramente, a partir da hora natal do pecado.

Walter Benjamin extrai consequências dessas teses quando afirma:

Mas ainda que a essência espiritual da linguagem seja a própria linguagem, ela não pode comunicar-se pela linguagem, mas somente na linguagem. O nome resume em si esta totalidade intensiva da linguagem como essência espiritual do homem. O homem é o que nomeia, aquele a quem reconhecemos que pela sua boca fala a pura linguagem. Toda a linguagem, enquanto se comunica, comunica-se na linguagem (...) é por isso que o homem é o mestre da natureza e pode denominar as coisas.⁶¹

Na sua imediateidade, a linguagem dos nomes é um património que cabe ao homem, um dom que, como a vida⁶², lhe é concedido. O homem

⁵⁸ *Sobre a Linguagem* G.S., 1, p. 144: “(...) no nome a essência espiritual do homem comunica-se a Deus.”

⁵⁹ *Sobre a Linguagem*, G.S., 1, p. 157.

⁶⁰ *Ibidem*.

⁶¹ *Sobre a Linguagem*, G.S., 1, p. 144.

⁶² V. *Génese*, 2: “O Senhor Deus formou o homem do pó da terra e insuflou-lhe pelas narinas o sopro da vida, e o homem transformou-se num ser vivo.”

não foi criado pela linguagem, como o afirma Benjamin⁶³, pois Deus não o quis submeter à linguagem, mas nele (homem) libertou o seu dom mais precioso e mais acabado, “como «medium» da criação”. A partir desse momento repousou, tendo depositado no homem a sua potência criadora/nomeadora.

Essa, podemos doravante afirmar sem reservas, é a magia que cabe à linguagem, a de ser a um tempo, um dom divino, permitindo-lhe o acabamento da criação, e a condição de possibilidade dada ao homem para efectuar o conhecimento das coisas, à medida que as vai nomeando. A imagem do poder divino, a linguagem conhece, deste modo, o seu esplendor e a unidade mais perfeita e acabada⁶⁴. Daí que sejamos levados a afirmar com legitimidade, como Giorgio Agamben, citando o próprio Walter Benjamin: “De modo que não se pode encontrar, na língua pura, o problema do indizível e do dizível”⁶⁵, diferença que se encontra no coração das línguas humanas e prolíferas, como a sua diferença essencial.

O texto benjaminiano *A Tarefa do Tradutor* retoma o tema, apresentando-nos a possibilidade da redenção messiânica das línguas prolíferas. A tensão do “querer-dizer [*das Meinen*]” perpassa nelas como o seu sopro vital, exprimindo a tensão dessas línguas decaídas, imersas na exterioridade do sentido e na separação entre a dizibilidade e a indizibilidade, como a essência dicotômica que as caracteriza no seu essencial, numa tensão para a língua pura e para origem paradisíaca da linguagem:

Permanece em toda a linguagem(...), fora do comunicável, um incomunicável, qualquer coisa que, segundo o contexto onde se desenvolve, é simbolizante ou simbolizado. Simbolizante somente nas obras acabadas da linguagem; mas simbolizado no próprio devir das línguas. E o que procura representar-se e instaurar-se no devir das línguas, é o núcleo da língua pura.⁶⁶

O “querer-dizer [*das Meinen*]” reenvia sempre e inevitavelmente para a língua pura, não como uma utopia, supondo um conceito finalista messiânico, mas como um anseio que se repete e se reactualiza, de modo constante, nas línguas, agindo nelas secretamente e a cada instante. Mesmo escondido que ele se encontre, age como um movimento que as atrai para a língua (a tradução expressa e actualiza esse segredo) que já não conhece a exterioridade do sentido e dela se encontra liberta. Do mesmo modo, como se verá, que a história tende para a sua redenção messiânica, encarando cada instante como “tempo cheio”, na medida em que nesse instante se oculta a possibilidade da redenção messiânica, também as línguas esperam secretamente esse instante redentor: “(...) reencontrar

⁶³ *Sobre a Linguagem*, G.S., 1, Band II, p. 149.

⁶⁴ Parece ser esse o significado da afirmação benjaminiana em *Sobre a Linguagem*, G.S., 1, Band II, p. 157: “Toda a linguagem superior é tradução da linguagem inferior, até ao momento em que se desenvolva a sua claridade última: a palavra de Deus, que é a unidade deste movimento linguístico.”

⁶⁵ *Walter Benjamin et Paris*, “Langue et Histoire”, p. 797.

⁶⁶ *A Tarefa do Tradutor*, G.S., 1, Band IV, p. 19.

a pura linguagem estruturada no movimento da linguagem, tal é o violento e único poder da tradução”.⁶⁷

Todas as línguas históricas, no ponto de vista benjaminiano, visam o reencontro feliz, ansiando pela pura língua, como o seu “repouso simbólico”, se nos é permitida a expressão. Todas elas querem-dizer a língua pura, essa que já nada quer-dizer, que já nada quer comunicar, liberta da tensão do “querer-dizer” e da ambiguidade resultante dessa tensão, inscrita no próprio devir das línguas. Poderíamos, ainda, formular esse desejo segundo as próprias palavras de G. Agamben: “(...) todas as línguas querem dizer a palavra que já não quer dizer”⁶⁸. Aquilo que permanece de indizível nas línguas humanas, como o nota a perspectiva acutilante de Agamben, o que não é dito ou o indizível, inscreve-se no movimento tensional do querer-dizer das línguas, tensão essa que, afinal, se converte na condição do devir das línguas. Porquê? Porque elas “movem-se” para a língua pura como o seu anseio mais luminoso, aquela em que a palavra é não-expressiva⁶⁹ [*ausdruckslos* Wort]: “(...) Nesta linguagem pura que não visa mais nada nem exprime mais nada, mas é palavra não-expressiva e criadora, aquilo que é visado em todas as línguas”.⁷⁰

Assim e em última análise, ao invés das línguas humanas, a língua original ou língua adâmica⁷¹ não conhece senão a *dizibilidade* perfeita, propriedade que, sem dúvida, encontra o seu “lugar” no nome, unidade imediata e que concentra em si o querer-dizer e o próprio dizer. O que se comunica, comunica-se *nela*, no próprio acto de nomear. Mais do que dizer, o nome encerra em si o poder de agir, que lhe é indissociável e a sua própria magia.

Teologia, linguagem e história, como se verá posteriormente, nas partes seguintes deste trabalho, entrecruzam o seu destino, enlaçando-se e reenviando-se continuamente, protagonizando a linguagem o “lugar” onde ocorre todo o conhecimento histórico. Mas a perspectiva teológica, messiânica, que percorre, com o seu sopro vital, os ensaios sobre a linguagem, não pode ser confundida com a exegese teológica habitual (como, de algum modo, já vimos anteriormente) que é actividade, por si só, da religião. Benjamin adverte-nos constantemente para esse facto, quer no seu ensaio *Sobre a Linguagem em Geral*, como no texto *Origem do*

⁶⁷ Ibidem.

⁶⁸ *Walter Benjamin et Paris*, “Langue et Histoire”, p. 798.

⁶⁹ Parece surgir, aqui, alguma dificuldade, com a tradução da palavra. A palavra não-expressiva ou inexpressiva, de acordo com a tradução portuguesa, exige uma opção, sem que se deixe cair o leitor na ambiguidade do termo ou conceito. Com efeito, esta não é uma palavra morta, mas a própria fonte do dizer, é para ela que todas as línguas tendem. Isto é, ela é *antes* da comunicação, da expressão, não se reduzindo à sua componente puramente comunicativa, mas mantendo-se energeticamente como o princípio ou a possibilidade do *dizer*.

⁷⁰ *A Tarefa do Tradutor*, G.S., 1, Band IV, p. 19.

⁷¹ Esta relação, entre línguas humanas e língua adâmica, reveste-se de uma verdadeira problematidade, na medida em que se, por um lado, a língua adâmica não é humana, por outro, as línguas humanas encontram nela e no princípio da nomeação a sua base de sustentação.

Drama Barroco Alemão. E, ainda que Mosès nos refira em *L'Ange de L'Histoire* a existência e a articulação de três paradigmas (o teológico, o estético e o político) na obra benjaminiana nas suas várias fases, devemos aproximar-nos com toda a cautela disso a que chamamos a presença do paradigma teológico da sua teoria da linguagem.

É fundamentalmente nas formulações benjaminianas, e na sua confrontação, na análise das suas consequências, que devemos atentar cuidadosamente, visando salvaguardar a fidelidade da nossa análise:

(...) nós não queremos nem perseguir um projecto de exegese bíblica, nem, neste contexto, situar objectivamente a Bíblia, como verdade revelada, na base da nossa reflexão, mas simplesmente explorar o que nos apresenta a Bíblia quanto à própria natureza da linguagem; e a Bíblia não é, como ponto de partida, indispensável ao nosso projecto senão porque a seguimos aqui no seu princípio em que ela pressupõe a linguagem como uma realidade última, inexplicável, mística, que não deve considerar-se senão no seu desenvolvimento.⁷²

Vejamos, ainda, a seguinte passagem, que nos permite fazer a ponte entre os dois textos e ilumina o sentido da afirmação anterior. Para quê e qual a razão porque se deve tomar a Bíblia e a passagem do *Génese* como ponto de partida eminentemente filosófico? A resposta parece encontrar-se neste texto:

Todas as épocas que encararam a essencialidade incontornável da verdade viram impôr esta prática numa propedêutica que se permite designar pelo termo escolástico de tratado porque ele contém justamente a referência, pelo menos latente, aos objectos da teologia, sem a qual não é possível pensar a verdade.⁷³

Assim, do ponto de vista benjaminiano, sem essa remissão aos objectos teológicos, não seria possível pensar a verdade, tomada como “roda das ideias”⁷⁴ ou como um “ser destituído de intenção”⁷⁵, que se apresenta na linguagem e nela age secretamente. Todavia, tal como o autor nos adverte, é necessário discernir o âmbito da Revelação do âmbito do conhecimento da verdade. Todo o seu projecto se estabelece nessa “remissão latente” aos objectos teológicos, que não implica, contudo, uma dependência. Essa remissão deve-se mais à influência de Hamann e do seu pensamento sobre Walter Benjamin, bem como às influências do pensamento místico e cabalístico de Rosenzweig, de G. Scholem e do seu messianismo sobre a sua obra, tendo impresso nela a sua marca indelével e decisiva. Por outro lado, a influência do pensamento linguístico de Humboldt também se fez sentir, nomeadamente no que concerne ao devir das línguas humanas, tendo-se entrecruzado com as anteriores influências. Toda esta conjugação

⁷² *Sobre a Linguagem*, G.S., 1, Band II, p. 147.

⁷³ *Origem*, G.S., 1, Band I, p. 208.

⁷⁴ *Origem*, G.S., 1, Band I, p. 210.

⁷⁵ *Origem*, G.S., 1, Band I, p. 216.

e conjugação de factores e legados terá impresso no pensamento de Benjamin contornos e marcas precisas. Por outro lado, a ancoragem no pensamento místico-judaico, como o nota Arno Münster⁷⁶, durante a sua juventude, orientou Benjamin para uma determinada direcção, que lhe foi indicada por uma necessidade interior, impelindo-o à recusa das teorias linguísticas de Jakobson e da Escola de Praga, ou seja, as teorias que definem a linguagem pela sua função de signo e de comunicação.

Em última análise e como já vimos igualmente, a teologia aparece na sua obra, não apenas contendo a expectativa de salvação do homem e de redenção da morte, mas supondo, ainda, a possibilidade redentora da passagem, à maneira de um “ponto de fuga” para onde convergem as línguas humanas. Tal foco de convergência, constantemente vislumbrado a partir do movimento de cada língua, a cada passo, é a língua pura ou originária, cuja essência é da ordem da pura comunicabilidade ou da pura *dizibilidade*.

1.3. A Apresentação como conceito operativo e condição de possibilidade da passagem do *indizível* ao *dizível*

Se no ensaio *Sobre a Linguagem em Geral e sobre a linguagem humana* é constatada a decadência da linguagem, a sua queda, adquirindo esta um carácter meramente instrumental e exterior à sua essência, já o ensaio *A Tarefa do Tradutor* deve ser tomado numa outra direcção. Este último parece complementar e amplificar o ponto de vista anterior, apontando e apresentando a linguagem na perspectiva messiânica da redenção. Isto é, no nosso horizonte, como já vimos, aparece-nos o clarão cintilante da salvação messiânica, projecto que se sustenta, igualmente, na conjunção com a sua perspectiva histórica.

Por aí se pode ver que a tarefa do filósofo e a do tradutor, tarefa de interpretação ou *apresentação* [*Darstellung*], se constitui, também ela, à maneira platónica, no seu procedimento metodológico, como uma espécie de anamnese⁷⁷, cujo alvo é o da restauração simbólica das ideias, procurando transformá-las em “focos” inteligíveis⁷⁸, conduzindo a linguagem à sua plena *dizibilidade*:

(...) eu retorno sempre a esta ideia que eliminar o *indizível* da nossa linguagem até a tornar pura como um cristal é a forma que nos é dada e é a mais acessível para agir no interior da linguagem (...) esta eliminação do *indizível* parece-me coincidir com um estilo de escrita sóbrio e propriamente objectivo e indicar, no próprio interior da magia que é a ordem da linguagem, a relação que existe entre conhecimento e acção.⁷⁹

⁷⁶ *Progrès et Catastrophe: Walter Benjamin et l'Histoire*, “Walter Benjamin et la Philosophie du Langage”, p. 132.

⁷⁷ *Origem*, G.S., 1, Band I, p. 217.

⁷⁸ *Origem*, G.S., 1, Band I, pp. 216-217.

⁷⁹ Benjamin, Walter, excerto de uma carta a Martin Buber de Julho de 1916, *Briefe*, I, pp. 126, 127.

Seguindo o rastro das palavras de Benjamin, poderíamos, então, afirmar que aquilo que se designa por *forma originária de prosa ou ideia da prosa* deve entender-se como um propósito de clarificação da linguagem, actuando e operando na linguagem por forma a (re)conduzir a mesma ao seu esplendor originário, fazendo com que esses nomes ocultos, recobertos pela instrumentalização das línguas, cintilem na sua transparência. (Re)acender a pureza do nome, (re)instaurar o seu poder ou magia simbólicos, eis o alvo disso que Benjamin designou por função essencial da escrita filosófica. A *apresentação* é, sem dúvida, esse acto que permite a purificação mediante o qual o filósofo exerce um acto rememorativo.

Reivindicação ao direito de nomear⁸⁰, como forma de redenção e restauração simbólica das ideias, no seio da linguagem, eis em que se converte o propósito essencial do método benjaminiano. O autor coloca, lado a lado, numa coesão indistricável, a paternidade da linguagem e a da humanidade – considerando que Adão já não é, aqui, aquele que nomeia, mas sim o que julga –, o que significa, também, afirmar a própria paternidade da história e do tempo, como eventos que se dão na sua multiplicidade e em simultâneo. No palco da história configuram-se, na sua diversidade, as concretizações dessa perda ou queda e, por isso, o esforço da filosofia parece congregar no seu método o objectivo redentor, o gesto que procura levar a cabo o movimento de salvar a pátria humana e originária.

Do que se salva a linguagem? O que pode perdê-la é essa indizibilidade que inere às línguas, na sua multiplicidade. Por isso e como já vimos, “eliminar o indizível da nossa linguagem” converte-se no pressuposto essencial de toda a filosofia, tal como Benjamin descreve na carta a Martin Buber, transformando-se no propósito ou intenção fundamental da prosa filosófica, a qual alcança a sua configuração mais acabada sob a forma de tratado. Este consagra, deste modo, o estatuto eminentemente mediúnico da própria filosofia e eis-nos diante do clímax de perfeição da tarefa filosófica. À maneira erótica e ansiando por fundir o que se encontra desunido, o tratado, por natureza inacabado e incompleto, opera mediante a sobreposição e a montagem de um sistema de citações, configurando a mais elevada forma de prosa filosófica.

Nesta tensão podemos “ler” ou decifrar o impulso salvador por excelência. Guiado pela ânsia nostálgica de um olhar que se pretende redentor, tal como o anjo alegórico da história⁸¹, de olhar trespassado pela angústia da impotência, diante da catástrofe eminente⁸², de asas aprisionadas pela tempestade que sopra do paraíso, é esse o impulso alegórico para o qual nos remete Walter Benjamin. É diante da tristeza desse olhar dialéctico que nos encontramos e com o qual nos confrontamos, a todo

⁸⁰ *Origem*, G.S., 1, Band I, p. 217.

⁸¹ V. “Sobre o Conceito de História”, G.S., 2, Band I, p. 697. Este tema será exaustivamente tratado nas partes posteriores deste trabalho.

⁸² Não será inoportuno lembrar aqui o belíssimo filme de Wim Wenders, *Der Himmel über Berlin*, onde o tema da impotência do anjo atinge o seu esplendor.

o instante, na leitura da sua obra. É na tensão dialéctica, que se instala entre o reconhecimento da catástrofe da história e da linguagem (em simultâneo, como se verá) e o desejo de salvar os “mortos”, isto é, a tradição já despedaçada, pela escrita redentora, que se revela o dinamismo intrinsecamente dialéctico da sua obra alegórica, encontrando Benjamin nesta via ou *modus operandi* as suas afinidades mais próximas no pensamento alegórico de Baudelaire e de Proust, entre outros autores que, aqui, não serão abordados.

O pensamento benjaminiano move-se claramente no seio desse vácuo entre dois pólos, que se opõem mas não se excluem, orientando-se pela *ideia da prosa*, não como um ideal, mas, como Agamben tão bem compreendeu, como *a ideia da língua*:

A língua universal de que se trata aqui não pode ser para Benjamin (...) senão a ideia da língua: não um ideal (no sentido néo-kantiano, mas precisamente a ideia platónica da linguagem, que salva e realiza em si todas as línguas históricas e que um enigmático fragmento aristotélico nos apresenta como um «meio termo» entre prosa e poesia.⁸³

De outro modo, poderíamos afirmar que a ideia da língua se converte num foco orientador de todo o pensamento benjaminiano, isto é, ponto cego para onde convergem todos os esforços de clarificação das línguas, partindo da sua opacidade e procurando, em cada uma delas, (re)descobrir o clarão da sua origem, elevando a língua ao seu poder originário que é da ordem da pura *dizibilidade*.

É, de todo, pertinente retomar a epígrafe benjaminiana⁸⁴ que nos deu o mote. O que Benjamin nos anuncia nessa passagem, na sua forma mais esplendorosa, é a ideia da prosa, a qual convém apenas a um mundo cuja essência é a de uma actualidade integral e plena: o mundo messiânico. Esta perspectiva contém uma exigência, a da redenção da história, como se verá posteriormente, mas supondo que ela seja cumprida e acabada na *dizibilidade* plena da língua. Celebração, festa, eis as formas que melhor convêm à história messiânica. No entanto, como o próprio Walter Benjamin nos afirma, trata-se de uma celebração sem ritos, purificada de toda a solenidade e de todo o canto, pois a ideia da prosa é a de uma prosa integral que *já nada tem a dizer e a comunicar*. Tal como a língua dos pássaros é entendida pelas crianças nascidas num domingo, também a prosa integral deve ser aquela que é integralmente compreendida por todos os homens e, por essa mesma razão, celebrada em toda a sua plenitude.

⁸³ Walter Benjamin et Paris, “Langue et Histoire”, p. 805.

⁸⁴ *Écrits Français*, “Sur le Concept d’Histoire”, Éditions Gallimard, p. 355.

2. Walter Benjamin e a história: entre o marxismo e a teologia ou a história de um projecto peculiar

O que foi, o que é e o que será, a história do passado e do futuro, as coisas que tive e as que terei, tudo isso nos aguarda num qualquer lugar desse labirinto tranquilo...

Jorge Luís Borges, *Nove Ensaíos Dantescos*

2.1. Marxismo, apocalipse messiânico e utopia

A imagem da felicidade encerra a da salvação, inelutavelmente, tal como a ideia de «passado». A imagem da salvação é dela a própria chave. Não é a voz dos nossos amigos que assombra, por vezes, um eco das vozes daqueles que nos precederam sobre a terra? E a beleza das mulheres de uma outra não se assemelha à das nossas amigas? (...) Há um encontro misterioso entre as gerações defuntas e aquela de que nós próprios fazemos parte. Nós fomos esperados sobre a terra. Foi-nos entregue, tal como a cada geração que nos precedeu, uma parcela do poder messiânico. O passado reclama-a, tem direito sobre ela (...) O historiador materialista sabe disso qualquer coisa.

Walter Benjamin, *Écrits Français*, “Sur le Concept d’Histoire”, II, p. 340 (G.S., 2, Band I, pp. 693-694).

Ainda que permanecendo no seu carácter sibilino, esta passagem parece concentrar o essencial da sua visão histórica. A imagem da redenção, e a ideia de felicidade que lhe está intimamente associada, congrega em si o ponto de acesso à compreensão da sua visão. É o próprio quem afirma que ela é a chave ou o operador que lança a ponte entre a visão materialista dialéctica e a visão teológica da história. É caso para nos perguntarmos em que pé nos deixa Walter Benjamin?

O quadro teórico em que se insere esta concepção é vasto e marcado pela influência de várias correntes que se entrecruzam. Contemporâneo de Scholem e conhecedor do seu movimento místico-judaico, de E.Bloch e da sua visão histórica, herdeiro do idealismo romântico e do marxismo (não ignoremos, porém, a presença tutelar de Blanquis e de Fourier, entre muitos outros, as quais são marcantes na sua obra sobre as *Passagens*) que lhe sucedeu, é, sem dúvida, nesse entrecruzamento que se desenvolve o seu pensamento histórico, que caminha par a par com a sua teoria da linguagem. Inúmeros textos resultaram dessa actividade teórica e prolífica do autor, em que se adivinha um movimento secreto e que corresponde à evolução interna do seu pensamento.

É habitual remeter o leitor para a obra *Sobre o Conceito de História*, mas importa não esquecer esse texto fundamental que é *A Origem do Drama Barroco Alemão*, que se refere à história dos géneros literários, a partir da

análise do conceito de origem, ou, ainda, *O livro das Passagens*, ao longo do capítulo N, consagrado às reflexões teóricas sobre o conhecimento e à teoria do Progresso e, ainda, o seu *Fragmento Teológico-político*, escrito antes da obra *Sobre o Conceito de História*. É importante não menosprezar, igualmente, os textos referentes à teoria da linguagem (*Sobre a Linguagem em geral e sobre a Linguagem humana*) e à teoria da tradução (*A Tarefa do Tradutor*).

Deve-se tomar como o primeiríssimo suposto da teoria benjaminiana a rejeição do historicismo positivista⁸⁵, posição que tomará cada vez mais os seus contornos mais definidos⁸⁶. Stéphane Mosès estabelece uma diferenciação interna no seu pensamento histórico, de acordo com os três modelos que são propostos por ele, como formas ou modos de acesso ao conhecimento da história⁸⁷. Nos textos referentes à linguagem e à questão da tradução (o primeiro redigido em 1916, o segundo em 1923), reconhecemos claramente a presença do paradigma teológico da história, alterando-se este a partir de 1923, com o surgimento da obra *Origem do Drama Barroco Alemão*, em que é proposto um paradigma estético de compreensão histórica. A influência do pensamento marxista sobre o pensamento saturnino de Benjamin, far-se-á sentir a partir dos anos de 1925/26, o qual determinará a constituição de um modelo ou paradigma político da história. Essa influência é claramente exposta no *Livro das Pas-*

⁸⁵ V. José A. Bagança de Miranda, *Análítica da Actualidade*, p. 78. O autor refere o historicismo positivista como o reflexo da crise da experiência moderna. As posições marcantes dos autores modernos jamais poderiam deixar de fora a crítica ao positivismo, uma vez que ele se revela como o símbolo derradeiro da morte da tradição. Vejamos o modo como ele nos coloca a questão: “Mas, tal como dissemos sobre o modernismo, um momento marcante é o da crítica do «historicismo», que ocorre fundamentalmente entre 1880-1920 (...) Megill dá-se conta do problema, ao sustentar que «na leitura teológica da crise, o historicismo é o produto da crise. O historicismo emerge quando os padrões externos entram em colapso, nada restando fora do fluxo do tempo histórico. Na minha interpretação, o historicismo é a pré-condição da crise, pois só quando se concebe a história como linear é possível pensá-la em termos da sua ruptura». Confronte-se esta posição com a de Maria Teresa Cadete, in *As Asas da Paciência*, pp. 32, 33. A autora afirma essa desintegração do historicismo e da história vista como uma continuidade como o desejo benjaminiano “de abolição de falsas antinomias, como por exemplo a que opõe a ideia de progresso à de decadência.”

⁸⁶ Mosès, Stéphane, *L'Ange de l'Histoire, Rosenzweig, Benjamin, Scholem*, pp. 99, 100: “É sobre o horizonte do historicismo e em ruptura com ele que é necessário compreender a reflexão de Benjamin sobre a história. Pondo em evidência o papel do historiador na constituição da história, compreendendo esta, não como um dado, mas como o produto de uma actividade heurística, ela própria função de uma «instância de presente» bem precisa. Benjamin é necessariamente conduzido a colocar a questão das categorias do conhecimento histórico. Questão que (...) implica uma escolha de ordem metafísica: que tipo de história queremos nós constituir? Segundo que modelo a imaginamos? Para esta questão, que é a da escolha de um paradigma (no sentido de modelo de inteligibilidade), à medida da sua evolução há três respostas bem distintas”.

⁸⁷ Nos textos em que S. Mosès fala desses modelos de compreensão da história toma por base da sua análise a obra de Thomas S. Kuhn, *The Structure of Scientific Theories*, remetendo-nos, assim, para a noção kuhniana de modelo ou paradigma.

sagens e na obra *Sobre o Conceito de História*. É justamente nesta última obra que o seu pensamento histórico é elevado ao seu máximo esplendor, sob a égide de duas imagens que concentram em si o clímax daquilo a que Arno Münster chamou *marxismo melancólico*⁸⁸: o *Anjo da história* (Tese IX) e a do *jogador de xadrez*⁸⁹.

Não obstante a diferenciação dos paradigmas explicativos, S. Mosès refere um aspecto essencial e que importa não esquecer: a sua articulação interna ao longo de toda a evolução. Sobretudo, no caso do paradigma teológico, no qual Mosès reconhece uma estabilidade maior ao longo de toda a obra benjaminiana:

Se se quiser medir a importância relativa destes três paradigmas no pensamento de Benjamin, seria necessário dizer que, do ponto de vista diacrónico, o paradigma foi o mais estável (...) pois, sob uma forma mais ou menos escondida, ele mantém-se presente ao longo de toda a evolução.⁹⁰

Retenhamos, porém, a importância do paradigma estético⁹¹ em toda a sua obra. Aos olhos de Mosès, ele possui a função de estabelecer a mediação entre o teológico e o político. Na obra *Sobre o Conceito de História* e no *Livro das Passagens*, a articulação entre estes paradigmas, teológico e político, está bem à vista. A concepção do materialismo dialéctico e a crítica ao progresso (trata-se, antes, da crítica à falsa antinomia criada pelo historicismo burguês), que Walter Benjamin desenvolve contra o historicismo positivista, conjugam-se, culminando esse processo na *ideia da catástrofe* (entendida como o momento dialéctico que conduz naturalmente ao seu extremo: a redenção messiânica), a qual certamente decorre da exigência duma história pensada sob uma estruturação monadológica e que encontramos na obra sobre o drama barroco alemão. Confrontemo-nos, então, com os seguintes textos:

É necessário fundar o conceito de progresso sobre a ideia de catástrofe.⁹²

Que o objecto da história seja arrancado, por uma explosão, ao continuum do curso da história: é uma exigência que decorre da sua estrutura monadológica. Esta não aparece senão quando o objecto foi separado pela explosão (...) O objecto histórico, em virtude da sua estrutura monadológica, encontra representada no seu interior a sua própria história anterior e posterior.⁹³

⁸⁸ Referimo-nos à sua obra que tem por título *Progrès et Catastrophe, Walter Benjamin et l'Histoire – Réflexions sur l'itinéraire philosophique d'un marxisme «mélancolique»*.

⁸⁹ “Sobre o Conceito de História” in *G.S.*, 2, Band I, p. 693: “O jogador que deve infalivelmente ganhar será esta outra boneca que tem o nome de «materialismo histórico».”

⁹⁰ Mosès, Stéphane, *L'Ange de l'Histoire, Rosenzweig, Benjamin, Scholem*, p. 100.

⁹¹ Na segunda parte deste trabalho desenvolver-se-á o tema em questão.

⁹² *Passagens*, [N 9a, 1], *G.S.*, V, 1, p. 592.

⁹³ *Ibidem*, [N 10, 3], *G.S.*, V, 1, p. 594.

Progresso e catástrofe, longe de se excluírem, numa falsa antinomia, entrelaçam-se na sua visão histórica, exigindo a desintegração de uma visão historicista deturpada. Isto é, podemos afirmar que o marxismo dialéctico e o messianismo constituem as duas vias que se conjugam num mesmo modo de entender a história, faces que não encontram em si contradição. Se considerarmos o facto de Benjamin encontrar na historiografia materialista o seu ponto decisivo e crítico como o próprio momento da desintegração da continuidade histórica⁹⁴, esse ponto de vista desembocará na ideia benjaminiana da redenção, pressuposto que o autor desenvolverá de modo mais claro na obra *Sobre o Conceito de História*. O termo *catástrofe* reenvia-nos para a compreensão da ruptura da continuidade histórica, momento em que, dinamitando o fluxo contínuo da história, se instaura a “ruptura salvadora”, mediante um instante apocalíptico-messiânico e redentor. Trata-se, com efeito, de um instante fulgurante, que concentra em si e numa imagem dialéctica o conhecimento histórico, imagem miniaturizada da relação entre o Outrora e o Agora:

A marca histórica das imagens não indica somente que elas pertençam a uma época determinada, ela indica sobretudo que elas não alcancem a legibilidade senão numa época determinada. E o facto de chegar a “legibilidade” representa certamente um ponto crítico que as anima. Cada presente é determinado pelas imagens que são síncronas com ele; cada Agora é o Agora de uma cognoscibilidade determinada. Com ele, a verdade é carregada de tempo até à explosão. (Esta explosão, e nada mais, é a morte da intenção, que coincide com o nascimento do verdadeiro tempo histórico, do tempo da verdade). Não é preciso dizer que o passado ilumina o presente ou o presente ilumina o passado. Um imagem, pelo contrário, é aquilo em que o Outrora encontra o Agora num clarão, para formar uma constelação. Por outras palavras: a imagem é a dialéctica em suspensão. Porque enquanto que a relação do presente com o passado é puramente temporal, a relação do Outrora com o Agora é dialéctica: ela não é de natureza temporal, mas de natureza figurativa. Só as imagens são imagens autenticamente históricas (...).⁹⁵

Esse é também o momento do *despertar*, como poderemos deduzir da confrontação dos excertos que se seguem:

O despertar será a síntese da tese da consciência do sonho e da antítese da consciência desperta? O momento do despertar seria idêntico ao Agora da cognoscibilidade na qual as coisas tomam o seu verdadeiro rosto, o rosto surrealista.⁹⁶

⁹⁴ Ibidem, [N 10a, 1], *G.S.*, V, 1, p. 594.

⁹⁵ Ibidem, [N 3, 1], *G.S.*, V, 1, pp. 577-578.

⁹⁶ Ibidem, [N 3a, 3], *G.S.*, V, 1, p. 579.

A revolução copérnica na visão da história consiste nisto: considerava-se o Outrora como o ponto fixo e pensava-se que o presente se esforçava por tentar aproximar-se ao conhecimento deste elemento fixo. Aliás, esta relação deve-se inverter e o Outrora tornar-se redobramento dialéctico e irrupção da consciência desperta (...).⁹⁷

É necessário determo-nos um pouco sobre a metáfora benjaminiana do *despertar*, a qual corresponde ao instante instaurador do conhecimento histórico.

A irrupção do *despertar* é, como nota Benjamin, o momento despoletador da narrativa em Proust⁹⁸, coincidindo com o levar a cabo essa tarefa que foi tão cara a Benjamin: a rememoração ou o processo, por excelência, da aplicação do método benjaminiano da apresentação à compreensão da história. Desta forma, o momento do despertar, mais do que uma simples transição do estado de sonolência para o estado de vigília, esboça-se como uma verdadeira *metamorfose qualitativa*, um estado ou uma “zona” que permite a confrontação dialéctica, apreendendo o carácter dialéctico da história. Trata-se do momento dialéctico, deflagrador da continuidade da história e que a desintegra. Veja-se a seguinte passagem, onde Walter Benjamin nos dá conta dessa íntima relação entre despertar, rememoração e dialéctica:

(...) é o sonho que vos arranca ao sonho (...) O novo método dialéctico da ciência histórica apresenta-se como a arte de ver como um mundo desperto ao qual o sonho que nós chamamos o Outrora se refere à verdade. Refazer o Outrora na recordação do sonho! Assim, recordação e despertar estão muito estreitamente ligados. O despertar, com efeito, é a revolução copérnica, dialéctica, da rememoração.⁹⁹

A fulgurância do conhecimento histórico, alvo pretendido pelo autor, quando nos refere o clarão ou a cintilância própria da imagem dialéctica¹⁰⁰, surge dessa íntima relação, que se reconhece em todo o seu poder simultaneamente desintegrador e instaurador. Reveladora de uma síntese autêntica, a imagem dialéctica é construída¹⁰¹, constituindo-se, na sua

⁹⁷ Ibidem, [K 1, 2], G.S., V, 1, pp. 490-491.

⁹⁸ Ibidem, [N 3a, 3], G.S., V, 1, p. 579: “Assim Proust confere uma importância particular ao comprometimento da vida inteira até ao ponto da ruptura, ao mais elevado grau dialéctico, da vida, ou seja, ao despertar.”

O facto de Walter Benjamin nos remeter, na sua visão dialéctica da história, para uma metáfora literária, à sombra da obra proustiana, leva-o à afirmação da presença de um *paradigma estético* para explicar a sua visão histórica.

⁹⁹ Ibidem, [K 1, 3], G.S., V, 1, p. 491.

¹⁰⁰ Ibidem, [N 9, 7], G.S., V, 1, p. 592.

¹⁰¹ S. Mosès, *L'Ange de l'Histoire*, pp. 148/149: “O objecto histórico não é dado mas ele é construído pela escrita da história, ou seja, pelas imagens dialécticas (...) As imagens dialécticas marcam uma «cesura no movimento do pensamento», mas na medida em que a história não se estrutura, ou seja, não se torna legível senão através da escrita da história, elas definem também o objecto como uma «cesura no desenvolvimento do tempo».”

essência, como o *fenómeno originário*, o qual concentra em si todo o esplendor da síntese autêntica ou o momento histórico em que se confrontam o Agora e o Outrora.¹⁰²

Ideia, origem, despertar e rememoração, bem como desintegração, alcançam nestas passagens o clímax de uma complexa tessitura que corresponde à nova visão histórica de Walter Benjamin. Conceitos esses que, entrelaçando-se numa densa trama, nos reenviam para uma visão original da história, na qual podemos reconhecer as múltiplas influências, mas que se constitui na sua originalidade marcante.

Parece ser justamente neste ponto fulcral, o momento histórico que ressalta do estilhaçamento da continuidade histórica, na sua explosão ou desintegração¹⁰³, aquele em que se verifica, por um lado, como o nota S. Mosès¹⁰⁴, o afastamento da ideia marxista do «fim da história», que se funda, como o autor o afirma, “sobre uma visão quantitativa e acumulativa do tempo histórico”, e, por outro, a intervenção da ideia messiânica da redenção, a ideia, como o refere Mosès, “de uma utopia, surgindo no próprio coração do presente”.

Na nossa opinião, Mosès¹⁰⁵ estabelece também uma relação fundamental que importa aqui frisar. Se Benjamin lança mão dos conceitos da mística judaica, fá-lo, como certamente já o havíamos compreendido anteriormente, com a finalidade dupla de fundar a sua visão histórica sobre a desintegração do historicismo positivista e consequente crítica ao progresso. No cerne deste quadro teórico, é importante ressaltar também, e à luz das relações até agora estabelecidas, a relação entre o conceito benjaminiano de rememoração [*Eingedenken*], *pedra de toque* do seu método da apresentação, com o conceito ou categoria judaica da recordação [*Zekher*], que designa, não a conservação na memória dos acontecimentos passados, mas sim *a sua reatualização na experiência presente*. Devemos, assim, interpretar o alvo benjaminiano de “salvar” a história, não através da suposição de uma finalidade última, a redenção, à maneira de uma utopia (ou uma meta), mas antes, e isso é que é crucial, como uma capacidade ou um princípio activo que, a cada instante, leva a cabo essa tarefa de reatualização do tempo¹⁰⁶, partindo da experiência vivida, convertendo aquilo que é o “tempo homogêneo e vazio” em “tempo cheio, messiânico”. Este é o tempo verdadeiramente histórico, aquele que surge no momento em que se abole o tempo físico¹⁰⁷. Com efeito, é a rememoração que,

¹⁰² *Passagens*, “Reflexões teóricas sobre o conhecimento”, [N 9a, 4], G.S., V, 1, p. 592.

¹⁰³ *Ibidem*, [N 10, 3], G.S., V, 1, pp. 593-594.

¹⁰⁴ *L'Ange de l'Histoire*, p. 155.

¹⁰⁵ *Ibidem*, p. 156.

¹⁰⁶ *Ibidem*, p. 156: “Quanto à esperança messiânica, ela não deve ser concebida como a mira para uma utopia destinada a realizar-se no fim do tempo, mas como uma extrema vigilância, uma capacidade (...) que deixa entrever a “energia revolucionária” do novo.”

¹⁰⁷ Neste sentido, como S. Mosès o entende, na sua obra *L'Ange de l'Histoire*, p. 169, Walter Benjamin aproxima-se da concepção de Rosenzweig, defendida na sua obra *L'Étoile de La Rédemption*: “(...) nele também se trata de um passado que não

opondo-se à memória voluntária, fugindo à linearidade de evocar um momento do passado, mas *transformando* ou *reactualizando* esse passado, efectua o gesto “transgressor” e, ao mesmo tempo, salvador:

(...) a história não é somente uma ciência mas sobretudo uma forma de rememoração. O que a «ciência» constatou, a rememoração pode modificar. A rememoração pode transformar o que é inacabado (a felicidade) em qualquer coisa de acabado e o que é acabado (o sofrimento) em qualquer coisa de inacabado. É a teologia; mas nós fazemos, na rememoração, uma experiência que nos interdiz de conceber a história de forma fundamentalmente atológica, mesmo se não temos, por isso, o direito de tentar escrevê-la com os conceitos imediatamente teológicos.¹⁰⁸

Podemos agora compreender, relembando a expressão já aqui utilizada, de *pedra de toque* o poder operatório desse conceito, no sentido em que faz deflagrar o contínuo da história. Não importa a Benjamin que essa história recorra a uma categoria da história, ainda que secularizada. No seu *Fragmento Teológico-político* teve todo o cuidado em discriminar o âmbito de cada um dos domínios, o plano do profano e o do messiânico. O que lhe interessa é que o tempo possa constituir-se na sua vertente messiânica, como *tempo cheio*, opondo-se ao tempo físico, irreversível. Trata-se de “criar”, assim, uma nova visão do tempo, qualitativa e diferencial e que se opõe radicalmente à visão racionalista e quantitativa, de um tempo homogéneo, esta defendida pelo positivismo historicista. E essa transformação exige, sem dúvida, o recurso à teologia. O *tempo cheio*, messiânico¹⁰⁹, possui essa dimensão “teológica” justamente porque ele é concebido, tal como Mosès o entende, “como uma experiência interior, como um acontecimento do psiquismo”¹¹⁰. Mais do que o posicionamento de uma categoria epistemológica, o pensamento histórico de Benjamin implica o recurso a conceitos que possuem um carácter ético por excelência. Assim o podemos entender, se compreendermos a rememoração como uma categoria fundamental da teologia judaica.

deixa de passar, de um presente que se renova a cada instante e de um futuro sempre em aberto.”

¹⁰⁸ *Passagens*, “Reflexões Teóricas sobre o Conhecimento”, [N 8, 1], G.S., V, 1, pp. 588-589.

¹⁰⁹ Confrontemo-nos com a seguinte passagem benjaminiana, in *Écrits Français*, “Sur le Concept d’histoire”, p. 342: “Cada época deverá, novamente, atirar-se a esta tarefa: libertar do conformismo uma tradução em lugar de ser violada por ele. Relembremo-nos que o messias não vem somente como redentor, mas como o vencedor do anticristo.”

Verifique-se ainda, a este propósito, a passagem de S. Mosès, op. cit., p. 180: “Neste caso, como havia sublinhado Gershom Scholem, há em benjamin, como na mística judaica, uma projecção da utopia no presente. O messianismo não é mais concebido como o alcançar de uma apoteose que se produziria no termo de um tempo linear e contínuo, mas como a possibilidade, dada a cada momento do tempo, ao advento do novo: para os judeus, «cada segundo era a porta estreita pela qual podia entrar o Messias”.

¹¹⁰ Mosès, *L’Ange de l’Histoire*, p. 176.

A visão benjaminiana da história é um projecto eminentemente ético/prático. A atentarmos na sua temática recorrente, que se exprime na imagem do anjo alegórico, esse anjo de olhar alucinado que quer “salvar os mortos”, ressuscitá-los, ainda que o vento lhe aprisione, mais do que as asas, o voo salvador, parece ser bem esse o correspondente ao olhar impotente do historiador Walter Benjamin¹¹¹.

A ideia de reconstrução, a partir da desintegração referida, encontra-se também claramente à vista na enigmática imagem do jogador de xadrez (Tese I, no texto “Sobre o Conceito de História”). Paira nessa imagem a exigência do recurso à teologia como um projecto urgente de (re)fundação do conceito de experiência, que caminha de mãos dadas com a nova visão da história¹¹².

A intenção está bem à vista na alegoria: o materialismo histórico (personificado na figura alegórica do boneco) tem de socorrer-se da teologia. Relembremos o elo que garante essa articulação e a possibilidade operativa da história, segundo o ponto de vista do autor e que é o conceito de rememoração. Esta categoria garante-nos igualmente a articulação entre o pensamento e a acção, no interior do projecto benjaminiano, visto que a sua visão histórica se sustenta nessa presentificação, se assim lhe podemos chamar. A rememoração responde à exigência de um redimensionamento temporal e espacial¹¹³, na medida em que ela mobiliza a articulação

(...) entre um presente alargado, um passado em constantes aproximações evocativas – que constitui, para o autor, um campo de atenção privilegiado – e um futuro perante o qual é mantida uma expectativa aberta, tendo este porém cessado de tyrannizar o presente com uma imposição teológica de progresso e de reduzir o passado a um monte de ruínas.

A diferença que pode ser estabelecida entre as duas alegorias, a do anjo e a do boneco turco, parece radicar no optimismo histórico que é intrínseco à segunda. Em contraposição à energia esgotada do anjo, que se queda imerso na sua impotência, a alegoria do boneco turco remete-nos para o sopro energético da teologia, capaz de insuflar as asas esgotadas do anjo, apontando-lhe o caminho a seguir. Por outro lado e como a autora reconhece, o “sopro energético” da teologia permite a (re)fundação da experiência, no sentido em que a experiência

(...) sugere ela própria a necessidade da recuperação do princípio automático, presentificado no boneco (...) O sopro energético da teologia (...) impediria que o boneco executasse uma sequência cíclica de gestos, num ritmo de eterno retorno. O factor de imprevisibilidade seria proporcionado pelo lugar do adversário, infinitamente preenchível como um constante desafio.”¹¹⁴

¹¹¹ Gershom Scholem, *Benjamin et son Ange*, “Agesilaus Santander”, pp. 94, 95.

¹¹² *Écrits Français*, “Sur le Concept d’Histoire”, p. 339.

¹¹³ Maria Teresa Cadete, *As Asas da Paciência*, pp. 36, 37.

¹¹⁴ *Ibidem*, p. 37.

Reorganização necessária do tempo e do espaço, aliadas a uma urgente “reabertura do passado”, eis o quadro que serve de contexto e apela, assim, às capacidades interpretativas do sujeito da história. Nela, ele (re) descobre um campo de actuação e de análise, recolhendo elementos que lhe permitam reconstruir, mediante imagens alegóricas, uma visão “telescópica” da história, no “painel” do *tempo actual* [*Jetztzeit*]. Tarefa exegética por excelência, uma vez que o materialismo histórico recorre à visão acutilante da teologia, socorrendo-se dos seus conceitos, transformando-os na “pedra de toque” com que opera.

A retomarmos a Tese II da obra *Sobre o Conceito de História*, podemos afirmar agora que a enigmática e belíssima afirmação benjaminiana de que “teremos sido esperados na terra”¹¹⁵ vem corroborar a promessa de redenção, encerrada na ideia de felicidade. O acordo ou o *misterioso encontro* de que nos fala Benjamin compromete-nos com a história e com o passado, pois o historiador opera sobre a frágil parcela de poder messiânico que nos cabe em sorte, procurando (re)iluminar o passado e configurá-lo dialecticamente, tal como o caçador se empenha em seguir o rasto perdido do animal procurado. Seguir os *ecos* das vozes de outrora, reconhecer os sinais do passado, respirar o mesmo ar que as gerações anteriores já conheceram e que as gerações vindouras hão-de conhecer, eis um projecto que traz em si uma secreta e nostálgica intenção a que o historiador não pode furtar-se – reencontrar o nimbo aurático de que as coisas se revestem naturalmente, mas, que, ao mesmo tempo, se sabe perdido. Trata-se, assim, não apenas de evocar e convocar o passado para um encontro misterioso com o presente, mas também com um futuro, que permanece como expectativa, nessa abertura do campo da história, instaurada pelo materialismo dialéctico, uma vez unido e reconciliado com a teologia. Poderíamos mesmo, a título de conclusão, afirmar que um certo passado “nos olha”, aguardando a nossa resposta¹¹⁶, esperando secretamente que elevemos para ele os nossos olhos.

¹¹⁵ *Écrits Français*, “Sur le Concept d’Histoire”, Thèse II, p. 340.

¹¹⁶ Antecipamos, desde já, uma das definições benjaminianas para o conceito de aura. Veja-se “Sobre alguns temas baudelaireanos”, in *Charles Baudelaire. Ein Lyriker im Zeitalter des Hochkapitalismus*, “Sobre alguns temas baudelaireanos, G.S., 2, Band I, p. 646: “A experiência da aura repousa, então, sobre a transferência, ao nível das relações entre o inanimado – ou a natureza – e o homem (...) Desde que que é – ou se crê – olhado, ergue os olhos. Sentir a aura de uma coisa é conferir-lhe o poder de erguer os olhos”.