

UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ
SETOR DE CIÊNCIAS HUMANAS LETRAS E ARTES
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA - MESTRADO
ÁREA DE CONCENTRAÇÃO: HISTÓRIA DA FILOSOFIA MODERNA E CONTEMPORÂNEA

HELMUTH ALFONSO KIRINUS

**LINGUAGEM E REPRESENTAÇÃO NO ENSAIO
*O NARRADOR, DE WALTER BENJAMIN***

Dissertação apresentada como requisito parcial à
obtenção do grau de Mestre do Curso de Mestrado
em Filosofia do Setor de Ciências Humanas, Letras e
Artes da Universidade Federal do Paraná.
Orientador: Prof. Dr. Anita Schlesener.

CURITIBA

2005



Universidade Federal do Paraná
Setor de Ciências Humanas Letras e Artes
Programa de Pós-Graduação em Filosofia- Mestrado

PARECER
Defesa nº. 19 de 2005

A banca examinadora, instituída pelo colegiado do Programa de Pós-Graduação em Filosofia, do Setor de Ciências Humanas, Letras e Artes, da Universidade Federal do Paraná, composta por:

Romero Alves Freitas
Dr. Romero Freitas
Primeiro examinador
Universidade de São Paulo -SP

Pedro Costa Rego
Dr. Pedro Costa Rego
Universidade Federal do Paraná
Segundo examinador

Anita Schlessener
Drª. Anita Schlessener
Universidade Federal do Paraná
Orientador

Após argüir o(a) mestrando(a) Helmuth Alfonso Kirinus em relação ao seu trabalho de dissertação intitulado "**Linguagem e Representação no Ensaio: O Narrador de Walter Benjamin**", é de parecer favorável à

Aprovação (Aprovação/Reprovação) do(a) acadêmico(a),
habilitando-o(a) título de Mestre em Filosofia área de concentração em
HISTÓRIA DA FILOSOFIA MODERNA E CONTEMPORÂNEA.

A obtenção do título de Mestre está condicionada à implementação das correções sugeridas pelos membros da banca examinadora e ao cumprimento integral das exigências estabelecidas nas Normas da UFPR e do Colegiado do Curso de Pós-Graduação.

Curitiba, 04 de outubro de 2005

Aurea Junglos

Secretaria Administrativa da PGFILOS/UFPR

Obs.: * ao título de **Mestre em Filosofia**



Dedico esta dissertação à Prof^a. Anita Schlesener que, graças à sua autenticidade, deixou aberto o caminho para o pensamento de Walter Benjamin, de onde pôde surgir esta dissertação e que de modo algum me é indiferente.

Agradeço:

À minha família, pelo incentivo e pela compreensão;

À minha esposa, pelo apoio e pela paciência;

Aos professores Pedro e Paulinho, pelo voto de confiança.

A verdadeira filosofia reaprende a ver o mundo e, neste sentido, uma estória contada pode significar o mundo com tanta profundidade quanto um tratado de filosofia.

Maurice Merleau-Ponty

RESUMO

O presente trabalho pretende unir uma reflexão sobre o ensaio *O narrador*, de Walter Benjamin, com elementos presentes em outras épocas de sua obra, tais como: uma teoria da linguagem, uma crítica ao conceito de experiência iluminista, uma suposta teoria do conhecimento e a referência a outros modos de conhecimento diferentes do modo iluminista. Nesse sentido, além da exposição concisa desses elementos, busca-se reconhecê-los nas entrelinhas do ensaio *O narrador*, já que este não os tem por tema principal. Com isso, pretende-se, por meio de um ensaio da maturidade do autor, observar os fundamentos do pensamento benjaminiano e, também, como eles, além de não contradizerem o referido ensaio, contribuem para a compreensão do seu pensamento como um todo. Esse pensamento, por sua vez, contém uma desconstrução do modo de conhecimento iluminista, assim como a idéia de um alargamento da razão das luzes. Desse modo, compreende-se como o narrador torna-se figura eminente e representante da sabedoria, da mesma forma que aproxima filosofia e literatura, justificando o fato da primeira seguir por meio da segunda o seu movimento em busca da verdade. Justifica-se, assim, a sua maneira de escrever e o fato de fazer filosofia através de uma forma na qual confundem-se filosofia e crítica literária.

Palavras-chave: Linguagem; Conhecimento; Filosofia; *O narrador*.

Abstract

This present paper aims to unite a reflection on “The Narrator” by Walter Benjamin with other elements presented in other of his works like: language theory, a criticism on the conception of illuminist experience, a knowledge theory and the reference to other different ways of the illuminist knowledge way. In this way, besides the reduced exposition oh these elements, we will try to know through the underlines of The Narrator’s eassy , once this essay does not present those elements as the mean theme. With this, we intend through his maturity to observe the fundamentals of Benjamin’s thoughts and also how they, although they don’t contradict the present essay, contribute to the understanding of their thoughts as a whole. This thought keeps a DESCONSTRUÇÃO of the illuminist knowledge way, in the same way as the ideas of a enlargement of the lights reason. This way, we understand how the narrator becomes an eminent character who represents the wisdom in the same way of gets closer philosophy and literature, justifying the fact that the philosophy follows through the literature’s way its movement in search of the truth. This also justifies its way of writing and the fact of make philosophy through the way where philosophy and literature criticism may be the same.

INTRODUÇÃO

O objetivo desta dissertação é abordar o ensaio *O narrador*, de Walter Benjamin, de modo a relacioná-lo com os conceitos fundamentais do pensamento do autor presentes em sua teoria da linguagem e do conhecimento. Como se pode esperar de um escritor que privilegia a forma ensaística, qualquer tentativa de sistematização de seu pensamento opera em uma ruptura com este mesmo pensamento, sendo, por isso necessário levar-se em conta que a sua divisão, análise e ordenação possuem apenas fins didáticos de exposição. Da mesma maneira como Walter BENJAMIN entende as divisões na Filosofia – como a Lógica, Ética, Metafísica – não como “disciplinas especializadas, mas como monumentos de uma estrutura descontínua do mundo das idéias”¹, assim devem ser entendidas as divisões das seções deste trabalho, ou seja, elas deverão entrecruzar-se em prol de uma reflexão sobre o discurso e suas formas.

Nesse entrecruzamento estarão trabalhos das várias fases da vida de Benjamin: *Sobre a linguagem em geral e sobre a linguagem humana* e *Sobre o programa da filosofia futura*, escritos na sua juventude; *A origem do drama barroco alemão*, escrito na metade da sua vida; e ensaios de sua última fase, como *O narrador* (principalmente), *A doutrina das semelhanças*, *Sobre alguns temas em Baudelaire*, *Sobre o conceito de História* e *A obra de arte na época de sua reprodutibilidade técnica*. Essa coletânea de textos das várias fases de sua vida torna questionável, porém, o entrecruzamento acima proposto, já que a liberdade da forma ensaística não o obriga a manter uma mesma posição entre ensaios de épocas diferentes nem entre ensaios de uma mesma época. Dessa maneira, esta dissertação assume *a priori* como verdadeira a proposição de um estudioso de Walter Benjamin, Josef FÜRNKÄS, que afirma: “Benjamin permaneceu fiel aos seus primeiros trabalhos sobre a filosofia da linguagem ao longo de toda a sua vida.”² Assim, no que se refere à linguagem, a busca

¹ BENJAMIN, W. *A origem do drama barroco alemão*. São Paulo: Brasiliense, 1984. p. 55.

² FÜRNKÄS, J. apud SELIGMANN-SILVA, M. *Ler o livro do mundo - Walter Benjamin: romantismo e crítica literária*. São Paulo: Iluminuras, 1999. p. 79.

de uma fundamentação para o ensaio *O narrador* em um texto de sua juventude encontra-se justificada. Igualmente, justificam-se as referências à linguagem na teoria do conhecimento encontrada nos ensaios *A origem do drama barroco alemão* e *Sobre o programa da filosofia futura*. Como esta dissertação tem como focos principais a linguagem e a representação – e esta última como tema da linguagem na perspectiva do conhecimento –, e, ainda, como é a linguagem o que sustentará as ligações entre os ensaios abordados, essas relações encontram-se também justificadas. Quanto ao conceito de experiência, a referência ao texto da juventude *Sobre o programa da filosofia futura* justifica-se por este ter um teor crítico e, também, pelo fato de que o seu caráter positivo se desenhará nos ensaios da maturidade, principalmente em *Sobre alguns temas em Baudelaire* e *O narrador*, ambos pertencentes a uma mesma época e desenvolvidos a partir de temas comuns.

Assim, esta dissertação busca, primeiramente, a fundamentação de uma concepção de linguagem benjaminiana, em um texto da juventude do autor, chamado *Sobre a linguagem em geral e a linguagem Humana*. Nesse ensaio entende-se a *linguagem* como a comunicação de essências espirituais e encontram-se as seguintes afirmações: “... é fundamental saber que esta essência espiritual se comunica na língua e não através da língua.”^{3*} “Não há acontecimento ou coisa na natureza animada ou inanimada que não participe de alguma forma da língua.”⁴; “...não podemos nos representar em coisa alguma uma completa ausência de linguagem.”⁵; “...o que se comunica na língua não pode ser delimitado ou medido desde o exterior.”⁶ Essas asserções remetem a uma concepção de linguagem não exteriorizada ou instrumental, ou seja, elas pressupõem que, para Benjamin, a linguagem é o constituinte essencial do modo de ser do homem e das coisas. Além disso, encontra-se nesse ensaio a

³ BENJAMIN, W. Sobre el lenguaje en general y sobre el lenguaje de los hombres. In: _____. *Sobre el programa de la Filosofía futura y otros ensayos*. Caracas: Monte Avilla, 1970. p. 140. (tradução: Helmuth Kirinus)

* Todas as traduções dos textos de Benjamin cujos originais estão em espanhol foram feitas pelo autor desta dissertação, Helmuth Kirinus, doravante indicado, nas citações e referências, apenas por H. K.

⁴ Ibid., p. 139.

⁵ Id.

⁶ Ibid., p. 141.

possibilidade da existência de uma linguagem instrumental. Irá somar-se a essa reflexão a exposição da *teoria do conhecimento* benjaminiano, à qual não pode ser pensada separadamente da sua concepção de linguagem. Essas questões remetem à obra *A origem do drama barroco alemão*. Na primeira parte dessa obra, encontram-se o que BENJAMIN chama de “questões introdutórias de crítica ao conhecimento”⁷, nas quais aparecerá de modo mais evidente sua contraposição com as filosofias comprometidas com o ideal Iluminista. O rompimento com esse ideal aparecerá também na diferença de seu conceito de experiência, contrapondo-se ao modo como ele é entendido pelo iluminismo. Faz-se necessário, também, o esclarecimento desse conceito sem o qual, aliás, não se pode pensar nenhuma teoria do conhecimento.

É tarefa desta dissertação, além de expor brevemente as concepções de linguagem, de experiência e de conhecimento, relacioná-las posteriormente às formas de comunicação presentes no ensaio *O narrador* e, ainda, apontar as conseqüências dessas reflexões para a filosofia e a sua forma. A figura do narrador mediante a reflexão proposta servirá, também, para compreender-se tanto a forma ensaística da escrita benjaminiana como o uso da literatura como material para reflexão sem que eles sejam, no entanto, especificamente abordados. Em suma, esta dissertação contém as seguintes perguntas: qual é, desde os fundamentos do pensamento de Benjamin, o discurso narrativo? E qual a sua importância para a Filosofia, sabendo-se que “o narrador figura entre os mestres e os sábios”⁸?

Quanto ao aspecto formal adotado nesta dissertação, presente, principalmente, na sua primeira parte, a fim de esclarecer diversos de seus momentos, deve-se recordar um aforismo de Mário QUINTANA, o qual parece servir de regra aos ensaios de Benjamin e também como método para este estudo: “Aqueles que acreditam na existência de sinônimos são como aqueles que não sabem diferenciar as nuances de uma mesma cor.” Pois é através de diferenças mínimas e, muitas vezes, sutis que se

⁷ BENJAMIN, W. *A origem do drama barroco alemão*. São Paulo: Brasiliense, 1984. p.

⁸ _____. *O narrador*. In: _____. *Obras escolhidas*. Tradução de: Sérgio Paulo Rouanet. 7 ed. São Paulo: Brasiliense, 1994. p. 197-221. v. 1 em 3: Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura. p. 221.

“pintará” a obra benjaminiana. Nela serão encontradas, por exemplo, contraposições entre experiência e vivência, lembrança e memória, objeto do saber e verdade, e nome e palavra.

Pretende-se mostrar, assim, que o ensaio *O narrador*, reconhecido comumente como *Crítica da cultura*, não pode ser entendido apenas pontualmente. Ao contrário, nele residem, implícitas, as questões que a Filosofia não abandonará nem por simples descuido: o que é *linguagem?*, o que é *conhecimento?*, o que é *verdade?* O que é *experiência?*. Além disso, deve-se tentar aprofundar a leitura dessa obra a ponto de compreender suas conseqüências para a Filosofia, questionando-a a ponto de suscitar a dúvida fundamental de todo pensador, tal e qual Walter Benjamin: o que é a Filosofia?

CONCEITOS FUNDAMENTAIS PARA A COMPREENSÃO DO ENSAIO *O NARRADOR*

1 LINGUAGEM

O ensaio *O narrador* tem como tema central a seguinte afirmação: “...é como se uma faculdade, que nos parecia inalienável, a mais garantida entre as coisas seguras, nos fosse retirada. Ou seja: a de trocar experiências.”⁹ Fato que se mostra no afastamento da narrativa dentro das formas de comunicação do mundo moderno.

Na dificuldade de adquirir experiências em sentido pleno encontra-se, inevitavelmente, o problema de relações entre o Homem e o Mundo. Na dificuldade de trocá-las, o problema da comunicação. Inerente a ambas, a questão da linguagem. É essa questão o primeiro ponto a ser dissertado neste trabalho. É preciso que se pergunte, então, o que significam linguagem e experiência para Walter Benjamin, para, a partir daí, procurar suas relações com uma suposta teoria do conhecimento, a fim de compreender-se mais profundamente a figura do *narrador*.

O problema do conhecimento, ou seja, a separação sujeito-objeto, induz ao entendimento da linguagem como um instrumento pertencente ao sujeito, de representação do mundo exterior. No entanto, o que precisaria a linguagem ser para não conter essa separação? Precisaria ser objeto, meio e sujeito indistintamente. É o que se busca no ensaio *Sobre a linguagem em geral e sobre a linguagem humana*, assim como a possibilidade de existência de uma linguagem instrumental e simplesmente comunicativa. Esse ensaio foi escrito em 1916 sob o pretexto de uma fundamentação à recusa de um convite feito por Buber para a participação de Benjamin na revista *Der Jude*¹⁰. Nele, encontram-se três níveis de linguagem: a divina

⁹ BENJAMIN, W. O narrador. In: _____. **Obras escolhidas**. Tradução de: Sérgio Paulo Rouanet. 7 ed. São Paulo: Brasiliense, 1994. p. 197-221. v. 1 em 3: Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura.

¹⁰ SELIGMANN-SILVA, M. **Ler o livro do mundo - Walter Benjamin: romantismo e crítica literária**. São Paulo: Iluminuras, 1999. p. 79.

e criadora; a paradisíaca, de Adão; e a decaída, marcada por uma relação externa com as coisas¹¹. É sobre esse ensaio que se inicia esta dissertação.

1.1 LINGUAGEM ORIGINÁRIA, TRADUÇÃO E REVELAÇÃO

Para BENJAMIN, o que distingue a linguagem humana da linguagem em geral é o fato de a primeira ser denominante¹². Deve-se, porém, lembrar que, para ele, a “comunicação mediante a palavra constitui apenas um caso particular”¹³, e que “a realidade da linguagem se estende não só a todos os campos de expressão espiritual do homem senão a tudo sem exceção”¹⁴. Linguagem significa, para BENJAMIN, a comunicação de conteúdos espirituais^{15*} tanto das coisas como do homem e dela própria. Assim, ela estende-se universalmente. Justamente por haver diferenças entre a linguagem humana e a linguagem geral, o estudo da linguagem não pode ser feito de forma unilateral, ou seja, não se pode analisá-la por meio das formas de juízos ou relações entre palavra e objeto - análise possível apenas para a linguagem mediante a palavra. É necessário estar sempre aberto a uma concepção universal da linguagem mesmo ao se falar a respeito de nome, palavra e juízo. A necessidade dessa consciência encontra-se na seguinte passagem: “...ao identificar língua ** denominante com língua em geral, a teoria lingüística se priva de suas noções mais profundas”.¹⁶ Para refletir sobre a linguagem é preciso, portanto, concentrar-se na ampla dimensão de uma linguagem que está por toda parte, entre os entes e o homem.

¹¹ BENJAMIN, W. Sobre el lenguaje en general y sobre el lenguaje de los hombres. In: _____. **Sobre el programa de la Filosofía futura y otros ensayos**. Caracas: Monte Avilla, 1970. (tradução: H. K.)

¹² Ibid., p. 141.

¹³ Ibid., p. 139.

¹⁴ Id.

¹⁵ Id.

* Benjamin, nesse ensaio, utiliza os termos *seres, conteúdos ou essências espirituais*. Entender-se-á, nesta dissertação, por esses termos, simplesmente *ser, conteúdo e essência* de um ente em geral, sem se prestar atenção a essa classificação e sem se relacionar o espírito como uma qualidade apenas humana.

** Walter Benjamin não faz uma diferenciação entre língua e linguagem. Embora a última possa ser entendida como uma idéia ou conceito abstrato, esse conceito não pode ser compreendido senão na expressão.

¹⁶ Ibid., p. 141.

Esse modo de entender a linguagem corresponde à época de bem-aventurança adâmica que está em sintonia com a idéia de uma linguagem originária da qual o homem segregou-se, idéia de origem romântica que, no entanto, vem à tona no ensaio *Sobre a linguagem em geral e a linguagem dos homens* por meio de um autor contemporâneo a Kant: Hamman. Podemos perceber, assim, o posicionamento benjaminiano diante da diferença existente entre Kant e Hamman no trato da linguagem e sua cumplicidade com o último autor. Tal opção nota-se pela referência a Hamman feita nesse ensaio em uma citação na qual, referindo-se à linguagem originária e ao mesmo tempo à época de bem-aventurança adâmica, BENJAMIN afirma: “Tudo o que o homem originariamente havia ouvido, tudo o que havia visto com seus olhos e tudo o que suas mãos haviam tocado, era palavra vivente, posto que Deus era a palavra. Com esta palavra na boca e no coração, a origem da linguagem era tão natural, fácil e espontânea como um jogo de crianças.”¹⁷ Encontramos em outro ensaio, também da sua juventude, *Sobre o programa da Filosofia futura*, outra referência a Hamman, na qual BENJAMIN afirma que a concepção de linguagem para um novo conceito de experiência e conhecimento, seguindo uma revisão a Kant, só poderia ser bem sucedido “mediante a relação entre o conhecimento e a linguagem, como já, em tempos de Kant, sugeriu fazê-lo Hamman.”¹⁸ Além da afirmação de que Hamman possui uma concepção de linguagem próxima à dos românticos, e, assim, segundo sua tese, próxima à de Benjamin, encontramos em SELIGMANN-SILVA uma passagem de HAMANN na qual se percebe a procura de uma linguagem originária anterior ao problema do conhecimento e ao seu caráter instrumental: “Mas por meio do que nós podemos despertar da morte a falecida linguagem da natureza?”¹⁹ O falecimento dessa linguagem terá para BENJAMIN a denominação de linguagem decaída²⁰, referindo-se à queda adâmica do paraíso. Por outro lado, a esfera da linguagem na qual a realidade era palavra vivente corresponde à época de bem-

¹⁷ BENJAMIN, loc. cit. p. 148.

¹⁸ _____. Sobre el programa de la Filosofia futura. In: _____. *Sobre el programa de la Filosofia futura y otros ensayos*. Caracas: Monte Avilla, 1970. (tradução: H. K.) p. 16.

¹⁹ HAMANN, Vom M. *Im nordem und der verwegenheit des geistes*. Ausgewälte Sriften, Stefan Majetschak (org.). 2 ed. Bonn: Parerga, 1993 apud SELIGMANN-SILVA, M. *Ler o livro do mundo* - Walter Benjamin: romantismo e crítica literária. São Paulo: Iluminuras, 1999. p. 25.

²⁰ BEJAMIN, *Sobre el programa de la Filosofia...* op. cit. p. 16.

aventurança adâmica que, como será visto, terá como fundamento o nome. A referência à naturalidade, à facilidade e à infância, assim como à identidade entre palavra e realidade, na citação de Hamann, ilustra como a relação entre conhecimento e linguagem, que Benjamin vê como solução do sistema kantiano, é uma relação anterior ao conhecimento abstrato mediante conceitos e juízo e, portanto, diferente do modo como essa relação é vista por Kant.

Retornando à exposição do problema da linguagem presente no ensaio de BENJAMIN²¹, observa-se que, apesar de estarem por toda parte, o que é lingüístico e o que é espiritual diferenciam-se. A diferença e a identidade entre ser lingüístico e ser espiritual são, para o autor, a distinção primordial da teoria lingüística. Embora não sejam exteriormente idênticos, o ser espiritual se identificará com o lingüístico enquanto este é comunicável. “Aquilo que em um ser espiritual é comunicável é aquilo no qual se comunica.”²² (Lembrando mais uma vez que essa comunicação não acontece necessariamente por meio de palavras.) Porém, no âmbito da teoria da linguagem, esse *enquanto comunicável* torna-se uma tautologia, já que a comunicabilidade reside *a priori* em toda manifestação da linguagem. Reforçando essa identidade, acrescenta-se a afirmação de que não existe nada para além da comunicação e, portanto, da linguagem. “É uma noção plenamente objetiva a de que não podemos conceber nada que não comunique na expressão sua essência espiritual, o maior ou menor grau de consciência em que acontece aparentemente (ou realmente) esta comunicação não modifica em nada o fato de que não podemos representar-nos [sic] em nenhuma coisa uma completa ausência de linguagem.”²³ Conclui-se, assim, que “no problema da essência espiritual – não somente do homem, senão também das coisas – a essência espiritual em geral pode ser definida, desde o ponto de vista da teoria da linguagem, como lingüística”.²⁴ Ainda no sentido da identidade é preciso observar que essa teoria da linguagem acaba por transformar-se em uma ontologia.

²¹ BENJAMIN, W. Sobre el lenguaje en general y sobre el lenguaje de los hombres. In: _____. **Sobre el programa de la Filosofía futura y otros ensayos**. Caracas: Monte Avilla, 1970. (tradução: H. K.) p. 141.

²² Id.

²³ Ibid., p. 142.

²⁴ Ibid., p. 143.

Desse modo, BENJAMIN distancia-se de uma linguagem como mero instrumento, afirmando: “É fundamental saber que essa essência espiritual se comunica na língua e não através da língua.”²⁵ Isto é, a língua não é um meio por meio do qual se comunique algo. E se depois da identificação entre ser espiritual e ser lingüístico perguntarmos *o que comunica a língua?*, teremos como resposta: “cada língua comunica a si mesma.”²⁶ Ou, ainda: “Não há um conteúdo da língua; como comunicação, a língua comunica um ser espiritual, isto é, uma comunicabilidade pura e simples”.²⁷ Em outras palavras, a linguagem é imediata, sem mediação, ou seja, ela é a dimensão primeira na qual mostram-se todas as coisas. A esse imediatismo, BENJAMIN irá chamar de magia da linguagem, e a ela está ligada, também, sua infinitude, pois, por ser imediata, ela não pode ser delimitada desde o exterior²⁸.

As coisas comunicam seu ser espiritual em uma comunidade material muda. A língua do homem, porém, fala em palavras. Dado que o ser espiritual do homem, pelo qual ele se comunica, é seu ser lingüístico, isto é, o homem é sua linguagem (composta por palavras), resulta que “o homem comunica sua própria essência espiritual nomeando todas as outras coisas.”²⁹ Assim como as coisas, o homem comunica sua essência espiritual na língua e não por meio da língua. Comunica, portanto, no nome que dá às coisas e não mediante esses nomes. Aqui se encontrará a diferença entre nome e palavra, sendo que a segunda resguardará um caráter instrumental. Se bem analisada a diferença entre esses dois termos aparentemente sinônimos, perceber-se-á que o primeiro alude ao encontro entre denominador e denominado no ato da nomeação. Já o segundo termo, por sua vez, não alude a essa relação entre as partes, e tudo passa como se a palavra fosse um rótulo que estivesse desde sempre à mão. Sobre essa diferença e o caráter instrumental da palavra, BENJAMIN afirma:

“Comunica o homem seu ser espiritual mediante os nomes que dá às coisas? Ou melhor, em tais nomes? Quem considera que o homem comunica seu ser espiritual através dos nomes não pode sustentar que é seu ser espiritual o que comunica, porque isso não acontece através

²⁵ BENJAMIN, Sobre el lenguaje..., loc. cit. p. 140.

²⁶ Id.

²⁷ Ibid., p. 143, 144.

²⁸ Ibid., p. 144.

²⁹ Ibid., p. 141.

dos nomes de coisas, através das palavras com que as coisas são designadas. Só pode sustentar que o homem comunica um objeto aos outros homens, porque isso acontece mediante a palavra com a qual designo uma coisa. Essa concepção é a concepção burguesa da língua cuja vácuca inconsistência resultará em seguida mais clara. Tal teoria diz que o meio de comunicação é a palavra, que seu objeto é a coisa e que seu destinatário é um homem. Enquanto que a outra teoria não distingue nenhum meio, nenhum objeto, nenhum destinatário da comunicação. Diz: no nome o ser espiritual do homem se comunica com Deus.”^{30*}

Não é difícil constatar que, na teoria em que a linguagem é instrumento de comunicação, o próprio sujeito** não encontra seu lugar a não ser como transportador ou destinatário de algo já instituído, e não como participante da linguagem. Daí a afirmação de que não é a sua essência espiritual o que o homem comunica pela palavra entendida desse modo. O contrário acontece no nome no qual tanto denominado e denominante encontram-se como participantes da sua gênese, visto que se o denominado não se comunica com o homem, este não poderia nomeá-lo. “Com quem se comunica a lâmpada? E a montanha? – Porém aqui a resposta diz: com o homem. Isto não é em absoluto um antropomorfismo. A verdade desta resposta se revela no conhecimento e quem sabe também na arte. Além disso se a lâmpada e a montanha não se comunicaram com o homem, como poderia ele nomeá-los?”³¹ Podemos dizer que o nome é o local no qual encontram-se indistintamente sujeito, objeto e linguagem, sendo, assim, a essência da língua mesma no sentido não instrumental e portanto ontológico. Essa união encontra-se na passagem: “só através da essência lingüística das coisas chega o homem desde si mesmo ao conhecimento destas: no nome”.³²

A tal *falecida linguagem da natureza, natural e espontânea como um jogo de crianças*³³, encontra-se, para BENJAMIN, na época de bem-aventurança adâmica³⁴.

³⁰ BENJAMIN, Sobre el lenguaje..., loc. cit. p. 142.

* Em um ensaio, também de sua juventude, *Sobre o programa da Filosofia futura*, BENJAMIN afirma que a idéia de Deus terá uma relação com um conhecimento puro. Tal relação deve ser levada em conta para não entender Deus como uma simples crença, muito embora a religiosidade tenha grande importância quando se quer alcançar um conceito alargado de experiência.

** No ensaio supracitado, uma revisão do conceito de experiência e de conhecimento levaria uma epistemologia futura a encontrar um campo de total neutralidade para os conceitos de sujeito e objeto. Este estudo sugere que esse campo reside na linguagem originária.

³¹ Id.

³² Ibid., p. 143.

³³ Ibid., p. 149.

Não se deve pensar, porém, a alusão a esta época temporalmente como um passado remoto, mas, sim, como uma instância originária que acompanha todas as manifestações da linguagem. A essa época corresponde o reinado do nome já que, segundo BENJAMIN, o juízo só passa a existir após a queda adâmica³⁵. Desse modo, o homem possuía o conhecimento do mundo imediatamente no nome. A importância do nome para a compreensão dessa instância originária é, então, fundamental. Sobre essa importância, BENJAMIN diz: “Ali onde a essência espiritual em sua comunicação é a linguagem mesma em sua absoluta integridade, ali está somente o nome e ali está o nome somente”.³⁶ Não se deve confundir nome e conceito. Na obra *A origem do drama barroco alemão*³⁷, pode-se observar a diferença entre conceito e idéia. É na dignidade nomeadora que se encontra o modo pelo qual são dadas as idéias, ou seja, a instância originária na qual se quer entender o nome está mais próxima das idéias que do conceito. BENJAMIN dirá que as idéias correspondem ao “elemento simbólico presente na essência da palavra”.³⁸ Pode-se perceber, também, a diferença entre conceito e nome, já que o primeiro, sucinto ou prolixo, não possui o grau de significação que o segundo possui através de um movimento apenas. É preciso compreender o nome como o poder de comunicação único e, assim, como a essência da linguagem mesma. Ainda enfatizando o privilégio do nome para esclarecer a essência da linguagem, BENJAMIN afirma: “O nome é aquilo através do qual não se comunica mais nada e no qual a linguagem mesma se comunica absolutamente.”³⁹ Esse privilégio do nome não contradiz, no entanto, a dimensão universal da linguagem; o que se afirma, aqui, é uma superioridade da linguagem humana em relação à linguagem das coisas e, por isso, a essência da linguagem mesma mostra-se no nome.

Se for analisado com atenção o contexto em que aparecem os conceitos de nome, verbo e juízo no ensaio em questão, compreender-se-á melhor os seus

³⁴ BENJAMIN, Sobre el lenguaje..., loc. cit. p. 149.

³⁵ Id.

³⁶ Ibid., p.142.

³⁷ BENJAMIN, W. *A origem do drama barroco alemão*. São Paulo: Brasiliense, 1984. p. 59.

³⁸ Id.

³⁹ _____, Sobre el lenguaje en general... op. cit. p. 142.

significados. Esse contexto é o da criação presente em uma reflexão dos primeiros capítulos bíblicos do livro Gênesis. A referência ao texto bíblico tem fundamento não em uma convicção religiosa*, senão em uma relação entre a linguagem e as coisas em um sentido originário e metafísico. Quanto à justificativa da referência ao texto bíblico, BENJAMIN comenta:

“Se na continuação se examina a língua sobre a base dos primeiros capítulos do Gênesis, o objeto disto não é uma interpretação da Bíblia, nem se quer considerar neste contexto a Bíblia objetivamente, como verdade revelada que sirva de base à reflexão, senão que se busca indagar o que resulta do texto bíblico em relação com a natureza da língua mesma: e a Bíblia no momento, é insubstituível para tal fim, apenas porque estas reflexões a seguem no ponto fundamental de que nelas se pressupõe que a língua é uma realidade última...”⁴⁰

Trazendo a linguagem para a esfera da criação, afasta-se da concepção tradicional pela qual se entende a linguagem como composta de puros signos convencionais. Isso aparece na cumplicidade entre criação e linguagem através do verbo divino: “Disse Deus: Haja luz; e houve luz.”⁴¹ Em Deus, a linguagem é ao mesmo tempo criadora e conhecedora: criadora mediante o verbo e conhecedora mediante o nome. Nos homens, sem a atualidade divina, a linguagem deixa de ser criadora e é apenas conhecedora. No entanto, a linguagem humana mantém seu elo com a linguagem divina por meio da linguagem muda das coisas, reflexo do verbo divino, e da tarefa de nomeá-las, à qual os homens foram incumbidos, motivo pelo qual lhes foi dado o dom da linguagem. Essa doação reforça a idéia de união entre homem e linguagem: “Este fato simbólico é expressado pela bíblia ao dizer que Deus inspirou alento ao homem, alento que é a uma só vez vida, espírito e linguagem.”⁴² Aqui, reforça-se a idéia da superioridade da linguagem humana, já que o homem

* Não estar apoiado em uma convicção religiosa quer dizer apenas que esta referência não é fruto da fé em uma doutrina destituído de razão. No entanto, um conceito alargado de razão, o qual podemos dizer que Benjamin é defensor, deve contemplar também a religiosidade. Nesse sentido, embora não esteja baseada em uma crença, a referência ao texto bíblico pode ser também interpretada como uma ruptura com um conceito estreito de razão que descarta tanto a religião e a metafísica como momentos privilegiados na relação entre o homem e o mundo.

⁴⁰ BENJAMIN, Sobre el lenguaje... loc. cit. p. 145.

⁴¹ BÍBLIA, A.T. Gênesis. Português. **Bíblia Sagrada**. Tradução de: João Ferreira de Almeida. Brasília: Sociedade Bíblica do Brasil, 1969. Cap 1, vers. 3.

⁴² BENJAMIN, Sobre el lenguaje... op. cit. p. 142.

recebeu o dom da linguagem, de torná-la som e símbolo para nomear a natureza e assim cumprir sua tarefa de comunhão com ela.

Sendo a realidade das coisas lingüística e os seres espirituais não serem exteriormente idênticos aos lingüísticos, a linguagem humana presente no nome não pode ser simples representação, visto que esse conceito pressupõe uma identidade exterior. A linguagem divina presente na criação garante, no sentido ontológico, uma comunhão com a linguagem humana inerente ao próprio aparecimento de ambas. No ensaio em questão, essa comunhão pertence à época de bem-aventurança adâmica, na qual encontra-se uma “aliança entre visão e nominação”⁴³ e não cabe uma separação entre o homem e o mundo. Note-se que, nesse caso, não se encontra uma simples recepção sensível de um sujeito, mas que o homem comunica sua essência espiritual com a totalidade da criação; é como se deve interpretar a afirmação de que *no nome, o ser espiritual do homem se comunica com Deus*. E também a afirmação de que “o rio ininterrupto desta comunicação atravessa toda a natureza desde o ínfimo existente até o homem e desde o homem até Deus”.⁴⁴ No lugar do esquema da representação, descartado pela própria natureza da linguagem, BENJAMIN colocará, distanciando-se assim da maneira como é comumente utilizado, o conceito de tradução como fundamento metafísico da linguagem humana: “É necessário fundar o conceito de tradução no estrato mais profundo da teoria lingüística, posto que este conceito é de magnitude demasiado ampla e grave para poder ser tratado em qualquer sentido *a posteriori*. O conceito de tradução conquista seu pleno significado quando se compreende que toda língua superior pode ser considerada como tradução de todas as outras.”⁴⁵

Ou seja, se a linguagem não é um privilégio de um sujeito e permeia toda a realidade, a passagem de uma linguagem muda das coisas para a linguagem humana só pode ser conquistada na tradução de uma para outra. “a língua das coisas pode passar para a língua do conhecimento e do nome somente em tradução”⁴⁶, diz BENJAMIN. A

⁴³ BENJAMIN, Sobre el lenguaje... loc. cit. p. 149.

⁴⁴ Ibid., p. 153.

⁴⁵ Ibid., p. 148

⁴⁶ Ibid., p. 149.

respeito da diferença entre a linguagem das coisas e a linguagem humana, faz-se necessário ressaltar que a superioridade da segunda está no fato de ela ser imaterial, não obstante ambas serem igualmente imediatas: “as línguas das coisas são imperfeitas, e as coisas são mudas. (...) Podem comunicar-se entre elas somente mediante uma comunidade mais ou menos material. Esta comunidade é imediata e infinita como a de toda comunicação lingüística; e é mágica (posto que há também uma magia da matéria)”.⁴⁷ E ainda: “o incomparável da linguagem humana é que sua comunidade mágica (não-mediata) com as coisas é imaterial e puramente espiritual”.⁴⁸ Assim, da mesma forma que a linguagem divina é superior à humana por ser ao mesmo tempo criação e conhecimento, verbo e nome, ação e sentido, a linguagem humana é também superior à linguagem das coisas, pois, graças à sua comunhão com a linguagem divina por meio do nome, ela não precisa da presença material para o conhecimento das coisas. Deve-se lembrar sempre que esse conhecimento não é uma simples representação, senão uma atualização imediata da totalidade de sentido que, após o ato de nomeação, em tradução, passou da linguagem material para a linguagem humana, estabelecendo, assim, a comunhão entre essas duas linguagens com Deus.

Ainda sobre o conceito de tradução no patamar ontológico da teoria da linguagem, ganha importância o fato dessa tradução ser, ao mesmo tempo e de uma só vez, um ato de receptividade e espontaneidade. Aí se mostra a diferença do conceito de representação, o qual separa a receptividade do mundo sensível e a espontaneidade do sujeito ao codificar esse mundo em conceitos, operando mediante uma abstração dessa primeira receptividade. Sobre a ausência da abstração nessa tradução originária, BENJAMIN comenta: “A tradução é a transposição de uma língua para outra mediante uma continuidade de transformações. A tradução opera em espaços contínuos de transformação e não abstratas regiões de igualdade e semelhança”.⁴⁹ Portanto, ao menos enquanto na esfera do nome, não pode existir uma linguagem de cunho instrumental e que justifique a separação sujeito e objeto, já que a própria natureza

⁴⁷ BENJAMIN, Sobre el lenguaje..., loc. cit. p. 145.

⁴⁸ Ibid., p. 145.

⁴⁹ Ibid., p. 148.

encontra-se una na manifestação espiritual do homem no nome, tradução da linguagem muda das coisas.

Outro conceito que, ao lado do conceito de tradução, deve ser posto como fundamento metafísico da teoria da linguagem benjaminiana quanto ao seu aspecto de linguagem originária é o de revelação. Tal conceito afirma a “intocabilidade do verbo como condição única e suficiente e prova da divindade do ser espiritual que nele se expressa.”⁵⁰ Assim, esse conceito aflora como conseqüência das características da essência da linguagem mostradas até agora – seu imediatismo e a equiparação entre ser espiritual e ser lingüístico: “a equiparação do ser espiritual com o lingüístico é metafisicamente tão importante para a teoria da linguagem porque leva até um conceito que sempre tem surgido de novo espontaneamente no centro da filosofia da linguagem e tem constituído seu mais íntimo laço com a filosofia da religião. Isto é, ao conceito de revelação”.⁵¹

Tanto a linguagem humana, a qual, no mostrar de seu ser espiritual, traduz a linguagem das coisas, como a linguagem muda – por serem ambas imediatas, ou seja, por não serem exteriores aos seres espirituais aos quais correspondem – só podem se mostrar como revelação. O apelo ao conceito de revelação justifica-se também pela religiosidade de tal conceito, o que remete mais uma vez a uma instância originária, já que toda religião tem na sua pauta a criação e a origem dos seres e do mundo, e, no caso em questão, a criação se dá por meio do verbo divino, isto é, da linguagem. Nessa esfera, portanto, não existe espaço para a existência da falsidade, já que aquilo que é mais expresso e exprimível é o mais real e existente. O conceito de revelação tem a função de “fazer da relação entre espírito e língua uma relação unívoca por definição”.⁵² No entanto, mesmo que não possa existir nenhuma manifestação da linguagem sem a existência do ser espiritual que lhe corresponde, existem graus existenciais e ontológicos para cada manifestação espiritual e lingüística. O que não possibilita ao mesmo tempo uma existência lingüística vazia, pois, na esfera do inexprimível, encontra-se o último ser espiritual.

⁵⁰ BENJAMIN, Sobre el lenguaje..., loc. cit. p. 144.

⁵¹ Id.

⁵² Id.

Vê-se, assim, como na linguagem originária não cabe uma concepção instrumental da linguagem, pela qual ela seja um simples meio para a comunicação de algo exterior a ela. Vê-se, também, como essa impossibilidade está intimamente ligada a uma dissolução da separação sujeito e objeto, levantada pela teoria do conhecimento. Sobre essa supressão, GREFFRATH, citado por SELIGMAN-SILVA, comenta: “Benjamin tentou (...) com o auxílio do Gênesis solucionar o problema da teoria do conhecimento, a saber, a diferença entre o que conhece e o que é conhecido. Sujeito e objeto do conhecimento possuem a mesma origem: são seres linguais na medida em que ambos descendem do verbo do Deus criador”.⁵³ Essa é, de maneira geral, a caracterização de uma esfera da linguagem que se posicionará contra a outra, na qual pode existir o discurso vazio, e que servirá de apoio à compreensão dos ensaios da maturidade benjaminiana, principalmente de *O narrador*.

1.2 LINGUAGEM DECAÍDA E INSTRUMENTAL

Segundo o ensaio *Sobre a linguagem em geral e sobre a linguagem humana*⁵⁴, o juízo passa a constituir a linguagem humana após a queda adâmica, sob a promessa do *conhecimento* do bem e do mal. Antes desse fato, o conhecimento se dava absolutamente no nome. “Que a língua do paraíso”, diz BENJAMIN, “era perfeitamente conhecedora é algo que não pode ocultar nem sequer a presença da árvore do conhecimento. Seus frutos deviam dar o conhecimento do que é bom e do que é mal. No entanto Deus já havia conhecido no sétimo dia com as palavras da criação: ‘E viu Deus que era bom.’”⁵⁵ Ou seja, até então esse conhecimento era inútil e o homem vivia uma outra forma de conhecimento para o qual essa interrogação era vazia e sem valor. Desse fato advém, talvez, a referência constante a um embuste provocado pela serpente, isto é, essa pergunta tem sempre a conotação de um engano. Juntamente com a criação, dava-se em Deus o nome e o conhecimento. O homem

⁵³ GREFFRATH, K. R. *Metaphorischer materialismus*. Untersuchungen zum geschichtsbegriff Walter Benjamin. München: Fink, 1981 apud SELIGMANN-SILVA, M. *Ler o livro do mundo* – Walter Benjamin: romantismo e crítica literária. São Paulo: Iluminuras, 1999. p. 135.

⁵⁴ BENJAMIN, Sobre el lenguaje..., loc. cit. p. 149.

⁵⁵ Id..

participava da criação nomeando os seres e imediatamente conhecendo-os conforme o conhecimento divino, ou seja, em sua plena existência e valor. O contrário acontece com o conhecimento mediante o juízo. “Esse saber, no sentido mais profundo, carece de existência e valor e é o único mal que conhece o estado paradisíaco. O saber do bem e do mal abandona o nome, é um conhecimento extrínseco, a imitação improdutiva do verbo criador”.⁵⁶ E ainda: “o pecado original é o ato de nascimento da *palavra humana*”⁵⁷. Essa “*palavra deve comunicar algo (fora de si mesma)*”⁵⁸. É o primeiro momento nesse ensaio em que se faz referência a uma exterioridade ou interioridade. Pode-se imaginar, então, que junto ao nascimento da *palavra* está o nascimento do *sujeito*, enquanto separado da natureza e da linguagem. Antes da queda, o homem e as coisas comunicavam sua essência espiritual no nome e a linguagem era *um rio ininterrupto que percorria todos os seres*⁵⁹, não podendo, assim, existir nada fora da linguagem a fim de ser comunicado por meio da palavra. BENJAMIN afirma, no ensaio em questão, que no juízo ocorre uma sobredenominação, afastando o nome da tradução originária.* Esse é um afastamento do modo de conhecimento do ato nomeador, que não pode ser pensado senão de uma perspectiva que não inclui a separação sujeito e objeto do conhecimento.

Assim, nota-se que a concepção de linguagem benjaminiana permite duas esferas de compreensão: a primeira é a originária, para a qual linguagem e natureza se identificam mediante o verbo criador; a segunda é a representativa, na qual impera a dicotomia linguagem e natureza (e, conseqüentemente, sujeito e objeto). Pode-se dizer que no primeiro caso a linguagem era, a princípio, internamente conhecedora para

⁵⁶ BENJAMIN, Sobre el lenguaje..., loc. cit. p. 149.

⁵⁷ Id.

⁵⁸ Ibid., p. 150.

⁵⁹ Ibid., p. 153.

* Embora o nome, para Benjamin, não seja representação, senão tradução e revelação, é curioso como mesmo em Kant, tratando da diferença entre conceito e juízo, este é uma “representação da representação”, afastando-se, assim, duplamente do fenômeno igualmente como uma sobredenominação afastaria o homem de uma linguagem imediata com a natureza. É claro que para Kant o conceito tem a função de síntese do múltiplo sensível, diferentemente do nome. Será visto adiante a diferença entre esses filósofos na perspectiva do conceito de experiência e da teoria do conhecimento. “Logo o juízo é o conhecimento mediato de um objeto, por conseguinte a representação de uma representação do mesmo.” KANT, I. **Crítica da Razão Pura**. Coleção Os Pensadores. Tradução de: Valério Rohden e Udo Baldur Moosburger. São Paulo: Nova. Cultural, 1991. p. 64.

tornar-se exteriormente conhecedora. Quando a linguagem passa um conhecimento exteriorizado, a independência com o ser espiritual, ao qual a linguagem agora apenas faz referência, permite o surgimento do falatório vazio. BENJAMIN enumera três conseqüências do surgimento do juízo como novo fundamento da linguagem: primeiro, “faz da língua um meio (para um conhecimento inadequado ao nome) e portanto também – ao menos em parte - um simples sinal”⁶⁰; segundo, “surge uma nova magia que já não repousa bem-aventuradamente sobre si mesma”⁶¹; e, terceiro, que “os elementos abstratos da língua têm suas raízes na palavra julgadora”⁶². O fato dessa linguagem ser um simples sinal e fornecer um conhecimento inadequado ao nome, reforça a idéia de que na linguagem nominal esse conhecimento era imediatamente perfeito. No entanto, o surgimento de uma nova magia diz que esse conhecimento do juízo também é imediato, mas o que é imediato para o juízo é o conhecimento do bem e do mal, ou seja, o julgamento de valor, e não a atualização da existência dos seres espirituais que nele se expressam. Nesse sentido, o juízo carrega consigo sempre uma intencionalidade, e o termo linguagem instrumental ganha sentido já que a linguagem não é mais um fim em si mesma. De fato, BENJAMIN afirmará que o bem e mal estão fora da língua nominal⁶³. O juízo, porém, não repousa bem-aventuradamente sobre si mesmo, como acontecia com o nome na linguagem nominal, e impera, nesse caso, um certo relativismo devido ao caráter intencional do juízo, do qual pode surgir o falatório vazio. Saber se algo é bom ou mau distancia a linguagem do conhecimento da essência desse algo para o conhecimento de seu valor; o valor, por sua vez, está ligado a uma intenção, e, assim, algo sempre será bom ou mau *para* alguma coisa. Mesmo quando o que se busca é o simples conhecimento, podemos perceber que o verbo *ser* presente em toda definição cedeu seu valor ontológico para um valor relacional e, assim, para uma intenção cognitiva. Desse modo, a linguagem passa a ser um instrumento para o conhecimento, enquanto que na outra linguagem não podia existir uma diferença entre conhecimento e linguagem. Em a *Origem do*

⁶⁰ BENJAMIN, Sobre el lenguaje..., loc. cit. p. 150.

⁶¹ Id.

⁶² Id

⁶³ Ibid., p. 149.

*drama barroco alemão*⁶⁴, encontraremos a afirmação de que o objeto do saber e o conhecimento têm como intenção a apropriação desse objeto pela consciência, enquanto que a verdade tem um caráter não intencional próxima do modo de ser do nome.

É recorrente nas teorias instrumentais da linguagem, além de uma despreocupação com a gênese e origem da linguagem humana (e aí se encontra o conceito de tradução e revelação no lugar da representação como fundamento da linguagem no ato denominador), uma preocupação com a verificabilidade do juízo como limitação do campo ao qual a linguagem deve manter-se. É curioso – colocado, aqui, como hipótese – como esses dois fatores vão ao encontro da limitação kantiana (ou inspiram-se nela) de todo pensamento, que pretende ir além dos domínios da experiência. Sabemos que o conceito de experiência derivado do sistema kantiano se compõe de uma sensibilidade ordenada pelo entendimento, sensibilidade que se encontra no espaço e no tempo, sendo este último representado espacialmente por uma linha reta. A busca da origem da linguagem corresponderia à busca do incondicionado, ou seja, à busca do início da linguagem no instante em que ela foi criada (busca essa impossível, se pensarmos em um tempo primordial no qual a experiência humana não tem alcance). Porém, tanto a linguagem nominal da época de bem-aventurança como a do juízo da queda adâmica não devem ser entendidas como uma origem no tempo linear, como um início em um tempo primordial, senão como fundamentos presentes em toda manifestação da linguagem, mostrados através dessas referências ao misticismo judaico. Aliás, o termo *origem* tem outro significado além de um início no tempo. Para BENJAMIN, a origem tem a característica de, além de originar, acompanhar as manifestações daquilo a que faz jus: “A origem, apesar de ser uma categoria totalmente histórica, não tem nada que ver com a gênese. A origem se localiza no fluxo do vir a ser como um torvelinho, e arrasta em sua corrente o material produzido pela gênese”⁶⁵. Desse modo, ao se pensar o problema da linguagem desde os seus fundamentos, inevitavelmente encontrar-se-ão as suas raízes em uma teoria do

⁶⁴ BENJAMIN, W. *A origem do drama barroco alemão*. São Paulo: Brasiliense, 1984. p. 51.

⁶⁵ *Ibid.*, p. 67.

conhecimento, no problema da representação e, por conseqüência, também em um conceito de experiência. E, assim, o que se está afirmando neste parágrafo é que a linguagem instrumental, isto é, aquela que considera apenas o aspecto comunicativo da linguagem, tem suas bases em um conceito raso de experiência, na separação sujeito e objeto e na supervalorização de alguns aspectos do sistema kantiano.

Ainda nesse primeiro ponto, o abandono da busca da essência da linguagem em uma reflexão sobre a sua origem – ou fundamento – e o trabalho apenas com o material utilizado para comunicação constituem os princípios da lingüística como ciência. Como bem observou SELIGMANN-SILVA, a aproximação e a cumplicidade entre a teoria da linguagem benjaminiana e a teoria dos primeiros românticos (a qual “vai contra a concepção do Iluminismo – que via nas palavras apenas signos arbitrários”⁶⁶) são, também, marcas de um distanciamento da teoria lingüística herdeira da restrição kantiana⁶⁷. A proibição de transpor os limites da experiência é, no caso em questão, a proibição de ir além do material dado pela linguagem e perscrutar através da razão o seu fundamento. Ao comentar a crítica, presente no ensaio benjaminiano sobre a linguagem, a respeito da palavra como signo, SELIGMANN-SILVA escreve:

“Esta crítica pode ser lida como uma crítica à concepção científica da linguagem. No *Curso de lingüística geral* encontramos várias passagens acerca da arbitrariedade do signo lingüístico no que tange a relação entre os nomes e as coisas. Saussure admitiria apenas uma motivação secundária, de ordem sistêmica, entre os significantes e os significados – e nunca com relação ao referente – sem a qual o código lingüístico não poderia se constituir. (...) Assim como os românticos em relação a Kant, a filosofia de Benjamin vai evidentemente contra esta segunda tentativa ‘neo-kantiana’ de restringir o campo de trabalho da reflexão.”⁶⁸

Ou seja, quanto menos se busca o fundamento da linguagem na relação entre nome e coisa e quanto mais se admite a palavra como um signo arbitrário, mais se estará no rastro da herança dessa restrição. É preciso ressaltar que a restrição do campo da reflexão é apenas um aspecto da filosofia kantiana – talvez não o mais importante –,

⁶⁶ SELIGMANN-SILVA, M. *Ler o livro do mundo - Walter Benjamin: romantismo e crítica literária*. São Paulo: Iluminuras, 1999. p. 27.

⁶⁷ *Ibid.*, p. 83.

⁶⁸ *Id.*

e, assim, a valorização desse aspecto é uma interpretação de sua filosofia, a qual permite também outras interpretações.

Quanto ao segundo ponto, isto é, sobre a verificabilidade do juízo, refere-se à limitação de não se poder falar sobre aquilo que não encontra seu testemunho na realidade. Essa concepção está intimamente vinculada à idéia de separação forma e conteúdo (e, assim, da linguagem como transportadora de conteúdos) e à idéia de verdade como adequação do conhecimento ao objeto. Benjamin distancia-se de ambas. Em primeiro lugar, ao sustentar que a essência da linguagem deve ser buscada em uma linguagem originária e no seu caráter mágico e imediato, no qual *não há um conteúdo da língua*⁶⁹. Em segundo lugar, pela diferença entre objeto do saber e verdade, a qual terá também o caráter de um retorno aos fundamentos da linguagem⁷⁰. É importante ressaltar que nesse fundamento, que coloca em um mesmo patamar ontológico os seres espirituais e os seres lingüísticos, a ponto de a língua poder provar a existência de um ser espiritual, não se partilha da idéia de verificabilidade dos produtos lingüísticos como limitação do campo da linguagem nem da idéia de um discurso verdadeiro como adequação da linguagem ao mundo, visto que nessa esfera ambos são a mesma coisa. A idéia de verificabilidade do ser lingüístico só tem valor do ponto de vista do conhecimento que opera a partir da separação sujeito e objeto. À hipótese de que as concepções instrumentais da linguagem são devedoras da restrição kantiana e do Iluminismo, contrapõe-se o fato de que a experiência benjaminiana não é aquela que se orienta pelo modelo de conhecimento das ciências. Este último expulsará dos seus limites a religião e a metafísica, elementos que o conceito de experiência benjaminiano pretende contemplar. No entanto, observando-se pela perspectiva da linguagem decaída, tal verificabilidade torna-se justificada. Mesmo assim, ainda que na linguagem comunicativa esse procedimento seja válido, existe um outro caminho nesse modo de linguagem pelo qual procura-se um encontro com sua essência perdida.

⁶⁹ BENJAMIN, W. Sobre el lenguaje en general y sobre el lenguaje de los hombres. In: _____. **Sobre el programa de la Filosofía futura y otros ensayos**. Caracas: Monte Avilla, 1970. p. 139-153. (tradução: H. K.) p. 143.

⁷⁰ Id.

Esse papel, segundo a leitura que esta tese faz de BENJAMIN, será representado pela Arte – e, em se tratando de arte por palavras, a Literatura – e pela Filosofia⁷¹.

Outra consequência dessa abstração da linguagem colocada no ensaio *Sobre a linguagem em geral e a linguagem humana* é a pluralidade das línguas⁷². Enquanto havia uma aliança entre *visão e nomenclatura*, não podia haver nome de algo não existente, da mesma forma que não se justifica o fato de uma mesma realidade ter diversos nomes. Ambos os problemas são decorrentes da abstração da linguagem decaída. “Dado que os homens haviam ofendido a pureza do nome, bastava somente cumprir-se o apartamento daquela contemplação das coisas mediante a qual a língua destas passa ao homem, para que fosse tirada aos homens a base comum do já quebrado espírito lingüístico”.⁷³ A possibilidade de algo poder ser nomeado de diversas formas coloca os homens em contato com o problema da arbitrariedade do signo. SELIGMANN-SILVA, comentando sobre a concepção de linguagem que atravessa toda a obra benjaminiana, afirma que ela “revela uma solução complexa dentro da tradicional querela crátilo-hermogeneana que atravessa toda a história da filosofia, e em particular, da filosofia da linguagem”⁷⁴. Tal solução contempla os dois aspectos da linguagem que originaram o debate sobre a naturalidade ou arbitrariedade dos signos lingüísticos:

“Enquanto a doutrina da linguagem pura - e dos resquícios da mesma na faculdade mimética do homem – sugere a motivação das palavras e aproxima Benjamin da postura de Crátilo – que defende, como se sabe, a ‘naturalidade’ dos nomes –, a sua concepção do pecado original no âmbito da linguagem aproxima a concepção de Benjamin da de Hermógenes, o opositor de Crátilo – partidário da origem arbitrária dos nomes.”⁷⁵

Dessa forma, a existência da palavra como signo arbitrário torna-se verdadeira se for entendido que esse é um aspecto decorrente da perda de uma linguagem na qual

⁷¹ BENJAMIN, W. *A origem do drama barroco alemão*. São Paulo: Brasiliense, 1984. p. 79.

⁷² BENJAMIN, W. *Sobre el lenguaje...*, loc. cit. p. 149.

⁷³ *Ibid.*, p. 151.

⁷⁴ SELIGMANN-SILVA, M. *Ler o livro do mundo - Walter Benjamin: romantismo e crítica literária*. São Paulo: Iluminuras, 1999, p. 96.

⁷⁵ *Ibid.*, p. 96.

o nome acontecia na tradução da linguagem nas coisas deixada por Deus pelo verbo criador.

Decorrente dessa perda, origem da abstração, encontra-se também a existência do falatório vazio ou, para usar o termo da tradução em espanhol, a *charla*⁷⁶. Assim, a busca da concepção de linguagem na qual pode-se encontrar o charlatão nos coloca em sintonia com o problema da busca da possibilidade da falsidade no discurso, tratado em *O sofista*, de Platão. De uma maneira semelhante, com base no diálogo de Platão, enquanto se permanece na perspectiva da relação entre nome e referente, é impossível conceber a existência da falsidade na linguagem, pois não se pode nomear algo não existente. No entanto, quando uma coisa pode se relacionar com diversos nomes ou ser chamada de diversas formas, abre-se a possibilidade do falso ser não a nomeação do não existente, senão a nomeação de algo através de um outro. Da mesma forma, na perspectiva da linguagem originária, o conhecimento acontece absolutamente no nome e, assim, na relação com o referente que é, ao mesmo tempo, a comunicação do ser espiritual do homem. Nessa dimensão, não há a possibilidade de existência da falsidade e é só após a queda que pode existir a *charla* e com ela uma justificação para a verificabilidade do discurso. Desse modo, a despreocupação com relação ao referente só pode operar na abstração da linguagem, e, assim, o nome não segue sendo o que era, ou seja, ao mesmo tempo receptividade da linguagem muda das coisas e comunicação da essência espiritual do homem. É o que se vê na passagem: "...o nome, na língua existente, é somente o terreno no qual tem suas raízes seus elementos concretos, (...) o homem abandonou, na queda, a imediatez da comunicação do concreto, do nome, e caiu no abismo da mediatização de toda comunicação, da palavra como meio".⁷⁷ A partir daí, o julgamento passa a ser o imediato na linguagem, e, atuando assim nessa outra esfera, a palavra torna-se abstrata e independente do referente. Leve-se em conta que apenas no juízo pode haver a relação entre os nomes – a sobredenominação – e um conhecimento que paira acima da relação com o referente. Tornando-se a linguagem abstrata, justifica-se a necessidade de uma verificabilidade

⁷⁶ BENJAMIN, Sobre el lenguaje... loc. cit. p. 150.

⁷⁷ Ibid., p. 150-151.

dos seres lingüísticos, embora essa verificabilidade não corresponda ao critério de verdade benjaminiano e possua apenas valor para o conhecimento, sendo este diferente do conhecimento nominal da linguagem adâmica.

Como última conseqüência da queda adâmica e da passagem para a esfera da linguagem abstrata, tem-se o emudecimento e a tristeza da natureza. Mesmo na língua bem-aventurada de Adão, a natureza era muda e recebia o som e o símbolo do homem, que era o único que possuía esse dom. No entanto, BENJAMIN coloca que ainda na esfera da linguagem abstrata a tristeza podia ser redimida: “a incapacidade de falar é a grande dor da natureza (e para redimi-la estão a vida e a língua do homem na natureza, e não somente, como se supõe, do poeta)”.⁷⁸ Ser nomeado, diz BENJAMIN, é um presságio de tristeza⁷⁹. Isso ocorre porque se evidencia a incapacidade de passar de uma linguagem muda para uma linguagem superior. Acontece que, na linguagem decaída, há o aumento da distância em relação ao referente que é também um aumento da tristeza e da mudez. Essa é a conseqüência do que BENJAMIN chama de uma superdenominação⁸⁰ (ou sobredenominação), que significa um excesso de denominação na linguagem decaída. Desse modo, surge a definição da “superdenominação como último fundamento lingüístico de toda tristeza e (desde o ponto de vista das coisas) de todo emudecimento”⁸¹. Para ressaltar mais uma vez o caráter abstrato da linguagem, que tem como fundamento o juízo, é digna de nota a afirmação de que essa linguagem está *sobre* o homem e não *no* homem, o que torna possível somente a comunicação *através dela* e não *nela*. Assim, deve-se entender essa superdenominação como um afastamento da linguagem originária e não como uma elevação no sentido de um aperfeiçoamento. Ao contrário, é a busca de um encontro com a unidade primeira da linguagem, que será uma elevação para a linguagem decaída, na qual poderá recuperar sua essência e dignidade.

⁷⁸ BENJAMIN, Sobre el lenguaje... loc. cit. p. 151.

⁷⁹ Id.

⁸⁰ Ibid., p. 152.

⁸¹ Id.

2 EXPERIÊNCIA

O conceito de experiência, importantíssimo para a compreensão do pensamento benjaminiano como um todo, e, especialmente, para o ensaio *O narrador*, é tratado sob diferentes formas no decorrer de sua obra. São elas que delimitarão os itens deste capítulo. Começaremos com um texto de sua juventude chamado *Sobre o programa da filosofia futura*⁸², no qual encontra-se uma crítica ao modo iluminista de compreender a experiência. Esse texto foi escrito no início de 1918, pouco depois do ensaio *Sobre a linguagem em geral e sobre a linguagem humana*, sendo o aprofundamento de uma carta dirigida a Scholem⁸³, em 22 de outubro de 1917, que tratava desta questão. Segundo SCHOLEM, o sistema kantiano e o seu conceito de experiência foram a preocupação central desse período do pensamento benjaminiano, assim como a revisão do sistema kantiano era uma promessa de sistematização de seu pensamento, abandonada posteriormente por causa de sua maneira ensaística de escrever.

Em seguida, o conceito de experiência irá se tornar mais claro pela contraposição entre os conceitos de *experiência (erfahrung)* e *vivência (erlebnis)*, pela maneira como são tratados em *Sobre alguns temas em Baudelaire*, texto revelador do modo de vida contemporâneo, escrito já na maturidade de Benjamin e muito próximo do ensaio *O narrador*.

2.1 O CONCEITO DE EXPERIÊNCIA E A CRÍTICA À SUA VERSÃO ILUMINISTA

Do mesmo modo que a concepção de linguagem benjaminiana não condiz com aquelas que partilham do jugo da adequação e verificabilidade do discurso com a “experiência”, o conceito de experiência também não é o mesmo conceito kantiano de

⁸² BENJAMIN, Sobre el lenguaje..., loc cit.

⁸³ SCHOLEM, G. Advertência. In: BENJAMIN, W. *Sobre el programa de la Filosofía futura y otros ensayos*. Caracas: Monte Avilla, 1970. (tradução: H. K.) p. 19.

uma sensibilidade ordenada pelo entendimento*. Encontramos referências a uma crítica ao conceito de experiência kantiano em um ensaio da juventude de Benjamin chamado *Sobre o programa da Filosofia futura*, no qual, segundo Jeanne Marie GAGNEBIN, encontra-se uma crítica ao conceito de “experiência” vinculado a um “conhecimento de orientação unilateral, matemática e mecânica”.⁸⁴ Se o conceito de experiência benjaminiano não corresponde a essa espécie de conhecimento, em que direção irá se dirigir a sua crítica a tal conceito?

Embora Benjamin em sua juventude tenha grande admiração pela obra de Kant a ponto de conceber como projeto da filosofia vindoura uma reestruturação do sistema do filósofo alemão, idéia que abandonará mais tarde, o ensaio em questão contém uma crítica que tem como cerne principal o conceito de experiência da época desse autor. Esse conceito, diz Benjamin, corresponde a uma concepção de mundo, e essa é “a concepção de mundo do Iluminismo (...) que em seus traços para nós mais essenciais não se distinguia muito das concepções vigentes em outros séculos da Idade Moderna”.⁸⁵ Essa concepção contém um conceito de experiência “reduzido ao ponto zero, a um mínimo de significado”⁸⁶, “uma experiência cuja quinta-essência correspondia, no melhor dos casos, em uma certa física newtoniana.”⁸⁷ Essa “experiência” teria como fundamento mais profundo apenas a percepção e, em decorrência disso, diz BENJAMIN, provém sua limitada *leviandade metafísica*, assim como a cegueira religiosa e histórica do Iluminismo⁸⁸.

* “Que todo o nosso conhecimento começa com a experiência, não há dúvida alguma, pois, do contrário, por meio do que a faculdade de conhecimento deveria ser despertada para o exercício senão através dos objetos que tocam nossos sentidos e em parte produzem por si próprios representações, em parte põem em movimento a atividade do nosso entendimento para compará-las, conectá-las ou separá-las e, desse modo, assimilar a matéria bruta das impressões sensíveis a um conhecimento dos objetos que se chama experiência?” KANT, I. *Crítica da Razão Pura*. Coleção Os Pensadores. São Paulo: Nova Cultural, 1991. p. 25.

⁸⁴ GAGNEBIN, J. M. **Walter Benjamin ou a história aberta**. Prefácio. In: Benjamin, W. **Obras escolhidas**. Tradução de: Sérgio Paulo Rouanet. 7 ed. São Paulo: Brasiliense, 1994. p 7-19. v. 1 em 3: *Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura*.

⁸⁵ BENJAMIN, W. Sobre el programa de la Filosofia futura. In: _____. **Sobre el programa de la Filosofia futura y otros ensayos**. Caracas: Monte Avilla, 1970. (tradução: H. K.) p. 8.

⁸⁶ Id.

⁸⁷ Id.

⁸⁸ Id.

Segundo BENJAMIN, o conceito de experiência está intimamente ligado ao conceito de conhecimento e vice-versa. É nas inconsistências das relações entre metafísica e experiência na epistemologia kantiana que se mostrará a *leviandade metafísica*⁸⁹. “Os erros decisivos na teoria do conhecimento kantiano provêm, como não se pode duvidar, da vacuidade da experiência contemporânea sua, e, assim, a dupla tarefa de criar um novo conceito de conhecimento e uma nova representação do mundo, partindo da filosofia, se transformará em uma mesma tarefa”.⁹⁰ De uma maneira geral, a revisão da epistemologia kantiana, ao contrário de restringir o campo do pensamento, tem como intuito dirigir a epistemologia “até uma experiência com conteúdos metafísicos mais profundos”.⁹¹ Por um lado, diz BENJAMIN, existia uma “experiência” que não poderia conduzir a verdades metafísicas e, por outro, uma teoria do conhecimento que não conseguiu determinar o lugar lógico da investigação metafísica. Ambas as vertentes constituem um só conflito, já que o problema do conhecimento está diretamente vinculado a um conceito raso de experiência.

O conceito de conhecimento kantiano tem como ator principal “a representação sublimada de um eu individual, corporal e espiritual”.⁹² Ora, se no sentido da crítica benjaminiana a teoria do conhecimento de Kant não dá conta da relação de um certo sujeito e um objeto, ou seja, não dá conta das relações entre o conhecimento, a experiência e a consciência humana empírica, abandonando a questão da índole subjetiva da consciência juntamente com a da natureza objetiva da coisa em si, essa representação não passa, então, de uma mitologia. “A ‘experiência’ kantiana, no que diz respeito à representação ingênua de uma recepção de percepções, é metafísica ou mitologia, e, em especial, uma metafísica ou mitologia modernas especialmente infecundas religiosamente.”⁹³ Muito embora Benjamin no presente ensaio não resolva dentro do sistema kantiano tais questões, o propósito da filosofia vindoura consiste em abarcar também a religião no domínio do conhecimento. No

⁸⁹ BENJAMIN, Sobre el programa de la Filosofía... loc. cit. p. 10.

⁹⁰ Id.

⁹¹ Id.

⁹² Ibid., p. 11.

⁹³ Ibid., p. 11.

entanto, esse modo de compreender o conhecimento é outro e como já se ressaltou é um modo que deve partir da filosofia e não das ciências.

Devido à inconsistência na relação entre a consciência empírica e o conceito objetivo de experiência, BENJAMIN⁹⁴ sugere que toda experiência autêntica deve repousar em uma consciência cognoscitiva pura e teórica (transcendental). Essa consciência, diz BENJAMIN⁹⁵, nada tem a ver com a consciência empírica, e deve-se perguntar até que ponto ela pode levar o nome de *consciência*, já que se trata de um domínio de conhecimento puro. Por essa afirmação, poder-se-ia concluir que Benjamin procura ultrapassar a noção de sujeito e, de fato, ele afirma que “é tarefa da epistemologia futura encontrar para o conhecimento um campo de total neutralidade com respeito aos conceitos *objeto* e *sujeito*; em outras palavras, alcançar a esfera autônoma própria do conhecimento”.⁹⁶ Questionando a denominação de consciência do fundamento no qual deve repousar um conceito de experiência alargado, questionar-se-á, também, a noção de interioridade e exterioridade na qual repousa o conceito raso de experiência, o qual tem seu fundamento em uma noção de conhecimento vigente na separação entre sujeito e objeto.

A crítica ao conceito iluminista de “experiência”, seguindo a opinião de Kátia MURICY, se faz no sentido de que “para Benjamin, faltava ao esclarecimento ‘potências espirituais’ capazes de fornecer à experiência um grande conteúdo”.⁹⁷ Esse grande conteúdo é a religião: “Assim, a tarefa da filosofia vindoura pode ser entendida como a descoberta ou a criação de um conceito de conhecimento que (...) torna possível uma experiência não somente mecânica, mas também religiosa”.⁹⁸ Segundo BENJAMIN, a filosofia deve procurar a estrutura da experiência na estrutura do conhecimento; este, como se nota, é um conhecimento elevado que deve romper com as noções de sujeito e objeto e é desse modo que a experiência deve abarcar a

⁹⁴ BENJAMIN, Sobre el programa de la Filosofía... loc. cit. p. 11.

⁹⁵ Id.

⁹⁶ Ibid., p. 12.

⁹⁷ MURICY, K. **Alegorias da dialética: imagem e pensamento em Walter Benjamin**. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1998. p. 72.

⁹⁸ BENJAMIN, Sobre el programa de la Filosofía... op. cit. p.13.

religião⁹⁹. “Essa experiência compreende também a religião – a saber: a verdadeira religião –, onde nem Deus nem homem são objeto ou sujeito da experiência, senão onde essa experiência repousa em um conhecimento puro a partir de cuja essência a filosofia somente pode e deve pensar a Deus.”¹⁰⁰ Ainda no sentido das relações entre filosofia e religião, BENJAMIN¹⁰¹ definirá esta como a totalidade concreta da experiência que só aparecerá diante da filosofia como teoria dessa experiência. Essa totalidade deve ser compreendida como uma unidade que não é uma soma de experiências e à qual o conhecimento se referirá de forma imediata. Dessa forma, filosofia, religião, metafísica e teoria do conhecimento unem-se sobre o mesmo objeto, a existência. Nesse sentido, a definição de conhecimento metafísico vinculado ao conceito de experiência elevado encontra-se na seguinte passagem: “Dizer que um conhecimento é metafísico, significa em sentido estrito que se refere, através do conceito radical de conhecimento, à totalidade concreta da experiência, que também se chama ‘existência’.”¹⁰² Não se deve pensar, porém, que a totalidade seja a de um conjunto enciclopédico dos conhecimentos particulares adquiridos por um sujeito entendido como nos moldes do conhecimento científico. A crítica de se retirar o nome de consciência do fundamento do conhecimento que deva transcender o individual, junto com a afirmação de que nesse outro modo de conhecimento a filosofia somente pode e deve pensar em Deus, deve ser pensada nesse sentido. Além disso, é somente em uma noção de totalidade diferente do conjunto de conhecimentos particulares que se poderá pensar a religião juntamente com o conhecimento.

Desse modo, o papel da filosofia presente no ensaio *O programa da filosofia futura* não só afirma uma “supremacia da filosofia sobre todas as ciências”¹⁰³ como também abarca a religião¹⁰⁴. O conceito de conhecimento pede justamente uma correção no conceito de experiência, o qual não está mais somente vinculado à sensibilidade e sua ordenação, conforme o critério das ciências, mas terá seu

⁹⁹ BENJAMIN, Sobre el programa de la Filosofía... loc cit. p. 12.

¹⁰⁰ Id.

¹⁰¹ Id.

¹⁰² Ibid., p. 18.

¹⁰³ SELIGMANN-SILVA, Márcio. *Ler o livro do mundo – Walter Benjamin: romantismo e crítica literária*. São Paulo: Iluminuras, 1999. p. 125.

¹⁰⁴ MURICY, *Alegorias da dialética...*, loc. cit. p. 75.

fundamento na linguagem e no discurso sobre a existência, unindo, assim, filosofia e religião. Além disso, o conceito de conhecimento deve encontrar seu fundamento na linguagem. Quanto ao retorno à linguagem em tal reforma do conceito de conhecimento e, conseqüentemente, de experiência, deve-se prestar muita atenção à seguinte passagem:

“A grande transformação e correção que há de introduzir-se em um conceito de conhecimento orientado unilateralmente de modo matemático-mecânico, pode ser feita unicamente através de uma relação do conhecimento com a linguagem, como já foi intentado na época de Kant por Hamman. Para além da consciência de que o conhecimento filosófico é um conhecimento absolutamente certo e apriorístico, e além de tomar consciência destes aspectos da filosofia aparentados com a matemática, Kant não advertiu de modo algum o fato de que todo conhecimento filosófico possui sua única expressão na linguagem e não em fórmulas e números. (...) Um conceito de experiência obtido dentro da reflexão acerca da essência lingüística do conhecimento iria criar um conceito de experiência que irá abarcar âmbitos cuja verdadeira sistematização Kant não atingiu. Entre as regiões mais elevadas destes âmbitos, deve-se nomear a religião.”¹⁰⁵

Um último ponto a ser tratado com base nesse ensaio é o problema sobre a identidade do conhecimento e a variedade do mundo sensível, assim como a permanência daquela e fugacidade desta. “Posto que o interesse filosófico universal radica simultaneamente na validade atemporal do conhecimento e na certeza de uma experiência temporal, até a qual aquele se dirige, considerando como seu objeto mais imediato, ainda que não único”.¹⁰⁶ Essa unidade, como bem observa Benjamin, encontra-se, no discurso kantiano, na dialética transcendental e é desempenhada pelas idéias. Embora posteriormente Benjamin abandone o projeto de reforma do sistema kantiano e faça uma reinterpretação da doutrina platônica das idéias, é interessante como nesse projeto a idéia já desempenha também um papel fundamental*. “Para alcançar um conceito mais profundo de experiência é imprescindível, como já se disse, contar, junto com o conceito de unidade, com o conceito de continuidade, e nas idéias poder-se-á mostrar o fundamento da unidade e da continuidade não somente da

¹⁰⁵ BENJAMIN, Sobre el programa de la Filosofía..., loc. cit. p. 16.

¹⁰⁶ Ibid., p. 7-8.

* A relação entre idéias, fenômenos e conceitos será tratada posteriormente no capítulo sobre uma suposta teoria do conhecimento de Benjamin.

experiência apenas cotidiana ou científica, senão também metafísica. Deve demonstrar-se a convergência da idéia no conceito supremo de conhecimento”.¹⁰⁷

No ensaio *a Origem do drama barroco alemão*¹⁰⁸, no qual aparece uma reinterpretação de Platão, a unidade e a continuidade mostram-se no fato de que a verdade foge ao homem ao mesmo tempo em que é apreendida, porque se dá no movimento e, portanto não se pode pensar a idéia em si ou um mundo das idéias separado do mundo sensível. Outrossim, deve-se lembrar que, na maturidade do autor, a idéia terá a mesma natureza que o nome e que os novos conceitos de conhecimento e experiência devem ser buscados na linguagem. E, se a experiência deve ser buscada na linguagem e deve compreender a religião, nota-se também a afinidade desse ensaio com aquele sobre a linguagem, no qual a palavra criadora de Deus é a unidade do movimento lingüístico que percorre a linguagem muda das coisas, passando pelo homem, até a palavra de Deus.

2.2 EXPERIÊNCIA (*ERFAHRUNG*) E VIVÊNCIA (*ERLEBNIS*)

Para entender o conceito de experiência (*erfahrung*), busca-se uma breve definição encontrada no ensaio *Sobre alguns temas em Baudelaire*¹⁰⁹, escrito por Benjamin já em sua maturidade, e cujo tema é a definição do conceito de experiência em contraposição ao conceito de vivência (*erlebnis*) comum ao modo de vida moderna: “Experiência é um fato de tradição, tanto na vida coletiva como na particular. Consiste não tanto em acontecimentos isolados fixados exatamente na lembrança, quanto a dados acumulados, não raro inconscientes, que confluem na memória”.¹¹⁰ Ou seja, ela é tudo aquilo que, condensado em uma idéia, imagem, discurso ou em alguma outra forma, possibilita ao homem agir com algum sentido (ou transmitir esse sentido a outrem) em diversas situações, assimilando, é claro, todo

¹⁰⁷ BENJAMIN, Sobre el programa de la Filosofía..., loc. cit. p. 8.

¹⁰⁸ _____. *A origem do drama barroco alemão*. São Paulo: Brasiliense, 1984.

¹⁰⁹ _____. Sobre alguns temas em Baudelaire. In: _____. *Obras escolhidas*. Tradução de: José Carlos Martins Barbosa e Hemerson Alves Baptista. 1 ed. São Paulo: Brasiliense, 1989. p. 103-150 . v. 3. em 3: Charles Baudelaire: um lírico no auge do capitalismo.

¹¹⁰ *Ibid.*, p. 105.

novo aprendizado a essa experiência. Assim, sob o conceito de *experiência* está tudo aquilo que corrobora com o desejo presente em uma definição de filosofia dada por NOVALIS: “Filosofia é aspiração de estar em toda parte como em sua própria casa”¹¹¹. Ou como na definição de Leandro KONDER: “*Erfahrung* é o conhecimento obtido através de uma experiência que se acumula, que se prolonga, que se desdobra, como numa viagem”.¹¹² A imagem de viagem nos sugere a idéia de movimento, da mesma forma que *estar em toda parte* não pode corresponder a um conhecimento particular ou um conjunto de conhecimentos particulares, mas, sim, a uma espécie de conhecimento que pode ser aplicado a diversas situações. O fato desse conhecimento se prolongar e se desdobrar sugere também que ele não é a simples apropriação de um dado pela consciência, porque essa apropriação tem o objetivo de fixar em uma representação o que se obtém dessa forma. Pelo contrário, esse conceito de experiência comporta uma adaptabilidade.

Seguindo na busca de um conceito de experiência em um conhecimento diverso daquele com raízes iluministas, salta aos olhos a afirmação de que seu conteúdo consiste em dados acumulados, *não raro inconscientes*. Essa afirmação tem seu fundamento em uma diferença entre lembrança e memória para a qual apenas a primeira estaria à disposição da inteligência. Um conteúdo da memória em sentido pleno, embora possa vir à tona na consciência, não depende de um ato espontâneo da vontade, sendo, então, também chamada de memória pura e memória involuntária com referência às teorias bergsoniana e proustiana de memória no ensaio em questão. A idéia presente nesse ensaio é a de que Proust teria levado a cabo, na obra *Em busca do tempo perdido*, a tese bergsoniana de *Matière et Memoire*, que “define o caráter da experiência na *durée* (duração) de tal maneira que o leitor se sente obrigado a concluir

¹¹¹ LUKÁCS, G. **Teoria do romance**. Tradução de: Alfredo Margarito. Lisboa: Editorial Presença, p. 27.

¹¹² KONDER, L. Notas do T. In: BENJAMIN, W. Sobre alguns temas em Baudelaire. In: _____. **Obras escolhidas**. Tradução de: José Carlos Martins Barbosa e Hemerson Alves Baptista. 1 ed. São Paulo: Brasiliense, 1989. p. 103-150 . v. 3. em 3: Charles Baudelaire: um lírico no auge do capitalismo.

que apenas o escritor seria o sujeito adequado de tal experiência”.¹¹³ A diferença que Proust acrescenta à tese de Bergson é que a capacidade de tornar presente o fluxo da vida não é apenas uma questão de escolha. Assim, a memória pura de Bergson torna-se, para Proust, memória involuntária. Em contraposição a esta surge, para Proust, a memória da inteligência à disposição da vontade. Para explicitar melhor o que seria essa memória da inteligência, BENJAMIN faz uma referência direta a Freud na qual encontra-se a afirmação de que o consciente não guarda nenhum traço mnemônico e tem o papel de amparar estímulos com demasiada energia para proteção do organismo vivo¹¹⁴. A lembrança, assim como os sonhos, no caso da neurose traumática, tem a função de, *a posteriori*, efetuar o amparo pelo qual, sem sua ajuda, provocaria o trauma. O excesso do treino na recepção de estímulos, devido à grande quantidade destes nas grandes cidades, e a supervalorização de uma maneira científica – em detrimento da dimensão cultural – de relação com o mundo são os fatores que proporcionam a predominância da vivência no mundo contemporâneo. “Tanto mais constante deve ser a presença do consciente no interesse em proteger contra os estímulos: quanto maior for o êxito que ele operar, tanto menos essas impressões serão incorporadas à experiência, e tanto mais corresponderão ao conceito de vivência”.¹¹⁵ Uma última e importante consideração a respeito da diferença entre lembrança e memória é que a primeira, nesse amparo do choque, destrói ou ao menos dilui as impressões, ao contrário de conservá-las, como faz a memória. Benjamin ressalta essa particularidade da lembrança com a citação de Freud que afirma que “o consciente surge no lugar de uma impressão mnemônica”¹¹⁶, e, ainda, com a citação de um discípulo de Freud que teria levado adiante a afirmação do seu mestre: “A função da memória – escreve Reik – consiste em proteger as impressões; a lembrança tende a desagregá-las. A memória é essencialmente conservadora; a lembrança é

¹¹³ BENJAMIN, W. Sobre alguns temas em Baudelaire. In: _____. **Obras escolhidas**. Tradução de: José Carlos Martins Barbosa e Hemerson Alves Baptista. 1 ed. São Paulo: Brasiliense, 1989. p. 103-150. v. 3. em 3: Charles Baudelaire: um lírico no auge do capitalismo. p. 105.

¹¹⁴ Id.

¹¹⁵ Ibid., p. 111.

¹¹⁶ FREUD, S. **Jenseits des Lustprinzips**. 3 ed. Viena. 1923. p. 31 apud BENJAMIN, Sobre Alguns Temas em Baudelaire..., op. cit. p. 108.

destrutiva”.¹¹⁷ Desse modo, guardar um traço mnemônico e operar o amparo pela consciência são duas funções inversas e incompatíveis, assim como seriam incompatíveis uma experiência no sentido autêntico e a vivência.

A experiência no sentido autêntico tinha sua morada garantida na poesia, como se conclui na seguinte passagem. “O fato de o choque ser assim amortecido e amparado pelo consciente emprestaria ao evento que o provoca o caráter de experiência vivida em sentido restrito. E incorporando imediatamente este evento ao acervo das lembranças conscientes, o tornaria estéril para a experiência poética”.¹¹⁸ O que é surpreendente em Baudelaire, e esse é o fio condutor sobre o qual se apóia o ensaio de Benjamin, é o fato de um poeta lírico ter conseguido uma imensa aprovação em meio a um público desfavorável a essa poesia. O diagnóstico de Benjamin é que Baudelaire opera uma emancipação das vivências. “Tal é a natureza da vivência”, diz BENJAMIN, “que Baudelaire pretendeu elevar a categoria de verdadeira experiência”.¹¹⁹ Isso significa duas coisas: a primeira, que a poesia lírica (e, assim, um representante do universo literário) está engendrada por uma experiência no sentido pleno; a segunda, que o ensaio sobre a poesia baudelaireana feito por Benjamin servirá para entender melhor o que significa essa experiência.

Se Baudelaire tem de elevar a vivência à categoria de verdadeira experiência, é sinal de que a experiência que procuramos é algo que se perdeu, o que coloca o ensaio de Benjamin em íntima harmonia com *O narrador*, o qual trata da perda da faculdade de trocar experiências no sentido pleno, e, também, com um pequeno texto chamado *A caminho do planetário*¹²⁰, que trata da perda de uma relação entre o homem e o cosmos. No ensaio sobre Baudelaire, a característica da vivência tem como

¹¹⁷ REIK, T. *Der überraschte psychologe*. Über erraten und verstehen unbewusster vorgänge. Leiden. 1935. p. 132 apud BENJAMIN, W. Sobre alguns temas em Baudelaire. In: _____. **Obras escolhidas**. Tradução de: José Carlos Martins Barbosa e Hemerson Alves Baptista. 1 ed. São Paulo: Brasiliense, 1989. p. 103-150. v. 3. em 3: Charles Baudelaire: um lírico no auge do capitalismo. p. 108.

¹¹⁸ BENJAMIN, W. Sobre alguns temas em Baudelaire. In: _____. **Obras escolhidas**. Tradução de: José Carlos Martins Barbosa e Hemerson Alves Baptista. 1 ed. São Paulo: Brasiliense, 1989. p. 103-150. v. 3 em 3: Charles Baudelaire: um lírico no auge do capitalismo. p. 110.

¹¹⁹ Ibid. p. 145.

¹²⁰ _____. *A caminho do planetário*. In: _____. **Obras escolhidas**. Tradução de: Rubens Rodrigues Torres Filho e José Carlos Martins Barbosa. 5 ed. São Paulo: Brasiliense, 1995. p. 68-69. v. 2. em 3: Rua de mão única. p. 68.

característica a presença permanente da consciência; neste último ensaio, por sua vez, encontra-se a afirmação de que, ao contrário do “acentuar exclusivo de uma vinculação ótica com o universo”¹²¹, presente na relação do homem contemporâneo com o universo, “o trato antigo com o cosmos cumpria-se de outro modo: na embriaguez”¹²². Se for levado em conta que a visão é a mais consciente das percepções humanas, pode-se entender porque a comunicação, sob o modo de perceber da vivência, ganha valor quanto mais próximo temporal e espacialmente for o que se comunica e porque tudo o que se comunica na vivência tem a necessidade de ser originado por uma testemunha ocular. Não se pode deixar de lembrar, no antigo trato do homem com o cosmos, que este se desenvolve em Benjamin também no conceito de semelhanças extra-sensíveis, semelhanças que estão além daquelas somente percebidas conscientemente. Nesse sentido, une-se aos ensaios supracitados *A doutrina das semelhanças*¹²³: todos indo contra uma experiência que teria seu fundamento apenas na percepção consciente e na sua ordenação pelo entendimento.

A poesia de Baudelaire é fiel a essa experiência perdida. “Se existe realmente uma arquitetura secreta neste livro, então o ciclo de poemas que inaugura a obra bem poderia estar dedicado a algo irremediavelmente perdido”.¹²⁴ O primeiro poema da obra, intitulado *Correspondências*, é interpretado por BENJAMIN nesse sentido. “As *correspondências* são os dados do ‘rememorar’. Não são dados históricos, mas da pré-história”.¹²⁵ Se for entendido, como orientam esses versos, que as correspondências são uma forma de comunicação velada da Natureza com o homem, compreender-se-á, então, que esse *rememorar* não significa apenas uma simples lembrança, mas, sim, o relembrar de um tempo por meio de um modo de percepção, por meio de um modo de relação com o mundo presente no passado histórico de uma experiência cultural ou

¹²¹ BENJAMIN, A caminho do planetário... loc. cit. p. 68.

¹²² Id.

¹²³ _____. *A doutrina das semelhanças*. In: _____. **Obras escolhidas**. Tradução de: Sérgio Paulo Rouanet. 7 ed. São Paulo: Brasiliense, 1994. p. 108-113. v. 1 em 3: *Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura*.

¹²⁴ _____. *Sobre alguns temas em Baudelaire*. In: _____. **Obras escolhidas**. Tradução de: José Carlos Martins Barbosa e Hemerson Alves Baptista. 1 ed. São Paulo: Brasiliense, 1989. p. 103-150. v. 3. em 3: *Charles Baudelaire: um lírico no auge do capitalismo*. p. 132.

¹²⁵ *Ibid.*, p. 133.

mesmo em um modo de percepção presente na própria infância. “Assim como Novalis”, diz SELIGMANN-SILVA, Benjamin vê na criança alguém capaz de perceber as afinidades ocultas que, segundo eles, perpassam toda a realidade”.¹²⁶ E sobre o caráter cultural dessa experiência cita-se a passagem: “Essencial é que as *correspondances* cristalizam um conceito de experiência que engloba elementos culturais”.¹²⁷ E ainda: “O significado que estas correspondências têm para Baudelaire pode ser definido como uma experiência que procura se estabelecer ao abrigo de qualquer crise. E somente na esfera do culto ela é possível. Transpondo este espaço, ela se apresenta como ‘o belo’. Neste, o valor cultural aparece como um valor da arte”.¹²⁸ *As flores do mal*, como representante literário no mundo da arte, faz o elo do seu objetivo – transformar a vivência em experiência –, com o conceito de obra de arte benjaminiano. Com isso, será visto, adiante, como a arte e a sua origem irremediavelmente cultural têm relação com a experiência perdida à qual estes representantes da literatura (Baudelaire, Proust, Leskow) mantiveram-se fiéis.

O ensaio que trata da esfera cultural na arte chama-se *A obra de arte na época da reprodutibilidade técnica*¹²⁹, no qual encontra-se a afirmação de que “as mais antigas obras de arte, como sabemos, surgiram a serviço de um ritual, inicialmente mágico, e depois religioso.”¹³⁰ E, ainda: “o valor único da obra de arte ‘autêntica’ tem sempre um fundamento teológico, por mais remoto que seja...”.¹³¹ Esse ensaio carrega um conceito que é fundamental na teoria estética benjaminiana: o conceito de aura, o qual concede à obra de arte um valor de objeto de culto. Tem-se como definição desse conceito a seguinte sentença: “Em suma, o que é a aura? É uma figura singular, composta de elementos espaciais e temporais: a aparição única de uma coisa distante, por mais perto que ela esteja.”¹³² Contextualizando-se esse conceito, é preciso dizer

¹²⁶ SELIGMANN-SILVA, M. *Ler o livro do mundo - Walter Benjamin: romantismo e crítica literária*. São Paulo: Iluminuras, 1999. p. 95.

¹²⁷ BENJAMIN, Sobre alguns temas em Baudelaire... loc. cit. p. 132.

¹²⁸ Id.

¹²⁹ _____. *A obra de arte na época de sua reprodutibilidade técnica*. In: _____. *Obras escolhidas*. Tradução de: Sérgio Paulo Rouanet. 1 ed. São Paulo: Brasiliense, 1985. p. 195-166. v. 1 em 3: *Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura*.

¹³⁰ Ibid., p. 171.

¹³¹ Id.

¹³² Ibid., p. 170.

que o declínio da aura na obra de arte está ligado às mudanças nas técnicas da reprodução e suas conseqüências culturais. No entanto, segundo BENJAMIN, o belo pode ser definido tanto em suas relações com a história como em suas relações com a natureza¹³³. Na história, o distanciamento presente na aparição única de algo distante é a tradição, é o encontro com aqueles que outrora o admiraram. Na natureza, é algo presente e sempre velado na constituição hermética da obra de arte o que remete à sua origem mágica e religiosa e ao seu mistério. Ambas as relações estão intimamente ligadas e pode-se dizer que está no modo de percepção moderno o elemento que afasta o homem moderno de qualquer tradição.

Encontra-se em um ensaio de Olgária MATTOS uma descrição histórica do conceito de vivência (*erlebnis*), a qual colocará em contato o problema da perda de uma experiência (*erfahrung*) com a crítica de uma experiência que tem seu fundamento apenas na percepção:

“Que se pense na *Erlebnis*. O termo entra para o uso lingüístico apenas a partir dos anos 70 do século passado, apesar da difusão do verbo *Erleben*. Como indica GADAMER¹³⁴, *Erleben* tem o significado de ‘estar em vida quando um determinado fato acontece’. Com isso, *Erleben* significa a presença, o testemunho ocular, por assim dizer, a um evento. O seu relato, bem como a natureza do evento, são legitimados porque quem o atesta esteve lá ‘ao vivo’. Não clama pelo testemunho dos mortos; ao contrário, o critério é a presença viva.”¹³⁵

Desse modo, vê-se como na caracterização da vivência já se encontra a dificuldade de formar uma tradição, já que esta não tem como critério a verificabilidade de um testemunho, mas, sim, a verdade e a beleza de uma obra de arte ou de algum outro modo de expressão. Pode-se afirmar que o historicismo que BENJAMIN critica nas teses em *Sobre o conceito de História*¹³⁶ possui o mesmo critério de considerar um fato histórico tendo como modelo a temporalidade como ela aparece à lembrança consciente. Aludindo ainda à diferenciação das duas esferas da

¹³³ BENJAMIN, Sobre alguns temas em Baudelaire... loc. cit. p. 132-133.

¹³⁴ GADAMER, apud MATTOS, O. C. F. **O Iluminismo visionário**: Benjamin, leitor de Descartes e Kant. São Paulo: Brasiliense, 1993. p. 145.

¹³⁵ MATTOS, O. C. F. **O Iluminismo visionário**: Benjamin, leitor de Descartes e Kant. São Paulo: Brasiliense, 1993. p. 145.

¹³⁶ BENJAMIN, W. Sobre o conceito de História. In: _____. **Obras escolhidas**. Tradução de: Sérgio Paulo Rouanet. 7 ed. São Paulo: Brasiliense, 1994. p. 222-234. v. 1 em 3: Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura.

experiência, a *erfahrung* e a *erlebnis*, na diferenciação entre verificabilidade e verdade, encontra-se a sintonia existente entre o caráter fugidio desta última com a sempre presente aporia da indefinição do belo em toda obra de arte e, conseqüentemente, com a poesia de Baudelaire.

“As *correspondances* representam a instância diante da qual se descobre o objeto de arte como um objeto fielmente reproduzido e, por conseguinte, inteiramente problemático. Se quiséssemos reproduzir esta aporia com os recursos da língua, chegaríamos a definir o belo como o objeto da experiência no estado da semelhança. Essa definição coincidiria com a formulação de Valéry: ‘O belo exige talvez a imitação servil do que é indefinível nas coisas’”.¹³⁷

Se a experiência que se procura é algo que se perdeu, nada mais sensato que procurá-la nos antigos. Retorna-se, então, a uma definição de experiência cósmica e, portanto, mágica ou religiosa, do pequeno fragmento chamado *A caminho do planetário*, no qual a semelhança com o conceito de aura é significativa e irá ao encontro da afirmação de que os elementos da experiência que procuramos não precisam ser de todo conscientes.

“Nada distingue tanto o homem antigo do moderno quanto a sua entrega a uma experiência cósmica que este último mal conhece. O naufrágio dela anuncia-se já no florescimento da astronomia. (...) Há no acentuar exclusivo de uma vinculação ótica com o universo (...) um signo precursor daquilo que tinha de vir. O trato antigo com o cosmos cumpria-se de outro modo: na embriaguez. É embriaguez, decerto, a experiência na qual nos asseguramos do mais próximo e do mais distante, e nunca de um sem o outro”.¹³⁸

É a experiência alargada exigida por Benjamin que permite ver a poesia de Baudelaire como uma emancipação da percepção moderna do mundo no domínio da esfera cultural semelhante à experiência cósmica dos antigos. Nessa esfera, a cisão entre homem e natureza não possui os mesmos limites existentes entre um sujeito e um objeto. Os versos citados por Benjamin das *Correspondances* exprimem isso: “A

¹³⁷ BENJAMIN, W. Sobre alguns temas em Baudelaire. In: _____. **Obras escolhidas**. Tradução de: José Carlos Martins Barbosa e Hemerson Alves Baptista. 1 ed. São Paulo: Brasiliense, 1989. p. 103-150 . v. 3. em 3: Charles Baudelaire: um lírico no auge do capitalismo. p. 133.

¹³⁸ _____. *A caminho do planetário*. In: _____. **Obras escolhidas**. Tradução de: Rubens Rodrigues Torres Filho e José Carlos Martins Barbosa. 5 ed. São Paulo: Brasiliense, 1995. p. 68-69. v. 2. em 3: Rua de mão única. p. 68.

Natureza é um templo de vivos pilares/ Deixam filtrar não raro insólitos enredos;/ O homem o cruza em meio a um bosque de segredos/ Que ali o espreitam com seus olhos familiares.”¹³⁹ O homem não é apenas aquele que vê, mas ele também é visto pelo que o cerca e nesse fato constitui, mais uma vez, a percepção aural de um fenômeno. “Perceber a aura de uma coisa significa investi-la do poder de revidar o olhar”.¹⁴⁰ A possibilidade de ser olhado coloca o sujeito como objeto e este último como sujeito, ou, melhor ainda, coloca homem e natureza sob o mesmo patamar de poder observar e ser observado, e nessa esfera a própria consciência já não é ela mesma, nem o conhecimento um objeto da consciência. É dessa particularidade que advém o constante interesse de Benjamin pela percepção infantil e onírica dentro de sua obra como um contraponto à atenção consciente*.

Embora os versos do poema citado não tragam ainda temas do modo de percepção da vivência, o decorrer do ensaio mostra que a obra está repleta dessas figuras, como o *jogo*, a *multidão* e o *trânsito*, entre outros, às quais Baudelaire redime da sua fugacidade em um *abrigo a qualquer crise* na esfera cultural. E se essa experiência aural presente na esfera cultural da poesia baudelaireana é, assim como na percepção infantil, uma instância na qual se unem sujeito e objeto, homem e natureza, pode-se admitir que Benjamin glosaria a definição schilleriana de poeta: “O poeta ou é natureza ou a buscará”¹⁴¹. No caso em questão, Baudelaire não somente buscou o modo de relacionar-se com a natureza como inseriu os costumes da cultura que lhe é contemporânea no modo para redimi-la de seu imediatismo. Cultura que tem o choque como seu elemento constante e, com ele, o seu amparo pelo entendimento e pela lembrança consciente; assim, seu imediatismo será tanto maior quanto menos puder fazer parte de uma experiência no sentido pleno e incorporar-se na tradição. Impossível, então, deixar-se de relacionar essa remissão dos fenômenos na

¹³⁹ BENJAMIN, W. Sobre alguns temas... loc. cit. p. 132.

¹⁴⁰ Ibid., p. 140.

* Como referência exemplar a essas duas percepções e suas incompatibilidades com a atenção consciente, veja o fragmento *O corcundinha* (BENJAMIN, W. O corcundinha. In: _____. **Obras escolhidas**. Tradução de: Rubens Rodrigues Torres Filho e José Carlos Martins Barbosa. 5 ed. São Paulo: Brasiliense, 1995. p. 141-142 . v. 2. em 3: Rua de mão única. p. 141.)

¹⁴¹ SCHILLER, F. *Poesia ingênua e sentimental*. Estudo e tradução: Márcio Suzuki. São Paulo: Iluminuras, 1991. p. 60.

reinterpretação de Platão feita por Benjamin. Baudelaire, através do belo em sua literatura, operou a redenção dos fenômenos por meio de uma rememoração de um modo originário de percepção que uniu o antigo e o novo, o próximo e o distante, o particular e a totalidade, o que coloca sua poesia na íntima relação entre a verdade e a beleza.

3 TEORIA DO CONHECIMENTO

Mesmo que soe estranho falar de uma teoria do conhecimento em Walter Benjamin, neste capítulo serão reunidas considerações que mais se aproximam de um conjunto de reflexões sobre o tema. Para tal empreendimento, utilizar-se-á, principalmente, uma crítica ao conhecimento presente no início da obra *A origem do drama barroco alemão*, escrito na maturidade do autor, que contém uma densa reflexão sobre o tema. Além disso, as concepções de linguagem e experiência não poderiam estar asseguradas senão através do seu vínculo com o *conhecimento*, o qual, em sua teorização, deve ir ao encontro, ou pelo menos não contradizer, o que já foi exposto.

3.1 VERDADE E OBJETO DO SABER (CONHECIMENTO)

Segundo a concepção de linguagem benjaminiana, o valor de verdade de um discurso não pode equivaler a uma representação de um conteúdo exterior a ele. Um discurso que perdeu o contato com a sua origem está longe de ser o ideal da Filosofia. É nesse sentido que se torna “característico do texto filosófico confrontar-se, sempre de novo, com a questão de representação”.¹⁴² No âmbito de uma teoria da linguagem, essa questão é o problema da identidade entre o ente e seu ser lingüístico. Segundo BENJAMIN, ele é o abismo pertencente a toda teoria da linguagem, sendo que “seu papel consiste em manter-se sobre este abismo, justamente sobre ele”.¹⁴³ Mantendo-se sobre ele na perspectiva da teoria do conhecimento, esse problema inclui a separação sujeito e objeto e a apropriação do conhecimento por meio de uma linguagem de caráter instrumental.

¹⁴² BENJAMIN, W. Sobre alguns temas em Baudelaire. In: _____. **Obras escolhidas**. Tradução de: José Carlos Martins Barbosa e Hemerson Alves Baptista. 1 ed. São Paulo: Brasiliense, 1989. p. 103-150 . v. 3. em 3: Charles Baudelaire: um lírico no auge do capitalismo. p. 49.

¹⁴³ _____. Sobre el lenguaje en general y sobre el lenguaje de los hombres. In: _____. **Sobre el programa de la Filosofía futura y otros ensayos**. Caracas: Monte Avilla, 1970. p. 139-153. (tradução: H. K.) p. 141.

A independência do conteúdo dos termos, utilizados no estudo das relações formais da linguagem, assemelha-se à independência da quantidade nos princípios matemáticos por meio de variáveis, semelhanças que tiveram lugar na história da lógica em aproximações feitas por diversos autores (Frege, principalmente). No entanto, não é esse o aspecto visado pela Filosofia que, para BENJAMIN, deve “permanecer fiel à lei de sua forma, como apresentação* da verdade e não como guia para o conhecimento”.¹⁴⁴ Foi visto que, dentro da esfera do nome em uma linguagem originária, a independência dissolve-se no conceito de tradução e conseqüentemente, internamente ao problema da linguagem. É o que possibilita compreender a afirmação a seguir, relacionando-a à concepção de linguagem benjaminiana vista em capítulo precedente: “Quanto mais claramente a matemática demonstra que a eliminação total do problema da representação reivindicada por qualquer sistema didático eficaz é o sinal do conhecimento genuíno, mais decisivamente ela renuncia àquela esfera da verdade visada pela linguagem”.¹⁴⁵ Aqui se encontra novamente a crítica a um conceito de conhecimento baseado em uma experiência de cunho matemático-mecânico, já que o progresso da matemática dispensa a relação entre o caráter atemporal do conhecimento e uma experiência que é passageira, além de que ele é alcançado dado de modo à priori e independente da empiria. Viu-se, anteriormente, que Benjamin propõe um novo conceito de conhecimento orientado pelo interesse filosófico da relação entre o caráter atemporal do conhecimento e o devir da experiência. Lembrando que essa crítica pertence a um ensaio de sua juventude, no qual ainda reside um projeto de sistema em sua filosofia partindo da revisão de Kant. Ela ocorre agora no sentido de uma diferença entre conhecimento e verdade. Pode-se, então, perceber de antemão que a esfera da verdade reside em uma linguagem que visa a outra coisa que não apenas à sua utilidade formal, ao mesmo tempo que nos instiga a investigar qual é essa esfera da verdade à qual Benjamin se refere.

* O termo representação da verdade será substituído nesta dissertação pelo termo apresentação para fazer frente ao carregado conceito de representação mais próprio aos conteúdos do conhecimento conforme o próprio contexto nos autoriza.

¹⁴⁴ BENJAMIN, W. **A origem do drama barroco alemão**. São Paulo: Brasiliense, 1984. p. 50.

¹⁴⁵ *Ibid.*, p. 49.

As afirmações acima transportam a questão da linguagem para o âmbito da teoria do conhecimento em duas perspectivas principais: o estatuto de uma linguagem fundada no juízo e na comunicação, em vez de uma comunhão com as coisas mesmas, e o papel da filosofia contrapondo-se ao da ciência, isto é, a apresentação da verdade contrapondo-se à obtenção e à transmissão de conhecimento. Essas diferenças, ligadas a uma teoria do conhecimento, resultam em duas concepções de verdade: uma que visa à busca de uma instância privilegiada e outra à adequação entre conhecimento e objeto. Torna-se, então, revelador para a compreensão do papel da filosofia a diferença entre verdade e conhecimento.

O texto no qual é tratado exemplarmente essa diferença encontra-se nas *Questões introdutórias* da crítica do conhecimento na obra *A origem do drama barroco alemão*, no qual se pode supor que ocorre um diálogo implícito com Kant*. Essa suposição se faz pela percepção de alusões aos termos kantianos, como “espontaneidade do entendimento”, “consciência transcendental”, “funções”, etc. Corroboram com essa hipótese o fato de Benjamin, em sua juventude, ter grande interesse por Kant, o que o fez seguir, assim, “a tendência universitária neo-kantiana que lhe é contemporânea.”¹⁴⁶, como afirma Kátia MURICY. No entanto, a admiração pelo filósofo em questão, muito embora Benjamin exija uma mudança na leitura de sua obra, não permite crer que esta introdução seja uma crítica direta a Kant, mas, sim, mais uma crítica às interpretações neo-kantianas de cunho positivista. É o que se nota na opinião de SELIGMANN-SILVA a respeito de tal obra: “É evidente que a teoria do conhecimento com tinturas fortemente neoplatônicas tal como Benjamin a expôs no prefácio do *Trauerspielbuch*¹⁴⁷ deve ser lida como uma resposta ao ambiente acadêmico neopositivista alemão de então, contra o qual ele sentia uma repulsão sem limites”.¹⁴⁸

* Com referência, principalmente, à *Crítica da razão pura*.

¹⁴⁶ MURICY, K. *Alegorias da dialética: imagem e pensamento em Walter Benjamin*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1998. p. 64.

¹⁴⁷ BENJAMIN, A origem do drama..., loc. cit.

¹⁴⁸ SELIGMANN-SILVA, M. *Ler o livro do mundo - Walter Benjamin: romantismo e crítica literária*. São Paulo: Iluminuras, 1999. p. 135.

É interessante notar que Kant, assim como Benjamin, percebe o problema existente em equiparar verdade e conhecimento causando complicações a quem se pergunta pela natureza da verdade. “A antiga e famosa pergunta, com a qual se supunha colocar os lógicos em apuros e procurava-se levá-los ao ponto ou de terem que se deixa surpreender num mísero dialelo ou de confessarem a sua ignorância e por conseguinte a vaidade de toda a sua arte, é esta: *Que é verdade?*”¹⁴⁹ É na diferença entre as respostas a essa dificuldade que se percebe o distanciamento entre as duas maneiras de entender o estatuto que cada autor dará ao conhecimento e à verdade.

A resposta de KANT é negativa¹⁵⁰: para ele, a verdade que reside na adequação do conhecimento ao objeto não pode ser definida sem referência a este último, ou seja, é impossível uma definição geral da verdade independente do objeto de conhecimento. Para BENJAMIN, “a verdade, presente no bailado das idéias representadas (apresentadas), esquiva-se a qualquer tipo de projeção no reino do saber”.¹⁵¹ Percebe-se, assim, que a posição benjaminiana é inversa à de Kant, pois é a verdade que se esquiva do saber, não pondo em questão, por isso, sua unidade e sua existência; muito pelo contrário, é parte de sua própria natureza esse movimento. Ao falar sobre o conceito de forma filosófica e fazer um elogio ao tratado como ideal dessa forma, BENJAMIN comenta que este “impôs-se em todas as épocas que tiveram consciência do Ser indefinível da verdade”,¹⁵² ou seja, a própria indefinição é uma característica do ser da verdade.

Para BENJAMIN, ao contrário da verdade, a característica do objeto do saber consiste na sua apropriação pela consciência. “O saber é posse. A especificidade do objeto do saber é que se trata de um objeto que precisa ser apropriado na consciência,

¹⁴⁹ KANT, I. **Crítica da razão pura**. Coleção Os Pensadores. Tradução de: Valério Rohden e Udo Baldur Moosburger. São Paulo: Nova. Cultural, 1991 p .58.

¹⁵⁰ Id., cf.: “Ora, um critério geral da verdade seria aquele que, sem distinção dos seus objetos, fosse válido para todos os conhecimentos. Já que nesse critério se abstrai de todo conteúdo do conhecimento (referência ao seu objeto) e verdade diz respeito exatamente a este conteúdo, é porém claro que é inteiramente impossível e absurdo perguntar por uma característica da verdade de tal conteúdo dos conhecimentos, e que portanto é impossível apontar um critério suficiente e ao mesmo tempo geral da verdade.”

¹⁵¹ BENJAMIN, A origem do drama..., loc. cit. p. 51.

¹⁵² Ibid., p. 50.

ainda que seja uma consciência transcendental”.¹⁵³ O argumento que mostra que a verdade não tem o seu fim no objeto do saber é a sua conservação no tempo independente do seu valor de conhecimento: “... a diferença entre a verdade e o objeto do saber, habitualmente identificados, explica o fato impopular de que certos sistemas filosóficos que há muito perderam qualquer relação com a ciência conservam, não obstante, sua atualidade”.¹⁵⁴ E ainda: “o universo conceitual em que isso ocorreu deixou há muito de ter qualquer solidez”.¹⁵⁵ Utilizando uma imagem que descreveria a apresentação da verdade, Benjamin afirma que ela assemelha-se ao incêndio no qual, no auge da sua luz, consome-se também aquilo que o trouxe à tona. Tanto na imagem de um bailado como na do incêndio é clara a idéia de fugacidade e movimento em que se apresenta a verdade, a qual impede, assim, a possibilidade de sua apropriação pela consciência tal e qual como pode ocorrer na representação de um conhecimento particular.

Ainda nesse sentido, a idéia de fugacidade e de movimento está intimamente ligada à relação entre verdade e beleza. Benjamin afirmará que a beleza é o reduto da verdade, é onde a verdade pode se mostrar e ao mesmo tempo se ocultar de seu amante. Benjamin faz referência ao *Symposion*, de Platão, do qual retira a tese da beleza da verdade, na qual, nos diversos estágios do desejo, Eros não trai o seu impulso original, dirigindo a sua atenção para a verdade, pois ela também é bela. “A essência da verdade como a auto-representação do reino das idéias garante que a tese da beleza da verdade não poderá nunca perder sua validade. Esse elemento representativo é o refúgio da beleza”.¹⁵⁶ Essa característica da verdade e a sua relação com o belo recordam a instância da *correspondance* de Baudelaire, na qual se encontra o que é *fielmente reproduzido e ao mesmo tempo problemático*. A união do caráter problemático da beleza com a característica não estática e impossível de ser fixada da verdade evoca agora a metáfora de uma perseguição sem fim. “Seu brilho, que seduz, (...) provoca a inteligência, que a persegue e só quando se refugia no altar da verdade

¹⁵³ BENJAMIN, A origem do drama..., loc. cit. p. 51.

¹⁵⁴ Ibid., p. 54.

¹⁵⁵ Id.

¹⁵⁶ Ibid. p. 53.

revela sua inocência. Amante, e não perseguidor, Eros a segue em sua fuga, que não terá fim, porque a beleza, para manter sua fulguração, foge da inteligência por terror, e por medo do amante”.¹⁵⁷ Não é preciso ressaltar que o amante da verdade é a filosofia. Esse fato coloca novamente o prefácio do ensaio *A origem do drama barroco alemão* em contato com o ensaio *Sobre o programa da Filosofia futura*, a qual, na busca de um novo conceito de experiência, visava a uma primazia da filosofia perante as ciências. Essa apresentação e esse ocultamento da verdade só podem ser reconhecidos pelo seu amante, ou seja, a filosofia. “E somente este (Eros e o amante) pode testemunhar que a verdade não é desnudamento que aniquila o segredo, mas revelação que lhe faz justiça”.¹⁵⁸

Outra diferença entre verdade e objeto do saber consiste no fato deste último poder ser questionado. A verdade, por sua vez, não pode ser questionada: primeiro, porque qualquer questionamento já implica na sua existência; e, segundo, porque, segundo Benjamin, ela encontra sua unidade no *ser* e não no conceito que tem sua comprovação na adequação entre conhecimento e objeto. O conceito pertence ao reino do saber e pode ser questionado; a verdade, porém, aparece na apresentação das idéias e tem sua unidade garantida *a priori*.

“O saber visa ao particular, mas não à unidade deste particular. A unidade do saber, se é que ela existe, consiste apenas em uma coerência mediata, produzida pelos conhecimentos parciais e de certa forma por seu equilíbrio, ao passo que na essência da verdade a unidade é uma determinação direta e imediata. O próprio desta determinação é não poder ser questionada. (...) Como unidade no ser e não como unidade no conceito, a verdade resiste a qualquer interrogação”.¹⁵⁹

Para BENJAMIN, o papel da filosofia é a apresentação das idéias, sendo que “as idéias são pré-existentes”¹⁶⁰, podendo-se, assim, concluir que elas garantem sua unidade “como unidade no Ser e não como unidade no conceito”¹⁶¹.

¹⁵⁷ BENJAMIN, A origem do drama..., loc. cit. p. 53.

¹⁵⁸ Id.

¹⁵⁹ Ibid., p. 52.

¹⁶⁰ BENJAMIN, A origem do drama..., loc. cit. p. 58.

¹⁶¹ Id.

BENJAMIN definirá a idéia como “algo de linguístico”¹⁶². Partindo da questão perseguida neste capítulo, a diferença entre objeto do saber e verdade, a definição da idéia como algo de linguístico liga-se à caracterização da verdade como uma “essência não intencional”.¹⁶³ Reforçando mais uma vez essa diferença, diz BENJAMIN que “o objeto do saber, enquanto determinado pela intencionalidade do conceito, não é a verdade”.¹⁶⁴ E, finalmente, o vínculo dessa caracterização da verdade com a linguagem encontra-se na seguinte sentença: “A estrutura da verdade requer uma essência que, pela ausência de intenção, assemelha-se à das coisas, mas lhe é superior pela permanência. A verdade não seroia uma intenção que encontrasse sua determinação por meio da empiria, senão pela força que determina a essência dessa empiria. O ser livre de qualquer fenomenalidade, no qual reside exclusivamente essa força, é a do Nome”.¹⁶⁵ Assim, a não intencionalidade da verdade, além de excluir o conceito como sua essência, remete-a para dentro de uma concepção de linguagem que não pode ser, como já se viu no papel desempenhado pelo nome na teoria benjaminiana da linguagem, representação e simples transportadora de conteúdos. Nesse sentido, a aliança entre visão e nominação, requerida por uma linguagem originária, coincide com o modo pelo qual as idéias existem e mais uma vez une linguagem e percepção. “Mas elas (as Idéias) são dadas menos em uma linguagem primordial que em uma percepção primordial, em que as palavras não perderam, em benefício da dimensão cognitiva, sua dignidade nomeadora”.¹⁶⁶ Desse modo, a verdade que aparece na apresentação das idéias – apresentação esta que não pode ser fixada – remete, também, a uma percepção primordial à qual a *anamnesis* platônica terá a função de redescobrir.

¹⁶² Id.

¹⁶³ Id.

¹⁶⁴ Id.

¹⁶⁵ Id.

¹⁶⁶ Id.

3.2 A RELAÇÃO ENTRE FENÔMENOS, CONCEITOS E IDÉIAS E A REINTERPRETAÇÃO DA DOCTRINA PLATÔNICA DAS IDÉIAS

O reino do conhecimento, conforme a concepção de verdade como adequação do objeto ao conhecimento, é constituído por fenômenos e conceitos. A verdade, segundo BENJAMIN, fazendo uma reinterpretação da doutrina platônica das idéias, mostra-se na apresentação destas¹⁶⁷. Antes de se analisa essa afirmação e o seu vínculo com a teoria da linguagem benjaminiana, será visto o estatuto dos conceitos, das idéias e dos fenômenos e como todos eles se relacionam na busca do conhecimento ou da verdade.

Embora admita-se que a verdade e as idéias só podem se apresentar simultaneamente com a ocorrência dos fenômenos, isso não acontece apenas por meio de uma síntese no conceito. Para BENJAMIN, o conceito é determinado pelos fenômenos assim como na matemática o denominador comum é determinado pelos números que tem de abarcar. Ao contrário, para as idéias, são elas mesmas que determinam as relações entre os fenômenos em uma interpretação na qual a verdade se mostra. Desse modo, um conceito pode ser considerado simplesmente uma representação de fenômenos ou de elementos presentes nos fenômenos enquanto ele não cumpre seu papel na apresentação das idéias. No entanto, na apresentação da verdade, o papel do conceito é o de mediação entre os fenômenos e as idéias, e só assim garante sua unidade, em vez de ser um conhecimento particular e questionável. Transferindo o problema para o mundo da prática, a grande questão da sofística não é o de apresentar o que não existe como existente, mas o de apresentar um conceito ou uma opinião como uma verdade. Disso advém a desconstrução socrática, que a partir de uma definição qualquer de seu interlocutor transfere esta para outras situações, mostrando, assim, sua incapacidade de ser universal. Embora haja uma grande diferença entre conceito e opinião, ambos têm um valor limitado quando não pretendem alcançar uma idéia e visam apenas a um conhecimento particular. “As distinções conceituais só podem escapar à suspeita de serem uma sofística destrutiva

¹⁶⁷ BENJAMIN, A origem do drama..., loc. cit.

se visarem à salvação dos fenômenos nas idéias: o *salvar os fenômenos* de Platão.”¹⁶⁸ É somente nas idéias por intermediação dos conceitos que o fenômenos escapam de sua fugacidade e podem tornar-se, então, atemporais, ao mesmo tempo que é somente através da interpretação dos fenômenos que as verdades e as idéias podem se mostrar.

É na diferença entre conceito e idéia que se encontra o primeiro vínculo entre a segunda e a linguagem, na parte introdutória do ensaio *A origem do drama barroco alemão*, mais precisamente na seguinte afirmação: “Por isso, é falso compreender como conceitos as referências mais gerais da linguagem, em vez de reconhecê-las como idéias. É absurdo ver no universal uma simples média. O universal é a idéia”.¹⁶⁹ O universal alcançado pelo conceito enquanto não opera na redenção dos fenômenos é válido apenas na apropriação do sujeito*, “ainda que seja por uma consciência transcendental”¹⁷⁰. Assim, é um universal vinculado à separação sujeito e objeto e à idéia de representação conforme a concepção de verdade iluminista. Nota-se, dessa maneira, que a universalidade alcançada pelo conceito está determinada pelo fenômeno e não pode alcançar uma verdadeira totalidade indo contra o próprio conceito de universal. A concepção da verdade como apresentação das idéias transcendendo o limite dos conceitos é uma tentativa de explodir os limites da representação. “Não há nenhuma analogia entre a relação do particular com o conceito e a relação do particular com a idéia. No primeiro caso, ele é incluído sob o conceito, e permanece o que era antes – um particular. No segundo, ele é incluído sob a idéia, e passa a ser o que não era – totalidade. Nisso consiste sua redenção platônica”.¹⁷¹ Na medida em que se admite que o conceito é o universal, admite-se também que a verdade é a adequação entre conhecimento e objeto, e admite-se a idéia da representação como modelo de relação entre homem e mundo.

As idéias, porém, só podem apresentar-se juntamente com a apresentação dos fenômenos e, assim, mediante o particular, não podendo ser essa apresentação acusada

¹⁶⁸ BENJAMIN, *A origem do drama...*, loc. cit. p. 56.

¹⁶⁹ *Ibid.*, p. 57.

* Entenda-se sujeito como a sublimação de um eu particular, conforme a crítica feita no ensaio *Sobre o programa da Filosofia Futura*.

¹⁷⁰ *Ibid.*, p.51.

¹⁷¹ *Ibid.*, p. 69.

de vazia e abstrata. As idéias oferecem-se à contemplação e, “na verdadeira contemplação, (...) o abandono dos processos dedutivos se associa com um permanente retorno aos fenômenos”.¹⁷² Corrobora com essa visão de universal intensamente relacionada com o particular a opinião de ADORNO sobre o interesse de Benjamin em fazer filosofia por meio dos elementos culturais mais particulares. “A frase de que no conhecimento o mais individual é o mais universal ajusta-se-lhe inteiramente. (...) Falando ao modo de fórmula, movia-o um impulso de romper com a lógica que se limita a encobrir o particular na teia do geral, ou que só abstrai o geral do particular”.¹⁷³ A unidade entre particular e universal, da maneira como Benjamin intenciona, só pode acontecer na relação entre fenômeno e idéia que mesmo mediado pelo conceito não o tem como fim. Ainda nesse sentido, a caracterização da idéia como mônada traz, também, a condição de que, na sua apresentação, contenha, abreviada, uma totalidade. “A idéia é mônada – isto significa, em suma, que cada idéia contém uma imagem do mundo. A (re)apresentação da idéia impõe como tarefa, portanto, nada menos que a descrição dessa imagem abreviada do mundo.”¹⁷⁴

Se as referências mais gerais da linguagem devem ser entendidas como idéias, é necessário que estas, assim como a verdade, sejam, também, linguagem. Foi visto que a verdade reside na dimensão não cognitiva e sim nomeadora da linguagem. Desse modo, a busca da verdade se fará em uma reinterpretação neo-platônica da doutrina das idéias, na qual as idéias são como “palavras e conceitos verbais divinizados”¹⁷⁵ e a própria *anamnesis* platônica torna-se a busca da verdade em uma linguagem e percepção originária.

“A idéia é algo de lingüístico, é o elemento simbólico presente na essência da palavra. Na percepção empírica, em que as palavras se fragmentaram, elas possuem, ao lado de sua dimensão simbólica mais ou menos oculta, uma significação profana evidente. A tarefa do filósofo é restaurar em sua primazia, pela representação, o caráter simbólico da palavra, no qual a idéia chega a consciência de si, o que é o oposto de qualquer comunicação dirigida para o exterior. Como a filosofia não pode ter a arrogância de falar no tom da revelação, essa

¹⁷² BENJAMIN, A origem do drama..., loc. cit. p. 51

¹⁷³ SELIGMANN-SILVA, M. **Ler o livro do mundo** - Walter Benjamin: romantismo e crítica literária. São Paulo: Iluminuras, 1999. p. 130.

¹⁷⁴ Ibid., p. 70.

¹⁷⁵ Ibid., p. 79

tarefa só pode cumprir-se pela reminiscência, voltada retrospectivamente, para a percepção original. A *anamnesis* platônica talvez não esteja longe deste gênero de reminiscência”.¹⁷⁶

Desse modo, a Filosofia, enquanto busca e apresentação da verdade, tem como papel o de uma renovação da linguagem, buscando uma percepção original que se distancia, assim, do modo de ser do conhecimento e de uma linguagem de cunho instrumental. Por isso, a proposta de uma filosofia que almejasse um progresso semelhante ao das ciências exatas e do conhecimento científico em geral não condiz, segundo Benjamin, com sua própria estrutura. “Nessa renovação, a percepção original das palavras é restaurada. E, por isso, no curso de sua história, tantas vezes objeto de zombaria, a filosofia tem sido, com toda razão, uma luta pela (re)apresentação de algumas poucas palavras, sempre as mesmas – as idéias”.¹⁷⁷ No entanto, essa releitura da doutrina platônica das idéias, para não cair em um esquema estático, deve ser entendida juntamente com a concepção de verdade benjaminiana, a qual, como se pode pressentir pelas imagens utilizadas pelo autor, não é pensável sem a idéia de movimento. Some-se a isso o privilégio do tratado sobre o sistema quando se refere à forma filosófica. Para conservar a idéia de movimento e fugacidade da verdade, é preciso eliminar a hierarquia entre as idéias, o que conduziria a um mundo das idéias permanente e, assim, separado do mundo dos fenomênicos, o que incorreria outra vez na separação entre sujeito e objeto. É o que nos esclarece o comentário de Olgária MATOS sobre a releitura benjaminiana de Platão:

“A matriz platônica é clara em Benjamin, mas a teoria das idéias sofre uma transformação essencial: seu valor heurístico se mantém com a condição de ser eliminada a metáfora solar. As idéias não se unificam sob a hegemonia da idéia do bem, do qual o sol é a imagem sensível, e, conseqüentemente, a realidade humana não é subsumível e unificável pelo *logos*. Com isso, Benjamin desconstrói o discurso onto-teo-lógico. Se quisermos conservar a metáfora da caverna – por sua vez metáfora da noite – a salvação não se situaria fora dela, à luz do dia, mas em seu interior, à luz das tochas, estrelas da noite. (...) Ver o dia como máscara da noite e na noite distinguir as estrelas que iluminam o caminho das criaturas é a maneira benjaminiana de não recorrer ao irracionalismo, mas de colher no centro da luz (do Iluminismo) o seu contrário, a cegueira, para compreender como se ligam natureza e idéia”.¹⁷⁸

¹⁷⁶ SELIGMANN-SILVA, loc. cit. p. 59.

¹⁷⁷ Id.

¹⁷⁸ MATTOS, O. C. F. *O Iluminismo visionário: Benjamin, leitor de Descartes e Kant*. São Paulo: Brasiliense, 1993. p. 147.

Contemporizando tal metáfora, se natureza e idéia se ligam, como decorre do que já foi exposto, no elemento simbólico da linguagem, então a cegueira do iluminismo encontra-se também no seu conceito de linguagem, que, discípulo da fé no conhecimento e no seu acúmulo, apenas viu nela o seu valor cognitivo e exteriormente comunicante. Nesse mesmo sentido, o conceito de experiência como um ordenamento de percepções sensíveis e seu encadeamento temporal pela consciência são outros motivos dessa cegueira. E, por último, o conceito de verdade baseado nos moldes do conhecimento é o derradeiro fator do obscurecimento da visão. São esses conceitos de linguagem, conhecimento e experiência que impedem o iluminismo de dar qualquer passo além dos limites da separação sujeito e objeto e dos problemas nela contidos. Tal separação tem sua raiz em uma supervalorização da consciência e seus produtos como a única maneira de relação entre o homem e a sua existência.

4 O NARRADOR

4.1 O RESGATE DA LINGUAGEM ORIGINÁRIA E A NARRATIVA

BENJAMIN afirma, em uma carta dirigida a Martin Buber*, que a consistência de um discurso não se dá por uma simples concordância com o objeto, mas, sim, com a busca da essência da linguagem¹⁷⁹:

“No que concerne ao efeito poético, profético, objetivo, eu só posso compreendê-lo como mágico, quer dizer não-mediatizável. Todo efeito salutar, sim, todo efeito não internamente devastador da escrita assenta-se no seu (da palavra, da linguagem) mistério. Por mais múltiplas que sejam as formas nas quais a linguagem possa mostrar-se eficaz, ela o será não através da mediação de conteúdos, mas antes através do mais puro abrir da sua dignidade e da sua essência”.¹⁸⁰

Não é preciso ressaltar que a essência e a dignidade da linguagem encontram-se, como a citação anterior sugere, no conceito de linguagem originária, já que o caráter comunicativo desta é descartado; além disso, o ensaio *Sobre a linguagem em geral e sobre a linguagem humana* surgiu justamente para fundamentar a resposta negativa de Benjamin a Buber a respeito do convite que este lhe fez para que participasse da revista *Der Jude*¹⁸¹. Benjamin, ao utilizar o verbo *abrir*, sugere que a essência da linguagem está encoberta e que o reencontro com ela é possível. Para isso, é necessário buscar-se as indicações de como a abertura da essência da linguagem pode acontecer após o distanciamento da linguagem originária, ou, então, ressaltar os momentos nos quais, para Benjamin, essa abertura pode ser vislumbrada, para que ela possa, assim, corroborar com a sua teoria da linguagem.

* Trata-se de um trecho da carta de recusa ao convite feito por Martin Buber para sua participação na revista *Der Jude*.

¹⁷⁹ BENJAMIN, W. *Briefe*. In: SSHOLEM, G. & ADORNO, T. W (org). Frankfurt: Suhrkamp, 1978 apud SELIGMANN-SILVA, M. *Ler o livro do mundo – Walter Benjamin: romantismo e crítica literária*. São Paulo: Iluminuras, 1999. p. 79.

¹⁸⁰ Id.

¹⁸¹ SELIGMANN-SILVA, M. *Ler o livro do mundo – Walter Benjamin: romantismo e crítica literária*. São Paulo: Iluminuras, 1999. p 79

Um primeiro momento em que podemos ver esse aspecto encontra-se no ensaio *A tarefa do tradutor*¹⁸², no qual o conceito de tradução não tem a mesma conotação presente no ensaio *Sobre a linguagem humana e sobre a linguagem em geral*, pois, neste, a tradução pertencia à instância original da linguagem adâmica. No entanto, mesmo já na linguagem decaída, o conceito de tradução tem um papel importante e vinculado à instância primeira da linguagem. É o que se esclarece no comentário de SELIGMANN-SILVA referente a este ensaio: “o tradutor deve, para Benjamin, então, tentar trazer para sua língua aquela ‘visada’ da língua da qual ele traduz; assim ele estará vinculado ao trabalho de ‘reconstrução’ daquela linguagem originária ‘perdida’. A tradução deve justamente despertar a saudade com relação a esta linguagem ‘perdida’”.¹⁸³ Se a preocupação do tradutor deve ter como alvo uma “visada” expressa em outra língua, buscar-se-á, então, não a troca literal das palavras por igualdade e semelhança, mas, ao contrário, aquela tradução primeira na qual expressou-se em linguagem uma idéia, sentimento, acontecimento ou o que quer que se tenha traduzido. Assim, a fragmentação de um mesmo princípio simbólico em várias línguas serve como prova de uma linguagem originária na base de todas as línguas – e não para reforçar o caráter convencional do signo –, pois somente isso justificaria a busca dessa “visada”. Ainda nesse sentido, a ação dessa busca, entendida como o problema principal da tradução, dificulta o próprio ato de traduzir quanto mais o que se traduz encontrar sua importância nessa “visada” e, por outro lado, quanto menos a importância de um texto estiver em seu teor comunicativo. Disso talvez decorra o fato de a tradução literária e filosófica conterem o mais alto grau de dificuldade. Assim, a verdadeira tradução tem como tarefa o encontro entre visão e linguagem na busca da “visada” do autor que traduz, e não a transposição exterior dos signos de uma língua para outra – o que remete mais uma vez à instância nomeadora da linguagem.

¹⁸² BENJAMIN, W. *Gesammelte Schriften*. Übertragungen, 1972. v. IV: Kleine prosa. Baudelaire apud: SELIGMANN-SILVA, M. *Ler o livro do mundo – Walter Benjamin: romantismo e crítica literária*. São Paulo: Iluminuras, 1999. p. 88.

¹⁸³ SELIGMANN-SILVA, M. *Ler o livro do mundo – Walter Benjamin: romantismo e crítica literária*. São Paulo: Iluminuras, 1999. p. 76.

É importante lembrar que, em uma crítica à concepção burguesa da linguagem, quando o homem se comunica por meio das palavras com que as coisas são designadas, o que ele comunica não é o seu ser espiritual, e mediante essa concepção ele pode apenas comunicar um objeto a outro homem. Porém, na busca de comunicar a visada na qual uma experiência traduziu-se em linguagem humana, o tradutor somente pode alcançá-la se tiver em conta a sua gênese ou origem, que é a instância na qual o sujeito é parte integrante desse momento. Vê-se, assim, ressurgir o encontro entre sujeito e objeto na linguagem como foi almejado por Benjamin através da sua reflexão apoiada no Gênesis bíblico. Tratando-se, por sua vez, da narrativa, pode-se perceber como ela não comunica apenas um objeto a um interlocutor, mas nela o próprio narrador é também parte integrante da comunicação. Em sentido inverso à concepção burguesa da linguagem na narrativa, o ser espiritual do homem comunica-se ao mesmo tempo em que se comunica algo a outrem. Essa presença do comunicante na comunicação apresenta-se na passagem: “Ela (a narrativa) mergulha a coisa na vida do narrador para em seguida retirá-la dele. Assim, imprime-se na narrativa a marca do narrador, como a mão do oleiro na argila do vaso”.¹⁸⁴ Acreditar que a linguagem é apenas a comunicação exterior de algo é desconsiderar uma enorme parte da linguagem que é representada pela literatura – e, outrora, pelo mito –, assim como ela esteve presente em outros modos – diferentes da razão instrumental – de relação com o mundo. Talvez o fato de as experiências estarem deixando de ser comunicáveis decorra de se considerar a linguagem apenas no seu aspecto exterior. A literatura nunca teve o interesse de comunicar algo que não a própria existência da qual o sujeito é parte. Nesse sentido, BENJAMIN afirma que o narrador tem como matéria a vida humana: “Podemos ir mais longe e perguntar se a relação entre o narrador e sua matéria – a vida humana – não seria ela própria uma relação artesanal. Não seria sua tarefa trabalhar a matéria prima da experiência – a sua e a dos outros – transformando-a num produto sólido, útil e único.”¹⁸⁵ Considere-se, ainda, o fato de que uma relação

¹⁸⁴ BENJAMIN, W. O narrador. In: _____. **Obras escolhidas**. Tradução de: Sérgio Paulo Rouanet. 7 ed. São Paulo: Brasiliense, 1994. p. 197-221. v. 1 em 3: *Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura*. p. 205.

¹⁸⁵ *Ibid.*, p. 221.

artesanal não pode de modo algum ser uma relação impessoal e abstrata e, assim, a linguagem da narrativa inclui a expressão do ser espiritual daquele que a narra.

Quanto à afirmação de que a literatura desempenha um papel de resgate e mostra-se como um momento em que a abertura ocorre, ela pode ser observada no fato de que, para BENJAMIN, a arte é também a apresentação das idéias como cópia, “como imagens em miniatura do mundo das idéias”¹⁸⁶, e as idéias são constituídas do mesmo *material* que a linguagem adâmica: o nome. Além disso, no conceito de *correspondências*, reportando-se à poesia de BAUDELAIRE¹⁸⁷, e no conceito de *narrativa*, aludindo a LESKOW¹⁸⁸, encontram-se as referências a uma comunicação e a uma comunhão entre homem e natureza – apesar de o homem moderno ter-se tornado alheio a ela – às quais tanto Leskow como Baudelaire permaneceram fiéis. Ressalte-se, ademais, o fato de Benjamin fazer filosofia a partir de obras literárias. Desse modo, se a filosofia é um momento no qual acontece a busca da dignidade das palavras e da sua restauração, então a literatura, que também possibilita esse momento, deve, da mesma forma, participar dessa tarefa. Esse momento, como visto anteriormente, na crítica ao conceito raso de experiência e no projeto da Filosofia futura, não encontra seu fundamento na consciência.

À restauração da dignidade das palavras corresponde uma união entre visão e nominação, entre sensibilidade e linguagem e, portanto, entre visão e leitura. Uma reflexão sobre o sentido profano e mágico da palavra *leitura* encontra-se em um ensaio de BENJAMIN chamado *A doutrina das semelhanças*¹⁸⁹. A leitura dos acasos para a compreensão do devir e o posicionamento dos astros na leitura de um destino humano correspondem ao âmbito do que BENJAMIN chamará de semelhanças extra-

¹⁸⁶ BENJAMIN, W. *A origem do drama barroco Alemão*. São Paulo: Brasiliense, 1984. p. 54.

¹⁸⁷ _____. Sobre alguns temas em Baudelaire. In: _____. **Obras escolhidas**. Tradução de: José Carlos Martins Barbosa e Hemerson Alves Baptista. 1 ed. São Paulo: Brasiliense, 1989. p. 103-150. v. 3. em 3: Charles Baudelaire: um lírico no auge do capitalismo.

¹⁸⁸ _____. O narrador. In: _____. **Obras escolhidas**. Tradução de: Sérgio Paulo Rouanet. 7 ed. São Paulo: Brasiliense, 1994. p. 197-221. v. 1 em 3: Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura.

¹⁸⁹ Id. _____. A doutrina das semelhanças. In: _____. **Obras escolhidas**. Tradução de: Sérgio Paulo Rouanet. 7 ed. São Paulo: Brasiliense, 1994. p. 108-113. v. 1 em 3: Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura. p. 111.

sensíveis¹⁹⁰. Essas semelhanças permeiam a existência humana, em comparação com as semelhanças percebidas conscientemente, em número muito maior e, talvez, de forma mais determinante do que se imagina. É importante ressaltar o caráter não consciente dessa esfera da percepção juntamente com a afirmação de que toda linguagem desde os seus fundamentos é composta de semelhanças dessa espécie. Benjamin nota que sempre se cogitou a influência da faculdade mimética sobre a linguagem. No entanto, nunca se buscou aprofundar essa influência na perspectiva de uma história dessa faculdade, o que nos remete, segundo o autor, a uma relação antiga do homem com o cosmos no dom divinatório. O estudo da influência da faculdade mimética sobre a linguagem manteve-se sempre na esfera mais superficial da semelhança, ou seja, na esfera sensível. É preciso, quando se trata da linguagem, buscar a influência do dom mimético no âmbito das semelhanças extra-sensíveis. “É, portanto, a semelhança extra-sensível que estabelece a ligação não somente entre o falado e o intencionado, mas também entre o escrito e o intencionado, e entre o falado e o escrito. E o faz de modo sempre novo, originário e irreduzível”.¹⁹¹ Benjamin, antes de conceber essa afirmação, utiliza como exemplo diversas palavras de diferentes línguas que, embora não possuam semelhanças entre si, não deixam de ser semelhantes quanto aos seus significados, o que se refere outra vez ao ato de nomeação. A afirmação de que a linguagem opera por esse modo de conceber semelhanças e tem como característica ser sempre nova, originária e irreduzível remete mais uma vez àquela concepção originária de linguagem. Acrescente-se a isso o fato de que ser irreduzível significa estar fora da possibilidade de análise e vincula mais uma vez a um imediatismo da linguagem. Outra característica que afasta o dom da semelhança da percepção consciente é a impossibilidade dessa semelhança ser fixada. “Ela (a semelhança) perpassa, veloz, e, embora talvez possa ser recuperada, não pode ser fixada, ao contrário de outras percepções”.¹⁹² Desse modo, garantindo à linguagem um reduto na esfera das semelhanças extra-sensíveis, garante-se também uma posição para a linguagem nos fundamentos ontológicos da existência humana. É o que se depreende

¹⁹⁰ BENJAMIN, A doutrina..., loc. cit. p. 111.

¹⁹¹ Id.

¹⁹² Ibid., p. 110.

da seguinte passagem: “A natureza engendra semelhanças (...). Mas é o homem que tem a capacidade suprema de produzir semelhanças. Na verdade, talvez não haja nenhuma de suas funções superiores que não seja decisivamente co-determinada pela faculdade mimética. Essa faculdade tem uma história, tanto no sentido filogenético como ontogenético.”¹⁹³ Assim, na esfera mimética, a linguagem não pode ter um cunho instrumental e *a posteriori*.

Ainda nesse ensaio, além da afirmação de que a linguagem “não é um sistema convencional de signos”¹⁹⁴, encontra-se a diluição da fronteira entre homem e natureza no domínio da linguagem, no “duplo sentido da palavra leitura, em sua significação mágica e profana.”¹⁹⁵ Benjamin refere-se à leitura dos astros, das vísceras, etc., e à leitura do abecedário e das palavras. A tese presente nesse ensaio é a de que o homem não perdeu o dom de tornar-se semelhante e de agir segundo a lei da semelhança, faculdade essencial do ser humano, mas que essa capacidade transformou-se e passou gradativamente para o domínio da linguagem e da escrita:

“Se a leitura a partir dos astros, das vísceras e dos acasos era para o primitivo sinônimo de leitura em geral, e se além disso existiram elos mediadores para uma nova leitura, como foi o caso das runas, pode-se supor que o dom mimético, outrora fundamento da clarividência, migrou gradativamente, no decorrer dos milênios, para a linguagem e para a escrita, nelas produzindo um arquivo completo de semelhanças extra-sensíveis.”¹⁹⁶

Se a faculdade de operar segundo semelhanças migrou para a escrita, é possível que a literatura tenha um lugar privilegiado na comunicação da natureza com o homem e na expressão de seu ser espiritual. É, talvez, assim que se deva entender essa afirmação, o que justifica a fidelidade dos representantes da literatura a uma época em que o homem encontrava-se em sintonia com a natureza, e recorda, sob o conceito de leitura, a unidade entre percepção e linguagem. A clarividência, sinônimo de leitura e, portanto, de linguagem, no mundo antigo, não é obtida por meio do

¹⁹³ BENJAMIN, A doutrina..., loc. cit. p. 108.

¹⁹⁴ Ibid., p. 110.

¹⁹⁵ Ibid., p. 112.

¹⁹⁶ Id.

entendimento que opera apenas na organização das semelhanças sensíveis e conscientes, senão ao contrário, nela incluem-se, também, a embriaguez, o sonho, o acaso, entre outros. O objeto do saber, fruto do entendimento, somente pode ser considerado como tal se for algo controlável e puder tornar-se posse da consciência. Dessa maneira, percebe-se que a narrativa afasta-se desse âmbito quando evita a análise, o contexto e as sutilezas psicológicas na narração - o que serviria apenas para fixar um sentido à história em vez de torná-la ampla. Ao evitar o contexto psicológico, BENJAMIN afirma que a narrativa pode ser mais facilmente assimilada e que essa assimilação ocorre em camadas muito profundas. A alusão à profundidade remete às dimensões não conscientes do sujeito que permeiam a obra benjaminiana. No entanto, existe ainda uma outra dimensão que corresponde ao meio termo entre o inconsciente e consciente: o tédio. “Esse processo de assimilação se dá em camadas muito profundas e exige um estado de distensão que se torna cada vez mais raro. Se o sono é o ponto mais alto da distensão física, o tédio é o ponto mais alto da distensão psíquica. O tédio é o pássaro de sonho que choca os ovos da experiência.”.¹⁹⁷ BENJAMIN refere-se às atividades de repetição nas quais a atenção consciente se concentra; nessa atividade e nesse momento as histórias, quando contadas, podem ser assimiladas de forma mais ampla e profunda. Enfim, tanto a origem da linguagem quanto o seu aspecto mimético devem ser buscados em uma dimensão não imediatamente visível e identificável, como a assimilação da linguagem acontece mais profundamente quanto mais se afasta da atenção consciente. “Quanto mais o ouvinte se esquece de si mesmo, mais profundamente se grava nele o que é ouvido”.¹⁹⁸

Foi visto no capítulo precedente que a tristeza da natureza é conseqüência última da queda da linguagem. É com tristeza que LESKOW¹⁹⁹ em uma de suas narrativas lembra a época em que a natureza preocupava-se com o destino dos homens: “Já se foi a época, diz LESKOW, em que o homem podia sentir-se em harmonia com a natureza. SCHILLER chamava essa época o tempo da literatura

¹⁹⁷ BENJAMIN, W. O narrador. In: _____. **Obras escolhidas**. Tradução de: Sérgio Paulo Rouanet. 7 ed. São Paulo: Brasiliense, 1994. p. 197-221. v. 1 em 3: Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura. p. 204.

¹⁹⁸ *Ibid.*, p. 205.

¹⁹⁹ *Ibid.*, p. 210.

ingênua”²⁰⁰. Essa referência a SCHILLER é providencial, pois, quando trata da diferença da expressão ingênua e daquela fornecida pelo entendimento escolar – sendo que este se dá por meio de conceitos e palavras, da gramática e da lógica –, podemos ver como a primeira aproxima-se da idéia de união entre signo e designado, que se busca através da literatura a fim de proporcionar um encontro com aquela essência perdida da linguagem. É o que se vê na passagem: “Se lá (no entendimento escolar) o signo permanece eternamente heterogêneo e estranho ao designado (...) aqui (na expressão ingênua) a linguagem brota do pensamento como por necessidade interna, (...) o signo desaparece por inteiro no designado”.²⁰¹ Essa unicidade entre signo e designado nos lembra a unicidade entre ser espiritual e ser lingüístico presente na linguagem nominal, além de afirmar que é na literatura que esse retorno pode acontecer. Talvez a literatura provinda de outro modo de percepção diferente do entendimento possa reconstituir a dimensão da tradução originária e da revelação nas quais não existe a diferença entre signo e designado. Esse momento não “mediatizável” da linguagem é semelhante ao momento em que a clarividência retira seus significados. Se a relação entre signo e designado, segundo a lei da semelhança, acontece no âmbito das semelhanças extra-sensíveis, é possível que a referência a uma linguagem originária perdida tenha relação com a incapacidade de perceber esse momento sabendo, ao mesmo tempo, que a linguagem não deve sua existência à sua utilidade *a posteriori*. Esse momento, porém, é percebido pela clarividência, que migrou gradativamente para a linguagem. Assim, a escrita, a leitura e o ritmo nelas contido “seriam como o esforço, ou o dom, de fazer o espírito participar daquele segmento temporal no qual as semelhanças irrompem do fluxo das coisas, transitoriamente, para desaparecerem em seguida”.²⁰²

Quanto à possibilidade da abertura da essência da linguagem dar-se na filosofia, basta notarmos que, para BENJAMIN, a filosofia tem como tarefa a apresentação das

²⁰⁰ BENJAMIN, O narrador..., loc. cit. p. 210

²⁰¹ SCHILLER, F. *Poesia ingênua e sentimental*. Estudo e tradução: Márcio Suzuki. São Paulo: Iluminuras, 1991. p. 52.

²⁰² BENJAMIN, W. A doutrina das semelhanças. In: _____. *Obras escolhidas*. Tradução de: Sérgio Paulo Rouanet. 7 ed. São Paulo: Brasiliense, 1994. p. 108-113. v. 1 em 3: Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura. p. 112-113.

idéias e que elas “são dadas menos em uma linguagem primordial que em uma percepção primordial, em que as palavras não perderam, em benefício da dimensão cognitiva, sua dignidade nomeadora”.²⁰³ Ou seja, a filosofia encontra seu papel justamente onde há a união entre percepção e nomeação, referindo-se, assim, à reminiscência de um modo de conhecimento puro. No entanto, para a filosofia, o caminho é retrospectivo, no qual a razão é uma busca incessante da verdade na apresentação das idéias. É assim que será definida por BENJAMIN a *anamnesis* platônica.²⁰⁴ Esse modo de recordação encontra-se em um diálogo de Platão, *Memom*, o qual versa sobre a dificuldade que existe quando se tenta buscar o conhecimento de algo do qual não se faz idéia. Conclui-se, então que esse algo já era, de alguma forma, conhecido. Na reinterpretação benjaminiana, essa recordação refere-se a uma linguagem e a uma percepção originárias que são o fundamento de todo aparecer e significar.

No entanto, para não se considerar o ensaio *O narrador* sob o signo de uma nostalgia improdutiva, é justamente por estar desaparecendo que a narrativa pode contribuir para a compreensão do modo como o homem no decorrer de sua história relaciona-se com o mundo, ganhando, assim, importância filosófica. Além disso, segundo BENJAMIN, nesse desaparecimento, há também uma renovação de sua beleza. “Na realidade, esse processo, que expulsa gradualmente a narrativa da esfera do discurso vivo (...), ao mesmo tempo dá uma nova beleza ao que está desaparecendo”²⁰⁵. Em certo sentido, o que está diminuindo é o espaço da narrativa como forma de comunicação no mundo moderno; ela ainda reside, entre outros, na literatura de KAFKA e POE, além de LESKOW, é claro, e, quando ela se mostra, o faz de modo mais resplandecente do que quando ela fazia parte do discurso vivo. Assim, esse aparecimento surpreende e faz refletir sobre essa forma. Além disso, dissemos apoiados no conceito de origem, que este modo originário não somente inaugura mas acompanha todas as manifestações da linguagem, de modo evidente ou

203 BENJAMIN, W. *A origem do drama barroco alemão*. São Paulo: Brasiliense, 1984. p. 58.

204 *Ibid.*, p. 59.

205 *Ibid.*, p. 201.

oculto. Sendo assim, se estamos exaltando a narrativa e o modo de relação entre homem e mundo nela contidos, e, estamos afirmando que este modo está intimamente ligado à um modo de compreensão da linguagem originário, e ainda, que este modo reside na literatura; então devemos concluir que o sentido fundamental da narrativa, como um sentido fundamental e originário da existência, deve encontrar-se presente de forma transformada nos dias de hoje. Esta presença pode ser sentida na literatura de POE, KAFKA, BAUDELAIRE, etc., e a transformação deste modo de relação com o mundo, transformando conseqüentemente a narrativa, ganha o nome de modernidade.

Tais autores escreveram para uma época que operou um rompimento com a tradição e, decorrente do que foi exposto, supervalorizou o conhecimento científico e as percepções imediatamente conscientes na sua relação com a existência. A perda da religiosidade é também um pressuposto deste novo modo de vida. Desse modo, tanto Kafka como Poe, para usar os exemplos mais próximos, podem causar espanto e reflexão (características de toda narrativa verdadeira) mostrando o sem sentido das relações sociais imediatas às quais tanto eles como seus leitores estão ligados. Pode-se ler também em BAUDELAIRE através de sua dedicatória, "*Hypocrite lecteur, mon semblable, mon frère!*", em uma interpretação benjaminiana que ela diz, leitor de uma experiência rasa e imediata que me é familiar e também me constitui, para você vão estes poemas. Em BAUDELAIRE ainda percebe-se uma busca de um reencontro com uma natureza e ordem cósmica na sua tarefa de emancipar as relações rasas do homem moderno com o mundo. KAFKA e POE, utilizando a expressão benjaminiana presente no seu ensaio *Experiência e Pobreza* são membros de uma nova barbárie. Nesse sentido sua tarefa é mais perceber e mostrar a pobreza de tais relações do que religá-las à uma tradição. Em outras palavras, é a dignidade de reconhecer sua pobreza e trabalhar com o pouco que se tem, ao invés de reconstituir uma ordem religiosa ou natural que sustentava as antigas relações.

4.2 A NARRATIVA, A INFORMAÇÃO E O ROMANCE: A CONCORRÊNCIA HISTÓRICA ENTRE AS FORMAS DE COMUNICAÇÃO E OS CONCEITOS DE LINGUAGEM E EXPERIÊNCIA.

O ensaio *O narrador* tem como tema principal a perda da arte de narrar em nossos dias. Como argumento, mostra o privilégio da informação e do romance em detrimento da narrativa na contemporaneidade. Embora o ensaio em questão não busque uma fundamentação da teoria lingüística, não é difícil notar que sob essa perda existe um modo de encarar a linguagem como instrumento, isto é, a partir de um olhar exterior. Da mesma forma que sob ela existem, também, um conceito raso de experiência e os fundamentos gnosiológicos que ele implica. Antes, porém, de se analisar esse processo sob tais conceitos, é preciso compreendê-lo não apenas como um fato pontual, senão pertencente a toda a história da humanidade. Apenas assim esse processo conquistará a dignidade que merece, e sua análise, uma dimensão filosófica. Encontra-se em BENJAMIN a consciência da amplitude desse afastamento na seguinte passagem: “Porém, esse processo vem de longe. Nada seria mais tolo que ver nele um ‘sintoma de decadência’ ou uma característica ‘moderna’”²⁰⁶. Seguindo ainda a idéia de um redimensionamento desse processo, encontra-se, também, nesse ensaio, a metáfora que orientará a compreensão dessa amplitude, ou seja, BENJAMIN afirma que se deve imaginar as transformações das formas de comunicação como as lentas transformações da crosta terrestre no decorrer dos milênios²⁰⁷. Isso significa que o afastamento engloba tanto o nascimento da filosofia e da poesia épica de Homero como toda literatura oral anônima anterior a esses marcos da origem da civilização ocidental.

Embora ele seja um processo de origens milenares, é uma invenção moderna que propiciará a morte da narrativa, beneficiando, por outro lado, a difusão do romance e da informação, ou seja, a invenção da imprensa. Com ela “destacou-se uma

²⁰⁶ BENJAMIN, W. O narrador. In: _____. *Obras escolhidas*. Tradução de: Sérgio Paulo Rouanet. 7 ed. São Paulo: Brasiliense, 1994. p. 197-221. v. 1 em 3: Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura. p. 201.

²⁰⁷ *Ibid.*, p. 202

forma de comunicação que por mais antigas que fossem suas origens, nunca havia influenciado decisivamente a forma épica. (...) Ela é tão estranha à narrativa como o romance, mas é mais ameaçadora e, de resto, provoca uma crise no próprio romance. Essa nova forma de comunicação é a informação”.²⁰⁸ Se a difusão do romance e da informação é responsável pelo declínio da narrativa, como afirma BENJAMIN – “o primeiro indício da evolução que vai culminar na morte da narrativa é o surgimento do romance”,²⁰⁹ e ainda, “se a arte da narrativa é hoje rara, a difusão da informação é decisivamente responsável por esse declínio”²¹⁰ – então o estudo dessas formas poderá demonstrar os fundamentos da perda da capacidade de trocar experiências. Como já foi dito, esse estudo será feito a partir dos conceitos de linguagem e experiência inerentes ao processo de afastamento da narrativa.

Quanto à relação entre a informação e a experiência, encontra-se uma aproximação do predomínio da informação com a redução da experiência inerente a esse processo em uma passagem do ensaio *Sobre alguns temas em Baudelaire*, que trata justamente da mudança da experiência moderna que passa a ter um caráter de vivência. “Há uma rivalidade histórica entre as diversas formas da comunicação. Na substituição da antiga forma narrativa pela informação e desta pela sensação reflete-se a crescente atrofia da experiência”²¹¹. Lembre-se de que o ensaio sobre Baudelaire apóia-se sobre o espanto de um poeta lírico ter grande aceitação em uma época em que as condições de recepção de obras líricas não eram favoráveis. Ou seja, as más condições são também um reflexo da mudança do modo como o homem relaciona-se com o mundo determinando as formas de comunicação que tendem a prosperar. Pode-se, então, compreender como a informação aproxima-se do conceito de vivência e dizer até que essa aproximação é o fundamento do seu sucesso, assim como ela é o alimento desse modo de se relacionar. Já foi visto que o conceito de vivência tem como fundamento o testemunho ocular, ou seja, para ser passada adiante, a experiência

²⁰⁸ Id.

²⁰⁹ Ibid., p. 201.

²¹⁰ Ibid., p. 203.

²¹¹ BENJAMIN, W. Sobre alguns temas em Baudelaire. In: _____. **Obras escolhidas**. Tradução de: José Carlos Martins Barbosa e Hemerson Alves Baptista. 1 ed. São Paulo: Brasiliense, 1989. p. 103-150 . v. 3. em 3: Charles Baudelaire: um lírico no auge do capitalismo. p. 132.

²¹¹ Ibid., p. 107.

tem como critério a verificabilidade sustentada por um testemunho. “Para meus leitores, o incêndio num sótão do Quartier Latin é mais importante do que uma revolução em Madrid”²¹². Esse comentário, de VILLEMESSANT (fundador do jornal *Le Figaro*), presente no ensaio *O narrador*, serve como argumento e prova de que o mais próximo e, assim, mais verificável é o mais importante para a informação jornalística.

BENJAMIN nota que, a meio caminho desse processo, precursor da historiografia moderna, encontra-se a figura do cronista medieval, a qual, segundo ele, é muito próxima do narrador. “O cronista é o narrador da história”. Assim, aquilo que tornava a crônica medieval capaz de apresentar um fato como modelo da história do mundo e, assim, poder tornar-se matéria de experiência, a liberdade frente ao “ônus da explicação verificável”²¹³, é, no sentido inverso, o que impede a informação de ser assimilada pela verdadeira experiência, ou seja, “a informação aspira a uma verificação imediata”²¹⁴. Da mesma forma que a informação, a historiografia também afastou-se da narrativa, sendo que, enquanto representadas pelo cronista, ambas conviviam lado a lado. “O historiador é obrigado a explicar de uma ou outra maneira os episódios com que lida.”²¹⁵ O fato do homem ser pobres em histórias surpreendentes tem uma razão: “a razão é que os fatos já nos chegam acompanhados de explicações”,²¹⁶ diz BENJAMIN. Da mesma forma, “é indispensável que a informação seja plausível”²¹⁷. Se para a narrativa a ausência de explicação é o que conserva durante milhares de anos sua força germinativa, deixando o leitor livre para interpretá-la como bem entender, a presença de explicações vincula a informação à vivência e a uma experiência imediata. Essa característica coloca mais uma vez a informação no rastro da herança iluminista e da sua “experiência” rasa. Não é por acaso, também, que o afastamento entre a historiografia e a narrativa acontece quanto mais a história se consolida como ciência e partilha, assim, do conceito de

²¹² _____, *O narrador...*, loc. cit. p. 202.

²¹³ *Ibid.* p. 209.

²¹⁴ BENJAMIN, *O narrador...*, loc. cit. p. 203.

²¹⁵ *Ibid.*, p. 209.

²¹⁶ *Ibid.*, p. 203.

²¹⁷ *Id.*

“experiência” iluminista e da concepção de verdade como adequação entre conhecimento e objeto. Pode-se dizer que os limites entre história e narrativa confundem-se em uma época à qual seria possível chamar de *a época da história ingênua*, fazendo alusão à já citada e conhecida obra do romantismo alemão. A essa época pertencem uma ausência de explicação, uma independência das relações causais entre os fatos e também uma independência quanto à verificabilidade. Como visto anteriormente, essa preocupação com a verificabilidade está também vinculada à linguagem como instrumento.

No caso da informação, o comprometimento com a verificação e com o conceito de vivência, resultado de uma atrofia do conceito de experiência, comprovava-se pela desvalorização jornalística de todo o saber que vem de longe, temporal ou espacialmente. A narrativa, ao contrário, é fiel ao saber que vem de longe, como se mostra na caracterização do narrador por meio das figuras do marinheiro viajante e do mestre sedentário. A autoridade desse saber não vinha da possibilidade de sua verificação. “O saber, que vinha de longe – do longe espacial das terras estranhas, ou do longe temporal contido na tradição -, dispunha de uma autoridade que era válida mesmo que não fosse controlável pela experiência”²¹⁸. A dificuldade de receber a experiência que vem de longe e incorporá-la à sua própria coloca o afastamento da narrativa em consonância com tese benjaminiana presente em *A origem do drama barroco alemão*. Viu-se que a experiência em sentido pleno, seja no âmbito individual ou coletivo, é um fato de tradição, e, segundo Olgária MATOS “a história natural do drama barroco reflete sobre a perda do sagrado enquanto significação estável: não há nele evidência de signos divinos nem uma ordem absoluta da natureza. A modernidade padece da morte da natureza e a história, isto é, da tradição. Não se está exilado de uma tradição particular, mas de qualquer tradição”²¹⁹. É importante ressaltar que o primado da verificação e da vivência na informação tanto não origina uma nova tradição como corrobora com o desaparecimento da possibilidade de sua existência, já que o saber que vem de longe temporal ou espacialmente é a matéria sobre a qual a

²¹⁸ BENJAMIN, O narrador..., loc. cit. p. 202-203.

²¹⁹ MATOS, O. C. F. *O Iluminismo visionário*: Benjamin, leitor de Descartes e Kant. São Paulo: Brasiliense, 1993. p. 52.

tradição se forma.

Pelo fato de não derivar e nem alimentar a oralidade, o romance e a informação têm como consequência um rompimento com a tradição, rompimento que é característico da era moderna. Pense-se na dúvida hiperbólica cartesiana e no *cogito*, na unidade pura da consciência transcendental de Kant, na tabula rasa de Locke, que colocam o fundamento do conhecer em uma consciência não histórica tendo em conta somente o sujeito e a razão. Comentando o relacionamento homem e natureza na visão de mundo iluminista, ADORNO e HORKHEIMER comentam que “o casamento feliz entre o entendimento humano e a natureza das coisas, que ele (o iluminismo) tem em vista, é patriarcal: o entendimento, que venceu a superstição, deve ter voz de comando sobre a natureza desenfitejada”²²⁰. O resultado final desse casamento é a técnica. Não desconsiderando as vantagens e confortos que a técnica pode proporcionar à humanidade, é questionável que ela possa servir de modelo a todas as formas de saber. A parte reservada à natureza nesse contrato matrimonial é somente a de uma matéria que deve ser organizada pela razão visando à sua utilidade. O princípio da sabedoria representado pela narrativa tem outro estatuto, já que a narrativa mantém uma fidelidade à época em que o homem podia se sentir em harmonia com a natureza.

Uma outra face desse mesmo processo pode ser visto na supremacia do caráter instrumental da linguagem, que não pode ser desvinculado da mudança do conceito de “experiência” que subjaz ao desaparecimento da narrativa. É importante lembrar que essa concepção instrumental da linguagem só é possível dentro de uma separação sujeito e objeto e de uma concepção de verdade como adequação. Embora a separação sujeito e objeto seja proposta principalmente na Filosofia moderna, o questionamento quanto à relação entre a linguagem e as coisas percorre toda a história da Filosofia desde Platão. Da mesma forma, a concepção de verdade como adequação também tem origem na antiguidade, tendo Aristóteles como seu primeiro representante. O que se pretende mostrar neste trabalho é que, no decorrer da história, a predominância da

²²⁰ ADORNO, T. W. & HORKHEIMER, M. Conceito de Iluminismo. In: **Textos escolhidos:** Walter Benjamin, Max Horkheimer, Theodor W. Adorno, Jurgen Habermas. São Paulo: Abril Cultural, 1980.

informação reforça os aspectos da experiência rasa do conhecimento e da linguagem instrumental da qual, como já se sabe, Benjamin não é partidário.

Na informação, esse modo de ver a linguagem como instrumento é evidente e está presente em suas características. Primeiramente, “ela precisa ser *compreensível* ‘em si e para si’”²²¹, o que coloca a informação na condição de objeto independente. Assim, pode-se dizer que ela opera em uma reificação da linguagem humana. Desse modo, a informação almeja ser um fato ou um dado independente de qualquer relação com o leitor, e, justamente por almejar uma facilidade de compreensão, ela inibe a reflexão e, assim, inibe também sua incorporação na experiência do leitor. Se a interpretação for vista como uma forma de união entre sujeito e objeto, embora se tenha de levar essa união ao ponto de uma indistinção entre eles para não se cair em uma relação patriarcal entre entendimento e natureza, e se for levado em conta que a interpretação é um ir além do simples fato (se é que ele existe), pode-se afirmar, então, que a interpretação é na linguagem decaída o que a tradução é na linguagem originária, pois esta é, como já se viu, a passagem de uma linguagem muda das coisas para outra superior sem cair na separação sujeito-objeto. É possível, também, comparar a informação como sendo a antítese do sentido mágico da palavra *leitura* existente no antigo dom divinatório da leitura dos astros e outros acasos nos quais estes estavam postos a incorporar um destino humano e fazer parte de um sentido do seu devir. Some-se a isso a fidelidade da narrativa com a época em que a natureza, os astros e as pedras *se preocupavam com o destino dos homens*²²², e que o *homem podia sentir-se em harmonia com a natureza*²²³. Essa época, seguindo a referência benjaminiana a Schiller e à obra *A poesia ingênua e sentimental*, corresponde à época da poesia épica, à qual a memória do narrador é parte integrante. Que o conteúdo da informação permanece exterior ao leitor betumado pela sua plausibilidade e as explicações que o acompanham, percebe-se na passagem: “Cada manhã recebemos notícias de todo o

²²¹ BENJAMIN, O Narrador..., loc. cit. p. 203.

²²² BENJAMIN, O Narrador..., loc. cit. p. 210.

²²³ Id.

mundo. E, no entanto, somos pobres em histórias surpreendentes”²²⁴.

Pode-se dizer, também, que o excesso de explicações e a plausibilidade da informação têm como objetivo a sua fácil apropriação pela consciência e, assim, com referência aos capítulos anteriores, coloca a informação em sintonia com a definição benjaminiana do objeto do saber. Essa relação, por sua vez, distancia a informação da apresentação das idéias e, conseqüentemente, da sintonia com uma percepção e linguagem originárias. Desse modo, a informação tem uma relação diversa da salvação dos fenômenos empreendida na apresentação das idéias. Salvação que, por meio da união do atemporal e do passageiro, possibilita o conhecimento do que é distante temporal e/ou espacialmente. Lembre-se de que a essência da verdade na apresentação das idéias, para Benjamin, deve ser buscada na essência do nome em uma linguagem originária. Em *A origem do drama barroco alemão*, menciona-se a existência de uma significação profana evidente das palavras que, como autoriza o contexto, refere-se ao seu caráter cognitivo e exteriormente comunicativo em oposição ao seu caráter simbólico, mais ou menos oculto, e à sua instância nomeadora. Esse ocultamento está, por sua vez, relacionado com o caráter fugidio da verdade que, escapando a qualquer projeção no reino do saber, garante assim sua permanência no tempo. No sentido inverso, a fácil apropriação pela consciência coloca a informação junto ao conceito de vivência, no qual o amparo de um evento pela lembrança consciente caminha em direção oposta à sua inclusão no acervo da memória. Assim, a separação entre informação e narrativa percebe-se também na brevidade da primeira. De nada mais vale um jornal do domingo passado enquanto histórias de mais de mil anos ainda conservam seu valor, percebe BENJAMIN²²⁵. A sugestão deste trabalho seguindo as exposições precedentes é que a narrativa participa da verdade e, devido ao seu caráter fugidio, não esgota seu sentido, podendo a qualquer momento tornar-se atual.

Quanto aos pensamentos da duração da narrativa e da apresentação das idéias na verdade, encontra-se a seguinte passagem: “Nas grandes filosofias o mundo é representado na ordem das idéias. O universo conceitual em que isso ocorreu deixou,

²²⁴ Ibid., p. 203.

²²⁵ BENJAMIN, O Narrador..., loc. cit. p. 204.

há muito, de ter qualquer solidez. Não obstante, (...) esses sistemas se mantêm válidos. É peculiar a todas essas tentativas a circunstância de que preservam seu sentido, e mesmo o desdobram plenamente, quando se enraízam no mundo das idéias, em vez de se enraizarem no mundo empírico.”²²⁶. E, com respeito à permanência da narrativa que serve de exemplo no ensaio *O narrador*, BENJAMIN diz: “Heródoto não explica nada. Seu relato é dos mais secos. Por isso, essa história do antigo Egito ainda é capaz, depois de milênios, de suscitar espanto e reflexão. Ela se assemelha a essas sementes de trigo que durante milhares de anos ficaram fechadas hermeticamente nas câmaras das pirâmides e que conservam até hoje suas forças germinativas”²²⁷.

O enraizamento no mundo empírico pode ser comparado à necessidade da verificabilidade imediata da informação, assim como a ausência de explicações é a antítese da plausibilidade informativa. Desse modo, a verificabilidade, o excesso de explicações e a plausibilidade, presentes na informação, são justamente os elementos que, ausentes na Filosofia e na narrativa, garantem sua duração e não participação na atrofia da experiência.

O valor conservado pela narrativa está presente na sua capacidade de causar espanto e reflexão, e, assim, pode-se aproximar a narrativa do conceito aristotélico de filosofia que contém a relação entre o filosofar e a capacidade de espantar-se. Do espanto surge a reflexão; desse modo, quanto mais imediatamente compreensível e evidente a forma de comunicação, menor será sua capacidade de causar espanto. Se a narrativa “não está interessada em transmitir o puro em si da coisa narrada como uma informação ou um relatório”²²⁸, pode-se supor que o seu interesse maior seja justamente o de provocar a abertura a um modo de percepção não evidente e, por isso, causador de espanto, no qual residem as idéias e a verdade que, embora não possam ser fixadas, remetem, então, à recordação de uma percepção e linguagem originárias. Se forem relacionadas a valorização do caráter comunicativo da linguagem, o conceito de experiência transformado em vivência e o conceito de verdade nos moldes do objeto do saber, encontrar-se-á o solo fértil no qual a informação ganha os nutrientes

²²⁶ _____. **A origem do drama barroco alemão**. São Paulo: Brasiliense, 1984. p. 54.

²²⁷ _____, *O narrador...*, op. cit. p. 204.

²²⁸ BENJAMIN, *O narrador...*, loc. cit. p. 205.

para sua hegemonia. Ao contrário, esse mesmo solo é infecundo para a narrativa, que encontraria na antítese desses conceitos o lugar no qual ganharia valor.

Ao se tratar, por sua vez, da diferença entre romance e narrativa como formas de apresentação da experiência humana, observa-se que ela só se deixará ver com relação a uma idéia de tempo e memória. Conta-se, em *O narrador*, que Mnemosyne, a deusa da reminiscência e musa da poesia épica, continha de forma indiferenciada duas outras musas, a do romance e a da narrativa; a rememoração e a memória. “A primeira, consagrada a *um* herói, *uma* peregrinação, *um* combate, a segunda, a *muitos* fatos difusos”²²⁹. A rememoração, e pode-se chamá-la a partir de agora de lembrança, aproximando-a, assim, conforme o contexto permite, do conceito de vivência, tinha na poesia épica o papel de entrelaçar diversas histórias menores; porém, no romance, ela adquire um estatuto diferente e passa a ser o seu único elemento constitutivo. A existência humana descrita em toda a sua riqueza somente por meio do modelo de uma lembrança consciente leva esta ao incomensurável. “Escrever um romance significa descrever a existência humana, levando o incomensurável ao paroxismo”²³⁰, diz BENJAMIN. A alusão a uma descrição segundo o modelo da lembrança encontrava-se, segundo o autor, já nas invocações às musas. No entanto, embora se faça apelo a uma espécie de lembrança como um movimento inicial da obra, ela não será o seu único motor, e se entrecruzarão diversas outras histórias que não necessariamente devam respeitar a uma ordem cronológica consciente. É bom ressaltar que uma das características do amparo dos choques pela consciência, função da lembrança segundo a caracterização do conceito de vivência, é indicar, para um acontecimento, “às custas da integridade de seu conteúdo, uma posição cronológica exata na consciência”²³¹. Vê-se, assim, que a lembrança, fundamento do conceito de vivência, opera em uma visão linear e exteriorizada do tempo. O que leva a concluir que, no decorrer das mudanças históricas das formas de comunicação, está, ao lado de uma mudança da experiência,

²²⁹ BENJAMIN, O narrador..., loc. cit. p. 211.

²³⁰ _____. A crise do romance. In: _____. **Obras escolhidas**. Tradução de: Sérgio Paulo Rouanet. 7 ed. São Paulo: Brasiliense, 1994. p. 54-60. v. 1 em 3: Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura. p. 54.

²³¹ _____. Sobre alguns temas em Baudelaire. In: **Textos escolhidos**: Walter Benjamin, Max Horkheimer, Theodor W. Adorno, Jurgen Habermas. São Paulo: Abril Cultural, 1980. p. 111.

uma mudança no modo de relacionar-se com o tempo.

Para tratar da forma romanesca, Benjamin apóia-se em um texto de George Lukács chamado *Teoria do romance*. Neste, o que interessa principalmente é o que LUKÁCS vai chamar de “desenraizamento transcendental”²³² existente no romance com relação ao tempo*. Lá se encontra a afirmação de que “o romance (...) é a única forma que inclui o tempo entre seus princípios constitutivos”. E, ainda: “O tempo (...) só pode ser constitutivo quando cessa a ligação com a pátria transcendental. (...) Somete o romance separa o sentido e a vida, e, portanto, o essencial e o temporal...”²³³. Esse desterro em relação ao tempo é o que possibilita a sua concepção vista do exterior e representada por uma linha reta. A memória do narrador entrelaça várias histórias, cada uma com um ensinamento (embora ele seja muitas vezes legado à interpretação do ouvinte ou leitor). No entanto, o entrelaçamento não acontece em função de uma ordem cronológica dos fatos, ou seja, sem necessidade de um encadeamento temporal que ordene o mais antigo e mais recente em uma representação linear do tempo. A rememoração do romancista, ao contrário, opera com a descrição da vida de um personagem, convidando o leitor a buscar o sentido dessa vida após a sua morte ou o fim do romance. O importante para o romancista é descrever a vida de um personagem no seu encadeamento temporal e não no sentido que essa existência pode adquirir nos seus diversos momentos e servir de modelo de experiência.

“‘Um homem que morre com trinta e cinco anos’, disse certa vez Moritz Heimann, ‘é em cada momento de sua vida um homem que morre com trinta e cinco anos’. Nada mais duvidoso. Mas apenas porque o autor se engana na dimensão do tempo. A verdade contida nesta frase é a seguinte: um homem que morre aos trinta e cinco anos aparecerá sempre, na rememoração, em cada momento de sua vida, como um homem que morre com trinta e cinco anos. Em outras palavras: a frase, que não tem nenhum sentido com relação à vida real, torna-se incontestável com relação à vida lembrada.”²³⁴

Desse modo, o romance só faz sentido quando se refere a uma vida enquanto

²³² LUKÁCS, G. Os anos de aprendizado de Wilhelm Meister. Anexo. In: **Os anos de aprendizado de Wilhelm Meister / Goethe**. Tradução de: Nicolino Simone Neto. São Paulo: Ensaio, 1994.

* No caso da informação, seria um caso direto de “desenraizamento transcendental” em relação à linguagem.

²³³ BENJAMIN, O narrador..., loc. cit. p. 212.

²³⁴ *Ibid.*, p. 213.

relembrada e não enquanto viva. É de se notar, então, a semelhança entre essa forma e o conceito de vivência, ao mesmo tempo em que se distancia do conceito de experiência, mais próximo do modelo da narrativa, no qual o mais importante é (são) o(s) sentido(s) que a narrativa pode suscitar por meio da reflexão que ela provoca. Desse modo, o conceito de vivência e a perda da experiência ligam-se também a uma mudança e a um privilégio de uma noção de temporalidade da qual o romance é seu fiel representante. Essa noção é a representação do tempo pela consciência seguindo um encadeamento cronológico linear e homogêneo.

É importante notar como uma representação do tempo, que privilegia o seu aspecto quantitativo e descarta seu aspecto qualitativo, irá também culminar na crítica de uma experiência que não pode contemplar a história, crítica análoga àquela feita anteriormente ao conceito raso de experiência iluminista. A legitimação da qualidade na quantificação do tempo era feita, segundo BENJAMIN, no calendário, por meio dos feriados, do qual o homem contemporâneo habitante das grandes cidades se sente excluído²³⁵. O conceito de *duração* bergsoniano, o qual serviu de base para a construção do conceito de vivência, não exclui a qualidade de seus momentos. A quantificação do tempo tem como resultado a tentativa de sua homogeneização. “A contagem do tempo, que sobrepõe à *duração* a sua uniformidade, não pode, contudo, evitar que nela persistam a existência de fragmentos desiguais e privilegiados”²³⁶. Da mesma forma, a vida, enquanto lembrada, também não exclui a qualidade de momentos desiguais que a contagem do tempo procura uniformizar. No entanto, o conceito de *duração* de Bergson recebe a crítica de afastar-se da história. O romance, que opera em uma dimensão de tempo presente na lembrança, na memória voluntária, da inteligência ou da consciência, e, portanto, extraída do conceito de *duração*, recebeu a crítica de desse modo não corresponder ao tempo enquanto vivo. Por esse motivo, o romance não alimenta a tradição oral porque não se torna parte da experiência de seu leitor a ponto de ser novamente comunicado. O conceito raso de

²³⁵ BENJAMIN, W. Sobre alguns temas em Baudelaire. In: _____. **Obras escolhidas**. Tradução de: José Carlos Martins Barbosa e Hemerson Alves Baptista. 1 ed. São Paulo: Brasiliense, 1989. p. 103-150 . v. 3. em 3: Charles Baudelaire: um lírico no auge do capitalismo. p.107,136.

²³⁶ *Ibid.*, p. 136.

experiência iluminista, por sua vez, recebe a crítica de ter seu fundamento em uma sublimação de um eu individual que não dá conta da relação entre o conhecimento e a experiência com um sujeito e com uma consciência empírica. Nisso consiste sua inaptidão histórica. Pode-se pensar, assim, que o tempo, como é retratado pela consciência em uma representação linear, é, também, uma transfiguração do tempo vivo e como que uma imitação ou uma paródia deste. A crítica benjaminiana ao conceito de duração terá também indiretamente o sentido de uma incongruência com um sujeito ou uma consciência empírica. BENJAMIN dirá que o conceito de duração afasta-se da história e assim da possibilidade de acolher e alimentar a tradição porque exclui a morte de sua constituição. É o que se vê na passagem: “A *durée*, da qual a morte foi eliminada, tem a mísera eternidade de um arabesco; exclui a possibilidade de acolher a tradição. É a síntese de uma vivência que se pavoneia nas vestes que toma emprestadas à experiência”²³⁷. Acrescente-se a ela a crítica ao tempo vazio e homogêneo em suas teses *Sobre o conceito de História*, nas quais, em lugar do historicismo, aparece o agora messiânico, que corresponde também ao tempo em que o próprio historiador escreve a história*. Seguindo a semelhança entre o modo de relacionar-se com o tempo do romance e da vivência com o historicismo, pode-se dizer que este último também se relaciona com o passado através de um distanciamento no qual o sujeito que escreve a história não está presente. Ao contrário da vivência, a verdadeira experiência representada pelo narrador retira da morte e, conseqüentemente, do tempo vivo a sua autoridade. “A morte é a sanção de tudo o que

²³⁷ BENJAMIN, Sobre alguns temas em Baudelaire..., loc. cit. p. 137.

* A perspectiva temporal valorizada por Benjamin em suas teses sobre a história é *o agora*. É sintomático o fato de *o agora* corresponder ao elemento temporal que não pode ser representado e capturado pela consciência. “A história é objeto de uma construção cujo lugar não é o tempo homogêneo e vazio, mas um tempo saturado de ‘agoras’”. (BENJAMIN, W. Sobre o conceito de História. In: _____. **Obras escolhidas**. Tradução de: Sérgio Paulo Rouanet. 7 ed. São Paulo: Brasiliense, 1994. p. 222-234. v. 1 em 3: Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura. p. 229) Essa perspectiva é inversa ao historicismo e à história universal. “Ela [a história universal] utiliza a massa de fatos, para com eles preencher um tempo vazio e homogêneo”.(Ibid., p. 231) Nesse sentido, BENJAMIN afirma que verdadeiro papel do historiador representado pelo materialista histórico não deve ceder a uma concepção de tempo representativa e exteriorizada: “O materialista histórico não pode renunciar ao conceito de um presente que não é transição, mas pára no tempo e se imobiliza. Porque esse conceito define exatamente aquele presente em que ele mesmo escreve a história”.(Ibid., p. 230.) Aliás, talvez na união da crítica a um modo exterior de ver a linguagem e da crítica à um modo representativo do tempo esteja o nó onde encontram-se História e “estória” na figura do Narrador

o narrador pode contar. É da morte que ele deriva sua autoridade. Em outras palavras: suas histórias remetem à história natural”²³⁸. A ausência da morte torna a noção de tempo abstrata e separa o saber adquirido através do tempo da experiência vivida. A narrativa, ao contrário, não opera nessa separação. “É no momento da morte que o saber do homem e, sobretudo, sua existência vivida – e é dessa substância que são feitas as histórias – assumem pela primeira vez uma forma transmissível.”²³⁹

O desterro transcendental apontado na perspectiva temporal irá refletir também em uma perspectiva da linguagem e em uma impossibilidade de comunicação de experiências. Isso se deixa ver por suas características: “O que separa o romance da narrativa é que ele está essencialmente vinculado ao livro. A difusão do romance só se torna possível com a invenção da imprensa”²⁴⁰. E, ainda: “O que distingue o romance de todas as outras formas de prosa é que ele nem procede da tradição oral nem a alimenta”²⁴¹. O motivo disso ocorrer deve-se ao fato de que o romance não contém nenhum ensinamento que se incorpore à experiência de seu leitor e possa ser compartilhado com outrem e por isso “o leitor de um romance é solitário. Mais solitário que qualquer outro leitor”²⁴². Que o romance não tem nenhuma intenção edificante e não se propõe a nenhum ensinamento, observa-se na passagem: “o romance não é significativo por descrever pedagogicamente um destino alheio, mas porque esse destino alheio, graças à chama que o consome, pode dar-nos o calor que não podemos encontrar em nosso próprio destino”²⁴³. O vínculo excessivo com o livro, a necessidade de preservar-se no material escrito e a dificuldade de fazer parte da experiência do leitor a ponto deste poder comunicá-la colocam o romance em sintonia com uma linguagem que é de certa forma exterior.

No entanto, a separação sujeito e objeto divide a existência humana em dois lados, o da interioridade e o da exterioridade, e, assim, a solidão do leitor de romance

²³⁸ BENJAMIN, W. O narrador. In: _____. **Obras escolhidas**. Tradução de: Sérgio Paulo Rouanet. 7 ed. São Paulo: Brasiliense, 1994. p. 197-221. v. 1 em 3: Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura. p. 208.

²³⁹ Ibid., p. 207.

²⁴⁰ Ibid., p. 201.

²⁴¹ Id.

²⁴² Ibid., p. 213.

²⁴³ Ibid., p. 214.

pode sugerir que a linguagem do romancista seja uma linguagem da interioridade. O que se deve ressaltar aqui não é se ela reside exteriormente no seu vínculo com o livro ou interiormente na incomunicabilidade e solidão da leitura do romance, mas, sim, ressaltar que ela opera nessa ruptura, operando, então, na concepção de linguagem como meio e seu caráter comunicativo. No caso do romance, a comunicação de um destino alheio seguindo o molde da lembrança consciente, orientado por sua vez por uma visão representativa do tempo linear e exterior. Destino esse que não pode ser incorporado na experiência do leitor, assim como não é fruto de uma experiência no seu sentido pleno. Lembre-se de que “onde há experiência no sentido estrito do termo, entram em conjunção, na memória, certos conteúdos do passado individual com outros do passado coletivo”²⁴⁴. No romance, esse conteúdo permanece apenas no âmbito individual. Esse encontro do passado individual com o coletivo acontecia, segundo BENJAMIN, nos cultos, cerimoniais e festas, nos quais “as recordações voluntárias (lembrança) e involuntárias (memória) perdem, assim, sua exclusividade recíproca”²⁴⁵. Atente-se para o fato de que tais eventos tinham sempre um valor religioso e que, num outro momento em que a lembrança e a memória conviviam de forma indiferenciada, na poesia épica, a religião era fator também fundamental, e reencontrar-se-á, aqui, a crítica feita ao conceito raso de experiência iluminista que não contempla a religiosidade em seus fundamentos.

O sagrado, “o plano da salvação, de origem divina, indevassável em seus desígnios”²⁴⁶, era o que permitia ao cronista medieval libertar-se da explicação verificável e do encadeamento exato dos fatos, preocupando-se apenas com a apresentação dos episódios com que lidava como modelos da história do mundo e com sua inserção no fluxo insondável das coisas. BENJAMIN alerta que, além do plano religioso no qual se preservou o cronista, existe ainda um plano natural mais próprio ao narrador e que muitas vezes ambos se confundem. Esse é o caso de LESKOW “em muitas de suas narrativas é difícil decidir se o fundo sobre o qual elas se destacam é a

²⁴⁴ BENJAMIN, W. Sobre alguns temas em Baudelaire. In: _____. **Obras escolhidas**. Tradução de: José Carlos Martins Barbosa e Hemerson Alves Baptista. 1 ed. São Paulo: Brasiliense, 1989. p. 103-150 . v. 3. em 3: Charles Baudelaire: um lírico no auge do capitalismo. p. 107.

²⁴⁵ Id.

²⁴⁶ Ibid., p. 209.

trama dourada de uma concepção religiosa ou a trama colorida de uma concepção profana”²⁴⁷. O que é importante ressaltar tanto no caso do cronista como no caso do narrador é a existência desse fundo de significação estável, religiosa ou natural, da qual emergem a crônica e a narrativa. Esse fundo, por sua vez, desaparece na medida em que, no conhecimento, o papel principal é desempenhado pelo sujeito que nada mais é que representação sublimada de um eu individual que recebe dos sentidos as sensações e que com elas elabora suas representações, ordenando-as por meio do entendimento. Ou seja, ela desaparece conforme o sujeito passe a desempenhar o papel principal do conhecimento e passe a ser o único critério do que pode ser conhecido. Essa concepção de conhecimento é a que, criticada por Benjamin, subsiste na experiência rasa iluminista. É interessante notar como a descrição de um destino na dimensão temporal da lembrança segue exatamente o modelo desse conhecimento. A existência, por sua vez, de um plano de fundo, que não necessariamente precisa ser conhecido em sua totalidade, do qual pode surgir a narrativa, coloca esta em sintonia com uma experiência que não está aprisionada dentro da interioridade de uma consciência e, por isso mesmo, pode ser incorporada a uma experiência inserida no tempo vivo da existência.

Pode-se argumentar que o romance não é partidário de uma linguagem exterior como meio e simplesmente comunicativa, pois, por se tratar de uma criação literária, a ele não corresponde o critério de verificabilidade do que nele foi comunicado. De fato, como criação literária e também como veículo estético de comunicação, o romance mantém uma relação com a existência humana, a qual ele pretende traduzir, perdendo assim seu caráter simplesmente comunicativo. No entanto, a relação presente nessa forma é problemática. Esse é o problema tratado em *A teoria do romance*, de LUKÁCS²⁴⁸, segundo o qual, após a perfeição da poesia épica grega, que não separa sentido e vida, surgiram outras formas de literatura, como a tragédia, a poesia lírica, o conto, entre outros, que conseguem dar uma resposta à pergunta de como a vida pode tornar-se essencial, ou seja, conseguem novamente unir sentido e

²⁴⁷ BENJAMIN, W. Sobre alguns temas..., loc. cit. p. 210.

²⁴⁸ LUKÁCS, G. Teoria do romance. Tradução de: Alfredo Margarito. Lisboa: Presença.

vida; surge, também, uma forma que, ao contrário das outras, opera justamente nessa separação: o romance. A perda da faculdade de trocar experiências e mesmo de adquiri-las, assim deve ser entendidas as reflexões presentes em *O Narrador* em sintonia com os outros ensaios, devem-se a uma mudança no modo de relação com a existência que privilegia certos aspectos desta relação, os quais por si só não dão conta desta existência acarretando, conseqüentemente, um emudecimento da tradição.

Para BENJAMIN, o sucesso do gênero romanesco está em sintonia com a incomunicabilidade das experiências²⁴⁹. O princípio do romance é a descrição da vida de um personagem em toda a sua riqueza para que, depois, com a morte do personagem ou com o fim do romance, o leitor se pergunte pelo seu sentido. “Num caso, ‘o sentido da vida’, no outro ‘a moral da história’ – essas duas palavras de ordem distinguem entre si o romance e a narrativa, permitindo-nos compreender o estatuto histórico completamente diferente de uma e outra forma”²⁵⁰. É fácil notar como a descrição de uma vida em todos seus detalhes é menos comunicável que uma pequena história ou relato. Da mesma forma, seu fruto é também menos comunicável, pois, de uma maneira geral, a busca do sentido da vida causa a perplexidade enquanto que a moral da história serve para uma orientação. “Escrever um romance”, diz BENJAMIN, “significa, na descrição de uma vida humana, levar o incomensurável a seus últimos limites. Na riqueza dessa vida e na descrição dessa riqueza, o romance anuncia a profunda perplexidade de quem vive.”²⁵¹ Essa perplexidade deve-se ao fato de que o sentido da vida só pode acontecer em uma visão retrospectiva, enquanto a moral da história dá atualidade ao que está sendo narrado, podendo ser incorporada a um momento atual orientando uma ação.

Deve-se fazer a ressalva de que há romances que tentam de alguma forma passar algum ensinamento, dentre os quais BENJAMIN cita *Os anos de peregrinação de Wilhelm Meister*, de Goethe, e afirma que essas tentativas sempre incorreram em

²⁴⁹ BENJAMIN, Sobre alguns temas..., loc. cit. p. 212.

²⁵⁰ Id.

²⁵¹ Ibid., p. 201.

uma mudança da forma do romance²⁵². O que se deve levar em conta é que quando Benjamin fala do romance, toda vez que esse adquire a dimensão de uma obra de arte, pode-se esperar um ir além de sua simples forma. Assim como a narrativa destaca-se na predominância da informação e do romance, obtendo, assim, uma nova luminosidade, também uma luz lançada sobre esse romance, exceção do modelo predominante, pode ser esclarecedora. Nesse sentido, segundo LUKÁCS, o destino do personagem principal do romance gira em torno da busca da realização dos ideais humanistas. “A realização dos ideais humanistas é neste romance (...) a força propulsora e o critério de ação de todo o romance”²⁵³. Essa realização encarnada no desenvolvimento do herói realiza-se na superação do conflito entre dois extremos, o da interioridade e o da atividade, representado pelo ideal da “bela alma”^{*}. Assim, além da tentativa e, através do romance, se passar algum ensinamento, essa obra contém a crítica à pura interioridade que pode ser percebida na solidão do leitor de romances. “A moral de Wilhelm Meister é uma grande polêmica – tácita, certamente – contra a teoria moral de Kant. (...) O momento de transição para a educação de Wilhelm Meister consiste precisamente no afastamento desta pura interioridade, que Goethe condena como vazia e abstrata.”²⁵⁴ Em um ensaio chamado *A crise do romance*, BENJAMIN destaca, em um comentário autobiográfico de André GIDE, que a pura interioridade é o fundamento da forma romanesca. “Em suma, esse ‘roman pur’ é interioridade pura, não conhece a dimensão externa e constitui, nesse sentido, a antítese mais completa da atitude épica pura, representada pela narrativa.”²⁵⁵ Dessa forma, além de vincular a pura interioridade ao romance, Benjamin vincula o elemento épico à narrativa.

Segundo o próprio LUKÁCS, na *Teoria do romance*, a não separação entre

²⁵² LUKÁCS, G. Os anos de aprendizado de Wilhelm Meister. Anexo. In: **Os anos de aprendizado de Wilhelm Meister / Goethe**. Tradução de: Nicolino Simone Neto. São Paulo: Ensaio, 1994. p. 598.

²⁵³ LUKÁCS, Os anos de aprendizado..., loc. cit. 598.

^{*} A “bela alma” é, para Goethe, “uma união harmônica de consciência e espontaneidade, de atividade no mundo e vida interior harmonicamente desenvolvida.” (Id.)

²⁵⁴ Ibid., p. 602.

²⁵⁵ BENJAMIN, W. A crise do romance. In: _____. **Obras escolhidas**. Tradução de: Sérgio Paulo Rouanet. 7 ed. São Paulo: Brasiliense, 1994. p. 54-60. v. 1 em 3: Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura.. p. 56.

sentido e vida, separação que é origem de qualquer abstração, historicamente, só aconteceu no tempo da epopéia grega²⁵⁶. A referência a uma época fechada e perfeita, anterior a qualquer questionamento oriundo de uma separação entre sentido e vida, recorda a época de bem-aventurança adâmica, na qual também existe uma positividade completa, quebrada, por sua vez, no momento em que surge o questionamento sobre o bem e o mal. Talvez esse questionamento e o questionamento sobre como a vida pode tornar-se essencial tenham uma relação mais próxima do que primeiramente pode parecer. Afinal, a pergunta sobre o bem e o mal não é a pergunta sobre o sentido das coisas, abandonando o imediatismo da comunicação do concreto presente no nome e em um conhecimento puro, enquanto a comunicação e o conhecimento estavam em harmonia com o verbo criador divino. Além disso, um momento da literatura que expressa uma relação com o mundo antes daquela relação poder ser questionada, e, com isso, antes de tornar-se problemática, liga esse modo de expressão a uma espontaneidade sem par. Segundo HAMANN, assim era o surgimento da linguagem na época de bem-aventurança adâmica, *a origem da linguagem era natural, fácil e espontânea como um jogo de crianças*²⁵⁷. Sugerindo, assim, a semelhança entre a época da epopéia grega e da bem-aventurança adâmica e o vínculo da narrativa com o elemento épico da literatura, pode-se aproximar, também, a narrativa da esfera da linguagem benjaminiana que compreendia um outro modo de relação com o mundo diferente da linguagem instrumental. Ainda nesse sentido, a época da epopéia grega foi denominada por SCHILLER como época da poesia ingênua²⁵⁸, à qual BENJAMIN afirma que o narrador mantém sua fidelidade servindo para ele como modelo de relação com o mundo.

“Pense-se em *Alexandrita* que transporta o leitor ‘para aqueles tempos em que as pedras no seio da terra e os planetas nas alturas do céu ainda se preocupavam com o destino dos homens – não como hoje em dia, quando, tanto nos céus como na terra, tudo ficou indiferente ao seu destino e nenhuma voz mais lhes fala ou obediência lhes presta de parte

²⁵⁶ LUKÁCS, G. Teoria do romance. Tradução de: Alfredo Margarito. Lisboa: Presença.

²⁵⁷ HAMANN, Vom M. *Im nordem und der verwegenheit des geistes*. Ausgewälte Sriften, Stefan Majetschak (org.). 2 ed. Bonn: Parerga, 1993 apud SELIGMANN-SILVA, M. *Ler o livro do mundo* - Walter Benjamin: romantismo e crítica literária. São Paulo: Iluminuras, 1999.

²⁵⁸ SCHILLER, F. *Poesia ingênua e sentimental*. Estudo e tradução: Márcio Suzuki. São Paulo: Iluminuras, 1991. p. 58.

alguma.' (...) A época em que o homem podia acreditar-se em sintonia com a natureza, diz Leskow, acabou. Schiller chamou essa época do mundo de época da poesia ingênua. O narrador mantém sua fidelidade a essa época (...)"²⁵⁹

Desse modo, ao contrário do romance, a narrativa não pertence a uma interioridade pura e, como sugere a passagem supracitada, está em harmonia com o que o cerca. Além disso, o distanciamento da pura interioridade mostra-se também no senso prático da narrativa. "O senso prático é uma das características de muitos narradores natos."²⁶⁰ A narrativa como forma de comunicação revela, assim, uma harmonia entre a interioridade e a atividade, harmonia que contribui para a aquisição e troca de experiências. Ainda nesse sentido, o afastamento de uma pura interioridade percebe-se na declaração de LESKOW, principal representante da narrativa no ensaio *O Narrador*: "Tenho consciência de que minhas idéias se baseiam muito mais numa concepção prática da vida do que em uma filosofia abstrata ou numa moral elevada, mas já me habituei a pensar assim."²⁶¹ Essa concepção prática de vida é o plano de fundo significativo de onde surgem suas narrativas, vida que é não a totalidade do que foi conhecido por uma consciência, mas engloba, também, as dimensões do que não se conhece e do que não cabe nos modelos do conhecimento iluminista.

Por esse mesmo motivo, a narrativa não partilha da solidão do leitor de romance. "Quem escuta uma história está em companhia do narrador, mesmo quem a lê partilha dessa companhia"²⁶², dirá BENJAMIN. A afirmação de que a narrativa proporciona a aquisição de experiência pode ser percebida mais uma vez na sua aproximação com o elemento épico: "O verdadeiro leitor lê uma obra épica para 'conservar' certas coisas."²⁶³ Quanto à afirmação, por sua vez, de que a narrativa contribui para a troca de experiência, pode-se notá-la pela origem oral da narrativa: "A experiência que passa de pessoa a pessoa é a fonte a que recorreram todos os

²⁵⁹ BENJAMIN, W. O narrador. In: _____. **Obras escolhidas**. Tradução de: Sérgio Paulo Rouanet. 7 ed. São Paulo: Brasiliense, 1994. p. 197-221. v. 1 em 3: Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura. p. 66.

²⁶⁰ Id.

²⁶¹ Ibid., p. 219.

²⁶² Ibid., p. 213.

²⁶³ _____. A crise do romance. In: _____. **Obras escolhidas**. Tradução de: Sérgio Paulo Rouanet. 7 ed. São Paulo: Brasiliense, 1994. p. 54-60. v. 1 em 3: Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura. p. 59.

narradores. E, entre as narrativas escritas, as melhores são as que menos se distinguem das histórias orais contadas pelos inúmeros narradores anônimos”.²⁶⁴ Ou seja, as mais antigas narrativas devem a sua conservação justamente ao fato de serem transmitidas de pessoa para pessoa, de gerações para gerações, até serem compiladas, não se sabendo mais quem a originou.

Juntamente com a concorrência histórica entre as diversas formas de comunicação, pode-se abordar, também, uma concorrência entre literatura oral e escrita, e, dentro desta, uma concorrência entre o erudito e o popular. Herdeira da tradição oral, a narrativa partilha com ela a sua concepção de linguagem que, embora não explícita teoricamente, aproxima-se da linguagem no seu sentido ontológico e existencial, em vez de ser mero instrumento. “O poder do nome atua na presença mágica. O nome, apenas a força do nome, liga-se a um sem-número de superstições”²⁶⁵, conta Câmara CASCUDO, estudioso da cultura oral brasileira. Entre essas superstições, encontram-se a invocação dos santos em momento de perigo, a proibição de pronunciar o nome do diabo, a não revelação do verdadeiro nome dos imperadores ou pessoas importantes, substituindo-o por títulos e pronomes de tratamento, o não pronunciamento do nome de pessoa falecida, entre outras. Ou seja, na esfera da literatura oral, ocorre, também, a identidade entre o ser lingüístico e o ser espiritual, entre o nome e a coisa ou entre o nome e a pessoa denominada. Na concorrência histórica das formas de comunicação, pode-se dizer que existe uma concorrência entre a oralidade e a escrita, assim como entre o erudito e o popular. Este último preservou-se sempre na literatura oral, à qual a narrativa se mantém fiel. Reforçando ainda o aspecto da ligação entre a narrativa e o popular, encontra-se em *O narrador* a afirmação de que “o grande narrador tem sempre suas raízes no povo”²⁶⁶. No decorrer da passagem da linguagem oral para a escrita e no privilégio desta última pelo mundo erudito, devido à sua controlabilidade, ao contrário da maleabilidade da linguagem oral, pode-se perceber a perda do espaço da narrativa nessa evolução. Se na evolução

²⁶⁴ BENJAMIN, O narrador..., loc. cit. p. 198.

²⁶⁵ CASCUDO, L. da C. *Seleta de Luís da Câmara Cascudo*. Organização, estudos e notas de: Professor Américo de Oliveira Costa. Rio de Janeiro: L J E, 1976. p. 76.

²⁶⁶ BENJAMIN, O narrador..., op. cit. p. 214.

da humanidade, por mais antiga que seja a sua origem, houve uma crescente valorização do conhecimento na forma como ele veio irromper no iluminismo e no positivismo, e, como bem caracterizou Benjamin, esse saber tem como objetivo a posse, a apropriação do objeto pela consciência e sua fixação representativa, seria fácil prever as vantagens que a palavra escrita teria sobre a linguagem oral. Ainda nesse sentido, se a literatura oral preservou-se no popular, ou vice e versa, e a narrativa mantém uma sintonia com eles, reforça-se, mais uma vez, a idéia de que a narrativa não está interessada em transmitir o puro em si da coisa narrada. Observe-se que a linguagem como puro signo é mais facilmente aceitável se for pensada somente como linguagem escrita, enquanto que na linguagem oral ela deve ser sempre um movimento de expressão do homem, o qual não inclui somente a si mesmo, mas, também, o que o cerca.

Desse modo, tanto pela sua fidelidade com a tradição oral como pela sua fidelidade com a época da epopéia, pelo seu distanciamento da informação e do romance na concorrência histórica das formas de comunicação, pela manutenção de suas raízes no popular e no conceito de linguagem e conhecimento presente neste, o narrador participa de uma linguagem que não é um mero instrumento separado da existência viva. Da mesma forma que a narrativa não participa de um conceito de experiência como vivência e de um modelo de conhecimento baseado na verificabilidade e adequação no modo de entender o mundo, presente na teoria do conhecimento e na separação sujeito-objeto.

4.3 CONHECIMENTO E MITO: A NARRATIVA COMO EMANCIPAÇÃO DO HOMEM NA LITERATURA

Ao se analisar a obra benjaminiana, ao menos nos aspectos que foram ressaltados nesta dissertação, pode-se dizer que toda ela é um movimento em direção contrária às tendências iluministas presentes no decorrer da evolução humana. No entanto, em uma magistral reflexão sobre o que seja esse iluminismo, ADORNO e HORKHEIMER colocam em xeque a possibilidade de evitar o seu progresso e suas

conseqüências. “O que não se ajusta às medidas da calculabilidade e da utilidade é suspeito para o iluminismo.(...) Cada resistência espiritual que ele encontra serve apenas para multiplicar a sua força. Isso se explica pelo fato de que o iluminismo se auto-reconhece até mesmo nos mitos.”²⁶⁷ Ou seja, mesmo quando se faz apelo a uma outra forma de relação com o mundo da qual a referência mais antiga é a mitologia, o iluminismo não se deixa abalar e vê refletida nela a engenhosidade do homem em criar uma forma de explicação para o que o cerca e, assim, busca confirmar a relação patriarcal entre homem e natureza na concepção instrumental da razão. Este capítulo pretende utilizar o argumento de que o iluminismo se reconhece até mesmo nos mitos em sentido contrário, tentando não apenas visualizar um caminho alternativo para a hegemonia desse modo de conhecer como, também, salvar Benjamin de uma possível e pertinente crítica de apelo a um irracionalismo. A questão é que se o iluminismo pode reconhecer-se no mito é porque este não é sem sentido e nem destituído de razão. O mesmo argumento servirá para a literatura, já que ela tem também como seu primeiro representante o mito.

Após aceitar esse argumento, o próximo passo é saber qual a diferença entre os modos “*racionais*” de relação com o mundo em que operam o iluminismo, por um lado, e a literatura e o mito, por outro. A resposta para essa questão poderá ser encontrada na reflexão sobre o conceito de iluminismo feita por ADORNO e HORKHEIMER, para os quais o modo de relação presente na obra de arte aproxima-se de um modo de relação antigo anterior ao iluminismo, a feitiçaria, nas quais ambas se realizam: “a aparição do todo no particular”.²⁶⁸ Essa mesma relação encontra-se em Benjamin, sob outros termos, na aproximação do próximo com o distante, tanto presente no conceito de aura referindo-se à obra de arte como no conceito de embriaguez referindo-se à maneira como o antigo relacionava-se com o cosmos. É desse trato antigo com o cosmos que se vai retirar a fórmula do modo de conhecer do mito, da feitiçaria e da literatura. BENJAMIN afirma que esse trato é “a experiência na

²⁶⁷ ADORNO, T. W. & HORKHEIMER, M. Conceito de Iluminismo. In: **Textos escolhidos:** Walter Benjamin, Max Horkheimer, Theodor W. Adorno, Jurgen Habermas. São Paulo: Abril Cultural, 1980. p. 1

²⁶⁸ *Ibid.*, p. 100.

qual nos asseguramos unicamente do mais próximo e do mais distante, e nunca de um sem o outro”²⁶⁹. É, portanto, na relação do todo com o particular, do próximo com o distante, que o mito e a literatura retiram seu poder de significação. E é justamente do comprometimento com a totalidade* que o conhecimento iluminista abriu mão e de onde surge a crítica benjaminiana de uma atrofia da experiência nos moldes desse conhecimento. Lembre-se que Benjamin pretendia trazer para a esfera da experiência tanto a religião e a metafísica, que foram banidas da esfera do conhecimento no decorrer da evolução do iluminismo que culminará na técnica. Não é difícil notar que tanto uma como outra tinha um compromisso com uma totalidade: a totalidade da existência humana.

Para BENJAMIN, as grandes filosofias que se preocuparam com a apresentação do mundo das idéias através dos fenômenos e conceitos operaram a redenção destes fenômenos. Nessa redenção existe uma relação com a totalidade que o objeto do saber não alcança. “Não há nenhuma analogia entre a relação do particular com o conceito e a relação do particular com a idéia. No primeiro, ele é incluído sob o conceito e permanece o que era antes um particular. No segundo, ele é incluído sob a idéia, e passa a ser o que não era, totalidade. Nisso consiste a redenção platônica.”²⁷⁰ A apresentação das idéias empreendida pela filosofia na busca da verdade é, portanto, um momento no qual acontece o encontro do todo com o particular.

Ainda nesse sentido, se o sagrado perdeu a sua função de ser a referência de um plano de significação estável, para Benjamin, a filosofia, quando exerce seu autêntico papel, mantém esse plano no conceito de verdade que está longe de ser o do conhecimento iluminista, o que se vê pelo fato de ela não poder ser fixada e permanecer sempre de alguma maneira oculta. Que ao conceito de verdade benjaminiano corresponda uma estabilidade, observa-se no fato de que, enquanto no

²⁶⁹ BENJAMIN, W. A caminho do planetário In: _____. **Obras escolhidas**. Tradução de: Rubens Rodrigues Torres Filho e José Carlos Martins Barbosa. 5 ed. São Paulo: Brasiliense, 1995. p. 68-69 v. 2. em 3: Rua de mão única. p. 69.

* Apesar de ADORNO e HORKHEIMER serem representantes de um modo dialético de compreender a filosofia do qual BENJAMIN está também ligado, o termo totalidade e sua relação com o particular não deve ser entendido na acepção hegeliana desta relação onde ela teria como fim o absoluto. Ela deve ser entendida como um movimento, sempre novo e contínuo, conforme o conceito benjaminiano de origem deve ser entendido.

²⁷⁰ _____. **A origem do drama barroco alemão**. São Paulo: Brasiliense, 1984. p. 69.

conhecimento isso é possível, a verdade não pode ser questionada. Se, além disso, a apresentação da verdade faz alusão a uma restauração da instância original da linguagem, conseqüentemente fará alusão à sua origem mágica e ao conceito de revelação presentes nessa instância. Dessa forma, uma primazia da Filosofia sobre as ciências garantiria sob o conceito de verdade benjaminiano um plano de significação estável e, além disso, inesgotável.

Assim, a afirmação de que em uma concepção religiosa ou natural representada pelo narrador e pelo cronista eles estavam dispensados da explicação verificável deve-se ao fato de existir sob seus relatos esse mesmo plano de significação estável que não pode ser pensado sem uma referência a uma totalidade. De fato, o plano de significação não é, como já se sugeriu em outro capítulo, um conjunto de conhecimentos particulares ou de verdades conhecidas, já que a verdade sempre guarda para si algo de enigmático. Se na crítica ao conceito raso de conhecimento e experiência iluminista existe uma insuficiência desta para abarcar a metafísica e a religião, essa insuficiência acentua-se na medida em que ocorre a valorização da verificabilidade de um conhecimento em detrimento da sua inserção em um todo significativo. Ao contrário, o pensamento mítico não pode ser pensado sem uma referência a uma totalidade. É o que BENJAMIN chama de experiência cósmica presente no modo de relação antigo e do qual o homem moderno tornou-se alheio²⁷¹. A ausência da verificabilidade como critério de conhecimento e a referência a uma totalidade presente na narrativa encontram-se na seguinte passagem: “[o narrador] pode recorrer ao acervo de toda uma vida (uma vida que não inclui apenas a própria experiência, mas em grande parte a experiência alheia. O narrador assimila à sua substância mais íntima aquilo que sabe por ouvir dizer). Seu dom é poder contar a sua vida; sua dignidade é contá-la *inteira*.”²⁷² *Contá-la inteira* não quer dizer, porém, contá-la em todos os seus momentos, segundo a forma em que se apropria dela uma

²⁷¹ BENJAMIN, W. A caminho do planetário In: _____. **Obras escolhidas**. Tradução de: Rubens Rodrigues Torres Filho e José Carlos Martins Barbosa. 5 ed. São Paulo: Brasiliense, 1995. p. 68-69 v. 2. em 3: Rua de mão única. p. 69.

²⁷² _____. O narrador. In: _____. **Obras escolhidas**. Tradução de: Sérgio Paulo Rouanet. 7 ed. São Paulo: Brasiliense, 1994. p. 197-221. v. 1 em 3: Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura. p. 221.

consciência separada da totalidade da existência. Encontra-se, em BENJAMIN, a afirmação de que a narrativa tem como matéria a vida humana e distancia-se de uma relação instrumental, pois mantém com esta uma relação artesanal²⁷³. Isso quer dizer que o narrador, além de ter como matéria a *vida humana*, o que já tem uma conotação de totalidade, a transmite novamente inteira, o que reitera esta conotação.

A vida humana, sob o modo de conhecimento científico, pode ser vista a partir da perspectiva da biologia, das ciências sociais, da história, da estatística, etc., sem que o conjunto destas perspectivas chegue a formar um todo. Deve-se supor, então, que essa forma de comunicação tem um estatuto diferente de conhecimento e aproxima-se, talvez, do âmbito da verdade, a qual tem como fundamento uma relação com o todo, do qual o relato particular não pode ser destacado. Da mesma forma, no trato antigo com o mundo, o homem teve sempre seu fundamento na religião, que tem tanto uma referência à totalidade (pense-se nos mitos da criação) como uma referência à verdade, esta encontrada como verdade revelada e, portanto, inquestionável e estável.

Já se ressaltou a cumplicidade da narrativa com a poesia épica, assim como já se atribuiu a esta um modelo de relação no qual o homem encontra-se em harmonia com a natureza. Há que se fazer diferença, porém, entre o momento da história das formas de comunicação com o momento mítico, a fim de compreender-se melhor como a literatura e, principalmente, a narrativa podem operar em uma emancipação do homem. A diferença entre a poesia de Homero e o mito é que, embora ambos tenham uma relação do particular como o todo, e essa é também a diferença entre o mito e a filosofia, no mito o homem está à mercê da natureza e do seu mistério. Pode-se dizer que, na poesia épica e, conseqüentemente, na narrativa, o homem constrói sua emancipação em sintonia com a natureza sem ter que, com isso, abrir mão de sua relação com a totalidade. Já o conhecimento iluminista, para emancipar-se do poder mítico, tem de restringir o seu campo de atuação para o universo do que é útil e controlável, operando, assim, na atrofia da experiência. Essa idéia de emancipação irá se tornar mais clara na sua relação com o conto de fadas. “O conto de fadas nos revela

²⁷³ BENJAMIN, O narrador..., loc. cit. p. 221.

as primeiras medidas da humanidade para libertar-se do pesadelo mítico.”²⁷⁴ E quanto à posição da *Odisséia* nesse processo de mudança de relação entre homem e natureza, cita-se a passagem: “Odiseus está na fronteira do mito e do conto de fadas. A razão e a astúcia introduziram estratégias no mito; por isso, os poderes míticos deixaram de ser invencíveis”.²⁷⁵ Assim como o narrador mantém uma cumplicidade com a poesia épica, ele também mantém a mesma sintonia com o conto de fadas. “E se não morreram, vivem até hoje”, diz o conto de fadas. Ele é, ainda hoje, o primeiro conselheiro das crianças, porque foi o primeiro da humanidade, e sobrevive, secretamente, na narrativa. O primeiro narrador verdadeiro é e continua sendo o narrador do conto de fadas.”²⁷⁶ E quanto ao modo de emancipação desempenhado pelo conto de fadas: “O feitiço libertador do conto de fadas não põe em cena a natureza como uma entidade mítica, mas indica a sua cumplicidade com o homem liberado.”²⁷⁷ Pode-se concluir, então, que a narrativa também opera a emancipação, e, se nela não acontece a tematizada atrofia da experiência, conclui-se, também, que *lhe* é inerente a união do próximo com o distante, do particular com o todo, e, assim, essa emancipação tem um estatuto diferente da empreendida pelo conhecimento iluminista.

A presença de uma totalidade na narrativa pode ser notada no fato dela poder transitar facilmente pelos mais diferentes estratos da experiência. “Comum a todos os grandes narradores é a facilidade com que se movem para cima e para baixo nos degraus de sua experiência. Uma escada que chega até o centro da terra e que se perde nas nuvens”.²⁷⁸ Isso se deve ao fato de o narrador poder narrá-la inteira. Ao comentar a obra de Leskov, BENJAMIN comenta como ela contempla tanto o mundo das criaturas como o inanimado: “A hierarquia do mundo das criaturas, que culmina na figura do justo, desce por múltiplos extratos até os abismos do inanimado.”²⁷⁹ Nesse

²⁷⁴ *Ibid.*, p. 215.

²⁷⁵ BENJAMIN, W. Franz Kafka: A propósito do décimo aniversário da sua morte. In: _____. **Obras escolhidas**. Tradução de: Sérgio Paulo Rouanet. 7 ed. São Paulo: Brasiliense, 1994. p. 137-164. v. 1 em 3: *Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura*. p. 143.

²⁷⁶ _____, *O narrador...*, loc. cit. p. 215.

²⁷⁷ *Id.*

²⁷⁸ *Id.*

²⁷⁹ *Id.*

sentido, retorna-se mais uma vez à identidade existente entre a narrativa e a crônica medieval – a primeira representando a concepção da história natural e a segunda, a concepção da história sagrada – na qual ambas percorrem os diversos degraus da experiência porque se referem a um todo de significação estável. Nesse sentido, BENJAMIN afirma que “o cronista que narra os acontecimentos”²⁸⁰ o faz “sem distinguir entre os grandes e os pequenos”²⁸¹, porque tem atrás de si o plano da salvação.

Vimos anteriormente que, segundo SELIGMANN-SILVA, a teoria do conhecimento com forte tintura neoplatônica é uma resposta à tendência neopositivista do ambiente acadêmico alemão da época. No entanto, na crítica ao conhecimento presente na *Origem do drama barroco alemão*, não se encontra a referência direta aos autores aos quais se está indo contra. Encontra-se, apenas, nas entrelinhas, uma crítica aos fundamentos kantianos sobre os quais o positivismo se apóia. Diga-se, de passagem, que a leitura positivista de Kant é um recorte duvidoso de sua obra e que hipostasia certos aspectos desta, presentes principalmente na *Crítica da razão pura* e na tentativa de encontrar para a filosofia o caminho seguro de uma ciência. No entanto, encontra-se em um ensaio de Adorno uma pista de qual seja o alvo da crítica ao conhecimento positivista. O ensaio em questão chama-se *Introdução à controvérsia sobre o positivismo na sociologia alemã*, que, embora tenha por tema a sociologia, faz uma reflexão desde os seus fundamentos – e, portanto parece muito com o ensaio *O conceito de iluminismo*, com a diferença de se portar mais especificamente contra a pretensão do ambiente acadêmico da época. Os autores a quem se dirige a crítica de Adorno são Wittgenstein, Popper, Schlick, Carnap e os do positivismo lógico e da filosofia analítica de maneira geral. Desse ensaio, também, é proveitosa, para esta dissertação, a relação entre o singular e o todo na definição da verdade, que permanece sempre problemática, indo contra a concepção positivista da literalidade do conhecimento na pronta verificabilidade do singular.

²⁸⁰ BENJAMIN, W. Sobre o conceito de História. In: _____. **Obras escolhidas**. Tradução de: Sérgio Paulo Rouanet. 7 ed. São Paulo: Brasiliense, 1994. p. 222-234. v. 1 em 3: Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura. p. 223

²⁸¹ *Ibid.*, p. 223.

“Tão pouco como algo singular é ‘verdadeiro’, diz Adorno, assim também o todo não é verdadeiro. Sua permanência como inconciliável com o singular constitui expressão de sua própria negatividade. A verdade é a articulação desta relação. Antigamente ainda sabia disso a grande filosofia: a de Platão, que constitui a maior pretensão pré-crítica de verdade, sabota incessantemente, sob a forma de apresentação dos diálogos ‘aporéticos’, esta pretensão tal como seria realizada literalmente; não seriam descabidas especulações que assim referissem igualmente a ironia socrática.”²⁸²

Retirando essa reflexão do seu contexto, que é a defesa do método dialético no trato das questões da sociologia desempenhado pela escola de Frankfurt em sua crítica da cultura, é interessante notar como a verdade se apresenta como a relação entre o singular e o todo e permanece de certa forma sempre inapreensível. Isso reforça mais uma vez a distinção entre verdade e conhecimento feita por Benjamin e a conseqüente noção de que a verdade não cabe nos moldes do conhecimento e da experiência iluminista. É claro que também não cabem nesses moldes a arte, a literatura, a narrativa nem o mito como forma anterior de conhecimento. Um último ponto a ser retirado do ensaio sobre o positivismo na sociologia alemã é a crítica a uma posição neopositivista frente a qualquer reflexão mais ampla e que é descartada como metafísica. Essa posição é chamada por HABERMAS de “não estou entendendo” e consiste em desqualificar como ininteligível tudo aquilo que não cabe nos critérios lógico-científicos de verificação²⁸³. Essa posição descarta o positivismo de qualquer reflexão sobre os seus fundamentos, dentre os quais, até mesmo o mais científico de todos, o princípio da causalidade, é considerado metafísico. No entanto, a Filosofia não pode aceitar tal negligência e é justamente buscando nos fundamentos do iluminismo um auto-reconhecimento no mito que se pretende mostrar que a literatura e a narrativa não são ininteligíveis e carentes de sentido, podendo servir para a reflexão da existência humana como uma forma privilegiada de sua expressão. Aliás, o descarte a priori de uma forma de expressão sem uma reflexão é que pode ser chamado de ininteligível.

²⁸² ADORNO, T. W. Introdução à controvérsia sobre o Positivismo na sociologia alemã. In: **Textos escolhidos**: Walter Benjamin, Max Horkheimer, Theodor W. Adorno, Jurgen Habermas, São Paulo: Abril Cultural, 1980. p. 235.

²⁸³ Ibid., p. 211.

Foi visto que, para Benjamin, é do interesse da Filosofia tanto a validade atemporal do conhecimento como a certeza de uma experiência que é temporal. Viuse, também, que uma revisão do conceito de experiência deve dar conta tanto da unidade como da continuidade da experiência, e apontou-se para as idéias como uma solução para esse impasse. Na apresentação das idéias, na qual se mostra a verdade, e no seu caráter fugidio, tal como aparece na relação entre a verdade e a beleza, encontra-se o momento em que o próximo e o distante, o atemporal e o temporal, a unidade e a continuidade podem coexistir. Esse momento, por sua vez, não pode ser apreendido pela consciência senão como problemático, daí a referência de Adorno aos diálogos aporéticos de Platão. Ser problemático não quer dizer, no entanto, ser ininteligível. Para não descartar a arte, a Filosofia e a literatura, que almejam algo mais que o simples conhecimento, como ininteligíveis, é preciso procurar um conceito alargado de razão.

Nesse sentido, vem ao encontro desta reflexão um pequeno ensaio de Olgária MATOS – *Iluminação mística, iluminação profana: Walter Benjamin* – no qual a autora, por meio dos conceitos benjaminianos de iluminação profana e imagens dialéticas, procura ampliar a Razão das Luzes²⁸⁴. Esse ensaio abrirá o caminho para que se encontre a figura do narrador no processo de emancipação do homem sob duas perspectivas. A primeira é a reflexão sobre a presença do mito na filosofia de Platão, e a segunda é a importância dada para a *opinião verdadeira* sendo considerada como a Ciência do devir. A presença do mito na filosofia de Platão leva à seguinte conclusão: “Desse ponto de vista, mitos contêm pelo menos uma parte de verdade e, em uma medida a ser determinada por Platão, podem constituir parte integrante de sua Filosofia”.²⁸⁵ Se o mito que opera em uma forma diferente da razão demonstrativa pode fazer parte da filosofia, então, mediante essa abertura, a literatura e a narrativa também poderão. Mais do que isso, o apelo aos mitos e às alegorias reflete uma insuficiência da razão demonstrativa. “É possível dizer que o recurso platônico a mitos e alegorias intervêm todas as vezes que a lógica discursiva, o encadeamento analítico

²⁸⁴ MATOS, O. C. F. *Iluminação mística, iluminação profana: Walter Benjamin*. Texto xerografado. p. 95

²⁸⁵ Id.

das definições em questões essenciais como deus, alma, vida futura, é insuficiente.”²⁸⁶ Da mesma forma, a narrativa como conto de fadas também aparece nos momentos em que a razão encontra-se em dificuldade na sua tarefa de emancipação. “Esse conto [de fadas] sabia dar um bom conselho, quando ele era difícil de obter, e oferecer sua ajuda, em caso de emergência.”²⁸⁷ Essa dificuldade estará sempre presente nas questões em que a demonstração lógica ou a verificação empírica não dá conta. Desse modo, o recurso à narrativa, ao mito e à alegoria são ainda mais justificáveis quando se admite que a filosofia tem como objeto de desejo a verdade, que não se confunde com o conhecimento e, ao contrário deste, não pode ser capturada pela consciência. Se a verdade mostra-se na interpretação dos fenômenos e conceitos mediante as idéias e, ao mesmo tempo, não pode ser fixada pela consciência, pode-se dizer, então, que ela não cabe dentro do âmbito da separação sujeito e objeto e da representação. Nesse sentido, Olgária MATOS afirma que “quando Benjamin reflete sobre Platão, (e sobre) o Sujeito romântico ou clássico recorrendo à alegoria, ele o faz procurando uma escrita anterior ao Sujeito e à Representação.”²⁸⁸ Já que a verdade não pode ser apreendida pelo sujeito, ao menos não da maneira do conhecimento, então esse mesmo sujeito, que tinha no âmbito do conhecimento o papel de ser seu ponto de chegada e ponto de partida, deve agora desempenhar outra função: “De observador, o Sujeito torna-se *lugar de passagem*, limiar(...)”²⁸⁹, diz MATOS. Estar sempre no limiar diante da verdade talvez seja a solução benjaminiana para não cair nem no dogmatismo, nem no ceticismo, e, assim, mesmo que não se possa fixar demonstrativamente a verdade presente em uma alegoria ou história, ou aquela que se encontra no âmbito da “metafísica”, não se pode, porém, considerá-las ininteligível.

O fato de somente se poder vislumbrar a verdade em seu movimento faz com que se compreenda um aforismo anti-dogmático presente em *A rua de mão única*, que

²⁸⁶ Id.

²⁸⁷ BENJAMIN, W. O narrador. In: _____. **Obras escolhidas**. Tradução de: Sérgio Paulo Rouanet. 7 ed. São Paulo: Brasiliense, 1994. p. 197-221. v. 1 em 3: Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura. p. 215.

²⁸⁸ MATOS, O. C. F. **Iluminação mística, iluminação profana**: Walter Benjamin. Texto xerografado. p. 96.

²⁸⁹ Id.

diz: “Para homens: convencer é infrutífero.”²⁹⁰ O fruto aqui almejado é a reflexão. Como já exposto, a narrativa é capaz de, após muito tempo, causar espanto e reflexão e se parece com as sementes fechadas nas pirâmides que conservam suas forças germinativas. Além disso, afirma BENJAMIN, “a arte de narrar está definindo porque a sabedoria está em extinção”.²⁹¹ Afirma, também, que a sabedoria é o lado épico da verdade²⁹². O termo épico que se refere sempre à trajetória de um herói ou à narração de um fato grandioso acrescenta à verdade a idéia de movimento. Desse modo, a sabedoria não pretende chegar a uma resposta definitiva para a existência, mas, apenas, a uma forma da narrativa e à sua ausência de explicações, oferecendo um momento em que podem surgir suas diversas interpretações. BENJAMIN afirma, ainda, que o conselho é uma “sugestão sobre a continuação de uma história que está sendo narrada”²⁹³. A história que está sempre a ser narrada, seja no âmbito individual ou coletivo, é o movimento vivo da existência. E, assim, da mesma forma que a verdade só pode se mostrar na interpretação dos fenômenos, a sabedoria também mantém o elo entre a unidade da verdade e das idéias com a continuidade da experiência temporal na forma do conselho. “O conselho tecido na substância viva da existência tem um nome: sabedoria”.²⁹⁴ Essa é a forma em que a verdade se apresenta na narrativa. “O narrador é um homem que sabe dar conselhos”.²⁹⁵

Ainda nesse sentido, no ensaio de MATOS supracitado, o encontro entre a verdade e o devir acontece no âmbito do verossimilhante que “apresenta uma infinidade de graus, por ser fugidio e móvel.”²⁹⁶ Esse encontro ganhou o nome paradoxal de *ciência do devir* e é representado pela opinião verdadeira que não precisa ter sua origem na demonstração ou verificação.

²⁹⁰ BENJAMIN, W. Para homens. In: _____. **Obras Escolhidas**. Tradução de: Rubens Rodrigues Torres Filho e José Carlos Martins Barbosa. 5 ed. São Paulo: Brasiliense, 1995.14-14 . v. 2. em 3: Rua de mão única. p. 14.

²⁹¹ BENJAMIN, O narrador..., loc. cit. p. 201.

²⁹² Ibid., p. 201.

²⁹³ Ibid., p. 200.

²⁹⁴ Id.

²⁹⁵ Id.

²⁹⁶ MATOS, **Iluminação...**, loc. cit. p. 96.

“A opinião verdadeira é de grande valor e, apesar de não se confundir com a Ciência, não parece estar muito distante dela: é importante todas as vezes que não seja possível atingir a verdadeira Ciência, a demonstrativa. E no *Fedro*, Platão enumera as maneiras de se chegar à opinião verdadeira. São elas:

- 1) a inspiração poética,
- 2) a adivinhação,
- 3) o delírio profético,
- 4) o amor”.²⁹⁷

Na preferência do tratado no lugar do sistema como forma filosófica mais adequada ao seu conceito de verdade, Benjamin, além de nele procurar uma forma anterior ao sujeito e à representação, enaltece o movimento contínuo do primeiro e considera falha a tentativa do sistema de capturar a verdade. Mais importante que a sua fixação é, para Benjamin, o movimento em direção à verdade e a atualização e a renovação desse movimento. Se a opinião verdadeira pode ser alcançada por meio da inspiração poética e o mito pode fazer parte da filosofia, que nada mais é que esse movimento em direção à verdade, então a narrativa pode também constituir esse movimento. Na renovação do movimento não se busca, portanto, nenhum resultado. A pura e simples atualização é o elemento essencial tanto da gênese como da preservação da narrativa. Corroborar com essa afirmação as seguintes passagens: “a narrativa perfeita vem à luz do dia, como coroamento das várias camadas constituídas pelas narrações sucessivas.”²⁹⁸; “A arte de contar histórias sempre foi a arte de contá-las de novo.”²⁹⁹ Que a narrativa não está interessada no resultado, constata-se no fato dela, ao contrário da argumentação demonstrativa, não impor um sentido ao ouvinte ou leitor e deixá-lo livre para interpretá-la como bem entender. Anteriormente, viu-se que, para Benjamin, o aparecimento da verdade é comparada à um incêndio que ao mesmo tempo que ilumina destrói o material do qual se origina. Essa é a maneira de salvar as grandes filosofias, mesmo as que se apresentaram na forma de sistema, da idéia de representação e distanciar a verdade, presente nessas grandes filosofias, da concepção representativa do conhecimento. Da mesma forma, em uma comparação

²⁹⁷ MATOS, *Iluminação...*, loc. cit. p. 96.

²⁹⁸ BENJAMIN, *O narrador...*, loc. cit. p. 206.

²⁹⁹ *Ibid.*, p. 205.

semelhante, a de uma obra com uma fogueira funerária, BENJAMIN recomenda, no lugar do papel do químico, o papel do alquimista, pois “enquanto o primeiro só reconhece lenha e cinza o segundo só se interessa pelo enigma da chama”.³⁰⁰ Assim, também a narrativa não tem seu valor no material que a constitui e sim no fato de acender e iluminar a existência humana através de uma narração. Que se pense na história narrada por Heródoto colocada por Benjamin como exemplar da forma narrativa. O importante nessa narrativa não é o fato histórico da vitória persa sobre os egípcios, também não são as interpretações psicológicas dadas posteriormente ao desespero do rei egípcio, nem tampouco a verificabilidade de tal fato. O importante é a sua capacidade de causar espanto e reflexão, ou seja, a abertura ao movimento em direção a uma verdade, posto que, embora não se questione a unidade da verdade, ela pode se mostrar em diversos momentos, de diversas maneiras e, também, por que não?, em diversos graus, já que não pode ter uma demonstração definitiva.

Contextualizando a diferença entre o químico e o alquimista diante de uma obra, ela acontece na comparação entre o comentador e o crítico, na qual o primeiro corresponde ao químico e o segundo, ao alquimista. “Assim, o crítico interroga a verdade cuja chama ardente continua a subir acima das pesadas lenhas do passado e das rarefeitas cinzas da vida de outrora.”³⁰¹ Ao interrogar pela verdade de uma obra, o crítico dá continuidade ao movimento da verdade presente nessa obra. Nesse sentido, a crítica de uma obra filosófica continua sendo filosofia e, esse é o ponto onde se quer chegar, a verdadeira crítica de uma obra literária torna-se também filosofia. Esse é o local em que se encontra Benjamin. Se o mito, como em Platão, pode conter uma parte de verdade e se a narrativa pode ser veículo de sabedoria, então, nessa abertura do conceito de verdade, erroneamente limitada pelo âmbito do conhecimento, a literatura desempenha um papel semelhante ao da Filosofia. Ao tratar da narrativa de Leskow, da poesia de Baudelaire, de Proust, Kafka, e outros, BENJAMIN leva sua interrogação ao ponto de uma busca dos fundamentos existenciais presentes nesses autores e na expressão de suas obras. Que ao amante da sabedoria lhe interesse tudo o que é meio

³⁰⁰ MATOS, *Iluminação...*, op. cit. p. 93.

³⁰¹ MATOS, *Iluminação...*, loc. cit. p. 93.

de expressão de verdade e sabedoria, não deve ser, em nenhum momento, motivo de espanto. Com isso não se quer dizer que filosofia e literatura devam confundir-se; com certeza, as formas pelas quais se mostra a verdade são entre as duas completamente diferentes. O que não se pode conceber, no entanto, é considerar a priori como irracional e ininteligível tudo o que não se enquadre no esquema do conhecimento e da linguagem instrumental.

CONCLUSÃO

Ao longo desta dissertação, pretendeu-se mostrar que, embora o ensaio *O narrador* permita vários níveis de leitura (e isso é uma virtude sua), é importante, também, compreendê-lo no limiar de uma dimensão metafísica. Como “metafísico”, definiu-se anteriormente como aquilo que diz respeito à totalidade da existência. Essa totalidade só pode ser alcançada a partir de seus fundamentos. Entre eles estão a linguagem, a experiência, o conhecimento e a verdade. Esses fundamentos, no entanto, à exceção do conceito de experiência, não aparecem senão nas entrelinhas do ensaio. Desse modo, da mesma maneira que a narrativa não impõe um sentido único para a sua compreensão, o ensaio *O narrador* apenas sugere as muitas leituras que se pode fazer sobre dele. A leitura presente nesta dissertação é que a elevação da figura do narrador ao mais alto grau da existência humana, o sábio, para ser compreendida, terá de desconstruir um conceito de verdade vigente e reformulá-lo a ponto de colocar em questão a própria Filosofia. E, sendo essa leitura fruto de uma reflexão apenas implicitamente sugerida pelo autor, o ensaio apóia-se na característica narrativa na qual a sóbria concisão (também uma característica do ensaio como forma) é portadora do mérito de instigar a reflexão.

Desse modo, ao colocar a figura do narrador em evidência e ao oferecer material para a crítica de um modo de relação entre homem e mundo, que tem como fundamento a consciência e o sujeito na sua relação instrumental com este, a obra de Walter Benjamin permite a aproximação dessas duas tematizações. Some-se a isso o fato de a concorrência histórica das formas de comunicação conter inevitavelmente uma mudança no modo de relação com a linguagem e, conseqüentemente, a concepção de linguagem que sustenta essa relação. Além disso, foi visto como no conjunto dessa obra a linguagem é o ponto de fuga onde se encontram as promessas de inaugurar ou

resgatar uma concepção diferente de relação com o mundo. Viu-se, também, que ela está presente tanto na concepção de verdade como na concepção de experiência almejadas por Benjamin. Seguindo ainda nessa direção, encontram-se dois grandes representantes da linguagem que não ignoram a sua dimensão originária e ontológica, a literatura e a Filosofia. A literatura, levando-se em conta a posição privilegiada do narrador e sua fidelidade com a poesia ingênua; e a Filosofia, pelo fato desta ser definida como uma retrospectiva à instância originária. Ambas mantêm, sem dúvida, uma relação com a verdade.

Não se pretendeu, no entanto, que a literatura se torne filosofia, ou vice-versa. Somente aludiu-se que a primeira pode fazer parte da segunda, sendo que esta pode também encontrar naquela uma fonte de reflexão sem, no entanto, ter de confundir-se com ela. Esse momento encontra-se na crítica literária, da qual o ensaio *O narrador é exemplar*, levada à sua máxima amplitude, ou seja, levada à busca da verdade e, assim, da gênese e da origem, contidas na obra. Embora não tenha sido tratado, talvez esse momento se resolva por meio do conceito de crítica de arte no romantismo alemão, do qual Benjamin é pesquisador e, da sua maneira, partidário, já que essa crítica acontece em uma continuação da obra e não em uma análise exterior. Da mesma forma que a crítica filosófica segue o movimento da obra criticada. Este estudo, no entanto, por falta de tempo hábil e de um conhecimento mais profundo do tema, fica para um outro trabalho. O que se pretendeu, em suma, foi sugerir que tanto a forma ensaística de escrita quanto o tema e o conteúdo do ensaio *O narrador* formam um corpo sólido e único, derivado do pensamento benjaminiano como um todo e que, somente visualizado retrospectivamente através da sua análise crítica, contém os fundamentos necessários para esse resultado final.

REFERÊNCIAS

BENJAMIN, W. **A origem do drama barroco alemão**. São Paulo: Brasiliense, 1984.

SELIGMANN-SILVA, M. **Ler o livro do mundo**. Walter Benjamin: romantismo e crítica literária. São Paulo: Iluminuras, 1999.

BENJAMIN, W. Sobre el lenguaje en general y sobre el lenguaje de los hombres. In: _____. **Sobre el programa de la Filosofía futura y otros ensayos**. Caracas: Monte Avilla, 1970. p. 139-153. (tradução: Helmuth Kirinus)

_____. O narrador. In: _____. **Obras escolhidas**. Tradução de: Sérgio Paulo Rouanet. 7 ed. São Paulo: Brasiliense, 1994. p. 197-221. v. 1 em 3: Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura.

_____. Sobre el programa de la Filosofía futura. In: _____. **Sobre el programa de la Filosofía futura y otros ensayos**. Caracas: Monte Avilla, 1970, p. 7-19 (tradução: H. K.)

BÍBLIA, A.T. Gênesis. Português. **Bíblia Sagrada**. Tradução de: João Ferreira de Almeida. Brasília: Sociedade Bíblica do Brasil, 1969. Cap 1, vers. 3.

KANT, I. **Crítica da razão pura**. Coleção Os pensadores. Tradução de: Valério Rohden e Udo Balduur Moosburger. São Paulo: Nova Cultural, 1991.

GAGNEBIN, J. M. **Walter Benjamin ou a história aberta**. Prefácio. In: Benjamin, W. **Obras escolhidas**. Tradução de: Sérgio Paulo Rouanet. 7 ed. São Paulo: Brasiliense, 1994. p 7-19. v. 1 em 3: Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura.

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

BENJAMIN, W. Sobre alguns temas em Baudelaire. In: _____. **Obras escolhidas**. Tradução de: José Carlos Martins Barbosa e Hemerson Alves Baptista. 1 ed. São Paulo: Brasiliense, 1989. p. 103-150. v. 3. em 3: Charles Baudelaire: um lírico no auge do capitalismo.

LUKÁCS, G. **Teoria do romance**. Tradução de: Alfredo Margarito. Lisboa: Presença, [19-?]

KONDER, L. Notas do T. In: BENJAMIN, W. Sobre alguns temas em Baudelaire. In: _____. **Obras escolhidas**. Tradução de: José Carlos Martins Barbosa e Hemerson Alves Baptista. 1 ed. São Paulo: Brasiliense, 1989. p. 103-150 . v. 3. em 3: Charles Baudelaire: um lírico no auge do capitalismo.

BENJAMIN, W. A caminho do planetário. In: _____. **Obras escolhidas**. Tradução de: Rubens Rodrigues Torres Filho e José Carlos Martins Barbosa. 5 ed. São Paulo: Brasiliense, 1995. p.68-69 . v. 2. em 3: Rua de mão única.

_____. A doutrina das semelhanças. In: _____. **Obras escolhidas**. Tradução de: Sérgio Paulo Rouanet. 7 ed. São Paulo: Brasiliense, 1994. p. 108-113. v. 1 em 3: Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura.

_____. A obra de arte na época de sua reprodutibilidade técnica. In: _____. **Obras escolhidas**. Tradução de: Sérgio Paulo Rouanet. 1 ed. São Paulo: Brasiliense, 1985. p. 165-196. v. 1 em 3: Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura.

MATTOS, O. C. F. **O Iluminismo visionário**: Benjamin, leitor de Descartes e Kant. São Paulo: Brasiliense, 1993.

BENJAMIN, W. Sobre o conceito de História. In: _____. **Obras escolhidas**. Tradução de: Sérgio Paulo Rouanet. 7 ed. São Paulo: Brasiliense, 1994. p. 222-234. v. 1 em 3: Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura.

_____. O corcundinha. In: _____. **Obras escolhidas**. Tradução de: Rubens Rodrigues Torres Filho e José Carlos Martins Barbosa. 5 ed. São Paulo: Brasiliense, 1995. p. 141-142. v. 2. em 3: Rua de mão única.

SCHILLER, F. **Poesia ingênua e sentimental**. Estudo e tradução: Márcio Suzuki. São Paulo: Iluminuras, 1991.

ADORNO, T. W. & HORKEIMER, M. Conceito de Iluminismo. In: **Textos escolhidos**: Walter Benjamin, Max Horkheimer, Theodor W. Adorno, Jürgen Habermas. São Paulo: Abril Cultural, 1980.

BENJAMIN, W. A crise do romance. In: _____. **Obras escolhidas**. Tradução de: Sérgio Paulo Rouanet. 7 ed. São Paulo: Brasiliense, 1994. p. 54-60. v. 1 em 3: Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura.

_____. Sobre alguns temas em Baudelaire. In: **Textos escolhidos**: Walter Benjamin, Max Horkheimer, Theodor W. Adorno, Jürgen Habermas. São Paulo: Abril Cultural, 1980.

LUKÁCS, G. Os anos de aprendizado de Wilhelm Meister. Anexo. In: **Os anos de aprendizado de Wilhelm Meister / Goethe**. Tradução de: Nicolino Simone Neto. São Paulo: Ensaio, 1994.

CASCUDO, L. da C. **Seleta de Luís da Câmara Cascudo**. Organização, estudos e notas de: Professor Américo de Oliveira Costa. Rio de Janeiro: L J E, 1976.

_____. Franz Kafka: A propósito do décimo aniversário da sua morte. In: _____. **Obras escolhidas**. Tradução de: Sérgio Paulo Rouanet. 7 ed. São Paulo: Brasiliense, 1994. p. 137-164. v. 1 em 3: Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura.

ADORNO, T. W. Introdução à controvérsia sobre o Positivismo na sociologia alemã. In: **Textos escolhidos**: Walter Benjamin, Max Horkheimer, Theodor W. Adorno, Jürgen Habermas. São Paulo: Abril Cultural, 1980.

MATOS, O. C. F. **Iluminação mística, iluminação profana**: Walter Benjamin. Texto xerografado.

BENJAMIN, W. Para homens. In: _____. **Obras escolhidas**. Tradução de: Rubens Rodrigues Torres Filho e José Carlos Martins Barbosa. 5 ed. São Paulo: Brasiliense, 1995. p. 14-14. v. 2. em 3: Rua de mão única. p. 14.