

Na Magia da Linguagem

Claudia Castro*

No começo, tudo que o homem entendeu, viu com seus olhos e tocou com suas mãos, era verbo vivo; pois Deus era o verbo. Com este verbo na boca e no coração, a origem da linguagem foi tão natural, tão próxima e fácil quanto um jogo infantil.

Johann Georg Hamann

Dentre os fragmentos de pensamento que compõem a *Infância em Berlim por Volta de 1900*, esta singular narrativa autobiográfica de Walter Benjamin, está registrada a lembrança da aventura infantil que consistia na ida ao mundo escondido dos armários. Havia algo que o atraía para aquelas profundezas, e que aparece relatado, de forma muito sugestiva, no *episódio das meias*, quando, abrindo caminho até o fundo da cômoda que guardava suas roupas, por entre camisas, calças e coletes, ele se deparava com suas meias, ali amontoadas e dobradas à maneira tradicional, de forma que « cada par tinha o aspecto de uma bolsa ». Nada superava o prazer de aí mergulhar a sua mão, e não somente pelo calor da lã, mas porque era a *tradição*, enrolada naquele interior, que ele podia sentir. Contudo, era a segunda parte desta brincadeira que continha a « empolgante revelação ». Ao se pôr a desembrulhar a *tradição* de seu envelope de lã, se consumava sempre a mesma consternação : ao ser totalmente extraída de seu envoltório, a *tradição* simplesmente deixava de existir. O jovem Benjamin não se cansava de experimentar a « verdade enigmática » de que a *tradição* e a bolsa, a forma e o conteúdo, eram uma única e mesma coisa; uma única e também uma terceira, a simples meia em que ambos haviam se convertido. Pois, assim como o encanto produzido pelos contos de fada, esta experiência infantil convidava-o para o mundo dos espíritos e da magia, para por fim devolvê-lo « infalivelmente » à crua realidade que lhe « acolhia com tanto consolo quanto um par de meias ».

Que elementos nos pode fornecer a lembrança deste *instante privilegiado*

* Do Departamento de Filosofia da PUC-Rio.

do episódio das meias, para a construção de uma teoria da linguagem em Benjamin ? Parafraseando o próprio Benjamin, poderíamos dizer que « o valor desses fragmentos de pensamento é tanto maior quanto menor sua relação imediata com a concepção básica que lhe corresponde ». E quem sabe contrariando o próprio Benjamin, fazendo o caminho inverso, tentaremos aqui justamente tecer estas correspondências.

No prefácio epistemológico que abre a sua malfadada tese de habilitação, *A Origem do Drama Barroco Alemão*, onde Benjamin nos apresenta seus prolegômenos a uma teoria do conhecimento, uma afirmação desde o início orienta a investigação : « É característico do texto filosófico confrontar-se, sempre de novo, com a questão da *representação* (*Darstellung*¹) ». Pois, segundo Benjamin, a eliminação total do problema da representação implica a renúncia daquela « esfera da verdade visada pela linguagem ». Para a filosofia benjaminiana, a tarefa do filósofo consiste justamente na apresentação da verdade numa forma de prosa. Toda a questão está na forma do saber filosófico, em como ele se apresenta, e não em algum conteúdo explícito. É por isso que só a atenção à dignidade da linguagem, pode conduzir para fora de uma filosofia do sujeito, que assim como a criança ávida em desembrulhar a sua meia, quer capturar a verdade do exterior. Benjamin observa que para estas filosofias o objeto do conhecimento se define pelo fato de que a consciência, transcendental ou não, deve dele se apropriar, conservando sempre este caráter de posse. Conhecer é ter. É por isso que a representação se torna secundária, pois o método não é mais do que o caminho que conduz a tomar posse do objeto. Já, no que diz respeito à verdade, diferentemente do que ocorre com o conhecimento, o método é a apresentação dela mesma, ele se dá como forma. Torna-se claro então, o sentido da famosa máxima benjaminiana « a verdade é a morte da intenção », pois o procedimento próprio à verdade, não é nunca o da intenção de um sujeito que se volta para o saber. Com relação à verdade Benjamin avisa que o risco que corremos é o mesmo que narra a fábula da estátua velada em Sais, que uma vez desvelada, destruía aquele que comeste gesto julgava poder descobri-la. E isto não decorre de alguma « crueldade enigmática das circunstâncias », mas da própria « natureza da verdade », que confrontada com a chama de qualquer busca, mesmo a mais pura, se apaga como extinta pela água — correspondências com nossa estória infantil, que revela a impossibilidade de capturar a *tradição* fora de seu envoltório, o conteúdo fora de sua forma...

Benjamin percebe que todas as épocas que tiveram consciência do « Ser indefinível da verdade », tomaram o exercício da forma filosófica como propedêutica. Em seu texto de 1918, *Sobre o Programa de uma Filosofia Futura*, tomando distância da filosofia moderna, Benjamin quer justamente pensar « a verdade como Ser », independente do sujeito, domínio que havia sido interdito pela

1 *Darstellung* é a palavra utilizada por Benjamin, que se distingue de *Forstellung*, pois indica não a representação construída pelo sujeito, mas a *apresentação* da verdade.

filosofia de Kant. Ele aponta o caráter inferior, reduzido, do conceito de *experiência* (*Erfahrung*) legado pelo Iluminismo, que tem como paradigma a experiência científica, a ciência newtoniana, e clama por uma experiência mais rica, plena, que devolva à filosofia sua dimensão metafísica, aquilo que havia sido afastado, considerado dogmático pela crítica de Kant. Mas a superação do primado epistemológico das ciências exatas não deve ser entendida aqui num sentido pré-kantiano; é levando em consideração a linguagem que ela se realiza. « Só um conceito de experiência, alcançado em uma reflexão sobre sua essência lingüística », permitirá a construção de uma metafísica futura, que não se limite a compreender o conhecimento como relação sujeito-objeto.

É Hamann, o « Mago do Norte », figura marcante do irracionalismo do *Sturm und Drang*, contemporâneo e amigo de Kant em Königsberg, quem aparece aqui como inspirador das idéias benjaminianas. Foi Hamann o primeiro a denunciar a ignorância de Kant quanto ao fato de que todo conhecimento filosófico tem sua expressão na linguagem. Ele adverte que só uma relação entre conhecimento e linguagem poderia realizar a crítica aos elementos especulativos da filosofia de Kant. Hamann desdenha a pobreza do dualismo proposto por Kant entre sensibilidade e entendimento, que interdita uma real compreensão da linguagem, que é sensível e intelectual ao mesmo tempo, e onde se encontra a afinidade da sensibilidade e da razão. O conhecimento deveria partir, portanto, de uma reflexão sobre seu caráter lingüístico, rejeitando a especulação que ignora « a experiência cotidiana mais fundamental » : uma experiência de linguagem capaz de transformar em elemento espiritual a realidade presente, que sem ela restaria puro dado objetivo. Embora impossibilitando toda exploração filosófica desta sua experiência, Hamann entrevê uma linguagem que espera a plenitude das coisas, enquanto a abstração do entendimento as mutila. Tal é a liberdade do Mago e seu gosto pelos signos.

A crítica que Hamann endereçava a Kant indica que uma *razão pura*, elevada ao nível de sujeito transcendental, é um contra-senso. Pois a linguagem é imanente a todo ato de pensamento, mesmo *a priori*. A *razão pura* não é nunca pura, porque o espírito não pode ser purificado, desligado de seu elemento que é a linguagem. Será preciso antes conceber uma *metacrítica* do purismo da razão pura, problema que já aparece formulado no duplo sentido da palavra *logos*, na afinidade entre a razão e a língua. Escreve Hamann : « A razão é língua : *logos*. Tal é o tutano que eu rão e roerei até morrer ». Trata-se antes de uma depuração da linguagem, e é este o caminho seguido por Benjamin em seu ensaio de 1916.

Neste ensaio, intitulado *Sobre a Linguagem em Geral e Sobre a Linguagem Humana*, que é contemporâneo de suas primeiras investigações sobre o drama barroco, é onde Benjamin constrói suas idéias mais preciosas em torno da natureza da linguagem, buscando um conceito depurado de língua, uma *pura linguagem*. Benjamin estabelece uma relação unívoca entre espírito e linguagem, do momento que nada pode se apresentar sem comunicar, sem exprimir

sua essência espiritual : « não há na natureza animada ou inanimada, acontecimento ou coisa, que de certa forma não faça parte da linguagem, pois tanto a uma quanto a outra é essencial comunicar seu conteúdo espiritual ». Mas, a *univocidade* proposta por Benjamin não postula uma identidade imediata entre espírito e linguagem, esta identificação lhe aparece como o grande abismo em que arrisca cair toda teoria da linguagem, ao colocar a hipótese como ponto de partida.

A língua não é, de forma alguma, algo que *por* ela se possa exprimir, e sim a expressão *imediata* do que *nela* se comunica. Portanto, a *essência espiritual* se comunica *na* linguagem e não *por* ela, e assim não pode ser exteriormente idêntica ao ser lingüístico. A *essência espiritual* só é idêntica à *essência lingüística* quando imediatamente se comunica. Aqui, o que é comunicável em uma essência espiritual é imediatamente sua *essência lingüística*; a linguagem comunica ela mesma — é no sentido puro do termo o *medium* da comunicação. A imediatidade de toda comunicação espiritual é justamente o problema fundamental da teoria lingüística. Benjamin sustenta : « Se quiserem qualificar de mágica esta imediatidade, o problema original da linguagem é sua magia ». Como nada pode se comunicar *pela* linguagem, o que se comunica *na* linguagem não pode ser exteriormente medido. Assim, esta magia confere à linguagem seu caráter infinito. Cada linguagem é dotada de uma infinidade específica e incomensurável, pois é sua essência lingüística e não seu conteúdo verbal que define suas fronteiras. Melhor dizendo, não há conteúdo na linguagem, como expressão, a linguagem comunica uma essência espiritual que é simplesmente « pura comunicabilidade ».

Ainda neste mesmo ensaio, utilizando um mito que não é estranho aos pensadores românticos, do qual encontramos traços em Friedrich Schlegel, em Hölderlin e Schelling, Benjamin aponta para um estado original da linguagem, anterior à babelização, e a toda função comunicativa. Ele faz uma *interpretação profana* dos primeiros capítulos da *Gênese*, onde a queda do homem é vista como queda da linguagem. Que seja feito — Ele fez — Ele nomeou (*Gênese*, I). Neste estado original, a palavra de Deus cria as coisas nomeando-as, e o homem, ainda não expulso do Paraíso, tem acesso a esta *pura língua* chamando as coisas pelo seu verdadeiro *Nome*.

Dentre todos os seres da criação, o homem se define como aquele que fala. Aquele para quem Deus liberou a linguagem que lhe serviu como *medium* da Criação. Ele « soprou o sopro ao homem » (*Gênese*, II,7), que é ao mesmo tempo vida, espírito e linguagem. Só que no homem, o poder do verbo Criador se tornou conhecimento : « o homem é aquele que conhece a linguagem que Deus criou », a língua dos *Nomes*. Contudo, após a queda, a linguagem abandona este bem-aventurado espírito adamítico, onde conhece as coisas nomeando-as, e está condenada ao abismo das significações : « A palavra deve comunicar alguma coisa fora de si mesma, este é realmente o pecado original do espírito lingüístico ».

Neste contexto essencial da linguagem, a hora natal do verbo humano coincide com o pecado original, que possui uma dupla significação : abandonando a pura língua do *Nome*, onde se dá a lei essencial da linguagem, segundo a qual se exprimir a si mesmo e se endereçar a outro é uma só e mesma coisa, o homem faz da linguagem um meio, simples signo, o que ocasionará mais tarde a pluralidade das línguas; por outro lado, à magia da linguagem, sobrepõe-se a magia do juízo, que expulsa os homens do Paraíso e os condena à abstração. O bem e o mal, cujo conhecimento promete a serpente, são impossíveis de nomear e o homem cai no abismo do questionamento. O juízo (*Ur-teil*) é, desde o início, separação entre o pólo do sujeito e o do objeto, entre a palavra e a coisa. Fragmentação da linguagem, que já não é pura expressão mas signo bipartido em significante e significado.

Se na origem havia a transparência entre a linguagem e o que ela designa, após a queda só o processo de conhecimento pode desfazer a separação. Segundo Benjamin é aqui que se traça a tarefa do filósofo. Quando o nome devém palavra e recebe sua significação profana, cabe ao filósofo restaurar, pela representação, a dimensão nomeadora da linguagem. Ele salva a palavra reconduzindo-a ao nome, seu lugar original. A filosofia se define como restituição da percepção original, onde as idéias se dão de forma não intencional no ato nomeador. Porque é na linguagem que Benjamin localiza as idéias. Mais precisamente, na dimensão nomeadora da linguagem, no elemento simbólico que está presente na essência da palavra. A palavra é vista como idéia, na medida em que possui além de uma perspectiva empírica, de sua significação profana evidente, uma dimensão simbólica que conserva sua expressividade e que cabe ao filósofo restaurar.

Para Benjamin, também a natureza é toda ela atravessada por uma linguagem muda, sem nome, estranha a todo som, « linguagens feitas de matéria ». Esta linguagem da natureza permite pensar uma comunidade das coisas em sua expressão que abarca o mundo em geral como um todo indiviso. Mas a linguagem da natureza, Benjamin compara a uma secreta palavra de ordem que cada sentinela transmite em sua própria linguagem à sentinela seguinte, e cujo conteúdo é « a própria linguagem da sentinela ». Ou seja, as coisas se comunicam em sua expressão, trata-se então de construir a possibilidade da leitura, que só se faz por uma imersão no material, na dimensão sensível da linguagem, onde ela é pura auto-referência. É aqui que Benjamin abre caminho para uma semiótica, afirmando a necessidade de pensar « uma teoria dos signos », sem a qual toda filosofia da linguagem permaneceria fragmentária. A relação entre linguagem e signo é originária e fundamental, porque a linguagem não é apenas « comunicação do comunicável », ela é ao mesmo tempo « símbolo do não-comunicável » e, segundo Benjamin, esse aspecto simbólico da linguagem depende de sua relação com o signo.

É nas chamadas *Pequenas Notas de Ibiza*, o ensaio que recebeu sua versão final em 1932 sob o título de *Sobre a Faculdade Mimética*, que Benjamin lança

as bases de sua semiótica. Aqui, a natureza é vista como « criadora de semelhanças que nela se inscrevem objetivamente », e o homem é portador de um dom mimético que o torna capaz de ver as semelhanças. Mas, o que caracteriza a análise benjaminiana, é a percepção de que o esvaziamento da experiência no mundo moderno traz um enfraquecimento desta *faculdade mimética*. Contudo, para esta filosofia, a mimese ainda se conserva na linguagem, tanto na linguagem falada como nos símbolos da linguagem escrita. Pois, segundo Benjamin, é desta capacidade mimética original que se desenvolve a linguagem. Em sua origem, a linguagem não surge como forma de comunicação — entende-se aqui comunicação no sentido corrente do termo — e sim como imitação da natureza.

No entanto, Benjamin não propõe a volta a uma explicação onomatopéica da origem da linguagem. Não é no domínio corrente e estreito da semelhança sensível que o mimético se faz presente na linguagem. Benjamin quer levar o modo de explicação onomatopéico a um sentido mais amplo, cujo verdadeiro entendimento só pode ser alcançado pelo conceito de *semelhança supra-sensível*. Se as teorias onomatopéicas sobre a origem da linguagem reconhecem os nexos de correspondências entre as palavras e as coisas, é preciso encontrar sua real significação à luz de « correspondências mágicas », pois « a linguagem não é um sistema convencional de signos ».

Para Benjamin, tanto a escrita como a linguagem falada têm sua origem comum nessas correspondências não-sensíveis. E se na origem a estrela era objeto de leitura, o vidente sabia ler nas próprias coisas as correspondências entre o homem e o cosmos — a « transformação das potências miméticas » faz da palavra objeto de leitura. A linguagem, hoje, é « o arquivo das semelhanças não-sensíveis ». Benjamin fala de um « ler mais antigo », anterior a toda linguagem, mas que ainda se faz possível pois está contido como potência na linguagem. Contudo, não é no que a linguagem tem de instrumental, em seu elemento comunicativo, que se efetuam essas correspondências. Ele escreve : « ler o que nunca foi escrito ». A semiótica de Benjamin está no mimético, mas a similitude é antes o lado *mágico*, a função expressiva da linguagem que não se separa do signo. Segundo Benjamin, o mimético da linguagem só pode vir à luz sob um único e exclusivo fundamento : o texto literal da escrita. É aqui, que num rápido instante « a semelhança perpassa veloz », como um relampejar num ato de leitura mais antigo.

Retornando ao início de nossa investigação, podemos dizer, dentro da abordagem benjaminiana, que colocar rigorosamente o problema da experiência é reencontrar inevitavelmente o problema da linguagem. Numa carta a Adorno de 1940 Benjamin escreveu : « a lembrança da infância é a raiz de minha teoria da experiência ». Assim, trazemos novamente o episódio infantil que no começo relatamos a fim de pensar como este *instante privilegiado* pode sugerir uma concepção da linguagem, a partir de um novo conceito de expe-

riência. Giorgio Agambem, em seu livro *Infância e História*, já indicou a radical articulação entre infância e linguagem, onde a própria infância se define não como uma etapa cronológica, mas como um *experimentum linguae*. Uma experiência que não procura mais os limites da linguagem em direção a algum referente que lhe é exterior, mas ao contrário, quer pensar os limites da linguagem numa experiência da própria linguagem, em sua pura auto-referência.

Se a investida benjaminiana assinala como característico da modernidade um esvaziamento dos « conteúdos comunicáveis da experiência », e traz como tarefa mesma da filosofia a reconstrução desta experiência, ao mesmo tempo, sua análise não deixa de marcar que é justamente a « fratura no plano da linguagem » que caracteriza a linguagem humana. Portanto, o que se coloca para a filosofia não é a facilidade de um significado pleno do qual ela pode se apropriar. Benjamin marca que a linguagem após a queda abandona, definitivamente, sua convivência com o verbo Criador. Contudo, seu desprezo ao que chama de « concepção burguesa da linguagem », que compreende a linguagem como um sistema convencional de signos cuja função é comunicar algo que lhe é exterior, coloca uma nova possibilidade, uma outra utopia para a linguagem.

Benjamin parte da recusa à noção de signo, assim como foi estabelecida por Saussure, esta unidade bipartida que traz em si a distinção entre significante e significado, reunidos por um vínculo totalmente imotivado de associação. O caminho de uma filosofia da linguagem é superar essa dualidade, este aspecto dicotômico de cada unidade lingüística que, em última instância, carrega em si mesma a distinção metafísica de um plano sensível e de outro inteligível, conferindo ao significado o aspecto de algo indizível. Em uma carta a Martin Buber de 1916, Benjamin define sua tarefa como a « eliminação total do indizível da linguagem », até torná-la pura como um cristal. Pois não há nada de latente na linguagem, ela é pura *expressão* (*Ausdruck*). Purificar a linguagem de sua função comunicativa é a única forma que nos é dada para agir no interior da linguagem. É isto que, para Benjamin, constitui a noção mesma de estilo, de *escritura propriamente objetiva*, e por isso altamente política, onde conhecimento e ação se relacionam.

Os temas lançados pelo pensamento benjaminiano ao longo de diversos ensaios, e principalmente o desdobramento de sua primeira filosofia da linguagem realizado no texto de 1932, colocam suas idéias em afinidade com a *Teoria da Escritura* proposta por Jacques Derrida. Para Benjamin, a palavra e a escrita têm uma mesma origem no poder de imitação, e longe de possuir uma função secundária, a escrita aparece como momento privilegiado de construção de sentido. A importância conferida à escrita levanta a questão de que só a recusa a toda cisão — significante/significado, conteúdo/forma, interior/exterior — pode devolver à filosofia e à linguagem sua dignidade. Como indica Derrida, a luta contra a visão corrente de que a escritura possui um valor apenas instrumental se dá justamente pela desconstrução da partição entre um *de dentro* e um *de fora*.

Mesmo sem deixar de lado a diferença entre estes dois autores, as idéias de Benjamin colocam-se como *premonitórias* das de Derrida. A *Gramatologia*, como ciência da escritura, segue a inspiração benjaminiana ao fornecer os signos para a liberação da « clausura da metafísica », do logocentrismo que marca a história da filosofia e que se funda em um significado primeiro anterior a toda forma, um significado que se produz no « dentro de si » do sujeito, enquanto conceito significado. Aqui, deixando de significar apenas uma forma auxiliar da linguagem em geral, sua « película exterior », a escritura descreve o próprio movimento da linguagem. E o acontecimento da escritura é o próprio acontecimento do jogo, este jogo infantil que arrasta todos os significados seguros, tudo o que de fora pretende vigiar o campo da linguagem.

A experiência da linguagem é a própria experiência melancólica da finitude, do espaço e do tempo. A fratura. Se, como revela o episódio das meias, Benjamin é atraído pela *tradição*, a relação com o passado não sugere a presença de algo que se deixe resumir na simplicidade do presente, que seja compreendido na forma de uma presença originária modificada. Seguindo Derrida, o que se coloca é antes um *passado absoluto*, pura passividade, que se apresenta como algo a ser criado, construído na materialidade da escrita. A *dobra* da meia alude justamente a preocupação de conciliar o sentido e a forma, o imanente e o transcendente, a possibilidade de pensar sem idealismo a esfera inteligível. Benjamin não se envergonha em propor a tarefa de pensar o Ser, mas é só enquanto elemento de linguagem que algo como o Ser pode se dar. O menino não pode desembrulhar a tradição de seu envoltório, do contrário ela se desfaz. Mas enquanto experimenta o prazer de senti-la em sua bolsa, o mundo dos espíritos e da magia lhe devolve a linguagem das coisas.

Bibliografia

- Benjamin, Walter, « Sur le langage en général et sur le langage humain », in : *Mythe et violence*, trad. Maurice de Gandillac, Denöel, Paris, 1971.
 « Sur le pouvoir d'imitation », in : *Poésie et révolution*, trad. Maurice de Gandillac, Denöel, Paris, 1971.
 « Sur le programme de la philosophie qui vient », in : *Mythe et violence*, Denöel, Paris, 1971.
 « Infância em Berlim por volta de 1900 », in : *Obras Escolhidas II*, trad. Rubens Rodrigues Torres Filho e José Carlos Martins Barbosa, Brasiliense, 1987.
Origem do Drama Barroco Alemão, trad. e notas Sergio Paulo Rouanet, Brasiliense, 1984.
Correspondance, vol. I e II, Aubier, Paris, 1979.
- Derrida, Jacques, *L'écriture et la différence*, Le Seuil, Paris, 1967.
De la grammatologie, Minuit, Paris, 1967.
- Hamann, Johann Georg, *Les méditations bibliques*, trad. Pierre Klossowski, Minuit, 1948.