

NATACHA MURIEL LÓPEZ GALLUCCI

**‘WALTER BENJAMIN, JOHANN GEORG HAMANN:
CONSIDERAÇÕES SOBRE A ORIGEM E A ESSÊNCIA ESPIRITUAL
DA LINGUAGEM’**

**Dissertação de Mestrado apresentada
ao Departamento de Filosofia do
Instituto de Filosofia e Ciências
Humanas da Universidade Estadual de
Campinas sob a orientação da Prof.a.
Dra. Jeanne Marie Gagnebin.**

**Este exemplar corresponde à redação
final da Dissertação defendida e
aprovada pela Comissão Julgadora em
31/março de 2003.**

BANCA

Prof.a. Dra. Jeanne Marie Gagnebin



Prof. Dr. Márcio Suzuki

Prof. Dr. Márcio Seligmann-Silva

Março de 2003

**FICHA CATALOGRAFICA ELABORADA PELA BIBLIOTECA
IFCH – UNICAMP**

L881 w **López - Gallucci, Natacha Muriel.**
Walter Benjamin, Johann Georg Hamann. Considerações
sobre a origem e a essência espiritual da linguagem / Natacha
Muriel López – Gallucci. – – Campinas, SP: [s.n.] 2003.

Orientadora: Jeanne Marie Gagnebin (Dra.)
Dissertação (mestrado) – Universidade Estadual de Campinas,
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas.

- 1. Benjamin, Walter, 1892-1940. 2. Hamann, Johann Georg 1730-1788 3.**
Linguagem Origem 4. Filosofia alemã 5- Linguagem Filosofia I.
Gagnebin, Jeanne Marie, 1949 II. Universidade Estadual de Campinas.
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas III. Título.

UNIDADE	BC
Nº CHAMADA	UNICAMP
	L881W
V	EX
TOMBO BC/	62663
PROC.	16-86-05
C	☐
D	☒
PREÇO	11,00
DATA	10/13/05
Nº CPD	

Batid 343870

NATACHA MURIEL LÓPEZ GALLUCCI

**‘WALTER BENJAMIN, JOHANN GEORG HAMANN:
CONSIDERAÇÕES SOBRE A ORIGEM E A ESSÊNCIA ESPIRITUAL
DA LINGUAGEM’**

UNICAMP
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas
2003

Prof.a. Dra. Jeanne Marie Gagnebin (Orientadora)

Prof. Dr. Márcio Suzuki

Prof. Dr. Márcio Seligmann-Silva

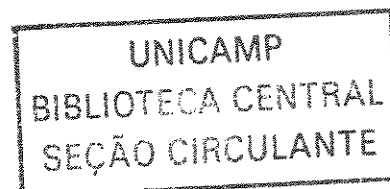
À Tilda Nancy e Osvaldo Francisco, meus pais, pelo carinho e apoio.

A Fernando, Flavio e Maria Elena, pela esperança.

A meus irmãos celestes Eleonora Soledad Garcia e Eduardo Ruiz.

E especialmente a Enrique Montes, pela dívida e a graça de um novo

começo.



AGRADECIMENTOS

À Jeanne Marie Gagnebin, que orientou meu trabalho com respeito sublime, felicidade e carinho de mãe.

Ao Professor Márcio Seligmann-Silva pelas pontuações e o diálogo.

Aos Professores do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Unicamp, O.Giacoa Jr. e S. Loparic pela recepção e apoio.

Aos Professores da Licenciatura em Filosofia e da Licenciatura em Língua Portuguesa da Universidade Nacional de Rosário, Santa Fe, Argentina.

Luciano F. Gatti, Héctor Segura e Diego Marconi, pela paciência.

Aos meus amigos Elizabeth, Ana Maria, Chelaine, Erica, Luis V., Emmanuel, Osvaldo, Guillermo, Cláudia, Javier, Ana Cláudia.

M. Davis, Piazzola e R. Blades.

Ao amor de Lucas de C. Magalhães.

À CAPES, pelo auxílio financeiro concedido no período de março de 2001 até março de 2003.

Resumo

A presente pesquisa parte do interesse de Walter Benjamin (1892–1940) em redor do problema da origem e da essência espiritual da linguagem no período de sua juventude. Em 1916, Benjamin escreve o ensaio *'Sobre a linguagem em geral e sobre a linguagem humana'*, fonte principal deste estudo. Mostraremos que, uma referência de crucial importância para a compreensão desse controvertido ensaio, é a figura do escritor pré-romântico Johann Georg Hamann (1730-1788). A menção benjaminiana de Hamann opera, neste sentido, como ponto de apoio provocador e imprescindível para nossa análise.

Em seus próprios contextos históricos, Benjamin e Hamann, fazem uma forte crítica aos conceitos de conhecimento e de experiência sustentados pela *Aufklärung* e condensados por Kant. Na crítica dirigida por Benjamin e Hamann ao primado do fenômeno processual kantiano, tomam relevância as *'Idéias das Teologias'* e a *'experiência mágica da Revelação'*, formando parte de um percurso extremamente provocador para a Filosofia Contemporânea. A abordagem benjaminiana da linguagem, em confluência explícita e implícita com Hamann, possibilita o desenvolvimento do presente estudo filosófico de ambos autores. Porém, para uma melhor compreensão do ensaio benjaminiano *Sobre a linguagem*, levaremos especialmente em conta dois textos hamannianos citados por Benjamin: *'Estética in nuce. Rapsódia em prosa cabalística'* (1762) e *'O cavaleiro rosacruz, última opinião sobre a origem divina e humana da linguagem'* (1772).

Resumen

La presente investigación, parte del interés de Walter Benjamin (1892-1940) en relación al origen y la esencia espiritual del lenguaje, fundamentalmente en su obra de juventud. En 1916, Benjamin escribe *'Sobre el lenguaje en general y sobre el lenguaje humano'*, principal fuente del presente estudio. Mostraremos que, una referencia de crucial importancia para la comprensión de ese controvertido ensayo, remite a la figura del escritor pre-romántico Johann Georg Hamann (1730-1788). La mención benjaminiana de Hamann opera, en este contexto, como un punto de apoyo provocador y, a su vez, imprescindible para nuestro análisis. En sus propios contextos históricos, Benjamin y Hamann, realizan una fuerte crítica a los conceptos de conocimiento y experiencia sustentados por la *Aufklärung* y condensados por Kant. En la crítica dirigida por Benjamin y Hamann al primado del fenómeno procesual kantiano, toman relevancia las *'Ideas de la Teología'* y la *'experiencia mágica de la Revelación'*, formando parte de un recorrido teórico extremadamente provocativo para la Filosofía Contemporánea. El abordaje benjaminiano del lenguaje, en confluencia explícita e implícita con Hamann, nos permite desarrollar el presente estudio filosófico de ambos autores. Por tanto, para una mejor comprensión del ensayo *Sobre el lenguaje*, analizaremos dos textos hamannianos citados por Benjamin, a saber, *'Estética in nuce. Una Rapsodia en prosa cabalística'* (1762) y *'El caballero rosacruz, última opinión sobre el origen divino y humano del lenguaje'* (1772).

Palavras chave:

- 1- Walter Benjamin
- 2- Johann Georg Hamann
- 3- Filosofia alemã
- 4- Filosofia Origem
- 5- Filosofia Linguagem

PRIMEIRA PARTE

Capítulo 1

O problema da linguagem em Walter Benjamin

1, 1. Considerações preliminares	19
1, 2. Da Linguagem como <i>Conhecimento</i> e como <i>Idéia</i>	37

Capítulo 2

Contextos e argumentos na juventude de Benjamin

2, 1. Sobre a linguagem em geral: contextos.....	67
2, 2. Dos argumentos benjaminianos da carta a Martin Buber	85

SEGUNDA PARTE

Capítulo 3

Provocações sobre a ‘origem’ e a ‘essência espiritual’ da Linguagem

3, 1. Leitura de uma provocação: Johann Georg Hamann	101
3, 2. Sobre a origem da linguagem	127

Capítulo 4

A elaboração benjaminiana do conceito de Linguagem

4, 1. Da ‘ <i>Magia</i> ’ como problema fundamental da Filosofia da Linguagem	155
4, 2. Considerações Finais	185

Bibliografia	189
--------------------	-----

Primeira Parte

Capítulo 1

O problema da linguagem em Walter Benjamin

1, 1. Considerações preliminares

“...on ne voit jamais qu'un côté des choses”.

Marcel Proust

A intenção deste trabalho é abordar o problema da linguagem em Walter Benjamin, cujas primeiras reflexões sobre esse tema correspondem a seus anos de formação e estudo¹. Aliás, o profundo interesse benjaminiano pela linguagem durante este período, lhe outorga um caráter central e constitutivo extensivo a todo seu pensamento. Partindo desta premissa, pretendo construir uma ponte em direção ao ensaio *Sobre a linguagem em geral e sobre a linguagem humana*², escrito por Benjamin em 1916. Mostraremos que, uma das referências de crucial importância para a abordagem deste ensaio, encontra-se intimamente vinculada à filosofia da linguagem do escritor pré-romântico Johann Georg Hamann³; e que, a menção explícita e implícita de Hamann, torna-o um ponto de apoio provocador e imprescindível para a obra filosófica benjaminiana (questão que tentarei analisar e defender).

A figura de Hamann tem sido caracterizada como a de um ilustrado radical⁴ (*radikaler Aufklärer*) que defronta agudamente a primeira *Crítica* kantiana. Os

¹ Segundo afirmou Scholem “...seis anos de sua vida, de 1912 até 1918 [...] cujo centro encontrei no ‘estudo’ [*Lernen*] no sentido específico de que esta palavra tem uso lingüístico mais no iídiche do que no alemão” In: SCHOLEM, G. *Walter Benjamin: História de uma amizade* (1975). Trad. Souza, Zins e Ginsburg; São Paulo: Perspectiva, 1989, p. 57.

² BENJAMIN *Über Sprache überhaupt und über die Sprache des Menschen* Gesammelte Schriften II, 1 hgg. von Rolf Tiedemann und Hermann Schweppenhäuser. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1977 [p. 140-157]; conhecido também como *Sprachaufsatz*.

³ Ainda Hamann não coincide em termos temporais com o Romantismo Alemão, não é casual a atenção que lhe dedicaram os primeiros românticos e W. Benjamin, fundamentalmente, em redor do problema da linguagem. Voltarei sobre esta questão no decorrer deste trabalho.

⁴ Johann Georg Hamann (1730-1788) foi caracterizado como um pensador radical, adversário da Ilustração, assim como de todas as formas universais da sua época, incluindo da procura sistemáticas de um caráter geral da linguagem filosófica (*allgemeinen Charakter einer philosophischen Sprache*); Hamann exerce uma decisiva influência sobre os Primeiros Românticos alemães através de sua concepção do conhecimento intuitivo/analógico, em cujo centro encontra-se uma teoria mística da linguagem; ao passo que é assinalado na História da literatura como precursor do “*Sturm und Drang*” e na História da filosofia como fundador da “Filosofia da Fe”. In: BAYER, O *Zeitgenosse im Widerspruch. Johann Georg Hamann als radikaler Aufklärer* München: Piper, 1988; BERLIN, Isaiah *EL mago del norte. JG Hamann y el origen del irracionalismo moderno* Trad. J. Bosco Díaz-Urmeta Muñoz. Madrid: Technos, 1997; BORSCHKE, T.

argumentos hamannianos, no que se refere à crítica a Kant, são aqueles desenvolvidos e depurados na *Metacrítica sobre o purismo da razão* (1784)⁵. No entanto, o olhar de Walter Benjamin, inclina-se sobre dois textos anteriores à *Metacrítica* (textos esses que serão as fontes de suas citações de Hamann no ensaio *Sobre a linguagem*), a saber: o ensaio de formação *Estética in Nuce. Uma Rapsódia em prosa cabalística* (1762)⁶ - escrito por Hamann no ano em que conhece a Herder- e o ensaio *O Cavaleiro rosacruz*⁷, última opinião sobre a origem divina e humana da linguagem (1770)⁸, escrito pertencente a um controvertido conjunto de ensaios críticos sobre o problema da origem da linguagem. Como o assinala Günter Wohlfart⁹, ambos textos contêm os argumentos nos que Hamann se apoiará mais tarde ao desenvolver sua controvertida *Metacrítica a Kant*.

A *Aesthetica in nuce* e *O cavaleiro rosacruz*, são para a crítica contemporânea, textos fundadores da estilística hamanniana, já que desvendam, de um lado, seu interesse na origem da linguagem durante os anos centrais do século XVIII (fundamentalmente, a partir da leitura do *Essai sur l'origine des connaissances humaines* de Condillac e do *Tratado da natureza humana* de Hume) e, de outro lado, nos advertem sobre a

Sprachansichten. Der Begriff der menschlichen Rede in der Sprachphilosophie Wilhelm von Humboldts, Stuttgart, 1981; HEIN, H. *Hamann u. Wittgenstein Aufklärungskritik als Reflexion über Sprache* Acta des zweiten Internationalen Hamann-Colloquiums in Herder-Institut Lahn 1980, hgg. Gajek, B., Marburg, 1983, e outros.

⁵ HAMANN *Metakritik über den Purismus der Vernunft* In: "Vom Magus im Norden und Verwegenheit des Geistes, Ausgewählte Schriften". Ausgewählte und eine Nachwort Versehe von Stefan Majetschak. Bonn: Parerga Verlag, 1993, [p.205-212]. Versão em português: *Metacrítica sobre o Purismo da Razão* In: "Ergon ou Energueia. Filosofia da linguagem na Alemanha secs. XVIII e XIX" Justo, J.M. (Org. e Trad.) Lisboa: Apaginastantas, 1986 [p.49-58].

⁶ HAMANN *Aesthetica in nuce. Ein Rhapsodie in Kabbalistischer Prose* In: "Vom Magus im Norden und Verwegenheit des Geistes, Ausgewählte Schriften" [p. 99-123].

⁷ {Rosa-cruz refere-se ao sétimo e último grau ou a quarta ordem do rito francês da maçonaria, que tem por símbolos fundamentais o pelicano (filantropia), a cruz (justiça e imortalidade) e a rosa (segredo). In: "Dicionário Houaiss da Língua Portuguesa", Rio de Janeiro: Objetiva, 2001, p. 2475}.

⁸ Os escritos de Hamann sobre a linguagem são: *Zwo Recensionen; Der Ritter von Rosenkreuz letzte Willensmeynung über den götlichen und menschlichen Ursprung der Sprache; Philologische Einfälle und Zweifel; Apologie des Buschtabens h e Zwey Scherflein*.

⁹ WOHLFART, Günter *Hamanns Kantkritik* In: Kant-Studien, Berlin: Walter de Gruyter & Co., 1984, p. 407.

relevância que obtém, em toda a produção de Hamann, a relação entre os conceitos de Natureza, Linguagem e Experiência da Revelação.

No contexto do século XVIII, as discrepâncias em redor à origem da linguagem dividiram os pensadores entre aqueles que opinavam que a linguagem era uma *invenção* humana, e os que supunham que ela tinha sido dada à humanidade como *Dom* divino. Essa disjunção é decisiva em Hamann e em Benjamin (veremos quês conseqüências se traz em cada um deles) já que, não só se põe sob questão a definição de linguagem, mas também de 'natureza' e de 'experiência' humana. E, essas definições, incidem diretamente na crítica à teoria do conhecimento efetuada por ambos autores. Assim, na XXXV *Preleção sobre a Enciclopédia das Ciências*¹⁰ de A.W. Schlegel, achamos um esclarecedor testemunho do debate sobre a origem da linguagem. Segundo Schlegel,

“Alguns afirmavam que a língua era inata aos primeiros seres humanos; outros, que lhes foi ensinada por Deus; outros ainda, que eles a teriam estabelecido arbitrariamente, apenas após terem se reunido em sociedade pelo pacto social. **Todas estas explicações precedem em círculo e mostram que nem sequer se pôs a verdadeira questão.** A primeira explicação toma a língua como uma coisa cuja posse não põe dificuldade alguma, quando é na verdade um modo-de-ação e só pode ser possuída mediante livre exercício na ação. Dessa maneira, nem mesmo os sentidos nos são inatos: aprendemos, mediante atividade própria do espírito, a sentir, ver e ouvir. Se foi por meio da língua que o primeiro ser humano pôde entender o ensinamento divino, então também já estava propriamente de posse dela; e, por conseguinte, se tinha a capacidade de criar para si uma língua, seria desnecessário apelar para a ajuda do sobrenatural. Em vão se evoca aqui a autoridade das Escrituras Sagradas, que na verdade dizem justamente o contrário: ao apresentar ante os objetos naturais, Deus teria desafiado o homem a designá-los de maneira autônoma e própria. A dedução segundo a qual a língua provém de convenção já pressupõe, da maneira mais manifesta, entendimento recíproco antes de haver algo sobre o qual primeiramente há entendimento”.

¹⁰ SCHLEGEL, A.W., *Preleções sobre a Enciclopédia das Ciências* (1803) Tradução Márcio Suzuki [exemplar inédito], § 58. (grifos nossos). [O maior dos irmãos Schlegel, foi tradutor de Shakespeare, Dante e estudioso dos clássicos europeus interessado também nas possibilidades do traduzir poético a partir da leitura da obra de Goethe. In: *El entusiasmo y la quietud. Antología del romanticismo alemán*, A. Mari (org.) Barcelona: Tusquets, 1990].

Schlegel não hesita em ironizar diante das posições que, no século XVIII, foram difundidas sobre a questão da origem da linguagem: inatismo, dádiva divina, pacto social operam, segundo Schlegel, como conceitos sem autoridade, pois remetem, em última instância, para uma argumentação circular que não expõe a 'verdadeira questão' da origem da linguagem. Diante do apontamento schlegeliano, que por enquanto levantamos com fins introdutórios, assistimos a uma sagaz condensação das posições características do século XVIII; a XXXV *Preleção* espelha os componentes paradoxais do debate em que Hamann cumpriu um papel importante. Na filosofia da linguagem de Hamann, assim como no interessante diálogo com Herder, salienta a necessidade de apresentar, separadamente, a questão da 'origem' da linguagem, invocando para tal motivo, ao discurso da teologia, da estética e da filosofia.

Durante esse período, na Alemanha, toma relevância a leitura Diderot¹¹, retomada em parte por nós para compreender a crítica hamanniana. A teoria semiótica de Diderot¹², fornece os elementos teóricos centrais para a compreensão da estética alemã da segunda metade do século XVIII influenciando, entre outros, a Hamann, a Mendelssohn e a Herder. E, é a partir do século XVIII que, a chamada 'história do pensamento lingüístico', torna-se uma necessidade filosófica; neste campo de investigação vasto, o componente histórico vai se tornar central. Por sua vez, opera certa demanda de sistematicidade no estudo dos textos desse período, mesmo no caso em que a nossa atenção recaia sobre autores que não produziram propriamente um 'sistema', por

¹¹ DIDEROT *Lettre sur les sourds et muets* (1751) Diderot Studies VII, Edited by Otis Fellows, Genève, 1965 [contemporâneo ao "*Traité de Beau*"] citado por Seligmann-Silva In: LESSING, GJ *Laocoonte, ou sobre as fronteliras da Pintura e da Poesia* Introdução, tradução e notas Márcio Seligmann-Silva, São Paulo, Iluminuras, 1998, p.35.

¹² SELIGMANN-SILVA In: LESSING, op. cit. p.35.

exemplo, Herder e Humboldt, ou sobre aqueles autores que se opunham à idéia de um sistema em si mesmo, como o sustentara Hamann e posteriormente Nietzsche.¹³

Voltando sobre os nossos passos, podemos afirmar que, no ensaio benjaminiano *Sobre a linguagem em geral e sobre a linguagem humana*, existe uma convergência em princípio temática, entre a crítica ao pensamento iluminista do século XVIII e a crítica das concepções gnosiológico-sistemáticas pertencentes aos círculos acadêmicos do começo do século XX. Sobre este pano de fundo, ganham força e contundência as provocações hamannianas retomadas por Benjamin. Hamann, segundo ele mesmo revelou, só se sentia apto para provocar através de “*fragmentos, ocorrências [e] sugestões*”¹⁴, em oposição a Spinoza (ao que chamava *Spinne*) filósofo que estava dotado de uma grande capacidade de ‘tecer sistemas’. Hamann sustenta que os sistemas são meras ‘formas’¹⁵ que obscurecem o acesso à verdade; aliás, os sistemas também colocam armadilhas ao pensamento, como aquela armadilha na qual haveria caído Kant, e que lhe fez refletir sobre a Razão, mas se esquecer da Linguagem¹⁶. Segundo Cloeren, na correspondência com Jacobi, a colocação de Hamann não se revela como uma mera ocorrência ou provocação, já que, “das Entscheidende an dieser Skizze ist, dass Hamann Kant dazu drängt, auf das Verhältnis von Vernunft und Sprache zu reflektieren”¹⁷. Acrescentando a pontuação de Cloeren, é possível afirmar que, a menção benjaminiana de Hamann, faz parte de uma profunda reflexão filosófica sobre as

¹³ JUSTO *Princípio Meio e Fim: Em redor da Filosofia da linguagem do Romantismo alemão* In: “Ergon ou Energueia. Filosofia da linguagem na Alemanha secs. XVIII e XIX” Trad. Justo, J.M. Lisboa: Apaginastantas, 1986, p.10.

¹⁴ HAMANN *Briefwechsel* I, p. 431, citado por BERLIN op. cit, p.71.

¹⁵ HAMANN *Briefwechsel* I, p. 367, citado por BERLIN op. cit, p.71.

¹⁶ “*Von seinem System wie ein römisch Katholischer von seiner einzigen Kirche*” [e] “*Er ist wie ein System, kein Feld sondern Sand, in dem [man] bald müde wird weiter zu gehen*” Brief an Jacobi 15.01.1786 In: HAMANN *Briefwechsel* Band VI, hgg. von Walter Ziesemer und Arthur Henkel. Wiesbaden 1955-57, p.350.

¹⁷ CLOEREN, Hermann *Language and Thought German Approaches to Analytic Philosophy in the 18th and 19th Century* Berlin, 1988. P. 21-26. Citado por LEISS, E. *Die Vernunft ist ein Wetterhahn. Johann Georg Hamanns Sprachtheorie und die Dialektik der Aufklärung* Habilitationsvortrag, Erlangen, Februar 1990.

condições de possibilidade da Razão, do Pensamento e da Linguagem. Hamann observa que, no pensamento e na linguagem, ‘algo’ se subtrai e foge dos movimentos de dedução e indução sob os quais se apoia a abordagem filosófica tradicional. Seguindo essa idéia diretriz hamanniana, Benjamin tentará recolocar o problema da linguagem através de categorias não sistemáticas, isto é, introduzirá formas de abordagem estéticas e históricas da linguagem, recolocando aquilo que Hamann nomeou como a ‘prioridade genealógica’ da linguagem. Introduzimos, a seguir, um dos fragmentos mais citados da *Metacrítica* em que Hamann apresenta sua idéia de ‘prioridade genealógica’ da linguagem:

“Bleibt es also ja noch eine Hauptfrage: *wie das Vermögen zu denken möglich sei?* – Das Vermögen, *rechts* und *links* vor und *ohne, mit* und *über* die Erfahrung hinaus zu denken? so braucht es keiner Deduktion, die **genealogische Priorität der Sprache** vor den sieben heiligen Funktionen logischer Sätze und Schüsse und ihre Heraldik zu beweisen. **Nicht nur das ganze Vermögen zu denken beruht auf Sprache**, den unerkannten Weissagungen und gelästerten Wunderthaten des Verdienstreichen *Samuel Heinke* zufolge: **sondern Sprache ist auch der Mittelpunkt der Missverständes der Vernunft mir ihr selbst**, teils wegen der häufigen *Coincidenz* des grössten und kleinsten Begriffs, seiner Leere und Fülle in idealischen Sätzen, teils wegen des unendlichen der Rede vor den Schlussfiguren, und dergleichen viel mehr“.¹⁸

“E, afinal, continua por responder uma questão essencial: como é possível a nossa faculdade de pensar? A nossa faculdade de pensar à direita e à esquerda da experiência?, antes dela e sem ela, com ela e para além dela. Nenhuma dedução é necessária para comprovar **a prioridade genealógica da linguagem** relativamente às sete sagradas funções das frases e conclusões lógicas e á heráldica em que estas se integram. **Não só a faculdade de pensar depende da linguagem** (de acordo com as sábias, embora mal conhecidas, afirmações e maravilhosas realizações desse homem de mérito que é Samuel Heinke), **como a linguagem constitui o ponto fulcral do desentendimento da razão consigo própria**, em parte devido à freqüente coincidência dos conceitos mais amplos e mais restritos e do respectivo esvaziamento e plenitude nas frases que se reportam ao plano ideal, e em parte devido à infinitude

¹⁸ HAMANN *Metakritik über den Purismus der Vernunft*, op. cit., p 208.[Grifos nossos].

das figuras do discurso face às figuras lógicas, para não falar de muitas outras razões semelhantes”.¹⁹

Neste parágrafo da *Metacrítica*, a questão essencial colocada por Hamann remete à relação originária entre pensamento e linguagem na experiência humana. A 'prioridade genealógica' da linguagem (*genealogische Priorität der Sprache*), não seria uma característica mais da língua achada por dedução ou indução; corresponderia, ainda mais, ao fato de não pudermos conceber sem ela, nem o pensamento nem a experiência humana. Dessa maneira, Hamann confronta muitos dos pressupostos da teoria do conhecimento no século XVIII sobre as faculdades superiores do homem. De um lado, sustenta a infinidade das figuras do discurso em relação à finitude das figuras lógicas; de outro lado, situa na linguagem, o 'ponto fulcral do desentendimento da razão consigo própria' (*sondern Sprache ist auch der Mittelpunkt der Missverständes der Vernunft mir ihr selbst*). Este ponto mediador se refere a uma incerteza, uma certa 'obscuridade' ou 'magia' no território do pensamento e da razão, metáfora de um 'desentendimento' próprio à cotidianidade da linguagem e, por sua vez, metáfora do mistério da origem da linguagem.

Atualmente, no exaustivo trabalho sobre a teoria benjaminiana da linguagem, Windfried Menninghaus²⁰ mostra que, uma das idéias que compartilham Hamann, os primeiros românticos e Benjamin é, precisamente, a recorrência a um mistério na linguagem (seja pela via do apelo à obscuridade, à magia ou à opacidade) particularmente conectado ao absoluto e à divindade; mistério esse que atinge e estrutura toda a comunicação. Segundo Menninghaus, em Hamann e em Benjamin, a revelação mágica do significado (*magisch offenbarende Semantik*) de uma configuração discursiva (*Sprachgestalten*), não depende de uma 'teoria natural' da linguagem (*eine physei-*

¹⁹ HAMANN *Metacrítica sobre o purismo da razão* Trad. Justo, J.M. Lisboa: Apaginastantas, 1986, p.54

²⁰ MENNINGHAUS *Walter Benjamins Theorie der Sprachmagie*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1980.

Theorie der Sprache) nem de uma interpretação 'etimológica do nome' (*etymologische 'Deuteleyen'*) no sentido de um platonismo²¹. Esta última concepção teria ganhado fama entre 'gramáticos sem filosofia'²², se estendendo e confundindo certos objetos da pesquisa da gramática com as pretensões netamente filosóficas de encontrar uma *linguagem em geral* que de contas geometricamente da Verdade, excluindo, por exemplo, todo resto da experiência particular da fala (questão retomada na *Metacrítica*²³). Hamann e Benjamin,

“...fassen die sprachphilosophische Reinterpretation okkultur Erfahrungen und mystischer Topoi nicht als metaphorische Mystifikationen einer eigentlich weniger geheimnisvollen Sprachwirklichkeit auf, sondern als theoretischen Ausdruck für die weitverbreiteten Mysterien, die -wie Hamann sagt- nicht "in morgen-ländischen Cisternen, sondern im sensu communi des Sprachgebrauchs" liegen".²⁴

A ligação hamanniana entre a experiência oculta e inesgotável da linguagem e seu uso comum, esclarece-se nos primeiros parágrafos da *Metacrítica*. Em palavras de Berkeley citadas por Hamann,

“dass allgemeine und abstrakte Ideen nicht als besondere sind, aber an ein gewisses Wort gebunden, welches ihrer Bedeutung mehr Umfang oder Ausdehnung gibt, und zugleich uns jener bei einzelnen Dingen erinnert (Berkeley)[...] Was aber die wichtige *Entdeckung* selbst betrifft: so liegt selbige wohl ohne sonderlichen Tiefsinn im blossen Sprachgebrauch der *Sensus communis* offen und aufgedeckt”.²⁵

²¹ MENNINGHAUS *Walter Benjamins Theorie der Sprachmagie* op. cit., p.24.

²² SCHLEGEL *Preleções sobre a Enciclopédia das Ciências* op. cit. §68.

²³ Na *Metakritik* Hamann escreve: „Ist es nun möglich, fragt der *Idealismus* von der einen Seite, aus der blossen Anschauung eines Worts den Begriff desselben zu finden? Ist es möglich aus der *Materie* des Worts Vernunft, seinen 7 Buchstaben oder 2 Silben – ist es möglich, aus der *Form*, welche die Ordnung dieser Buchstaben und Silben bestimmt, irgend etwas von dem Begriffe des Worts *Vernunft* herauszubringen? Hier antwortet die Kritik mit ihren beiden Wagschaalen gleich. Zwar giebt es in einigen Sprache mehr oder weniger Wörter, aus denen Logogryphen, welsche *Charaden* und witzige *Rebus* durch eine Analyse und Silbe der Buchstaben oder Silben in neuen Formen erschaffen werden können. Alsdenn sind es aber neue Anschauungen und Erscheinungen von Wörtern, die mit dem Begriff des gegebenen Worts eben so wenig übereinstimmen, als die verschiedenen Anschauungen selbst”²³ In: HAMANN *Metakritik über den Purismus der Vernunft*, op. cit., p. 211.

²⁴ HAMANN Carta a Jacobi 11/1783 In: MENNINGHAUS op. cit., p.24.

²⁵ HAMANN, *Metakritik über den Purismus der reinen Vernunft* op. cit., p. 205.

“...as idéias gerais e abstratas não são senão ideais particulares, mas ligadas a uma determinada palavra que dá à sua significação um alcance, uma abrangência maiores e que simultaneamente, nos recorda essa significação em coisas particulares” [...] Mas, no que toca propriamente à importante descoberta, mesmo sem qualquer aprofundamento especial, ela já está simultaneamente exposta e encoberta no simples uso lingüístico da percepção e da observação vulgares, próprias do *sensus communis*”²⁶

Os tópicos: ‘uso cotidiano da linguagem’, ‘mistério’, ‘linguagem poética e profética’, constituem os argumentos aproveitados por Benjamin e o primeiro romantismo da provocação hamanniana contra a *Aufklärung*. Esses argumentos, foram retomados por Novalis no seu *Monólogo*, registrando o interesse do romantismo nos tópicos hamannianos. Transcrevemos aqui o *Monolog*:

“O que se passa com o falar e escrever é propriamente uma coisa maluca; o verdadeiro diálogo é um mero jogo de palavras. Só é de admirar o ridículo erro: que as pessoas julguem falar em intenção das coisas. Exatamente o específico da linguagem, que ela se aflige apenas consigo mesma, ninguém sabe. **Por isso ela é um mistério tão prodigioso e fecundo – de que quando alguém fala apenas por falar pronuncia exatamente as verdades mais esplêndidas, mais originais.** Mas se quiser falar de algo determinado, a linguagem caprichosa o faz dizer o que há de mais ridículo e arrevesado. Daí nasce também o ódio que tem tanta gente séria contra a linguagem. Notam sua petulância, mas não notam que o desprezível tagarelar é o lado infinitamente sério da linguagem. Se apenas se pudesse tornar compreensível às pessoas que com a linguagem se dá o mesmo que com as fórmulas matemáticas – Elas constituem um mudo por si – Jogam apenas com sigo mesmas, nada exprimem a não ser sua prodigiosa natureza, e justamente por isso são tão expressivas – justamente por isso espelha-se nelas o estranho jogo de proporções das coisas. Somente por sua liberdade são membros da natureza e somente em seus livres movimentos a alma cósmica se exterioriza e faz delas um delicado metro e compêndio das coisas. Assim também com a linguagem – quem tem um fino tacto para seu dedilhado, sua cadência, seu espírito musical, quem percebe em si mesmo o delicado atuar de sua natureza interna, e move de acordo com ela sua língua ou sua

²⁶ HAMANN *Metacrítica sobre o purismo da razão* op. cit. p.51.

mão, esse será um profeta; em contrapartida, quem sabe bem disso, mas não tem ouvido ou sentido bastante para ela, escreverá verdades como estas, mas será feito de palhaço pela própria linguagem e escarnecido pelos homens, como Cassandra pelos troianos. Se com isso acredito ter indicado com a máxima clareza a essência e função da poesia, não sei no entanto que nenhum ser humano é capaz de entendê-lo e disse algo totalmente palerma, porque quis dizê-lo, e assim nenhuma poesia resulta. Mas, e se eu fosse obrigado a falar? e esse impulso a falar fosse o sinal da instigação da linguagem, da eficácia da linguagem em mim? e minha vontade só quisesse também tudo a que eu fosse obrigado, então isto, no fim, sem meu querer e crer, poderia sim ser poesia e tornar inteligível um mistério da linguagem? e então seria eu um escritor por vocação, pois um escritor é bem, somente, um arrebatado da linguagem?”²⁷

Ao retomar o *Monólogo* de Novalis, podemos ler a importância que o primeiro romantismo deu ao 'mistério da linguagem', assim como à relação desse mistério com a 'fala' no cotidiano. Para Novalis, o mistério da linguagem se pronuncia apenas nesse 'falar por falar', âmbito de tal seriedade, afirma, que dele dependem as verdades 'mais originais' de toda a linguagem. Segundo Novalis, a linguagem é um mundo em si, do qual bem se expressam poetas e profetas. Esse círculo de interesses, acrescenta a condição de proximidade entre Novalis e Benjamin no momento da formulação dos conceitos de sua juventude. No ensaio *Sobre a linguagem*, Benjamin retoma a relação estabelecida pelo romantismo e também por Hamann entre 'verdade e fala', 'essência e mistério' e (introduzindo uma idéia teológica comum a esse círculo de interesses) se estende sobre a questão do infinito tagarelar humano após da *queda*. Esta comunidade de interesses pode nos ajudar a pensar qual é a relação que manteve Walter Benjamin com dois tópicos fundamentais da nossa análise, a saber, com o 'mistério da língua' e com a 'mística cabalística'. Algumas versões de grande simplicidade associaram a busca e a interpretação da linguagem benjaminiana com uma leitura 'direta' dos mistérios da

²⁷ NOVALIS *Monólogo* In: "Pólen" Trad. Rubem Rodrigues Torres Filho, São Paulo: Iluminuras, 1998, p.195-6 (grifos nossos).

Cabala. Aliás, como o mostra o citado estudo de Menninghaus, aquelas versões que afirmam um primado da leitura direta da Cabala em Benjamin não são sustentáveis. O que prevalece em Benjamin é o interesse em uma forma de abordagem místico-esotérica, passível de ser aproveitada pela filosofia.

Hamann e os primeiros românticos produziram uma forte crítica ao sistema dedutivo moderno sustentado por Kant, influenciando às teorias estéticas que surgiram, contemporaneamente, no centro filosófico de Berlim²⁸. Nesse campo favorável à circulação da crítica, configura-se a *Metacrítica* hamanianna à obra de Kant. Benjamin sempre reconhecerá o aporte de Hamann, sem negar a existência de vasos comunicantes abertos entre o *Mago do Norte*, Kant e os primeiros românticos. Considerando os textos hamannianos em que recai o olhar de Benjamin, a *Aesthetica in nuce* e *O Cavaleiro rosacruz*, estes ensaios são reconhecidamente controvertidos. As figuras bíblicas usadas ali por Hamann, assim como os antigos versos gregos e latinos, formam parte das opiniões explosivas com que ‘irrompe’ o autor no problema da origem e a essência da linguagem. No começo da *Aesthetica in nuce*, Hamann transcreve um trecho bíblico²⁹, ligado ao dever de falar e à proibição de parcialidade, desvendando com isso o compromisso subjetivo que caracteriza sua escrita. Hamann assume a voz de Eliú (aquele que sendo ‘menor’ que Jó, deve esperar para falar [Jó XXXII, 4-7]):

²⁸ Hegel, na introdução às primeiras *Obras Completas* de Hamann, faz um plano da *Aufklärung* alemã colocando em Berlim seu centro, com Mendelssohn, Nicolai, Teller, e a Biblioteca alemã, entre outros satélites. Sobre a periferia coloca o ‘gênio, o espírito e a razão’, sofrendo diversos ataques. Ao nordeste, Königsberg, Kant, Hippel e Hamann. No sul Weimar, e em Jena, Herder, Wieland, Goethe e depois Schiller, Fichte, Schelling e Lessing. In: HEGEL *Johann Georg Hamann* (Frag.) In: Rev. Le Temps Modernes N° 35 Trad. Klossowsky, Paris, 1948; Segundo Béguin, Berlim e Halle deram passo para outros centros de resistência ao racionalismo; nestes centros como foi Jena, com Goethe, Ritter, os irmãos Schlegel e Novalis nasceu o romantismo poético. In: BÉGUIN, *L’âme romantique et rêve. Essai sur le Romantisme allemand et la Poésie française* (1939), p. 64.

²⁹ Esse trecho não deixa de ser curioso, fundamentalmente porque é imediatamente o trecho ‘seguinte’, na Bíblia, daquele que inspira o nome de *Iluminação* no livro *Sefer ha-Bahir*, pilar da mística cabalística.

‘[me sinto] como vinho que fermenta fechado e explode os odres novos. Falarei e me desabafarei. Abrirei os meus lábios para responder. Não tomarei partido por ninguém, a ninguém adularei, porque não sei adular e porque me eliminaria meu Criador’ (Job XXXII, 19-22).³⁰

O epígrafe bíblico, reflete a identificação hamanniana com esse filho menor e fornece uma primeira noção do ‘tom’ ao que nos defronta sua estilística. Quando se compara com um ‘vinho fermentado’ que quebra os odres novos, bem poderíamos pensar que, com essa figura, Hamann está aludindo ao momento em que há achado uma ‘resposta’ e deve começar a falar a se desabafar. Este mote não significa, a nosso entender, uma mera incursão na Bíblia, mas a apresentação de um paradoxo maior ao redor do verdadeiro estatuto de conhecimento (determinante tanto no seu percurso quanto da ancoragem da leitura benjaminiana da linguagem), isto é, se o acesso ao conhecimento provém de um longo tempo de fermentação, metáfora da ‘rumiatio’ (ruminação) ou se provém da imediatez de uma verdade revelada (*iluminação espiritual* Jó XXXII, 8). Na *Aesthetica in nuce*, Hamann quer dar testemunho desse paradoxo através de um tipo de escrita que, como mais adiante analisaremos, recai em uma ‘forma de apresentação esotérica’, dispositivo que dá subtítulo à *Aesthetica in nuce*, a saber: *Uma Rapsódia em Prosa Cabalística*. No entanto, ainda possa ser estabelecida a origem de cada uma das referências usadas por Hamann nos seus ensaios, determinar o alcance estritamente ‘místico’ no seu tecido crítico é um alvo difícil de alcançar³¹. Apenas, gostaríamos de mencionar que, a questão da abordagem místico-esotérica, desdobra-se em outras questões importantes para a Filosofia da Linguagem na

³⁰ Esta imagem bíblica está citada no começo da *Aesthetica in nuce* op. cit. p. 99, Hamann cita *Elhiu im Buch Hiob XXXII, 19-22*.

³¹ Assim também, é muito difícil tentar estabelecer se, a irrupção do individual, a voz do autor, o seu tom humorístico, contaminam em forma homogênea ou não toda a estilística hamanniana.

modernidade. A respeito da obra hamanniana, em primeiro lugar veremos que, essas questões, expressam-se na retomada de A.v. Humboldt (voltaremos sobre esse elo).

Levando em conta as resistências temáticas e os múltiplos desdobramentos que surgem em redor da convergência entre Hamann e Benjamin, e diante da possibilidade de estudar em juntos ambos autores, soma-se uma outra questão ainda não resolvida, a saber: podem ser minimizadas as referências à *Cabala* e à mística judaica em Hamann e em Benjamin? Ou, talvez seja esse, o dispositivo que melhor expõe uma convergência sistemática³² em direção do mistério da origem e a essência espiritual da linguagem? (Manteremos esta questão sob exame no nosso percurso, pelo menos, aos fins de visualizar mais claramente o problema e acrescentar vias para sua resposta). Todavia, se há uma convergência entre Hamann e Benjamin, como nos situarmos diante do problema estilístico no ensaio *Sobre a linguagem*? Segundo sustentou Irving Wohlfahrt, nós poderíamos ler o ensaio *Sobre a linguagem em geral e sobre a linguagem humana* como ‘*un traité du Style*’ mas, inversamente, segundo Wohlfahrt esclarece, a verdadeira tarefa remete para a análise do ‘estilo’ benjaminiano em função da sua filosofia da linguagem³³. De fato, torna-se imprescindível na presente pesquisa destacar o estilo fragmentado do ensaio de 1916, semelhante ao estilo de um quadro tipicamente *cubista*. A fórmula cubista diz que,

“Les objets, si proches soient-ils, ne s’offrent jamais à nous complets ni parfaits. Il faut nous contener d’un angle, d’un coin, d’un morceau”.³⁴

Neste sentido, a retomada benjaminiana da linguagem como núcleo temático no ensaio *Sobre a linguagem*, ainda pareça desmembrar seu objeto pelas múltiplas

³² MENNINGHAUS op. cit., p. 23.

³³ WOHLFARTH, I. *Walter Benjamin: le "médium" de la histoire* Revue de la Société des Études Germaniques, Tirage à Part des Études Germaniques, Paris: Didier Érudition, 1996, p. 117.

³⁴ PAULHAN, Jean *La peinture cubiste* Paris: Denöel-Gonthier, 1970, p. 23.

abordagens, esse resiste à desintegração e ao aniquilamento graças à força contundentemente estética e instauradora característica da escrita benjaminiana. Essa força remete à auto-reflexão conceptual da linguagem sobre si mesma como núcleo temático, espécie de aflição ou ocupação da linguagem (mencionada já por Novalis no *Monolog*), inclinação essa que a mantém reunida, resistindo a dispersão à que a submete o olhar do filósofo. Benjamin reflete, segundo sua expressão, ‘sobre’ e ‘na’ linguagem. Seu debate não se identifica nem com o discurso dos teólogos nem com o discurso da arte, mais com o ‘uso’ e com as ‘formas de dizer’ próprias da escrita filosófica. No ensaio benjaminiano, o mistério fugidio da linguagem é abordado, paradigmaticamente, a partir da questão dos acessos à ‘pureza’ e à ‘origem’. E esse recorte, como mostraremos, ancora no rastro crítico-estilístico da escrita de Hamann.

Em uma carta a Scholem, Benjamin lhe expressa qual será o material que utilizará especificamente para debater (*auseinandersetzen*) suas inquietações sobre a origem e a essência da linguagem,

„In ihr ist es mir nicht möglich gewesen auf Mathematik und Sprache, d.h. Mathematik und Denken, Mathematik und Zion einzugehen, weil meine Gedanken über dieses unendlich schwere Thema noch ganz unfertig sind. Im übrigen aber versuche ich in dieser Arbeit mich mit dem Wesen der Sprache auseinander zu setzen und zwar – soweit ich es verstehe: in immanenter Beziehung auf das Judentum und mit Beziehung auf die erste Kapitel der Genesis. Ihr Urteil über diese Gedanken werde ich in der sicheren Hoffnung durch dasselbe sehr gefördert zu werden erwarten. [...] Am Titel „Über Sprache überhaupt und über die Sprache des Menschen“ sehen Sie eine gewisse systematische Absicht, die für mich aber auch das Fragmentarische der Gedanken ganz deutlich macht, weil ich vieles zu berühren noch ausser stande bin“.³⁵

³⁵ BENJAMIN *Gesammelte Briefe* I, hgg. C. Gödde u. H. Lonitz, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1995, p. 343-4.

Nesse material de debate, estabelece-se uma oscilação temática que vai, desde a linguagem pura da matemática, até a pureza da origem, segundo se expressa o relato bíblico em Gênese. Eis outro viés da relação pela qual Benjamin se interessa especialmente: a relação entre o fragmentário e o sistema. Dita oscilação, própria a este debate, torna-se ferramenta metodológica que nos ajuda estabelecer um conceito apropriado de 'leitura benjaminiana'. Este é um período de resistências e colocações, um período de passagem para uma nova relação entre Benjamin e a tradição filosófica alemã. Embora, esta nova relação, não cristaliza nem provém da ideologia dos Movimentos da Juventude (*Deutsche Jugendbewegung*) – à qual pertencera Benjamin até 1915-, nem das decisivas reflexões benjaminianas sobre a linguagem nos estudos críticos sobre Literatura alemã (mencionamos entre esses estudos *Dois poemas de F. Hölderlin*³⁶, o ensaio crítico sobre *As Afinidades eletivas*³⁷ de Goethe e o estudo do Drama barroco³⁸).

Um claro exemplo da leitura benjaminiana do período encontra-se na convergência de forças argumentativas no ensaio *Sobre a linguagem*. Em primeiro lugar, salienta a re-colocação benjaminiana da teoria das 'formas internas da linguagem' (*Theorie der inneren Sprachform*), o topos desenvolvido por A.v.Humboldt, que ilumina a relação entre Linguagem, Espírito e História (analisaremos esse topos no capítulo 2, 1.). Em segundo lugar, destaca-se a retomada da questão da 'metafísica do nome', discutida originariamente no *Crátilo* de Platão (que apresentaremos no capítulo 3, 2

³⁶ BENJAMIN *Zwei Gedichte von Friedrich Hölderlin. Dichtermut u. Blödigkeit* Gesammelte Schriften B. II-1, hgg. von R. Tiedemann und H. Schweppenhäuser. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1977 [p. 105-126].

³⁷ BENJAMIN *Goethes Wahlverwandtschaften* Gesammelte Schriften B. I-1, hgg. von R. Tiedemann und H. Schweppenhäuser. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1974 [p. 123-201].

³⁸ BENJAMIN *Ursprung des deutschen Trauerspiels* Gesammelte Schriften B. I-1, hgg. von R. Tiedemann und H. Schweppenhäuser. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1974 [p. 207-409].

desta pesquisa). Ambas as questões pelas quais também transita Hamann, Herder e o primeiro romantismo.

Partindo destas considerações, a nossa hipótese de trabalho sugere que, **no ensaio de 1916, a partir do marcado interesse de Walter Benjamin pela questão da linguagem pura e originária, inaugura-se um profundo gesto de leitura da tradição filosófica alemã. Assim, através da abordagem da linguagem, Benjamin produz, com Hamann, um salto teórico e conceptual outorgando ao nome, ao juízo e ao elemento sógnico da palavra, uma nova integridade simbólica em redor da Idéia de linguagem em geral.**³⁹

A menção de Hamann no ensaio benjaminiano⁴⁰, fornece-nos diversas vias de acesso ao problema da *Idéia* de linguagem. Somado a isso, sustentamos como segunda hipótese que, **existe uma convergência, em ambos autores, de eixos programáticos em redor da Linguagem, da História e da Revelação.** Estes eixos convergentes, indicam-nos a possibilidade de realizar um estudo que acrescente o conhecimento do tema partindo dos dois autores em forma coordenada. Tanto Benjamin quanto Hamann, tentam fugir da filosofia tradicional fazendo uma forte crítica à teoria do conhecimento e da experiência em Kant incluindo as *Idéias da Teologia*, signo de uma particular leitura dos Textos Sagrados. Segundo o esclarece no seu *Doutoramento* Jeanne Marie Gagnebin,

„Das Lesen des heiligen Textes widerspricht jedem Verständnis der Sprache als Mitteilung eines Bestimmten Sinnes. Die göttliche Herkunft des Textes verbietet ja gerade diese Reduzierung. In dieser negativen Theologie, die im Judentum tiefe Wurzeln hat, hindert ein sprachliches

³⁹ BENJAMIN *Über Sprache überhaupt* op. cit., p.156.

⁴⁰ As menções textuais a Hamann podem ser localizadas no ensaio; vide BENJAMIN *Über Sprache überhaupt* op. cit., p.147 e p.151.

Em suas aproximações da linguagem em geral, Hamann e Benjamin destacam à *Revelação*⁴² como uma das *Idéias da Teologia* mais fortes a levar em conta. Em termos gerais, a *Revelação* designa um dos fatos teológicos centrais, isto é, o fato de que ‘Deus é *conhecido* como Deus’; tautologia que se esclarece e desdobra naqueles que foram chamados os três sentidos da Revelação. Em um primeiro sentido, a Revelação é manifestação de Deus, quem se faz conhecer pela *Criação* e pela ‘consciência’ que o homem tem dela. Um segundo sentido apresenta a Revelação de Deus como ‘comunicação’ com o homem pela palavra dirigida a seus mensageiros; comunicando seu *Ser espiritual*, sua *Vontade* e seu *Plano divino* de desenvolvimento histórico. O terceiro sentido da Revelação é o da ‘comunicação direta’ estabelecida entre Deus e seus escolhidos, isto é, imediatamente, através da ‘visão’ ou da ‘audição’, pondo em destaque à fala e à imagem.

O problema teológico da Revelação e seu desdobramento no conhecimento de Deus trazem conseqüências instigantes para a Filosofia do século XVIII. Trata-se, entre outras questões, de determinar se a Revelação é ‘espontaneidade divina’ ou ‘receptividade humana’; bem como saber se, Deus, ‘responde ele mesmo para essa receptividade’ ou se, o destinatário (o homem), está já ‘englobado na resposta ativamente’⁴³(retomamos isso pois, segundo Hamann, ali poderiam residir os indícios da origem da linguagem). Benjamin e Hamann darão a essa constelação de ‘conseqüências’

⁴¹ GAGNEBIN *Zur Geschichtsphilosophie Walter Benjamin. Die Unabgeschlossenheit des Sinnes*. Erlangen: Palm u. Enke, 1978 op. cit., p.146.

⁴² O termo *revelare* impõe-se na Patrística, com Tertuliano, sob a influência das primeiras traduções latinas da Bíblia; a partir daí, estabelece-se uma íntima relação entre o problema da tradução e o estatuto da revelação na abordagem do texto bíblico (via de *conhecimento*). LACOSTE, J-I,(org.) *Dictionnaire critique de Théologie* Paris: PUF, 1998, p.999a.

⁴³ LACOSTE, J-I,(org.) *Dictionnaire critique de Théologie* Paris: PUF, 1998, p.999a.

teológicas um lugar central, extensível também, ao problema do conhecimento humano em geral. Para Hamann, a Fé em um Deus 'oculto' ocupa o *centro da experiência* do povo de Israel⁴⁴. Segundo a Teologia do *Antigo Testamento*, é impensável que o homem possa re-conhecer a linguagem divina em sua totalidade; aliás, Deus não pode ser conhecido além do que se *revela*⁴⁵. Na comunicação originária relatada em Gênese, Deus revela seu *Nome* e com ele dá a conhecer, por sua vez, a *Lei* (*mattân torah*⁴⁶). O Nome (divino e humano), assim como a Lei, são tópicos fundamentais no horizonte do ensaio benjaminiano *Sobre a linguagem*. Por sua vez, a *Revelação do Nome Divino* ocupa um espaço central no Antigo Testamento, ligado ao conceito de *Verdade* e de *Graça*. Para a teologia, Deus é conhecido por fora de limites históricos, e sua linguagem é uma linguagem pura. Nesse contexto cabe destacar que, tanto em Benjamin quanto em Hamann, a *linguagem do mistério* e a *linguagem da natureza das coisas*⁴⁷, são tópicos fundamentais para pensar uma Filosofia da Linguagem.

⁴⁴ Ezequiel, 45,15 segundo HAAG, E. Bibellexikon, 1968,1242 citado por LACOSTE op. cit., p.999a-1005a.

⁴⁵ A Revelação 'fornece' seus conhecimentos através de: i) movimentos terrestres ou cósmicos; ii) a través da experiência da sua *Glória* e, iii) na palavra profética autenticada pelo estereótipo da palavra 'YHWH'; "Eu sou YHWH" In: *Gênese*, 28,13 e *Êxodo*, 6-2,29.

⁴⁶ Este conceito fornece ao judaísmo rabínico um termo técnico para nomear a Revelação divina mas ligada a um povo em especial que conhece a *Vontade* de Deus através de seus escolhidos: Moisés e os profetas.

⁴⁷ Romanos 3, 21 e 1,20 etc. citado por LACOSTE, op. cit., 999b.

1, 2. Da Linguagem como Conhecimento e como Idéia

“Todo o visível está afetado do invisível,
todo o audível do inaudível, o sensível do não sensível
e tal vez, o pensável, esteja afetado do impensável”.
Novalis

Benjamin escreve *Sobre a linguagem em geral e sobre a linguagem humana* em um momento histórico muito particular. Dito momento poderia ser caracterizado tanto pela aceleração dos conflitos materiais na Europa (que desembocaram na primeira guerra mundial), bem como pelas invenções técnicas que redefiniram, no começo do século XX, a experiência intersubjetiva de toda sua geração. Segundo Peter Bürger, Benjamin pertence a uma geração entusiasmada pela técnica que, nos anos vinte, signou tanto a intelectuais liberais como à vanguarda revolucionária russa.⁴⁸ Enraizado em esse contexto, destaca-se que, o ensaio benjaminiano *Sobre a linguagem* provoque, ainda hoje, um grande estranhamento aos seus leitores, passível de ser atribuído ao contraste entre as 'temáticas' examinadas por Benjamin e os 'acontecimentos' do mencionado período. Esse estranhamento provém principalmente do alcance que Benjamin outorga à reflexão sobre a linguagem do ponto de vista do *Conhecimento* e da *Idéia*, evidenciando seu profundo interesse por produzir, uma re-colocação do olhar filosófico.

A intenção benjaminiana predominante é retomar o problema da linguagem e levá-lo para um novo horizonte, para uma decisiva mudança de nível, sem deixar por isso de considerar alguns aspectos chave delineados pela tradição. De um lado, essa

⁴⁸ BÜRGER *Theorie der Avantgarde* Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1974, [cap I, 3]. Neste sentido, são conhecidas as alusões de Benjamin, Freud, Mann, Simmel, Heidegger e outros, a experiências que ligaram uma linguagem com uma determinada técnica. São alguns exemplos, o da linguagem da comunicação no rádio, a linguagem imagética dos raios X, a linguagem de massas, a linguagem breve do telefone, assim a linguagem utilizada na descrição dos fenômenos para-normais. Neste plano fenomenológico e ainda mais após dos anos vinte, Benjamin se coloca entre dois eixos: de um lado, reflete sobre o avanço da história à luz da tecnologia e, de outro lado, coloca-se diante da história, como o constante encontro de seus restos esquecidos do passado. A leitura desses fenômenos cruzados, compartilha formalmente com componentes da metrópole moderna. Leitura das suspensões e das interrupções impostas pelas condições do trabalho e do lazer nas metrópoles, cujos leitores característicos desta nova 'empíria', personificavam-se nos leitores do folhetim.

demanda de uma mudança de nível põe em destaque a instigante leitura benjaminiana do primeiro capítulo de *Gênese*; de outro lado, materializa-se no ensaio de 1916, a retomada das provocativas considerações sobre a linguagem de Johann G. Hamann. Podemos ter uma primeira noção do alcance atingido pelo ensaio benjaminiano, isto é, um panorama em relação à crítica filosófica contemporânea, quando visualizamos que seu interesse pela filosofia da linguagem continua sendo interpretado de inúmeras e contraditórias maneiras⁴⁹. No entanto, o que nos interessa ressaltar, além dos aspectos esotérico-teológicos que caracterizam à juventude benjaminiana é que seu interesse não surge de uma apologia do irracionalismo.⁵⁰ Algumas das afirmações do ensaio *Sobre a linguagem* não são identificadas com um esoterismo incompreensível derivado da idéia de que haveria, no horizonte benjaminiano, uma estrutura de *graus homólogos* entre diferentes linguagens. Mas, se essa afirmação tivesse fundamento, isso nos levaria sustentar uma total tradução entre diversas linguagens o que de fato, no ensaio *Sobre a linguagem*, não tem fundamento.

Entre outras questões, os tópicos da 'origem' e da 'traduzibilidade' levantados no ensaio *Sobre a linguagem* continuam, ainda hoje, produzindo grande dificuldade para filósofos e comentadores. Devido à complexidade da análise, alguns intérpretes

⁴⁹ Desta maneira, pretendemos transcender a divisão que tem sofrido a obra benjaminiana e evitar interpretações como as que vêem, na teoria da linguagem de Benjamin, a restauração salvadora de uma linguagem original. Esta crítica de Gagnebin a E. Mosès, In: GAGNEBIN, J.M. *El original y el otro* Trad. S. Fehrmann, In: *Sobre Walter Benjamin Vanguardias, historia, estética y literatura*, Buenos Aires: Alianza, 1992, p. 23 y ss. e *História e Narração em Walter Benjamin*, op. cit., cap. I. Assim também, tentamos nos distanciar daquelas interpretações reducionistas que sustentam a tese de que, a linguagem em Benjamin, é só uma forma de instinto animal que se manifesta através de um movimento na expressão. Segundo o expressou Habermas "Benjamin hat das Eigentümliche der Menschensprache nicht in ihrer syntaktischen Organisation (Für die er sich, nicht interessierte) [...] Sprache, so meint er, ist nur eine Form jenes animalistischen Instinktes, der sich in den Ausdrucksbewegungen manifestierte" In: HABERMAS *Bewusstmachende oder rettende Kritik- die Aktualität Walter Benjamins*, In: *Zur Aktualität W. Benjamins 80 Geburtstag von Walter Benjamin*. Hgg. S Unseld, Frankfurt am Main: Suhrkamp, p. 203.

⁵⁰ Aliás, este esclarecimento nos alerta também dos preconceitos que defronta a obra de Hamann, isto é, das imputações a ele atribuídas, de teses como as da 'destruição da razão' ou a da concepção a de uma suposta 'traduzibilidade plena entre todas as línguas da Criação'. Acreditamos que essas Imputações poderiam ser consequência de uma apressurada leitura da *Aesthetica in nuce* (e não por acaso fonte das citações benjaminianas). Analisarei estas questões no ponto 3, 1 deste trabalho.

tenderam a equipar o ensaio *Sobre a linguagem* com um mero antecedente do *Prólogo* à tradução benjaminiana da obra de Baudelaire: *A tarefa do tradutor*⁵¹ (ensaio escrito em 1921, que aborda também o problema de linguagem). Mas, segundo pontualizou em *Langue et Histoire*⁵² Giorgio Agamben, essa inclinação significa um grande erro porque, entre o ensaio benjaminiano *Sobre a linguagem* e o prólogo *A tarefa do tradutor*, Benjamin estabelece um circuito árduo, complexo e múltiplo em questionamentos, porém, não redutível a nenhum dos dois ensaios. Segundo Agamben, nesse circuito se constituem as ‘*deux faces de l’idée de Langue*’⁵³. Benjamin se esforça em pensar a linguagem não apenas como um objeto possível de ser descrito plenamente, assim como são descritos, por exemplo, os objetos da geometria. Portanto, toda identificação entre o ensaio *Sobre a linguagem* e o prólogo *A tarefa do tradutor* nulifica, em última instância, a amplidão dessas duas tentativas bem diferenciadas (uma das tentativas que quer debater sobre o mistério da origem da linguagem e, a outra, refletir sobre o destino da linguagem, sob a figura da *Promessa* messiânica de Salvação).

Benjamin não hesita em pensar a linguagem sob uma dupla distinção, isto é, como *conhecimento* e como *Idéia*. No entanto, esta duplicidade deve ser esclarecida, já que, o próprio conceito de *Idéia*, suporta uma pesada bagagem enraizada na mais antiga tradição metafísica inaugurada com Platão. Se para a filosofia (que apela à *Idéia* como espaço intermediário entre a *coisa* a ser conhecida e o *sujeito*), uma *Idéia* é tradicionalmente aquilo que representa alguma coisa e, porém, possui um grau inferior em relação àquilo que representa; em Benjamin a *Idéia de linguagem* sofre certo

⁵¹ BENJAMIN *Die Aufgabe der Übersetzer* Gesammelte Schriften Band IV, 1; Hgg. von Rolf Tiedemann und Hermann Schweppenhäuser. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1977 [p. 9-21].

⁵² AGAMBEN, G. *Langue et Histoire* In: *Walter Benjamin et Paris* Ed. par Heiz Wismann, Paris: Éditions du Cerf, 1986.

⁵³ As duas faces da *idéia* de língua remetem à dupla origem configurativa e ao fim messiânico entendido como suspensão temporal e tradução integral das línguas num salto para além da história. Para este tema vide AGAMBEN, G. *Langue et Histoire* op.cit., p. 805 e GAGNEBIN, J.M. op. cit., p. 21.

deslizamento, não significando uma mera representação inferior. A *Idéia de linguagem* surge em Benjamin mais como a "apresentação" de um complexo, nomeado também como o da 'linguagem em geral' (*Sprache überhaupt*). Temos em Benjamin toda uma reflexão sobre a linguagem instrumental, mas há justamente no período da sua juventude, uma necessidade teórica interna, enquanto teoria *in statu nascendi*, de repensar o viés não instrumental da linguagem. Benjamin nos coloca diante dessa reflexão nos citados ensaios de 1916 e 1921, apresentado a 'linguagem em geral', como um complexo de duas faces ou *Doppelte Janusköpfigkeit*⁵⁴ (retomaremos esta questão).

Aliás, abre-se um intervalo situado entre o ensaio *Sobre a linguagem* e o prólogo *A tarefa do tradutor*. Nesse intervalo, salienta-se um texto benjaminiano importante para nosso estudo: o *Programa da filosofia vindoura* de 1917-18⁵⁵. O *Programa* proposto é notável sobre vários aspectos e seu rastro nos pode ajudar a compreender a crítica benjaminiana do "sistema da filosofia". Através das reflexões do *Programa*, iluminam-se questões doutrinárias e gnosiológicas fundamentais para visualizar o lugar que Benjamin lhe outorga à 'experiência' no complexo da 'linguagem em geral'. O principal alvo do *Programa* é mostrar como a filosofia pode integrar os problemas gnoseológicos e filosóficos tradicionais e transportá-los até ficarem dispostos de acordo com um conceito mais 'elevado de experiência'. Dito de outro modo, o *Programa* aponta ampliar, através da elevação da própria concepção de 'experiência', os limites daquilo que Benjamin considera a *Doutrina* da filosofia, incluindo as idéias e figuras das linguagens

⁵⁴ Para este tema vide: LANG *Mimetische oder semiologische Vermögen? Studien zu Walter Benjamin Begriff der Mimesis* Göttingen: Vandenhoeck u. Ruprecht, 1998, p. 36 e ss.; STOESEL, M. *Zur Janusköpfigkeit in Benjamins Denken* In: "Aura: Das vergessene Menschliche. Zur Sprache und Erfahrung bei Walter Benjamin", München, 1983, p. 69.

⁵⁵ BENJAMIN *Über das Programm der kommenden Philosophie* Gesammelte Schriften Band II, 1, 1 Hgg. von Rolf Tiedemann und Hermann Schweppenhäuser. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1977.

da Arte, do Direito e da Religião⁵⁶. Segundo Benjamin, a *Doutrina* da Filosofia, não deve ser definida apenas como um *sistema* de acesso, mais como *modo de exposição* da Verdade. Dessa maneira, o *Programa da filosofia vindoura* questiona as possibilidades e impossibilidades que se apresentam ao se pensar a *Doutrina* em sentido tradicional. É sabido que Kant conseguiu estabelecer uma *Doutrina* no território da Razão Pura e do Direito, mas não, por exemplo, no território da Arte. No sistema kantiano, é impossível pensar em uma *Doutrina* no domínio das Belas Artes, nas palavras de Kant:

„Das Geschmacksurteil, wodurch ein Gegenstand unter der Bedingung eines bestimmten Begriffs für schön erklärt wird, ist nicht rein“.⁵⁷ [...] Schön ist dass, was ohne Begriff allgemein gefällt“.⁵⁸

Em Kant, a 'faculdade de julgamento' em geral, é aquela faculdade de pensar o particular sob o universal. Mas, o juízo reflexivo, diferencia-se do juízo determinativo que opera como ponto de apoio de toda *Doutrina*. À diferença do juízo determinativo do juízo reflexivo é que este último funciona como a 'consciência da relação' entre as 'representações dadas' e as diferentes 'fontes do conhecimento'. Assim, a reflexão não está moldando a relação entre a 'representação' e seu 'objeto' (condição do conhecimento) já que, o juízo reflexivo estabelece uma relação entre a 'representação' e nossa 'faculdade' de refletir (por esse motivo, não é possível aumentar o 'conhecimento' na arte, cuja beleza está sendo 'reflexionada' em suspensão pelo sujeito⁵⁹). Assim, o problema recai na questão das 'faculdades do sujeito' e de suas 'capacidades' para se representar objetos e idéias em geral, temática central para o

⁵⁶ BENJAMIN *Über das Programm der kommenden Philosophie* Gesammelte Schriften Band II, 1, 1 Hgg. von Rolf Tiedemann und Hermann Schweppenhäuser. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1977, p. 168.

⁵⁷ KANT, I. *Kritik der Urteilskraft* In: "Kants Werke. Akademie Textausgabe V" Berlin: Gruyter & Co., 1968, [§16, 49] p. 229.

⁵⁸ KANT, I. *Kritik der Urteilskraft* In: "Kants Werke. Akademie Textausgabe" Band V, Berlin: Gruyter & Co., 1968, [§9, 33] p. 219.

⁵⁹ Portanto, não é possível delinear chaves a priori para a criação nas Belas Artes. Neste ponto se abre mais uma janela para pensar a questão do 'Gênio' em Kant.

primeiro romantismo, Hamann e Herder. Quando Benjamin se pergunta pelo estatuto do conhecimento no período de sua juventude, a resposta liga o conhecimento com um conceito de experiência altamente precário, se fôssemos pensá-lo nos termos que definem a condição determinativa da experiência no sistema kantiano. Pois, em Kant, a investigação filosófica se sustenta em uma experiência entendida como ‘determinação’, e só nesse âmbito os fenômenos fazem sentido sob as leis do sistema da natureza.

Na *Crítica do juízo* Kant afirma que, o Belo, não responde nem ao ‘a priori’ nem ao ‘empírico’, mas a um terceiro termo chamado ‘**a priori não determinado conceitualmente**’. Este terceiro termo, torna possível uma fundamentação transcendental do juízo estético⁶⁰ (um juízo que não deverá ser patológico) mas, segundo Kant, também impede a determinação de uma *Doutrina* da Arte. A conclusão kantiana deriva da idéia de que a *Doutrina (Lehre)* é aquela teoria que leva em conta ‘objetos’ determinados, ou seja, que se nutre de objetos ‘conhecíveis’ dentro de sua definição de experiência. Kant dá outro exemplo, neste mesmo sentido, na sua *Lógica* quando se refere à *Analítica Transcendental*,

“[n]a medida que prova *que e como* formas discursivas a priori (as categorias) são aplicáveis a conteúdos intuitivos (objetos cognoscíveis) a analítica transcendental é uma *doutrina*”.⁶¹

Em consequência, a impossibilidade de estabelecer uma *Doutrina* da Arte em Kant, deve-se a duas razões, a primeira razão já mencionada, diz que é impossível uma *Doutrina* da Arte porque, o juízo estético em que a Arte se funda, refere sempre ao

⁶⁰ „Der letztere Unterschied aber ist wesentlich. Denn ist der die Kausalität bestimmende Begriff ein Naturbegriff, so find die Prinzipien technisch - praktisch; ist er aber ein Freiheitsbegriff, so sind diese moralisch -praktisch: und weil es in der Einteilung einer Vernunftwissenschaft gänzlich auf diejenige Verschiedenheit der Gegenstände ankommt, deren Erkenntnis verschiedener Prinzipien bedarf, so erden die ersteren zur theoretischen Philosophie (als Naturlehre) gehören, die andern aber ganz allein den zweiten Teil, nämlich (als Sittenlehre) die praktische Philosophie, ausmachen“. In: KANT *Kritik der Urteilskraft* op. cit., [Einleitung §1, XIII] p. 172.

⁶¹ KANT, I. *Manual dos cursos de lógica geral* Trad. Fausto Castilho, Uberlândia, 1998, [Original: *Logik* (1800) ed. Jäsche, p. 71].

sujeito que reflexiona e não a 'objetos' determinados. A segunda razão, provém da certeza kantiana sobre a condição do *juízo de gosto*; esse juízo está fundado em uma 'regra', a qual pretende ser um exemplo, ainda que não possa ser efetivamente formulada; dito de outra maneira, o juízo do gosto não se *determina* por um *princípio* conceptual prévio.

Retomando o *Programa da filosofia vindoura*, Benjamin critica os limites impostos pela experiência em Kant dentro do próprio universo kantiano, mas se apropriando das reivindicações gnosiológicas de Hamann. O *Mago do Norte* fornece um modelo gnosiológico de recuperação dos componentes precários suprimidos pela teoria do conhecimento em Kant que conformam a experiência de um sujeito particular. Podemos afirmar assim que, Benjamin, *com* Hamann, critica o princípio básico do pensamento moderno que, segundo o paradigma kantiano, “proíbe a reflexão sobre aquilo que vai além do sensível e do âmbito da razão”.⁶² Levando em conta estas considerações, torna-se produtivo estudar coordenadamente certas reflexões de Benjamin e Hamann sobre a linguagem. Para eles, a linguagem comporta uma experiência individual modelar e paradoxal, que expõe as conquistas e, por sua vez, a precariedade do conhecimento.

Situando o nosso estudo do ensaio benjaminiano de 1916, sobre um plano de maior amplidão histórica, observamos que, no começo do século XX, assumir a linguagem como simples meio pré-estruturado de comunicação significa, para muitas disciplinas, ater-se a uma objetivação banal. Produz-se nessa passagem do século XIX para o XX, um salto crucial nas definições da linguagem. Disciplinas teóricas nascentes, entre elas a Lingüística e a Psicanálise, somadas aos vários movimentos da primeira

⁶² SELIGMANN-SILVA *Ler o livro do mundo. Walter Benjamin: Romantismo e crítica literária*. São Paulo: Iluminuras, 1999, p. 125-6.

Vanguarda artística européia⁶³, retomaram a questão da linguagem entre seus motivos centrais de reflexão. Fenômenos lingüísticos cotidianos (erros na fala, relatos de sonhos, lapsos, arcaísmos, etc.) deixaram de significar simples 'restos' no estudo da linguagem. Alguns fenômenos da fala e da linguagem cotidiana começaram a ser apreciados como mecanismos estético-produtivos, intimamente ligados à espontaneidade e ao automatismo de um sujeito *conformador* do mundo. Esses mecanismos constituíram um tema de estudo de primeira ordem, tanto para a arte da primeira Vanguarda, para a Crítica, quanto para a Lingüística e a Psicanálise⁶⁴. Na virada do século, a linguagem é pensada filosoficamente como aquele objeto complexo que apresenta um 'problema' em si (isto é, o problema do seu estatuto em relação ao Saber) e também, a 'chave' para resolvê-lo. Mas, qual será essa 'chave' do ponto de vista da 'filosofia da linguagem'? (retomaremos esta questão).

Diversos expoentes da filosofia no século XX, em suas mais heterodoxas manifestações, apelaram ao uso cotidiano (*gewöhnlich*) da língua para conseguir, a partir dali, designar, refletir e criar o mundo teórico e estético. Portanto, ao nos determos na chamada tradicionalmente 'história do pensamento lingüístico' desponta que, o século XX tem, neste sentido, seus antecedentes na Alemanha do século XVIII.⁶⁵ Eis o campo de investigação filosófico sobre a linguagem em que, os componentes histórico e genealógico são centrais⁶⁶. Em meados do século XVIII⁶⁷, acompanhando o

⁶³ Este fato, intimamente ligado às expressões estéticas das primeiras vanguardas européias produziu rapidamente grande interesse em Benjamin.

⁶⁴ Freud define sua prática como a possibilidade da 'cura pela palavra'.

⁶⁵ JUSTO *Ergon ou Energueia* op. cit., p.10.

⁶⁶ JUSTO *Ergon ou Energueia* op. cit., p.10.

⁶⁷ No século XVIII, o racionalismo e a psicologia clássica procuraram uma objetivação lingüística mais rigorosa no processo que acompanhou a consolidação das línguas nacionais européias. De um lado, a psicologia definida como a 'ciência da consciência', sustentou a oposição, por exemplo, entre *linguagem natural* - *linguagem cultural*, *linguagem da arte* - *linguagem da matemática*, para conseguir ordenar, de modo paradigmático, todas as funções da língua ao redor do domínio consciente. De outro lado, o racionalismo, desenvolveu a idéia de que as linguagens da Arte e da Natureza eram expressões que

desenvolvimento das gramáticas nacionais européias, estabeleceram-se os parâmetros teóricos da razão iluminista⁶⁸ para definir a Natureza, à Arte e à Ciência. Mas, foi essa necessidade levada até o extremo da sistematização, a que se tornou objeto por excelência das brincadeiras de Hamann; fundamentalmente porque essa razão iluminista concluía em definições que outorgassem garantias de universalidade.

Neste contexto, a Teoria das Artes nos brinda um exemplo chave para a compreensão do período. O problema da 'universalidade' das idéias estéticas havia sido introduzido moldando a questão das capacidades miméticas que cada linguagem ou gênero artístico, tinha para imitar o texto original da Natureza. O vínculo entre as diferentes linguagens das artes constituía-se, assim, em uma competição entre diferentes graus ou capacidades miméticas. Desejava-se saber, qual das artes produzia a tradução mais vivaz das imagens e dos signos do belo texto da Natureza. Embora, como esclarece Seligmann-Silva, em uma teoria estética 'só há competição onde existe espaço para a igualdade, onde existe um campo de interseção'⁶⁹ e portanto, onde uma linguagem é traduzida, pelo menos em parte. Esse campo de interseção, nos diz da questão da traduzibilidade entre as linguagens mas também, nomeia um resto intraduzível, fato que coloca em questão muitos dos pressupostos teóricos do classicismo reinante até o século XVIII.

iam além do âmbito do 'conhecimento científico'; porém, sua deficiência ou precariedade diante da necessidade científica de uma linguagem cifrada homogênea, fazia-se evidente na impossibilidade de transpor os fatos naturais e sensíveis para um terreno claro e distinto de enunciação. Adiantando-nos um pouco no percurso observamos que, para Hamann e para Benjamin, as linguagens da Arte e da Natureza, assim como as Idéias da Religião, produzem efeitos formais de textualidade cuja incidência afetam diretamente à escrita e à filosofia ao expor suas *Idéias*.

⁶⁸ "A razão iluminista caracteriza-se pela rigorosa auto-limitação da razão nos limites da experiência, e pela possibilidade que se atribui à razão, de investigar todo o aspecto ou domínio que se tenha dentro de seus limites [...] a obra iluminadora e transformadora da razão não seria possível num mundo que lhe fosse impermeável e imutável nas suas estruturas [...] a ação da razão no mundo pode e deve promover o progresso da razão no mundo [...] gerando um conceito de história em que o progresso é possível". In: ABBAGNANO, N. (1976) *História da filosofia*, Vol 7, Trad. António Ramos Rosa e António Borges Coelho, Lisboa: Presença, 2000, p. 7-9.

⁶⁹ SELIGMANN-SILVA, M. In: "LESSING, G.J.: Laocoonte, ou sobre as fronteiras da Pintura e da Poesia" Introdução, tradução e notas Márcio Seligmann-Silva, São Paulo: Iluminuras, 1998, p.15.

De um ponto de vista convencionalista, o texto da natureza e as linguagens das artes, possuíam signos que eram tidos por roupagens; no entanto, as palavras, eram concebidas como vestimentas das Idéias. Aliás, se as Idéias em um sentido clássico são universais, essas conseguem se manter independentes da sua ‘expressão’ e de sua ‘historicidade’. Dito de outro modo, para o classicismo reinante na primeira metade do século XVIII, as Idéias foram garantias universais que conformavam um terreno de *traduzibilidade absoluta*. A esse terreno ideal podiam apelar todas as linguagens da arte. Em correspondência com a tradição retórica e poética clássica que identificava a Beleza e a Verdade com o Logos universal; idéias e pensamentos concebiam-se independentemente da sua historicidade e de seu *medium* de expressão⁷⁰. No entanto, a tradição que considerava possível fazer uma tradução absoluta da linguagem da natureza e das artes para Idéias universais, começa a se dissolver em um novo paradigma a partir da metade do século XVIII. Em palavras de Seligmann-Silva,

"Se o mundo se torna ao longo do século XVIII mais e mais um fato lingüístico, a nossa linguagem, por sua vez, torna-se um fato "imagético e conceitual" O *ut pictura poesis* vai, por assim dizer, se dissolvendo nesse novo paradigma da linguagem: se tudo é linguagem e imagem a discussão não deve se dar mais nos termos da mimesis, mas sim em termos de uma teoria da linguagem produtora do mundo. É o que vai a ocorrer já na segunda metade do século XVIII".⁷¹

Segundo Seligmann-Silva, a partir da teoria de Dubos, o problema dos signos naturais e artificiais começa a ser relacionado com a historicidade da língua originando uma reviravolta nas artes e nas teorias da linguagem em geral. As línguas mãe estariam carregadas de palavras que conseguem despertar idéias muito vivazes graças a sua ‘energia’ e, por sua vez, as línguas mãe, seriam as mais belas em consonância com a origem.

⁷⁰ SELIGMANN-SILVA LESSING op. cit., p.16.

⁷¹ SELIGMANN-SILVA LESSING op.cit. p.27.

Nesta mudança de paradigma se insere a crítica de Hamann redigida a Herder⁷² (seu principal interlocutor), passível de ser estendida também a Moses Mendelssohn⁷³. No estudo de Berlin⁷⁴, aprecia-se que para Hamann, toda linguagem estética como toda forma de fala, desde a mais simples até a reflexão sob conceitos, pode ser pensada como certa relação entre diferentes símbolos. A linguagem pertence a um 'círculo maior' que engloba, em um domínio total da comunicação, ao 'pensamento' à 'crença' e ao 'simbólico'. Desde esse ponto de vista, podem ser integrados fatores que, durante o período, foram tidos por níveis de estudo muito divergentes e que, o Iluminismo, deixava de lado por transbordar os limites da razão. Embora sua crítica não é simples: segundo Hamann, a Filosofia, que pretende ser a ciência do conhecimento das coisas e das idéias que as palavras expressam dessas coisas, por não ser nada mais que 'palavras sobre as palavras', constitui-se num *juízo de segunda ordem*⁷⁵; isto é, para Hamann, a Filosofia colocaria questões, em última instância, não essenciais. Porém, poderíamos perguntar: a onde pensa Hamann se dão os juízos de primeira ordem? A resposta pode parecer algo enigmática: um *juízo de primeira ordem* (pelo qual Benjamin vai se interessar) é aquele que nos dá indícios da origem e pode ser achado *na* linguagem. Hamann reconhece esses indícios na emergência de certas relações 'ocultas' entre símbolos e signos prototípicos, assim como também, na 'imediatricidade mágica' da

⁷² HERDER *Traité sur l'origine de la langue*. Introduction, traduction et notes, de P. Pénisson, Paris: Aubier-Flammarion, 1977; e *Metakritik der reinen Vernunft* (1799) Berlin: Bessenge, 1954.

⁷³ Moses Mendelssohn (1729-1786) foi amigo de Lessing e manteve correspondência com Kant. Os seus escritos principais são: *Cartas sobre as Sensações* (1755), *Considerações sobre a Origem e Revelações das Belas Artes e das Ciências* (1757), *Jerusalém o sobre o Poder religioso do Judaísmo* (1783), entre outros. Mendelssohn condena em bloco toda a revelação, as igrejas e todo poder eclesiástico. Para ele, a religiosidade existe nos sentimentos e pensamentos íntimos do homem, que não se deixam coagir por forma alguma de poder jurídico; a religião escapa por natureza a qualquer imposição. Nas *Cartas sobre as sensações* aceita a doutrina de Baumgarten e considera a beleza como "representação confusa" ou "representação sensível perfeita". In: ABBAGNANO, N. (1976) *História da filosofia*, Vol 7, Trad. António Ramos Rosa e António Borges Coelho, Lisboa: Presença, 2000, p. 88-89.

⁷⁴ BERLIN, Isaiah *EL mago del norte. JG Hamann y el origen del irracionalismo moderno* Trad. J. Bosco Díaz-Urmeta Muñoz. Madrid: Technos, 1997.

⁷⁵ BERLIN, I. *EL mago del norte*. op. cit., p.160.

linguagem da Revelação divina. Hamann encontra exemplos por excelência dessas relações ocultas na Revelação do Nome Divino e nas Sagradas Escrituras, textualidades conformativas de seu modelo de leitura e interpretação. Os símbolos e os signos prototípicos na obra hamanniana, estão ligados à palavra pura da criação expressa na Revelação, mais também, segundo o expressa a antiga tradição dos cabalistas judios, acham-se relações ocultas na materialidade sensível das letras do abecedário (que dão nome ao corpo místico da divindade). Inegavelmente, a resposta de Hamann sobre os juízos de primeira ordem, produz um verdadeiro salto, um provocador *pastiche* de níveis que impregna de historicidade e misticismo sua visão da língua. Hamann se propõe repensar o problema da palavra pura da Criação e do Nome revelado de Deus, fundamentalmente nesses dois que serão fontes das citações benjaminianas, isto é, *Aesthetica in nuce* e *O cavalheiro rosacruz*.

Um exemplo dessa operatória mágica associada por Hamann aos juízos de primeira ordem, achamo-la na sua *Rezension*⁷⁶ de 1781 à primeira *Crítica* kantiana. Hamann comenta o escrito kantiano e logo brinca assinando: “*H-m-nn*”⁷⁷; sua assinatura retrospeta-nos para ‘YHWH’, isto é, para o Nome de Deus segundo *Gênese* (28,13). Um outro exemplo semelhante surge quando, na *Aesthetica in nuce*, Hamann cita o Canto primeiro da *Ilíada*⁷⁸, transcrevendo só as consonantes do texto grego, após ter apagado todas as letras alfa e omega (A e Ω). Com esse tipo de brincadeiras recorrentes em cada um dos seus ensaios, ele pretende chamar a atenção do leitor levando-o pela via do desconcerto, para a materialidade e a energia originária desses nomes e símbolos semi-presentes que, segundo sua visão mística, nos deixam perceber, através desse semi-

⁷⁶ HAMANN *Resenzion zur Kritik der reinen Vernunft* (1781) In: “Vom Magus im Norden und der Verwegenheit des Geist” op.cit., [p. 201-204].

⁷⁷ HAMANN *Resenzion* op. cit., p. 204.

⁷⁸ [*Canta, deusa de Aquiles o Pelida esse ressentimento*] In: HOMERO, *Ilíada*, I, 1 citado por HAMANN *Aesthetica in nuce* In: “Vom Magus im Norden und der Verwegenheit des Geist” op. cit., p. 112.

apagamento, o centelhar da palavra pura da Criação. Nesta sucessão de brincadeiras e subtração de vogais, Hamann quer mostrar também como o 'dado' (*gegeben*) na linguagem apresenta, em verdade, algo não totalmente 'disponível'. No entanto, a 'compreensão' humana do 'dado' nas diversas linguagens da criação, depende de um 'dom' (*Gabe*) divino expresso na linguagem humana. Esta idéia hamanniana foi retomada por Benjamin e já tinha sido pega pelo primeiro romantismo. No seu estudo sobre as imagens, Novalis escreve: 'todo o visível está afetado do invisível, todo o audível do inaudível, o sensível do não sensível e tal vez, o pensável, esteja afetado do impensável'⁷⁹.

Dessa maneira em Hamann, a 'teoria do conhecimento' e da 'conformação do sentido' se baseia em uma indissolubilidade que reúne à linguagem em geral e às formas artísticas; estas últimas, porque são portadoras de um alto grau simbólico. O simbolismo em Hamann é um operador estruturante, o simbólico é 'conformativo' da linguagem. Mas, qual é, segundo Hamann, o papel dos gêneros estéticos? Os gêneros ou linguagens das artes formam uma unidade forte (orgânica) com as *Idéias* e com sua historicidade⁸⁰. Essa tese hamanniana desativa, de uma vez, a concepção universalista e a-histórica das palavras-vestido sustentada pelo classicismo. A escrita hamanniana tenta abordar, a partir do 'mistério oculto' 'da magia' e do 'sem sentido'⁸¹, uma conexão orgânica e mística operando originariamente nas diferentes línguas e no pensamento simbólico.

⁷⁹ NOVALIS, *Studien zur bildenden Kunst* (1798) [479] In: NOVALIS, *Werke, Tagebücher und Briefe*, BII, Hardenberg, p.420-424

⁸⁰ BERLIN *EL mago del norte* op. cit., p.154.

⁸¹ Hamann antecipa neste ponto o ângulo do significante psicanalítico. Segundo Norberto Ravinovich, o 'sem sentido' é ponto de partida e articulador da disciplina psicanalítica desde Freud até as teorias contemporâneas que enunciam que o verdadeiro significante é um significante que não significa nada, algo assim como um significante puro. Para a psicanálise na estrutura da linguagem há um referente primordial, perto da origem sustentado no 'sem sentido'. Este conceito circula pela teoria como significante primordial, puro, real ou puro sem sentido. Isto não é outra coisa que uma articulação da tradição judaica que já em Freud aparece como repressão originária ou como o signo perceptivo da primeira experiência de satisfação. In: RAVINOVICH, N. *El nombre del padre. Articulación entre la letra la ley y el goce* Rosario: Homo Sapiens, 1989, p.15 e ss.

Para Hamann esse é um terreno de ‘desmedida’, quer dizer, um terreno além do controle total das faculdades superiores do homem. O terreno de tal teor cumpre, segundo Hamann, um papel crucial para o conhecimento e alimenta a tese da não disponibilidade total de elementos ‘dados’ tanto nas distintas configurações discursivas quanto na tradução de uma linguagem para outra.

Benjamin retoma essa discussão levantada pela teologia e a filosofia no século XVIII, discussão pertencente às questões debatidas no processo de ‘secularização da tradição mística que, segundo escreve, foi fechado pelo romantismo’⁸². Observamos que, a leitura benjaminiana de Hamann, dá atenção à articulação entre a teoria da ‘origem da linguagem’ e da ‘imediatez mágica da experiência’, cruzando os âmbitos da ‘linguagem da Revelação’ e o do ‘plano absolutamente individual’. Neste sentido, a própria retomada benjaminiana de Platão, Humboldt e Hamann, transgride o discurso acadêmico alemão reinante dos anos de 1910 a 1920, ocupados fundamentalmente pela fenomenologia e pelo neokantismo. Estes movimentos excluíam do pensamento crítico e filosófico toda conexão com a doutrina das idéias platônicas e com as leituras dos Textos Sagrados. Aliás, como Benjamin viu, estes elementos excluídos permitem, pela relação que mantêm com o discurso do mito e da fábula, um acesso ao pensamento (simbólico) e a uma palavra que não distingue formalmente entre distorção (mítica) e revelação (divina). Nesse território que Hamann nomeia da desmedida, a linguagem consegue flutuar suspendida (*schweben*) entre as ‘formas’ do discurso e o ‘teor de Verdade’ que, em suas formas de linguagem (mítica, divina ou simbólica) se manifestam.

⁸² BENJAMIN, W. *Albert Béguin, L’âme romantique et le rêve*. (1939/1940) In: *Gesammelte Schriften Band III* hg. Hella Tiedermann-Bartels, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1972 p. 559.

No ensaio *Sobre a linguagem*, Benjamin destaca esse critério hamanniano em que as Escrituras Sagradas ocupam o lugar de exemplo por excelência. As Escrituras Sagradas expressam a Verdade divina em forma simbólica (*'dieses symbolische Faktum spricht [die Bibel] aus'*⁸³). Portanto, para Benjamin, é insustentável pensar a Verdade sem percorrer as *Idéias* que a Teologia tem por objeto (*'...die Gegenstände der Theologie [...] ohne welche der Wahrheit nicht gedacht werden kann'*⁸⁴). Mas, esse desvio metodológico que a Filosofia percorre nas *Idéias* da Teologia, não culmina, segundo o método benjaminiano, sem se apresentar também como um sinal de leitura *profana*, conceito que tentaremos iluminar no decorrer deste estudo. Na escrita filosófica benjaminiana, o simbólico e suas formas, operam como um rastro 'sem intenção' (*intentionsloses*) que expõe o fugidio da Verdade. Nesse sentido, no *Prólogo* ao estudo do Drama barroco alemão (*Trauerspiel*) Benjamin escreve,

„Die Wahrheit ist ein aus Ideen gebildetes intentionsloses Sein. [...] Die Idee ist ein Sprachliches, und zwar im Wesen des Wortes jeweils dasjenige Moment, in welchem es Symbol ist. Im empirischen Vernehmen, in welchem die Worte sich zersetzt haben, eignet nur neben ihrer mehr oder weniger verborgenen symbolischen Seite ihnen eine offenkundige profane Bedeutung“.⁸⁵

Na sua reflexão sobre a escrita filosófica, Benjamin encontra um retorno abrangente e *profano* para a crítica filosófica. Esse retorno nos ajuda pensar o verdadeiro lugar que, no ensaio benjaminiano *Sobre a linguagem*, ocupa a retomada das passagens místicas e da filosofia da linguagem de Hamann. Os conceitos de *experiência, juízo, sistema, natureza, instrumento e linguagem* são componentes da crítica benjaminiana a Kant; no *Programa da filosofia vindoura* Benjamin escreve,

⁸³ BENJAMIN *Über Sprache überhaupt und über Sprache des Menschens* op. cit., p. 147.

⁸⁴ BENJAMIN *Erkenntniskritische Vorrede* In: "Ursprung des Deutschen Trauerspiels" op. cit., p. 208. Citarei daqui para frente como *Vorrede*.

⁸⁵ BENJAMIN *Vorrede* op. cit. p. 216.

„Die grosse Umbildung und Korrektur die an dem einseitig mathematisch-mechanisch orientierten Erkenntnisbegriff vorzunehmen ist, kann nur durch eine Beziehung der Erkenntnis auf die Sprache wie sie schon zu Kants Lebzeiten Hamann versucht hat gewonnen werden. Über dem Bewusstsein dass die philosophische Erkenntnis eine absolut gewisse und apriorische sei, über dem Bewusstsein dieser der Mathematik ebenbürtigen Seiten der Philosophie ist für Kant die Tatsache dass alle philosophische Erkenntnis ihren einzigen Ausdruck in der Sprache und nicht in Formeln und Zahlen habe völlig zurückgetreten“.⁸⁶

A crítica benjaminiana retoma a distância ‘metacrítica’ adotada por Hamann perante o pensamento kantiano. No entanto, Benjamin faz uso das próprias noções kantianas de ‘crítica’ e de ‘faculdades’ da alma, reivindicando-as como condições de reflexão no estudo do complexo da linguagem⁸⁷. Segundo Hein, a oposição de Hamann contra algumas restrições da *Aufklärung* é uma oposição ‘pacificamente violenta’⁸⁸, pois, na confrontação, Hamann leva os argumentos kantianos e da filosofia das luzes até o limite. Em uma carta a Kant datada de 1759, Hamann ironiza sobre a possibilidade de ampliação da doutrina filosófica e sustenta que, ‘se queremos conhecer à Natureza (tópico esse ligado à mais alta pretensão sistêmica da Filosofia entanto ciência), não devemos dar atenção para muitos dos preceitos morais da cultura nem para muitas das restrições gerais da Razão esclarecida’. Para pensar em uma *doutrina da filosofia* devemos confrontar, cada pensamento sistemático e geral, com o ‘particular’, isto é, confrontá-lo com os limites da sua própria medida. Na *Aesthetica in nuce* afirma,

„Darum siehe dich für, dass du nicht Wein trinkst, wenn du noch Säugling bist; eine jegliche Lehre hat ihre Masse, Zeit und Alter“.⁸⁹

⁸⁶ BENJAMIN *Über das Programm der kommenden Philosophie* p.168.

⁸⁷ JUSTO *Ergon ou Energeia* op. cit., p.14.

⁸⁸ HEIN, H. *Hamann u. Wittgenstein Aufklärungskritik als Reflexion über Sprache* Acta des zweiten Internationalen Hamann – Colloquiums in Herder –Institut Lahn 1980, hgg Gajek, B, Marburg, 1983.

⁸⁹ HAMANN *Aesthetica in nuce* op. cit., p. 118-119.

Segundo Hamann, cada *Doutrina* possui algo que lhe é próprio, comparável a sua medida ou, mais precisamente, a sua linguagem. Porém, a ‘natureza [que] é um livro, uma carta, uma fábula’ (*‘Die Natur ist ein Buch, ein Brief, eine Fabel’*⁹⁰), deve-se confrontar com seus próprios signos prototípicos nas vias de uma possível tradução. Estas afirmações nada inocentes, assim como suas brincadeiras sobre a doutrina da natureza, remetem para uma questão a nosso entender crucial. Hamann quer saber qual é o papel da objetividade metodológica na dedução das leis da natureza (o geral), se existe certa opacidade ao se confrontar o geral com o particular. Queremos destacar com isto, a arrevesada relação que, neste autor pré-romântico, estabelece-se entre a Doutrina a Verdade e a Escrita. Em Hamann, para compreender os alcances da *Doutrina* da filosofia, devem-se confrontar constantes resistências. Estas resistências se acrescentam quando a abordagem da doutrina ancora unicamente nos pressupostos determinados pelo ‘sistema da filosofia da ciência moderna’, porque acabam-se criando, para cada objeto, ao invés de uma linguagem abrangente e doutrinal, uma linguagem-mito. Cito Hamann,

„Mythologie hin! Mythologie her! Poesie ist eine Nachahmung der schönen Natur – und Nieuwentyts, Newtons und Büffons Offenbarungen werden doch wohl eine abgeschmackte Fabellehre vertreten können?—Freylich sollten sie es thun, und würden es auch thun, wenn sie nur könnten – Warum geschieht es denn nicht? – Weil unmöglich ist; sagen eure Poeten“⁹¹.

Segundo Hamann, a linguagem doutrinal da natureza, encontra-se próxima das fábulas, das sagas e da poesia, porém longe da dedução (apontamos que Hamann antecede ao romantismo quando insiste em que só o *Poeta* possuirá a chave para traduzir o texto perdido da origem). Todas estas faces do pensamento de Hamann

⁹⁰ HAMANN *Brief an Kant* 12/1759, In: *Vom Magus im Norden* op. cit. p. 133.

⁹¹ HAMANN *Aesthetica in nuce* op. cit., p. 110.

aparecem retomadas nos textos benjaminianos de juventude; temos um exemplo disso nas colocações benjaminianas do problema da razão, da experiência e da linguagem, no *Programa da filosofia vindoura* de 1917. Benjamin recupera o diálogo crítico entre Hamann, Herder e Kant, para tomar posição com relação ao círculo de pensadores contemporâneo neokantianos. Nas provocações da filosofia da linguagem de Hamann, encontra-se uma ótica distanciada dos métodos tradicionais da investigação da linguagem que vigoram no século XVIII, mas que lhe servem para pensar em seu entorno.

Segundo Jennings⁹², Hamann toma distancia do caminho percorrido por Rousseau⁹³ e Herder⁹⁴. Nestes últimos, a investigação tanto da verdade quanto da origem da linguagem, parte da colocação de uma hipótese fortemente naturalista que Hamann combate. Contrariamente, em Hamann, verdade e origem confluem com um *saber* supremo, além de todo sistema e associado à linguagem mística da Revelação. Segundo a tese de Oswald Bayer⁹⁵, as Escrituras Sagradas operam em Hamann como um modelo paradoxalmente ‘histórico’ e ‘a priori’ de conhecimento; um modelo que responde à conexão orgânico-mágica entre os signos prototípicos e a origem, sem perder de vista sua historicidade e sua atualidade sensível. Benjamin aproveita desse modelo esotérico a possibilidade de intervir na textualidade filosófica, articulando no seu próprio debate sobre a linguagem, questões da tradição através de detenções

⁹² JENNINGS, M.W. *Dialectical Images. Walter Benjamin's Theory of Literary Criticism* Itaca & London: Cornell Univ. Press, 1987, p. 102.

⁹³ ROUSSEAU, Jean-Jacques *Essai sur l'Origine des Langues* In: "Ensaio sobre a origem das línguas. No qual se fala da melodia e da imitação musical" Trad. Lourdes Santos Machado, Colec. Os Pensadores, Porto Alegre: O Globo, 1973.[p.164-205].

⁹⁴ HERDER *Traité sur l'origine de la langue*. Introduction, traduction et notes, de P. Pénisson, Paris: Aubier-Flammarion, 1977.

⁹⁵ BAYER, O *Zeitgenosse im Widerspruch. Johann Georg Hamann als radikaler Aufklärer* München: Piper, 1988.

propícias que suspendam momentaneamente a idéia para sua contemplação (esse método será aplicado posteriormente na análise da estética goetheana).

Com relação à 'razão lingüística' dos seus contemporâneos no século XVIII, Kant, Mendelssohn e Herder, a filosofia de Hamann responde para outra economia. Suas provocações (*Skizzen*) significavam um dialeto, uma espécie de *idiomata* ou de linguagem estrangeira que precisava ser esclarecida. O estilo hamanniano propõe uma 'simpatia' estética entre o autor e as formas de escritura antigas das tradições grega e oriental. Hamann assume esse fato abertamente quando reconhece a dificuldade na compreensão de suas cartas, pois ele 'escreve de um jeito elíptico como um grego e de um jeito alegórico como um oriental'.⁹⁶ Kant considera a linguagem de Hamann louca (*Verrückt*) de estilo 'humorístico, fulgurante e ligeiro'⁹⁷; no entanto, esse estilo foi o utilizado na *Metacrítica*. Neste texto que reúne os elementos fundamentais de seu pensamento, Hamann não distingue entre o epistolar, a recensão teórica e a escrita teológica. Segundo Leiss,

„...schliesslich verfasst Hamann ein *Metakritik der Kritik der reinen Vernunft*, die er mit ihren sieben Seiten als eine „lächerliche Maus“⁹⁸ bezeichnet“.⁹⁹

Sob esse estilo, a *Metacrítica* põe de manifesto a diferença de apreensão entre ele e Kant da conexão 'experiência - juízo'. Em Kant, tanto experiência quanto juízo, fazem sentido a partir do pressuposto fundamental da faculdade de reflexão dos fenômenos. A Natureza opera, nesse plano, como aquela 'conexão legal' que exhibe o sistema

⁹⁶ Citado por Colette, In: *HEGEL: Les Écrits de Hamann* Intr. Colette, J., Paris: Aubier, 1981, p.28.

⁹⁷ *HEGEL Johann Georg Hamann* (Fragmentos) In: Rev. *Le Temps Moderns* op. cit., p. 241.

⁹⁸ Brief an Herder vom 15.09.1784 In: *HAMANN Briefwechsel*/Band V hgg von Walter Ziesemer und Arthur Henkel. Wiesbaden, 1955-57, p.216.

⁹⁹ LEISS, E. *Die Vernunft ist ein Wetterhan. Johann Georg Hamanns Sprachtheorie und die Dialektik der Aufklärung* Habilitationsvortrag, Erlangen, 1990 [www.google.com/"Leiss Elizabeth" consultado 19/11/2001].

fenomenal, caracterizado como ‘sistema *de e segundo* leis transcendentais’. Segundo Hamann, a linguagem no sistema kantiano, funciona como um instrumento homogêneo que sustenta o conhecimento dos objetos *no* fenômeno; mas, além do plano fenomenal, a linguagem não é posta sob questão. Porém, como observa Hamann na *Metacrítica*¹⁰⁰ e mais tarde Benjamin na *Erkenntniskritische Vorrede*¹⁰¹, a filosofia kantiana não leva em conta os ‘modos de dizer na exposição’ dos conceitos. Kant procura a regra da reflexão do fenômeno dentro de um processo restrito e determinativo em que a linguagem filosófica apenas acompanha o problema do conhecimento e da experiência. Surge assim, em Benjamin e em Hamann, a seguinte pergunta: poderia ser pensada a experiência e o conhecimento além das determinações ‘processuais’ do sistema kantiano? Ao invés de achar Hamann como um irracionalista, podemos pensar como ele se questiona daquilo que vigora na experiência para além de todo processo. Hamann coloca assim, o problema da não “disponibilidade” (*Unverfügbarkeit*)¹⁰² total da língua, seu não-domínio, e se resiste em sustentar a tese kantiana de um sistema processual único (ainda seja técnico-prático) determinativo de toda experiência e todo conhecimento. Nos seus escritos, a experiência e o conhecimento, estarão girando ao redor da doação mágica e misteriosa da origem.

Benjamin retoma as idéias hamannianas e elabora o problema da linguagem introduzindo essa fuga do sistema. Coloca uma dupla suspeita, tanto com relação a um plano imensurável e puro, que escapa ao fenômeno kantiano, quanto ao redor de um plano imensurável divino, indício da Criação. Planos que apresentaram, na ‘linguagem em geral’, o símbolo de uma incomunicabilidade. Aqui Benjamin, perto do primeiro

¹⁰⁰ HAMANN *Metakritik über de Purismus der Vernunft* op. cit. [205-212].

¹⁰¹ BENJAMIN *Erkenntniskritische Vorrede* op. cit., p.207-237.

¹⁰² LANG *Mimetische oder semiologische Vermögen? Studien zu Walter Benjamin Begriff der Mimesis* Göttingen: Vandenhoeck u. Ruprecht, 1998, p. 46.

romantismo, pensa a filosofia como 'sistema'¹⁰³ em sentido de uma totalidade superior à soma de todos os problemas, sejam éticos, ontológicos, estéticos ou teológicos. A filosofia é a unidade superlativa absoluta em que confluem todos os problemas; portanto, filosofia conforma em verdade uma totalidade 'não-indagável' (*nicht erfragbar*)¹⁰⁴ para o homem. Em uma carta deste período, Benjamin escreve a seu amigo Scholem,

„Die tiefste Typik des Denkens der Lehre ist mir bisher immer in seinen Worten und Gedanken aufgegangen, und wie unermesslich viel vom Kantischen Buchstaben auch mag fallen müssen, diese Typik seines Systems, die innerhalb der Philosophie nur mit der Platos meines Wissens verglichen werden kann, muss erhalten bleiben. Einzig im Sinne Kants und Platos und wie ich glaube im Wege der Revision und Fortbildungs Kants kann die Philosophie zur Lehre oder mindestens ihr einverleibt werden”.¹⁰⁵

Benjamin, com Hamann, reconhece que só nos termos de Platão e de Kant é possível fazer uma revisão do conceito de *Doutrina*. Segundo expressa Gagnebin¹⁰⁶ quando estuda a escrita filosófica em Benjamin, as últimas linhas do *Programa da filosofia vindoura*, foram retomadas e ampliadas mais tarde por Benjamin na *Erkenntniskritische Vorrede*¹⁰⁷. Neste prólogo, epistêmico e crítico, Benjamin pede uma transformação (*Umbildung*) em sentido de uma possível correção do conceito de conhecimento e experiência kantianos, que lhe ajudem reflexionar sobre a linguagem de uma maneira mais abrangente. Esta transformação (que entendemos já ter começado a operar, em Benjamin, no seu ensaio de 1916) expressa o reconhecimento de um vínculo originário entre a 'experiência da linguagem' e a possibilidade de Conhecimento e de Verdade, indicando o reconhecimento da co-pertença originária entre o pensamento

¹⁰³ Aqui encontramos ecos de uma busca em relação à totalidade e o fragmentário próprio do romantismo (no modo em que o faz por exemplo Schlegel), bem como da idéia condutora em Hamann, relativa à 'distorção' ou 'quebra' do poema original no âmbito da criação.

¹⁰⁴ BENJAMIN *Goethes Wahlverwandtschaften* op. cit., p.172-3.

¹⁰⁵ BENJAMIN *Gesammelte Briefe* I, (22/10/17), op. cit., p. 388-9.

¹⁰⁶ GAGNEBIN *Da escrita filosófica em Walter Benjamin*. In: "Leituras de Walter Benjamin". São Paulo: Anna Blumme, 1999, p. 83.

¹⁰⁷ BENJAMIN *Erkenntniskritische Vorrede* In: *Gesammelte Schriften Band I*, op. cit. p. 207-237.

filosófico e a linguagem.¹⁰⁸ Portanto, se existir um método utilizado na escrita filosófica, esse deve por em destaque à energia das palavras e às formas de dizer, já que, cada um desses caracteres lingüísticos (*sprachlich*), tornam o método filosófico em um exaustivo e constante ‘procedimento de escolha’. Segundo acrescenta Seligmann-Silva,

“...a filosofia como elemento e procedimento lingüístico (melhor dizendo: lingual, *sprachlich*), além de visar estas palavras não arbitrárias, só existe com o trabalho do conceito, que exerce por assim dizer a função de preservar nas palavras “antigas” a sua vida lingüística “originária”, que deve ser ressuscitada”¹⁰⁹

Na *Erkenntniskritische Vorrede*, Benjamin toma posição diante da metodologia filosófica e declara-se contrário a se aproximar dos ‘objetos’ segundo um modelo matemático-geométrico (nesse momento, o seu objeto de estudo é o gênero do Drama Barroco (*Trauerspiel*)). Em consonância com essa metodologia de aproximação, faz sentido que, no ensaio de 1916, Benjamin examine a questão da linguagem em geral, não só significando um ‘objeto’ geometricamente descrito ou dedutivamente produzido. Ele tenta expor a linguagem como uma *Idéia* problemática, além de toda objetivação, para a contemplação detida do filósofo. Se neste período Benjamin pretende pensar o vínculo entre Retórica, Poética e Estilística, caídos em desuso no século XIX, o faz em virtude da performatividade formal do texto e do discurso na escrita filosófica, pois, à filosofia, compete-lhe se exercitar em descrever o mundo das *Idéias*¹¹⁰. Dessa maneira, o criativo e performativo no ensaio de 1916, dispõe-se aos fins de apresentar e descrever a *Idéia de linguagem*.

¹⁰⁸ Benjamin teria conseguido reunir o que a experiência kantiana separava na dupla *sujeito/objeto*, graças à leitura de Hölderlin depois dos anos 30’. Em ‘*Grund zum Empedokles*’, Hölderlin descreve a relação entre o homem e a natureza fundada na linguagem. Coincidentemente em Hölderlin e em Hamann, verdade e conhecimento residem na linguagem sob o modo de ‘imagens discretas’. Para este tema vide In: Hölderlin *Sämtliche Werke* Band IV, Gross Stuttgarter Aufgabe, e. Friedrich Beissner u A. Beck Stuttgart: Kohlhammer, 1943. Citado por JENNINGS, op. cit., p. 100-1.

¹⁰⁹ SELIGMANN-SILVA op. cit. p. 124.

⁹¹ BENJAMIN *Erkenntniskritische Vorrede* In: “Ursprung des Deutschen Trauerspiels” op. cit., p. 212.

Estamos em condições agora, de visualizar melhor os vestígios deixados por Benjamin ao se distanciar do sistema de kantiano. De um lado, ele se apropria dos elementos fornecidos pela filosofia de Hamann, de outro lado, das idéias postuladas pelos primeiros românticos sobre a mediação total da crítica de arte (que desenvolve no seu Doutorado). Ambas questões significam a possibilidade formal de pensar em um sistema de acesso *não-sistemático*. Aliás, Benjamin porá cada vez mais distância do ideal de doutrina¹¹¹ anunciado no *Programa da filosofia vindoura*.¹¹²

Em consequência, a posição benjaminiana com relação ao sistema da filosofia após do *Programa da filosofia vindoura*, deixa algumas interrogantes ‘abertas’. No relativo esta pesquisa, interessa-nos reconhecer em que forma persiste o rastro hamanniano nos escritos de Benjamin. Segundo Giorgio Agamben¹¹³, esse rastro se plasma na prosa de maturidade através de imagens de pensamento e temáticas que remetem à estética e à filosofia da linguagem de Hamann¹¹⁴. A referência ao *Mago do Norte* constitui, no período benjaminiano das imagens de pensamento (*Denkbilder*) e dos fragmentos em prosa, uma espécie de paixão extinguida ou de *artefato*¹¹⁵ criativo para o filósofo. Nesse *medium* filosófico-literários, sobressai: i) a leitura profana do empírico,

¹¹¹ O distanciamento do ideal está em íntima conexão com a crítica feita por Benjamin à estética goetheana no estudo sobre o Drama Barroco, e expõe a tensão que, o campo da leitura benjaminiana, manteve insistentemente com a tradição estética alemã.

¹¹² GAGNEBIN *Da escrita filosófica em Walter Benjamin* op. cit., p. 83 y ss.

¹¹³ Temas como *Nome- Felicidade, Imagem- Escritura, Letras do abecedário, Totalidade do sentido divino e mimesis*, ligados à tradição judaica mas também à leitura de Hamann, reaparecem em textos em diversos textos benjaminianos, por exemplo *Einbahnstraße* (1928) e *Denkbilder* Ges. Schr. IV,1, op. cit, 1972, (p. 83-147 e 235-303), *Pariser Passagen II* Ges. Schr. V,2 op. cit., 1989 (p. 1044-1059) *Abecedário faz 100 anos* (1928), *Über Malerei oder Zeichen und Mal* Ges. Schr. II, 2, op. cit, 1977 (p.603-607), *Peintures chinoise à la Bibliothèque Nationale* (1928) Ges. Schr. IV,1, op. cit, 1972, (p. 601-605). A recorrência desses temas na prosa benjaminiana evidenciam que o intento sistemático do *Programa da filosofia vindoura* de 1917 teve se modificado.

¹¹⁴ A procura de uma definição de língua e de palavra (segundo R. Wild ligada à da língua hebraica) *recolocada* em Benjamin, opera como vestígio hamanniano que pode ser lido na escrita de Benjamin a partir do ano de 1933. Esta retomada da língua hebraica aparece na *Aesthetica in nuce* significando um gesto salutar e edificante, invocação do poder criativo e múltiplo da interpretação. Esse conforma um gesto de primeira ordem para os místico-cabalistas. In: HAMANN *Aesthetica in nuce* op. cit., p. 100.

¹¹⁵ Artificio. Dispositivo. *Arte factus* (lat): feito com arte. In: “Dicionário Houaiss da Língua Portuguesa”, Rio de Janeiro: Objetiva, 2001, p. 306.

ii) a questão da felicidade e da Promessa¹¹⁶ no fim da história e, iii) a visão fatídica¹¹⁷ com que a figura do autor irrompe na escrita.

É relevante a nível metodológico, considerar a leitura benjaminiana da tradição no ensaio *Sobre a linguagem em geral e sobre a linguagem humana*. Benjamin pretende devolver, ao contexto do ensaio, o material examinado; mas seu objetivo é iluminar um problema maior, isto é, sob o questionamento hamanniano, desvendar a ‘intenção primeira’¹¹⁸, a ‘essência’ ou ‘auto-referencialidade’ da linguagem (o eixo dessa intenção encontram-no na análise que, ambos autores desde suas perspectivas, fazem do *Nome* divino e humano como uma *Sprache der Sprache*¹¹⁹). Para visualizar essa intenção Benjamin produz, no interior do ensaio *Sobre a linguagem*, uma efetiva ruptura, um deslocamento na cadeia dos argumentos. De certo, Benjamin nos coloca perante uma fissura na linguagem e isso incomoda na leitura porque constitui um problema se quisermos obter, a priori, uma definição de linguagem. Temos no seu ensaio uma fenda entre os ‘antecedentes’ referenciais abordados (isto é, os contextos tradicionais relativos à interpretação ‘teológica’, ‘poética’ ou ‘crítica’ da linguagem) e as ‘consequências’ da leitura benjaminiana, essa hipótese depurada¹²⁰, essa *Idéia* de linguagem à que se deseja ancorar.

¹¹⁶ A ‘Promessa’ no *Antigo Testamento* é formulada as vezes simplesmente como o verbo *dizer* (*dâvar*) ou pelo fato de *nomear*, a história de Israel começa a partir duma dupla promessa feita à Abraham (Gênesis 12,1): a da terra e a da descendência (e com isso a supremacia dele sobre outros grupos). In: GIBERT, P. *Dictionnaire critique de Théologie* LACOSTE, J-I, (org.) Paris: PUF, 1998, p.936ab. Mas a ‘Promessa’ como Benjamin a compreende toma um sentido especial já que esta pode ser definida como manifestação divina que ao mesmo tempo é felicidade e efusão (*vergessen*) do espírito no fim da história, ao passo que confirma a renovação radical do povo num quebre da história pondo fim também à confusão das línguas.

¹¹⁷ Retomo aqui a bela metáfora oximorônica de Ritvo que exprime a iluminação benjaminiana: “Para certa classe de alma que chamaré de fatídica, el crepúsculo vespertino es la primera y la última de las alegorías posibles...” In: RITVO, J.B. *La edad de la lectura* Rosario: Viterbo 1992, p. 127.

¹¹⁸ BENJAMIN *Fragmente vermischten Inhalts- Autobiographische Schriften* Gesammelte Schriften B VI, 1985, op. cit. p.12.

¹¹⁹ BENJAMIN *Über Sprache überhaupt* op. cit., p. 144 e HAMANN *Aesthetica in nuce* op. cit. p. 117.

¹²⁰ BENJAMIN *Über Sprache überhaupt*, op.cit., p. 157.

No entanto, persiste a seguinte questão: como podemos alinhar a fissura apresentada na argumentação do ensaio de 1916, sem levar em conta a posição da leitura benjaminiana relativa à sua juventude? A leitura benjaminiana não procura uma clausura, mas intensificar a fissura que estrutura a linguagem a argumentação filosófica. A leitura, é o ritual de interpretação cuja eficácia conjura, tanto a contingência quanto a sobre-determinação, a partir da própria linguagem; por tanto, o relato bíblico, as idéias da Teologia em geral e o mito, são linguagens portadoras de um teor de verdade que vai muito da mera 'sobre-determinação' e portanto, constituem para Benjamin figuras aproveitáveis na tarefa da crítica e da filosofia. Coloca-se em primeiro plano a questão de como articular a subversão produzida por Benjamin nas funções que cumprem essas figuras para o material de suas leituras; assim como visualizar, o modo em que este material é devolvido, sem perder de vista a 'tradição de interpretação' e a 'ideologia'. Benjamin lembra bem disso, pois é essa tradição a que faz funcionar o 'material' nos seus próprios âmbitos históricos de enunciação.

Neste sentido, a idéia condutora que nos guia foi expressa por Jeanne Marie Gagnebin, fundamentalmente no primeiro e no último capítulo de *História e Narração*.¹²¹ Nesse instigante livro, a autora assinala que as apelações benjaminianas aos elementos da tradição (assim como o da Revelação), não pretendem achar um significado último e transcendente à linguagem. Pelo contrário, cada passo da leitura benjaminiana depende de categorias lingüísticas, históricas e estéticas. Benjamin destaca a profunda comoção suscitada na filosofia pela falta de uma identidade última que garantisse a plenitude do índice referencial na interpretação, isto é, além dos poderes e princípios da linguagem (*Sprachkräfte*) desvendados em cada comunicação efetiva.

¹²¹ GAGNEBIN *História e Narração em Walter Benjamin* São Paulo: Perspectiva, 1999.

Uma leitura deste teor, sem mais garantia que o poder de efetivação da linguagem, não poderia responder à mera duplicação de um *corpus* textual¹²²; pois essa duplicação, seria só um sintoma aparelhável ao da *a-versão* mais própria da filosofia sistemática diante de uma idéia não deduzida. No entanto, é necessário, para acessar a verdade filosófica atravessar sempre, *uma vez mais*, pelo luto que significa a perda do ideal de conhecimento. Entendemos por luto desse ideal, apenas a procura de uma *versão possível* que se opunha à infinidade do sentido, tornando-se consumação do sentido. Em este desnível entre a Verdade e o Conhecimento e, apesar da perda da determinação na ordem das causas com que se identifica também à modernidade, a ‘experiência da linguagem’ significa para Benjamin o reencontro com um texto possível. Porque a experiência (*Erfahrung*) da linguagem, para Benjamin, significa experiência de cada comunicação em um cruzamento intenso com sua historicidade.

¹²² RITVO, J.B. *La edad de la lectura* Rosario: Viterbo 1992, p. 127.

Capítulo 2

Contextos e argumentos na juventude de Benjamin

2, 1. Sobre a linguagem em geral: contextos

Antes de abordar o ensaio benjaminiano *Sobre a linguagem em geral e sobre a linguagem humana* gostaria de contextualizar os problemas desta tentativa. Segundo Bröcker¹²³, nesse ensaio Benjamin coloca as bases de uma ruptura decisiva para o conjunto dos trabalhos de sua juventude. É possível afirmar, neste sentido, que o objetivo benjaminiano (expresso em uma carta a Scholem de 11/11/16¹²⁴) não era publicar o ensaio, senão estabelecer um diálogo teórico de auto-compreensão que articule, de um lado elementos da filosofia e, do outro lado, elementos da constelação simbólica da linguagem. Em três versões do seu *Curriculum Vitae* redigidas a diversas personalidades francesas, Benjamin expressa assim seu interesse teórico pela linguagem:

“D’une étude des idées et des tendances en matière de théorie du langage chez les Parnasiens, a résulté un essai de traduction de Baudelaire dont j’ai montré le centre de gravité dans une préface consacré à la **théorie du langage** intitulée *Sur la tâche du traducteur*. Par ailleurs avec les caractères spécifiques qu’il prend dans la langue”. (*Curriculum Vitae I*)¹²⁵

“...mais surtout que je me suis consacré assidûment aux **problèmes de philosophie du langage posés par la traduction...**”. (*Curriculum Vitae II e III*)¹²⁶

“...*La tâche du traducteur* [...] **représente le premier condensé de mes réflexions sur la théorie du langage**”. (*Curriculum Vitae VI*)¹²⁷

Em nenhuma destas versões Benjamin faz referência ao ensaio de 1916, mas quando menciona seus primeiros estudos sobre a linguagem se refere ao conhecido

¹²³ BRÖCKER *Sprache* In: “Benjamin Begriffe”. Bad II. Hgg. Von M. Optiz und E. Wizisla, Frankfurt am Main: Surhkamp, 2000.

¹²⁴ Isto observa-se na carta de Benjamin a Scholem (11/11/1916) In: BENJAMIN *Gesammelte Briefe I*, op. cit. p. 343-4.

¹²⁵ BENJAMIN *Gesammelte Schriften B VI*, op. cit., p. 215.

¹²⁶ BENJAMIN *Gesammelte Schriften B VI*, op. cit., p. 217-8.

¹²⁷ BENJAMIN *Gesammelte Schriften B VI*, op. cit., p. 226.

ensaio *A tarefa do tradutor*¹²⁸ (escrito em 1921 como *Prefácio* à tradução dos *Quadros Parisienses* de Baudelaire). A recorrente omissão do ensaio *Sobre a linguagem* poderia ser consequência da dificuldade para referir-se a um texto ainda não publicado, de fontes esotérico-místicas e fora das consignas acadêmicas. Diferentes autores mostraram que as temáticas do ensaio *Sobre a linguagem* Benjamin as retoma em *A tarefa do tradutor*, especialmente no que refere ao problema da ‘traduzibilidade-intraduzibilidade’; mas nem tudo é retomado. Não obstante, ainda desponte o problema geral da tradução, entre ambos ensaios achamos profundas e ricas diferenças; uma delas reside justamente, nas citações benjaminianas de Hamann. Tentarei no que segue dar atenção aos três complexos específicos do ensaio *Sobre a linguagem* identificados por Menninghaus. Cito Menninghaus,

„Es sind im wesentlichen drei Komplexe, die sich in diesem Aufsatz mit einiger Deutlichkeit voneinander abgrenzen lassen: die Theorie der “Magie” als einer spezifischen “Unmittelbarkeit” von Sprache, die Theorie der “Übersetzung (=“konkrete Sprachelemente”) und die Theorie der “abstrakten Sprachelemente” (“Worte”, “Zeichen”, “Urteil”).”¹²⁹

Estes três complexos (a teoria da ‘magia’, a teoria da ‘tradução’ e a teoria dos ‘elementos abstratos da linguagem’) moldam a intenção benjaminiana de recolocar uma pergunta crucial, a saber, qual o lugar da linguagem no plano dos problemas tradicionais da filosofia. Pois, neste período, Benjamin deseja esclarecer a relação que a linguagem mantém com a *Origem*, a *Verdade* e o *Conhecimento* (do ponto de vista metafísico), sem esquecer, como mostraremos, o plano comunicativo. Segundo Seligmann-Silva afirma,

¹²⁸ BENJAMIN *Die Aufgabe des Übersetzers* Ges. Schr. Band IV-1, Frankfurt am Main: Surhkamp, 1977, p. 7-65 (grifos nossos).

¹²⁹ MENNINGHAUS op. cit. p. 9.

“Nos termos da filosofia benjaminiana da linguagem, como ainda ficará mais claro, esta oposição entre o conhecimento e a verdade que pode perfeitamente ser traduzida na oposição entre o elemento comunicativo da linguagem e o seu elemento simbólico ou mágico.”¹³⁰

No debate benjaminiano de sua juventude, a oposição entre *Conhecimento* e *Verdade* espelha as diversas forças em convergência que o atravessam. De um lado, Benjamin defronta o diálogo mantido no âmbito reinante da universidade com relação à teoria do conhecimento (atualizada pelos neokantianos). Do outro lado, seu pensamento adquire grande ímpeto religioso como consequência das conversações com Scholem sobre a *Cabala* e a mística judaica. Em resumidas contas, Benjamin se interessa pela discussão em redor das condições de produção das Ciências Humanas desenvolvida dentro e fora do discurso universitário alemão das primeiras décadas do século XX.

De acordo com estes múltiplos interesses, a busca benjaminiana no ensaio *Sobre a linguagem* revela a impossibilidade de se continuar apreendendo o conceito de linguagem a partir de uma ‘definição’ em sentido filosófico clássico. Isto incide na pretensão filosófica expressada por Benjamin no final do ensaio, ou seja, a pretensão de achar um conceito depurado¹³¹ de linguagem (*gereinigter Begriff von Sprache*¹³²). Benjamin enfrenta esta complicação teórica desenvolvendo (em um gesto inovador e original) o conceito de linguagem sob várias instâncias ou apreciações (*Erwägungen*) decisivamente encadeadas. De certo, a reivindicação de modos de acesso fragmentários, assim como a apelação às várias instâncias apreciativas poderia estar associado ao impacto que produziu, no jovem Benjamin, a leitura de Simmel (Benjamin define esse

¹³⁰ SELIGMANN-SILVA *Ler o livro do mundo*. op. cit., p. 127-8.

¹³¹ Benjamin escreve: "Demnach bleibt nach diesen Erwägungen ein gereinigter Begriff von Sprache zurück, wenn der auch noch unvollkommen sein mag" In: BENJAMIN *Über Sprache überhaupt* op. cit., p.157.

¹³² BENJAMIN *Über Sprache überhaupt* op. cit., p.157.

modo de acesso na *Erkenntniskritische Vorrede*¹³³ como a procura de vários ‘estratos de significação’ ou ‘momentos da observação’ (*Stationen der Betrachtung*). O estilo benjaminiano de juventude possui certa empatia com o estudo de Simmel sobre *Goethe* (1913) e com a *Filosofia do dinheiro*¹³⁴, que se acrescenta na análise benjaminiana da estética goetheana (voltarei sobre este assunto).

No livro *Walter Benjamin: história de uma amizade*, Scholem¹³⁵ se lembra de uma conversa onde Benjamin compara a obra de Simmel (e o modo de acesso ao ‘objeto’ nesse autor) com as formas de interpretação do Talmud e das discussões haláquicas. Uma comparação entre o estilo de Simmel e dos mestres judaicos da interpretação bíblica que, com certeza, não é levada a sério por Scholem. Contudo, teríamos um modelo de acesso ao objeto semelhante ao utilizado por Benjamin no ensaio de 1916. Na escrita benjaminiana de juventude acham-se também fortes rastros de um caráter inacabado e fragmentário próprio ao Romantismo alemão, a Hamann, e também a Nietzsche (autores lidos também pelas primeira Vanguardas européias). Daí provém um argumento muito ressaltado por Scholem, ou seja, que temos em Benjamin uma frutífera continuação teórica das ‘autênticas tradições’ da filosofia alemã e que, por sua vez, acrescenta o debate com a leitura das teses sobre a linguagem de Humboldt¹³⁶. Benjamin teria recebido as primeiras notícias sobre filosofia da linguagem de Humboldt¹³⁷ nas lições tomadas com Ernst Lewy¹³⁸ quem lhe produz grande interesse.

¹³³ BENJAMIN *Erkenntniskritische Vorrede*, In: *Gesammelte Schriften Band I*, op. cit., p. 209.

¹³⁴ GAGNEBIN *Da escrita filosófica em Walter Benjamin* op. cit. p. 81.

¹³⁵ SCHOLEM *Walter Benjamin: História de uma amizade* (1975). Trad. Souza, Zins e Ginsburg; São Paulo: Perspectiva, 1989, p.29-30.

¹³⁶ SCHOLEM op. cit., p. 226.

¹³⁷ Benjamin também menciona no seu *Curriculum Vitae* o artigo aparecido em *Humboldt-Studium* 1914 de Ernst Lewy In: BENJAMIN, W. *Écrits Autobiographiques* op. cit., p.41.

¹³⁸ Conversação surgida da leitura de *Sprachphilosophischen Schriften* de Humboldt. In: SCHOLEM *Walter Benjamin* op. cit., p. 36.

Em poucas palavras, poderíamos resumir os principais elos da filosofia de Humboldt como,

- a) as 'formas internas da linguagem' (*Innere Sprache*),
- b) 'o princípio de plasmação' (*prägendes Prinzip*), e
- c) a 'força de [con]formação da linguagem' (*Sprache bildende Kraft*).¹³⁹

No reconhecido estudo *Sobre a diversidade da Estruturação das Línguas Humanas*¹⁴⁰, Humboldt demanda fundamentalmente que o problema da linguagem dê um salto para além das fronteiras da 'língua', e sustenta

“É verdade que à forma se opõe um material (*Stoff*); mais para encontrar o material da forma lingüística é necessário ir para além das fronteiras da língua [...] A ligação indissociável do pensamento, dos instrumentos vocais e do ouvido com a língua repousa invariavelmente sobre a organização originária da natureza humana, ou seja, sobre algo que se não pode explicar mais”.¹⁴¹

O estudo da forma de organização das diferentes linguagens assenta-se em um terreno de perplexidade diante da origem de todo falar. Esta análise é fundamental para a compreender os problemas surgidos na objetivação das línguas porque, a forma originária da língua, não é fácil de visualizar para os filósofos, nem de deduzir para os gramáticos e filólogos. A abordagem de Humboldt reconhece os limites nas estruturas lingüísticas ajuda resolver essa e outras questões ligadas à compreensão de expressões espirituais e estéticas nomeadas como de 'total exceção' (o gênio) que ocorrem, por exemplo, em uma determinada comunidade e cuja origem também não é de fácil acesso. Segundo Seligmann-Silva,

¹³⁹ SCHOLEM *Walter Benjamin* op. cit. p.37

¹⁴⁰ HUMBOLDT *Sobre a diversidade da Estruturação das Línguas Humanas e sua influência sobre o desenvolvimento espiritual do Gênero Humano* p.125 e 128 In: "Ergon ou Energieia. Filosofia da linguagem na Alemanha secs. XVIII e XIX" Justo, J. (Org.) Lisboa: Apaginastantas, 1986

¹⁴¹ HUMBOLDT *Sobre a diversidade da Estruturação das Línguas Humanas e sua influência sobre o desenvolvimento espiritual do Gênero Humano* p.125 e 128 In: "Ergon ou Energieia. Filosofia da linguagem na Alemanha secs. XVIII e XIX" Justo, J. (Org.) Lisboa: Apaginastantas, 1986 [109-135].

“...as línguas individuais não implicam, para ele, uma perda da capacidade de se conhecer, mas representam antes, o meio de se objetivar o nosso conhecimento, pois, a verdade não é vista mais por ele como algo presente apenas no objeto, mas sim como implicada na diversidade das línguas...o sujeito constrói a verdade através da sua linguagem particular, iluminando de modo peculiar um objeto [...] cada língua nacional [...] está vinculada a uma determinada visão de mundo”.¹⁴²

Nos escritos humboldtianos achamos grandes esforços por esclarecer o problema formal da linguagem. Desde essa ótica, a teoria sobre a diferença entre as línguas não considera a variedade de línguas como algo negativo. As diferentes línguas expressam a multiplicidade das percepções humanas tanto na nomeação (entendida como apreensão dos objetos sob determinadas características) quanto nos diferentes caracteres existentes entre as nações e as culturas. Humboldt prossegue,

“... a forma da língua não é aqui meramente entendida como equivalente àquilo que se costuma chamar forma gramatical. A diferença que habitualmente se traça entre gramática e léxico só pode servir para as afinidades práticas da aprendizagem das línguas, mas não pode prescrever nem regras nem limites à verdadeira investigação lingüística”¹⁴³ [...]

“...a identidade e afinidade das línguas tem necessariamente de passar pela identidade e afinidade das formas, já que o efeito não pode deixar de ser coerente com a causa [...] As formas de várias línguas podem reunir-se numa forma mais geral; na realidade acontece que as formas de todas as línguas assim o fazem”¹⁴⁴ [...]

“...a diferença entre as línguas repousa sobre a forma e como esta mantém a mais estreita das relações com as disposições espiritual das nações e com a força que as atravessa aquando do processo da formação lingüística ou do estabelecimento duma nova configuração”.¹⁴⁵

¹⁴² SELIGMANN-SILVA *Ler o livro do mundo, op. cit.*, p. 27.

¹⁴³ HUMBOLDT *Sobre a diversidade da Estruturação das Línguas*, op. cit., p.124-5.

¹⁴⁴ HUMBOLDT *Sobre a diversidade da Estruturação das Línguas*, op. cit., p. 126.

¹⁴⁵ HUMBOLDT *Sobre a diversidade da Estruturação das Línguas*, op. cit., p. 127.

Em Humboldt, a forma específica de uma cultura é aquela que determina a perspectiva ou caráter *conformativo* de cada língua, perspectiva situada entre o pólo estético-sensual e o pólo espiritual. Formalmente, a diferença entre as línguas conforma o essencial da estruturação da linguagem, o parentesco supra-sensível entre todas elas. Assim, o aspeto *configurativo* de uma língua nutre-se da multiplicidade perceptiva do homem pondo em funcionamento princípios de articulação ligados, por sobre tudo, à voz e à fala.

“...a voz, enquanto sonoridade viva, solta-se do peito como se fosse ela própria a existência de um ser que respira. Ela acompanha, mesmo sem linguagem, a dor e a alegria, a repulsa e o desejo; imprime sobre o sentido que a recolhe o sobre da vida que brota, tal como a própria linguagem reproduz sempre, justamente com o objeto que representa, a sensação que ele produziu e entrelaçou, em actos sempre repetidos, o mundo e o homem, ou, dito de outra maneira, a atividade e a receptividade humanas”.¹⁴⁶

O ‘princípio articulador’ opera na pronúncia e nos dialetos como aquele elemento simples atravessado pela percepção individual e pela historicidade cultural.

Segundo Borsche, este conjunto de questões foi em primeiro termo colocado por Hamann,

“A tarefa duma reflexão filosófica orientada no sentido da verdade do falar (*die Wahrheit des Sprechens*), por oposição à objetivação da língua (*Vergegenständlichung der Sprache*) na ciência, não se coloca ao pensamento apenas nos nossos dias. Mas que uma tal reflexão seja sentida como necessária não é nem evidente, nem caso muito antigo. Citada em primeiro lugar por Hamann, desenvolvida mais amplamente, depois, por Herder, torna-se finalmente tema central em Wilhelm von Humboldt”.¹⁴⁷

¹⁴⁶ HUMBOLDT *Sobre a diversidade da Estruturação das Línguas*, op. cit., p. 129-130.

¹⁴⁷ BORSCHÉ *Sprachansichten. Der Begriff der menschlichen Rede in der Sprachphilosophie Wilhelm von Humboldts*, Stuttgart, 1981, p.35-6; citado por Justo, J.M. (Org.) In: “Ergon ou Energieia” op. cit. p. 13.

A reflexão hamanniana (central também em Humboldt) coloca a necessidade de contemplar aspetos da fala no território da filosofia da linguagem. Em seus artigos e ensaios críticos, a experiência individual da linguagem está associada à fala e aos dialetos. Esta experiência caracteriza-se por uma profunda incomunicabilidade originária que afeta constantemente à comunicação. Entre a linguagem da Revelação e a linguagem humana, Hamann detecta analogias que lhe servem de modelos: a língua da Revelação, por exemplo, não pode ser traduzida de uns para os outros. Por serem experiências absolutamente pessoais, a Revelação e a fala possuem um nó intraduzível e original. E, ainda todo o pensamento hamanniano esteja concebido sob um horizonte místico-teológico, o ‘princípio articulador’ que opera na fala e nos dialetos rege também, segundo Hamann, no desenvolvimento e na compreensão, por exemplo, dos estilos artísticos e da escrita.

Ora, este dado não é menor tendo em conta que Benjamin em sua juventude também retoma o problema da historicidade da linguagem (e portanto da origem) e o vincula às linguagens da arte. No âmbito alemão o tema havia sido introduzido formalmente durante o século XIX mediante os trabalhos dos irmãos Grimm¹⁴⁸. Neste sentido, a postura de Benjamin está marcada por certa distância, já que para ele, a leitura das ‘linguagens da arte’ deverá levar em conta também uma leitura filosófica da história. Mas qual será o modelo de história que Benjamin colocará no horizonte das linguagens da arte? Pois temos em Benjamin uma forte leitura da estética hamanniana, mas também de Novalis, Schlegel e Goethe. No ensaio *As afinidades eletivas de Goethe*¹⁴⁹, Benjamin fundamenta a necessidade filosófica (e filológica) de estabelecer uma distância crítica,

¹⁴⁸ BOLLE, W. *Geschichte* In: "Benjamins begriffe". Erster Band, hgg. vom Michael Optiz e Erdmunt Wizisla, Frankfurt: Suhrkamp, 2000, p. 399-42.

¹⁴⁹ BENJAMIN *Goethes Wahlverwandtschaften* op. cit., [p.123-201].

isto é, entre o momento histórico em que as obras são escritas, e o momento em que as obras são analisadas (e isso influi diretamente no paradigma universal da Beleza e a Verdade). A distância temporal entre as obras e sua crítica¹⁵⁰ irá se tornar, em Benjamin, um princípio metodológico subjacente à crítica filosófica e reorganizará também as tarefas do filósofo e do crítico.

Segundo Benjamin, o 'crítico' toma só como ponto de partida a leitura dos comentários para logo (a diferença do 'comentarista') penetrar na busca do conteúdo de verdade na obra de arte¹⁵¹. A história das obras de arte, incluídos os comentários, preparam a verdadeira crítica filosófica aumentando sua força¹⁵². Assim, a crítica deverá mostrar como cada obra se *submete* à caducidade, ou seja, à essência temporal da sua própria linguagem.¹⁵³

Mas, o que significa a *submissão* da linguagem da arte para a linguagem em geral? Qual o sentido do discurso histórico em redor das linguagens da arte em Benjamin? O deslizamento para a 'linguagem em geral' se produz quando Benjamin pensa além da linguagem verbal na língua da natureza, da arte e da religião. No ensaio *Sobre a linguagem* o tom místico-cabalístico não aponta só para a idéia da Revelação, mas também para uma idéia sustentada por Hamann (e Humboldt) de que a linguagem é conformativa da História. A História significa para Hamann a grande metáfora da queda

¹⁵⁰ O problema acerca de como conceber a 'pluralidade' das obras de arte e pensa-las com relação ao *ideal* de beleza unívoco, havia sido o tema recorrente desde a filosofia platônica, passando por neoplatônicos até chegar à estética do século XVIII. Benjamin desenvolve no *Prólogo* ao estudo do Trauerspiel o tema em vistas de pensar um conceito de verdade que faça justiça ao Belo. Se no *Banquete* de Platão, 'a verdade é bela', isto é em consonância com uma necessidade filosófica de justificar a escala dos objetos das figuras da arte, e moldar a questão do desejo erótico. In: BENJAMIN *Vorrede* op. cit., p. 210-211.

¹⁵¹ BENJAMIN *Goethes Wahlverwandschaften* op. cit., p. 125.

¹⁵² „In diesem Sinne bereitet die Geschichte der Werke ihre Kritik vor und daher vermehrt die historische Distanz deren Gewalt“ In: BENJAMIN *Goethes Wahlverwandschaften* op. cit., p.125-6.

¹⁵³ Segundo Benjamin, a caducidade impressa na história das obras de arte torna-se modelo para a crítica filosófica. Se historicamente a crítica filosófica sustentou a crença de controle total nos domínios da 'palavra', da 'linguagem' e, portanto, dos juízos objetivo e estético, em sentido de ter o controle e o fundamento mediador de todo juízo verdadeiro, actualmente este controle reaparece como fantasmagoria detrás das teorias da linguagem, fundamentalmente na idéia de *metalinguagem*.

e do Êxodo judeu; nas fábulas bíblicas, os modelos discursivos guardam certas ‘figuras’ (*Gestalten*) ‘ocultas’ e alocações ‘originárias’ próprias da história sagrada do Povo de Israel. A narração da história sagrada suporta, essencialmente, o peso originário e alegórico do povo judeu refletido no sofrimento e na íntima relação com a divindade. Hamann percorre e retoma uma e outra vez a Bíblia porque encontra aí o modelo a priori da História. Este modelo sagrado guarda figuras ocultas em forma de escrita e de narrativa, segundo os Profetas. Mas para compreender a condição lingüística ‘continente’ e ‘conformativa’ da História sagrada é necessário explicitar o sentido que dá Hamann ao vocábulo ‘forma’ (*Gestalt*), ou seja, pensá-lo também como ‘figura’ da linguagem. Estas acepções se correspondem porque há uma legalidade imanente e circular entre a História a Linguagem e a Escrita¹⁵⁴, em consonância com a hermenêutica bíblica judia e cristã.

Em sua condição lingüística, toda ‘forma’ (*Gestalt*) é um modelo supra-sensível de interioridade (Humboldt) que ‘mostra’ certa legalidade própria ou, dito em palavras de Hamann, se apresenta sob certa relação de ‘economia’. No entanto, segundo a mística hamanniana, uma ‘figura’ (*Gestalt*) é anúncio direto da forma, aquilo que põe diante dos olhos idéias puras. Aliás, esta definição poderia ser associada também ao pensamento goetheano¹⁵⁵. Neste sentido, o pressuposto entre os autores é comum e fornece à filosofia uma espécie de divisão do trabalho fundamental no mencionado reconhecimento da relação entre a Linguagem, a Escrita e a História.

Para a filosofia e a estética do século XVIII e começos do XIX, a divisão do trabalho teórico torna-se tema recorrente. Por um lado, para Goethe, ao ‘investigador da

¹⁵⁴ Hamann se baseia na narração do Êxodo [3]; ali Deus fala com Moisés e lhe diz ‘Eu Sou o que eu sou’, estrutura essa através da que Deus se revela e enuncia, por sua vez, as leis próprias do falar.

¹⁵⁵ SIMMEL *Goethe* [cap. III] versão em espanhol R Armengol, Bs.As.: Vita Nova, 1949. Esta versão curiosamente contém o estudo *Kant y Goethe: Para una historia de la concepción moderna del mundo* [Não temos conhecimento de tradução ao português deste livro].

natureza' lhe convém elevar o conjunto de fenômenos até obter conceitos. No entanto, ao 'filósofo da natureza', Goethe lhe outorga a tarefa de procurar uma imagem metafísica da natureza expressa por 'analogia'¹⁵⁶ na *Idéia*. Em Goethe¹⁵⁷ a *Idéia* é valor, sentido, significação, espírito e fundamentalmente, supra-individualidade. Goethe aproxima as tarefas do filósofo e do artista porque eles configuram elementos do mundo segundo uma *Idéia* imediatamente visualizada¹⁵⁸ (idéia que logo será expressa na obra de arte através de 'figuras'). A 'figura' goetheana corresponde-se com uma impressão da 'sensibilidade pura', com uma elevação metafísica que não permite a mediação dos sentidos, com uma *intuição intelectual*'.¹⁵⁹

No capítulo III do livro *Goethe*, "Da unidade dos elementos do mundo", Simmel evidencia o significado dos conceitos de *Idéia*, *figura* e *valor* no processo goetheano de superação dos dualismos. Para Goethe, o filósofo sintetiza em figuras de linguagem as intensidades do fenômeno deixando visível a *Idéia*. Como unidade suprema, a *Idéia* se apresenta indiretamente como fenômeno, ritmicamente, a partir das múltiplas oposições de 'acento', nos chamados movimentos de concentração e dispersão. No entanto, a figura de linguagem não se pode dissolver em nenhum desses elementos da acentuação¹⁶⁰ pois é uma revelação direta da *Idéia* e possui realidade própria. Com efeito, Goethe sustenta que para o 'investigador da natureza' os conceitos são ainda 'objetos' da percepção; no entanto, para o artista e para o filósofo, a *Idéia* é presta à contemplação. A linguagem da

¹⁵⁶ Para diferenciar *analogia sistemática* kantiana (na linguagem da arte) da *analogia a-sistemática* hamanniana pode se consultar KANT, I. *Kritik der Urteilskraft* In: "Kants Werke. Akademie Textausgabe V" Berlin: Gruyter & Co., 1968 [§ 51, 211] e BERLIN, I. *EL mago del norte* op. cit., p. 140 e ss.

¹⁵⁷ Sigo aqui a leitura de Simmel que tanto chamou a atenção de Benjamin In: SIMMEL *Goethe* [cap. III] op. cit., p. 60.

¹⁵⁸ SIMMEL *Goethe* [cap. III] op. cit., p. 60-1.

¹⁵⁹ SIMMEL *Goethe* [cap. III] op. cit., p. 61 [Até aqui pode-se constatar o paralelismo entre a terminologia de Simmel e Benjamin, utilizada na carta a *Buber* e no ensaio *sobre As afinidades eletivas de Goethe* fundamentalmente na articulação de termos como 'imediatez', 'sensibilidade pura' e 'intensidade'].

¹⁶⁰ SIMMEL *Goethe* [cap. III] op. cit., p. 92 (Na *Doutrina das cores* [§ 720] Goethe também pensa na idéia de proto-fenômeno; mas sustenta que nas regiões intermediárias não é necessário a detenção contemplativa porque constituem so 'momentos' do processo natural).

arte anseia diretamente pelas idéias como a filosofia pela faculdade de pensar e o ‘a priori’ no artista é a captação da *Idéia* nas figuras de sua linguagem. Desta maneira Simmel resume o princípio e o fim da concentração goetheana do mundo na unidade dos elementos. Embora Goethe tente resolver o problema do acesso as *Idéias* pela via da acentuação e das intensidades do fenômeno, não consegue dissolver a opacidade essencial entre a Natureza e a Linguagem sublinhada por Hamann e Humboldt. Esta opacidade, neste sentido, cifra justamente o conceito de *Idéia* que a Benjamin lhe interessa.

Como entra a estética de Hamann nessa cena? À divisão do trabalho entre o investigador, o artista e o filósofo é uns dos tópicos mais importantes da *Aesthetica in nuce*, abordados sob o signo de uma teoria da História. Hamann esboça neste ensaio de 1762, um dos componentes fundamentais de sua idéia de História, isto é, a inflexão produzida entre a linguagem angélica e a linguagem decaída no marco da tradição teológica. Hamann não acredita que o conhecimento da natureza seja a decifração ou decodificação total da leis da origem; esse nó encontrar-se-ia, ainda mas, ocupado pelo ‘mistério’. As línguas particulares e históricas, apesar da inflexão da queda e da confusão babélica, garantem o conhecimento humano e a crença, pois se apoiam em um tipo de **designação quiriológica** (*kyriologische Bezeichnung*)¹⁶¹ ligada originariamente aos sentidos do homem (o termo ‘quiriológico’ refere-se à origem sensível dos conceitos e é retomado na *Metacrítica* para enfrentar o modelo matemático-geométrico em Kant).

A analogia entre a língua do homem e a linguagem divina (cuja única mediação seria uma linguagem angélica) significa assumir a existência de um tipo de comunicação entre ambas, espécie de tradução da divindade para todas as linguagens, pelo menos,

¹⁶¹ HAMANN *Metakritik der Purismus der Vernunft* op. cit. p.208 e *Aesthetica in nuce* op. cit., 102.

como 'símbolos'. Mas essa analogia entre as línguas humana e divina contempla, segundo Hamann, a opacidade originária que a constitui, através de saltos e descontinuidades. O trabalho do filósofo será interpretar alguns cacos desse nó ou poema original, cuja linguagem pura está perdida para sempre. Enquanto ao poeta, lhe convém ordenar o versos, ou seja, falar essa *idiomata* ou traduzi-la; este fato o transportaria para fora da História própria da língua, situando-o em um terreno paradisíaco e porém não histórico. Em Hamann, o poeta (análogo do primeiro Autor), e não o filósofo (como pensava Platão), tem a capacidade de achar a lei e alguns protótipos (*Urbild*) dessa língua pura. O modelo teológico e analógico (ex: poeta-primeiro autor-Deus) que Hegel soube assinalar subjacente à obra de Hamann ocupa um lugar central na investigação da linguagem em geral; as analogias sustenta a profunda relação entre a forma e as figura que provém da origem: os protótipos. Não obstante, o modelo analógico hamanniano é, mais precisamente, uma 'orientação analógica' não-sistemática, mas orgânica, que predomina sobre as analogias (sistemáticas) kantianas.

„Zu den verborgenen Geheimnissen, deren Aufgabe geschweige ihre Auflösung noch in keines Philosophen Herz gekommen sein soll, gehört die Möglichkeit menschlicher Erkenntnis von Gegenständen der Erfahrung *ohne* und *vor* aller Erfahrung und hiernächst die Möglichkeit einer sinnlichen Anschauung *vor* aller Empfindung eines Gegenstandes“.¹⁶²

„Aos segredos ocultos, cujo equacionamento, para já não falar da sua solução, não tinha chegado ainda ao espírito de nenhum filósofo, pertence a possibilidade do conhecimento humano de objectos da experiência independentemente e antes de toda a experiência e, consequentemente, a possibilidade de uma intuição sensível anterior a toda a sensação relativa a um objecto.“¹⁶³

¹⁶² HAMANN *Metakritik über den Purismus der Vernunft* op.cit., p.206.

¹⁶³ HAMANN *Metacrítica sobre o Purismo da razão* op.cit., p.51.

Fechando este círculo de questões detectamos, de um lado, que para Goethe, a verdadeira observação sobre a linguagem parte da ‘figura’ apresentada na obra de arte, ou da ‘idéia visível’¹⁶⁴ em consonância com a elevação metafísica do filósofo da natureza. Do outro lado, em Humboldt, a observação do problema da língua e suas diferenças parte do ‘elemento empírico’ e da articulação levando-nos até um ponto ‘não sensível’ que se torna lei de sua constituição. O contraponto colocado por Hamann apoia-se na concepção de que a *Idéia* de língua responde à falta de unidade simbolizada na confusão, nos dialetos e na ruptura do poema original (*Turbatverse*)¹⁶⁵. Estes versos em linguagem natural ou sagrada suportam a legalidade imediata de Deus no espírito da Revelação. Por este motivo, Hamann sempre retoma a lei originária como lei mosaica que rege às ‘figuras’ sagradas e ao ‘nome’ intraduzível de Deus. Essa lei mosaica guarda o sentido oculto e mágico da divindade nessa dialética histórica apresentada pela Revelação: a dialética entre a História do Êxodo e a Promessa messiânica da Salvação.

Segundo Knoll, em Goethe encontramos uma semelhança com Hamann pela total oposição¹⁶⁶. A configuração hamanniana da escrita baseia-se na adivinhação e no enigma como indecifráveis, enquanto para Goethe as ‘figuras’¹⁶⁷ de linguagem seriam passíveis de algum ‘tipo’ de tradução¹⁶⁸. Seria possível realizar uma tradução poética e tornar visível esse ‘outro’, essa totalidade ‘nova’. Goethe acredita nessa possibilidade quando traduz os poemas de oriente sob o modelo de identificação com o ‘original’. Isto

¹⁶⁴ Segundo Simmel, a figura é dada pela intuição direta e não pela síntese abstrata da especulação, expondo uma inversão do racionalismo, pois a Razão para este é um instinto, no entanto para Goethe seu instinto é uma razão. SIMMEL *Goethe* [cap. III] op. cit., p. 65.

¹⁶⁵ HAMANN *Aesthetica in nuce* op. cit., p. 102.

¹⁶⁶ KNOLL, R. *Konfigurative Annäherungen? Zu Walter Benjamin und Johan Georg Hamann*. In: “Global Benjamin” Band II. hgg von Kaus Garber und Ludger Rehm Wilhelm: Fink, 1993.

¹⁶⁷ SIMMEL, G. *Goethe* Trad. Armengol Bs. As.: Nova, 1949 p. 63-64.

¹⁶⁸ GAGNEBIN *História e Narração em Walter Benjamin* São Paulo: Perspectiva, 1999 p.25.

significa introduzir na sua própria língua, uma instância que lhe é estranha e exterior. Segundo Hamann, esse fato além de impossível formalmente quebra a distância que estrutura a língua como própria, e opta por sustentar o enigma. Formalmente, a idéia da tradução nos conduz repensar, neste contexto, a diferença entre as referencialidades (*Beziehungen*) e as correspondências (*Entsprechen*) que compõem toda escrita e toda obra. Quando o 'outro' não oferece referencialidade alguma, apenas entre linhas (Goethe) podemos vislumbrar correspondências, daí que a tradução seja paradoxal: uma escolha constante entre a opacidade da *Idéia* ou sua diluição num 'conceito'.

Em Goethe, a *Idéia* se apresenta como um discurso estranho que invade a identidade da obra (para o gênio é evidente a 'correspondência' entre a *Idéia* e a obra). Em Hamann, a apreensão das *Idéias*, além do recurso ao enigma, produz a assunção de uma ruptura respeito da referência, ou seja, o mesmo 'emudecer' (questão que retomarei no capítulo 2, 2). Com isso Hamann pretende dizer que todo autor conta com uma fonte referencial oculta e enigmática na estrutura da linguagem. O 'emudecer', por sua vez, opera como gesto mimético da linguagem humana: quando o homem não acha essa fonte referencial que outorgue algum sentido ao texto emudece. Ao se fazer silêncio o homem reflete a harmonia da linguagem muda da natureza, pois para Hamann, a natureza se apresenta paradigmaticamente como um livro fechado (*versiegetl*).¹⁶⁹

Poder-se-ia sustentar que tanto o método goetheano, como a aproximação analógica hamanniana, no que diz respeito a uma teoria do conhecimento, além das suas diferenças visam para uma autonomia em relação aos métodos científicos tradicionais. A ciência tradicional explica os fenômenos através de seus componentes, um traz o outro,

¹⁶⁹ HAMANN *Sämtliche Werke* B I, hgg J. Nadler, Wien, 1949 p.148; citado por BAYER, op. cit, p. 246.

sem ruptura; mas o problema dessa concepção sequencial está em que os fenômenos em si próprios comportam também o último elemento de análise.

No ensaio *As afinidades eletivas de Goethe*¹⁷⁰, Benjamin retoma estas questões e sustenta que sua crítica não pretende estabelecer um juízo sobre as ações dos personagens senão sobre a condição da sua linguagem. Benjamin quer mostrar as falhas na linguagem e na técnica de união dos personagens, nesse ponto em que estes emudecem (*Sie verstummen*) e não podem se justificar.¹⁷¹ Benjamin alcança o alvo de sua crítica quando deixa em evidência que o ‘centro’ da obra (na sua intangibilidade) é um segredo associado a uma catástrofe. Este segredo conseqüentemente, se apresenta no meio do relato goetheano como um princípio vivo (*lebendige Prinzip*)¹⁷² (com estes deslizamentos, queremos salientar os elementos do percurso benjaminiano que haviam sido operadores no estudo da linguagem e que funcionam também na crítica da estética de Goethe). A leitura benjaminiana da linguagem atinge às falhas¹⁷³ e diz também do interesse por aquelas idéias que não se deixam narrar, ou seja, pelos presságios, pelos símbolos e pela tipologia da fatalidade (este é o caso do ‘silêncio absoluto’ de Otilie, que parece de uma pulsão muda da moral e da consciência¹⁷⁴ que a torna inabordável). A partir da incursão na obra de Goethe, seria possível assinalar o modo em que na crítica benjaminiana operam o ‘segredo’¹⁷⁵, o ‘enigma’ e a ‘caducidade’; tanto na linguagem estética bem como em um plano maior, na linguagem em geral. A forma lingüística

¹⁷⁰ Elogiado pelo poeta e editor H. von Hofmannsthal pela elevada beleza de exposição e a penetração no segredo HOFMANNSTHAL-RANG *Briefwechsel 1905-1924* In: “Die Neue Rundschau”, 1959 Ano 70-nº3, 18 p. 40.

¹⁷¹ BENJAMIN *Goethes Wahlverwandtschaften* op. cit., p.134.

¹⁷² BENJAMIN *Goethes Wahlverwandtschaften* op. cit., p. 169.

¹⁷³ „Von Anfang an stehen die Gestalten unter dem Banne von Wahlverwandtschaften. Aber ihre wundersamen Regungen begründen, nach Goethe tiefer, ahnungsvoller Anschauung, nicht ein inniggeistiges Zusammenstimmen der Wesen, sondern einzig die besondere Harmonie der tiefern natürlich Schichten. Diese nämlich sind mit der leisen Verfehltheit gemeint, die jenen Fügungen ohne Ausnahme anhaftet“ In: BENJAMIN *Goethes Wahlverwandtschaften* op. cit., p. 134.

¹⁷⁴ BENJAMIN *Goethes Wahlverwandtschaften* op. cit., p. 176-7.

¹⁷⁵ BENJAMIN *Goethes Wahlverwandtschaften* op. cit., p. 146.

enigmática atinge à essência da linguagem. Nessa estreita relação entre a Arte e a Filosofia Benjamin pensa que essa afinidade forte ajuda a ‘formular’ o *Ideal* do problema¹⁷⁶ da linguagem. Este tópico pode ser esclarecido com a ajuda das colocações em relação a essência da linguagem que Benjamin escreve em 1916, na carta a Buber¹⁷⁷ que a seguir analisarei.

¹⁷⁶ BENJAMIN *Goethes Wahlverwandtschaften* op. cit., p. 172-3.

¹⁷⁷ BENJAMIN *Gesammelte Briefe* I (1910-1918), Frankfurt am Main: Surhkamp, 1995, p.325-326.

2, 2. Dos argumentos benjaminianos da carta a Martin Buber

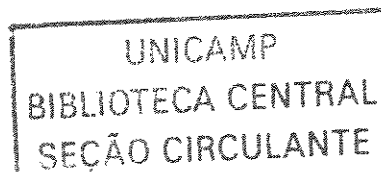
Em meados de 1916, Benjamin recebe o convite de Martin Buber para participar da revista *Der Jude*; mas em razão de suas diferenças a respeito do conteúdo do primeiro número publicado, Benjamin responde negativamente com uma importante carta. O núcleo argumentativo da mesma, motivo de nosso interesse, gira em redor do conceito de linguagem pensado como um meio espiritual vasto e da impossibilidade pessoal que sentia Benjamin para se submeter a uma literatura ativista ou sionista¹⁷⁸. Nessa carta Benjamin escreve,

„Es ist eine weitverbreitete, ja die fast allerorten als Selbstverständlichkeit herrschende Meinung, dass das Schrifttum die sittliche Welt und das Handeln des Menschen beeinflussen könne, indem es Motive von Handlungen an die Hand gibt. In diesem Sinne ist also die Sprache nur ein Mittel der mehr oder weniger suggestiven *Vorbereitung* der Motive, die in dem Innern der Seele den Handelnden bestimmen. Es ist das Charakteristische dieser Ansicht, dass sie eine Beziehung der Sprache zur Tat, in der nicht die erste Mittel der zweiten wäre, überhaupt gar nicht in Betracht zieht. Dieses Verhältnis betrifft gleichermaßen eine ohnmächtige, zum blossen Mittel herabgewürdigte Sprache und Schrift als eine ärmliche, schwache Tat, deren Quelle nicht in ihr selbst, sonder in irgendwelchen sagbaren und aussprechbaren Motiven liegt. Diese Motive wiederum kann man bereden, ihnen andere entgegenhalten und so wird (prinzipiell) die Tat wie das Resultat eines allseitig geprüften Rechenprozesses an das Ende gesetzt. Jedes Handeln, das in der expansiven Tendenz des Wort-an-Wort Reihens liegt, scheint mir fürchterlich um so verheerender, wo dieses ganze Verhältnis von Wort und Tat wie bei uns in immer steigendem Masse als ein Mechanismus zur Verwirklichung des richtigen Absoluten um sich greift“.¹⁷⁹

Benjamin expressa sua oposição à idéia de linguagem entendida como mero meio (*blosse Mittel*) de comunicação. Isso acontece, segundo Benjamin, quando os fatos são entendidos como o ‘fim’ de um processo ou de uma série e, ainda mais, quando acreditamos na possibilidade de verificar cada termo da série processual desde todos os

¹⁷⁸ MENNINHAUS op. cit. , p. 245.

¹⁷⁹ BENJAMIN *Gesammelte Briefe I* (1910-1918), Frankfurt am Main: Surhkamp, 1995, p.325-326.



ângulos (como se fossem figuras da geometria). Se entre a palavra e a ação humana só pode ser estabelecido este tipo de mecanismo serial (seqüencial) isto significa, para Benjamin, algo terrível e devastador em relação à essência da linguagem. Do ponto de vista benjaminiano, os efeitos da palavra e da escrita (isto é, a crença, o prazer, o conhecimento, o terror, etc.), tanto na poesia, na profética, quanto em estilos de maior objetividade, são imediatos ou não mediados (*Unmittelbarkeit*) e estão associados ao plano da ‘magia’.

No argumento desta carta, a eficácia da língua está intimamente ligada à abertura da essência e da dignidade da linguagem sem mediação de conteúdos; dito de outro modo, a linguagem não é um ‘meio’ em direção à ação, que seria, neste sentido, um ‘fim’. Como também o pensa Hamann, a linguagem não é um instrumento em prol da ação (*Mittel zu*) pré-determinada, mas precisamente um meio puro (*reines Mittel*). Nesta carta Benjamin continua,

„Schrifttum überhaupt kann ich mit dichterisch, prophetisch, sachlich, was Wirkung angeht, aber jedenfalls nur *magisch* das heißt un-*mittel*-bar verstehen. Jedes heilsame, ja jedes nicht im innersten verheerende Wirken der Schrift beruht im ihrem (des Wortes, der Sprache) Geheimnis. In wievielerlei Gestalten auch die Sprache sich wirksam erweisen mag, sie wird es nicht durch die Vermittlung von Inhalten, sondern durch das reinste Erschließen ihrer Würde und ihres Wesens tun“.¹⁸⁰

Observa-se que o sentido da linguagem não provém do fato de levar conteúdos determinados a um domínio cultural exclusivo do homem (por exemplo o da atividade política). O sentido da linguagem provém da pura abertura dessa categoria essencial e intrínseca, referente à linguagem em si própria. Benjamin pensa que em cada ação humana se percebe uma relação mágica entre a palavra e os fatos; um mecanismo

¹⁸⁰ BENJAMIN *Gesammelte Briefe* I op. cit., p.326.

de efetivo realização, cuja estrutura não se corresponde com dados isolados nem determinados de antemão para um fim. Neste sentido Benjamin conclui:

„Und wenn ich von anderen Formen der Wirksamkeit –als Dichtung oder Prophetie –hier absehe, so erscheint es mir immer wieder, dass die kristallreine Elimination des Unsagbaren in der Sprache die uns gegebene und nächstliegende Form ist, innerhalb der Sprache und insofern durch sie zu wirken. Diese Elimination des Unsagbaren scheint mir gerade mit der eigentlich sachlichen, der nüchternen Schreibweise zusammenzufallen und die Beziehung zwischen Erkenntnis und Tat eben innerhalb der sprachlichen Magie anzudeuten. Mein Begriff sachlichen und zugleich hochpolitischen Stils und Schreibens ist: hinzufügen auf das dem Wort versagte; nur wo diese Sphäre des Wortlosen in unsagbar reiner Macht sich erschließt, kann der magische Funken zwischen Wort und bewegender Tat überspringen, wo die Einheit dieser beiden gleich wirklich ist. Nur die intensive Richtung der Worte in den Kern des innersten Verstummens hinein gelangt zur wahren Wirkung. Ich glaube nicht daran, dass das Wort dem Göttlichen irgendwo ferner stünde als das „wirkliche“ Handeln, also ist es auch nicht anders fähig, ins Göttliche zu führen als durch sich selbst und seine eigene Reinheit. Als Mittel genommen wuchert es.

Für eine Zeitschrift kommt die Sprache der Dichter, der Propheten oder auch der Machthaber, kommen Lied, Psalm und Imperativ, die wiederum ganz andere Beziehungen zum Unsagbaren und Quelle ganz anderer Magie sein mögen, nicht in Frage, sondern nur die sachliche Schreibart. Ob sie zu ihr gelangt, lässt sich menschlich wohl kaum absehen und es hat wohl nicht viele gegeben“.¹⁸¹

Benjamin faz uma detenção neste espaço mágico e abismal situado na conexão palavra-efeitos. Como símbolo de uma relação imediata, não cabe pensar em série observável alguma que conecte a palavra como seus efeitos. Por sua vez, o estilo objetivo na escrita deve ter a missão de levar a linguagem até o limite em que ela expõe sua falha, em que nenhuma palavra pode já nada dizer. Neste contexto, o conceito de ‘emudecer’ (*verstummen*) ressurge e sua intervenção é fundamental dentro do circuito da efetivação discursiva. O emudecer afeta também os acessos ao conhecimento que se proferem pela via lingual (*sprachlich*). Benjamin comenta a Scholem que a leitura de Friederich Schlegel lhe mostrou a forma com a qual ele queria se referir a respeito da

¹⁸¹ BENJAMIN *Gesammelte Briefe* I op. cit., p. 326-327.

‘palavra’ e do ‘emudecer’ na carta a Buber¹⁸² e, fundamentalmente, a respeito do inexprimível (*Unsagbar*).

Se a poética e a profética são agudos modos de produção de efeitos, o que Benjamin quer deixar claro na carta a Buber é que há indícios desse viés mágico e abismal na linguagem. Estes indícios acham-se também na escrita objetiva quando esta vá até o ponto limite em que se revela a eficácia e a força da palavra (se revela formalmente a linguagem). Tendo em conta a ligação entre a linguagem ‘em geral’ e a efetivação na palavra falada, M. Pensky¹⁸³ mostra como esse argumento que faz parte da carta a Buber é próprio da juventude benjaminiana e surge em forma central no ensaio *Sobre a linguagem em geral e sobre a linguagem humana*. A rejeição de todo uso da linguagem entendido apenas como um meio para estabelecer efeitos políticos ou morais leva Benjamin a afirmar o ‘ser essencial’ da linguagem como espiritual extensível, e não por acaso, à palavra escrita.

A linguagem dos poetas e dos profetas produz uma efetivação imediata e mágica em que se experimenta também imediatamente a crença e o prazer. Na métrica poética e na profética, a rítmica entre a ‘voz’ e o ‘silêncio’ (*Stimme; Schweigen*) manifesta uma interrupção prazerosa e terrível, indício daquilo que excede estritamente o verbal e o proposicional lembrando-nos do canto e da música.¹⁸⁴ Isso nos leva diretamente à leitura da *Metacrítica*; para Hamann o valor do emudecimento é tal, que apresenta um momento elevado da crítica ao purismo da Razão. Cito o controvertido parágrafo.

¹⁸² Segundo Benjamin, em ‘*Philosophie der Geschichte*’ de Schlegel, ele havia achado uma passagem que, em outros termos, expressava a função da linguagem e do fazer silêncio do mesmo modo que ele queria a expressar In: SCHOLEM, op. cit., p. 42.

¹⁸³ PENSKY, M. *Melancholy Dialectics. Walter Benjamin and the Play of Mourning* Amherst: The University of Massachusetts Press, 1993, p. 37.

¹⁸⁴ HAMANN *Metakritik über den Purismus der Vernunft* op. cit., p. 209.

“Der dritte höchste und gleichsam *empirische* Purismus betrifft also noch die *Sprache*, das einzige erste Organon und Kriterion der Vernunft, ohne ein ander Creditiv als Überlieferung und Usum. Es geht aber einem auch beinah mit diesem *Idol*, wie jenem Altem, mit dem *Ideal* der Vernunft. Je länger man nachdenkt, desto tiefer und inniger man verstummt und alle Lust zu reden verliert“.¹⁸⁵

„O terceiro purismo, mais elevado e simultaneamente empírico, diz, então, respeito à linguagem, o único, primeiro e último, órgão e critério da razão, desprovido de outras credenciais que não sejam a transmissão e o uso. Mas acontece-lhe com este ídolo o mesmo que acontecia ao antigo purismo com o ideal da razão: quanto mais se medita, mais fundo e mais interiormente se emudece e se perde o ar que é preciso para falar.“¹⁸⁶

O emudecer em Hamann possui um especial estatuto. Quando não podemos indagar mais, isso opera como sinal de um limite e indica, no plano da crítica filosófica da linguagem, uma efetiva elevação do problema. Hamann reflete sobre a linguagem em forma associada à função ou mecanismo de efetivação próprio da ‘declamação’ (Vortrag). Este círculo de questões gira em redor da ‘fala’; aquilo que desde Platão fazem melhor poetas e profetas.¹⁸⁷ Dessa maneira, a constante remissão da linguagem ao ‘emudecer’ e ao ‘mistério’ – tópico retomado por Hamann em *O Cavaleiro rosacruz*¹⁸⁸ – expõe um dos elos mais importantes da convergência sistemática entre Hamann e Benjamin. A idéia da efetivação mágica da linguagem, esse aquém e além do observável, do indagável e do fenomenal (no sentido kantiano) aponta para o mistério da divindade na linguagem como forma de uma interioridade inindagável. Mas, como

¹⁸⁵ HAMANN *Metakritik über den Purismus der Vernunft* op. cit., p. 207.

¹⁸⁶ HAMANN *Metacrítica sobre o purismo da razão* op. cit., p. 52.

¹⁸⁷ A declamação e a fala em sentido teológico se expressa, segundo a teologia judaica, nos *logoi* verbos e potência de agir de Deus na criação. Os atributos místicos da unidade divina são claramente lingüísticos; neles a palavra e a ação são uma e a mesma coisa, uma e a mesma potência. “O livro Bahir – onde foram sem dúvida elaboradas noções e tradições anteriores ao século XII – contém em muitas passagens citações que pressupõem a noção das dez *Sefiroth*. Encontramos aqui a forma mais antiga deste simbolismo, em que são utilizadas noções cosmológicas, morais e mesmo bíblicas, para descrever as dez “Palavras da criação” ou Logoi divinos, que são os atributos místicos de Deus” SCHOLEM, G. *A Cabala e a mística Judaica* op. cit. p. 53.

¹⁸⁸ HAMANN *Des Ritters von Rosenkreuz letzte Willensmeynung über den göttlichen und menschlichen Ursprung der Sprache* (1770) op. cit.

aceder a este mistério sem nos determos a pensar na origem da linguagem?¹⁸⁹ Vejamos alguns elementos chaves do pensamento benjaminiano.

No terceiro esquema de suas anotações ao ensaio *Sobre a linguagem em geral e sobre a linguagem humana* Benjamin dá sinais dessa busca; transcrevemos a seguir um fragmento do esquema.

„{Gott} : Philosophie; Prophetie; Dialektik. –Logik ; Rhetorik– Gelehrsamkeit / ref: [i]
Sprache: Übersetzung; Übersetzung der Sprache (Roman)–
Sprache: Sprache der Übersetzung des Geistes (Prophetie); / ref: [iii]
Zungenreden; Ableitung aus dem Hören.
Stimme : Schweigen – Hören Vorn mit Munde.
Phonetik [Rückseite: Zur Sprache und Poetik],¹⁹⁰

Neste esquema de 1916 pode-se apreciar que a Profecia, na primeira linha, compartilha seu espaço com a Filosofia e a Dialética, fato que a coloca no plano da Sabedoria [vide ref: i]. Logo, a Profecia encontra-se disposta, na terceira linha, dentro do círculo da linguagem como ‘tradução’, em sentido de ‘língua que traduz o espiritual’ (*Sprache der Übersetzung des Geistes*) [vide ref: iii]. Esta dupla aparição da Profecia nas coordenadas benjaminianas mostra o grau de importância que, como ‘tradução do espiritual’, a profética tem no acesso ao conhecimento da divindade. Segundo Benjamin, a Profecia não se sobrepõe nem a tarefa da Filosofia nem à da Dialética. Aliás, também não é substituída pelas mesmas porque nenhuma delas pode substituí-la em sua ‘forma de dizer’.

A Profecia, a diferença da Dialética e da Filosofia, é uma forma da linguagem que não só fala em nome próprio¹⁹¹, mas também em nome de Deus (nesse sentido que Hamann imita na suas cartas comum no antigo Oriente). Na sua função lingüística, a

¹⁸⁹ Este tema sera separadamente analisado.

¹⁹⁰ BENJAMIN *Nachträge zu den Anmerkungen* In: *Gesammelte Schriften* Band VII, hgg. Tiedemann und H. Schweppenhäuser, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1977, p. 785-790.

¹⁹¹ LACOSTE, J-I,(org.) *Dictionnaire critique de Théologie* Paris: PUF, 1998, p.937 ab.

Profecia comunica a palavra recebida de 'outro' e por sobre tudo de Deus. Se tomarmos o exemplo do Nome do filho de Deus, a Profecia leva o signo divino porque traduz o puramente espiritual para a linguagem humana. Contudo, em Hamann e em Benjamin a questão da Profecia nos leva para conseqüências filosóficas muito divergentes. Benjamin vai refletir sobre as Idéias da Teologia desde outro lugar. Portanto, a posição de Hamann e de Benjamin sofrem um sutil afastamento formal em relação à auto-referencialidade na linguagem espiritual e no Nome. Na *Aesthetica in nuce* Hamann escreve:

„—Jener Schoossjünger des Eingebornen, der in des Vaters Schoss ist, hat es uns verkündigt: dass der Geist der Weissagung im Zeugnisse des Einigen Namens lebe, durch den wir allein seelig werden, und die Verheissung dieses und des zukünftigen Lebens ererben können; - des Namens, den niemand kennt, als der ihn empfäht, der über alle Namen ist, dass in dem Namen **JESU** sich beugen sollen aller derer Knie, die im Himmel und auf Erden und unter der Erden sind“.¹⁹²

Em Hamann e em Benjamin opera uma diferença no conceito de espiritualidade na linguagem da Profecia. Essa diferença recai justamente no estatuto e na dependência que, em última instância, tem o Nome em relação à linguagem. Lembremos que o Nome é entendido como (auto)referência lingüística, em que a referência está naquilo efetivamente 'proferido' (*sagte*). E, na *Aesthetica in nuce*, Hamann pensa em um possível 'acordo' entre todas as línguas ao se 'reconhecer', pelo testemunho da Profecia, o senhorio de **Jesus** como filho de Deus. Jesus ocupa o lugar da 'referência' espiritual última de todo o 'proferido', muito além das línguas particulares.

Segundo a visão mística e também profana de Benjamin, o Nome, ligado ao discurso profético, também comunica, na efetivação, a essência espiritual da linguagem, pois, no Nome humano, é a linguagem a que fala, se revelando em sua mais pura

¹⁹² HAMANN *Aesthetica in nuce* op. cit. p. 117.

expressão. O Nome é a essência íntima da língua humana ‘em geral’. Por meio do Nome nada se comunica além de si, além da própria língua, levando a questão para um plano superior. Cito Benjamin:

“...im Namen teils das geistige Wesen des Menschen sich Gott mit. [...] Im Namen ist das geistige Wesen, das sich mitteilt, die Sprache. Wo das geistige Wesen in seiner Mitteilung die Sprache selbst in ihrer absoluten Ganzheit ist, da allein gibt es den Namen, und da gibt es den Namen allein. Der Name als Erbteil der Menschensprache verbürgt also, dass die *Sprache schlechthin* das geistige Wesen des Menschen ist; und nur darum ist das geistige Wesen allein unter allen Geisteswesen restlos mitteilbar [...] Man kann den Namen als die Sprache der Sprache bezeichnen. [...] Der Name ist aber nicht allein der letzte Ausruf, er ist auch der eigentliche Anruf der Sprache. Damit erscheint im Namen das Wesengesetz der Sprache, nach dem sich selbst aussprechen und alles andere ansprechen dasselbe ist. Die Sprache – und in ihr ein geistiges Wesen – spricht, dass heißt: in der universellen Benennung”.¹⁹³

“No nome, a essência espiritual que se comunica é a língua. Somente onde a essência espiritual constituir, em sua comunicação, a própria língua em sua absoluta totalidade, somente lá haverá o nome – e haverá o nome somente. O nome como patrimônio da linguagem humana garante, por tanto, que é a *linguagem pura e simplesmente* a essência espiritual do homem; e só por isso, é a essência espiritual do homem, a única das essências espirituais irremediavelmente comunicável. [...] Pode-se designar o nome como a língua da língua [...] Contudo, o nome não é somente a última exclamação da língua, é também seu último apelo. Com isso, aparece no nome a lei da essência da língua, segundo a qual excluir-se a si mesma e apelar a todas as outras coisas são um único movimento. A língua – e nela, uma essência espiritual – fala-se, pura, somente lá onde ela fala no nome, quer dizer: na denominação universal” (Trad. Kampff-Lages).¹⁹⁴

Contrastando esta questão com o argumento da carta a Buber, conseguimos vislumbrar os primeiros ecos não explícitos da leitura benjaminiana de Hamann, queremos dizer, aqueles componentes que os identificam e aqueles que os distinguem. Em Hamann a Profecia e o Nome se articulam com uma referência ‘determinada’ sustentada pela Crença e a Fé. Em Benjamin a Profecia e o Nome são componentes que expõem na linguagem a essência espiritual humana, isto é, seu estado de fissura ou

¹⁹³ BENJAMIN *Über Sprache überhaupt* op. cit., p.144-5.

¹⁹⁴ BENJAMIN *Sobre a linguagem* op. cit., 269-70.

limite. Segundo Benjamin, no seu dizer (*sagen*), a Profecia e o Nome ‘falam’ uma **língua da língua**, cujo referente é inesgotável.

Segundo a Teologia, a primeira intenção da *escrita* e das *letras* é se referirem ao corpo e ao Nome da divindade.¹⁹⁵ Os nomes secretos outorgados aos membros (braços, pernas, etc.) da divindade pertencem a uma linguagem mística de extrema pureza, ou seja, à língua esotérica do puro Nome¹⁹⁶. Neste sentido, segundo Benjamin e Hamann, é possível estabelecer um elo entre a especulação judaica sobre a forma mística da divindade e a forma enigmática e mágica com que o Nome remete ‘imediatamente’ para sua essência espiritual. Na nomeação manifesta-se o alto grau de pureza que simboliza a essência imediata e espiritual da linguagem. Para Benjamin, o teor nominal do simbólico (cujo grau corresponde para Benjamin ao dos nomes em segunda ordem) achamos-o magicamente na materialidade profana dos signos gráficos e das letras do abecedário.

Pode ser compreendida neste contexto, a fonte mística que subjaz à idéia que Benjamin projeta em um esquema crucial relativo a linguagem datado de 1916-17¹⁹⁷. Nesse esquema encontramos que se diferenciam três intenções da palavra com relação à essência. O **nome puro** (*reiner Name*) remete imediatamente à essência, em uma *intentio prima* (Benjamin pensa no nome puro da linguagem adâmica). A **palavra impura** (*‘unreines’ Wort*) que se comporta como aquela que ‘significa’ e que, como *intentio secunda*, só indica sua essência em modo arrevesado e obscuro. E, em última

¹⁹⁵ Segundo Scholem, um fragmento da *Mekabah Shelemah* esclarece esta intenção primeira sobre o nome da divindade: “... nenhuma criatura é capaz de reconhecer [essa forma]. O seu corpo é como de crisolite, e seu esplendor irrompe enorme de entre as trevas, nuvens e névoa o circundam, todos os arcontes e serafins se desvanecem perante ele como um cântaro derramado. Por isso, não dispomos de qualquer medida, mas apenas nomes nos são revelados *MERKABAH SHELEMAH* Jerusalém, 1922, Bl. 37a Citado por SCHOLEM, Gershom *A cabala e a mística judaica* Trad. Pedro Freitas Leal. Lisboa: Dom Quixote, 1990, p. 19.

¹⁹⁶ [“Quando no início, o Pai que não tem pai, [...] quis exprimir o seu ser inexprimível e tornar visível a sua invisível essência, abriu sua boca a produziu uma palavra, que lhe era semelhante...”]; Citado por SCHOLEM, G *A cabala e a mística judaica* Trad. Pedro Freitas Leal. Lisboa: Dom Quixote, 1990, p. 19.

¹⁹⁷ BENJAMIN *Fragmente vermischten Inhalts- Autobiographische Schriften* Gesammelte Schriften B VI, 1985 op. cit. p.12.

instância, o **simples signo** (*Das blosse Zeichen*), que se refere a o meramente significativo, definido como *intentio tertia*.

Nestas notas, a omissão da palavra divina (segundo Seligmann-Silva, Benjamin não leva em conta o Verbo ou palavra divina, mas apenas em segundo grau¹⁹⁸) mostra que Benjamin dá atenção para outros estratos intermediários e isso provém da leitura de uma distinção recorrente em Hamann. Este último diferencia entre a linguagem divina e um tipo de língua passível de traduzir a divindade, ou seja, a linguagem angélica (*Engelsprache*). Hamann não hesita em afirmar que o anjo possui certa sensibilidade e receptividade superior além da humana que lhe concede condições para intuir a língua divina¹⁹⁹. Por este motivo, a linguagem angélica torna-se em um precioso parâmetro de conhecimento que preenche o hiato entre a língua decaída do homem e o Verbo criador de Deus. Todavia, a diferença crucial entre o Verbo e a língua dos anjos ancora em que, a língua angélica, dotada de um entendimento intuitivo, não é uma língua criadora.

Quando Benjamin lê a teoria do conhecimento em Hamann (incluída a intuição angélica) e o papel do 'individual', que tanto Berlim quanto outros defensores do irracionalismo depreciam, nota a importância que o Mago dá ao aspeto lingual (*Zungenrede; sprachlich*) do conhecimento e à efetivação²⁰⁰ imediata que produz a fala.

¹⁹⁸ SELIGMANN-SILVA *Ler o livro do mundo* op. cit. p.88.

¹⁹⁹ TILLIETTE *Recherches sur L'intuition intellectuelle de Kant à Hegel*/Paris: J, Vrin, 1995, p. 25-26.

²⁰⁰ A idéia de um mecanismo de efetivação mágico da palavra já havia sido utilizada por Hamann no ensaio *Die Magie aus Morgenlande zu Belhelehem*. Segundo Knoll, neste pequeno texto, Hamann sustentou a idéia de que a vida dos homens mostra uma linha simbólica de atos de compreensão (simbólica porque há algo oculto), aos quais nossa alma é capaz de abrir-se, efetivando-se, e até santificando-se, em 'um estar fora' de si; Hamann define a ação humana como este sair fora (espécie de caminhada ou peregrinação), que implica a tarefa de conhecer algo oculto, ponto de encontro entre a origem do conhecimento e a linguagem. Segundo Hamann, o valor da alma pode descobrir-se nas ações humanas de uma 'temporalidade simbólica' oposta, tanto às condições causal-matemáticas quanto à temporalidade a-histórica de Adão, esse homem sem história. Para o homem, a história é um tempo em que a ocorrência do sentido se mede a partir de acessos à compreensão; fato pelo qual a compreensão é o ponto em que o espírito humano encontra seu mais alto sentido histórico. Estes motivos são retomados na *Aesthetica in nuce* e em *Ritter von Rozenkreuz*, a partir dos quais aprofundarei essas questões. Artigo citado por Knoll In: KNOLL, R. *Konfigurative Annäherungen? Zu Walter Benjamin und Johan Georg*

Neste período, Benjamin coloca essa dimensão efetiva da fala como a fonte de todo Conhecimento e Verdade. Dai que a linguagem profética implique sempre em Hamann transmissão (*Überlieferung*), tradição (*Tradition*) e Fé ou Crença (*Glaube*). Contudo, isto não significa que Hamann acreditasse numa via reta para essas fontes. Hamann se encontra mais perto dos conceitos de transmissão e de uso colocados por Humboldt e pelo primeiro romantismo, que de um irracionalismo pre-kantiano tão ressaltado por Berlin²⁰¹.

Se lemos com atenção as *Preleções* de Schlegel, a maneira em que se encadeia o seu discurso sobre a linguagem, obteremos outro parâmetro (além das notas sobre a linguagem) para ler a carta de Benjamin a Buber. Nas *Preleções*, Schlegel eleva a linguagem ao grau de um acontecimento ‘maravilhoso’ cuja função espiritual por excelência revela ‘o modo de ação do espírito humano’. Cito Schlegel,

“a língua é dos fenômenos mais interessantes: repleta de mistérios, ela fornece ao mesmo tempo uma porção de pistas para se ir no encalço dos modos-de-ação do espírito humano. O habito torna, porém, a maioria dos seres humanos tão empedernida contra ela. Assim como contra todos os demais milagres da natureza, que nada lhes parece mais estranho que quando alguém nela encontra algo de maravilhoso. Em vez disso, continuam falando sem dar minimamente conta da constituição deles. Com a língua ocorre o mesmo que com as funções espirituais, onde justamente é mais difícil que os seres humanos voltem a atenção para si mesmos e compreendam aquilo que é quase inconscientemente produzido com a maior facilidade por eles [...]”²⁰²

Hamann. In: “Global Benjamin” Band II. hgg von Kaus Garber und Ludger Rehm Wilhelm :Fink Verlag, 1993, p. 1067.

²⁰¹ BERLIN *EL mago del norte*. op. cit.

²⁰² SCHLEGEL, A.W., *Preleções sobre a Enciclopédia das Ciências* op. cit. §56-57.

E, continua,

“Homens de espírito mecânico são inclinados a considerar a língua como mera coisa, por exemplo, como uma aparelhagem. Assim, a língua particular de que tratam os gramáticos comuns é um *quantum* de palavras, determinado por um *quantum* de flexões e por possibilidades de combinação dessas palavras [...] A língua é, sem dúvida, instrumento do espírito humano, não um instrumento morto e mecânico, mas um instrumento orgânico, como convém a ele, no qual se encontra uma unidade e uma relação geral de reciprocidade. Por isso, num sentido bem importante, as línguas continuam sempre a se desenvolver, a se formar, a se modificar junto com as próprias nações, são chamadas de *línguas vivas*. O emprego da linguagem é, assim como a primeira produção dela, um agir sempre contínuo do espírito humano, e já que esse agir não se objetiva por meio da linguagem apenas segundo a matéria, mas também segundo a forma dele, já que um tipo dele é apresentado nela, é natural que ela por sua vez exerça de volta uma grande violência sobre o espírito que dela se serve, pois meros entes de pensamento parecem adquirir ali uma existência efetiva. A língua é como uma lógica tornada material, essa última expressão entendida não apenas no sentido estrito e comum de silogismo, mas de conformidade geral da força espiritual com leis”.²⁰³

A produção de linguagem está, segundo Schlegel, muito além de ser um meio para alcançar um fim, pois significa o agir próprio do espírito em sua máxima expressão. A organicidade e a reciprocidade, fator predominante e vital das línguas humanas, é um dos argumentos hamannianos quando se propõe rebater as colocações dos gramáticos. A gramática esfacela o objeto de estudo lingüístico (transformando-o em *quantum* de palavras, segundo *Schlegel*) e o separa do problema da ‘produção’ e do ‘emprego’. Assim, em Schlegel não podemos pensar os ‘usos’ da língua sem pensar na sua ‘primeira produção’, isto é, sair do cotidiano para refletir também sobre sua origem. Schlegel critica o ‘hábito’ e a ‘inconsciência’ maquinal na produção de linguagem pois acha seus efeitos contrariantes; ele detecta certo extravio na atenção humana quando se relevam as pistas ou os traços outorgados pela experiência da linguagem. Esse amplo espaço de ação e intervenção espiritual humano, pouco reconhecido e pouco reflexionado, será um

²⁰³ SCHLEGEL, A.W., *Preleções sobre a Enciclopédia das Ciências* op. cit. §56-57.

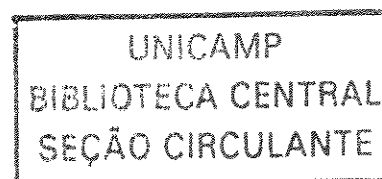
dos componentes da crítica benjaminiana (não só na carta a Buber de 1916, senão posteriormente, em seu comentário da obra de Proust. Benjamin desenvolve a partir de Proust, sua idéia sobre as conseqüências da ‘pobreza da experiência’ e do ‘tédio’).

Na carta a Buber, Benjamin não considera só a importância do componente espiritual lingüístico-mágica que intervém nas ‘ações humanas’. Sua crítica faz parte de uma resistência mais severa aos argumentos buberianos sobre o sangue e a vivência (resistência que se estende da ‘experiência da língua’ falada à problemática da *profética* e do *testemunho*, ainda não vamos aprofundar aqui neste tema). Segundo Scholem, a crítica de Benjamin a Buber foi muito severa e se apoiou no culto à vivência glorificado por Buber nos seus escritos. Scholem comenta que o próprio Benjamin quis convencê-lo de induzir em seu artigo uma rejeição definitiva da vivência [*Erlebnis*] e da atitude ‘experimentadora’ de Buber”.²⁰⁴ Para Benjamin, os argumentos de Buber (moldados pela questão da migração à Palestina e pelo problema do sionismo agrário) deviam ser deixados de lado, posto que, como o explica Scholem²⁰⁵, naquela época, o “culto à vivência” funcionava para alguns teóricos do judaísmo como um imperativo ligado ao conceito de raça. Isto quer dizer que uma raça poderia ter um tipo de experiência que outra não, pela sua história e ligação com a origem.

Desde o ponto de vista filosófico, a teoria da vivência (*Erlebnis*) havia cumprido em Nietzsche também um papel fundamental porque, a fisiologia a filosofia e a escritura, baseadas na vivência, mantêm uma ligação essencial no movimento vital-textual de desmascaramento da Verdade. É sabido que para Nietzsche, a fonte de toda filosofia encontrar-se-ia tanto na autobiografia, quanto no testemunho, campo paradoxal

²⁰⁴ SCHOLEM op., cit., p. 39.

²⁰⁵ SCHOLEM op., cit., p. 43.



de produção de linguagem no limite entre a fala e a escrita. Todavia, Benjamin (como Nietzsche e Hamann), se refere ao movimento de produção do texto (*Bewegung des Textes*) como o lugar do estilo e, apesar disso, a comunicabilidade da vivência parece-lhe cada vez mais enfraquecida. No seu conhecido ensaio sobre Nicolas Leskov *O Narrador* (1936)²⁰⁶, Benjamin critica o conceito de vivência e se ocupa de mostrar o poder comunicacional da experiência (*Erfahrung*) desarticulando a confiança na plenitude do meramente vivencial. Em palavras de Jeanne Marie Gagnebin: '*Die Erfahrung kann mitgeteilt werden, das Erleibnis nur nacherlebt*'.²⁰⁷

O conceito de experiência (*Erfahrung*) em Benjamin, Hamann e o primeiro romantismo faz oposição à orientação mecânica que convém ao progresso, assim como à orientação das ações humana entendidas como meio dirigido a um fim. Quando estes autores intensificam o estudo da experiência essencial da linguagem expõem, na verdade, outra constelação temporal não progressiva e não medial denominada, as vezes, como mágica, outras como imediata. Na *Aesthetica in nuce* Hamann liga intimamente a temporalidade imediata da experiência com o arrevesado de todo acesso à compreensão. O tempo da compreensão, insinua Hamann, se assemelha mais às respirações do leitor e do escritor, espécie de 'tempo e destempo'²⁰⁸ metáfora de uma progressão que não significa conquista alguma se não se concatena com uma retrogradação. A seguir, tentarei mostrar alguns aspetos característicos da obra de Hamann e os dispositivos filosóficos que se desenvolvem em redor da experiência temporal da linguagem.

²⁰⁶ BENJAMIN *O Narrador* In: Magia e técnica, arte e política. Ensaios sobre literatura e história da cultura. Trad. P. Rouanet. São Paulo: Brasiliense, 1985.

²⁰⁷ GAGNEBIN *Zur Geschichtsphilosophie Walter Benjamins op. cit.*, p. 74.

²⁰⁸ HAMANN *Aesthetica in nuce op. cit.* p 117.

Segunda Parte

Capítulo 3

Provocações sobre a ‘origem’ e a ‘essência espiritual’ da Linguagem

*„Ein Abgrund ruft dem andern.
Der Abgrund meines Geistes ruft immer mit Geschrei
Den Abgrund Gottes an: Sag welcher tiefer sei?“
Angelus Silesius*

*„Was Einer ist, was Einer war
Beim Scheiden wird es offenbar.
Wir hören nichts, wenn Gottes Weise summt.
Wir schauern erst, wenn sie verstummt.“*

Goethe

*“Ces élocutions bruissantes nous sommes
donc invités à les écouter, c’est-à-dire à les
regarder, puisque la nature, cette ignorante,
cette sourde-muette, elle n’est capable de
s’exprimer que par signes et gestes”*

Paul Claudel

3, 1. Leitura de uma provocação: Johann Georg Hamann

“Poesie ist die Muttersprache des menschlichen Geschlecht; wie der Gartenbau, älter als der Acker: Malerey, - als Schrift: gesang, - als Deklamation: Gleichnisse, - als Schlüsse: Tausch, - als Handel”
Johann Georg Hamann

Ao se confrontar com a difícil abordagem da obra de Hamann, Goethe nos deixa, desde sua admiração e perplexidade, um particular comentário:

„Hamann Schriften wurden von Zeit zu Zeit aus dem mystischen Gewölbe wo sie ruhten, hervorgezogen. Der durch die sonderbare Sprachhülle hindurch wirkender rein kräftiger Geist zog immer die Bildungslustigen wieder an, bis man, an soviel Rätseln müde und irre, sie bei Seite legte und doch jedesmal eine vollständige Ausgabe zu wünschen nicht unterlassen konnte“.²⁰⁹

Segundo O’Flaherty, somente dois séculos depois da morte de Hamann, conseguiu-se uma visão algo mais integral da sua obra²¹⁰, isto é, uma visão além de suas provocações particulares e suas tentativas místico religiosas que, ainda hoje, os críticos definem como tentativas “arbitrárias” de destruição da razão. É possível dizer, neste sentido que, a obra de Hamann, corresponde-se mais com a obra de um **filósofo da linguagem** e que, seu movimento em espiral, permitiu-lhe apelar a um conceito específico de linguagem em geral a fim de fazer sua crítica à Razão. Porém, Hamann não propõe através de seu estilo uma filosofia ‘da’ linguagem ou uma teorização exterior sobre a linguagem, mas toda uma ‘filosofia da linguagem’²¹¹ disposta, segundo assinala Joseph Simon, a intervir profundamente no problema da razão, (*in die Mitte des Problems der Vernunft*²¹²). A essa concepção da obra hamanniana, acrescenta-se a tese de Oswald Bayer colocada no seu recente ensaio *Zeitgenosse im Widerspruch*. Bayer

²⁰⁹ GOETHE *Werke in Zwölf Bände*, Band II, DVT, Berlin: Artemis, p.797.

²¹⁰ O’FLAHERTY, J. *Reply by Isaiah Berlin. In response to "The Magus of The North"* 21-10-1993 In: [www.google.com\hamann]; consultado em 2-2002.

²¹¹ NADLER, J. *Schreibem über Sprache* Einl. Josep Simon, Frankfurt am Main, BBKJ 2, 1967, p. 496-500.

²¹² SIMON, J. *Johann Georg Hamann 1730-1788* [www.google.com\hamann] consultado 2-2002.

põe sob questão o fato de determinar se Hamann foi um opositor à *Aufklärung* ou se ele se comportou como um pensador radical (*radikaler Aufklärer*). Pois, Bayer não esquece que, tanto para Hamann quanto para a *Aufklärung*, os ideais de liberdade, de pensamento e de fé, submeteram-se sempre ao plano do individual e por sua vez, comportaram o âmago de todo filosofar.

Hamann, assim como Humboldt, ao refletir sobre o problema da linguagem, coloca o acento na questão da 'origem', dos 'usos' e da 'configuração discursiva'. Estes aspectos da efectivação da linguagem, interessam-nos particularmente porque são componentes nucleares na compreensão da filosofia da linguagem do jovem Benjamin. Contudo, estabelecer neste percurso se existe ou não um parentesco entre Benjamin e Hamann na tradição literária e filosófica alemã, é um tópico que abre um novo campo de estudo mas excede a nossa pesquisa. Nós vamos restringir aqui o exame ao alcance filosófico dos conceitos que tentamos retomar desde o começo, e, em concordância com esses conceitos, levantar as questões hamannianas que tocam o ensaio benjaminiano de 1916 *Sobre a linguagem*. Walter Benjamin teve plena consciência do esforço que Hamann e Humboldt fizeram para propiciar a descontração gnoseológica em relação aos conceitos puros trazidos e impostos pelo método kantiano. Trataremos finalmente articular o alcance e o significado da subversão produzida por Benjamin (levado pelas leituras de Hamann e Humboldt) ao colocar o viés simbólico e o viés espiritual da linguagem no eixo de seu ensaio *Sobre a linguagem*. E, por sua vez, estudar as conseqüências de essas colocações em um discurso filosófico de pretensão doutrinal, como o que sustentava Benjamin durante sua juventude.

Surpreende-nos a escassa e tardia bibliografia existente com relação ao 'parentesco' entre os tópicos levantados por Hamann e por Benjamin. Todavia, destaca-

se claramente, depois de uma análise mais estrutural, que tais pesquisas tentam mostrar a maneira na qual o jovem Benjamin penetra, ‘com Hamann’, na discursividade²¹³ transcendental de Kant²¹⁴ e reflete (tomando emprestado esse outro dizer da *idiomata* hamanniana) sobre a relação entre a **experiência histórica** e a **linguagem decaída e impura**.

Mas, nós não podemos entender como Benjamin se serve de Hamann, se primeiro não estudamos o que caracteriza a discursividade hamanniana. Na literatura crítica existente, diversos autores destacam a famosa luta epistolar entre Hamann e Kant, tal vez o melhor exemplo dessa discursividade. De alguma maneira, a relevância de dita luta fundou-se no que Hamann considerava a total ‘falta de atenção’ de Kant²¹⁵ com relação ao problema espiritual da linguagem. Hamann batizou aquela a luta do ‘aço’ contra a ‘argila’ (leia-se Kant contra Hamann)²¹⁶ e, pelo que expressa Hegel, essa terminou só após do silêncio abrupto de Kant. Reiteradas vezes Hegel observa o encurralador estilo de Hamann, caracterizado por levar sempre a seu leitor até o limite do problema, como da sua paciência²¹⁷. Aliás, como veremos, o silêncio kantiano não eliminou o problema central colocado por Hamann em redeor da linguagem.

²¹³ CLOEREN, H.J. *Language and Thought German Approaches to Analytic Philosophy in the 18th and 19th Century* Berlin, 1988. P. 21-26. Citado por LEISS, Elizabeth Die Vernunft ist ein Wetterhahn. Johann Georg Hamanns Sprachtheorie und die Dialektik der Aufklärung Habilitationsvortrag, Erlangen, Februar 1990 [www.google.com./ ‘Leiss Elizabeth’ consultado 19-11-2001].

²¹⁴ Essa discursividade que ironicamente Hamann chamava o *cant-style*, espécie da vazia de estilo. In: HAMANN *Briefe an C.J. Kraus* (13.12.1784) In: *Briefwechsel* Band V, hgg. von Walter Ziesemer und Arthur Henkel. Wiesbaden 1955-57 p.289 citado por LEISS, op. cit.

²¹⁵ O problema da atenção que reclama Hamann remete para um tipo de disposição filosófica, esse cintilhar crítico por dentro e fora do corpus kantiano. Esta concepção da filosofia como atenção de tipo fluante é vital para compreender o ensaio benjaminiano *Sobre a linguagem em geral e sobre a linguagem humana* assim como o *Prefácio epistémico crítico* ao estudo do Drama Barroco.

²¹⁶ „Aber mein armer Kopf ist gegen Kantens ein zerbrochener Topf – Thon gegen Eisen” HAMANN *Briefwechsel* Band V, hgg. von Walter Ziesemer und Arthur Henkel. Wiesbaden 1955-57 p.108 citado por LEISS, op. cit.

²¹⁷ Para Hamann a amizade foi um Dom divino e, ainda tudo nele pareça tender a destruição completa, achava que a amizade produzia purificação e afirmação. No momento paradigmático em que Kant assume o silêncio epistolar e deixa de tomá-lo a sério, Hamann abandona a esperança de ser reconhecido como mestre e profeta. Precipita-se para obter por algum meio a palavra dando início a sua

Ainda muitos críticos e filósofos sustentem que Hamann não compreendeu muito bem o alcance da primeira *Crítica* kantiana, os conceitos estéticos pré-críticos kantianos, atualizados na *Crítica do Juízo*, podem ser colocados em verdadeiro diálogo com as colocações de Hamann, nesse ‘outro dizer’, que tenta alterar o sistema da gnoseologia transcendental.

Segundo a gnosiologia hamanniana (cujo âmago se encontra na experiência da Revelação da divindade), a linguagem é definida como a ‘**matriz dos nossos conceitos**’ (‘*Gebärmutter unserer Begriffe*’²¹⁸). Pois, Hamann, acredita em uma correspondência fundamental entre a ‘origem da linguagem’ e a ‘origem do pensamento’, tese essa que, salvo pela idéia da Revelação, será amplamente re-elaborada por Humboldt. Portanto, segundo assinala Wohlfart, a leitura de Hamann nos reenvia imediatamente para a concepção de Humboldt. Humboldt desenvolveu sua própria teoria da realidade lingüística dos povos sob uma idéia *con*-formativa, ou seja, sob a idéia de que, para o homem, a língua se encontra coligada ao ‘pensamento’ e ao ‘mundo’. Esta profunda interpenetração entre Língua, Razão e Mundo havia sido exemplificada por Hamann através de uma imagem teológica. Hamann nos remete à imagem que os cabalistas judios possuíam da morada de Deus no mundo. Eles identificavam a morada divina com

carreira literária. Nas últimas cartas a Kant detecta-se o germe desse lugar de exceção conjuntamente ao nascimento de sua carreira de escritor. Nas *Sokratische Denkwürdigkeiten* (1759), Hamann se identifica com Sócrates no seu papel de gênio tentando polemizar com seus contemporâneos, mostrando-lhes os paradoxos que achava entre as razões e as crenças. Tempo depois, na *Metakritik über den Purismus der Vernunft*, percebe estar já no centro do problema da razão. Neste ensaio estuda pontualmente os alcances da crença e sua relação com o conhecimento, sob a forma da sua filosofia da linguagem. Na perspectiva de Hegel, “depois de ter dito Hamann (numa carta a Herder) que ‘toda a charlataneira transcendental da razão kantiana parecia-lhe, não tinha por resultado mais que uma verborragia ridícula e até grotesca, e que nada fosse mais fácil que o salto dum extremo ao outro’, [Hamann] expressa o desejo de preservar o *Um* de Giordano Bruno, no qual ficaria explicitado esse princípio coincidente que ele mesmo medita desde faz anos sem chegar a olvidá-lo nem a compreendê-lo. Este princípio é o da semelhança, única razão suficiente de todas as contradições e o verdadeiro processo de sua liquidação e de seu arbitragem, próprio para por fim a todos os litígios da sana razão como os da pura sem-razão”. In: HEGEL op. cit., p. 240-250.

²¹⁸ HAMANN *Brief an Jacobi* 22.01.1785 In: HAMANN *Briefwechsel* Band V, hgg. von Walter Ziesemer und Arthur Henkel. Wiesbaden 1955-57, p.328.

a profunda interpenetração entre ‘Deus’, sua ‘*Shekhina*’²¹⁹ (presença) e seu ‘Tabernáculo’²²⁰. Estes três atributos da metáfora teológica se dispõem sob uma intimidade semelhante à experiência da ‘linguagem’ e sua relação com o ‘pensamento’ e o ‘mundo’. Segundo lhe expressa Hamann a Herder em uma carta de 1784, ‘onde não há linguagem não há razão nem tampouco mundo, porque razão é linguagem’ (‘*Vernunft ist Sprache*’²²¹), pois, a linguagem é a única estrutura estruturante. No seu discurso sobre a origem da linguagem, Hamann articula essa idéia surgida do círculo discursivo propriamente teológico, constelando Criação-Linguagem-Revelação, em um mesmo movimento.

Torna-se assim mais provocador e evidente que, as citações benjaminianas de Hamann, comportam uma eleição estratégica durante sua juventude, e isso acontecer em detrimento de nomes como Baader, Ritter e outros escritores da tradição mística²²² que, posteriormente, tomam força na obra de Benjamin. Aliás, a leitura benjaminiana de Hamann é tanto mais abrangente e não se restringe às citações. Benjamin transborda a tradição de interpretação instaurada por Hegel no *Prefácio* das obras completas de Hamann. Nesse texto introdutório, Hegel outorga a Hamann um lugar ‘histórico’ no plano do espírito da época. Essa tarefa, embora seja de uma importância histórica capital, porque compreende o estudo mais importante consagrado à obra de Hamann²²³, significou também o começo da tradição que ligou a Hamann com o irracionalismo e

²¹⁹ Benjamin pede a Scholem esclarecimento sobre o significado do *Shekhina* também nesse período In: BENJAMIN Carta a Scholem de 11/1916 *Gesammelte Briefe* I, op. cit., p. 344.

²²⁰ No livro *Sefer ha-Bahir* (Iluminação), o texto cabalístico mais antigo conservado, a *Shekhina* (presença de Deus no mundo) é um atributo de Deus associada à casa de Deus ou sua morada [Para este tema SHOLEM *Le nom et le symboles de Dieu dans la mystique juive* Paris: Le Cerf, 1991, vários capítulos].

²²¹ HAMANN *Brief an Herder* 06.08.1784 In: HAMANN *Briefwechsel* Band V, hgg. von Walter Ziesemer und Arthur Henkel. Wiesbaden 1955-57, p.117.

²²² Para aprofundar na relação entre Hamann, Baader e Ritter vide: BÉGUIN, A. L’âme romantique et le rêve. Essai sur le romantisme allemand et la poésie française Paris: J. Corti 1991, p. 106-117.

²²³ METZKE J.G.Hamann. *Stellung in der Philosophie des 18. Jahrhunderts. Eine Preisarbeit*, Halle, 1934 citado por COLETTE, op. cit., p. 8.

estabeleceu certos clichês e opiniões recorrentes, pelo viés psicológico com que Hegel desenvolve seu estudo. Mas, se levamos em conta estudos atuais como o de Colette, a leitura de Hegel torna indudavelmente outra relevância. Segundo Colette:

“Rien ne pouvait évidemment empêcher Hegel de considérer comme positifs certains aspects de l’opposition hamannienne à l’Aufklärung, voire à Kant; mais il ne s’ensuit pas que l’on peut affirmer l’existence d’une relation organique entre Hamann et Hegel, moins encore d’une dépendance historique”.²²⁴

Nesse plano espiritual da época que Hegel desenha²²⁵, Hamann é caracterizado por uma original individualidade, reagindo e contestando tudo aquilo que a *Academia de Berlim* tinha por sólido e verdadeiro. Assim, a oposição hamanniana contra a *Academia* e, em geral contra a *Aufklärung*, corresponde-se não tanto com uma posição reativa mas com a intenção de desmontar certos preconceitos gnoseológicos e imperativos culturais centro-europeus. Hamann questiona a tirania exercida pela razão abstrata universal e também considera que, a História, reflete uma realidade metafísica por excelência, manifestação do absoluto divino²²⁶ (tema retomado e desenvolvido por Hegel anos depois). Em Hamann, além do radicalismo, há um gesto consciente e provocador, sempre com o ensejo de se colocar sob um paradigma epistêmico ligado à antiguidade e às metáforas que lhe forneciam seus estudos das línguas gregas, árabicas e do Oriente. Na *Metacrítica* chegou afirmar que, para ele, os judeus teriam a ‘palavra e os signos’ enquanto os pagãos possuiriam a ‘razão e a sabedoria’.²²⁷ Fica expresso nesta afirmação, a importância que têm as línguas e os paradigmas antigos no estilo hamanniano no período da *Aesthetica in nuce*.

²²⁴ HEGEL *Les Écrits de Hamann* Intr.Trad. J. Colette, Paris: Aubier, 1981, p. 10.

²²⁵ HEGEL *Johann Georg Hamann (Fragmentos)* In: *Rev Le Temps Modernes* Nº 35 Trad P. Klossowsky, 1948, p. 240.

²²⁶ HEGEL *Les Écrits de Hamann* op. cit, p. 9.

²²⁷ HAMANN *Metakritik* op. cit. p. 212.

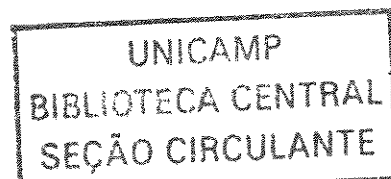
Hamann nos adverte sobre esses paradigmas trazidos desde a antigüidade colocando uma forte hipótese, a saber, que existe um passado ‘anterior’, espécie de proto-história da língua humana e das linguagens das artes. Através dessa *Urgeschichte*, Hamann nos adverte sobre uma divisão crucial entre a história (temporal, post paradisíaca) e a proto-história (não temporal, divina); a historicidade da língua se encontra sinalizada segundo graus de pureza (esta divisão é fundamental para Benjamin no debate aberto no ensaio de 1916 *Sobre a linguagem em geral e sobre a linguagem humana*). O grau de pureza, além de denotar o paradigma histórico hamanniano, também determina uma característica importante da linguagem humana: esta é impura e está marcada pela *queda*, segundo o texto de Gênesis. Transcrevemos aqui o fragmento hamanniano citado por Benjamin,

“Poesie ist die Muttersprache des menschlichen Geschlecht; wie der Gartenbau, älter als der Acker: Malerey,- als Schrift: Gesang, - als Deklamation: Gleichnisse, - als Schlüsse: Tausch, - als Handel”.²²⁸

Através da dicotomia entre a ‘poesia’ e a ‘linguagem humana’, o ‘canto’ e a ‘declamação’, entre o ‘quadro’ e a ‘escrita’, Hamann apresenta aspectos originais e derivados ou impuros, conformando o nó da sua controvérsia sobre a origem da linguagem. Aliás, a divisão em graus de pureza, também opera na sua ‘teoria do conhecimento’ pois, a idéia que ele tem da linguagem, não se atinge em forma dedutiva, mas através de uma experiência de recepção e criação sensual, cuja forma e generalidade se expressa na recepção humana da linguagem. Hamann desenvolve esta idéia claramente na *Metacrítica*,

„Laut und Buchstaben sind also reine Formen *a priori*, in denen nichts, was zur Empfindung oder zum Begriff eines Gegenstandes gehört, angetroffen wird und die wahren, ästhetischen Elemente aller menschlichen Erkenntnis und Vernunft. Die älteste Sprache war Musik und nebst dem fühlbaren

²²⁸ HAMANN *Aesthetica in nuce* op. cit. p.100.



Rhythmus des Pulsschlages und des Othems in Nase, das leibhafte Urbild alles *Zeitmaasses* und seiner Zahlverhältnisse. Die älteste Schrift war *Malerey* und *Zeichnung*, beschäftigte sich also eben so frühe mit der *Oekonomie des Raums*, seiner Einschränkung und Bestimmung durch Figuren. Daher haben sich die Begriffe von *Zeit* und *Raum* durch den überschwänglich beharrlichen Einfluss der beide edelsten Sinne, Gesicht und Gehörs, in die ganze Sphäre des Verstandes, so allgemein und notwendig gemacht, als Licht und Luft für Aug, Ohr und Stimme sind, dass Raum und Zeit wo nicht *ideae innatae*, doch wenigstens *matrices* aller anschaulichen Erkenntnis zu sein scheinen“.²²⁹

“Os sons e as letras são, afinal, formas puras *a priori*, nas quais nada se encontra que pertença à sensação ou ao conceito relativos a um objecto e, portanto, são os verdadeiros elementos estéticos de todo o conhecimento e razão humanos. A linguagem mais antiga foi a música e, justamente com a impressão sensível da pulsação e da respiração, constituiu a imagem primitiva, corporal, de toda a medida do tempo e das relações numéricas que andam associadas a essa medida. A escrita mais antiga foi a pintura, o desenho, ocupando-se, pois, desde muito cedo, da economia do espaço, isto é, da delimitação e definição do espaço por meio de figuras. É assim que os conceitos de espaço e tempo se tornaram, pela influência e o ouvido, tão geral e necessários na totalidade da espera do entendimento como a luz o é para a vista e o ar para o ouvido e para a voz, de tal forma que espaço e tempo não parecem ser *ideae innatae* e ainda menos *ideae matrices* de todo o conhecimento intuitivo”.²³⁰

Retomando nosso ponto de partida, isto é, a divisão hamanniana em graus de pureza da linguagem, gostaríamos de acrescentar que além de haver em Hamann um nexos lingüístico estabelecido entre a divindade e o espírito, a linguagem é, fundamentalmente, con-formadora histórica de sentido e criadora de realidade. Esta articulação está presente na compreensão hamanniana da linguagem, afirmando tanto a indissolubilidade da palavra falada e da escrita, quanto a organicidade entre os sons e as letras. Pois, do ponto de vista da estética de Hamann, as formas *a priori* do espaço, do tempo, da poesia e da pintura, estarão insistindo sempre na caracterização da linguagem, seja entendida como um meio de ‘comunicação’, seja entendida como ‘medium’ vivo e efetivo, ligado a sua origem divino²³¹.

²²⁹ HAMANN *Metakritik über den Purismus der Vernunft* op. cit., p.209.

²³⁰ HAMANN *Metacrítica sobre o purismo da razão* op. cit., p.54.

²³¹ BAYER op. cit., p. 174-5.

Cabe salientar aqui estes argumentos gnosiológicos de Hamann porque muitos deles foram desenvolvidos tardiamente por Hegel. Na *Lógica*²³² Hegel afirma seguindo a Hamann, a dupla natureza do conhecimento. A ‘palavra’, diz Hegel, é o princípio concreto, o tronco do conhecimento; nela confluem duas raízes crescidas conjuntas (*zusammengewachsen*), a da sensibilidade (*Sinnlichkeit*) e a da inteligência (*Verstand*). Vemos como Hegel se interessa pela ‘experiência da língua’ no ‘horizonte do mundo’, quer dizer, do mundo entanto espírito histórico. Nesse sentido em que pensa Hamann quando escreve:

“Onhe Sprache kein Zeit und Raum”.²³³

Na *Metacritica* os conceitos de *mundo*, *espaço* e *tempo* se correspondem com o princípio econômico e arquetípico da **palavra** e do **signo**, sinônimos do revelado por sua condição originária. Segundo esses princípios de configuração sensível (opostos ao inatismo) deve ser entendida a afirmação sobre a que recai o olhar de Hegel ao expressar, na sua introdução à *Metacrítica* de Hamann que, pode ser pensada a ‘música [como] a mais antiga linguagem’ em geral. Segundo Hamann, a origem da música e dos cantos está economicamente próxima da batida, arquetipo sensível da medição do tempo. Na música e na poesia encontramos o mistério da origem da linguagem, disposto em um além e um aquém da comunicação verbal (tema pelo qual Benjamin se interessa particularmente). A ‘voz’ e as ‘letras’ são para Hamann arquetipos e não se comportam só como elementos de uma estética em sentido transcendental, mas também remetem para uma doutrina do gosto (*Geschmacklehre*) que inclui ao sujeito ‘empírico’, cativo da sua voz, da sua enunciação.

²³² HEGEL, G.W.F. *Werke im zwanzig Bänden*, Band 11, Suhrkamp, p. 329 e ss. citada por Wolhft, G. op. cit., p. 411.

²³³ HAMANN *Metakritik über den Purismus der Vernunft* op. cit., p. 209.

Neste contexto, se a música é uma apresentação do enigma originário, assim também a escrita, nas suas origens teve os poderes configurativos do quadro (*Malerai*) e do signo (*Zeichen*). Estes são modelos depurados de ‘espaço e conteúdo’ em que se inserem as figuras, incluindo as figuras de linguagem. Quando Hamann apresenta na *Aesthetica in nuce* o problema da divisão em graus de pureza, a pintura, o canto e a poesia, entanto formas prototípicas de expressão, constituem linguagens da mais alta pureza espiritual.

A intenção hamanniana de mostrar formas de expressão prototípicas, não significa que seu alvo seja, por exemplo, o de ultrapassar as barreiras teológicas entre judeus e cristãos. Ele quer evidenciar como essas barreiras constituem andaimes ou aparatos de sustentação simbólica de crença (*Glaube*) operando lingüísticamente, desde sua intraduzibilidade, no centro de toda investigação. Neste sentido, Colette afirma:

“Hegel a parfaitement observé l’ambiguïté qui s’attache à la croyance (*Glaube*). A “la plénitude spirituelle de la croyance chrétienne” il oppose la croyance “en un sens que veut être philosophique”, cette dernier ne constituant qu’une sorte de “détermination purement formelle”. Cette considération est décisive et elle peut être fait aussi bien du point de vue chrétien que du point de vue juif. Y a-t-il une expérience spécifiquement chrétienne de la croyance?”²³⁴

Mas, além das ambigüidades que reporte a ‘crença’ (sua função religiosa e, segundo Hamann, sua incidência na teoria do conhecimento), ela nos expõe a intraduzibilidade ou opacidade estrutural dos signos e símbolos que constituem a palavra decaída e impura. A essa palavra corroída e confusa apela tanto a teoria do conhecimento ilustrado, quanto a escrita e a religião (lembramos a distinção benjaminiana com relação aos nomes em segundo grau²³⁵). Entanto que forma originária

²³⁴ COLETTE op. cit. p. 23

²³⁵ Vide Cap. 2, 2. p. 86

colocada pelo discurso da religião, a ‘crença’ transborda a idéia de única determinação, seja judia, seja cristã. Em Hamann, o problema da crença responde à procura de um modelo poético e de tradução que lhe fornecem as figuras de linguagem a seu estilo crítico²³⁶.

Segundo a ótica de Hegel, a linguagem hamanniana é uma substância bizarra (*Wunderlichkeit*, pelo conteúdo obscuro) pois sacode e exerce pressão sobre o leitor, dominando-o através de seus enigmas. Para Hamann, toda demanda filosófica de verdades não temporais, produto de estruturas abstratas e puras, é algo condenável, espécie de mística depravada e forçada. Hegel encontra no cristianismo hamanniano²³⁷ uma virtude de presença e de simplicidade tal que, nem a moral nem a entrega ao amor ou à crença da doutrina cristã, constituíam determinações essenciais; essas lhe significavam, em verdade, puras determinações humanas, terrestres e até diabólicas. O tom enigmático e humorístico²³⁸ do estilo hamanniano pode ser lido como algo excepcional no circuito de escritores teólogos e críticos em que ele se encontra. Como expressa sua correspondência, o leitor é levado até certos limites, deixando-o próximo a um território oculto ou proibido.

²³⁶ Como é amplamente reconhecido, rastros dessa busca estilística assim como de uma teoria da tradução (na que toma relevância o mundo e a poética oriental) foram perseguidos por Goethe no *Westöstlichen Divan*. No entanto, o jovem Herder, considerou a questão do Oriente, associada as linguagens antigas, a dança e a música dos selvagens, mais como um momento naturalista do pensamento histórico. Remetemos a GOETHE *Westöstliche Divan* (1819) Werke in Zwölf Bände Band III Berlin: Artemis, 1948; e HERDER *Traité sur l'origine de la langue* Trad. Pénisson, Paris: Aubier, 1977, p.59-60.

²³⁷ Segundo Hegel “O princípio religioso segundo o qual ele desenvolve sua dialética afirma abstractamente sua superioridade à vista dos deveres e fatos temporais nas condições existentes e inclui, nesta superioridade, sua personalidade fortuita: dialética que, de esse modo, voltará a sofisma”(Trad.NLG) In: HEGEL op. cit., p. 243.

²³⁸ O poder criador da linguagem em Hamann é também assimilado à aparência, à dissimulação e ao humor da comédia, como expressa nas suas *Skizze*; destaca-se que para Benjamin o humor é também uns dos modos para a crítica.

Quando Moser²³⁹, amigo de Hamann, lhe outorga o apelido de *Mago do norte*, ele não pretende salientar que a produção literária de Hamann seja pura arbitrariedade mágica²⁴⁰. O acento neste apelido remete para os mistérios orientais da metáfora poética e da elipse narrativa. Esse grau de complexidade se reitera no jogo de intraduzibilidades do estilo hamanniano. Portanto, a idéia hamanniana de uma redenção do autor (*Rettung des Autor*) e do tradutor, manifesta o interesse de apresentar, em cada texto, uma ‘versão’ da ‘obra’, em forma de nova economia.²⁴¹ A procura da Redenção do autor percorre toda a obra de Hamann, pois sua teoria da linguagem assume a idéia de escrita como *dispositio*, isto é, (re) criação, motivo pelo qual, chamou tanto à atenção do Surrealismo e de Benjamin. A Redenção do *Mago do Norte* se produziria na recriação e na disposição de idéias por meio de fragmentos (*Bröke*), de resenhas e de sinopses conformando um mosaico, essas peças cujo signo característico é a força segmentada de aparição do originário.

Segundo a Teologia, os *Reis Magos* chegam do longínquo Oriente perseguindo uma profunda inspiração. Esta figura bíblica remete à ilusão do re-estabelecimento da unidade originária (de Deus e seu filho homem ‘Jesu’), e nesse mesmo sentido, também acarreta a estimativa de que seria possível traduzir ‘expressões linguísticas *divinas*’ para ‘sagas humanas’. Porém, a viagem dos *Reis Magos* como a escrita hamanniana, procuram uma passagem do Oriente até Ocidente. No caso de Hamann, essa passagem se serve de ‘figuras da linguagem’ cuja carga simbólica nos lembra das potencialidades

²³⁹ Friederich Karl von Moser (segundo I. Berlin, um burocrata ilustrado fascinado por Hamann) deu originalmente o apelido de *Mago do Norte* a Hamann em 1761, porque havia começado seus estudos do Corão aplicados em 1762 em seu ensaio sobre *Os Magos do Oriente em Belém* (neste ensaio ironiza sobre um suposto ato falho dos Reis Magos; eles, seguindo uma antiga saga oriental, teriam influído na decisão de Herodes de matar inocentes crianças), In: BERLIN op. cit., p. 69 e 142 [nota de rodapé].

²⁴⁰ “Très cher lecteur! Je m’appelle le Mage du Nord” [...] “Le Mage du Nord Vous adore, Sire! Avec une devotion rivale de celle qui inspiroit jadis les sages d’Orient” in: HAMANN *Boutades et t doutes Philologiques sur un prix académique* In: HERDER *Traité sur l’origine de la langue* op. cit., p. 270.

²⁴¹ HAMANN *Metakritik über den Purismus der Vernunft* op. cit., p.209.

da língua divina e pura da criação. Assim, o percurso pelas figuras antigas, deixa diversos rastros semelhantes aos das trilhas que deixaram os *Magos* nas areias.

No ensaio *Aesthetica in nuce*, cujo sub-título é *Uma Rapsódia em prosa cabalística*²⁴², Hamann tenta *costurar*²⁴³ certos fragmentos e figuras da maneira em que o fizessem os rapsodas gregos²⁴⁴. E, *costurar*, significa aqui tecer alguns símbolos subsistentes daquele texto perdido para sempre na origem. Essa costura é também uma metáfora viva da separação entre a linguagem pura da divindade e a linguagem de Babel. Contudo, nesse alinhavamento há uma distância abismal com relação à língua pura, símbolo da impossibilidade de visualizar ou traduzir, em sua totalidade, um dizer originário²⁴⁵.

Contra a ilusão 'esclarecida' da filosofia e da literatura que tentam reduzir a vivacidade da costura em que se apoia a linguagem, levanta-se Hamann, o rapsoda moderno. Na *Apostille* da *Aesthetica in nuce* alça-se sua voz em uma chamada sobre o seu próprio método:

Apostille.

Als der älteste Leser dieser Rapsodie in kabbalistischer Prose seh ich mich vermöge des Rechts der Erstgeburth verpflichtet, meinen jüngern Brüdern, die nach mir kommen werden, noch ein Beyspiel eines barmherzigen Urtheils zu hinterlassen, wie folget:

Es schmeckt alles in dieser ästhetischen Nuß nach Eitelkeit! Der Rhapsodist hat gelesen, beobachtet, gedacht, angenehme Worte gesucht und gefunden, treulich angeführt, gleich einem Kaufmannsschiffe seien Nahrung weit her geholt, und von ferne gebracht. Er hat Satz und Satz zusammengerechnet, wie man die Pfeile auf einem Schlachtfelde zähl; und seine Figuren abgezirkelt, wie man

²⁴² [*Rapsodie in Kabbalistische Prose*].

²⁴³ Rapsodia significa para os gregos costurar. Segundo Platão, Sócrates pergunta: 'Não são os rapsodas os que interpretam as obras dos poetas?' In: Platão, *Ion* 535a [e].

²⁴⁴ Os rapsodas também têm uma grande capacidade de memória para lembrar histórias de todos os tempos In: Platão *Ion*, 539 [e].

²⁴⁵ Só na linguagem nomeadora humana, nos cantos das crianças e dos anjos aparecem 'análogos' deste atravessamento em modo de versões impuras.

die Nägel zu einem Gezelt abmißt. Anstatt Nägel und Pfeile hat er mit den Kleinmeistern und Schulfüchsen seiner Zeit ***** und ----- Obeliskten und Asteriskten geschrieben".²⁴⁶

O método utilizado na *Aesthetica in nuce*, isto é, a união de frases encaixadas, as irrupções subjetivas precisas e as citações sobrepostas, persegue um movimento turvo no interior do texto. No entanto, nesse espaço algo confuso, surge a **opinião do autor**, operando conforme a um procedimento originalmente estético adotado habitualmente pelas crianças e também e pelos surrealistas. Cada elemento, signo tipográfico ou citação, ocupa um lugar acorde com a medida e o critério pessoal de gosto que lhe outorga o autor. E Hamann não hesita em nos lembrar que essa medida é necessariamente sensual e até vaidosa. Portanto, os '*Obeliskten*' (signos de acordo) e os '*Asteriskten*' (signos de desacordo) utilizados na *Aesthetica in nuce* são ferramentas do autor para dar sua **opinião pessoal sobre o tema**, sob o gesto do 'aparecer' e do 'irromper' na textualidade. De fato, os esclarecimentos fornecidos na *Apostille*, as exclamações e suspensões no texto, parecem-se aos 'cartazes de rua' das grandes urbes, preenchidos com símbolos tipográficos e indicações imagéticas supostamente reconhecíveis pelo cidadão-leitor, semelhantes aos que chamaram tanto à atenção dos Surrealistas e do Benjamin. Ao retomar as disputas sobre a origem da linguagem na *Aesthetica in nuce*, Hamann cria um quadro de pensamento e explora diferentes aspectos do problema. Mas, o definitivamente característico, é a forma em que dá **sua opinião**, favorável ou desfavorável, sobre diversas teses da origem da língua utilizando abruptos cortes temáticos e signos gráficos de conformidade [*****] e desconformidade [-----]. Uma conclusão parcial sobre este tema nos leva a afirmar que, a *Apostille*, significa um

²⁴⁶ HAMANN *Aesthetica in nuce* op. cit., p.123.

convite para ‘recomeçar’, isto é, um seta que nos leva a (re) ler toda a *Aesthetica in nuce*, desde uma nova perspectiva imagética(!).

Hamann pertence a uma tradição cristã cabalística²⁴⁷; nesse sentido, a *Kabbala* é entendida como aquela ‘arte dos signos’ em que se entrelaçam os caminhos da Estética, da Filosofia e da Literatura em geral. Partindo desse entrelaçado de signos, Hamann examina o problema da origem da linguagem retomando diferentes hipóteses da época em vista de constituir uma base teórica. Sob esse pano de fundo ele insere suas pinceladas, ou seja, sua própria visão sobre a língua em geral. Isso deixa um pouco mais em evidência sua estratégia, a saber, a de conformar um espaço provocador de pensamento e, por sua vez, produzir uma abertura na ordem do discurso. Dessa maneira se dispõe o encontro limiar entre a **Filosofia da Religião** e a **Filosofia da Linguagem**.

Retomando a *Apostille*, nos perguntamos: de que forma poderiam ser compreendidas essas rapsódias e essas sagas tão antigas, no seu sentido presente? Tal é o problema hermenêutico apresentado pelo texto bíblico. Hamann se opõe a certas exegeses sistemáticas das Sagradas Escrituras; interpretações essas baseadas em um ‘racionalismo histórico e comparativo’ que procurava noutras línguas, por exemplo, no árabe²⁴⁸, as ‘reliquias da linguagem de Canaã’ (*die Reliquien der Sprache Kanaans!*).²⁴⁹ O *Mago* não acredita na possibilidade de explicar a Bíblia em sua totalidade, justamente porque isso significaria preencher e desvirtuar a fonte mística das Sagradas Escrituras. É justamente na fonte mística, expressa nos espaços vazios de interpretação, na homonímia e no sem-sentido, que a Linguagem e a Filosofia e a Religião se encontram. Também

²⁴⁷ TILLIETTE, X. *Hamann und die Engelsprache. Über ein Stelle der Aesthetica in nuce* In: Hamann-Colloquium Lüneburg 1976, hrsg. Gajek, Frankfurt am Main: Klostermann, 1979, p. 61.

²⁴⁸ CABOT (Edit.), In: HAMANN, *Aesthetica in nuce. Una rapsodia en prosa cabalística* Barcelona: Alba, 1999, [nota de rodapé] p. 274.

²⁴⁹ HAMANN *Aesthetica in nuce* op. cit. p.100.

não é possível ler em forma completa o texto da natureza como acredita a ciência moderna, e segundo exclama Hamann na *Aesthetica in nuce*:

“Seht! Die grosse und kleine Masore der Weltweisheit hat den Text der Natur, gleich einer Sündflut, überschwemmt”.²⁵⁰

Segundo Hamann, tanto o ‘vazio’ quanto os símbolos ‘não-compreensíveis’ do texto sagrado, devem ser conservados na interpretação. Por esse motivo, a tarefa da Filosofia não é a de compreendê-los ‘corrigindo’ e ocultando as alterações da escrita sagrada, criando arbitrariamente uma tradição de interpretação. Esse foi o caso das anotações ou *Masora*, (em hebreu ‘tradição’), o conjunto de anotações que fixara o texto hebreu da Bíblia tentando emendar diversas alterações sofridas durante a transmissão. Para o crítico hamanniano, a *Masora*, em verdade, preenche o ‘sem sentido’ do texto da Bíblia e coloca *signos gráficos críticos* sobre o conteúdo e observações gramaticais. Dito método, embora criticado por Hamann, é formalmente adotado na *Aesthetica in nuce*.

Se a tarefa da História é mostrar ao homem como ele é, através de um tom sempre sublime (*Erhaben*)²⁵¹, a tarefa da Filosofia é descrever as leis da natureza, a essência da matéria, da forma, e do tempo. Assim, como para a tradição platônica, a Filosofia deve conduzir a alma até a Sabedoria, considerada por Hamann um saber último, representado pelas linguagens da Revelação e da Profecia. Estas componentes são chaves no alinhamento efectuado por Benjamin entre as linguagens da Sabedoria, da Revelação e a da Profética. Aliás, nas notas de 1916, o interesse de Benjamin está endereçado para as colocações hamannianas sobre o originário, ou seja, o ‘signo’ (*Zeichen*) e o ‘quadro’

²⁵⁰ HAMANN *Aesthetica in nuce* op. cit. p.112.

²⁵¹ HAMANN *Über den Styl* (Königsbergische Zeitungen 18-1 bis 1-2 1776) In: “Vom Magus im Norden und der Verwegenheit des Geist” op. cit, p.178-9.

(*Malerei*), e cuja tensão se visualiza claramente na caligrafia do Oriente. No breve texto de maturidade sobre a escrita chinesa, *Peintures chinoises à la Bibliothèque Nationale*, Benjamin introduz algumas observações sobre a caligrafia do Oriente. Esses registros caligráficos evidenciam, de um lado, o momento histórico concreto em que as letras são esboçadas (graças à estilística da dinastia à que corresponde o artista); de outro lado, as letras desenhadas mantêm uma semelhança mimética com a entidade designada. Nesta segunda aproximação, põe-se em jogo uma temporalidade mais abrangente, expressão da harmonia originária entre a linguagem do homem e a linguagem da natureza. Segundo o estudo de Lin Yutang citado por Benjamin:

“Dans cette recherche de tous les types théoriquement possibles du rythme et des formes de structures que apparaissent au cours d l’histoire de la calligraphie chinoise, on découvre que pratiquement tout les formes organiques et tous les mouvements des êtres vivants que sont dans la nature ont été incorporés et assimilés...L’artiste...s’inspire des minces échasses de la cigogne, des formes bondissantes du lévrier, des pattes massives du tigre, de la crinière du lion, de la lourde démarche de l’éléphant et les tisse en un réseau d’une beauté magique”.²⁵²

Benjamin observa uma ‘*ancienne maîtrise*’²⁵³ na pintura chinesa, cuja temporalidade ultrapassa a especificidade de cada dinastia. Na caligrafia do Oriente salientam as figuras do ‘*lettré*’ e do ‘*peintre*’, os pintores filósofos da china, que são inseparáveis:

“ ‘Peintre est le grand lettré’, ‘calligraphe, poète et peintre’, telles sont les désignations courantes des maîtres de la peinture”.²⁵⁴

Hamann e Benjamin são conscientes de que a pintura e a poesia compõem um paradoxo na teoria das artes. Pois, ainda se reúnem na figura do pintor-filósofo chinês,

²⁵² Benjamin cita aqui a Lin Yutang In: BENJAMIN *Peintures chinoises à la Bibliothèque Nationale Gesamelte Schriften* IV, 1, Hgg. von R. Tiedemann und H. Schwepperhäuser, 1977, p.604.

²⁵³ BENJAMIN *Peintures chinoises à la Bibliothèque Nationale* op. cit., p. 602.

²⁵⁴ BENJAMIN *Peintures chinoises à la Bibliothèque Nationale* op. cit., p. 603.

as formas da pintura e as palavras da poesia tradicionalmente se contrapõem em sua maneira de expressar, deixando em suspensão um espaço instável, móvel e ‘irredutivelmente oposto’: a imagem e o pensamento. Nesse texto Benjamin afirma que, o mais importante dos signos caligráficos fixados sobre o papel é que espelham movimentos de semelhanças (*resséemblances*) e ressonâncias (*résonance*), numa integração que ‘demanda pensar’ (*sollicite la pensée*). Esse movimento está acorde com a chamada ‘*peinture d’idée*’²⁵⁵, pois para os pintores chineses, pensar significa “pensar por semelhança”,

“...la ressemblance ne nous apparaît que comme dans un éclair, comme rien n’est plus fuyant que l’aspect d’une ressemblance, le caractère fuyant et empreint de changement de ces peintures se confond avec leur pénétration du réel. Ce qu’elles fixent n’a jamais que la fixité des nuances. Et c’est là leur véritable et énigmatique substance, faite de changement, comme la vie”.²⁵⁶

O conflito entre a ‘imagem’ e o ‘pensamento-Idéia’, expresso na caligrafia e nos textos do Oriente, interroga sobre o lugar que as estruturas ‘imaginético-poéticas’ têm na conformação do pensamento em geral e na apreensão de Idéias filosófico-teológicas. Neste sentido, os poemas gregos e orientais, lidos por Hamann como um rival enigmático e difícil de alcançar, são protótipos literários, pensamento postos em figuras que nos obrigam tratá-las como se tratam os Textos Sagrados²⁵⁷. Cito Hamann:

„Was Homer den alten Sophisten [...] sind für mich die heiligen Bücher“.²⁵⁸

²⁵⁵ BENJAMIN *Peintures chinoises à la Bibliothèque Nationale* op. cit., p. 604.

²⁵⁶ BENJAMIN *Peintures chinoises à la Bibliothèque Nationale* op. cit., p. 604-5.

²⁵⁷ NOVALIS *Studien zur bildenden Kunst* (1789) In: Werke, Tagebücher und Briefe, Band II, Hardenberg, §474 [420-424].

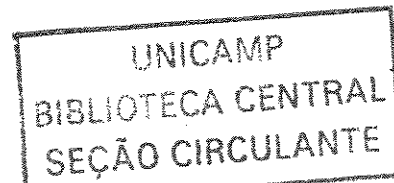
²⁵⁸ HAMANN *Brief an Jacobi*, 1784 In: Briefwechsel B 5, hgg. F. Blanke u. K. Gründer, Gütersloh, 1956-1963, p. 314, citado por BAYER, *O Zeitgenosse im Widerspruch*, op.cit., p. 88.

Assim, através de sua provocadora abordagem das Escrituras Sagradas, Hamann se opõe, mais uma vez, às formalidades praticadas por seus contemporâneos. No entanto, Hegel pensa que essa pura concentração hamanniana no particular significa, em realidade, uma incapacidade de obter formas de generalidade, tanto em questões de gosto (relativo a uma teoria estética) quanto de razão pensante (ou seja, uma crítica das idéias). Embora, para Benjamin, o gesto hamanniano de leitura, ainda esteja ligado a certa ortodoxia cristã²⁵⁹, é evidentemente hermenêutico e por sua vez crítico. Esta divergência na recepção não opaca a análise de Hegel, que detecta a existência de **analogias ‘não-sensíveis’** por trás das semelhanças sensíveis em toda a obra de Hamann. Estas analogias não sensíveis se apresentam no espírito e no carácter de Hamann de uma maneira constante, constituindo a base do seu pensamento e sua filosofia. A analogia está em estreita relação com a lógica simbólica da Teologia e se vincula também com o aprendizado dos mistérios. Uma grande quantidade de evocações obscuras, levaram a Hegel pensar que Hamann teria ficado com o punho fechado na maioria dos seus escritos, cabendo-lhe ao leitor e à tradição, abrir sua mão para achar o sentido de suas afirmações²⁶⁰. No entanto, Hamann é recorrente em algumas figura, por exemplo, na do Deus criador e na do momento poético da origem. Nos textos em que surge a figura do Criador, ele possui atributos associados aos do escritor (*Schriftsteller*), do poeta (*Poet*), do autor (*Autor*), do crítico de arte (*Kunstrichter*) e do último juiz (*der letzte Richter*)²⁶¹. Na *Aesthetica in nuce*, o ‘momento poético na origem’ obtém um papel principal na compreensão da criação, da escrita e da história. Sem o poder poético de conformação que tem a escrita, não existiria o poder sensível de percepção. Hamann

²⁵⁹ Quando em 1857 o infortúnio o empurrou Hamann à leitura da Bíblia, ele achou o conhecimento da profundidade da vontade divina na sedução de Cristo, estabeleceu uma analogia entre o próprios criminos no curso de sua vida e a história do exílio do povo judeu. HEGEL op. cit., p. 243.

²⁶⁰ HAMANN *Metakritik über den Purismus der Vernunft* op. cit., p.212.

²⁶¹ BAYER op. cit., p. 190.



quer determinar formalmente como, na criação da sua obra, o *autor* assume a possibilidade de apresentar ‘o particular’.

Neste contexto se coloca a leitura benjaminiana de Hamann. Em um ensaio da década de trinta, *A doutrina das semelhanças*²⁶², Benjamin retorna à esfera hamanniana do semelhante e do saber oculto. No entanto as semelhanças naturais (sensíveis) fazem ao acordar e estimular a faculdade mimética do homem, o verdadeiro alvo benjaminiano são as semelhanças não-sensíveis (*unsinnlichen Ähnlichkeit*)²⁶³.

Na modernidade, o homem conta com uma menor quantidade dessas correspondências mágicas pois, há certa fragilidade histórica afetando o dom mimético e produtivo dos homens. Em *A doutrina das semelhanças*²⁶⁴, Benjamin tenta determinar se esse dom mimético humano, o dom das correspondências, extingue-se ou transforma-se no decorrer histórico. Portanto, ‘a percepção das semelhanças parece estar vinculada a uma dimensão temporal’²⁶⁵ e histórica das faculdades humanas. E, ainda Benjamin pense na existência de uma direção unitária no desenvolvimento histórico das faculdades miméticas, ele esclarece que isso não significa linearidade. As faculdades humanas de percepção da semelhança, nos diz Benjamin, têm declinado. Aliás, as semelhanças ‘não-

²⁶² BENJAMIN *Lehre vom Ähnlichen* (1933) In: *Gesammelte Schriften* Band II, 1: Frühen Arbeiten zur Bildungs- und Kritik, Hgg. von R. Tiedemann und H. Schweppenhäuser, . Frankfurt am Main: Suhrkamp.1977, e *A Doutrina da semelhança* “Obras escolhidas. Magia, Técnica, Arte e Política. Ensaio sobre literatura e história da cultura” Vol. I, Tradução Sérgio P. Rouanet. Prefácio Jeanne Marie Gagnebin. São Paulo: Brasiliense, 1985.

²⁶³ BENJAMIN *Lehre vom Ähnlichen* op. cit., p. 204.

²⁶⁴ Segundo a correspondência de Benjamin com Sholem, este ensaio nasce como comentário de um estudo sobre filosofia da linguagem chamado *A Palavra*, de Leonhard, que estabelece uma íntima relação entre a palavra e sua origem onomatopaica, segundo Leonhard: “Toda palavra é – e a linguagem inteira é – onomatopaica” in: BENJAMIN *Lehre vom Ähnlichen* op. cit., p. 207, e BENJAMIN-SCHOLEM, G. *Correspondência* (1933-1940). Tradução Neusa Soliz. São Paulo: Perspectiva, 1993.

²⁶⁵ BENJAMIN *Lehre vom Ähnlichen* op. cit., p. 205.

sensíveis’, podem ser pensadas também como ‘evocações’ pertencentes ao cânone da linguagem (*dieser Kanon ist der Sprache*).²⁶⁶ Cito Benjamin in extenso:

„Schon von jeder hat man einem mimetischen Vermögen einigen Einfluß auf die Sprache zugebilligt. Jedoch geschah das ohne Grundsatz und ganz ohne dass dabei ernstlich an eine Bedeutung, geschweige denn Geschichte des mimetischen Vermögens wäre gedacht worden. Vor allem aber blieben solche Überlegungen aufs engste an den geläufigen (sinnlichen) Bereich der Ähnlichkeit gebunden. Immerhin hat man nachahmendem Verhalten in der Sprachentstehung als onomatopoetischem Element seinen Platz zugestanden. Wenn nun aber die Sprache, wie es für Einsichtige auf der Hand liegt, nicht ein verabredetes System von Zeichen ist, so wird man ja in dem Versuch sich ihr zu nähern immer wieder auf Gedanken zurückgreifen müssen, wie sie in ihrer rohesten, primitivsten Form in der onomatopoetischen Erklärungsart vorliegen. Die Frage ist: kann diese ausgebildet und schärferer Einsicht angepaßt werden?

Mit anderen Worten: läßt ein Sinn dem Satze sich unterlegen, welchen Leonhard²⁶⁷ in seiner aufschlußreichen Schrift „Das Wort“ behauptet: „Jedes Wort ist – und die ganze Sprache ist – onomatopoetisch. Die Schlüssel, welcher diese These eigentlich erst völlig transparent macht, liegt in der Begriff einer **unsinnlichen Ähnlichkeit** versteckt“.²⁶⁸

“Já há muitos se tem admitido uma certa influência da faculdade mimética sobre a linguagem. Mas essa opinião carece de fundamentos sólidos, e não se cogitou nunca seriamente de investigar a significação, e muito menos a história, da faculdade mimética. Sobretudo, tais reflexões ficaram estreitamente vinculadas à esfera mais superficial da semelhança, a sensível. De qualquer modo, os investigadores reconhecem, na onomatopéia, o papel do comportamento imitativo na gênese da linguagem. Mas, se a linguagem, como é óbvio para as pessoas mas perspicazes, não é um sistema convencional de signos, é **imperioso recorrer, no esforço de aproximar-se da sua essência, a certas idéias contidas nas teorias onomatopaicas, em uma forma mais crua e primitiva**. A questão é: podem essas instituições se adaptadas a uma concepção mais estruturada e mais lúcida?

Em outras palavras: podemos dar um sentido à frase de Leonhard, contida no seu ensaio revelador *A palavra*: “Cada palavra e a língua inteira são onomatopaicas?” A chave, que pela primeira vez torna essa tese transparente, está oculta no conceito de **semelhança não-sensível**.²⁶⁹

²⁶⁶ BENJAMIN *Lehre vom Ähnlichen* op. cit., p. 207.

²⁶⁷ Leonhard, Rudolf (1889-1953) teve vínculo com Benjamin nas primeiras décadas do século vinte. In: SCHOLEM, G. *Walter Benjamin: História de uma amizade* (1975). Trad. Souza, Zins e Ginsburg, São Paulo: Perspectiva, 1989, p. 27.

²⁶⁸ BENJAMIN *Lehre vom Ähnlichen* op. cit., p. 207 [grifos nossos].

²⁶⁹ BENJAMIN *A doutrina das semelhanças* In: *Mágia, técnica, arte e política. Ensaio sobre literatura e história da cultura. Obras escolhidas Vol. 1*, Tradução P. Rouanet, p. 110-111 [grifos nossos].

Esto significa que a linguagem guarda as semelhanças em figuras e em operações (aqui Benjamin pensa também *com* Hamann), pois essas semelhanças não-sensíveis são as que insistem e resurgem no momento mimético-mágico da linguagem²⁷⁰. As semelhanças não sensíveis são uma alavanca segura²⁷¹, apesar do dom mimético estar se perdendo com o tempo.

Situando mais um pouco a gênese desta idéia de *semelhança não-sensível*, e ainda Benjamin não o mencione, Hamann aborda tempranamente essa idéia na abertura das *Philologische Einfälle und Zweifel über eine akademische Preisfrage*²⁷², ensaio crítico que geralmente aparece junto ao *Tratado* de Herder sobre o problema da origem da linguagem. Hamann compara nesse ensaio o vivo espírito da língua com a *onomatopoesia*, sábia sustância do som da voz²⁷³. Embora Hamann não se limite só a esse plano na sua investigação, ele se serve de uma conhecida analogia aristotélica, estabelecida entre *a alma* (instrumento de todos os instrumentos) e *a mão* (que da forma a todas as formas *sensíveis e inteligíveis*)²⁷⁴, para mostrar uma forma originária de ‘semelhança’. Por sua parte, Hamann conclui que, a semelhança, além da Razão ao filósofo, outorga uma capacidade de acesso extra para o lado oculto dos fenômenos.²⁷⁵

Levando em conta estas abordagens hamanniana, perguntamo-nos que lugar ocupa, portanto, a aproximação analógica não-sensível e qual é seu papel no plano da

²⁷⁰ MENINGHAUS, W. *Walter Benjamins Theorie der Sprachmagie*, Frankfurt am Main: Surhkamp, 1980, p. 64.

²⁷¹ BENJAMIN *Lehre vom Ähnlichen* op. cit., p. 212.

²⁷² HAMANN *Philologische Einfälle und Zweifel über eine akademische Preisfrage* [Possuo a versão francesa: *Boutades et doutes philologiques sur un prix académique* In: HERDER, *Traité sur l'origine de la langue*. Intr., trad. et notes, de P. Pénisson, Paris: Aubier-Flammarion, 1977, [p.249-267].

²⁷³ HAMANN *Philologische Einfälle und Zweifel* op. cit., p. 249.

²⁷⁴ ARISTOTELES *Poética*, § 8, várias traduções.

²⁷⁵ HAMANN *Boutades et doutes philologiques sur un prix académique*, op. cit. p 251-2.

relação entre a Linguagem e a Razão? Segundo o estudo de Majetschak²⁷⁶ (organizador e estudioso dos escritos de Hamann para a edição alemã), há um grande contraste entre a tese sobre a ‘origem da linguagem’²⁷⁷ e a tese da ‘relatividade discursiva’ que chama muito à atenção da filosofia e da estética contemporânea; particularmente no que se refere à maneira em que Hamann utiliza e compreende o originário. De certo, Hamann não é um seguidor da arbitrariedade do signo, mas também não se interessa em sustentar uma ‘norma’ (*Festlegung*) gramatical. Ele pretende levar-nos desde os questionamentos sobre Razão até uma pergunta mais abrangente sobre a Linguagem. Segundo lhe escreve a Jacobi em 1784:

‘Bey mir ist nicht so wohl die Frage: was ist Vernunft? Sondern vielmehr: was ist Sprache? und hier vermuthe ich den Grund aller Paralogismen und Antinomien, die man jener zur Last legt’.²⁷⁸

A força da *Metacrítica* provém da abrangência dessa interpretação mais acabada sobre a relação Razão - Linguagem. Interpretação essa aproveitada por filósofos, teólogos e estudiosos da literatura, embora rejeitada pelos discursos deductivistas, normativos e racionalistas. Na *Metacrítica* Hamann escreve:

„Die erste Reinigung der Philosophie bestand nämlich in dem theils missverstandenen, theils mislungenen Versuch, die Vernunft von der aller Überlieferung, Tradition und Glauben daran unabhängig zu machen“.²⁷⁹

“A primeira purificação da filosofia constituiu na tentativa, por um lado mal compreendida e por outro mal sucedida, de tornar a razão independente de toda a transmissão, tradição e fé”²⁸⁰

²⁷⁶ MAJETSCHAK, S *Vom Sprechen und Hören des Wortes* In: *Vom Magus im Nordem* op. cit. [p. 231-257].

²⁷⁷ Tema que desenvolveremos no seguinte capítulo.

²⁷⁸ HAMANN *Brief an Jacobi* 14-11-1784 In: *Vom Magus im Nordem*, op. cit. p.215.

²⁷⁹ HAMANN *Metakritik über den Purismus der Vernunft* op. cit., p.206.

²⁸⁰ HAMANN *Metacrítica sobre o purismo da razão* op. cit., p.52.

Essa ‘gramática da Razão’, da que se ocupa na *Metacrítica*, baseia-se em uma certeza (lembramos a idéia de *alavanca segura* benjaminiana acima mencionada) associada à estrutura do pensamento e linguagem em geral. Segundo Hamann, o discurso não pode ser determinado em sua totalidade porque existe um resto indeterminável nas profundezas da linguagem que escapa à apreensão humana. Ignorado pela Sabedoria, pela Profecia e pela Poesia, esse componente continua sendo sempre um mistério (*eine Unwissenheit des Gelehrten in den Tiefen der Sprache*²⁸¹). De qualquer maneira, o pensamento analógico ao que Hamann apela na *Metacrítica* quando diz ‘Razão é linguagem’, significa mais uma arquitetura geral da linguagem que amplia e ultrapassa, para um além, a estrutura discursiva. Das profundezas da linguagem sai à luz que, a forma de constituição da língua (metafísicamente falando), escapa a toda ‘regra exprimível’. Conclui-se que, em Hamann, a *metafísica da linguagem* é a chave de todo o conhecimento pois fornece (ou deixa ver), o tipo de conformação da linguagem ancorado na experiência do *inexprimível*. O *inexprimível* opera como forma constitutiva *a priori*, condição de possibilidade na que se assenta toda Linguagem, todo Conhecimento e toda Razão, garantindo também a verdadeira experiência.

Contudo, ‘Razão é Linguagem’, não conformam uma identidade; Hamann também não inclui um conceito dentro de outro. Através dessa analogia não-sensível, ele quer ressaltar o amplo poder configurativo da Linguagem envolvendo todos os outros poderes particulares, por exemplo, o da Razão. Hamann vai brincar com a idéia de Razão que a ilustração possuía, salientando que a Razão apenas fornece à Linguagem um sentido extra, e não seu sentido último. A Razão opera como um cata-vento

²⁸¹ HAMANN *Sämtliche Werke* Band II, hgg. Wien: Nadler, 1949-1957, p. 130 citado por LEISS, op. cit.

(*Wetterhahn*²⁸²), nos diz, orientando tanto às paixões quanto ao conhecimento. Hamann insiste nesta metáfora eólica que subsume a condição norteadora da Razão ao *medium* sonoro da Linguagem. A sonoridade simbolizada pelo sopro do vento²⁸³ é uma figura com a que ele consegue exprimir o sentido desse *medium* invocativo e sonoro próprio da Criação. Pois, nesse âmbito sonoro, expressou-se Deus originariamente diante do povo judeu, manifestando a Lei através de sua palavra divina:

„...dass der Wind bläst, wo er will -- Ungeachtet man sein Sausen wohl hört; so ersieht man doch am wankelmütigen Wetterhahn, von wannen er kommt, oder vielmehr, wohin er fährt --[...] in allem Ein Ton von unermäslicher Höhe und Tiefe! Ein Beweiß der herrlichsten Majestät und leersten Entäußerung! Ein Wunder von solcher unendlichen Ruhe, die GOTT dem Nichts gleich macht, dass man sein Daseyn aus Gewissen leugnen oder ein Vieh seyn muss“.²⁸⁴

Com foi afirmado, o percurso da *Metacrítica* recai na existência de uma ‘gramática da razão’. Desse ponto de vista, a linguagem da Natureza é um sistema a-sistemático de signos em que cada signo se expressa e se configura segundo o seu protótipo originário (*Ur-Zeichen*); daí a importância de pensar a origem da linguagem. A comunicação estabelecida entre a linguagem humana e a linguagem da natureza é possível sob essa harmonia ou analogia não-sensível originária, cujas regras ‘discursivas’ não são conscientes no homem (como também não são conscientes os instintos para os animais). Em Hamann, a unidade da linguagem em geral, isto é, sua organicidade, está garantida por uma vital liberdade pois, certa unidade mimética subjaz à harmonia entre o homem e a natureza, em um meio que ele chama de ‘uma enorme pantomima’.²⁸⁵ O homem (entidade essencialmente semiótica) responde

²⁸² HAMANN *Aesthetica in nuce* op. cit. p. 107.

²⁸³ A ‘culpa’ e o ‘sopro do vento’, segundo Hamann, encontram-se em todos lados como expressões da divindade.

²⁸⁴ HAMANN *Aesthetica in nuce* op. cit., p.107-8.

²⁸⁵ HAMANN *Boutades et doutes philologiques sur un prix académique* op. cit., p.

‘mimeticamente’ para esse sistema originário de signos, com todas suas faculdades reunidas.

No seguinte capítulo apresentaremos o problema da **origem da linguagem** segundo as teses colocadas por Hamann em *O cavalheiro rosa-cruz, última opinião sobre a origem divina e humana da linguagem*²⁸⁶. Retomaremos dessa maneira, a crítica hamanniana ao *Tratado sobre a origem da linguagem*²⁸⁷ de Herder, e a leitura do *Crátilo*²⁸⁸ de Platão, fundamentos de sua posição diante da Reforma ortográfica alemã.

²⁸⁶ HAMANN, *Des Ritters von Rosencreuz letzte Willensmeynung über den göttlichen und menschlichen Ursprung der Sprache* In: *Vom Magus im Norden um der Verwegenheit des Geistes* Ausgewählte Schriften. Ausgewählte und eine Nachwort Versehe von Stefan Majetschak. Bonn: Parerga Verlag, 1993, p.

²⁸⁷ HERDER *Traité sur l'origine de la langue* (1772), Introduction, traduction et notes, de P. Pénisson, Paris: Aubier-Flammarion, 1977.

²⁸⁸ PLATON *Cratyle* Traduction Emile Chambry, Paris: Garnier-Flammarion, 1967.

3, 2. Sobre a origem da linguagem

“A famílias idiomáticas de Adão, Caim, Seth, e Noe comportam-se entre si como os quatro elementos da consciência dividida ou destruída. As línguas alemã e hindu são as do entendimento, a língua profética de Noe e Seth a da vontade; na língua egípcia predomina a fantasia e na chinesa, e quantos a esta língua pertencem, só o último fundamento da razão distingue esta onomatopeia infantil dos gritos dos animais.

A língua original deve ser considerada como o centro das outras e, em verdade, como correspondente a os três princípios da vida e da consciência unificada.

O profundo sentimento é o termo meio nesta, e é a vantagem que o discurso humano tem sobre a linguagem dos deuses. Poder-se-ia denominar o acento mágico da alma “.

Friederich Schlegel ‘*A linguagem original*’
(1805)

Sob pseudônimo, assim como o havia feito com suas *Folhas voadoras* (*Fliegenden Blätter*²⁸⁹), Hamann publica *O cavaleiro rosa-cruz, última opinião sobre a origem divina e humana da linguagem* (1772)²⁹⁰. Nesse ensaio se concebem os aspectos mais importantes de sua crítica esotérica contra a tese sobre a origem da linguagem de Herder²⁹¹. Nos ocuparemos neste capítulo, do ensaio hamanniano que produziu grande agitação entre seus contemporâneos já que introduziu idéias teológicas cristão-cabalísticas, levando o problema da linguagem para além das fronteiras da Antropologia, da Filosofia e da Psicologia de sua época. Através deste gesto, Hamann vai nos revelar

²⁸⁹ Reunidas por Reiner Wild [não conhecemos versão em português].

²⁹⁰ HAMANN, *Des Ritters von Rosenkreuz letzte Willensmeynung über den göttlichen und menschlichen Ursprung der Sprache* In: *Vom Magus im Norden um der Verwegenheit des Geistes* Ausgewählte Schriften. Ausgewählte und eine Nachwort Versehe von Stefan Majetschak. Bonn: Parerga Verlag, 1993, p.75-84

²⁹¹ HERDER, *Traité sur l'origine de la langue* (1772), Introduction, traduction et notes, de P. Pénisson, Paris: Aubier-Flammarion, 1977.

quais os componentes metafísicos característicos da tradição platônica que lhe interessam. Mas também, ele vai expor certos argumentos sobre a linguagem assumindo uma relação diferencial entre a História, a Revelação e a Origem. Esses argumentos, que foram de tanto interesse para o *Sturm und Drang*, Goethe, Hegel, Kierkegaard, Béguin e os Surrealistas são, por sua vez, cruciais para a compreensão das idéias benjaminianas sobre a linguagem.

Podemos observar no extenso título do ensaio hamanniano, como ele se aproxima do problema da origem da linguagem, recusando uma disjunção dominante entre seus contemporâneos. Pois, nas recorrentes colocações da época, tentava-se determinar se a linguagem havia sido de origem divina, ‘ou’ se era pura criação humana (*‘enweder göttlicher oder menschlich’*). O discurso hamanniano questiona estas teses sobre a origem ‘única’ da linguagem, e coloca em seu lugar, a hipótese da duplicidade, isto é, a idéia de uma origem divina ‘e’ também humana da linguagem (*‘göttlichen und menschliche’*). Embora seja importante destacar, no entanto que, esta abordagem diferencial da linguagem, foi concebida inicialmente por Hamann em um ensaio anterior chamado *Considerações bíblicas de um cristão*²⁹², datado de 1758.

Segundo a análise de Rudolf Unger²⁹³, estas *Considerações* são um antecedente direto de *O cavaleiro rosa-cruz*, porque Hamann expõe, pela primeira vez, suas idéias sobre a ‘linguagem em geral’. Este reenvio, deve-se à inclusão de um discurso sobre a

²⁹² HAMANN *Biblische Betrachtungen eines Chriesten* (Einleitung) In: "Vom Magus im Norden und der Verwegenheit des Geist" Ausgewalte Schriften. Stefan Majetschak. Bonn: Parerga, 1993, [p. 67-73].

²⁹³ UNGER, R. *Hamanns Sprachtheorie im Zusammenhang seines Denkens. Grundlegun zu einer Würdigung der geistesgeschichtlichen Stellung des Magus im Norden*, München, 1905; citado por SPETH, R. *Wahrheit und Aesthetik Untersuchungen zum Frühwerk Walter Benjamins* Königshausen & Neuman: Würzburg, 1991

linguagem das ‘coisas’ e sobre a linguagem da ‘natureza’²⁹⁴, em consonância com a visão esotérica e teológica da linguagem em Hamann. Através das considerações, contorna-se a idéia de que, na ‘linguagem em geral’ (da natureza e das coisas criadas por Deus), contamos com uma Revelação ‘simbólica da essência espiritual’²⁹⁵, símbolos lingüístico que traduzem o Espírito da divindade, como se observa neste esclarecedor fragmento:

“Ich will einige allgemeine Anmerkungen über die göttliche Offenbarung machen, die mir einfallen werden. Gott hat sich geoffenbart den Menschen in der Natur und seinem Wort. Man hat die Ähnlichkeiten und die Beziehungen dieser beiden Offenbarungen noch nicht soweit auseinander gesetzt und so deutlich erklärt, noch auf diese Harmonie gedrungen, worin eine gesunde Philosophie sich ein weites Feld öffnen könnte. Beide Offenbarungen müssen auf eine gleiche Art in unzähligen Fällen gegen die grössten Einwürfe gerettet werden; beide Offenbarungen erklären, unterstützen sich einander, und können sich nicht widersprechen, so sehr es auch die Auslegungen thun mögen, die unsere Vernunft darüber macht.”²⁹⁶

Nestas *Considerações*, Hamann já outorga à linguagem o lugar do fundamento. E, prematuramente, estabelece-se na sua obra um conhecimento da ‘forma da linguagem’, marcado por ‘relações’ e ‘semelhanças’, componentes fundamentais do seu pensamento. Em todas as línguas da Criação, nos diz Hamann, a Revelação divina se manifesta como uma especial harmonia prévia fazendo possíveis certas operações não dedutivas. Segundo Unger, quando Hamann dá atenção a questão da ‘linguagem em geral’, ele não está reproduzindo os discursos cristãos ou neoplatônicos, mas formulando uma interessante tese a partir dessas leituras. Vejamos separadamente essas duas vertentes do pensamento hamanniano.

²⁹⁴ Levando em conta a tese hamanniana sobre a ‘linguagem das natureza e das coisas’ seria possível ampliar futuramente mais um pouco a pesquisa, até agora enfocada ao análise do ensaio *Sobre a linguagem em geral e sobre a linguagem humana*, e abordar a relação Hamann-Benjamin analisando os ensaios *Lehre vom Ähnlichen* e *Über das mimetische Vermögen* [op. cit] de Benjamin, aos que gostaríamos de ter dado mais atenção.

²⁹⁵ UNGER *Hamanns Sprachtheorie* op.cit., p.144; citado por SPETH *Wahrheit und Aesthetik*, op.cit., p. 259

²⁹⁶ HAMANN *Biblische Betrachtungen eines Christen* op. cit., p. 69.

Com o fim de colocar brevemente a questão dos argumentos platônicos levantados no *Crátilo*, partiremos da íntima relação que nesse diálogo, Platão estabelece entre o ‘eidos’, ‘as essências’ e o ‘nome’ mostrando, paralelamente, os diferentes estratos em que se divide o acesso ao conhecimento.²⁹⁷ Segundo Platão, dependemos da alma racional e imortal (que co-habita no homem com a alma irascível e a corpórea), para acessar os distintos graus de conhecimento até Sabedoria, o ponto mais alto da Dialética. Para Platão, só através da *phronesis* o homem consegue contemplar as Idéias, fundamentalmente a Idéia de Bem.²⁹⁸ Contudo, a formação heraclíteia de Crátilo surge no diálogo sustentando que, os ‘sentidos’, não devem ser desvalorizados na investigação sobre os graus de conhecimento porque nos permitem capturar o devir.

No plano do discurso verdadeiro, o lugar de partida da investigação, segundo Platão, encontra-se na alma racional, justamente por sua conexão com o eixo desta investigação, isto é, com o problema do nomear.²⁹⁹ A pergunta platônica pela origem dos Nomes, como é amplamente reconhecido, está ligada à fundamentação da política e ao lugar do filósofo. Platão se interroga sobre o lugar do filósofo porque, não é qualquer homem dotado de pensamentos adequados, o que poderá nomear corretamente as coisas: os homens que têm essa capacidade de contemplar as Idéias e colocar os nomes, diferentemente dos guerreiros, dos artesãos e dos comerciantes, são os legisladores-filósofos. O âmago do *Crátilo* recai no problema do nome próprio e sua relação à justeza natural. Platão vai analisar uma dupla distinção em relação aos nomes: a

²⁹⁷ As idéias inteligíveis (eidà) são imutáveis e eternas e, portanto, verdadeiras. No entanto as coisas sensíveis (eikones) que respondem ao devir encontram-se longe das essências. Esta distinção é uma grande novidade respeito dos anteriores diálogos, cuja temática estava condensada na diferença entre os ‘conceitos’ e a multiplicidade das coisas frente aos mesmos. No *Crátilo*, os graus de conhecimento para Platão são: *Eikones* (conhecimento por imagens); *Pistis* (conhecimento pelos sentidos); *Dianoia* (graus hierárquicos, magnitudes, relações geométricas e argumentos) e finalmente a *Noesis* (Dialética).

²⁹⁸ Neste diálogo Platão distingue por primeira vez Beleza/ coisas belas, Mundo sensível / Mundo inteligível.

²⁹⁹ No grego o termo obtém uma precisão maior, *onoma* significa nome e *rhèma* verbo. GÉNETTE, G *Mimologiques. Voyage en Cratylle* Paris: Seuil, 1976 p. 16-17.

primeira, com o fim de determinar se os nomes surgem por natureza ou se são arbitrários; a segunda, a fim de tentar diferenciar entre um discurso falso de um discurso verdadeiro. Esta análise é essencial porque o nome próprio para Platão atribui, nomeia retamente as coisas através do *logos* verdadeiro. Portanto, o nome é aquele instrumento cujo estatuto advém proclamar ou dizer o *ser*. Em *Crátilo*, Platão liga a nomeação com o pensamento e com a imagem (tópicos de especial interesse para Hamann). Platão afirma que, na origem, os nomes foram ‘imagens belas’, cuja *boa* feitura corresponde-se com a mais alta atividade da alma racional. Segundo as palavras de Sócrates a *Crátilo*:

“Socrate: D’autre part, si nous comparons les noms primitifs à des images, il en est d’eux comme des tableaux, auxquels on peut donner toutes les couleurs et les formes qui conviennent, ou ne pas les donner toutes, mais en négliger quelques-unes, et même en ajouter d’autres, trop nombreuses et trop grandes. N’est-ce pas vrai?³⁰⁰[...]”

Socrate: Et celui qui imite l’essence des choses au moyen des syllabes et des lettres? N’est-il pas vrai qu’en vertu du même principe, s’il réunit tous les éléments qui conviennent, l’image sera belle – l’image, c’est ici le nom – mais que, s’il néglige ou ajoute parfois quelques minces détails, il y aura bien une image, mais qui ne sera pas belle, et qu’ainsi les noms seront, les uns biens faits, les autres mal faits?.

Cratyle: C’est possible.

Socrate: peut-être donc l’artisan des noms sera tantôt bon, tantôt mauvais. [...] Or c’est lui que nous avons appelé législateur”.³⁰¹

Ao rastejar a leitura hamanniana de Platão, distinguimos que Hamann parte da comparação entre o *nome* (primitivo) e a *imagem* estabelecida no *Crátilo*. Nome e imagem partilham um ‘espaço de disposição’ originário e essencial. Porém, as letras, os signos e as figuras, estão reunidos sob uma idéia ‘comunicativa’ correspondente ao espírito lingüístico das coisas. Estamos em condições de compreender a idéia de nome, como aquele espaço de disposição originário. Essa concepção hamanniana toma

³⁰⁰ PLATON *Cratyle* (431b) Trad. Emile Chambry Paris: Garnier-Flamarion, 1967, p 459 .

³⁰¹ PLATON *Cratyle* (431c) op. cit., p.460.

consistência no percurso que começa nas *Considerações bíblicas* e vai até a *Aesthetica in nuce*.

Retomando mais um pouco os argumentos do diálogo platônico, Hermógenes sustenta a arbitrariedade dos nomes, ao passo que para Platão, o nome próprio possui um aspecto divino essencial e, porém não arbitrário. No discurso verdadeiro do *logos*, a função do nomear, nomear o ‘próprio’, significa responder a uma legalidade instrumental inerente à natureza das coisas. Em *Crátilo*, a raiz lingüística do nome (*ónoma*), partilha com a raiz lingüística da lei (*nómos*), e por sua vez com a do *ser* (*on*). Em virtude da comunidade entre as raízes lingüísticas do circuito cratílico (*nómos-ónoma-on*), o artífice, legislador-filósofo, será o encarregado de ‘nomear’ a natureza das coisas segundo o conhecimento das leis fundamentais do cosmos. O legislador, além de nomear exercendo sua arte (e pela sua autoridade³⁰²), tem o dever de julgar colocando o olhar no nome apropriado para impor o *eidos* através de cada letra e cada sílaba.

Mas, no *Crátilo*, Platão não só quer discutir os nomes como identidade e retitude em redor do *eidos*. Ele afirma também que, os ‘primeiros nomes’, não mantiveram sempre essa justeza talvez porque foram colocados por homens aos quais não lhes importava a Verdade. Justifica-se, desta maneira, a corrupção e o erro na origem³⁰³ da nomeação. A corrupção seria algo próprio à ação mesma de nomear, podendo se distorcer a disposição da *Idéia* na imagem do nome. Aliás, o nome é, para Platão, uma imagem bem concebida, garante dos ‘graus’ de conhecimento e da sua ‘transmisividade’. Portanto, aquele que sabe os nomes, poderá saber também as coisas, já que, é possível apreender as coisas que não conhecemos pelos nomes, se estes foram

³⁰² No *Crátilo*, o legislador é sábio dialético (não o mau legislador que denomina de maneira inconsistente) em oposição ao sofista.

³⁰³ GENETTE, G. op. cit. p.15-17.

colocados dando atenção a sua essência. Abre-se a possibilidade de aceder a um ‘saber’ através da conjunção originária das imagens nos nomes. Hoje perdidos, esses nomes originais, podem ser reconhecidos só pela via da reminiscência (!), isto é, voltando nossa alma para aquilo que ela ‘contemplou’ no mundo das *Idéias*.

Levado por suas leituras de Platão mas também de *Gênesis*, Hamann joga sua hipótese sobre as formas em que persiste a corrupção na língua dos nomes. No seu contexto histórico, ele quer recolocar esse tópico e pensar as conseqüências da distorção originária da linguagem em relação ao conhecimento e às Idéias. Em meados do século XVIII, na Alemanha, desenvolve-se a Reforma ortográfica. Hamann se opõe à pureza programática da linguagem procurada pela Academia de Berlin³⁰⁴, cuja aspiração era fornecer rigor científico à ortografia partindo de um conceito de nomeação entendido como controle da unidade e da cultura nacional alemã³⁰⁵.

A impostura de Hamann, conseqüente com sua inclinação teológica e seu interesse pela metafísica do nome, aponta contra a *normalização ortográfica*. Mas, seu discurso, produz uma abordagem sem dúvida humorística dessa temática de suma atualidade e estimação para a *Aufklärung*. Hamann afirma que, as linguagens faladas quanto as escritas, não devem procurar na ortografia um espaço gráfico da redução fonética. A diferença hamanniana entre *grafia* e *fonética*, assim com as conseqüências que esta diferença tem no plano simbólico da linguagem ancora, justamente, nessa primeira crítica à normalização alemã. Hamann tenta, provocativamente, dar um salto qualitativo e, como é habitual em ele, chega sustentar que, para alcançar a ‘fonte essencial’ da linguagem, os investigadores não devem procurar uma ‘norma’, mas tentar mostrar os

³⁰⁴ HAMANN *Zwei Scherflein zur neusten Deutschen Litteratur* citado por LEISS, op. cit.

³⁰⁵ Segundo a máxima de Klopstock ‘Schreibe, wie man in der besten Provinz spricht!’ in: *Über die deutsche Rechtschreibung* Anhang zu JH Campe: Sammlung einiger Erziehungsschriften, Teil 2, Leipzig, 1778 citado por LEISS, op. cit.

limites e a corrupção inerentes a todo discurso. Dessa maneira, estaríamos em condições, segundo Hamann, de aceder à forma originária da linguagem, olhando para a *confusão* das línguas e o *sem-sentido*, entanto que fonte originária (*Quellen des Unsinnns*) persistindo na linguagem em geral.

Esta confrontação com a *Aufklärung* ressurgiu em *O cavaleiro rosa-cruz*. Mais uma vez Hamann se confronta com opiniões ‘sem autoridade’ cujo alvo é ocultar³⁰⁶ o *sem-sentido* e a *confusão* entre as línguas. Em Hamann, o sem-sentido de um discurso significa uma cicatriz originária da essência e da espiritualidade da língua que, após da queda (Gênese), insiste tanto no texto escrito quanto na fala. Esse motivo ressurgiu na obra hamanniana acompanhando a busca pessoal de redenção sob a figura do escritor (*Schriftsteller*) como Autor. O escritor se redime através do reconhecimento e da posse dessa cicatriz originária no uso criativo e crítico da linguagem.

No mesmo tom de suas brincadeiras, o *Mago* sustenta que, na modernidade, existe uma grande ‘confusão nas línguas’. Essa confusão remete não só às diferenças entre as línguas nacionais, mas, fundamentalmente, aos níveis de leitura e investigação filosóficas com que se aborda o problema da *essência espiritual* e da *origem da linguagem*. Uma mostra dessa confusão se evidencia quando os filósofos e gramáticos tentam fugir dos signos do sem-sentido, estabelecendo teses sobre a origem natural *ou* divina da linguagem, sem determinar o horizonte dos ‘usos’ e das implicações espirituais que perseguem. Em *O cavaleiro rosa-cruz* Hamann afirma:

³⁰⁶ HAMANN *Des Ritter von Rosenkreuz* op. cit., 83-4.

„Der Verwirrung der Sprachen, wodurch sie aber verführen und verführt werden, ist freylich eine sehr natürlich Zauberey automatischer Vernunft, der es wenig kostet, sich in einen Stern der ersten Grösse zu verklären, besonders für Schälke von gleichartiger Blindheit“³⁰⁷.

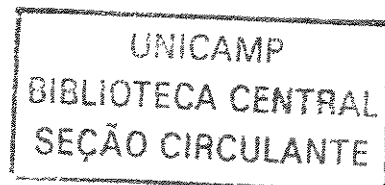
Segundo O. Bayer, a chave para compreender os textos hamannianos sobre a origem da linguagem, poderia ter sido o conceito ‘liberdade’, consequência direta da ação de nomear. Mas, essa chave, inclinaria todas as teses hamannianas para uma espécie de antropologia ou procura da essência do homem. Em *O cavaleiro rosa-cruz*, Hamann não se interessa no problema da liberdade humana. E, ainda toda a questão antropológica ‘moderna’ se ligue à pergunta pela linguagem (já que a linguagem encontra-se sempre no meio³⁰⁸), a verdadeira questão se define, segundo Hamann, dentro dos parâmetros de uma ‘filosofia da linguagem’ e de uma ‘gramática da razão’. Ele sugere uma definição *vinculante* da linguagem ‘em geral’, ou seja, uma definição que inclua a orden da linguagem das *coisas* e da *natureza* (a meio caminho entre a harmonia originária e a potencialidade da produção criadora).

Porém, segundo assinala Simon³⁰⁹, não é pertinente estabelecer uma ‘filosofia da *essência* do Homem’ em Hamann, para logo estendê-la até a pesquisa sobre a linguagem. A *essência* permanece sempre subtraída no horizonte hamanniano, permanece invisível, assim como a essência de Deus. A essência se expressa apenas no nível de ‘imagens humanas’, mediadas lingüísticamente, isto é, em forma de ‘imagens de pensamento’. Deste modo, após ter mergulhado na questão da origem da linguagem e ter detectado que em Hamann, essa questão difere da forma em que é abordada na antropologia, resta uma pergunta, a saber, que tipo de peculiaridade, ‘no discurso’ (*durch Reden*), distingue a fala do homem, da linguagem dos outros seres? A resposta

³⁰⁷ HAMANN *Der Ritter von Rosenkreuz* op. cit., p. 81.

³⁰⁸ BAYER *op. cit.*, p. 109.

³⁰⁹ SIMON, J.(1967) citado In: *Ergon ou Energieia* op. cit., p. 38.



hamanniana não se resume numa frase só; uma primeira instância de resposta remete a que Hamann leva em conta a existência prévia de uma linguagem originalmente harmônica, linguagem que a Teologia enuncia como o Verbo divino. E, na linguagem humana, nós teríamos signos dessa linguagem divina, espécie de cicatriz deixada pela origem, por exemplo, no som da voz humana. Fica expresso que, a fala ganha aqui certo primado sobre a língua escrita no acesso à origem.

Walter Benjamin retoma este debate histórico filosófico sobre a linguagem no capítulo *Allegorie und Trauespiel*³¹⁰. O interesse de Benjamin sofre certa mudança, pois ele não vai estabelecer o primado da fala, como Hamann, mas da escrita, a partir concepção de J. W. Ritter. Quando Ritter exprime suas teses sobre a origem da linguagem, dá grande importância à música e à escrita. Segundo Béguin³¹¹, Ritter foi o mais esquisito físico romântico, sábio místico e amigo de Novalis. Ritter afirmou levar muito tempo se ocupando da tão íntima conexão entre a palavra e a escrita, mais especificamente, do fato de que ‘escrevemos quando falamos’. Ritter coloca duas perguntas: como é que se converte o pensamento, a idéia, em palavra? e, é possível chegar a ter um pensamento e ou uma idéia sem o seu hieróglifo, sua letra, sua escrita? Sua resposta apela a uma simultaneidade originária e absoluta, pois, o órgão mesmo da locução, escreve a fim de falar. Só a letra fala, a palavra e a escrita formam uma unidade desde o começo e nenhuma delas é possível sem a outra; toda figura sonora é uma figura elétrica e vice-versa.³¹² Ritter não se propõe buscar a escrita originária ou natural pelo caminho da eletricidade; em verdade, ele coincide com Hamann quando afirma

³¹⁰ BENJAMIN *Ursprung des deutschen Trauerspiels* Gesammelte Schriften I,1 op. cit. [p.207-408], p. 387-389.

³¹¹ BÉGUIN, A. *L'âme romantique et le rêve. Essai sur le romantisme allemand et la poésie française* Paris: J. Corti 1991, p. 67-68.

³¹² RITTER, J. W. *Fragmente aus dem Nachlasse eines jungen Physikers. Ein Taschenbuch für Freunde der Natur*, Hrsg. J.W.Ritter [Herausgeberschaft fingiert] Zweytes Bändes. Heidelberg, 1810, p.227 u. ss. [citado por Benjamin e Béguin, op. cit.] (grifos nossos).

que, a criação toda há sido linguagem e, portanto, literalmente a palavra que é criada e criadora. Mas, a letra está indissoluvelmente ligada à imagem da palavra. Dentro dessa esfera cabe enquadrar, especialmente, às artes plásticas, à arquitetura, à pintura, etc. Aliás, a música se encontra no elo intermediário situado entre a linguagem oral e a escrita; a música, nos diz Ritter (e neste ponto reencontramos um tópico benjaminiano), é a última linguagem comum a todos os homens depois de Babel. Segundo Benjamin, se levamos em conta a teoria de que toda imagem não é mais que imagem escrita, Ritter atina justo no centro da sua concepção alegórica.³¹³

Retomando a pergunta hamanniana sobre o que diferencia a linguagem humana, outra instância de resposta advém quando observamos que, na teoria hamanniana, cada homem partilha simbolicamente da história do gênero humano (novamente, à diferença da antropologia, o sentido crucial da História é que, esta possui em Hamann, o rastro divino do povo de Israel). A origem da língua humana, portanto, endivida-se a um *Dom*³¹⁴ outorgado pela deidade e recebido ativamente pelo homem (voltaremos sobre este tema). Conforma-se, desta maneira, a crítica hamanniana ao *Tratado sobre a origem da linguagem* de Herder, resposta a uma pergunta colocada pela Academia de Berlim³¹⁵ em 1770. A questão da Academia era a seguinte:

“Gesetzt, die Menschen sind ihren natürlichen Fähigkeiten überlassen, sind sie in der Lage, die Sprache zu erfinden? Und durch welche Mittel werden sie zu dieser Erfindung kommen? Es wird eine Hypothese verlangt, die die Sache klar entfaltet und allen Schwierigkeiten genügt”³¹⁶

³¹³ Mas este é um tópico que excede a nossa pesquisa.

³¹⁴ GAGNEBIN *História e Narração em Walter Benjamin* São Paulo: Perspectiva, 1999 p.21.

³¹⁵ A Academia de Berlim premiou o trabalho de Herder datado de 1770 e o publicou em 1772.

³¹⁶ HERDER *Sur l'origine de la langue* Citado em nota a rodapé por BAYER, op. cit., p. 249.

Hamann se ocupa pontualmente das teses colocadas no *Tratado*. Herder supõe que, a língua, seria uma função natural do homem, como o sentido do olfato ou do gosto, fato que incomoda Hamann. Mas, no *Tratado*, Herder procura um conceito de ‘origem da linguagem’ como essência, e não como começo temporal; a origem e a essência significando uma questão só. Herder indaga sobre as condições de possibilidade e a necessidade da linguagem no homem. A linguagem da sensação (*Sprache der Empfindung*), nos diz, às vezes colocada como parâmetro das teorias, não diferencia o homem do animal e, portanto, não fundamenta uma verdadeira distinção entre a complexa esfera da linguagem humana³¹⁷ e a do animal.

“[o animal]... ser fraco, desprovido dum desenvolvimento unilateral dos sentidos, destituído de instintos ou de capacidades específicas inatas vê-se defrontado com uma esfera de actividade incomparavelmente rica. Ora, é precisamente nas carências (*Lücken und Mängeln*) deste ser que Herder vai procurar e encontrar um “termo de ligação” que permita pensar a organização dos factores em jogo: órgãos, sentidos, forças, âmbito de actividade, necessidades, linguagem. Pelo facto de não estar ‘cegamente determinado’ para este ou aquele aspecto do real, o homem dispõe do ‘privilégio da liberdade’, por oposição aos instintos dos animais. A ‘disposição global das forças humanas’ que aí opera, essa ‘globalidade do equipamento da natureza sensível e cognitiva, cognitiva e volitiva do homem’ vai Herder chamar ‘reflexão’ (*Besonnenheit* ou *Reflexion*), sublinhando sempre não se tratar de um estado quantitativamente diferente do dos animais, mas sim de uma ‘diferença de modalidade’.”³¹⁸

No *Tratado sobre a origem da linguagem*, o conflito com Hamann surge porque, além de ser colocada a questão da diferença de modalidade, Herder se afasta da idéia de **Revelação divina** (fundamental na concepção teológica de Hamann) tentando corrigir esse ‘vício recorrente nas concepções teológicas’: o círculo ‘Revelação-Língua-Razão-

³¹⁷ JUSTO In: *Ergon ou Energueia* op. cit., p. 34.

³¹⁸ JUSTO In: *Ergon ou Energueia* op. cit., p. 35.

Revelação³¹⁹. Embora, a idéia de origem da linguagem herderiana, mantém a condição de resposta que lhe havia outorgado Hamann, essa não é uma resposta específica à Criação. Herder pensa em uma **resposta à necessidade mesma da língua para a sociabilidade humana**, justificando com isso a diferença entre as línguas nacionais. E, nesta justificação, baseia-se o salto qualitativo que separa ao homem do animal. O homem, agrega Herder, assume a linguagem através do reconhecimento do signo lingüístico sonoro, ou seja, graças ao isolamento de propriedades e características dos objetos. Essas características que o homem consegue distinguir nos objetos, segundo Herder, encontrar-se-iam já em uma língua ou ‘palavra de alma’ (!) preexistente. Herder salienta que, a natureza humana em seu devir, é diferente das determinações de sua gênese; deixando aberta a possibilidade de distinguir, no *Tratado*, a determinação essencial antropológica da linguagem, de uma hominização total da origem da língua.³²⁰

Segundo a crítica de Hamann, a noção do surgimento de uma linguagem em forma completa, quer dizer, estrutura gramatical incluída, é totalmente falsa antes do desenvolvimento da razão humana. E, a razão depende, por sua vez, da Revelação. Portanto, a suposta ‘naturalidade’ das faculdades do argumento herderiano, significam para Hamann uma falácia. Hamann afirma que as faculdades humanas estão interrelacionadas, ou seja, que se comportam como ‘*mutuamente ciumentas*’³²¹ (conceptiva e receptivamente). Isto é, não só se comportam ‘globalmente’ (Herder) umas com relação às outras, porque se for assim, isso lhes outorgaria certa independência e até deixaria aberta a possibilidade da separação no plano da experiência, algo inaceitável para Hamann.

³¹⁹ KONRAD, G. *Herder Sprachproblem im Zusammenhang der Geistesgeschichte* Germanische Studium, Berlin: Ebering, 1937 .

³²⁰ JUSTO *Ergon ou Energueia* op. cit., p. 36-7.

³²¹ BERLIN *El mago del norte*. op. cit., p.149.

Para o *Mago*, a linguagem não foi inventada nem revelada no sentido da revelação de um instrumento já formado e um dia caído no regaço do homem como imprevisto. A linguagem, como todas as coisas essenciais ao ser do homem desde a Criação, desenvolveu-se *pari passu* com as forças humanas cognitivas revelando a Deus em cada momento, através de imagens e figuras lingüisticamente mediadas. Em Hamann e em Herder existe, aliás, um núcleo originário (*palavra da alma-língua da criação*) que se expressa em todas as formas de linguagem. Embora, Hamann, concebe uma positiva investigação das formas da linguagem, ainda leve em conta sempre um **núcleo essencial subtraído** semelhante à essência do Homem.

Os tópicos da ‘impossibilidade’ e do ‘limite’ na investigação sobre a origem da linguagem possuem um viés epistemológico em Hamann. Esses tópicos retomados na *Metacrítica*, enlaçam-se à idéia de que, a chave numa investigação, é dar atenção ao silêncio que se produz diante de certos limites, espécie de emudecer humano³²². O emudecimento surge porque há elo subtraído nessa investigação, produzindo um acontecimento, e isso, segundo Hamann, nos protege de continuar sob falsos argumentos. A meditação hamanniana sobre o problema da linguagem não se encontra na gramática normativa mas na via da transmissão e do uso. Pois, a linguagem é essencialmente uma doação simbólica. No entanto, a palavra doada ao homem, ‘representa’ uma totalidade maior e inexprimível, concepção essa que, segundo Konrad³²³, teria herdado Herder e transmitido ao romantismo.

A apreensão romântica da totalidade da linguagem fica exemplificada por A. W. Schlegel nas suas *Preleções*. Nesse ensaio, Schlegel se interessa pela questão

³²² HAMANN *Metacrítica sobre o Purismo da Razão*.

³²³ KONRAD Herder *Sprachproblem* op. cit. p.19.

observando que, nenhuma tese naturalista pode elevar o problema da linguagem até uma verdadeira Filosofia da linguagem. Vejamos como se aproxima Schlegel dos termos hamannianos,

“...ao falar dos primeiros elementos da língua, é preciso se servir de uma língua já existente e individualmente determinada, pelo qual se torna duplamente difícil expor intuitivamente o estado do espírito humano *antes* da linguagem. É a mesma dificuldade que pensar sobre o pensar originário no Idealismo [...]”³²⁴

“Se foi por meio da língua que o primeiro ser humano pôde entender o ensinamento divino, então também já estava propriamente de posse dela; e, por conseguinte, se tinha a capacidade de criar para si uma língua, seria desnecessário apelar para a ajuda do sobrenatural. Em vão se evoca aqui a autoridade das Sagradas Escrituras, que na verdade dizem justamente o contrário: ao apresentar antes os objetos naturais, Deus teria desafiado o homem a designá-los de maneira autônoma e própria. A dedução segundo a qual a língua provém de convenção já pressupõe, da maneira mais manifesta, entendimento recíproco antes de haver algo sobre o qual primeiramente há entendimento [...]”³²⁵

Finalmente, todas essas enumerações³²⁶ apresentam possibilidades, sem se elevar ao necessário. Nelas sinto principalmente falta disso, o que, no atual estado da questão, não poderia ser de outra forma, tendo em vista a grande revolução operada pelo Idealismo. Enquanto o conceito da filosofia permanecera dissolvido no conceito de psicologia empírica, de observação da alma, nada mais podia se alcançar nas tentativas de produzir uma gramática filosófica que procurar, tanto quanto possível, nos fenômenos, aquilo que é comum e se repete por toda parte, explicando-o a partir de condições naturais [...] Foi desse ponto de vista que também na maioria das vezes se respondeu a questão a respeito da origem da língua, a qual se pensou explicar, como uma seção da chamada história da humanidade, ora a partir da consideração das línguas efetivas, ora a partir de notícias de livros e viagens sobre os povos selvagens. Os muitos escritos sobre essa questão demonstram como tais investigações que em parte alguma se fixam num ponto seguro têm sempre de restar obscuras por diversos mal-entendidos, e se deixam levar indefinidamente de um lado para o outro. Não importa mostrar que algo pôde ocorrer aqui o ali, mas que teve de decorrer necessariamente assim sempre. Apenas isso, demonstrando em relação à língua, merece o nome de doutrina filosófica da linguagem, a partir da qual então se poderá extrair resultados decisivos para a gramática das línguas particulares e para a parte gramatical da poética e da retórica”³²⁷

Neste contexto problemático, a crítica de Hamann deve ser interpretada como fundadora, e nessa alicerce se assenta a leitura benjaminiana no período de sua

³²⁴ SCHLEGEL *Preleções sobre a Enciclopédia das Ciências* op. cit., § 56-57. (Trad. Márcio Suzuki).

³²⁵ SCHLEGEL *Preleções sobre a Enciclopédia das Ciências* op.cit., § 60. (Trad. Márcio Suzuki).

³²⁶ Schlegel faz referência às teses sobre a ‘arbitrariedade’ e a ‘onomotopoética’ na origem da linguagem.

³²⁷ SCHLEGEL *Preleções sobre a Enciclopédia das Ciências* op. cit., §61. (Trad. Márcio Suzuki).

juventude. A oposição hamanniana confronta-se com as reduções analíticas do problema da origem e com as teses que colocam à linguagem sob uma única determinação (*ou* divina *ou* humana). Hamann pensa que, em toda análise da origem, o movimento interior deve mostrar em, cada fase da investigação, os níveis de leitura com que se aproxima o leitor. Distingue-se assim o nível denotado do conotado, conformando um espaço translúcido em que tanto a análise filosófica quanto a filológica conseguem visualizar seu objeto, a certa distância da Teologia.

Ao reconhecer as críticas de Hamann, Herder escreve que esta plenamente de acordo e tão somente não apreciou o tom³²⁸ da *Recensão* de seu Mestre. A que tom Herder se refere? Hamann coloca em jogo aqui não só o ‘objeto’ mas também o ‘tratamento’ filosófico e filológico na apresentação do problema da origem. Ele percebe que, se não se dá atenção ao ‘tratamento’ desse problema, isto significaria esvaziar o discurso sobre a origem e cair numa espécie de máscara (*Mask*). No campo da origem da linguagem e das leis prototípicas, um verdadeiro tratamento deve mostrar as **lutas**, as **rejeições** e as **opacidades** destes objetos. Pois, origem da linguagem, é um tópico opaco por excelência em Hamann, cujos ecos atingem certas ‘figuras’ da linguagem, as tornam intraduzíveis, assim como ao ‘espírito’ da linguagem em geral, que se subtrai à História nesse elo inexprimível.³²⁹

O modelo gnoseológico hamanniano de investigação demanda uma demora na relação entre ‘dedução pragmática’ e ‘intuição analógica’, uma ‘suspensão’³³⁰ que adie

³²⁸ HERDER *Brief an Hartnack* 5/1772 citada por Wohlfahrt op. cit., p 416.

³²⁹ Segundo Hamann isto pode ser pensado a partir da lei mosaica: “Der Geist der mosaischen Gesetze erstreckt sich daher bis auf die ekelsten Absonderungen des menschlichen Leichnams HAMANN *Des Ritter von Rozenkreuz* op. cit. p.76.

³³⁰ Ressoam aqui ecos da *Erkenntniskritische Vorrede* benjaminiana. A forma da captura do objeto em Benjamin (que é extensível ao Surrealismo), projeta-se como uma conduta vanguardista. Segundo

a determinação do objeto. Hamann introduz aqui mais um elemento de análise, pois, segundo sua visão teológica, a legalidade das línguas históricas está em consonância com a culpa (*Schuld*) extedida que suportam os homens após da *queda*. Ironizando, Hamann atribui algo dessa culpa também aos filósofos modernos, porque eles sempre ficam em dívida (*Schuld*) teórica ao não reconhecer o **horizonte espiritual decaído de toda a comunicação humana**. A língua decaída, como as diferenças entre as línguas para Humboldt, não significa algo negativo. Em *O cavaleiro rosa-cruz* Hamann fala dessa espiritualidade decaída que muitos filósofos querem elidir:

„Ja, Wißt ihr endlich nicht, Philosophen! Dass es kein physisches Band zwischen Ursache und Wirkung, Mittel und Absicht giebt, sondern ein geistiges und idealistisches...“³³¹

O meio e o fim da ‘arte demoníaca’ que é a linguagem, remete a um mistério em um outro nível, apreciado pelo *cavaleiro rosa-cruz*, quem não apela à dedução mas à elevação de seu coração à benção de Deus. Pois, perseguir só a ‘origem natural’ da linguagem designa, em realidade, uma desconexão no miolo da filosofia da linguagem. Em *O cavaleiro rosa-cruz*, Hamann fere com seu tom a Herder quando fala do ‘mistério naturalista’³³² (momento hipotético em que se apoia a resposta de Herder à Academia); segundo a opinião de Hamann, esse mistério é tão grande como o mistério

Bürger o protótipo desta conduta rechaça o objeto como representação e adia sua determinação. Para este tema BÜRGER, P. *Theorie der Avantgarde* Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1974 [cap. II,3].

³³¹ HAMANN *Des Ritter von Rozenkreuz* op. cit. p. 78.

³³² Segundo Schlegel, “...no problema da origem da linguagem se trata, antes de tudo, de mostrar a necessidade dela; e esta é demonstrada pela exigência da razão de fundar comunidade entre seres racionais. O reconhecimento recíproco da racionalidade é, portanto, a primeira coisa em que os seres humanos se entendem, e isso é bem concebível, visto que aqui a natureza fala por eles, ao exprimir **simbolicamente a essência interna por meio da figura**. Não se trata, portanto, de um adivinhar, de um supor, de um inferir, mas de um intuir imediato da mesma racionalidade. Deve, pois, haver comunicação, linguagem”. SCHLEGEL, A.W., *Preleções sobre a Enciclopédia das Ciências* op. cit., §62-3 [grifos nossos].

da digestão dos homens ou o mistério da essência do estômago.³³³ Portanto, se os filósofos apelam a esse discurso, eles não se distanciam em nada do discurso dos alquimistas:

„Unsere Philosophen reden wie Alchymisten, von Schätzen der Fruchtbarkeit...“³³⁴

Hamann percebe que a procura de uma delimitação entre a linguagem humana e a linguagem da natureza desemboca sempre numa desconexão, no nada (tese essa que excede à modernidade em si mesma!). Ora, nas suas colocações, a linguagem visa sempre para o espírito doador da Criação (Benjamin vai retomar essa figura bíblica da divisão entre uma *língua pura* e outra *língua decaída*, cuja consequência filosófica atinge diretamente ao conhecimento). Em *Gênesis* se expressa a vergonha que sentem Adão e Eva ao ‘saber-se’ diferentes, tentados por ‘conhecer’. É possível pensar no conhecimento como fruto da separação penosa entre o Homem e o Criador, cujos indícios se expressam no ‘sentimento’ de culpa. Hamann escreve na *Aesthetica in nuce*:

“Die Schuld mag aber liegen, woran sie will, (ausser oder in uns): wir haben an der Natur nichts als Turbatverse und *diciecti membra poetae* zu unsern Gebrauch übrig. Diese zu sammeln ist des Gelehrten, sie auszulegen, des Philosophen; sie nachzuahmen –oder noch Kühner! – in Geschick zum bringen des Poeten bescheiden Theil”³³⁵

Em contraposição com esse sentimento de culpa, a linguagem dos anjos e o Nome contêm os ecos afortunados de uma linguagem pura. Cacos de uma profunda felicidade à que o homem pode acessar só através da reminiscência³³⁶ e da recordação. Hamann

³³³ Hamann critica a Herder e afirma que não podemos encontrar a origem nos costumes mais antigas, ou seja, na necessidade. *Des Ritter von Rozenkreuz*, op. cit., p. 78.

³³⁴ HAMANN *Des Ritter von Rozenkreuz* p. 80.

³³⁵ HAMANN *Aesthetica in nuce* op. cit. 100.

³³⁶ Em *Die Aufgabe des Übersetzer* Benjamin escreve: “So dürfte von einen unvergesslichen Leben oder Augenblick gesprochen werden, auch wenn alle Menschen sie vergessen hätten. Wenn nämlich deren Wesen es forderte, nicht vergessen zu werden, so würde jenes Prädikat nicht Falsches, sonder nur eine

também nos adverte sobre existência de um sentimento de plenitude individual, diante de signos e imagens que levam ou acarretam esse magnetismo e essa energia das palavras puras da origem. Assim, certas imagens de alta densidade energética, as vezes geradas pelas paixões ou pela arte, chegam ao homem antes que os argumentos gerados pela razão.³³⁷

“Sinne und Leidenschaften reden und verstehen nichts als Bilder. In Bildern besteht der ganze Schatz menschlicher Erkenntniss und Glückseeligkeit”³³⁸

Temos em Hamann, um tipo de comunicação através de imagens, de símbolos tornados inteligíveis; e ali se assenta a possibilidade da reminiscência em direção a origem. Em Hamann, a história da humanidade, torna-se o *medium* espiritual da Revelação simbólica da linguagem em geral. Aliás, logo após de ter recebido o homem o hálito espiritual, a linguagem não surge dessa Revelação como uma mera ‘invenção’: o homem deve tomar posse. A revelação se comporta como uma reminiscência viva da que captamos a *energia original*, mas da qual não possuímos representação.³³⁹

Como compensação à *queda*, a palavra criadora de Deus se torna nomear humano, palavra perceptiva e lingüísticamente conceptiva (Benjamin também acredita que esse ‘conceber’, no terreno das coisas, possível graças a que, a linguagem, corresponde originariamente a uma doutrina de signos (*Lehre vom den Zeichen*)). Para Hamann e também para Benjamin, a palavra divina se irradiada sobre a Natureza e sobre as Artes, garantindo um tipo tradução da linguagem muda da natureza. A tarefa

Forderung, der Menschen nicht entsprechen, und zugleich auch wohl den Verweis auf einen Bereich enthalten, in dem ihr entsprochen wäre: auf ein Gedenken Gottes” op. cit. , p. 10.

³³⁷ HAMANN *Sämtliche Werke* Band II, ed. Joseph Nadler, Viena: Herder 1949-57 s. 199 In:BERLIN, Isaiah *EL mago del norte. JG Hamann y el origen del irracionalismo moderno* Trad. J. Bosco Díaz-Urmeta Muñoz. Madrid: Tecnos, 1997, p.152 .

³³⁸ HAMANN *Aesthetica in nuce* op. cit., p. 100.

³³⁹ HAMANN *Sammeltliche Werke III*, s.41 citado por BERLIN, op. cit, p.153.

abismal de tradução, foi outorgada originariamente por Deus ao homem, estabelecendo-se assim, uma dívida profundamente inquietante que atinge tanto à Razão, aos sentidos, quanto às paixões humanas. Nessa dívida de tradução original se assenta a ligação mágica (*magischer Gemeinschaft*³⁴⁰) entre a língua falada dos homens e a língua da natureza e as coisas. A partir do horizonte hamanniano, Benjamin pensa na tradução das *coisas*, da *natureza*, e do *Nome* como uma tarefa inquietante e perturbadora no medium da linguagem. Perturbadora porque atinge tão pouco à palavra em si, como aos graus de conhecimento, deixando algo sempre inexprimido, não representado lingüísticamente.

No ensaio *Sobre a linguagem em geral e sobre a linguagem humana* Benjamin segue o percurso hamanniano e sustenta que, no pecado original, ‘por ter sido tocada a pureza do nome’, correspondente à pureza mais severa da palavra judicativa, a linguagem fica subvertida numa dupla direção. De um lado, a língua abandona o puro nome e se transforma em um ‘meio de conhecimento inadequado’; de outro lado, a língua é um puro signo.³⁴¹ E chega afirmar que, a comunhão lingüística da criatura com Deus, estabelece-se na sublime imagem do signo.³⁴² Neste contexto, a reflexão benjaminiana sobre o fato ‘lingüístico’ da Criação, segue a advertência hamanniana em relação aos discursos sobre a origem,

„Hamann sagt „Alles, was der Mensch am Anfange hörte, mit Augen sah...und seine Hände betasteten, war...lebendiges Wort; denn Gott war das Wort. Mit diesem Worte im Mund und im Herzen war der Ursprung der Sprache so natürlich, so nahe und leicht, wie ein Kinderspiel...“³⁴³

³⁴⁰ BENJAMIN *Über Sprache überhaupt*, op. cit. p. 151.

³⁴¹ BENJAMIN *Über Sprache überhaupt*, op. cit. p. 156.

³⁴² BENJAMIN *Über Sprache überhaupt* op. cit. p. 152.

³⁴³ BENJAMIN *Über Sprache überhaupt* op. cit, p. 151.

“Tudo o que no início o homem escutou, viu com os seus olhos (...) e as suas mãos tocaram, era (...) verbo vivo; pois Deus era o verbo. Com este verbo na boca e no coração, a origem da linguagem foi tão natural, tão próxima e fácil, como um jogo de criança...”³⁴⁴

Esta citação benjaminiana de Hamann, nos leva para uma bela ‘imagem de pensamento’ chamada *A omelette de amoras*³⁴⁵. Benjamin narra a história de um rei que possui **tudo o que ele pudesse nomear** (*‘der alle Macht und alle Schätze der Erde sein Eigen nannte’*). Embora, com o decorrer do tempo, o rei percebe que se sente cada vez mais triste e melancólico. O rei chama a seu cozinheiro, pois acha ter descoberto qual é a origem de sua melancolia. Ele supõe que o ‘mistério’ se encontra em uma omelette de amoras (*‘Geheimnis der Maulbeer-Omelette’*) que o cozinheiro deve cozinhar, e assim, produzir a cura através do reencontro de uma sensação de imensa felicidade. Esse mistério cobra pleno sentido quando o rei lembra a maravilhosa felicidade que sentiu certa vez, na sua infância, quando foi colocada uma omelette de amoras na sua boca (*Mund*) de criança ‘desprotegida’ (e esclarece: *‘Damals war ich ein unmündiges’*³⁴⁶ *Kind’*). O rei narra sua vivência da guerra em companhia de seu pai, e sobre a velhinha que, albergando-os na sua pequena morada do frio e da noite, cozinhou para eles omelettes de amoras. Ora, a narração do rei contorna, fundamentalmente, uma invocação presente que ele impõe ao cozinheiro da corte:

‘Du sollst mir der Maulbeer-Omelette machen, **so wie** ich sie vor fünfzig Jahre in meiner frühesten Jugend genossen habe’³⁴⁷.

³⁴⁴ BENJAMIN *Über Sprache überhaupt* traduzido por Márcio Seligmann-Silva In: SELIGMANN-SILVA *Ler o livro do mundo* op. cit, p. 84. Originalmente em Hamann “Alles, was der Mensch am Anfange hörte, mit Augen sah, **beschau**te und seine Hände betasteten, war **ein** lebendiges Wort; denn Gott war das Wort. Mit diesem Worte im Mund und im Herzen war der Ursprung der Sprache so natürlich, so nahe und leicht, wie ein Kinderspiel...” HAMANN, *Der Ritter von Rosenkreuz* op. cit., p. 82. (As palavras ressaltadas são as que Benjamin eliminou de sua citação).

³⁴⁵ BENJAMIN *Die Maulbeer-Omelette* In: *Denkbilder* Gesammelte Schriften IV, 1, op. cit., p. 380-81.

³⁴⁶ *Unmündig*: além de significar ‘menor de idade’, este termo tem o sentido de ‘desproteção’ (Héctor Píccoli).

³⁴⁷ BENJAMIN *Die Maulbeer-Omelette* op. cit., p. 380 (grifos nossos).

O rei pede ao cozinheiro fazer uma omelette igual! (*so wie*); mas, o quê esse sabor poderia significar? Traduzir a linguagem da omelette não é uma fácil tarefa. O cozinheiro reflete e finalmente afirma: minha omelette de amoras, ainda seja preparada com arte e se aselmehe a aquela feita pela velinha, nunca conformará (*munden*) o paladar do rei, nunca traerá de novo essa felicidade, e porém, nunca lhe dará verdadeiro consolo.

Em *Die Maulbeer-Omelette*, Benjamin mostra como o rei, nesse trabalho da lembrança e do narrar, essas figuras albergadas na sua história, encontra uma via regia de acesso aos objetos perdidos associados a omelette: a emoção da batalha junto a seu pai, a vigília expectante e o descanso, a esquisita sensação desse presente indecifrável de criança e gozo pelo consolo da *omelette*; reminiscências associadas a um primeiro nomear das sensações. E, segundo Hamann e Benjamin, esses primeiros rastros de nomeação inscrevem também os primeiros rastros de pureza e felicidade.

Retomando as afirmações de Hamann, quando no Cavaleiro rosa-cruz ele nos diz que, o *dom* da linguagem se revela ‘na criatura pela criatura’, na sua boca, no seu cotidiano³⁴⁸, esse fato eleva o problema da criatura para o âmbito da experiência individual da língua. O conceito de ‘experiência’ em Hamann, retomado por Benjamin, constitui um nexo de primeira ordem entre a Filosofia da linguagem e a Estética. Na *Aesthetica in nuce* Hamann expressa que a palavra dá-se à criatura no *medium* da criatura (*durch die Kreatur*), na imediatez e ligeireza da sua própria voz, isto é, na viva experiência da fala. Conforma-se assim, o aspecto original prototípico da comunicação humana, pois a palavra é ‘elemento’, *medium* em que a idéias e energias

³⁴⁸ HAMANN, *Der Ritter von Rosenkreuz* op. cit., p. 82.

se comunicam.³⁴⁹ A linguagem pensada como ‘resposta’ da criatura prova essa união secreta e inexprimível (*unausprechlich*) com a divindade, espelhada na comunhão prototípica e forte entre o *signo* e a *imagem*, que comunicam energias e idéias divinas (*‘göttliche Energien und Ideen’*³⁵⁰).

Na origem, o sentido se apoia em uma revelação discursiva cuja estrutura é semelhante à da uma palavra pronunciada (*Vortrag*), e se identifica o espírito lingüístico originário do homem com a fala. Na *Aesthetica in nuce*, o primeiro fato lingüístico é descrito como a expressão de uma **invocação** divina, primordial que o Criador faz à criatura. Segundo Hamann, Deus lhe disse ao homem -‘*Fala!*’- (*Rede!*), e esclarece,

„– Dieser Wunsch wurde durch die Schöpfung erfüllt, die eine Rede an die Kreatur durch die Kreatur ist; denn ein Tag sagts dem andern, und eine Nacht thuts kund der andern”³⁵¹

Esta afirmação introduz um conceito mais amplo de ‘invocação primordial’ ou palavra invocativa de Deus. A invocação é uma figura de discurso cujo conteúdo lingüístico essencial é, tanto a demanda de atenção de espírito e compreensão, quanto a manifestação de um desejo. A invocação, neste contexto, é palavra originária que quebra o silêncio homogêneo da ordem preexistente do discurso que não era constituído por palavras (age como se se falasse em um idioma diferente). Da mesma maneira que na invocação, acontece com a queixa de uma criança; o bebê emite um son, um chamado para a mãe e ela experimenta cotidianamente uma tradução desse chamando, no limiar do sem sentido.

³⁴⁹ „...durch eine Wallfarth im *schwarzen Aschensack*, das Element der Sprache – das A und O – das Wort – gefunden und genannt zu haben” In: HAMANN *Der Ritter von Rosencreuz* p. 83

³⁵⁰ HAMANN *Der Ritter von Rosencreuz* p. 82

³⁵¹ HAMANN *Aesthetica in nuce* op. cit., p. 100-1

Na *Aesthetica in nuce* Hamann recria cenas de *Gênese*, fazendo confluir na relação homem-criador, duas tradições: a da palavra invocativa da divindade que se dirige ao homem, esse: “*Fala!*” (*Rede!*³⁵²), relativo à tradição fonética judaica, seguido de: “...*que eu Te vejo*”, da tradição imaginética grega (*dass ich Dich sehe*). Deixando assim evidência de que, ao dar primado à voz na relação originária entre Deus e o Homem, Hamann não exclui a imagem. As Escrituras Sagradas esclarecem como Deus criou Adão, o filho primeiro e herdeiro do mundo, fato consumado através do *dom* da palavra. Segundo Hamann, Deus coloca a palavra na boca do homem justamente através dessa invocação:

‘Rede! dass ich Dich sehe’³⁵³.

Levando em conta essa invocação, a idéia hamanniana da origem da linguagem como *dom* e como *ligeireza (brincadeira)* não seria uma contradição ‘irracional’. Esta **dupla concepção da origem da linguagem**, corresponde-se à forma com que Hamann tenta fugir da exclusão do racionalismo (no limiar do mistério) quando se defronta com a questão do ‘não exprimível’, isto é, o não exprimível dos discursos sobre a origem da linguagem. Essa concepção dupla da origem aparece concatenada em figuras da Teologia e da Filosofia da Religião, retomadas por Benjamin, chaves de leitura do ensaio *Sobre a linguagem em geral e sobre a linguagem humana*. Para a filosofia de juventude benjaminiana, as Sagradas Escrituras e as Idéias da Teologia possuem uma ampla significação, disparando sua leitura profana das escrituras; leitura essa que vai o distinguir também do discurso hamanniano. Nesse contexto Benjamin escreve,

³⁵² HAMANN *Aesthetica in nuce* op. cit., p. 101

³⁵³ HAMANN *Aesthetica in nuce* op. cit., p. 101

“Wenn im folgenden das Wesen der Sprache auf Grund der ersten Genesiskapitel betrachtet wird, so soll damit weder Bibelinterpretation als Zweck verfolgt noch auch die Bibel an dieser Stelle objektiv als offenbarte Wahrheit dem Nachdenken zugrunde gelegt werden, sondern das, was aus dem Bibeltext in Ausehung der Natur der Sprache selbst sich ergibt, soll aufgefunden werden; und die Bibel ist *zunächst* in dieser Absicht nur darum unersetzlich, weil diese Ausführungen im Prinzipiellen ihr darin folgen, dass in ihnen **die Sprache als eine letzte, nur in ihrer Entfaltung zu betrachtende, unerklärliche und mystische Wirklichkeit vorausgesetzt wird.**

Die Bibel, indem sie sich selbst als Offenbarung betrachtet, muss notwendig die sprachlichen Grundtatsachen entwickeln“.³⁵⁴

“Ao considerarmos, a seguir, a essência da língua com base nos primeiros capítulos do *Gênesis*, não estamos pretendendo, nem realizar uma exegese bíblica, nem colocar aqui a *Bíblia*, objetivamente, enquanto verdade revelada, na base de nossa reflexão, mas descobrir o que se produz ao considerarmos o texto bíblico em relação à natureza da própria linguagem; e a *Bíblia* é, por ora, insubstituível nesse projeto, somente porque a presente reflexão a segue segundo o de que, nela, **a língua é pressuposta como uma realidade última, passível de consideração somente em seu desenvolvimento, inexplicável e mística.**

Ao considerar-se a si mesma como revelação, a *Bíblia* deve necessariamente desenvolver fatos lingüísticos fundamentais”.³⁵⁵

A insubstituível relevância das Sagradas Escrituras, tópico sob o qual Benjamin elabora seu ensaio de 1916, mostra uma maneira de abordar a *Bíblia* partindo do mistério último e ‘não indagável’ da origem da linguagem. A linguagem é uma totalidade inexprimível cujo ponto mais alto se esboça na comunicação absolutamente mediadora da doação do Nome. Benjamin aproxima-se ali da concepção cabalística sobre o mistério do Nome de Deus.

Em todas as teorias místicas sobre a linguagem, existe a convicção de que a linguagem, *medium* espiritual do homem, possui um aspecto interno não totalmente exprimível.³⁵⁶ O mistério do Nome divino (e da doação-recepção do nome humano),

³⁵⁴ BENJAMIN *Über Sprache überhaupt*, op. cit. p.147

³⁵⁵ BENJAMIN *Sobre a linguagem*, op. cit. p.273

³⁵⁶ SCHOLEM *Le Nom et les Symboles de Dieu*, Paris: Aubier, 1983, p. 55.

ilumina intensivamente o conceito de essência espiritual da linguagem³⁵⁷. A linguagem é o elemento em se concebe a Razão e a Revelação, segundo a conhecida frase hamanniana que Benjamin cita no seu ensaio,

“Sprache, die Mutter der Vernunft und Offenbarung, ihr A und Ω ”.³⁵⁸

Essa radical afirmação hamanniana (citada enfaticamente por Benjamin), não significa que Benjamin se situe no plano teológico (Völkner³⁵⁹), mas perto das afirmações hamannianas sobre a origem da linguagem nos textos que se assemelham com a teoria de Humboldt (apresentadas no primeiro capítulo deste trabalho). Porém, um dos pontos mais claro dessa afinidade com Humboldt se expressa na *Metacrítica*:

“Sprache, das einzige erste und letzte Organon und Kriterion der Vernunft”.³⁶⁰

“Linguagem, o único, primeiro e último, órgão e critério da razão”.³⁶¹

³⁵⁷ MENNINGHAUS *Walter Benjamins Theorie der Sprachmagie* op. cit., p. 24.

³⁵⁸ HAMANN *Brief an Jacobi* 10/1785, citado por BENJAMIN *Über Sprache überhaupt* op. cit., p. 147.

³⁵⁹ VÖLKNER, P. *Geschichtlichkeit und Individualität im Spracheverständnis Johann Georg Hamanns* Deutsche Vierteljahrsschrift für Litwiss. Und Geistesgeschichte, 61 (4) 12-1987, p. 669-671.

³⁶⁰ HAMANN *Metakritik über den Purismus der Vernunft* op. cit., p. 207.

³⁶¹ HAMANN *Metacrítica sobre o purismo da razão* op. cit., p.52.

Capítulo 4

A elaboração benjaminiana do conceito de Linguagem

4, 1. Da 'Magia' como problema fundamental da Filosofia da Linguagem

Levando em conta o percurso efetuado nos anteriores capítulos, um último passo será analisar a implicância das colocações benjaminianas sobre a 'essência espiritual' e a 'origem' da linguagem no ensaio *Sobre a linguagem em geral e sobre a linguagem humana*. Apontarei, em duas etapas, para as definições e os conceitos principais deste ensaio. Em primeiro lugar, retomarei os elementos que levaram Benjamin a afirmar que, a 'magia', conforma 'o problema fundamental' da filosofia da linguagem. Em segundo lugar, mostrarei como operam esses elementos em prol da 'elaboração' benjaminiana do conceito de linguagem, conceito esse depurado (*gereinigter Begriff*³⁶²), embora sabidamente incompleto (*unvollkommen*³⁶³).

Como assinala Jeanne Marie Gagnebin, uma das chaves para a leitura filosófica do ensaio *Sobre a linguagem* exige que o exame não fique restringido às influências de Benjamin, porque ele sempre produz uma grande re-elaboração do 'material' de suas leituras. Convém-nos, em maior medida, dar especial atenção para o posicionamento teórico benjaminiano diante dos conceitos de Linguagem, Conhecimento e História, como um todo, porque assim visualizaremos melhor sua confluência com as afirmações de Hamann. Embora se, como foi afirmado, influência não significa 'fundamento', nossa análise enfrentará também grandes lacunas intratextuais. E geralmente, isto é o que vem acontecendo nos comentários do ensaio benjaminiano de 1916.

De todas maneiras, e como tentei mostrar no decorrer deste trabalho, o discurso de Hamann não preenche as lacunas do ensaio benjaminiano. Esse discurso significa mais um caminho para o estudo da **idéia de linguagem** e da **função nomeadora**, tão

³⁶² BENJAMIN *Über Sprache überhaupt* op. cit., p. 157.

³⁶³ BENJAMIN *Über Sprache überhaupt* op. cit., p. 157.

cruciais em Benjamin. Sobre tudo, tais questões são passíveis de aproveitamento na compreensão de textos benjaminianos posteriores³⁶⁴, por exemplo, *Lehre vom Ähnlichen*³⁶⁵, *Über das mimetische Vermögen*³⁶⁶, *Die Aufgabe des Übersetzers*³⁶⁷ e *Erkenntniskritische Vorrede*³⁶⁸, entre outros. Motivo pelo qual, considero que as colocações críticas reunidas na filosofia da linguagem de Hamann apresentam um território de vital importância para nossa análise. A seguir, pretendo levantar os principais enunciados benjaminianos em prol dessa confluência Benjamin – Hamann.

Nos primeiros parágrafos do ensaio *Sobre a linguagem em geral e sobre a linguagem humana*, Benjamin coloca uma série de definições de grande densidade conceptual com o fim de apresentar seu debate. Observemos detidamente o tom de sua primeira afirmação,

‘Sprache bedeutet in solchem Zusammenhang das auf Mitteilung geistiger Inhalte gerichtete Prinzip in den betreffenden Gegenständen’.³⁶⁹

‘Neste contexto, língua ou linguagem significam o princípio que serve à comunicação de conteúdos espirituais nos objetos em questão’.³⁷⁰

Em poucas palavras, Benjamin deixa expresso que a linguagem será abordada como um ‘princípio’ (*Prinzip*) de ‘comunicação’ (*Mitteilung*) de ‘conteúdos espirituais’ (*Geistige Inhalt*). Embora, se levamos em conta o *contexto* e os *objetivos*³⁷¹ do ensaio de 1916, a formalidade desta definição é perturbadora. Diversos autores, entre eles

³⁶⁴ GAGNEBIN *Zur Geschichtsphilosophie Walter Benjamins* op. cit., p. 21.

³⁶⁵ BENJAMIN *Lehre vom Ähnlichen*, op. cit. [p. 204-210].

³⁶⁶ BENJAMIN *Über das mimetische Vermögen*, op. cit. [p. 210-213].

³⁶⁷ BENJAMIN *Die Aufgabe des Übersetzer* Ges. Schr. Band IV-1, Fr. am Main: Suhrkamp, 1977; [p. 7-65].

³⁶⁸ BENJAMIN *Erkenntniskritische Vorrede* In: “Ursprung des Deutschen Trauerspiels”, op. cit. [p. 207-237].

³⁶⁹ BENJAMIN *Über Sprache überhaupt* op. cit., p. 140.

³⁷⁰ BENJAMIN *Sobre a linguagem* op. cit., p. 263.

³⁷¹ Analisados no segundo ponto deste trabalho, vide p.66 e ss.

Menninghaus, assinalam que, apesar da formalidade da primeira definição, esta pode ser compreendida em forma produtiva como um artifício, colocado para visualizar o ‘horizonte’ dos conteúdos pelos quais Benjamin se interessa. Sua definição de linguagem (como... “princípio que serve à comunicação de conteúdos espirituais nos objetos em questão”), não estabeleceria, de antemão, certo conjunto de mecanismos e de regras pré-determinados ou pré-estruturados”. Estamos diante de uma **apresentação temática** que irá se nutrindo, no decorrer do ensaio, de outras afirmações, gerando um movimento de apreensão desse ‘princípio’ que é a linguagem.

Aliás, detectamos também que, quando Benjamin enuncia um ‘princípio da linguagem’, esse ‘princípio’ vai reger, por sua vez, a concepção de ‘linguagem como conhecimento’. Pomos isso em destaque porque, Hamann e Humboldt fundamentalmente, desenvolveram o tópico do **princípio da linguagem** em redor do mundo das imagens e dos sons, reagindo contra as visões apenas mediática da linguagem. Lembremos que, em Hamann, o princípio da linguagem se articula ao conhecimento através de símbolos e signos prototípicos (*Urzeichen*). Em Humboldt, esse princípio desvenda a força imagética própria à fisionomia conformativa da linguagem (*Physiognomik der Sprache im bildenen Kraft*³⁷²). E, os princípios humboldtianos de configuração e plasmação da linguagem (*pragendes Prinzip*) são aqueles que sustentam todo o conhecimento, pois configuram a ‘imagem discursiva’ que possui a linguagem nas expressões de cada povo³⁷³. Neste circuito se levantam os

³⁷² Para Humboldt é pertinente a equiparação ‘formas internas da linguagem - interioridade do pensamento’, central na articulação entre a filosofia da linguagem e a teoria do conhecimento. Para este tema vide cap. 2,1.

³⁷³ A diferença de Humboldt, Benjamin e Hamann aderiram mais à idéia de que estas expressões aparecem no discurso individual, tal como ambos o desenvolveram em suas respectivas *teorias do estilo*.

andaimes da especulação benjaminiana de juventude e nesse circuito devemos pensar sua confluência com os elementos da tradição místico-cabalística.

Portanto, no ensaio *Sobre a linguagem*, Benjamin leva o problema da linguagem desde o plano fenomênico (característico das teorias da comunicação) para o território da crítica filosófica. Seu principal alvo é capturar, através da crítica, a força e a dimensão originária desse princípio, na linguagem. De certo, Benjamin pensa a 'linguagem em geral' enquanto 'princípio' de comunicação de 'conteúdos espirituais', ou seja, pensa o problema da linguagem no nível de sua condição formal, elevando-o ao plano da Idéia. Assim, sua tarefa crítica, condiz com a exposição filosófica do problema, possibilitando, um âmbito privilegiado de acesso à Verdade. Porque, segundo nos diz Benjamin no Prólogo ao estudo do *Trauerspiel*, como toda Idéia, a Idéia de Verdade é eminentemente lingüística (*Die Idee ist ein sprachliches*³⁷⁴...). Este gesto epistemológico se inspira no fato de que, a Verdade, 'é um ser formado a partir de Idéias'³⁷⁵ e de que, toda Verdade, é 'descoberta na *essência* da linguagem'³⁷⁶ (ou, como expressa Seligmann-Silva, para Benjamin 'a verdade possui sua morada na linguagem'³⁷⁷).

Visualizemos alguns dos movimentos benjaminianos que irão nos permitir capturar a Idéia de linguagem. Na seguinte citação, Benjamin nos apresenta outra definição da linguagem,

„Die Sprache teilt das sprachliche Wesen der Dinge mit. Dessen klarste Erscheinung ist aber die Sprache selbst. Die Antwort auf die Frage: was teilt die Sprache mit? lautet also: Jede Sprache teilt sich selbst mit [...] Denn in der Sprache verhält es sich so: Das sprachliche Wesen der Dinge ist ihre Sprache“³⁷⁸

³⁷⁴ BENJAMIN *Vorrede* op. cit. p. 216.

³⁷⁵ BENJAMIN *Vorrede* op. cit. p. 216.

³⁷⁶ BENJAMIN *Goethes Wahlverwandtschaften* op. cit. 197.

³⁷⁷ SELIMANN-SILVA *Ler o livro do mundo* op. cit., p. 124.

³⁷⁸ BENJAMIN *Über Sprache überhaupt* op. cit., p. 142.

“A linguagem comunica a essência lingüística das coisas. Sua manifestação mais clara é, contudo, a própria linguagem. A resposta à pergunta: “o que comunica a língua?” deve ser: “toda a língua comunica-se a si mesma”.³⁷⁹

A ‘linguagem’, afirma Benjamin, ‘comunica a essência lingüística das coisas’; e, ao colocar isto, Benjamin está muito longe de reduzir seu debate à condição verbal da linguagem humana. Ele mostra primeiro a amplidão de um território em que se destacará logo a palavra e a condição nomeadora do homem. Para alcançar a Idéia de linguagem, o filósofo deve remeter a todas suas manifestações até o limite do desdobramento, voltando-se para os diversos tipos de comunicação. Portanto, muito antes de se interrogar sobre a língua humana, Benjamin observa que, a mais clara manifestação da linguagem, âmagô da questão, é que **‘toda linguagem comunica-se a si mesma’**; dito de outra maneira, toda linguagem se comunica enquanto princípio essencialmente espiritual. Mas, qual será o alcance desta afirmação?

Semelhante aos discursos sobre a linguagem da mística religiosa e das teorias esotérico-cabalísticas, o fato de pensar no ‘primado espiritual’ da comunicação, nos diz algo também do interesse benjaminiano em recolocar o cerne da filosofia de Hamann. E, ao retomar as idéias da religião, via Hamann, dimensiona-se o problema da linguagem, isto é, o problema da **intensiva totalidade da linguagem** (*dieser intensiven Totalität der Sprache*³⁸⁰). Este redimensionamento torna evidente a impossibilidade de conceber totalmente a linguagem através de mecanismos sistemático-dedutivos. Benjamin concebe essa abrangência através de um tipo de experiência, caracterizada posteriormente no ensaio *Sobre o programa da filosofia vindoura*, como experiência

³⁷⁹ BENJAMIN Sobre a linguagem p. cit., p. 265.

³⁸⁰ BENJAMIN *Über Sprache überhaupt* op. cit., p. 144.

‘estético-religiosa’³⁸¹. E consegue apelar a esse tipo de experiência da língua graças ao pressuposto do qual partilham, tanto a mística religiosa quanto à doutrina da filosofia³⁸², ou seja, o pressuposto de que, a apreensão da ‘**totalidade da linguagem**’ e a captação dessa **Idéia**, comportam uma das mais altas e difíceis tarefas. Cito Benjamin,

“Eine Metapher aber ist das Wort ‚Sprache‘ in solchem Gebrauche durchaus nicht. Denn es ist eine volle inhaltliche Erkenntnis, dass wir uns nichts vorstellen können, das sein geistiges Wesen nicht im Ausdruck mitteilt; der grössere oder geringere Bewusstseinsgrad, mit dem solche Mitteilung scheinbar (oder wirklich) verbunden ist, kann daran nicht ändern, dass wir uns völlige Abwesenheit der Sprache in nicht vorstellen können. Ein Dasein, welches ganz ohne Beziehung zur Sprache wäre, ist eine Idee; aber diese Idee lässt sich auch im Bezirk der Ideen, deren Umkreis diejenige Gottes bezeichnet, nicht fruchtbar machen“.³⁸³

“Mas as palavras ‘língua’ e ‘linguagem’, nessa acepção, não constituem certamente metáforas. Pois correspondem a um conhecimento plenamente objetivo o fato de que não podemos conceber nada que não comunique, ao se expressar, sua essência espiritual; o maior ou menor grau de consciência com o qual tal comunicação aparentemente (ou realmente) esta ligada não altera em nada o fato de não podermos conceber em coisa alguma uma total ausência de linguagem. Uma existência que fosse totalmente desligada da linguagem e de uma língua é uma idéia; mas essa idéia não pode se tornar produtiva, nem mesmo no domínio daquelas idéias, cujo âmbito define as idéias de Deus”.³⁸⁴

Ao não abordar a questão da linguagem como metáfora (*Eine Metapher aber ist [...] nicht*), Benjamin esta redimensionando a tarefa crítica em vários níveis. A pergunta sobre a linguagem em geral e sobre a linguagem humana obtém o estatuto comunicativo num sentido instigante e amplo; produz-se na textualidade benjaminiana certa agregação de questionamentos estéticos, científicos e religiosos. Prova da dificuldade desta tarefa, por exemplo na linguagem humana é que, não conseguimos nos representar (*nichts*

³⁸¹ BENJAMIN *Über das Programm der kommenden Philosophie* op. cit. p. 164.

³⁸² BENJAMIN *Über das Programm der kommenden Philosophie* op. cit. p. 157-168.

³⁸³ BENJAMIN *Über Sprache überhaupt* op. cit., p. 141.

³⁸⁴ BENJAMIN *Sobre a linguagem* op. cit., p. 263.

vorstellen können) nenhum ‘conteúdo’, sem que esse conteúdo tenha relação com a linguagem (neste sentido, para Benjamin como para Freud, a representação já é uma linguagem³⁸⁵). Portanto, se houvesse algo da representação desligado da linguagem, seu alcance estaria muito além ou no limite da representação humana e, portanto, da tarefa crítica. Desta maneira, Benjamin se aproxima do conceito de Idéia de linguagem, cuja característica formal (assim como sua origem), nos defronta com o problema dos componentes inexprimíveis. Não por acaso, Hamann e Benjamin, referem-se à totalidade da linguagem como a uma questão superlativa ou divina, símbolo desse mistério originário que foge à nossa representação. Aliás, eles também sustentam que, rastros desse mistério originário, confronta-nos cotidianamente através das línguas históricas³⁸⁶, perdurando quase-apagado (*effacement*) nas linguagens humanas (retornarei para esta questão).

Neste período, como foi afirmado, Benjamin articula filosoficamente a idéia do *primado espiritual da linguagem* em chave teológica. A linguagem, segundo afirma, comunica-se essencialmente a si mesma, aliás, ‘cada coisa’, comunica sua essência espiritual *na* linguagem. No entanto, essa chave em princípio teológica, vai funcionar também como um dispositivo crítico ‘profano’, subjazendo a profunda intuição benjaminiana sobre a condição formal da linguagem desenvolvida em toda sua obra.

Benjamin não se esquece das conseqüências das teorias lingüísticas modernas que pretendem analisar a ‘linguagem em geral’ da maneira restritiva, como o faz a gramática ou a antropologia (e cujo exemplo, segundo Hamann, eram as gramáticas nacionais européias). Neste sentido, Benjamin afirma,

³⁸⁵ LAPLANCHE et PONTALIS *Vocabulaire de la Psychanalyse* Sous la direction de D. Lagache, Presses Universitaires de France, 1967, p. 414.

³⁸⁶ AGAMBEN *Langue et Histoire. Catégories historiques et catégories linguistiques dans la pensée de Benjamin* In: *Walter Benjamin et Paris* Ed. par Heiz Wismann, Paris: Éditions du Cerf, 1986; p. 803 e ss.

„Die Ansicht, dass das geistige Wesen eines Dinges eben in seiner **Sprache** besteht- diese Ansicht als **Hypothese verstanden**, ist der grosse Abgrund, dem alle Sprachtheorie zu verfallen droht, und über, gerade über ihm sich schwebend zu erhalten ist ihre Aufgabe“.³⁸⁷

“A visão, segundo a qual a essência espiritual de uma coisa acha-se precisamente em sua **língua** (*Sprache*) **entendida como hipótese**, é o grande abismo no qual ameaça precipitar-se qualquer teoria lingüística, sendo sua tarefa manter-se flutuante, sobre ele, precisamente acima dele”.³⁸⁸

Nesta passagem, Benjamin não está negando a exigência de hipóteses que toda teoria tem. Ele reflete sobre a tentação³⁸⁹ que sofrem as teorias lingüísticas, de querer fixar uma hipótese geral sobre a origem e as características da linguagem como único fundamento³⁹⁰. Sua crítica exhibe como uma necessidade teórica o fato de manter *flutuante* toda hipótese inicial sobre a origem e as características da linguagem. De certo, essa necessidade concorda com a intenção de abordar criticamente a questão da linguagem sem se esquecer das devastadoras conseqüências obtidas pelas teorias modernas da comunicação. A flutuação (*schwebend*) que ele pede, funciona mais como uma aproximação teórica à distância: de um lado, modulando a tarefa (*Aufgabe*) que lhe convém, tanto ao filósofo da linguagem quanto ao tradutor; de outro lado, abrindo um espaço teórico de confluência com Hamann (cuja hipótese estabelece a *prioridade genealógica da linguagem* em relação à Razão e à Revelação, segundo suas considerações sobre a origem). Na *Metacrítica*, Hamann também critica a busca filosófica de uma linguagem ‘homogênea’³⁹¹ e sem saltos³⁹², pois, esse caminho, induz

³⁸⁷ BENJAMIN *Über Sprache überhaupt* op. cit., p. 41.

³⁸⁸ BENJAMIN *Sobre a linguagem* op. cit., p. 264 (nota de rodapé).

³⁸⁹ BENJAMIN *Über Sprache überhaupt* op. cit., p.141.

³⁹⁰ “Oder ist es vielmehr die Versuchung, die Hypothesis an den Anfang zu setzen, die den Abgrund allen Philosophierens macht?” In: BENJAMIN *Über Sprache überhaupt* op. cit., p.141.

³⁹¹ HAMANN *Metacrítica sobre o purismo da razão*, op. cit., p. 57.

³⁹² Hamann cita Arquimedes: “Dêem-me um ponto fixo” (*Dos moi pu sto*); In: HAMANN *Metacrítica sobre o purismo da razão*, op. cit., p. 57.

colocar hipóteses gerais sobre a origem da linguagem, acorde às ciências da razão e às ciências particulares. Segundo Hamann, as ciências particulares no afã de normalizar, esquecem-se da experiência individual imediata da linguagem e do que nela (sem mediação, pois Hamann pensa na língua da Revelação) há de comunicável.

Retomamos o vínculo com as idéias de Hamann, porque esse ilumina nossa compreensão dos saltos de estrato e das mudanças de ótica das que se serve Benjamin. Ele se aproxima a essa condição ampla da linguagem (anterior à Razão e à Revelação), num além e aquém das hipóteses e das definições oferecidas pelas teorias modernas. Assim, quando Benjamin sustenta que ‘o conteúdo da comunicação’ é um conteúdo ‘espiritual’, essa afirmação, em verdade, não opera só como hipótese, mas como um espaço múltiplo de suspensão na captura do objeto. E, ao nos assinalar a impossibilidade de apreender o objeto diretamente, essa não-disponibilidade é eixo *con-formativo* da Idéia benjaminiana de linguagem. Queremos dizer, em Benjamin o conceito formal da linguagem está moldado pela não-disponibilidade total de seus componente, entre eles o originário.

Gostaria de fazer uma breve detenção para mencionar que, anos depois, no ensaio *A tarefa do tradutor*, Benjamin desenvolve neste mesmo contexto, mas com variantes e diferenças, seu conceito de tradução, e afirma,

„Übersetzung ist eine Form. Sie als solche zu erfassen, gilt es zurückzugehen auf das Original. Denn in ihm liegt deren Gesetz als in dessen Übersetzbarkeit beschlossen“.³⁹³

“A tradução é uma forma. Para compreendê-la como tal, é preciso retornar ao original. Pois nele reside a lei dessa forma, enquanto encerrada em sua traduzibilidade”.³⁹⁴

³⁹³ BENJAMIN *Die Aufgabe des Übersetzer* op. cit., p. 9.

³⁹⁴ BENJAMIN *A tarefa do tradutor* Trad. Kampff-Lages, op cit., p. 289.

No âmbito da tradução rege também para Benjamin a consigna ‘no princípio era a Palavra’³⁹⁵, referendo-se ao ‘princípio da linguagem’ mencionado já no ensaio de 1916 (“*Sprache bedeutet in sochen Zusammenhang das auf Mitteilung geitiger Inhalte gerichtete Prinzip in den betreffenden Gegenständen*”³⁹⁶). Assim, constatamos que em *A tarefa do tradutor*, a idéia de manter uma hipótese fluctuante na apreensão da ‘linguagem em geral’ (idéia proveniente do ensaio *Sobre a linguagem*), desenvolve-se novamente, mas como a impossibilidade de uma tradução total das línguas históricas. O tradutor deve declinar ou ceder na sua tarefa, deixando sempre um resto intraduzível ou incompreensível.

Neste circuito estabelecido entre o ensaio *Sobre a linguagem* (1916) e o prólogo *A tarefa do tradutor* (1921), Benjamin faz uma dupla remissão à origem divina e à perspectiva messiânica da linguagem. Segundo esta última perspectiva, todo texto, de uma língua viva ou morta, deve poder ser **integralmente traduzido** no final da história. Alguns críticos chegaram pensar que Benjamin nos colocava diante de uma tarefa infinita de tradução, semelhante à dialética entre a língua pura intraduzível e as línguas históricas. Mas, no ensaio *Langue et histoire*³⁹⁷, Giorgio Agambem percorre essas categorias lingüísticas e históricas esclarecendo o problema benjaminiano da tradução integral das línguas,

“...dans la perspective messianique [...] L’ histoire de l’humanité rédimée, dit Benjamin³⁹⁸, est la seule histoire universelle: mais celle-ci ne fait qu’un avec sa langue. L’histoire universelle présuppose, ou

³⁹⁵ BENJAMIN *A tarefa do tradutor* Trad. Kampff-Lages, op cit., p. 301.

³⁹⁶ BENJAMIN *Über Sprache überhaupt* op. cit., p. 140.

³⁹⁷ AGAMBEN *Langue et Histoire. Catégories historiques et catégories linguistiques dans la pensée de Benjamin* In: *Walter Benjamin et Paris* Ed. par Heiz Wismann, Paris: Éditions du Cerf, 1986.

³⁹⁸ BENJAMIN *Gesammelte Schriften*. Frankfurt am Main: Suhrkamp. Band 1, 3, p. 1239.

plutôt est, la langue universelle, qui met fin à la confusion de Babel”.³⁹⁹

As línguas históricas são aquelas que transmitem ‘significativamente’; mas, aquilo que em cada língua permanece não dito, ao tentarmos dizê-lo (*Gemeinte; Voulour dire*), remete-nos ao plano da língua pura ou divina, na que não existe nada indizível. A língua pura não se ‘expressa’ nem ‘significa’, devido a sua fisionomia, caracterizada por apresentar uma palavra ‘não expressiva’. Benjamin a nomeia como essa ‘língua da língua’, absolutamente comunicativa, porém mágica, que realiza as intenções de todas as línguas:

“Dans la mesure où la pure langue est la seule qui ne veuille pas dire, mais dise, elle est aussi la seule où s’accomplisse cette “cristalline élimination de l’indicible du langage” qu’évoque Benjamin, dans une lettre à buber datée de juillet 1916⁴⁰⁰. Elle est vraiment “la langue da langue”, qui réalise l’intention de toutes les langues; c’est dans sa transparence que la langue se dit-elle même enfin, et dit son destin”.⁴⁰¹

Nessas remissões à língua pura, acham-se reunidas às intenções de todas as línguas em prol de seu destino messiânico. Benjamin define assim, esse momento da tradução integral das línguas e, em consequência, limitando a noção de dialética ou tradução infinita.

Retomando o ensaio *Sobre a linguagem*, a palavra humana e em especial o Nome, tomam grande relevância. A língua pura, entanto que intraduzível para as línguas históricas, apresenta um limite *a priori* no horizonte formal das teorias lingüísticas e da tradução, limite esse acorde à condição crítica e filosófica procurada por Benjamin. Cito Benjamin:

³⁹⁹ AGAMBEN *Langue et Histoire* op.cit., p. 793.

⁴⁰⁰ Vide Capítulo 2, 2 deste estudo.

⁴⁰¹ AGAMBEN *Langue et Histoire* op.cit., p. 799.

„Es ist notwendig, den **Begriff der Übersetzung in der tiefsten Schicht der Sprachtheorie zu begründen**, denn er ist viel zu weittragend und gewaltig, um in irgendeiner Hinsicht nachträglich, wie bisweilen gemeint er in der Einsicht, dass jede höhere Sprache (mit Ausnahme des Wortes Gottes) als Übersetzung aller anderen betrachtet werden kann“.⁴⁰²

“É necessário fundamentar o **conceito de tradução nos estratos mais profundos da teoria lingüística**, pois ele possui um alcance e um poder demasiado amplo para ser tratado, como algumas vezes tem-se pensado, *a posteriori*, a partir de um ponto de vista qualquer. Tal conceito adquire sua mais plena significação no entendimento de que **toda língua superior** (com exceção da palavra de Deus) pode se considerada enquanto **tradução de todas as outras**”.⁴⁰³

Essa tradução de todas as línguas (exceptuando a língua pura de Deus), isto é, o problema da ‘linguagem em geral’ e da ‘teoria da tradução’, encontra sua fundamentação na leitura benjaminiana da *Aesthetica in nuce*. Neste texto, Hamann afirma ‘falar é traduzir’ (*Reden ist Übersetzen*⁴⁰⁴) e, ‘traduzir’, tem como consequência pensar no momento em que a língua originária se dá na criatura. ‘Falar é traduzir’ significa também um desmembramento originário, uma ruptura (Deus/Homem), na passagem da língua pura para a língua decaída. Depois da confusão de Babel, a comunicação divide seu sentido de seu significado. Na *Aesthetica in nuce* Hamann nos diz que, através do Verbo divino, o Criador encomenda ao homem que fale (*Rede!*). Mas, na resposta da criatura humana há uma grande distorção, semelhante à quebra que subjaz a passagem do plano simbólico para o representacional. Dessa maneira, fica mais claro por quê, para Hamann e para Benjamin, uma abordagem homogênea da linguagem

⁴⁰² BENJAMIN *Über Sprache überhaupt* op. cit., p. 151, (grifos nossos).

⁴⁰³ BENJAMIN *Sobre a linguagem* op. cit., p. 277, (grifos nossos).

⁴⁰⁴ HAMANN *Aesthetica in nuce* op. cit., p. 102.

(que não observe a divisão pura/decaída), não garante a contundência filosófica do conceito de linguagem em geral.

Segundo podemos ler no ensaio de 1916, existem graus, estratos, diferentes linguagens ou meios que mantêm certas correspondências. A retomada da divisão entre duas línguas, uma pura e outra decaída, opera como o salto benjaminiano fundamental de suas colocações de juventude. A língua pura atinge tanto ao homem quanto à natureza. Todas as 'criaturas' participam (*teilhätten*) da doação divina e misteriosa da linguagem. Mas, especificamente no âmbito da comunicação humana, Benjamin acha necessário diferenciar a densidade daquele que comunica (o que dá nomes) da densidade daquilo que é comunicável (o nome). Cito Benjamin,

„Die Unterschiede der Sprache sind solche von Medien, die sich gleichsam nach ihrer Dichte, also graduell, unterschieden; und das in der zweifachen Hinsicht nach der Dichte des Mitteilenden (Benennenden) und des Mitteilbaren (Namen) in der Mitteilung. Diese beiden Sphäre, die rein geschieden und doch vereinigt nur in der Namenssprache des Menschen entsprechen sich natürlich ständig”⁴⁰⁵

“As diferenças entre línguas são diferenças entre meios que se diferenciam, por assim dizer, segundo sua densidade, portanto de maneira gradual; e isso do duplo ponto de vista da densidade daquele que comunica (nomeador) e do comunicável (nome) na comunicação. Essas duas esferas, perfeitamente distintas, embora unidas somente na linguagem nominal do homem, naturalmente não cessam de estabelecer correspondências”.⁴⁰⁶

Em Benjamin, a essência lingüística das coisas é sua linguagem, e a essência lingüística do homem é essa linguagem que se expressa em palavras. A língua do homem é a única língua nomeadora (pois, segundo a Bíblia, o homem é 'aquele-que-fala', 'aquele-que-dá-nome'). O Nome é a essência espiritual do homem⁴⁰⁷, a mais alta

⁴⁰⁵ BENJAMIN *Über Sprache überhaupt* op. cit., p. 146.

⁴⁰⁶ BENJAMIN *Sobre a linguagem*, op. cit., p. 271.

⁴⁰⁷ BENJAMIN *Über Sprache überhaupt* op. cit., p. 269.

representação da 'intensiva totalidade da língua'. O Nome, *medium* imediato entre o Homem e Deus, opera como essa mencionada 'linguagem da linguagem' (*Sprache der Sprache*). No entanto, Benjamin esclarece que, o homem, não comunica sua essência espiritual *através* dos Nomes ou das palavras que usa para designar as coisas, mas ele comunica sua essência espiritual *nos* Nomes, ao dar nomens em seu sentido mais original, mas esclarece:

„Diese Ansicht ist die bürgerliche Auffassung der Sprache, deren Unhaltbarkeit und Leere sich mit steigender Deutlichkeit im folgenden ergeben soll. Sie besagt: Das Mittel der Mitteilung ist das Wort, ihr Gegenstand die Sache, ihr Adressat ein Mensch. Dagegen kennt die andere kein Mittel, keinen Gegenstand und keinen Adressaten der Mitteilung. Sie besagt: *im Namen teilt das geistige Wesen des Menschen sich Gott mit.*

Der Name hat im Bereich der Sprache einzig diesen Sinn und diese unvergleichlich hohe Bedeutung: dass er das innerste Wesender Sprache selbst ist.⁴⁰⁸

“Essa visão corresponde à concepção burguesa da linguagem, cuja inconsistência e vacuidade deverá resultar cada vez mais clara no que se dirá a seguir. Ela afirma que o meio da comunicação é a palavra, seu objeto é a coisa, seu destinatário, um ser humano, enquanto a outra concepção não conhece nem meio, nem objeto, nem destinatário da comunicação. Ela afirma que *no nome a essência espiritual do homem se comunica com Deus.*

No âmbito da linguagem, o nome possui unicamente esse sentido e essa incomparavelmente alta significação: ser a essência íntima da própria linguagem”.⁴⁰⁹

Benjamin retoma no ensaio de 1916, um argumento central colocado já na sua famosa carta redigida a Buber⁴¹⁰. Nessa carta, do mesmo período que o ensaio em questão, ele rejeita a idéia de definir a linguagem como um meio de comunicação de conteúdos determinados, achando essa definição de ancoragem *burguesa*. Por sua vez, dá sinais de estar interessado na questão da efetivação 'imediata' da língua, mais acorde ao espírito essencial da comunicação. No ensaio *Sobre a linguagem*, segundo expressa

⁴⁰⁸ BENJAMIN *Über Sprache überhaupt* op. cit., p. 144.

⁴⁰⁹ BENJAMIN *Sobre a linguagem*, op. cit., p. 143-144.

⁴¹⁰ Remeto para o ponto 2, 1 deste trabalho.

Gagnebin, Benjamin também estaria se opondo ao conceito *burguês* de linguagem: em que o meio da comunicação é a palavra, e seu objeto é a coisa.

„Was Benjamin in dieser Ausfassung ablehnt, ist die Vorstellung eines Gegenstandes ausserhalb der sprachlichen Mitteilung. Nicht im idealistischen Sinne einer Konstruktion des Objektes erst durch die Aktivität des Subjektes, sondern, vielmehr im dialektischen Sinne, dass das, was von etwas ausgesprochen werden kann, selbst nicht unsprachlich sein kann“.⁴¹¹

Na concepção burguesa o homem é pensado como o único destinatário da comunicação. Benjamin confronta essa tese ao sustentar que o Nome constitui a ‘essência espiritual do homem’ e que *no* Nome, ele se comunica com Deus⁴¹². Benjamin opoe à univocidade do endereçamento da linguagem, uma idéia de totalidade espiritual da comunicação (isto é, que há um outro da linguagem, segundo a teoria psicanalítica). A idéia de totalidade espiritual se expressa também nos esquemas e anotações do período de sua juventude⁴¹³. Na sua crítica ao idealismo, Benjamin contrabalança a tese burguesa com o aspecto simbólico da linguagem, realçando a conexão imediata e mágica. Para o idealismo, a existência do objeto de conhecimento se encontra por fora da forma da sua comunicação: o objeto (*Gegen-stand*) se constroi plenamente através da atividade do sujeito. O sujeito se serve da linguagem entanto que um instrumento homogêneo, porque essa é sua garantia na passagem do “mundo” para a “representação”. Essa passagem foi condensada por Kant sob a via da apercepção transcendental. Mas, segundo a concepção crítica benjaminiana,

⁴¹¹ GAGNEBIN *Zur Geschichtsphilosophie Walter Benjamins* op. cit., p. 139.

⁴¹² BENJAMIN *Über Sprache überhaupt* op. cit., p. 269.

⁴¹³ BENJAMIN *Nachträge zu den Anmerkungen* op. cit., p. 786-7.

“....das Subjekt im Erkenntnisprozess nicht zunächst polar zum Objekts zu betrachten, sondern es als einen Teil des zu erkennenden Zusammenhanges zu begreifen, kann andererseits in die Tendenz der modernen Philosophie eingeordnet werden, die von Nietzsche her bis zum Strukturalismus und zur Semiotik hin die Souveränität des Subjekt abbaut und es trotzdem denken will”.⁴¹⁴

Na carta a Buber e no ensaio de 1916, Benjamin dá atenção à efetivação imediata da linguagem. Pensa essa imediatez como uma forma de remissão para um meio puro (*reines Mittel*), esse outro estrato que lhe forneceria a lei de sua forma, puro meio de expressão ou tradução de si mesmo. Dessa maneira, já na carta a Buber, contamos com a idéia que irá se revelando como a concepção benjaminiana fundamental de seu debate, isto é, que o ‘conteúdo’ da comunicação é a linguagem entanto que *medium* e que, tudo aquilo que a essência espiritual tem por comunicável, é sua própria linguagem. Embora, a essência lingüística das coisas seja a sua linguagem, é necessário diferenciar a linguagem da essência das coisas,

“Denn in der Sprache verhält es sich so: *Das sprachliche Wesen der Dinge ist ihre Sprache*. Das Verständnis der Sprachtheorie hängt davon ab, diesen Satz zu einer Klarheit zu bringen, die auch jeden Schein einer Tautologie in ihm vernichtet. Dieser Satz ist untautologisch, denn er bedeutet: das, was an einem geistigen Wesen mitteilbar ist, ist seine Sprache”.⁴¹⁵

“Pois é assim que acontece na língua: a essência lingüística das coisas é a sua linguagem. A compreensão da teoria da linguagem depende da capacidade de levar essa asserção a um grau de clareza que elimine nela qualquer aparência de tautologia. Essa proposição não é tautológica, pois significa: aquilo que é comunicável em uma essência espiritual é a sua linguagem”.⁴¹⁶

Constatamos no ensaio *Sobre a linguagem*, à diferença da carta a Buber, o aprofundamento da idéia benjaminiana de *médium* da linguagem. A essência espiritual comunicada *na* língua e apresenta, em definitiva, como uma comunicação ‘pura’ e

⁴¹⁴ GAGNEBIN *Zur geschichtsphilosophie Walter Benjamins* op. cit., p. 105.

⁴¹⁵ BENJAMIN *Über sprache überhaupt* op. cit., p.142.

⁴¹⁶ BENJAMIN *Sobre a linguagem* op. cit., p. 266.

‘simples’. Benjamin submete sua Idéia de linguagem em geral à abrangência da narração bíblica, modelo de um tipo de pensamento que pode atingir ‘toda’ a comunicação. No ensaio *Sobre a linguagem*, Benjamin não só tentará desenvolver, como o fez na carta a Buber, a questão da imediatez na efetivação da linguagem (que no contexto da carta apontava a relação entre a ‘palavra’ e as ‘ações’ humanas), mas aprofundar em uma elaboração ‘profana’.

Segundo a visão Teológica, tudo aquilo que é ‘criado’ participa na linguagem, cuja ‘origem’ (Hamann), responde à criação divina⁴¹⁷. Benjamin se refere à essência espiritual da linguagem como aquilo que abrange tudo, tanto a natureza animada quanto a inanimada (‘*belebte [und] unbelebten Natur*’). Embora Benjamin não tente duplicar a idéia teológica sobre a abrangência do espírito lingüístico da Criação, nem estabelecer uma homogeneidade entre os termos citados, cabe-lhe expor uma complexidade ainda maior, a saber, sua adesão a um tema característico em Hamann: essa necessidade de ‘tomar posição’ sobre o específico papel da ‘língua pura’ (Verbo da Criação). A ‘língua pura’ não apresenta uma garantia, mas um espaço limiar da investigação sobre a essência da linguagem e a comunicação. Benjamin intui que, dependendo da maneira em que a ‘língua pura’ esteja disposta na análise, isso modificará absolutamente a concepção do problema da origem e da participação da linguagem. Por esse motivo, a abordagem da comunicação pela palavra aparece apenas como um caso específico de comunicação; embora o nomear humano obtenha especial consideração pela ligação direta com o relato bíblico do *Gênesis*. O nome (somado ao fato de comunicar o homem com Deus) é também o *medium* de comunicação e conhecimento; ao nomear as coisas de acordo com sua essência lingüística, o homem chega a conhecê-las.

⁴¹⁷ GAGNEBIN *Zur Geschichtsphilosophie Walter Benjamins* op. cit. p. 139.

Segundo Benjamin, **não temos nada por fora da linguagem** e, a linguagem, estende-se sobre tudo. Na seguinte passagem do ensaio *Sobre a linguagem*, observamos que, a afirmação de que tudo ‘participa’ da linguagem não é uma metáfora, mas a ‘condição’ da linguagem como ‘princípio’,

“Es gibt kein Geschehen oder Ding weder in der belebten noch in der unbelebten Natur, dass nicht in gewisser Weise an der Sprache teilhätte, denn es ist jedem wesentlich, sein geistigen Inhalt mitzuteilen”⁴¹⁸

“Não há evento ou coisa, na natureza animada ou inanimada, que não tenha, de alguma maneira, participação na linguagem, pois é essencial a tudo comunicar seu conteúdo espiritual”⁴¹⁹.

Nas colocações iniciais do ensaio em questão, a linguagem é definida como um princípio (*Prinzip*), mas em Benjamin, isso não significa em um eventual começar (*Anfang*) da língua na comunicação especificamente humana. Temos uma clara continuação das colocações do romantismo e de Herder. O termo princípio é pensado nessa chave filosófica hamanniana na qual, a linguagem, tem uma **prioridade genealógica** com relação à Razão, à Revelação e à Crença. A linguagem expressa a comunidade espiritual de todos os âmbitos em que há efetivamente comunicação. Segundo Benjamin,

“Man kann von einer Sprache der Musik und der Plastik reden [...] Sprache bedeutet in sochen Zusammenhang das auf Mitteilung geitiger Inhalte gerichtete Prinzip in den betreffenden Gegenständen”⁴²⁰.

“Pode-se falar de uma linguagem da música e da escultura [...] a língua significa o princípio que serve à comunicação de conteúdos espirituais nos objetos em questão”⁴²¹.

⁴¹⁸ BENJAMIN *Über sprache überhaupt* op. cit., p.140-1.

⁴¹⁹ BENJAMIN *Sobre a linguagem* op. cit., p. 263; BENJAMIN *Über Sprache überhaupt* op. cit., p. 141.

⁴²⁰ BENJAMIN *Über Sprache überhaupt* op. cit., p. 140.

⁴²¹ BENJAMIN *Sobre a linguagem* op. cit., p. 263.

As artes, a natureza inanimada, os homens e as coisas comunicam sua 'essência espiritual', na linguagem e, o efetivamente 'comunicado', transforma-se em um princípio (*Prinzip*). Logo, o princípio da linguagem é imediatamente aquilo que é nela comunicável; em sentido puro,

„...jede Sprache teilt sich *in sich selbst* mit, sie im reinsten Sinne das „Medium“ der Mitteilung“.⁴²²

“...toda língua [linguagem] comunica-se a si mesma, em si mesma, ela é, no sentido mais puro, o *medium* da comunicação”.⁴²³

Diante desta perspectiva, toda linguagem em sentido puro (*reinsten Sinne*) é, no comunicado, 'princípio da comunicação'. E, esse sentido puro significa, em primeira instância, o *medium* da comunicação. O conceito de *medium* pode ser estudado, segundo Menninghaus, levando em conta seu significado mais oculto, que é o de 'mistério'. Em Benjamin, o *medium* expressa uma forma de comunicação cujos elementos não dependem de instrumentos, ou seja, da especificação de meios (*Mittel*)⁴²⁴ para a comunicação. Contrariamente, o *medium* é o elemento de uma conexão imediata (*unmittelbar Zusammenhang*)⁴²⁵ entre o comunicante e o comunicado.

Menninghaus não hesita em fazer referência à estreita relação entre o *medium* e as experiências dos espíritos enquanto experiência extrema; essa experiência que, em certa forma, é irreduzível a toda proposição. Benjamin pensa a linguagem como um *medium* dentro do perímetro da imediaticidade. O *medium* traz consigo uma grande carga de

⁴²² BENJAMIN *Über sprache überhaupt* op. cit., p. 142.

⁴²³ BENJAMIN *Sobre a linguagem* op. cit., p. 266.

⁴²⁴ MENNINGHAUS o *Walter Benjamins Theorie der Sprachmagie* op. cit., p. 17.

⁴²⁵ WOHLFAHRT, I. *Walter Benjamin: le "medium" de l'histoire* Revue de la Société des Études Germaniques, Tirage a Part. Paris: Didier érudition, 1996, p. 103.

magicidade de acordo com sua a intenção de iluminar o terreno de conhecimentos ocultos inerentes ao mistério da origem e da essência da linguagem.

Cabe observar isto porque, quando Hamann analisa filosoficamente a Idéia de linguagem, ele pensa em uma ‘gramática da razão’, produto daquilo que nomeia como a experiência ‘originária da linguagem’ (“*Sprache, die Mutter der Vernunft und Offenbarung, ihr A und Ω* ”⁴²⁶). O modelo hamanianno de experiência contempla, de um lado, a experiência gerada pela palavra viva da Revelação (*lebendiges Wort*)⁴²⁷ (forma *a priori* da experiência individual), de outro lado, a experiência de leitura da Bíblia (como forma *a priori* de conhecimento). Daí que a palavra (*Wort*), seja a fonte absoluta imediata e viva, tanto de idéias abstratas quanto da percepção imediata (*unmittelbaren Anschauung*)⁴²⁸. A palavra é fonte de experiência infinitamente máxima e mínima (*unendliches Maximum oder Minimum*)⁴²⁹.

É importante pôr em destaque que, no ensaio *Sobre a linguagem*, Benjamin nomeia essa imediatricidade infinita como a ‘magia da linguagem’. Cito a seguir o parágrafo em que, pela primeira vez, Benjamin menciona a magia da linguagem (*Magie der Sprache*) enlaçada ao conceito de infinidade (*Unendlichkeit*)⁴³⁰, em uma interessante retomada da *Metacrítica* de Hamann⁴³¹,

„Was *an* einem geistigen Wesen mitteilbar ist, *in* dem teilt es sich mit; das heisst: jede Sprache teilt sich selbst mit. Oder genauer: jede Sprache teilt sich *in* sich selbst mit, sie ist im reinsten Sinne das

⁴²⁶ Benjamin cita Hamann In: BENJAMIN *Über Sprache überhaupt* op. cit., p. 147.

⁴²⁷ HAMANN *Des Ritters von Rosenkreuz* op. cit., p. 82.

⁴²⁸ HAMANN *Metakritik über der Purismus der Vernunft* op. cit., p. 206.

⁴²⁹ HAMANN *Metakritik über der Purismus der Vernunft* op. cit., p. 206.

⁴³⁰ HAMANN *Metakritik über der Purismus der Vernunft* op. cit., p. 206.

⁴³¹ Voltarei logo sobre este tema.

„Medium“ der Mitteilung. Das Mediale, das ist die *Unmittelbarkeit* aller geistigen Mitteilung, ist das Grundproblem der Sprachtheorie, und wenn man diese Unmittelbarkeit magisch nennen will, so **ist das Ur-problem der Sprache ihre Magie**. Zugleich deutet das Wort von der Magie der Sprache auf ein anderes: auf ihre Unendlichkeit“⁴³²

“Aquilo que é comunicável em uma essência espiritual, comunica-se em seu interior – o que quer dizer que toda língua se comunica a si mesma, em si mesma, ela é no sentido mais puro, o “medium” da comunicação. O elemento mediano, que é a *imediaticidade* de toda comunicação espiritual, é o problema básico da teoria da linguagem. E se quisermos chamar de mágica essa imediaticidade, então **o problema originário da língua será a sua magia**. Ao mesmo tempo, falar da magia da língua significa remeter a outra coisa: à sua infinitude”⁴³³.

O estranhamento que causa aos leitores o ensaio *Sobre a linguagem* provém, no entanto, do vocabulário utilizado por Benjamin. Termos como ‘magia’, ‘essência e conteúdo espiritual’, com que ele define a linguagem, produzem um mal-estar na leitura. Mas essa sensação de mal-estar no começo, algumas páginas adiante, será ainda mais profunda na seguinte afirmação,

„Einen Inhalt der Sprache gibt es nicht; als Mitteilung teilt die Sprache ein geistiges Wesen, das ist, eine Mitteilbarkeit schlechthin mit“⁴³⁴.

“Não existe um conteúdo da linguagem; enquanto comunicação a língua comunica uma essência espiritual, isto é, uma comunicabilidade pura e simples”⁴³⁵.

Se, primeiro, Benjamin afirma que a ‘linguagem significa comunicação de conteúdos espirituais’ (*Sprache bedeutet [...] Mitteilung geistiger Inhalte*) e, logo, que ‘não existe um conteúdo da linguagem’ (*Einen Inhalt der Sprache gibt es nicht*), esta circulação ou oscilação mostra a maneira em que Benjamin introduz a dimensão

⁴³² BENJAMIN *Über Sprache überhaupt* op. cit., p. 142-3, (grifos nossos).

⁴³³ BENJAMIN *Sobre a linguagem*, op. cit., p. 266, (grifos nossos).

⁴³⁴ BENJAMIN *Über Sprache überhaupt* op. cit., p. 145-6.

⁴³⁵ BENJAMIN *Sobre a linguagem* op. cit., p. 270.

esotérica no seu objeto. Ele tenta adiar qualquer representação dedutiva ou sistemática da linguagem. Assim, o modelo ‘afirmativo’, impessoal e teórico (*‘Man kann...’*), utilizado no começo do ensaio, comporta-se como um pressuposto, isto é, de que além das oscilações, linguagem é ‘tudo aquilo’ que comunica uma essência espiritual (*als Mitteilung teilt die Sprache ein geistiges Wesen*). Por conseguinte, quando Benjamin pergunta em suas anotações preparatórias e no ensaio ‘o que comunica a linguagem?’ (*Was teilt die Sprache mit?*), sua resposta não hesita em diferenciar entre a essência espiritual (*geistige Wesen*) e a essência lingüística (*sprachliche Wesen*) das coisas,

“Was teilt die Sprache mit? Sie teilt das ihr entsprechende geistige Wesen mit. Es ist fundamental zu wissen, dass dieses geistige Wesen sich *in* der Sprache mitteilt und nicht *durch* die Sprache. Es gibt also keinen Sprecher der Sprache, wenn man damit den meint, der durch diese Sprachen sich mitteilt. Das geistige Wesen teilt sich in einer Sprache und nicht durch eine Sprache mit – das heisst: es ist nicht von aussen gleich dem sprachlichen Wesen. Das geistige Wesen ist mit dem sprachlichen identisch, nur *sofern* es mitteilbar ist. Was an einem geistigen Wesen mitteilbar ist, das ist sein sprachliche Wesen“.⁴³⁶

“O que comunica a língua [linguagem]? Ela comunica a essência espiritual a ela correspondente. É fundamental saber que essa essência espiritual se comunica na língua e não através da língua. Portanto, não há um falante das línguas, se se entender por falante aquele que se comunica através dessas línguas. A essência espiritual comunica-se em uma língua e não através de uma língua, isto é: ela não é exteriormente igual à essência lingüística. A essência espiritual é idêntica à essência lingüística apenas *na medida em que é comunicável*”.⁴³⁷

Desta maneira, na pergunta ‘o que comunica a linguagem?’, a resposta está acorde ao teor espiritual da pura comunicação dada *na* linguagem (o princípio conformativo) e não *através* dela como seu resto. A comunicação em geral não se reduz a uma entidade lingüística ou sígnica da língua, mas à essência lingüística de cada objeto particular. A

⁴³⁶ BENJAMIN *Über Sprache überhaupt* op. cit., p.142.

⁴³⁷ BENJAMIN *Sobre a linguagem* op. cit., p. 265

essência espiritual só se identifica à essência lingüística em sua comunicabilidade. Por isso, Benjamin se pergunta,

„Ob nämlich als geistige Wesen –nicht nur des Menschen (denn das ist notwendig) – sondern auch der Dinge und somit geistiges Wesen überhaupt in sprachtheoretischer Hinsicht als sprachliches zu bezeichnen ist. Wenn das geistige Wesen mit den sprachlichen identisch ist, so ist das Ding seinem geistigen Wesen nach Medium der Mitteilung, und was sich in ihm mitteilt, ist –gemäß dem medialen Verhältnis – eben dies Medium (die Sprache) selbst. Sprache ist dann das geistige Wesen der Dinge. Es wird das geistige Wesen also von vornherein als mittelbar gesetzt, oder vielmehr gerade in die Mittelbarkeit gesetzt, und die These: das sprachliche Wesen der Dinge ist mit ihren geistigen, sofern letzteres mitteilbar ist, identisch, wird in ihrem „sofern“ zu einer Tautologie. *Einem Inhalt der Sprache gibth es nicht; als Mitteilung teilt die Sprache ein geistiges Wesen, d.i. eine Mittelbarkeit schlechtin mit*“⁴³⁸

“...do ponto de vista de uma teoria da linguagem, deverá ser a essência espiritual (não apenas a essência espiritual do ser humano –essa necessariamente – mas também a essência das coisas e, com isto, toda e qualquer essência espiritual em geral) designada como essência lingüística? Se a essência espiritual for idêntica à essência lingüística, a coisa é, em sua essência espiritual, o meio no qual há comunicação, e aquilo que nela se comunica é –de acordo com a relação medial- precisamente esse meio (a língua). A linguagem é assim a essência espiritual das coisas. A essência espiritual é, portanto, posta desde o princípio como comunicável, ou melhor, posta justamente no interior da comunicabilidade, tornando-se a tese de que a essência lingüística das coisas seria idêntica à sua essência espiritual, na medida em que esta é comunicável, em sua “na medida em que”, uma tautologia. *Não existe um conteúdo da linguagem; enquanto comunicação a língua comunica uma essência espiritual, isto é, uma comunicabilidade pura e simples*”⁴³⁹

Este esforço de leitura baseado no *medium da linguagem* poderia caracterizar-se como a grande tentativa benjaminiana de abordar o problema da *Idéia* de linguagem, conforme um percurso não tradicional, a um roteiro a-sistemático, como o fez Hamann. Mas, porque pensar esse percurso como estritamente irracional, tese essa esboçada por I.

⁴³⁸ BENJAMIN *Über Sprache überhaupt* op. cit., p.145-6.

⁴³⁹ BENJAMIN *Sobre a linguagem* op. cit., p. 270

Berlin⁴⁴⁰? Note-se que a concepção chamada tradicionalmente de mística, influencia a terminologia do ensaio *Sobre a linguagem*. Benjamin, seguindo a Hamann, não busca conceber o absoluto da linguagem sistematicamente, através do gesto ‘processual’ da comunicação (causa-efeito, sujeito-predicado, etc.), mas captar, através de termos às vezes pouco comuns, a totalidade comunicável do espírito das coisas de um modo imediato (*unmittelbar*), ou seja, absolutamente.

A captura benjaminiana expressa a ‘atualidade’ (*Gegenwärtig*)⁴⁴¹ de uma experiência que abre passo para a apreensão do subtraído e inexprimível. No entanto, essa captura faz declinar a primacia da representação. Benjamin apela à linguagem da Revelação (e à leitura dos textos sagrados) como aquilo que contradiz o entendimento que domina na linguagem da comunicação instrumental. Apelo que acarreta essa proibição discursiva inerente à Teologia negativa.⁴⁴²

A comunicação do conteúdo espiritual pode ser entendida paralelamente à concepção de uma **estrutura imediata da experiência e da Revelação**, cujo *medium* é linguagem. Aqui, a imediaticidade da linguagem está equiparada à Revelação divina, âmbito no qual não existe o inexprimível. A linguagem comunica uma essência espiritual, e como *médium*, a linguagem é manifestação de si mesma. Neste ponto, a essência lingüística é fronteira entre a essência espiritual em geral e o ‘discurso’ humano⁴⁴³ segundo afirma Benjamin:

⁴⁴⁰ BERLIN BERLIN, I. *El mago del Norte. JG Hamann y el origen del irracionalismo moderno*, Traducción J.B. Díaz-Urmeta Muñoz, Madrid: Tecnos, 1997.

⁴⁴¹ GAGNEBIN *Zur Geschichtsphilosophie Walter Benjamins* op. cit., p. 103-5.

⁴⁴² GAGNEBIN *Zur Geschichtsphilosophie Walter Benjamins* op. cit., p. 146.

⁴⁴³ Se os conteúdos verbais não são para a linguagem em geral os fatores determinantes da comunicação, o princípio da linguagem não depende dos conteúdos nem de um mero sistema formal; do ponto de vista de Benjamin, a comunicação pode se definir como comunicação de um conteúdo *suus generis* (MENNINGHAUS *Walter Benjamins Theorie der Sprachmagie*, op. cit., p. 10) pois não há nada que sendo espiritual deixe de participar na linguagem; a cada acontecimento, coisa ou obra, corresponde uma essência espiritual. A linguagem não será tão só uma expressão, mas o incomunicável na fisionomia de toda efetivação.

„Die Gleichsetzung des geistigen mit dem sprachlichen Wesen ist aber in sprachtheoretischer Hinsicht von so grosser metaphysischer Tragweite, weil sie auf denjenigen Begriff hinführt, der sich immer wieder wie von selbst im Zentrum der Sprachphilosophie erhoben hat und ihre innigste Verbindung mit der Religionsphilosophie ausgemacht hat: der Begriff der Offenbarung“.⁴⁴⁴

“A equiparação da essência espiritual à essência lingüística tem, porém, do ponto de vista de uma teoria da linguagem, um tal alcance metafísico[tão grande], pois nos leva àquele conceito que, renovadas vezes se elevou, como que por conta própria, do centro da filosofia da linguagem e que definiu a íntima ligação da filosofia da linguagem com a filosofia da religião: o conceito de revelação”.⁴⁴⁵

A experiência mágica da linguagem surge como a forma de efetivação de uma força imediata (*unmittelbare Kraft*) na comunicação. Esta forma de efetivação imediata e mágica é estabelecida por Benjamin como o problema fundamental (*Grundproblem*) da filosofia da linguagem. Assim, o caráter que vincula a linguagem ao domínio da experiência em geral, assenta-se nesse fenômeno mágico que invoca conjuntamente, de uma vez só, à representação e à percepção. Segundo Menninghaus,

“Diese Formcharaktere magischer Darstellung und Wahrnehmung lokalisiert Benjamin nun auch in den gewöhnlichen und allgemein zugänglichen “Bezirken” der Erfahrung, in “Sprache überhaupt”. Hier meint “Magie” analog die Realisationsform eines prägenden “Prinzips” der Sprache das “unmittelbar [...] ist”.⁴⁴⁶

Voltando para essa terminologia relativa à magia e ao oculto utilizada por Benjamin, além de negar o elemento meramente instrumental da comunicação, põe em destaque outros dispositivos discursivos. Esta abordagem a partir do conceito de ‘*magia*’ amplia o conjunto que é a linguagem. Benjamin pensa além do campo proposicional (mas não só), estabelecendo alguns novos limites a respeito da objetividade herdada da gnosiologia de Kant. O parentesco entre ‘teoria mágica’ e ‘simbolismo estético’ incide

⁴⁴⁴ BENJAMIN *Über Sprache überhaupt* op. cit., p. 146.

⁴⁴⁵ BENJAMIN *Sobre a linguagem* op. cit., p. 271.

⁴⁴⁶ MENNINGHAUS *Walter Benjamins Theorie der Sprachmagie* op. cit., p. 17-18.

sobre a discursividade e, ainda mais, sobre a definição de comunicação em geral. Incidência expressa na pureza do *medium* da linguagem que faz convergir os horizontes das palavras e das coisas.

Segundo Menninghaus, a leitura de Hamann e dos românticos, possibilita uma diferente interpretação da teoria da *magia* em Benjamin. A magia da linguagem está fundada nessa experiência ‘extrema’ e ‘cotidiana’ do dado (*gegeben*), cujo caráter de *dom e posse* também o possui, segundo Hamann, a prática cotidiana de falar e escrever (*zu reden und zu schreiben*). Atividades essas que o Mago identificou como as mais altas do espírito humano.⁴⁴⁷ Na *Aesthetica in nuce*, os símbolos tipográficos e as letras do alfabeto, encerram uma simpatia com a natureza. Espécie de texto cuja leitura é prototípica e partilha desse exercitar-se no soletrar, como o fazem as crianças quando começam a ler o mundo.⁴⁴⁸

Através da imediaticidade mágica da linguagem, o ensaio benjaminiano coloca em questão a fronteira levantada pela *Aufklärung* relativa ao conceito de fenômeno. Queremos dizer, questiono o *bon sens*, ligado pela *Aufklärung* à certeza consciente (*Gewissheit*) e a sensualidade dos sentimentos (*Gefühlen*). Desta maneira, as faculdades superiores tomam em Benjamin um novo sentido, resignificando o conceito de comunicação tradicional a partir da imediaticidade. A imediaticidade da comunicação rompe fundamentalmente com a concepção instrumental da linguagem, destacando o poder que a linguagem possui em ‘cada’ forma de realização, em cada forma de dizer, elevando ao máximo o teor individual. Em palavras de Seligmann-Silva:

"Essa leitura mágica é aquela que consegue perceber de imediato, como na doutrina da imagem-símbolo neoplatônica, a “representação

⁴⁴⁷ HAMANN *Aesthetica in nuce* op. cit. p. 117.

⁴⁴⁸ HAMANN *Aesthetica in nuce*, op. cit. p.106.

do irrepresentável. Benjamin, no entanto, não se limita a essa doutrina: ele nota a coexistência do sistema sógnico ao lado do sistema "simbólico" (no sentido neoplatônico, renascentista do termo) governando a leitura tanto do mundo como das letras. Na sua filosofia, vê-se ao mesmo tempo uma "gramatização" do mundo (o mundo torna-se escritura para o observador) e uma leitura da escrita que incorpora o seu elemento imagético, corpóreo".⁴⁴⁹

No conceito de *Magie*⁴⁵⁰, segundo Menninghaus, integra-se o princípio de conformação que inclui a aparição de um significante além do desvanecimento de todo significado. O poder comunicativo da essência espiritual é mágico porque, além de expressar um conteúdo espiritual, mostra-se como símbolo de uma incomunicabilidade subjacente a toda língua impura, pós-paradisiaca. Se o princípio da linguagem se mostra a si mesmo na comunicação espiritual, ele também é um princípio conformativo (Hamann) que se desenvolve num além e aquém da linguagem verbal, levando a língua até à sua destruição. Hamann perseguiu na música e na poesia esse *Ideal* próximo da destruição do sentido exteriorizado. Destruição acorde à forma prototípica benjaminiana da tradução, isto é, a tradução interlinear (*Interlinealvertion*) das Sagradas Escrituras, cujo sentido recai na interioridade formal por excelência.⁴⁵¹ Em Benjamin, a visão mágica da linguagem, além de acompanhar a filosofia da linguagem de Hamann, articula-se à dos primeiros românticos alemães. Eles sustentaram a *força* e a *magia* da linguagem e a palavra, considerando que isso não deveria determinar o abandono do 'significado'. Em todo caso, a *submissão* ao significado implica a passagem para uma língua instrumental⁴⁵², a qual determina ao homem a partir da *queda* (*Sündenfall*). Aliás, apesar da queda, é possível conhecer a Verdade porque está é evidentemente lingüística.

⁴⁴⁹ SELIGMAN-SILVA op. cit., p. 232

⁴⁵⁰ MENNINGHAUS *Walter Benjamins Theorie der Sprachmagie* op. cit., p.17.

⁴⁵¹ BENJAMIN *Die Aufgabe des Übersetzers* p. 21.

⁴⁵² SELIGMAN-SILVA *Ler o livro do mundo*. op. cit., p. 25-28.

A visão de Benjamin não é ingênua nem irracionalista, a linguagem imediata no plano paradisíaco não é descrita como pertencente a uma comunicação exitosa; este momento da linguagem não produz nem confusão nem proposição. Como expressou Jeanne Marie Gagnebin⁴⁵³, no terreno pós-paradisíaco a linguagem humana é mediação em si mesma, único fim justificado do conceito de comunicação, de toda necessidade de língua, pois ela deve comunicar algo fora de si mesma (*ausser sich selbst*). A *queda* não significa falta de clareza da palavra significativa, mas uma necessidade estrutural, produto da separação entre a palavra e o sentido. Aparece aqui o lado sêmico da linguagem no interior do circuito doutrinal da natureza, ou seja, na designação, necessária para o conhecimento científico. Como assinala Seligmann-Silva, o viés simbólico e o viés comunicativo reunidos fazem possível efetuar uma análise mais estrutural do conceito de palavra em Benjamin,

“A linguagem conteria uma tensão entre uma força centrípeta –não comunicativa, auto-referencial, imediata na medida em que não mediatiza nada - e uma centrífuga, a palavra como mero meio de comunicação e de transporte de uma mensagem”.⁴⁵⁴

Em Benjamin e em Hamann se dá a convergência dialética (*dialektische Verschränkung*) entre a linguagem em geral e o mistério oculto. Ambos concebem a interpretação da filosofia da linguagem a partir do inexprimível na experiência comunicada. Mas, com isto não tentam significar a mistificação das propriedades comunicacionais, pois eles acham a expressão teórica do mistério na experiência do ‘cotidiano’. Ambos ligaram a semântica da ‘revelação mágica’ à configuração discursiva da essência espiritual, ligação que não radica no mero intercâmbio de conteúdos

⁴⁵³ GAGNEBIN *Zur geschichtsphilosophie Walter Benjamin* op. cit, p. 140.

⁴⁵⁴ SELIGMANN-SILVA, op. cit p. 231.

predicativos, mas em uma conexão não-predicativa ⁴⁵⁵ sob um *fundus* semântico, conceito que Benjamin desenvolvera na *Doutrina da semelhança* (1933). Cito Benjamin,

„Diese, wenn man so will, magische Seite der Sprache wie der Schrift läut aber nicht beziehungslos neben der andern, der semiotischen, einher. Alles Mimetische der Sprache ist vielmehr eine fundierte Intention, die überhaupt nur an etwa Fremdem, eben dem semiotischen, Mitteilenden der Sprache als ihrem Fundus in Erscheinung treten kann. So ist der buchläbliche text der Schrift der Fundus, in dem einzig und allein sich das Vexierbild formen kann. So ist der Sinnzusammenhang, der in den Lauten des Satzes steckt, der Fundus, aus dem erst blitzartig Ähnliches mit einem Nu aus einem Klag zum Vorschein kommen kann“.⁴⁵⁶

“Essa dimensão – mágica, se se quiser – da linguagem e da escrita não se desenvolve isoladamente da outra dimensão, a semiótica. Todos os elementos miméticos da linguagem constituem uma intenção fundada, isto é, eles só podem vir à luz sobre um fundamento que lhes é estranho, e esse fundamento não é outro que a dimensão semiótica e comunicativa da linguagem. O texto literal da escrita é o único e exclusivo fundamento sobre o qual pode formar-se o quebra-cabeça. O contexto significativo contido nos sons da frase é o fundo do qual emerge o semelhante, num instante, com a velocidade do relâmpago”.⁴⁵⁷

O viés mágico é o núcleo do *aspecto pragmático* da linguagem em geral. Este princípio possibilita que, em campos como a música e a plástica se efetue a comunicação de um conteúdo espiritual na forma de expressão. Dito de outra maneira, este princípio é a condição de possibilidade da significação, por exemplo, nas Artes. O processo significante se encontra fora da temporalidade mecânico-matemática e situa o fenômeno mágico nas proximidades do domínio da experiência (*Erfahrung*), cujo conceito supõe a multiplicidade das expressões espirituais.

⁴⁵⁵ Segundo Gagnebin „Die Abwehr Benjamins gegen jede linguistische Theorie, die Sprache primär als Mitteilung von Bedeutungen versteht, überdauerte seine frühe theologische Sprachtheorie. Die anfangs dieses Kapitels ausgeführte „Lehre vom Ähnlichen“ ist sicherlich der klarste Versuch eines neuen theoretischen Ansatzes zu einer nicht auf Mitteilungsstruktur fundierten Sprachtheorie. In ihr räumt Benjamin zwar die Existenz einer „semiotischen Seiten“ der Sprache ein, sie spielt aber eine sekundäre Rolle. Sie ist nämlich nur der „Träger“ der „Fundus“ für das mimetische Moment der Sprache...“ In: GAGNEBIN *Zur Geschichtsphilosophie Walter Benjamins* op. cit. p. 141.

⁴⁵⁶ BENJAMIN *Lehre vom Ähnlichen* op. cit., p. 209.

⁴⁵⁷ BENJAMIN *A doutrina das semelhanças* op. cit., p. 112

4, 2. Considerações finais

No ensaio benjaminiano *Sobre a linguagem em geral e sobre a linguagem humana*, produzem-se dois movimentos independentes de leitura. O primeiro⁴⁵⁸, é aquele movimento de **rejeição** (*Ablehnung*) do elemento meramente instrumental da linguagem. Manifesta-se dessa maneira, a carga esotérica da leitura benjaminiana nesse período, e que Bröcker⁴⁵⁹ interpretou como um esoterismo próprio ao ‘contexto’ do ensaio de 1916 (elaborado na primeira parte deste estudo). Um segundo movimento seria o de **renúncia** (*Verzichten*) ao domínio total da linguagem em geral, pois ultrapassa todo o entendimento humano e excede ao homem em condição de anterioridade dada. A resposta teórica benjaminiana é o trabalho de **elaboração** (*Ausarbeitung*) de um conceito ‘depurado’ de linguagem, aproveitando a profunda relação que a filosofia da linguagem mantém com o modelo teológico, mas também, com as ciências da Natureza e da História.

Estas primeiras considerações estiveram acordes a nosso objetivo inicial, isto é, abordar o **problema da linguagem em Benjamin** no período de juventude **a partir de suas provocadoras citações de Hamann**, no ensaio *Sobre a linguagem em geral e sobre a linguagem humana*. Mas, levando em conta os contextos históricos de cada autor, isto significou um grande esforço de reconstrução teórica, assim como de pensamento e estilo de escrita⁴⁶⁰. Por um lado, e no caso de Hamann, nossa precaução foi sempre distinguir entre as opiniões extremamente simplificadas que assimilaram sua obra apenas com ‘a origem do irracionalismo’ (Berlin) ou com uma Filosofia da Fé, bem

⁴⁵⁸ GAGNEBIN *Zur Geschichtsphilosophie Walter Benjamins* op. cit., p. 139 ss.

⁴⁵⁹ BRÖCKER *Sprache*. In: “Benjamin Begriffe”, op. cit., p. 741.

⁴⁶⁰ A obra completa de Hamann não se encontra traduzida nem publicada no Brasil, a exceção da *Metakritik* (Lisboa, 1986), *Aesthetica in nuce* (Barcelona, 1999) e segundo informações do Prof. Emani Chavez, haveria uma tradução brasileira deste último texto. Em virtude de não tê-la encontrado a presente pesquisa limitou-se à captura do pensamento em redor da linguagem através do citado volume organizado por Stefan Majetschak em 1993, oferecido gentilmente pelo Prof. Márcio Seligmann-Silva.

como nos distanciarmos das opiniões que o tornam Hamann, o precursor de quase tudo o que não fosse sistemático no pensamento filosófico do século XVIII. O agudo leitor que encontramos em Benjamin irradiou, nesta tarefa, fio condutor propício. Por outro lado, e por uma questão metodológica e temporal, limitamo-nos a apresentar o alcance da leitura benjaminiana de da filosofia da linguagem de Hamann correspondente ao período de juventude, sabendo a grande magnitude que esta leitura obtém, anos mais tarde, nas *Denkbilder*, em *Passagen-Werk*, entre outros textos de maturidade.

Esta dívida com a obra benjaminiana de maturidade surge das conclusões que levantamos no decorrer dessa pesquisa, isto é, i) que não somente existe uma remissão para o pensamento hamanniano em Benjamin nos ensaios em que, textualmente, ele forma parte da crítica à gnosiologia e ao conceito de experiência em Kant (o ensaio *Sobre a linguagem e o Programa da filosofia vindoura*) e que ii) existem entre ambos autores, reenvios não explícitos em confluência, dentro do complexo da ‘linguagem em geral’. Com isso, não tivemos a intenção de apagar a clara afinidade de Benjamin com a leitura e os fundamentos do primeiro romantismo e o surrealismo. Nos fragmentos escolhidos, pertencentes aos irmãos Schlegel⁴⁶¹ e Novalis, a intenção foi compreender, o problema da origem da linguagem, nos próprios termos temporais de circulação em que esses filósofos-artistas, o fizeram. Estes filósofos-artistas, leitores de Hamann distinguíram-se também do ímpeto hegeliano nas suas considerações (vide Cap. 3,1.).

Benjamin se apropria, nos termos de escrita filosófica, do gesto característico da escrita de Hamann, isto é, do uso que poderíamos denominar esotérico/provocativo das citações. Para produzir esta provocação textual, desloca-

⁴⁶¹ Neste sentido, agradeço ao Prof. Márcio Suzuki por ter colocado à minha disposição as *Preleções inéditas* de A. Schlegel.

se a citação de seu *corpus* referencial (o que, tradicionalmente, garante sua compreensão) assim como também, efetuam-se apagamentos intra-textuais que deixam ver um novo objeto de estudo. Este mecanismo nos confronta com um novo viés do conceito de linguagem, segundo outra economia e, é justamente aí, que desponta para estes autores, a verdadeira escrita filosófica, desenvolvendo cada citação, cada referência, dentro de um novo corpus, de uma nova distribuição. Em Hamann achamos *in nuce*, a idéia de escrita-enxerto. Assim, sua opinião individual irrompe através de objetos teóricos e signos imagéticos, considerados por ele como a primeira mola de todo filosofar. Como consequência encontramos que, a provocação hamanniana adotada por Benjamin, estende-se ao problema formal da metáfora e a tradução.

Dessa maneira, o marcado esoterismo que Benjamin mostra nos ensaios de juventude, está ligado a Hamann pela remissão ‘à distância’ das idéias da religião e dos mistérios da *Cabal*, remissão essa feita desde a postura de um ‘estudioso’ (Scholem) e adotada por muitos cristãos cabalistas que não tiveram como objetivo a prática do culto. Neste ponto, a nossa hipótese inicial adquire seu mais amplo sentido: Benjamin, quando articula a questão teológica da *palavra pura*, outorga uma nova dignidade à *palavra*, e também a os ‘elementos abstratos da linguagem’ (Menninghaus), ou seja, ao *signo* e ao *juízo*, a partir da divisão entre o viés simbólico, o viés puro, e viés o comunicativo da linguagem. Aliás, sua leitura profana do viés simbólico da linguagem, liga-se fortemente à teoria humboldtiana da interioridade conformativa da língua; em Humboldt, o problema da linguagem é abordado como totalidade magnânima e inexprimível.

Dentro desse processo encontra-se colocada à captura das **Idéias da Teologia**, que leva em conta a Revelação e a Redenção a partir de uma conceitualização da experiência

mágica da linguagem. Ambos autores apelaram para estas idéias nos limites em que abordam verdades últimas, impossíveis de serem pensadas por meio de deduções ou em um plano excêntrico à linguagem. Essa abordagem produz o salto teórico e a elevação do problema até a filosofia da linguagem. **Hamann e Benjamin assumem essas verdades últimas como contidas em ‘figuras’(por exemplo da narração bíblica) e estruturas lingüísticas prototípicas.** Essa hipótese, remete diretamente à tese hamanniana da **prioridade genealógica da linguagem**, como oposição forte ao *inatismo* e ao *apriorismo*, no sentido em que o estabeleceria Kant.

A crítica hamanniana ao pensamento racionalista expõe a ‘determinação’ da experiência como uma forma não verdadeira de conhecimento, antecipando claramente o pensamento nietzscheano e colocando alguns tópicos provocadores retomados por Hegel na busca do conceito histórico de espírito.

Bibliografía

De Walter Benjamin

Em alemão

BENJAMIN, Walter *Gesammelte Schriften. Frankfurt am Main: Suhrkamp.*

I, 1 : Abhandlungen, Hgg. von R. Tiedemann und H. Schweppenhäuser, 1974.

II, 1: Frühen Arbeiten zur Bildungs-und Kritik, Hgg. von R. Tiedemann und H. Schweppenhäuser, 1977.

III : Kritiken und Rezensionen, Anhang, Hgg. Hella Tiedemann-Bartels, 1972

IV, 1, 2: Kleine Prosa, Baudelaire-Übertragungen, Hgg. von R. Tiedemann und H. Schweppenhäuser, 1977.

VII, 1: Nachträge, Hgg. von R. Tiedemann und H. Schweppenhäuser, 1977.

_____. *Briefe, I / II*, hgg. von G. Scholem und Th. Adorno, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1978.

_____. *Gesammelte Briefe, B.I, II, III*, hgg. C.Gölde u. H. Lonitz, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1995-97.

Outros idiomas

BENJAMIN, Walter *Sobre a linguagem em geral e a linguagem dos homens* (1916) In: KAMPFF-LAGES, Susana “Melancolia e tradução: Walter Benjamin e *A tarefa do tradutor*”(Tese de doutoramento) São Paulo: PUC, 1996.

_____. *Sobre el lenguaje en general y sobre el lenguaje en los humanos* (1916) In: “Para una crítica de la violencia y otros ensayos” *Illuminaciones IV*. Traducción R. Blatt. Buenos Aires: Taurus, 1989.

_____. *A Doutrina da semelhança* (1933) “Obras escolhidas. Magia, Técnica, Arte e Política. Ensaio sobre literatura e história da cultura” Vol. I, Tradução Sérgio P. Rouanet. Prefácio Jeanne Marie Gagnebin. São Paulo: Brasiliense, 1985.

_____. *O narrador. Considerações sobre a obra de Nikolai Leskov* (1936), In: “Obras escolhidas. Magia, Técnica, Arte e Política. Ensaio sobre literatura e história da

- cultura” Vol. I. Tradução Sérgio P. Rouanet. Prefácio Jeanne Marie Gagnebin São Paulo: Brasiliense, 1985.
- _____. *A imagem de Proust* In: “Obras escolhidas. Magia, Técnica, Arte e Política. Ensaio sobre literatura e história da cultura” Vol. I. Tradução Sérgio P. Rouanet. Prefácio Jeanne Marie Gagnebin São Paulo: Brasiliense, 1985. [pp.36-49].
- _____. *Écrits français* (1991). Présentés par J-M Monnoyer, Paris: Gallimard, 1995.
- _____.-SCHOLEM, G. *Correspondência* (1933-1940). Tradução Neusa Soliz. São Paulo: Perspectiva, 1993.
- _____. *Dos ensayos sobre Goethe* Trad. G. Calderon-G. Márcico. Barcelona: Gedisa, 1996.
- _____. *El abecedario hace cien años (1928)* in: “Escritos. La literatura infantil, los niños y los jóvenes” Traducción L. Daelli, Bs.As: Nueva Visión, 1989.
- _____. *Sobre el programa de la filosofía venidera* (1918) in: “Para una crítica de la violencia y otros ensayos” Iluminaciones IV, Traducción. R. Blatt. Buenos Aires: Taurus, 1989.
- _____. *El concepto de crítica de arte en el romanticismo alemán* (1918), Traducción Yvars y Jarque. Barcelona: Península, 1995.
- _____. *El origen del drama barroco alemán*. Traducción J. M. Millanes. Buenos Aires: Alfaguara, 1990.
-

De Johann Georg Hamann

Em alemão

- HAMANN, Johann Georg *Vom Magus im Norden um der Verwegenheit des Geistes* Ausgewählte Schriften. Ausgewählte und eine Nachwort Versehe von Stefan Majetschak. Bonn: Parerga Verlag, 1993.
- _____. *Aesthetica in Nuce. Rapsodie in Kabbalistische Prose* (1762).
- _____. *Metakritik über den Purismus der Vernunft* (publicação póstuma em 1788).
- _____. *Des Ritters von Rosenkreuz letzte Willensmeynung über den göttlichen und menschlichen Ursprung der Sprache* (1772).
- _____. *Schriftsteller und Kunstrichter* (1762).
- _____. *Leser und Kunstkritsrichter* (1762).

_____. *Versuch ein akademische Frage* (1762) [www.google.com/"Hamann" 2-2002].

Outros idiomas

HAMANN, J.G. *Metacrítica sobre o Purismo da Razão* In: "Ergon ou Energieia. Filosofia da linguagem na Alemanha secs. XVIII e XIX" Jose M. Justo (org.) Lisboa: Apaginastatas, 1986.

HAMANN, J.G. *Textes critiques* In: HERDER, *Traité sur l 'origine de la langue*. Introduction, traduction et notes, de P. Pénisson, Paris: Aubier-Flammarion, 1977.

_____. *Dernier avis du Chevalier de Rose-Croiz sur l 'origine de la langue*.

_____. *Au Salomon de Prusse*.

_____. *Résumé Académique sur l 'origine du langage*.

_____. *Aesthetica in Nuce. Una Rapsodia en Prosa cabalística* Trad. Cabot, Barcelona: Alba, 1999.

Literatura

ABBAGNANO, Nicola (1976) *História da filosofia* Vol 7, Trad. António Ramos Rosa e António Borges Coelho, Lisboa: Presença, 2000.

AGAMBEM, G. *Langue et historie. Categorie historique et categorie linguistique dans la pensée de Benjamin*. In: "Walter Benjamin et Paris", Édité par Heinz Wismann. Paris: Cerf, 1986.

BARTHES, R. *El placer del texto* (1973) Tradución Nicolás Rosa. México: Siglo Veintiuno, 1980.

BAUMGARTEN, A. *Reflexiones en torno al poema*. (1735) Trad. Tarraza. Barcelona: Alba, 1999.

BAYER, O. *Zeitgenosse im Widerspruch. Johann Georg Hamann als radikales Aufklärer*, München-Zürich: Piper, 1988.

BÉGUIN, A. *L' âme romantique et le rêve. Essai sur le romantisme allemand et la poésie française* Paris: J. Corti 1991.

BERLIN, I. *El mago del Norte. JG Hamann y el origen del irracionalismo moderno*, Traducción J.B. Díaz-Urmeta Muñoz, Madrir: Tecnos, 1997.

- BIANCHI, R. *Los pasos de la lectura*. Rosario: De las 47 Picas, 2001.
- BLANCHOT, M. *La obra que vendrá* Trad. P. La Place, Monte Avila Editores, 1979.
- _____. *El diálogo inconcluso* Caracas: Monte Ávila, 1974.
- BOLLE, W. *Fisiognomia da metrópole moderna. Representação da história em Walter Benjamin*. São Paulo: EDUSP, 1994.
- BOLZ, N. *Walter Benjamins Ästhetik*. In: "Walter Benjamin 1892-1940 zum 100. Geburtstag" Berna: Peter Lang AG, 1992.
- BRÖCKER, M. *Sprache* In: "Benjamin Begriffe". Bad II. Hgg. Von M. Optiz und E. Wizisla, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2000.
- BÜRGER, P. *Theorie der Avantgarde* Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1974.
- _____. *Teoría de la Vanguardia* Traducción. J.Garcia. Barcelona: Península, 1998.
- CASSIRER, E. *Filosofía de la Ilustración*. Traducción E. Trias México: F.C.E., 1997.
- CHARTIER, R. *Sociedad y escritura en la edad moderna. Cultura como apropiación* Trad. P. Villegas: Barcelona; Instituto Mora, 1995.
- COLETTE, J. *Kierkegaard et la non-philosophie* Paris: Gallimard, 1997.
- COLLINGWOOD-SELBY, E. *Walter Benjamin. La lengua del exilio* Chile: Arcis-Lom, 1997.
- DE MAN, P. *La retórica de la temporalidad*. In: "Blindness and Insight: Essay in the Retic of Contemporary Criticism". London, Methuen & Co. Traducción A. Dellapiane. Rosario: Editora da U.N.R., 1983.
- DIECKHOFF, R. *Mytos und Moderne. Über die verborgene Mystik in den Schriften Walter Benjamins*, Könl: Janus Presse, 1987.
- DERRIDA, J. *Teología de la traducción* In: "El lenguaje y las instituciones filosóficas", Barcelona: Paidós, 1995.
- _____. *Télépathie* In: *Psyché. Invention de l'autre*, París: Galiléé, 1987-98.
- _____. *Des tours de Babel* In: *Psyché. Invention de l'autre*, París: Galiléé, 1987-98.
- ESPAGNE, M. et WERNER, M. *Les manuscrits parisiens de Walter Benjamin et le Passagen-Werk*. In: "Benjamin et Paris" Edité par H. Wismann, Paris: Editions Du Cerf, 1986.
- FOSTER, R. *Walter Benjamin – Th. W. Adorno: El ensayo como filosofía*. Buenos Aires: Nueva Visión, 1991.
- _____. *Walter Benjamin y el problema del mal* Bs. As.: Altamira, 2001.

- FREUD, S. *Estudios sobre la histeria* III. Obras Completas. Trad: Ballesteros. Bs. As: Orbis Hyspamérica Arg. 1988.
- GAGNEBIN, J.M. *História e Narração em Walter Benjamin*. São Pablo: Perspectiva, 1999.
- _____. *Sete aulas sobre Linguagem, Memória e História*. Rio de Janeiro: Imago, 1997.
- _____. *Zur Geschichtsphilosophie Walter Benjamins. Die unabgeschlossenheit des Sinnes*. Erlangen: Palm und Enke Verlag, 1978.
- _____. *Após de Auschwitz*. In: "As Luzes da Arte. Homenagem aos cinquenta anos de publicação da Dialética do Esclarecimento". Org. R. Duarte e V. Figueiredo. Belo Horizonte, 1999.
- _____. *O rastro e a cicatriz: metáforas da memória* In: "Pro-posições" Faculdade de Educação vol. 13 N°3-39 Campinas, Unicamp, (set-dez) 2002 [p.125-133].
- GENETTE, G. *Mimologiques. Voyage en Cratylie* Paris: Seuil, 1976.
- GIACOIA, O. JR. *Labirintos da alma. Nietzsche e a auto-supressão da moral*, Campinas, SP: UNICAMP, 1997.
- GOETHE *Dictung und Warheit* Gesamtausgabe Band 24. München: DVT, 1962.
- HABERMAS, J. *BewuBtmachende oder rettende Kritik – die Aktualität Walter Benjamins* In: "Zur Aktualität Walter Benjamins Aus 80. Geburtstags von Walter Benjamin" Hgg. von Siegfried Unseld, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1972.
- HEGEL *Johan Georg Hamann (fragments)*. In: Rev. "Les temps modernes" N° 35. Traduit par Klossowsky, P. Paris, 1948.
- _____. *Les Écrits de Hamann* Intr. Colette, J., Paris: Aubier, 1981.
- HEIN, H *Hamann und Wittgenstein. Aufklärungskritik als Reflexion über Sprache*. Hgg. Bernard Gajek. Acta des zweitrn Internationalen Hamann-Colloquium in Herder-Institut 1980, Marburg: NG Elwert, 1983.
- HENKEL, A *Goethe und Hamann* (1983) In: Revista Euphorion 77 [p.753-469].
- HERDER, *Traité sur l 'origine de la langue*. Introduction, traduction et notes, de P. Pénisson, Paris: Aubier-Flammarion, 1977.
- _____. (1799) *Metakritik der reinen Vernunft* Berlin: Bessenge, 1954.
- HUMBOLDT *Sobre a diversidade da estruturação das línguas humanas e sua influência sobre o desenvolvimento espiritual do gênero humano* (Extractos) In:

- “Ergon ou Energueia. Filosofia da linguagem na Alemanha secs. XVIII e XIX” J. M. Justo (org.) Lisboa: Apaginastatas, 1986.
- JAKOBSON, R. *Ensayos de lingüística general* (1974) Traducción J. Pujol y J. Cabanes. Barcelona: Ariel, 1981.
- JENNINGS, M. *Dialectical Images. Walter Benjamin's Theory of Literary Criticism*. London: Ithaca, 1987.
- JUSTO, J.M. (org) *Ergon ou energueia. Filosofia da linguagem na alemanha socs. XVIII e XIX*. Trad. L. Campos Rodrigues, R. M. Sequeira e J.M. Justo, Lisboa: Apáginastatas, 1986.
- IBARLUCIA, R. *OniroKisch* Buenos Aires: Manantial, 1998 .
- KAMPFF-LAGES, S. *Walter Benjamin. Tradução e Melancolia* São Paulo: EDUSP, 2002.
- KANT, E. *Crítica de la facultad de juzgar*. Trad. Oyarzúm, P. Venezuela: Monte Ávila, 1992.
- _____. *Kritik der Urteilskraft* In: “Kants Werke. Akademie Textausgabe B: V” Berlin: Gruyter & Co.,1968.
- KARRENBROCK, H. *Lese-Zeichen. Das Lesen, die Kindern und die Bücher bei Walter Benjamin*. In: “Global Benjmain”, Band III. hgg von Kaus Garber und LudgerRehm Wilhelm. Fink Verlag, 1993.
- KLOSSOWSKY, P. *Hegel et le mage du nord*. In: Rev. “Les temps modernes” N° 35 Paris, 1948.
- KNOLL, R. *Konfigurative Annäherungen? Zu Walter Benjamin und Johan Georg Hamann*. In: “Global Benjamin” Band II. hgg von Kaus Garber und Ludger Rehm Wilhelm: Fink Verlag, 1993.
- LACOSTE, J-L,(org.) *Dictionnaire critique de Théologie* Paris: PUF, 1998.
- LAPLANCHE, J. et PONTALIS, J.-B. *Vocabulaire de la Psycanalyse*, Sous la direction de D. Lagache, Presses Universitaires de France, 1967.
- LAÇAN, J. *Del Barroco* In: Seminario XX. “Aun”. Trad. D. Ravinovich, D-Mauri y J. Sucre. Bs.As. Paidós, 1989.
- LANG, T. *Mimétische oder semiologisches vermögen? Studien über Walter Benjamins Begriff der Mimesis* Göttingen: Vandenhoeck u. Ruprecht, 1998.

- LEISS, E. *Die Vernunft ist ein Wetterhahn. Johann Georg Hamanns Sprachtheorie und die Dialektik der Aufklärung*, In: Habilitationsvortrag, Erlagen, 1990 [www.google.com/ Hamann/ bamberg-uni.de// consulta 11-2001].
- LESSING, G.J. *Laocoonte, ou sobre as fronteiras da Pintura e da Poesia*, Introdução, tradução e notas Márcio Seligmann-Silva, São Paulo: Iluminuras, 1998.
- LÓPEZ-GALLUCCI, N. *Lecturas del joven Benjamin* In: Revista *Nadja* Nº 3. “La Huella y el pensamiento judío”, R. Bianchi (org.), Rosario: De las 47 Picas, 2001.
- _____. *Sobre la crítica* In: Revista *Tragaluz*, Escuela de Filosofía, Universidad Nacional de Rosario, Rosario: UNR, 1996.
- LÖWY, M. *Walter Benjamin critique du progrès: à la de la experience perdu*. In: Benjamin et Paris”, Edité par H. Wismann, Paris: Du Cerf, 1986.
- MAJETSCHAK, S. *Metakritik und Sprache. Zu Johann Georg Hamanns Kant-Verständnis und seinen metakritischen Implikationen*, Kant-Studium, 1989.
- MENINGHAUS, W. *Science des seuils. La théorie du mythe chez Walter Benjamin*. In: “Benjamin et Paris” Edité par H. Wismann, Paris: Du Cerf, 1986.
- _____. *Walter Benjamins Theorie der Sprachmagie*, Frankfurt am Main: Surhkamp, 1980.
- _____. *Lo inexpresivo: las variaciones de la ausencia de imagen em Walter Benjamin* in: Goethe-Institut, Buenos Aires: Alianza, 1993.
- _____. *Das Ausdruckslose: Walter Benjamin Kritik des Schönen durch das Erhabene*. In: “Walter Benjamin 1892-1940 zum 100. Geburtstag” Berna: Peter Lang. AG., 1992.
- MENKE, B. *Sprachfiguren. Namen. Allegorie. Bild nach Walter Benjamin*, München: Wilhelm Fink, 1991.
- MISSAC, P. *Dispositio dialectico-benjaminiana*. In: “Benjamin et Paris”, Edité par H. Wismann, Paris: Du Cerf, 1986.
- _____. *Passagem der Walter Benjamin* Trad. L. Escorel, São Paulo: Iluminuras, 1998.
- NOBRE, M. *Excurso: Theodor Adorno e Walter Benjamin 1928-1940*. In: La Dialéctica negativa em Th. Adorno”, São Paulo: Iluminuras, 1998.
- NOVALIS *Monólogo* In: “Pólen” Trad. R. Rodrigues Torres Filho, São Paulo: Iluminuras, 1998 [p. 195-196].

- _____. *Studien zur bildenden Kunst* In: "Werke, Tagebücher und Briefe" Band II, F.von Handenbergs (org.) [p.420-424].
- O'FLAHERTY, J. *Hamann. Einfühlung in sein Leben und Werk, aus dem Englische vom Wenzel Peters*, Frankfurt am Main, 1989.
- PAULHAN, Jean *La peinture cubiste* Paris: Denöel-Gonthier, 1970.
- PLATON *Cratilo* In: "Diálogos", Trad. Larroyo. México: Editorial Porrúa, SA. 1991.
- _____. *Cratilo* Trad. Emilé Chambry, Paris: Garnier-Flamarion, 1967.
- PROUST, M. *Sobre a leitura* (1905) Tradução Vogt. São Paulo: Pontes, 1991.
- _____. *Nombres de terras: o nome*, In: "Em busca do tempo perdido Vol. I.: No caminho de Swann" Trad. Mario Quintana, Porto Alegre: Globo, 1957.
- RAVINOVICH, N. *El nombre del padre. Articulación entre la letra, la ley y el goce* Rosario: Homo Sapiens, 1989.
- RAVINOVICH, S. *La huella en el nombre* In: Revista "Nadja" N° 3. "La Huella y el pensamiento judío", Bianchi (org.), Rosario: De 47 Picas, 2001.
- RICHTER, J-P. *Vorschule der Ästhetik - XI Programm §63* In: "Textes zur Theorie der Literatur", Stuttgart: Klett, 1978.
- RITVO, J.B. *La edad de la lectura* Rosario: Viterbo, 1992.
- _____. *La lengua de la traducción* In: Revista "Paradoxa" 1-n° 1, Rosario, 1986.
- _____. *Formas de la sensibilidad. Restos de la cultura* Rosario: Laborde-Ross, 1999.
- _____. - CURL, J. *Ensayo de las razones. Acto y argumentación en Psicoanálisis* .Bs.As: Editorial Letra Viva, 1997.
- ROUSSEAU, Jean-Jacques *Ensaio sobre a origem das línguas. No qual se fala da melodia e da imitação musical* Trad. Lourdes Santos Machado, Col. "Os Pensadores", Porto Alegre: O Globo, 1973.[p.164-205].
- RUPERT, E *Die Frage nach dem Ursprung der Sprache. Eine Untersuchung zu J.G. Hamann Wirkung auf die deutsch Romantik*. Hgg. Bernard Gajek. Acta des zweitn Internationalen Hamann-Colloquium Lüneburg (1976), Frankfurt am Main: Klostermann, 1979.
- SCHLEGEL, A.W. *Preleções sobre a Enciclopédia das Ciências (1803) (XXXV e XXXIV Preleção)* Manuscrito traduzido por Márcio Suzuki.
- SCHLEGEL, F. *Ideas* In: "El entusiasmo y la quietud" Trad. A Mari, Barcelona, Tusquets, 1990.

- SCHOLEM, G. *A Cabala e a mística judaica* Trad. Pedro de Freitas Leal. Lisboa: Dom Quixote, 1990.
- _____. *Walter Benjamin: História de uma amizade* (1975). Trad. Souza, Zins e Ginsburg, São Paulo: Perspectiva, 1989.
- SELIGMANN-SILVA, M. *Ler o livro do mundo*. São Paulo: Iluminuras. FAPESP. 1999.
- SERVIER, J. (org.) *Dictionnaire critique de L'ésotérisme* Paris: PUF, 1998.
- SIMMEL, G. *Goethe*. Traducción J. Armengol, Buenos Aires: Nova, 1949.
- SPETH, R. *Wahrheit und Ästhetik. Untersuchungen zum früh werk Walter Benjamins* Würzburg: Königshausen und Neumann, 1991.
- STEINER, U. *Kritik* In: "Benjamin Begriffe" hgg von Michael Optiz und Erdumt Wizisla. Zweiter Band. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2000.
- _____. *Die Geburt der Kritik aus dem Geistes der Kunst. Untersuchungen zum Begriff der kritik in den frühen Schriften Walter Benjamins*. Würzburg: Königshausen um Neumann, 1987.
- _____. *Zarte Empirie. Überlegungen zum Verhältnis von Urphänomen und Ursprung im früh- und Spätwerk Walter Benjamins* In: "Antike und Moderne. Zu Walter Benjamins "Passagen". hhg. Von Norbert Bolz und Richard Faber Würzburg: Königshausen u. Neumann, 1986.
- SPERLIN, D. *Huellas en el desierto* In: Revista Nadja N° 3. "La Huella y el pensamiento judío", Rosario: De 47 picas, 2001.
- STOESSEL, M. *Aura: Das vergessebe Menschliche. Zur Sprache und Erfahrung bei Walter Benjamin*, Munchen, 1983, p. 69
- TIEDERMANN, R. *Études sur la philosophie de Walter Benjamin*. Preface par T. Adorno. Traduit par R. Rochlitz, Arles: Actes Sud, 1987.
- TILLEITTE, X. *Hamann und die Engelsprache. Über eine stelle der Aesthetica in nuce*. hgg. Bernard Gajek. Acta des zweitn Internationalen Hamann-Colloquium Lüneburg, 1976, Frankfurt am Main: Klostermann, 1979.
- _____. *Recherches sur L' intuition intellectuelle de Kant à Hegel* Paris: J, Vrin, 1995.

- WEIGEL, S. *Cuerpo, imagen y espacio em Walter Benjamin. Una relectura*. Traducción J. Amícola. Buenos Aires: Paidós, 1999.
- WILLEMART, Philippe *A pequena letra em teoria literária: a literatura subvertendo as teorias de Freud, Lacan e Saussure*, São Paulo: Annablume, 1997.
- _____. *Proust, poeta e psicanalista*, São Paulo: Ateliê, 2000.
- WOHLFART, G. *Hamanns Kantkritik* In: Kant-Studien, Berlin: Walter de Gruyter &Co., 1984, [p. 399-419].
- WOHLFARTH, I. *Walter Benjamin y el parnaso judeoalemán*. Traducción: Esther Cohen y Patricia Villaseñor, México: Taurus, 1999.
- _____. *Was nie geschrieben wurde, lesen. Walter Benjamins Theorie des Lesens*. In: "Walter Benjamin 1892-1940 zum 100. Geburtstag", Berna: Peter Lang AG, 1992.
- _____. *Walter Benjamin: le "médiu" de l'histoire* Revue de la Societé des Études Germaniques, Tirage a Part. Paris: Didier érudition, 1996.