

O pensamento de Walter Benjamin e o legado kantiano: uma nova forma de conceber o conhecimento

Resumo

A filosofia de Walter Benjamin se constrói como uma filosofia que articula experiência e linguagem. As concepções lançadas em seus textos de juventude se modificam e se transformam, cumprindo a tarefa a que ele se propõe, em 1917, no texto *Sobre o programa da filosofia futura*: apresentar um conceito superior de experiência capaz de incluir a religião e a história. Nesse texto, Benjamin elabora uma crítica ao conceito kantiano de experiência e aponta como é possível pensar um novo modo de conhecer, ancorado na ideia de filosofia como apresentação, *Darstellung*. Não se trata de expor um método, mas de mostrar que o conhecimento não se refere ao domínio do saber *more geométrico* e, sim, a um Ser que se auto-apresenta: a verdade. Nessa perspectiva, pretendo explicar como a reflexão de Walter Benjamin sobre a dimensão expressiva da linguagem expõe a relação epistemológica entre arte, filosofia, teologia e história.

Palavras-chave: Walter Benjamin, Kant, conhecimento, experiência, linguagem, religião e história

Abstract

Walter Benjamin's philosophy articulates experience and language. The concepts advanced in the texts of his youth transform and modify themselves, fulfilling the task enunciated in 1917 in *On the program of a future philosophy*: to present a higher concept of experience capable of including religion and history. In this text, Benjamin criticises the Kantian concept of experience, and suggests a new way of knowing, based on the idea of philosophy as presentation, *Darstellung*. Instead of exposing a method, an attempt is made at showing that knowledge does not pertain to the domain of *more geometrico* cognition, but to that

1 Doutoranda em Filosofia, PUC-Rio.

of a self-presenting Being: truth. The present paper thus attempts to explain how Walter Benjamin's reflection on the expressive dimension of language points out the epistemological relationship between art, philosophy, theology and history.

Keywords: Walter Benjamin, Kant, knowledge, experience, language, religion, history.

Introdução

Este trabalho pretende explicitar a relação da filosofia de Walter Benjamin com a de Kant, a partir do texto em que o primeiro delimita seu programa filosófico, *Sobre o programa de uma filosofia futura*.² Trata-se de apontar as questões que Benjamin problematiza, quando se impõe a tarefa de alargar o conceito de experiência instaurado na *Crítica da razão pura*. Benjamin não dirige sua crítica somente a Kant. O filósofo nos mostra, nesse texto de 1918, aquilo que deve ser confirmado ou modificado no sistema kantiano, bem como sua discordância frente à leitura realizada pelos seus sucessores na Escola de Marburg. Enquanto estes, sob o modelo das ciências matemáticas, reduzem o conhecimento às condições de possibilidade da experiência, Benjamin estende seu limite, incluindo no conceito de experiência aquilo que Kant determinou como dogmático.³ Nosso filósofo volta-se para a experiência plena do homem, da qual é impossível excluir a dimensão espiritual e histórica.

Benjamin está convicto da urgência de se realizar uma reflexão sobre a linguagem. Mostra que, na perspectiva de uma articulação entre experiência e linguagem, abre-se o caminho em que se expressam a singularidade histórica e a dimensão religiosa da experiência humana. Na linguagem, expressa-se o confronto do homem com o mundo, e é justamente nessa dimensão expressiva que é possível construir um novo conceito de experiência.

2 Benjamin, W. "Sur le programme de la philosophie qui vient". In: *Oeuvres* (I).

3 Kant, I. *Crítica da razão pura* (a partir daqui citado como CRP): BXIX, BXXII, AXI-XII. (As citações da CRP serão seguidas pela indicação da edição [A ou B] e a paginação padrão.) Kant prova que o conhecimento só pode ser garantido se o limite da dimensão fenomênica não for ultrapassado (*Ibid.*: A115-121).

Experiência e linguagem

Em 1917, aprofundando seus estudos sobre Kant, Benjamin escreve o texto *Sobre o programa da filosofia futura*. Sua intenção não é publicá-lo, mas usá-lo como suporte de troca de ideias na correspondência que mantém com um círculo de intelectuais e amigos. Nesse espaço acontecem discussões importantes para a compreensão de sua obra. Em uma carta de outubro desse ano a Scholem, Benjamin expressa o vínculo existente entre sua filosofia e a de Kant, esclarecendo o propósito de seu programa filosófico. Escreve, então, que crê, “firmemente, que não se trata [...] de solapar ou de inverter o sistema kantiano, é preciso, ao contrário, afirmá-lo na sua solidez granítica e lhe dar uma extensão universal”.⁴

O texto programático de 1917 é concluído com um Apêndice escrito em 1918. Ele não só marca a urgência de corrigir Kant no que concerne à falha em relação a uma reflexão sobre a linguagem, mas evidencia uma resistência às concepções da escola neokantiana, na qual Benjamin foi formado intelectualmente. Delineia-se, aqui, a abrangência de uma filosofia pautada por um conceito de experiência (*Erfahrung*) articulado à linguagem, que mostra as relações epistemológicas entre estética, teologia e história. Trata-se de uma filosofia da linguagem considerada como um sistema de signos que se constitui com o fio descontínuo da expressão. Fios únicos se emaranham em laçadas que separam e conectam ideias, tecendo as diversas dimensões que expressam a existência humana.

Benjamin apresenta a linguagem como o *medium* autenticamente objetivo para o conhecimento, convicto de que “a grande transformação, a grande correção à qual convém submeter um conceito de conhecimento orientado de modo unilateral para a matemática e a mecânica só é possível se o conhecimento for relacionado com a linguagem.”⁵

Sobre o programa da filosofia futura opera uma articulação entre experiência e linguagem que confirma as concepções apresentadas em *Sobre a linguagem em geral e sobre a linguagem humana*, de 1916.⁶ Nesse texto, o filósofo lança a base de sua teoria da linguagem. Uma teoria complexa, que vai aos poucos ganhando novos olhares na obra de Benjamin, sempre de acordo com a convicção de que a linguagem é a estrutura sensível e espiritual do pensamento, cuja temporalidade expressa a experiência singular do homem na história. Nesse

4 Benjamin, W. Carta a Scholem de 22 de outubro 1917. In: *Correspondance* (I): 139.

5 Benjamin, W. “Sur le programme de la philosophie qui vient”: 193.

6 Benjamin, W. “Sobre a linguagem em geral e sobre a linguagem humana”. In: *Sobre a arte, técnica, linguagem e política*. Esse texto tampouco era destinado à publicação.

caminho, a reflexão sobre a linguagem se modifica em uma teoria da tradução, em *A tarefa do tradutor*,⁷ de 1921. Posteriormente, constitui-se como uma teoria da verdade, em 1924, na escrita de *Origem do drama barroco alemão*, a partir do deslocamento da teoria das ideias de Platão. Finalmente, na perspectiva de nossa faculdade mimética, sua teoria da linguagem se reformula em *Doutrina das semelhanças*,⁸ de 1933.

A preocupação com a linguagem perpassa todos os textos de Benjamin. Até o seu último trabalho, de 1940, *Sobre o conceito da história*, deparamo-nos com diferentes modos de pensar sua dimensão expressiva. O filósofo parte da afirmação de que “todas as manifestações da vida intelectual do homem podem ser concebidas como um espécie de linguagem”.⁹ Sua teoria da linguagem se refere à experiência que, na história, é capaz de criticar, de revitalizar, de mostrar, de dar fisionomia aos fatos. A linguagem, pensada na sua dimensão simbólica, pode ser compreendida como lugar da objetividade do conhecimento.

Walter Benjamin reconhece a fundamental relação entre conhecimento e experiência estabelecida por Kant na *Crítica da razão pura* e a mantém. O filósofo aplaude sua Revolução Copernicana, que afirma ser-nos completamente desconhecida a natureza dos objetos em si mesmos e independentes de toda a receptividade da nossa sensibilidade. Entretanto, contra Kant, constrói um novo conceito de experiência. Vista agora de maneira ampliada, a experiência é concebida como linguagem. Nessa crítica a Kant, Benjamin ao mesmo tempo procura recuperar o que este “perdeu de vista”, isto é, “que todo conhecimento filosófico tem sua expressão na linguagem”.¹⁰

Ora, a reflexão de Benjamin sobre a linguagem mostra a convicção da urgência de se refletir, não mais sobre a certeza do conhecimento que permanece, com sua estrutura intemporal, mas sobre a experiência que passa. Percebe em Kant um grande vazio na relação entre a filosofia e a história e, diante desse abismo, incumbe-se de fundar um conceito superior de experiência. Por isso, propõe que a “tarefa da futura teoria do conhecimento é encontrar para o conhecimento uma esfera de total neutralidade em relação aos conceitos de sujeito e objeto; dito de outra forma, de encontrar a esfera autônoma e original do conhecimento, onde este conceito não define mais a relação entre duas entidades metafísicas”.¹¹

7 Benjamin, W. “La tâche du traducteur”. In: *Oeuvres* (I).

8 Benjamin, W. “Doutrina das semelhanças”. In: *Obras escolhidas* (I).

9 Benjamin, W. “Sur le langage en général et sur le langage humain”: 142.

10 Benjamin W. “Sur le programme de la philosophie qui vient”: 193.

11 *Ibid.*: 187.

A metafísica racionalista presume uma harmonia entre o sujeito e o objeto, garantida por Deus. Tal pressuposto leva o sujeito do conhecimento a se considerar capaz de reunir todos os dados necessários a um juízo objetivo sobre o objeto, sem se perguntar pela indeterminação do conhecimento. Trata-se da presunção de estabelecer verdades que ultrapassam os limites dos fenômenos.¹² Benjamin observa que Kant, ao criticar essa pretensão espontânea à verdade, instaura uma relação entre experiência e conhecimento que esvazia a Metafísica de todo seu conteúdo espiritual. O seu método transcendental, através do qual conhecemos que e como certas representações (intuições e conceitos) são aplicadas ou são possíveis simplesmente *a priori*, regra o uso *a priori* do conhecimento e determina as condições formais em que uma experiência é possível. O método reduz a experiência a um grau mínimo de significação, pois se constitui a partir de sínteses que unificam uma multiplicidade informe de dados brutos em uma unidade mínima de sentido.¹³

Ora, Benjamin observa que o método reabilitado com rigor pelos sucessores de Kant restringe o conhecimento à condição de um presente, que se estabelece a partir de sínteses operadas em uma consciência que não pode ser considerada pura. A experiência fica referida a um mecanismo operado em uma unidade lógica, a “unidade sintética da experiência”, também chamada por Kant de “eu penso”,¹⁴ na qual produzem-se as sínteses da apreensão na intuição, da reprodução na imaginação e a síntese da reconhecimento no conceito. Kant postula, portanto, uma consciência que se reconhece como sujeito e autora dessas sínteses, estabelecendo-a como o “princípio original” do seu método. O “eu penso” é capaz de reproduzir, em seu sentido interno – o tempo – as representações anteriores no momento em que outras novas se apresentam. Deste modo, a unidade da experiência ou o presente é garantido por essa consciência única, a qual mantém juntas diversas representações que, reproduzidas numa sucessão temporal, asseguram o contínuo do pensamento.

Nosso filósofo mostra que, em Kant, há o resíduo da noção de conhecimento própria à metafísica pré-kantiana, pois se mantém o problema filosófico da relação entre uma consciência psicológica e intelectual. O método transcendental é construído a partir de uma subjetividade problemática, que se confunde com a consciência empírica humana e mantém a separação entre sujeito e objeto,

12 CRP: A239-249. Fenômenos são os objetos de uma experiência possível.

13 Cf. CRP: A95, A107, A111, A114, B152.

14 Cf. CRP: A95, A108-110.

colocando, ainda, o objeto diante de si. Kant recoloca a questão da relação entre conhecimento e experiência, mantendo uma subjetividade, um “eu” que, embora sublimado como “apercepção transcendental” ou “eu transcendental”, recebe as sensações por meio dos sentidos, e pelo seu sentido interno se intui na medida em que é afetado por si mesmo. Kant, desta maneira, afirma que, “no tocante à intuição interna, conhecemos o nosso próprio sujeito apenas como fenômeno e não tal como é em si”.¹⁵ Entretanto, Benjamin observa que “a experiência é reportada à individualidade físico-intelectual do homem e à sua consciência”, e se torna, “em todas as suas variáveis, um simples objeto deste conhecimento real, mais precisamente, o objeto de seu ramo psicológico.”¹⁶

Walter Benjamin reconhece a percepção fundamental de Kant, que constrói sua crítica a partir da intuição do tempo, na qual se constituem todas as representações. Entretanto, observa que o tempo é pensado de acordo com uma necessidade lógica, que tem como modelo o espaço. Se Kant diz que nossa razão cognoscente deve se situar em relação ao espaço que vê em torno dela,¹⁷ de acordo com o seu sentido interno, o tempo, este elemento subjetivo da intuição pura humana, fica reduzido. Sem uma dimensão própria, atrela-se à noção de linearidade e continuidade, que são preceitos da construção do sujeito do conhecimento. Nesse sentido, as representações apreendidas e reproduzidas umas após outras e reconhecidas na unidade sintética da experiência têm, na sua base, o conceito dogmático, segundo Benjamin, de continuidade da experiência. A intuição fica referida a uma condição de permanência, isto é, à subsistência em todo tempo.

Ora, a subsistência no tempo é que permite a significação teórica do conceito. Trata-se de um grau de significação que se efetiva quando um objeto é dado e submetido aos esquemas dos conceitos puros do entendimento, os quais, através da imaginação, cumprem a exigência de uma exposição (*Darstellung*) na intuição. Essa mediação possibilita a relação com o objeto. Nesse caso, a imaginação é a única condição que une a sensibilidade e o conceito puro do entendimento. A partir dessa síntese, a imaginação possibilita que a representação esteja em uma relação de conformidade com o objeto, pois liga as duas totalidades, conceito e intuição. Portanto, a apresentação (*Darstellung*) na intuição de um conceito é condição para a validade objetiva de um juízo. Ora, essa atividade permite a retomada sucessiva das representações em uma unidade transcendental que torna possível a consti-

15 CRP: B156.

16 Benjamin, W. “Sur le programme de la philosophie qui vient ”: 186. Cf. CRP A129.

17 Kant, I. CRP, A 34 e B 50, p. 73; B 149 a 156, p. 148 a 157.

tuição do objeto. Isso quer dizer que, através da imaginação, produz-se a síntese transcendental do diverso na “unidade originária da apercepção”. Por isso, observa Kant, “a unidade originária da apercepção serve de fundamento à possibilidade de todos os conhecimentos, [e] a unidade transcendental da síntese da imaginação é a forma pura de todo conhecimento possível, mediante o qual, portanto, todos os objetos da experiência possível devem ser representados *a priori*.”¹⁸

Kant chama de “figurada” a síntese da imaginação, pois se refere à representação exterior figurada do tempo. O tempo é representado pelo traçar de uma linha reta. Segundo o filósofo, essa representação prova que o ato da síntese do diverso determina o sentido interno, a partir do conceito de sucessão. A representação do tempo, de acordo com a imagem de uma linha, diz Kant, é o “modo de representação sem o qual não poderíamos conhecer de maneira nenhuma a unidade de sua dimensão”. O filósofo completa sua explicação dizendo que,

para todas as percepções internas, sempre extraímos a determinação da duração do tempo, ou ainda, das épocas daquilo que de variável nos apresentam as coisas exteriores, ordenando, por conseguinte, as determinações do sentido interno, enquanto fenômenos no tempo, precisamente da mesma maneira como ordenamos as do sentido externo no espaço.¹⁹

Ora, Benjamin recusa o postulado que refere o tempo transcendental ao “contínuo sistemático da experiência”, reduzindo à linearidade cronológica a possibilidade de toda a experiência. Tal conceito de experiência propicia a redução do conhecimento filosófico ao sujeito impessoal das ciências, preocupado, antes de tudo, em provar a sua estrutura imutável. Nesse sentido, reafirmada na modernidade de acordo com o método transcendental, a concepção de experiência se concentra somente no *a priori* dos objetos, e faz do conhecimento uma relação estéril entre duas entidades metafísicas: a relação de “um sujeito qualquer e um objeto qualquer”,²⁰ que dispõe acontecimentos, continuamente, no vazio de um tempo linear. Segundo Benjamin, o tempo transcendental, que sustenta a relação entre experiência e conhecimento, não atende à plenitude do conhecimento, não expressa a experiência dos objetos com os quais o homem se defronta no seu presente. Essa concepção de tempo expõe o grande problema da teoria do conhecimento de Kant, que conseguiu dar uma explicação válida para a certeza

18 CRP: A118.

19 CRP: B155-156.

20 Benjamin, W. “Sur le programme de la philosophie qui vient”: 194.

do conhecimento que permanece, mas privou-a de toda significação espiritual, e não conseguiu dignificar a experiência que passa.

Benjamin propõe que a linguagem expressiva é o lugar neutro fora de qualquer consciência, onde o conhecimento pode ser pensado numa esfera de total neutralidade em relação ao conceito de sujeito e objeto e, deste modo, refere o tempo às experiências que mostram o tempo deixando sua marca nas coisas.

A linguagem, o espiritual e o histórico

Em oposição a Kant e seus sucessores, Benjamin volta-se, também, para a intuição fundamental do tempo, para a possibilidade de se pensar a temporalidade como estrutura capaz de sustentar a história da experiência concreta humana. Desta maneira, Benjamin pretende construir um conceito de experiência que inclua o espiritual²¹ e o histórico, isto é, o pensamento de Deus. Nosso filósofo pretende corrigir a negligência de Kant quanto a uma reflexão sobre a linguagem, e mostra que ela é o *medium* neutro, objetivo, espiritual e histórico em que a verdade se apresenta. O conceito de experiência passa a expressar as relações cotidianas do homem, seu confronto com o mundo e com o suprassensível.

Embora a linguagem não seja objeto privilegiado de seu pensamento, Kant fundamenta a filosofia na nossa capacidade de julgar e afirma que “podemos reduzir a juízos todas as ações do entendimento, de tal modo que o *entendimento* em geral pode ser representado como uma *faculdade de julgar*. Porque, consoante o que ficou dito, é uma capacidade de pensar. Ora, pensar é conhecer por conceitos.”²² Kant abre, assim, a possibilidade de se efetivar uma análise lógica da linguagem ou, melhor dizendo, uma análise sistemática do significado. Tal procedimento está no fundamento das teorias analíticas da linguagem do início do século XX, as quais tentam resolver o problema da linguagem como fonte de erro. Benjamin desvia-se desse caminho e reclama que a linguagem não pode ser considerada como mero instrumento de elaboração dos dados da realidade ou uma simples abstração, porque ela é essencialmente expressão (*Ausdruck*). A afirmação da expressão como médium da filosofia se refere à concepção de que

21 O espiritual não é nem o inteligível nem o inefável, mas o pensamento de Deus, o nome de Deus que se identifica com a verdade na linguagem. Cf. Benjamin, W.: “Sobre a linguagem em geral e sobre a linguagem humana”: 181-88; “Sur le programme de la philosophie qui vient”: 187; *Origem do drama barroco alemão*: 58.

22 CRP: B94.

é possível mostrar o devir com imagens que podem ser lidas e construídas como ideias que tornam compreensível a história.

Em “Sobre a linguagem em geral e sobre a linguagem humana”, Benjamin propõe um retorno à “pura língua” (*reine Sprache*) do nome, de conteúdo espiritual. Para Benjamin, o ato de nomear é um ato mágico e divino, enquanto ato de recriação na linguagem. A linguagem se transmite em si mesma, sendo, no sentido mais puro, o *medium* da comunicação. Nela, é possível o conhecer. Confirmando as concepções expostas nesse texto, o filósofo faz a correspondência entre ideia e nome, no Prefácio de *Origem do drama barroco alemão*, reportando-se à “doutrina das ideias” de Platão.²³ Sua concepção de ideia une sensível e inteligível, pois ela é deslocada para a linguagem. A ideia é verdade, é ser e é nome. O lugar da verdade é a linguagem. Nesta materialidade a ideia é lida e escrita, pois é construída a cada época. O modo como a verdade aparece e se vitaliza corresponde a um processo crítico que mostra um novo modo de perceber o mundo.

Benjamin propõe que a filosofia cumpra a tarefa de nomear as ideias, assim como Adão denominou a natureza. Na sua teoria da linguagem, o nome é pensado de acordo com as teorias místicas da linguagem. O nome tem a força ancestral do Verbo criador e a transparência paradisíaca do conhecimento imediato. Independe, assim, de qualquer função representativa. A transparência adâmica do Nome fica referida à essência linguística que domina toda a comunicação que é expressão e, por isso considerada como pura comunicação. No Nome, o querer dizer essencial de toda língua ou sua pura comunicabilidade diz imediatamente sem efetivamente dizer. O nomear não comunica conteúdos, mas sua própria comunicabilidade. Essa é a dimensão espiritual da linguagem, que se opõe à comunicação cotidiana, judicativa, utilizada como instrumento na atividade do sujeito do conhecimento. A instrumentalidade supõe a separação entre sujeito e objeto, a representação. Na expressão, está a força simbólica que transforma a palavra em nome e sela a “morte da intenção”²⁴ de qualquer subjetividade.

Benjamin afirma o mistério daquilo que aparece, expondo o poder de nossa faculdade de expressar, de ligar e *religar* ideias no sentido próprio do termo “religião”. Tal concepção nos leva ao poder do lembrar que escapa ao tempo cronológico. Trata-se, profanamente, de um modo religioso de trabalhar, o qual não se coaduna com a atividade de produzir conceitos. Esse modo recusa a separação entre sujeito e objeto e a distinção entre forma e conteúdo. A experiência,

23 Cf. Benjamin, W. *Origem do drama barroco alemão*: 51 e 58.

24 *Ibid.*: 58.

considerada na sua essencialidade linguística, responde ao ato de nomear, o qual afirma a dissolução do sujeito no *medium* autônomo da linguagem. O nomear mostra imediatamente, assim como a poesia, o confronto do homem com o mundo, e torna visível o presente em imagens, que escrevem a sua história. A escrita por imagens pode sempre dizer outra coisa, conter significações que remetem a outras significações, evidenciando uma experiência que diz muito além do puro entendimento. Ela está em contraposição à imediatidade abstrata do conceito, a qual expõe o fracasso do dizer da linguagem instrumental da comunicação cotidiana. Por isso, o caráter analógico da relação alusiva das imagens explica a intensidade, a magia e a imediatidade daquilo que se expressa. A ideia – ou nome – evidencia a rachadura na expressão que mantém e expõe o inexpresso imanente à linguagem. Nele está o silêncio que produz um sentido possível e mantém a verdade em seu mistério e beleza. A imagem enquanto ideia se apresenta como uma nova forma de conhecer.

O Nome permanece, durante toda a filosofia de Walter Benjamin, como elemento da língua que garante sua objetividade, justamente porque não se refere ao valor de comunicação das palavras, mas às ideias que se configuram com as imagens que delas saltam, em uma temporalidade específica. O nome/ideia tem a temporalidade do histórico, por isso pode ser lido, sempre, de modo diferente, de acordo com novas conexões e novos sentidos.

A relação da ideia com o Nome explica a articulação que Benjamin opera entre obra de arte, filosofia e história na esfera da crítica filosófica. A obra de arte é o todo orgânico que guarda a pré e a pós-história de uma época. É essa organicidade que possibilita que o processo crítico se efetive e tenha autenticidade a partir da construção de ideias, ou da descrição do mundo das ideias. A estrutura da obra corresponde à estrutura da ideia que Benjamin reporta, no *Prefácio*, às mônadas da filosofia leibniziana. Entretanto, Benjamin considera as formas poéticas e monadológicas da literatura e da filosofia como totalidades paradoxalmente inacabadas, que surgem descontinuadamente, revelando a verdade na sua intensidade histórica. Nas obras de arte, o passado pode ser trazido ao presente. Não para repeti-lo, mas como abertura para o futuro, como dimensão onde o futuro já se anunciava e não fora compreendido. O trabalho sobre essas formas se constitui em um processo crítico intimamente ligado à tradução e à interpretação. Trata-se de nomear e construir a ideia que se mostra como “*imago mundi*”.²⁵

25 *Ibid.*: 70.

A apresentação da verdade

A reviravolta que Benjamin propõe na sua filosofia está no fato de que sua concepção de conhecimento não se refere ao “reino do saber”, mas à apresentação (*Darstellung*) da verdade que é um Ser. A verdade se auto-apresenta no presente. Nosso filósofo diferencia conhecimento de verdade, no prefácio epistemológico de *Origem do drama barroco alemão*, intitulado “Questões introdutórias de crítica do conhecimento” (*Erkenntniskritische Vorrede*). Propõe que:

o método, que para o saber é uma via para a aquisição do objeto (mesmo que através da sua produção na consciência transcendental), é para a verdade apresentação de si mesma e, portanto, como forma, dado juntamente com ela. Essa forma não é inerente a uma estrutura da consciência, como é o caso da metodologia do saber, mas a um Ser.²⁶

Benjamin contrapõe a apresentação, *Darstellung*, à representação, *Vorstellung*.²⁷ Esta última remete à noção de um discurso mediatizado pelo juízo, ou seja, ao ato que Kant define como processo em que as categorias formam a sintaxe do pensamento e podem garantir o conhecimento. Benjamin, ao articular linguagem, arte, religião e história, recusa à filosofia a escrita discursiva, centrada na subjetividade voltada para a posse do objeto, e afirma que o conhecimento só pode ser pensado como apresentação. A apresentação presentifica o mistério do aparecer da verdade, a qual é um ser e não um objeto a ser determinado. No seu caminho do desvio, Benjamin pode dizer que a verdade é ideia e é bela, é Ser e aparência: é materialidade em que os fenômenos são salvos, pois sua inteligibilidade é expressão. *Darstellung* é expressão, seu domínio é o da estética, da aparência, da beleza, da presença, da imagem, do sagrado.

O termo *Darstellung*, na filosofia de Benjamin, subsume a memória e marca a especificidade de um modo de conhecer que estende as possibilidades abertas pelo próprio Kant, na *Crítica da faculdade do juízo*,²⁸ ao referi-lo não só ao esquematismo, mas também, ao simbolismo estético.²⁹

26 *Ibid.*: 52.

27 Cf. CRP: A197, B242, A320, B376.

28 Cf. Kant, I. *Crítica da faculdade do juízo*: §59, 196. *Darstellung* aparece como “apresentação” na “Dialética da faculdade do juízo estética”, para explicar a hipotipose enquanto sensificação. Ela pode ser esquemática ou simbólica. Como simbólica, refere-se a um conceito que só a razão pode pensar, isto é, indeterminado. Portanto, um procedimento da faculdade do juízo que não se refere a uma intuição sensível e só pode ser pensado em analogia com o esquematismo.

29 Cf. Imbert, C. “Le présent et l’histoire”: 751, n. 18.

Na *Introdução* publicada desta crítica, Kant explica a apresentação (*exhibitio*) como o aparecer de um fenômeno na intuição, o qual é colocado ao lado de um conceito para o juízo. Como se sabe, trata-se de um dos atos da faculdade espontânea de cognição referente ao esquematismo do juízo, no qual a imaginação atua como mediadora, operando a síntese que refere os fenômenos ao entendimento. Portanto, trata-se do juízo determinante, da possibilidade de representar as coisas nas condições mediatas de uma intuição, que está intimamente ligado à função da imaginação transcendental, que “não tem por objetivo nenhuma intuição singular”, já que uma imagem singular é produto da imaginação empírica. Deste modo, Kant usa o termo apresentação, *Darstellung*, para se referir a uma imagem apropriada para a apresentação da intuição aos conceitos do entendimento, sendo, nessa síntese, convertida em saber. Entretanto, com relação ao juízo reflexivo estético, que tem como fundamento de determinação o sentimento *a priori* de prazer e desprazer no sujeito, Kant identifica a faculdade de apresentação com a imaginação. Ela está vinculada ao prazer no juízo de reflexão do belo e do sublime e “não se prende a um conceito determinado, mas é referida a conceitos, se bem que sem determinar quais”.³⁰ Por isso, Kant diz que o prazer “está vinculado à simples apresentação ou à faculdade de apresentação, de modo que esta faculdade ou a imaginação é considerada, em uma intuição dada, em concordância com a faculdade dos conceitos do entendimento ou da razão, como promoção desta última”.³¹ Kant afirma que essas representações têm como característica o desinteresse no objeto, pois o que conta é o efeito de uma representação sobre o sujeito, a qual é considerada uma forma pura. Ora, do ponto de vista da forma, a imaginação não se refere a um conceito determinado, mas ao próprio entendimento como faculdade dos conceitos em geral e, assim, a um conceito indeterminado. Pode-se afirmar que a imaginação, aqui, “esquematiza sem conceitos”,³² em um acordo livre com o entendimento: ela como livre e ele como indeterminado. Com relação ao juízo do sublime, que tem como causa o desprazer, Kant esclarece que a imaginação entrega-se a uma atividade diferente da reflexão formal, pois o sentimento do sublime é experimentado diante do informe ou disforme (imensidade e potência). Ela se confronta com seu próprio limite; é forçada a atingir o seu máximo, mas experimenta a insuficiência desse máximo e recorre à razão, a qual “nos força a reunir num todo a imensidade do mundo sensível.”³³ Por isso,

30 Kant, I. *Crítica da faculdade do juízo*: §23, 89-90.

31 *Idem*.

32 *Ibid.*: §35, 56.

33 *Ibid.*: 57. A esse respeito, cf. Deleuze: *A filosofia crítica de Kant*: 58.

diante do imenso, é incapaz de representá-lo. Busca ampliar o seu máximo, recaindo sobre si mesma e deixando que a razão cumpra sua tarefa de acordo com sua Ideia de sensível. Ora, a impossibilidade da imaginação se situar no sensível e a liberação do acordo com o entendimento fazem com que não só trabalhe sem conceitos, como também, por não conseguir refletir a forma de um objeto, trabalhe sem imagem. Assim como a ideia, a imaginação tem uma destinação ao suprassensível, curva-se à apresentação da ideia da razão que dá conta de uma totalidade, e o desprazer inicial torna-se prazer.³⁴

Se em Kant o juízo do sublime marca a passagem do sensível ao suprassensível, a *Darstellung*, a apresentação, nesse sentido estendida ao juízo reflexivo e à ideia, está referida não só aos objetos dos sentidos ou da experiência possível, mas também aos objetos que só podem ser concebidos como objetos da razão pura. A *Darstellung* se refere à ação da imaginação que, no alargamento de seus limites, apresenta ideias estéticas e o sentimento de prazer do belo e do sublime.

A *Darstellung* em Benjamin não corresponde à relação sujeito/objeto do conhecimento, mas a um jogo da verdade, a um exercício (*Übung*), no qual é possível realizar a apresentação da ideia na história. A forma própria desse exercício é o ensaio. Portanto, a ideia pode ser considerada um texto em prosa que pode ser reescrito a cada leitura e, assim, apresentar a consistência de uma cultura. A ideia constrói a memória, que se estrutura com as imagens da dialética instaurada no momento em que se quebra o *continuum* de uma mera lembrança e evidencia-se a força do movimento histórico das conexões que a cada época se libertam. “A apresentação da ideia impõe como tarefa, portanto, nada menos que a descrição da imagem abreviada do mundo.”³⁵ Nela, a vida se ilumina na intensidade e densidade das significações que emergem de suas palavras, pois nelas está a memória de uma existência – a sintaxe do tempo da verdade. É no tempo que a experiência permanece e só nele a verdade emerge luminosa. O tempo faz brilhar a beleza da verdade.

Benjamin, a partir da concepção de que o sublime se refere a uma imagem indeterminada, elabora uma crítica ao belo kantiano. Parte da concepção de que o aparecer é a via de acesso à verdade e opera a articulação entre beleza e verdade. Percebe que “em tudo que, com fundamento, é denominado belo, faz efeito de paradoxo o fato de que apareça”.³⁶ No prefácio do livro sobre o barroco

34 Kant, I. *Crítica da faculdade do juízo*: §23, 89 e §26, 103.

35 Benjamin, W. *Origem do drama barroco alemão*: 70.

36 Benjamin, W. “Antiguidade” e “Medalhão”. In: *Obras escolhidas* (II): 40.

alemão, a partir de uma interpretação do *Symposion* de Platão, Benjamin nos diz que a verdade garante o Ser da beleza, porque é o “conteúdo essencial do belo” – é ser que se apresenta, e não pode ser capturada. O capturar se refere a um desvelamento que recusa o mistério que determina o fundamento filosófico da beleza. Não é o sentimento de prazer no objeto que funda o sentimento do belo, mas a relação misteriosa entre aparência e essência. Não se trata da imagem da beleza, mas da beleza da imagem que revela a verdade. Em *As afinidades eletivas de Goethe*, Benjamin mostra que a beleza não é nem mera aparência, nem um fenômeno, mas pura “essência que só permanece ela mesma com a condição de manter o seu véu”. Pois “o belo não é nem o véu nem o velado, mas o objeto em seu véu.”³⁷ Isso quer dizer que a beleza da imagem não pode ganhar o selo de eternidade que repete a imagem desvelada de uma verdade absoluta, ou de uma beleza ilusória. O mistério da ideia/imagem que lhe imprime beleza mostra que esta é um ser garantido pela verdade que não pode ser representada, que escapa ao conceito e só aparece na morte do objeto. Ela não pode ser considerada meramente um fenômeno ou um objeto dado e não é juízo, mas imagem construída com a semente do tempo, com a memória que não é dada, mas elaborada.

Benjamin expressa esse processo como um incêndio em que “o invólucro do objeto, ao penetrar na esfera das ideias, consome-se em chamas, uma destruição, pelo fogo, da obra, durante a qual sua forma atinge o ponto mais alto de sua intensidade luminosa.”³⁸ A verdade surge em um instante e seu brilho é fugaz. A fulguração da verdade garante o ser da beleza e só pode ser explicada pelo momento em que aquilo que aparece (*erscheint*) – a essência – só aparece na morte da aparência (*Schein*). Portanto, o objeto só revela sua beleza mediante seu desaparecimento. Esse processo, Benjamin o explica como um gesto crítico de “mortificação das obras”, que constrói um “conteúdo de verdade” (*Wahrheitsgehalt*), a partir do aniquilamento do “conteúdo material” (*Sachgehalt*) da obra de arte. Esse trabalho é de leitura e escrita.

O filósofo mostra que a beleza da verdade tem uma temporalidade própria ao movimento crítico no qual aparece. Não se trata de uma coisa de que se tem lembrança, nem da consciência que se tem dela no momento de uma leitura, mas de algo que está no presente de uma cognoscibilidade e une dois pontos sintomáticos no tempo, a partir da lembrança inscrita nessa memória. Portanto, não tem a ver com a identificação de uma intenção e a consciência dessa intenção, mas com um

37 Benjamin, W. “Les affinités électives de Goethe”. In: *Oeuvres* (I): 275.

38 Benjamin, W. *Origem do drama barroco alemão*: 53.

trabalho elaborado nas correspondências, no interior da linguagem. O “conteúdo de verdade” da obra é construído na mais exata das imersões nos pormenores do seu “conteúdo material”, provocando a morte da historicidade extensiva da obra, a morte da intenção do autor da obra ou do crítico e a morte de sua beleza aparente. O teor de verdade da obra surge no momento dialético em que uma imagem traz o inexpresso (*das Ausdrucklose*) imanente à linguagem e garante a beleza autêntica da obra. A concepção de inexpresso aparece em vários extratos de significação da filosofia de Walter Benjamin e está ligada a uma reflexão sobre o sublime que esclarece o conceito de imagem dialética e crítica alegórica. O inexpresso corresponde à ausência de imagens, ou, melhor dizendo, à imagem indeterminada que expressa a dialética do objeto em seu véu: a dialética da imagem sem imagem.

Nessa perspectiva, a forma da verdade se constrói como ideia na escrita, onde uma imagem indeterminada salta da palavra, essa unidade de tempo em estado puro, e é salva no “agora” como nome. Tal salvação se refere à intervenção que busca o núcleo não comunicável, o núcleo inatingível da linguagem, a pura comunicabilidade que só pode ser compreendida como expressão (*Ausdruck*) em união com o seu contrário, o “inexpresso”.

Tal trabalho se constitui em uma temporalidade que escapa ao tempo cronológico, pois quebra a sintaxe da narrativa e instaura um saber nas obras, a partir de sua própria criticabilidade. Assim, define-se o gesto crítico da *Darstellung*, a apresentação da verdade nas ideias, a qual coloca lado a lado elementos heterogêneos – como na construção de um mosaico –, instaurando a relação de seus fragmentos em um movimento que reflete o tempo do ir e vir do pensamento, o ir e vir das palavras às coisas.

Experiência e história

A época fecunda dos trabalhos de Benjamin marcados por sua dimensão metafísica ou teológica, entre 1918 e 1925, reverbera na década de 30, quando ele reflete sobre a urgência de se pensar um novo conceito de história e o faz sob uma visão materialista bem particular. O olhar de Benjamin volta-se para a leitura e a escrita dos objetos de uma cultura: um exercício que vê a realidade urbana, social e artística como um texto que fala por si mesmo e possibilita a apresentação da verdade. As palavras que saltam dessa escrita contêm as imagens do vivido, imagens que movimentam presente, passado e futuro. Elas só se oferecem à leitura em determinada época e por isso são dialéticas. Sua historicidade afirma a sintaxe do tempo que interrompe uma leitura, silencia, provoca o estranhamento. O tempo,

portanto, tem seu lugar na concretude da estrutura *a priori* da linguagem. Nela, o tempo liga, religa, destrói e constrói, percorrendo descontinuamente o processo histórico, que se constitui com as imagens frágeis, obscuras e incompletas que mostram a experiência em sua singularidade.

A peculiaridade e abrangência da reflexão benjaminiana sobre a linguagem lhe permitem elaborar um conceito superior de experiência (*Erfahrung*), que responde à exigência expressa em seu *Programa* de 1917, de se pensar um novo modo de conceber o conhecimento. O conceito de *Erfahrung* fica referido ao presente da escrita, ao “agora” de uma cognoscibilidade que tem como tarefa configurar o singular e dar fisionomia à história. Ora, na linguagem, segundo Benjamin, é possível se pensar uma autêntica “consciência pura”, utilizando os termos de Kant, pois nela está a memória da existência humana.

No texto “Experiência e pobreza”³⁹, de 1933, Benjamin contrapõe *Erfahrung* a *Erlebnis*, a experiência individual, guiada pela memória particular. A *Erfahrung* se refere a uma busca universal, a partir de um mergulho nas profundezas da memória, o qual vai fazer emergir não uma unidade mínima de sentido, mas uma unidade da experiência plena do homem, que só pode ser pensada como ideia, como escrita por imagens, nas quais o mundo está abreviado.

O conceito de *Erfahrung* benjaminiano desloca aquela unidade sintética incapaz de atender às solicitações feitas à consciência moderna – bombardeada constantemente com dados, informações e sentimentos que a ferem, traumatizam, confundem e colocam-na na defensiva – para a escrita, onde é possível resgatar a transmissão das experiências. Benjamin mostra que a linguagem é o campo neutro da memória, liberta das sínteses que determinam o juízo, onde os dados da “época moderna”, tão violentos e fora de qualquer regra, podem ser recuperados e assimilados em sua singularidade.

Trata-se do processo de *rememoração*, um conceito proposto por Benjamin para explicar a importante noção de “imagem dialética”. Tal imagem é cognoscibilidade de um presente que não é dado, mas elaborado na temporalidade relativa ao movimento interno da memória, cujo lugar é a linguagem. A dialética inscrita nessa imagem é instaurada pelo seu “índice histórico”. Esse índice constitui o ponto crítico específico do movimento em seu interior, o qual permite atingir uma “legibilidade”. O índice histórico que caracteriza a imagem, segundo Benjamin, tem duas funções: é, ao mesmo tempo, reconhecimento de um tempo histórico específico, ao qual a imagem pertence, e o reconhecimento de um outro tempo

39 Benjamin, W. “Experiência e pobreza”. In: *Obras escolhidas*, (I).

no qual a imagem pela primeira vez se tornou legível ou “lisível”. A partir dele, é possível construir-se uma visão do presente e amalgamar cada experiência singular vivida por uma época a partir dos rastros deixados por ela.

O ponto crítico da imagem, portanto, é que vai apresentar a história, pois, diz Benjamin, “todo presente é determinado por aquelas imagens que lhe são sincrônicas: cada agora é o agora [*Jetztzeit*] de uma determinada cognoscibilidade.”⁴⁰ O sincronismo da imagem com o presente recusa qualquer abstração, pois é ao mesmo tempo história e reconhecimento. Trata-se de um jogo em que aquilo que se escreve como história e possui o momento anunciado como “agora”, Benjamin considera um reconhecimento e formula como imagem dialética.

A imagem dialética provoca o encontro entre o presente, o passado e o futuro e produz o choque que suspende o tempo. Nesse instante, expõe a dimensão misteriosa do silêncio, capaz de dizer o que está nas sombras da história. Essa imagem mantém o brilho das constelações que a apresentam. Desta maneira, a experiência não pode mais se explicar por uma sequência de momentos onde fatos se estabelecem simplesmente, mas tem que ser olhada como apresentação (*Darstellung*) de seus espectros. Estes formam o campo minado da escrita, no qual o “agora” é capaz de mostrar o que ficou esquecido na história.

Conclusão

Quando Benjamin articula experiência e linguagem, propondo que esta última é expressão do que nos aparece – ou seja, dos fenômenos –, o autor desloca para a linguagem o tempo, a faculdade de criar imagens, as categorias de sujeito e objeto, enfim, a experiência do tempo da verdade. Enquanto os sucessores de Kant continuam voltados para as sínteses mecânicas que determinam o *a priori* dos fenômenos e mantêm reduzida a significação da experiência, Benjamin se preocupa com a descrição dos fenômenos salvos nas ideias construídas como imagem do mundo. A construção de imagens se mostra como o caminho do desvio no qual é possível se efetivar uma experiência plena de significado, na medida em que a forma da imagem se dá como experimento linguístico que apresenta as potências espirituais da verdade. Trata-se da imagem que nunca totaliza uma significação, pois se refere a um trabalho, no qual aquele que trabalha é trabalhado e se dissolve em sua forma. Nela realiza, então, uma obra de mimese, isto é de imitação

40 Benjamin, W. *Walter Benjamin. Passagens*: N3, 1, 504.

e memória, no “agora”. Por isso, para Benjamin, tudo que aparece no “agora” é reconhecimento e mostra o tempo que pode ser considerado transcendental. O tempo dá vida ao belo e instaura o verbo ou a ideia como uma origem. Sua concretude histórica tem lugar no devir da escrita e apresenta, alegoricamente, uma imagem sem imagem. Esse é o tempo da verdade que conduz o trabalho do crítico alegorista, o qual destrói a bela aparência da obra de arte. Nele evidencia-se a falsa totalidade tanto da obra como da verdade. O exercício do filósofo se caracteriza como a apresentação da verdade fragmentada das obras, já que extrai de suas ruínas – ruínas que ele mesmo produz com seu caráter destrutivo – o teor de verdade. Seu gesto crítico traz a beleza fulgurante que está na dimensão sublime da morte: a dimensão do tempo da verdade, do tempo da beleza da ideia. Portanto, a morte ou a mortificação das obras não se identifica com um momento de terror e sim com o momento de interrupção que provoca o desaparecimento crítico do belo e afirma o mistério do caráter divino da produção de imagens. Nesse momento, interrompe-se a fenomenalidade estética e emerge o núcleo silencioso da beleza que é impossível de se capturar e totalizar: o inexpresso. Surge a beleza da imagem sem imagem, a beleza da verdade que somente aparece na sua sublimidade, isto é, na imagem em que se pode ler o que nunca foi escrito.⁴¹

Referências bibliográficas

Benjamin, W. *Correspondance*, vol. I. G. Petittdemange (trad.). Paris: Aubier Montaigne, 1979.

———. *Origem do drama barroco alemão*. S. P. Rouanet (trad.). São Paulo: Brasiliense, 1984.

———. *Walter Benjamin. Obras escolhidas*, vols. I e II. S. P. Rouanet (trad.). São Paulo: Brasiliense, 1987.

———. *Sobre a arte, técnica, linguagem e política*. M. A. Cruz e M. Alberto (trad.). Lisboa: Relógio d'Água Editores, 1992.

41 Cf. Benjamin, W. *Paris, Capitale du XIX siècle: Le livre des passages*: 461. Frase de Hofmannstal usada em epígrafe da seção M: “Ler o que nunca foi escrito”.

———. *Walter Benjamin. Obras escolhidas II*. R. R. Torres Filho e J. C. Martins Barbosa (trad.). São Paulo: Brasiliense, 1995.

———. *Paris, capitale du XIX siècle: Le livre des passages*. J. Lacoste (trad.). Paris: Cerf, 2000.

———. *Oeuvres*, vol. I. M. Gandillac, R. Rochlitz e P. Rusch (trad.). Paris: Gallimard, Folio Essais, 2000.

———. *Walter Benjamin. Passagens*. W. Bolle (org), I. Aron, C. P. Barreto (trads.). Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2000.

Deleuze, G. *A filosofia crítica de Kant*. G. Franco (trad.). Lisboa: Edições 70, 1963.

Imbert, C. “Le présent et l’histoire”. In: *Benjamin et Paris, Coloque international*. H. Yves (trad.). Paris: Cerf, 1983.

Kant, I. *Crítica da razão pura*. M. P. Santos e A. F. Morujão (trads.). Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1994.

———. *Crítica da faculdade do juízo*. V. Rohden e A. Marques (trads.). Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995.