

Magia e Imediatidade na Filosofia da Linguagem de Walter Benjamin

Eliane Portugal*

Com a atribuição do nome, os progenitores consagram seus filhos a Deus; ao nome que dão não corresponde — no sentido metafísico e não-etimológico — nenhum conhecimento, como prova o fato de que nomeiam seus filhos em seguida ao nascer.

Walter Benjamin (Sobre a Linguagem em Geral e Sobre a Linguagem dos Homens)

No ensaio *Sobre a Linguagem em Geral e Sobre a Linguagem dos Homens*,¹ Benjamin expõe uma teoria natural da linguagem que empresta à comunicação um teor metafísico. Nele, o assunto principal diz respeito à língua das coisas, à língua dos homens e à língua das artes. Estas distinções das línguas, já indicadas no título do ensaio, prenunciam a adesão de Benjamin à concepção da linguagem da natureza ou, o que quer dizer a mesma coisa, a adesão à linguagem de Adão, « pai dos homens e pai da filosofia », opondo-se portanto a uma teoria puramente convencional da linguagem. A refutação do autor ao convencionalismo da linguagem, além, é claro, da própria composição do texto, vem sob forma de uma advertência de que não se pode fazer corresponder casualmente a palavra à coisa, isto é, que a palavra não pode constituir um signo das coisas — ou de seu conhecimento — posto por uma convenção, uma vez que as palavras não são arbitrárias. Isto significa que, em sua origem, elas não se ligam acidentalmente às coisas e revelam algum conhecimento da realidade ao invés de constituírem uma *reservatio mentalis*.

A concepção natural da linguagem, tal como Benjamin a concebe, parte do pressuposto de que não há acontecimento ou coisa na natureza animada ou inanimada que não apresente algum tipo de linguagem. E se a comunicação possui um teor metafísico, ela é comunicação de conteúdos espirituais.

* Do Departamento de Filosofia da PUC-Rio.

1 Utilizei a versão castelhana de Roberto J. Vernengo, « Sobre el Lenguaje en General y sobre el Lenguaje de los Hombres », in : *Sobre el Programa de la Filosofía Futura y otros ensayos*, Monte Avila Editores C. A., Venezuela, pp. 139-153.

Agora, como se dá esta comunicação de conteúdos espirituais é uma questão que perpassa todo o texto. Em princípio ele nos dirá que toda comunicação espiritual é linguagem e a comunicação mediante a palavra é um caso particular de comunicação da linguagem humana. A realidade da linguagem está fortemente vinculada a esta espécie de comunicação, porém, ela é mais abrangente e alcança todos os tipos de língua.

A comunicação de conteúdos espirituais está ligada a uma noção muito cara à teoria naturalista da linguagem que é a noção de expressão.² É somente a partir do núcleo desta noção que se pode falar de comunicação de conteúdos espirituais e de uma magia da linguagem. De forma breve, pois ela merece só para si um estudo cuidadoso, podemos dizer desta noção que ela envolve (a partir de um momento histórico da filosofia onde se destacam Spinoza e Leibniz),³ uma filosofia da natureza que explica o Ser determinado por Deus. Em consequência disto, ela requer uma ontologia e uma teoria do conhecimento que explique os pressupostos segundo os quais o Ser é determinado. Na medida em que o Ser é determinado por Deus, tanto a teoria do conhecimento quanto o tratamento da linguagem se ligam à teologia. Além do que foi brevemente dito, a noção de expressão se aplica ao desenvolvimento da coisa « nela mesma e na vida », ⁴ deixando de lado sua raiz mais remota ligada aos conceitos de emanação e criação que são caros ao neoplatonismo.⁵ É uma noção

2 O trabalho mais geral sobre a noção de expressão que encontrei (pelo menos até o momento), e que me remeteu a outros autores que escreveram sobre o assunto, foi o livro de Gilles Deleuze, *Spinoza et le problème de l'expression* (Ed. de Minuit, 1968), do qual, para quem não quer se deter em toda a obra, recomendo a introdução : « Rôle et importance de l'expression » e a conclusão : « Théorie de l'expression chez Leibniz et Spinoza — L'expressionnisme en philosophie ». Citarei alguns trechos ou farei referência às páginas desta obra nas notas subsequentes (fazendo referência também a outros autores); *in* : 3, 5, 6, 8, 13 e 14.

3 « Nós devemos perguntar como Spinoza se insere na tradição expressionista, em que medida ele é tributário desta tradição e como ele a renova. Esta questão é de tal importância que Leibniz fez da expressão um de seus conceitos fundamentais. Tanto em Leibniz como em Spinoza, a expressão tem um alcance ao mesmo tempo teológico, ontológico e gnoseológico. Ela anima a teoria de Deus, das criaturas e do conhecimento. Independentemente um do outro, os dois filósofos parecem contar com a idéia de expressão para ultrapassar as dificuldades do cartesianismo, para restaurar uma filosofia da natureza, e mesmo para integrar as aquisições de Descartes em sistemas profundamente hostis à visão cartesiana do mundo. Na medida em que se pode falar de um anticartesianismo de Leibniz e de Spinoza, este anticartesianismo se funda sobre a idéia de expressão. Nós supomos que a idéia de expressão é importante ao mesmo tempo para a compreensão do sistema de Spinoza, para a determinação de sua relação com o sistema de Leibniz, para as origens e a formação dos dois sistemas » (Deleuze, G., *op. cit.* p. 13).

4 Ver nota 8.

5 « [...] quanto à emanação, é certo que se encontrará traços dela, não menos que da participação em Spinoza. Precisamente a teoria da expressão e da explicação, tanto na Renascença quanto na Idade Média é formada em autores fortemente inspirados no neoplatonismo. Todavia, ela tinha como fim e efeito o de transformar profundamente este neoplatonismo, de lhe abrir vias completamente novas, distantes daquelas vias da emanação, mesmo quando os dois temas coexistiam. Da emanação também diríamos que ela não está apta a nos fazer compreender a idéia de expressão. Ao contrário, é a idéia de expressão

que sobretudo subverte a relação de causa e efeito a partir de um terceiro elemento invariante que estabelece correspondências não-casuais.⁶

que pode mostrar como o neoplatonismo evoluiu até mudar de natureza, em particular, como a causa emanativa tendeu mais e mais a tornar-se uma causa imanente » (Deleuze, G., *op. cit.*, pp. 14 e 15, ver também p. 300). (Embora em Leibniz ainda permaneça uma certa transcendência devido a seu conceito de correspondências analógicas. A este respeito, ver também nesta obra de Deleuze, pp. 307-310). Com relação ao conceito de emanação (e é em última instância o motivo pelo qual estas notas estão sendo escritas, pois Benjamin ao adotar também a noção de expressão como uma das noções fundamentais de sua obra, rejeita o conceito de emanação), Sergio Paulo Rouanet, responsável pela tradução para o português do livro de Benjamin *Origem do Drama Barroco Alemão*, abre na página 90 uma nota que define brevemente a doutrina emanentista. Diz ele : « O emanentismo é a doutrina que admite a emanação, processo pelo qual todos os seres provêm de um Ser único. É uma doutrina característica do bramanismo e do neoplatonismo. O Barroco, segundo Benjamin seria 'antiemanentista', porque recusa qualquer derivação da vida terrena a partir de um princípio transcendente » e nos remete ao corpo do livro, à p. 179, que se refere a esta noção (Benjamin, W., *op. cit.*, Ed. Brasiliense, S. Paulo, 1984).

- 6 « [...] devemos repensar o indivíduo definido como o composto de uma alma e de um corpo. É que a hipótese de uma causalidade real seja talvez o meio mais simples de interpretar os fenômenos deste composto, as ações e as paixões, mas ela não é para isto o meio mais convincente nem o mais inteligível. Negligencia-se com efeito um mundo rico e profundo : o das *correspondências não-causais*. Mais do que isto, pode-se afirmar que a causalidade real se estabelece e vinga somente em certas regiões das correspondências não-causais e, em verdade, a supõe. A causalidade real seria somente um caso particular de um princípio mais geral. Tem-se ao mesmo tempo a impressão que a alma e o corpo têm uma quase identidade que torna a causalidade real inútil entre eles, e uma heterogeneidade, uma heteronomia que a torna impossível. A identidade ou quase-identidade é a de um 'invariante'; a heteronomia é aquela de duas séries variáveis, uma corporal e outra espiritual. Ora, a causalidade real intervém em cada uma das séries para delas tirar partido; mas a relação das duas séries e sua relação ao invariante, depende de uma correspondência não-causal. Se nós perguntamos agora qual é o conceito capaz de dar conta de uma tal correspondência, este conceito é o de expressão. Porque se é verdade que o conceito de expressão se aplica adequadamente à causalidade real, no sentido em que o efeito exprime a causa, e onde o conhecimento do efeito exprime o conhecimento da causa, este conceito aí não ultrapassa a causalidade uma vez que ele faz corresponder e ressoar séries completamente estranhas umas às outras. De tal modo que a causalidade real é uma espécie de expressão, mas somente uma espécie subs umida sob um gênero mais profundo. Este gênero traduz imediatamente a possibilidade para séries distintas heterogêneas (as expressões) de exprimir um mesmo invariante (o exprimido), estabelecendo com isso em cada série variável um mesmo encadeamento de causa e de efeito. A expressão se instala no coração do indivíduo, em seu corpo e em sua alma, em suas paixões e suas ações, em suas causas e seus efeitos. E pela *mônada* Leibniz, mas também pelo *modo* Spinoza, não entendem outra coisa que não seja o indivíduo como centro expressivo » (Deleuze, G., *op. cit.*, pp. 303-304). Para Spinoza, ver, na mesma obra, cap. VI « A Expressão no Paralelismo ». Para Leibniz, Benson Mates em *The Philosophy of Leibniz — Metaphysics and Language* (1986, Oxford University Press), dá um exemplo esclarecedor. Diz ele : « Em suas percepções *toda* mônada 'espelha' *toda* outra mônada; de tal modo que o estado de cada mônada em um dado tempo 'expressa' os estados de todas as outras *naquele mesmo tempo* — cada mônada é 'um universo em miniatura'. Aqui o termo 'expressão' é usado mais abstratamente, tendo um *sentido técnico*, o qual desempenha um papel central na filosofia de Leibniz. Ele é cuidadosamente explicado em numerosos textos, dos quais é típica a citação que se segue : uma coisa é dita expressar outra se ela tem propriedades que correspondem às propriedades da coisa expressada [...] Há várias espécies de expressão; por exemplo, o modelo de uma máquina expressa a própria máquina [...]

Benjamin desenvolve uma metafísica da linguagem no ensaio acima mencionado e uma teoria do conhecimento no prefácio que escreve para o seu famoso livro *Origem do Drama Barroco Alemão*,⁷ composto no período que se inicia em 1924 e vai até abril de 1925 e que traz na tradução portuguesa o título de « Questões Introdutórias de Crítica do Conhecimento ». Este prefácio é fruto de uma versão para uma teoria das idéias do ensaio *Sobre a Linguagem em Geral e Sobre a Linguagem dos Homens*.

Meu propósito neste trabalho é sobretudo abordar este último texto, salientando as partes que destacam o que Benjamin chama de magia da linguagem e na medida em que for importante para este assunto e dentro de minhas possibilidades, pretendo também fazer referência a alguns tópicos das « Questões Introdutórias », seja apenas indicando alguns pontos sem explicá-los com o intento de tão-somente remeter o leitor a eles, seja explicitando, ainda que de forma breve, algumas passagens.

No que diz respeito à união da teoria do conhecimento à teologia, indispensável à noção de expressão, Benjamin adota nas « Questões Introdutórias de Crítica do Conhecimento », o tratado medieval, com seus enunciados autorizados pela *pagina sacra*, para servir de propedêutica ao exercício da forma filosófica tal como ele a concebe nesta introdução (uma vez que o tratado tem um cunho muito mais educacional que didático). Já no ensaio *Sobre a Linguagem em Geral e Sobre a Linguagem dos Homens*, no que diz respeito à teologia, Benjamin faz referência direta à *Bíblia*, cita o texto sagrado, apresenta uma teoria mística da linguagem e desenvolve uma teoria filosófica do Nome.

A noção de expressão em Benjamin se identifica com comunicação de conteúdos espirituais uma vez que é na expressão que os seres se manifestam. Expressão é aquilo que do ser espiritual é comunicável. E falar em comunicação é falar em linguagem. Benjamin diz :

não podemos pensar em expressão sem linguagem e não podemos conceber em nenhuma coisa uma completa ausência de linguagem.

Então aquilo que do ser espiritual é comunicável é o seu ser lingüístico.⁸

caracteres expressam números e uma equação algébrica expressa um círculo ou alguma outra figura. O que é comum a todas estas expressões é que nós podemos passar de uma consideração das propriedades da expressão para um conhecimento das propriedades correspondentes da coisa expressada. Assim sendo é claramente não necessário para aquele que expressa, ser similar à coisa expressada, se somente uma certa analogia é mantida entre as propriedades. »

7 Trad. portuguesa de Sergio Paulo Rouanet, Ed. Brasiliense, São Paulo, 1984.

8 Deleuze ao definir o significado do termo « expressão », diz que para este fim, mais importante que os sinónimos, são os correlativos deste termo e estes correlativos são *explicare* e *involvere* (cf. *op. cit.*, p. 13). No que diz respeito à explicação, diz ele : « Não se pode reduzir a expressão a uma simples explicação do entendimento sem cair num contrasenso histórico. Porque explicar longe de designar a operação de um entendimento que permanece exterior à coisa, designa primeiro o desenvolvimento da coisa nela mesma

Ao afirmar que não existe qualquer coisa que seja sem linguagem, pois identificar a linguagem em geral com a linguagem dos homens é incorrer em erro, Benjamin diz que é inteiramente indiferente o maior ou menor grau de consciência que se tenha desta realidade inelutável.

Da mesma forma, ele se insurge nas « Questões Introdutórias de Crítica do Conhecimento »⁹ contra a natureza dos projetos filosóficos do século XIX que com seu conceito de sistema não oferece alternativa à forma filosófica. Para ele as idéias são objeto da investigação filosófica e conseqüentemente aí, a representação desempenha um papel primordial. A adoção do tratado como exercício desta forma, se deve ao fato de que seu método é a representação por excelência. Segundo ele, ao contrário, para o conhecimento a representação é secundária pois a coisa possuída não tem existência prévia, como algo que possa se auto-representar e deve ser determinada como possessão de algo mediante sua produção na consciência (seja esta transcendental ou não).

É contra o domínio de algo na consciência por uma provisão de conhecimentos,¹⁰ que Benjamin fala de uma dissolução do objeto determinado pela intencionalidade do conceito. Em sua teoria da verdade concebida por idéias, a verdade é uma essência não-intencional que resiste em ser projetada, por qualquer que seja o meio, no reino do conhecimento. Esta resistência é condição para que as idéias possam ser contempladas pois elas são fruto de uma unidade no Ser e não da espontaneidade do entendimento. Segundo Benjamin, mesmo que o conceito seja eminente na representação das idéias e dos fenômenos, não podemos entregar todos os pontos a um *medium* conceitual que constituiria o objeto por algo que vem de cima ou vem de baixo, com os conceitos e com uma experiência aconceitual, pela mediação recíproca do conceito e do *factum*. A coerência do conhecimento é mediatização que, para Benjamin, significa querer capturar a verdade.

É necessário se ater ao que é dado. Esta afirmação não pode ser entendida, nem como passividade do sujeito, nem como receptividade da intuição (seja em que nível for).¹¹ O dado se liga a uma espontaneidade não afeita à intenção.

e na vida [...] Longe que se possa compreender a expressão a partir da explicação nos parece ao contrário que a explicação em Spinoza como em seus predecessores, supõe uma certa idéia de expressão. Se os atributos reenviam essencialmente a um entendimento que os percebe ou os compreende, é primeiramente porque eles exprimem a essência da substância e que a essência infinita não é exprimida sem se manifestar 'objetivamente' no entendimento divino. É a expressão que funda a relação com o entendimento, não o inverso » (Deleuze, C., *op. cit.*, p. 14).

9 Cf Benjamin, Walter, *A Origem do Drama Barroco Alemão*, *op. cit.*, p. 50-53; 57-58.

10 Obs. : Embora siga neste texto a citada versão portuguesa, preferi adotar a palavra « conhecimento » no lugar de « metodologia do saber », seguindo, neste ponto, as versões francesa e inglesa da obra.

11 « Em nenhum ponto a debilidade que a filosofia deriva do seu contato com o esoterismo se torna mais sufocantemente clara que nos conceitos de 'visão' prescrita aos adeptos de todas as doutrinas neoplatônicas do paganismo como o procedimento filosófico por excelência. A

É um objetivo a se alcançar e não um ponto de partida e ela pode ser chamada de espontaneidade do Ser. Este objetivo se realiza com uma dissolução daquilo que é posse (no sentido de captura de algo). Talvez a enigmática frase de Benjamin, « A verdade é a morte da intenção », venha a se referir à dissolução desta posse de algo. Para que a verdade se ofereça, tem que haver ausência de intenção pois ela não se dá de um modo mediatizado. Aqui Benjamin não admite sequer uma busca da verdade. Num certo sentido, ele está de acordo com o ceticismo por afirmar que não se pode apreender a verdade. Está de acordo no sentido de que para ele a determinação da verdade é direta e imediata. Aqui Benjamin dá as mãos a Platão ao interpretar o *Symposium* em função do exercício da forma filosófica (tal como ele a concebe), e da tarefa do filósofo. Ele interpreta a obra a partir de duas frases — « a verdade é bela » e « o conteúdo da beleza é a verdade » — e retira dela um nível de significação que, segundo suas próprias palavras, é de fundamental importância tanto para a filosofia da arte quanto para a própria noção de verdade.

De volta ao ensaio *Sobre a Linguagem em Geral e Sobre a Linguagem dos Homens*, ao se perguntar o que é o ser lingüístico das coisas, Benjamin diz que é preciso perguntar sempre de que ser espiritual é expressão imediata este ser lingüístico. E esta imediatidade é a magia da linguagem (e ela diz respeito também à condição de imediatidade da verdade).

Benjamin faz uma ressalva importante que refuta uma certa concepção de linguagem : não podemos identificar ser espiritual com ser lingüístico. Isto só pode se dar na medida em que o ser espiritual é comunicável. Ele rejeita a concepção que considera ser espiritual e ser lingüístico como seres idênticos porque ela remete ao assentimento de que há sujeitos falantes (e os há realmente, é claro), mas ela só atende a quem se comunica através da língua falada. Esta concepção se circunscreve assim ao campo da comunicação entre os homens. Para ele o ser espiritual se comunica na língua e não através dela. A língua, diz ele, comunica o ser espiritual que lhe corresponde. No entanto, isto não significa dizer que um ser espiritual se comunica com a máxima clareza em sua língua.

Para Benjamin a língua comunica o ser lingüístico das coisas. Logo, cabe perguntar : o que é comunicável da língua ? E a resposta é : a língua comunica seu ser lingüístico. É o que dela é comunicável. Neste caso, porém, língua e ser lingüístico se identificam. Então, à pergunta o que comunica a língua, cabe a resposta : a língua comunica a si mesma. Assim, diz Benjamin, a língua comunica o ser lingüístico das coisas, porém sua manifestação mais clara é a língua mesma. Benjamin dá um exemplo claro, diz ele : a linguagem desta lâmpada

essência das idéias não pode ser pensada como objeto de nenhum tipo de intuição, nem mesmo da intelectual. Pois nem sequer em sua versão mais paradoxal, a do *intellectus archetypus*, pode a intuição aceder à forma específica da existência da verdade, que é desprovida de toda intenção e é incapaz, a *fortiori*, de aparecer como intenção » (*idem*, pp. 57-58).

não comunica a lâmpada mesma (pois a essência espiritual da lâmpada enquanto comunicável não é nunca a lâmpada mesma), mas a lâmpada-na-linguagem, a lâmpada-na-comunicação, a lâmpada-na-expressão.

Não é portanto mediante a língua que o ser espiritual se manifesta, ou seja, não há um tempo decorrido entre o ser espiritual e sua comunicação na língua. Não há uma iluminação paulatina do ser espiritual que vai a tal ponto que seu ser lingüístico se manifeste. A comunicação é imediata, como mostra o exemplo. O comunicável, diz Benjamin, é imediatamente a língua mesma. A magia da linguagem se dimensiona nesta imediatidade. Diz ele, tudo depende deste *é* (que significa imediatamente).¹² Agora talvez possamos entender o que está escrito no início do ensaio, isto é, que se pode falar de uma certa língua da música e da escultura, de uma língua da jurisprudência, que não tem diretamente nenhuma relação com aquelas em que são redigidas as sentenças dos tribunais ingleses ou alemães, de uma língua da técnica que não é a especializada dos técnicos. Estas línguas como já dissemos, dizem respeito à comunicação entre os homens. Assim, o objeto de que se fala, o objeto próprio da língua é a língua mesma e o que se comunica nela, diz Benjamin, deve ser medido ou delimitado do interior, logo, o que se comunica na língua é a essência lingüística das coisas. *E são palavras textuais* de Benjamin, o imediato de cada comunicação espiritual é o problema fundamental da linguagem e se se quer chamar mágica a esta imediatidade, o problema originário da língua é sua magia.

Esta imediatidade que expressa, em última instância, a essência lingüística das coisas — que é o que se comunica na língua — não é evidentemente (se mágica), medida do exterior ou delimitada pelos sentidos. Quer dizer que esta não é a imediatidade do fato bruto. O que se comunica portanto, como dissemos, é delimitado no interior da língua, no sentido que não é algo estranho a ela. É aquilo que é circunscrito pela própria língua, pois a realidade lingüística configura algo que se oferece imediatamente.

Cabe ressaltar, no entanto, que por se fazer no interior da língua, esta comunicação imediata não pode ser confundida com *insights*. A interioridade do *insight* é estabelecida sob bases individuais, reproduzida por uma multiplicidade de impressões cuja imediatidade está sob a custódia da mediação do conhecimento. É como se aquilo que fosse mediatizado se tornasse, quase previsivelmente, num certo ponto, imediato. Mas neste caso, a unidade — diz Benjamin, se é que existe — que caracteriza em última instância a imediatidade, se resolveria por uma série de conexões de conhecimentos particulares. E mais que tudo, nesta perspectiva, não poderíamos falar da língua em geral mas tão-somente da língua dos homens.

O valor de exposição das coisas dadas imediatamente na língua mesma,

12 Benjamin, Walter, « Sobre el Lenguaje en General y sobre el Lenguaje de los Hombres », in : *op. cit.*, p. 141.

prende-se, enquanto as coisas são comunicáveis, ao conceito de expressão, na medida em que « ser, conhecer e agir ou produzir são medidos e sistematizados mediante esta noção ». ¹³ Daí, a meu ver, a ação contínua deste valor. Talvez seja por isto que Benjamin diz que a imediatidade mágica se liga à infinidade. Está ligada ao infinito absoluto, próprio à noção de expressão. ¹⁴

Benjamin ao referir-se, num momento, à essência lingüística das coisas, no outro, irá falar da essência lingüística do homem. É nesta distinção fundamental que ele estabelece a diferença entre a língua humana e a língua das coisas e desenvolve a sua teoria do Nome. Nas coisas, como vimos, o que é comunicável de seu conteúdo espiritual é o ser lingüístico, porém a língua das coisas é muda. A língua dos homens, diz ele, fala em palavra : se a língua dos homens fala em palavras, o homem comunica sua essência espiritual (enquanto ela é comunicável), nomeando todas as coisas. Assim, a essência lingüística do homem é nomear as coisas. (Cabe aqui voltarmos ao texto « Questões Introdutórias de Crítica do Conhecimento » ¹⁵ e ver brevemente como o autor em sua teoria do conhecimento, reivindica para as idéias o direito de nomeação.)

O que Benjamin diz das idéias no ensaio *Sobre a Linguagem em Geral e Sobre*

13 « A força de uma filosofia se mede pelos conceitos que ela criou ou de que ela renovou o sentido, e que impôs uma nova forma às coisas e às ações [...] E assim foi para Spinoza e Leibniz. Este conceito toma sobre si a força de uma reação anticartesiana levada por estes dois autores de dois pontos de vista muito diferentes. Ele implica uma redescoberta da Natureza e de seu poder, uma re-criação da lógica e da ontologia : um novo 'materialismo' e um novo 'formalismo'. O conceito de expressão se aplica ao Ser determinado como Deus, uma vez que Deus se exprime no mundo. Se aplica às idéias determinadas como verdadeiras, uma vez que as idéias verdadeiras exprimem Deus e o mundo. Ele se aplica enfim aos indivíduos determinados como essenciais singulares, uma vez que as essências singulares se exprimem nas idéias. De sorte que as três determinações fundamentais : ser, conhecer, agir ou produzir, são medidas e sistematizadas sob este conceito. Ser, conhecer, agir são espécies de expressão. É a época da 'razão suficiente': os três ramos da razão suficiente, *ratio essendi, ratio cognoscendi, ratio fiendi ou agendi*, encontram na expressão sua raiz comum. » (Deleuze, G., *op. cit.*, p. 299).

14 Ver *idem*, Cap. IV : « O Absoluto », pp. 60-63.

15 « [...] Como algo de ideal, o Ser da verdade é distinto do modo de ser das aparências. A estrutura da verdade requer uma essência que pela ausência de intenção se assemelha a das coisas, mas lhe é superior pela permanência. A verdade não é uma intenção, que encontrasse sua determinação através da empiria, e sim a força que determina a essência desta empiria. O ser livre de qualquer fenomenalidade, no qual reside exclusivamente esta força, é o do Nome. É esse ser que determina o modo pelo qual são dadas as idéias [...] A idéia é algo de lingüístico, é o elemento simbólico presente na essência da palavra [...] A tarefa do filósofo é restaurar em sua primazia, pela representação, o caráter simbólico da palavra, no qual a idéia chega à consciência de si, o que é oposto de qualquer comunicação dirigida para o exterior. Como a filosofia não pode ter a arrogância de falar em tom de revelação, esta tarefa só pode cumprir-se pela reminiscência, voltada, retrospectivamente, para a percepção original. A *anamnesis* platônica talvez não esteja longe desse gênero de reminiscência. Somente, não se trata de uma atualização visual de imagens, mas de um processo em que na contemplação filosófica, a idéia se libera, enquanto palavra, do âmago da realidade, reivindicando de novo seus direitos de nomeação. » (Benjamin, Walter, *A Origem do Drama Barroco Alemão, op. cit.*, pp. 58-59).

a Linguagem dos Homens é que elas são seres sem relação com a língua, porém, este tipo de idéia não poderia se mostrar fecunda sequer no âmbito infinitamente superior de seu próprio campo, onde se define a idéia de Deus. A idéia fecunda, portanto, seria aquela que reencontra sua primazia ou o direito de nomear na palavra, que, em sua dimensão simbólica (reconquistada pelo filósofo através da representação), recolhe para si a realidade lingüística da idéia (aquilo que nela é comunicável) e faz dela sua essência.

É neste sentido que a essência lingüística do homem é a língua mesma : aqui há uma identidade entre ser espiritual e ser lingüístico. É por esta identidade que o homem pode nomear as coisas, pois na nomeação, é seu ser espiritual que ele comunica. O direito de nomear lhe cabe e neste sentido, a língua dos homens que fala em palavras, é superior à língua das coisas. Ter a essência espiritual inteiramente comunicável (por sua identidade com o ser lingüístico) na língua, é a garantia que o homem tem de dar nomes às coisas (é por um conceito de tradução em que a transposição de uma língua a outra mediante uma continuidade de transformações, pelo espessamento, que fica garantida às coisas a tradução de sua língua à língua dos homens).

Para Benjamin, é da equiparação do ser espiritual com o ser lingüístico que aparece, para uma metafísica da linguagem que só distingue diferença de graus, uma gradação espiritual de graus sucessivos. Esta nova gradação que se dá no interior do ser espiritual é que conduz a gradação (por diferença de graus) do ser espiritual e do ser lingüístico, a uma gradação existencial e ontológica, que na sucessão não se situa em nenhuma categoria superior. É nela que se procura impugnar a diferença entre ser espiritual e ser lingüístico pois, do contrário, não se poderia dizer que o homem ao dar nome às coisas comunica seu ser espiritual em tais nomes. (Benjamin observa que, quem considera que o homem comunica seu ser espiritual através do nome, não pode sustentar que é seu ser espiritual que ele comunica.)

É aqui, onde se estabelece uma hierarquia que vai da comunicação divina ao ínfimo ser existente (e que por tradução, por espessamento em graus sucessivos, se anula), que a filosofia da linguagem se encontra com a filosofia da religião, pois o absolutamente expressável se acha neste último campo supremo (que não conhece o inexpressável) e se traduz pelo conceito de revelação.

Só o homem em sua ação expressiva (na equiparação do ser espiritual e do ser lingüístico por gradação sucessiva, ao alternar, na hierarquia, o par expressável-expresso e o par inexpressável-inexpressado respectivamente, o que se traduz num tipo de conhecimento), contempla as coisas e as nomeia de acordo com o que delas é comunicável. Aqui a comunicação é feita num certo tipo de conhecimento que pela restauração do caráter simbólico da palavra (trazida pelo filósofo via representação), em seus vários estratos de significação, se torna mágica.

Assim, diz Benjamin, ao expor a teoria mística da linguagem, Deus fez as

coisas cognoscíveis em seus nomes e criou o homem na medida de seu conhecimento : o verbo criador em Deus é verbo conhecedor no nome. O homem é conhecedor na mesma língua em que Deus é criador. Toda língua humana é reflexo do verbo no nome. O nome se distancia do verbo criador tanto quanto o conhecimento da criação divina. Porém Adão, no nome, garante para o patrimônio da língua humana e conseqüentemente para a língua das coisas, sua magia (pois o homem as nomeia na medida em que elas são expressáveis, ou seja, ao comunicarem ao homem o que delas é comunicável e que, por sua vez, tem na nomeação das coisas, seu ser espiritual comunicável).

Benjamin quando fala da linguagem em *Origem do Drama Barroco Alemão*,¹⁶ cita Jacob Böhme, para ele um dos maiores alegoristas, que sustenta a superioridade do som sobre a linguagem muda. Segundo Benjamin, Böhme elaborou a doutrina da linguagem natural.¹⁷

Há maior perfeição na língua humana do que na língua das coisas pois esta última se encontra na espera das línguas não-nominais. Quanto à língua das artes, nos diz Benjamin, embora infinitamente superior à língua das coisas, se mantém, no entanto, na mesma esfera destas, pois ela imita a criação (não nomeia), imita no sentido mais pleno da palavra, pois esta imitação é imitação do mundo das idéias. Para Benjamin, as artes fazem uma minirrepresentação do mundo das idéias. Porém, cada qual dentro de seus centros, nas respectivas esferas, mantém (pela garantia do patrimônio da língua no nome), uma comunicação mágica, portanto, vitalmente imediata (pois há, diz Benjamin, magia na matéria).

Mas é na teoria do nome próprio que a imediatidade encontra sua expressão mais intensiva pois aqui não há conhecimento, nem tradução. Sendo assim, ela é a teoria dos limites da língua finita com relação à infinitude. É onde a língua humana realiza a mais íntima participação com a infinitude divina.¹⁸ A comunidade do homem com a magia se dá imediatamente no nascimento quando ele recebe seu nome próprio.

16 Cf. *op. cit.*, p. 223-225.

17 Em « Leibniz on Locke on Language », Hans Aarsleff cita Böhme : « Pois como Adão falou pela primeira vez, ele deu nomes a todas as criaturas de acordo com suas qualidades e efeitos inerentes. E é verdadeiramente a linguagem de todos na Natureza, mas nem todo homem a conhece, pois ela é um segredo, um mistério, que por graça de Deus tem sido garantida para mim pelo espírito e se tornou em mim, encanto », in : *From Locke to Saussure — Essays on the Study of Language and Intellectual History*, Minneapolis, University of Minesota Press, 1982, p. 60.

18 Cf. « Sobre el Lenguaje en General y sobre el Lenguaje de los Hombres », in : *op. cit.*, p. 147.