

# A Língua que advirá: O tempo da Comunidade

Maria João Cantinho (Universidade Nova de Lisboa)

Resumo: Abordo aqui a questão da língua messiânica em Walter Benjamin e o modo como ela se articula com a sua ideia, de juventude, de uma comunidade [*Gemeinschaft*]. A partir da ideia de comunidade, tal como era defendida nos seus textos mais precoces como "A Vida dos Estudantes", era possível pensar a ideia de uma linguagem que fosse a "via espiritual" e metafísica que permitisse a relação entre os membros dessa comunidade. Tratava-se, assim, da procura ideal de uma comunidade espiritual, unida por uma visão da história, da ética e linguagem peculiares, isto é, messiânica.

Palavras-chave: Linguagem, Comunidade, Messianismo.

Abstract: In this article I am writing about the Benjamin's question of Messianic language and the way Benjamin makes the connection with his idea, from the youth, a community, and it's own idea as he defended in his earlier texts like "The Life of the Students", where it was possible to think the idea of a language as a "spiritual life" and metaphysic which could make the relation between the members of this community. So, it meant the ideal search of a spiritual community, unified by one vision of the history, of the ethics and singular language: the messianic language.

Key-words: language, community, messianism.

## A LINGUA QUE ADVIRÁ: O TEMPO DA COMUNIDADE

*O mundo messiânico é o mundo da actualidade integral e, de todos os lados, aberta. Só nela existe a história universal. Mas não enquanto história escrita, mas sobretudo enquanto se cumpre como uma festa. Esta festa é purificada de toda a solenidade. Nenhuma espécie de canto a acompanha. A sua língua é uma prosa integral, que faz saltar as cadeias da escrita e é compreendida por todos os homens (como a língua dos pássaros por todas as crianças abençoadas aos domingos). - A ideia da prosa coincide com a ideia messiânica da história universal (as diferentes espécies de prosa artística formam o espectro do universal histórico (universalhistorische) - no Narrador).*

**Benjamin, Walter**, *Teses sobre o conceito de história*, Ms. 470, p. 355.

Desde muito jovem que Benjamin defendia um ideal de comunidade (*Gemeinschaft*), que se encontra de forma muito presente nos seus primeiros escritos, tanto no *Diálogo sobre a Religiosidade* (*Dialog über die Religiosität*), de 1912, onde Benjamin defende a concepção existencial de comunidade, como na sua correspondência, sobretudo com Carla Seligson<sup>1</sup>. É sobretudo nos textos de juventude que Benjamin insiste na articulação entre a juventude, religião e comunidade, na tentativa de ultrapassar o misticismo individualista<sup>2</sup>. Por outro lado, o convívio intenso entre os alunos e os professores, sob a influência de Wynecken, o empenho no projecto pedagógico de uma “filosofia” da reforma, durante os anos que frequentou a faculdade, propiciaram as condições para que ele defendesse com veemência o ideal da *bela e livre comunidade* (*schöne und freie Gemeinschaft*). Aliam-se a este ideal de comunidade a ideia de uma tarefa messiânica que devia ser levada a cabo, tanto no plano da história e da experiência, como da própria linguagem, sem a qual a actualização do "reino messiânico", como ele o define no seu texto de 1914/15, *A Vida dos Estudantes*, jamais poderia cumprir-se. Esta ideia, que durante muitos anos se esbateu na sua obra, ressurgiu na fase final da mesma, com uma força inusitada, como se pode ver na epígrafe citada. É no texto *Sobre o Conceito de História* que Walter Benjamin retoma esta concepção da linguagem messiânica. Nela ressurgiu o espírito da comunidade, no seu aspecto mais intenso e acabado.

---

<sup>1</sup> Walter Benjamin, *Briefe, I*, herausgegeben und mit Anmerkungen versehen von Gershom Scholem und Theodor Adorno, Suhrkamp Verlag, Frankfurt, 1966.

<sup>2</sup> *G.S., II, I*, "Diereligöse Stellung der neuen Jugend", unter Mitwirkung von Theodor Adorno und G. Scholem, hrsg. von Rolf Tiedemann und Hermann Schweppenhäuser, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1972-1990, pp. 72-74.

Na teoria da linguagem benjaminiana, partimos de um princípio: se a linguagem é uma matriz essencial, "essência íntima do mundo (...) de onde surgiu a palavra",<sup>1</sup> então aqueles que a consideram como uma coleção meramente arbitrária de signos<sup>2</sup>, isto é, como pura convenção, não compreendem a sua verdadeira natureza. Uma vez desaparecida a crença nos símbolos no mundo moderno, Benjamin acreditava que a tarefa da filosofia (opondo-a à ciência) era a de "restabelecer, na sua primazia, mediante a apresentação [*Darstellung*], o carácter simbólico da palavra, na qual a ideia chega ao seu autoconhecimento, que é o oposto de toda a comunicação orientada para o exterior."<sup>3</sup> Assim, tomando a concepção benjaminiana da linguagem entre mãos e como iremos mostrar, é nos nomes que se concentra toda a potência simbólica<sup>4</sup> da linguagem, pois são eles que contêm, "a um nível incomparável do ser a mais íntima essência da própria linguagem"<sup>5</sup>.

A linguagem é expressão de uma essência espiritual e esta é comunicada *na própria linguagem*<sup>6</sup>. Deste modo é "evidente desde o princípio que a essência espiritual que se comunica na linguagem não é a própria linguagem, mas qualquer coisa que convém distinguir." Mas o "que comunica a linguagem? Ela comunica a essência espiritual que lhe corresponde. É fundamental saber que esta essência espiritual se comunica *na* linguagem e não *através* dela. Não existe, então, nenhum locutor de linguagens se se designa assim aquele que se comunica *através* destas linguagens."<sup>7</sup> Numa linha de pensamento que se vai desenvolvendo, Benjamin afirma que "toda a

---

<sup>1</sup>*Briefe, I*, p. 197.

<sup>2</sup> Esta ideia, segundo a qual a linguagem é mais um corpo de símbolos do que um sistema de signos arbitrários, em que o homem se serve da linguagem para dar forma e configurar as percepções dos sentidos, dá conta de uma afinidade entre os neo-kantianos e Benjamin - especialmente Cassirer, *A Filosofia das formas simbólicas*). Ainda que não tenhamos a certeza que Benjamin tenha lido Cassirer, no entanto é sabido que foi aluno de Rickert e teve conhecimento dessa teoria.

<sup>3</sup>*G.S., I, 1, A Origem do Drama Barroco Alemão*, pp. 216, 217. Ressalte-se que este texto foi redigido entre 1924-1926, muitos anos depois do texto benjaminiano sobre a linguagem, mas onde podemos verificar o desenvolvimento de conceitos que aparecem no texto sobre a linguagem, nomeadamente o nome e o carácter simbólico da linguagem.

<sup>4</sup> Quase no final do texto *Sobre a Linguagem em Geral e sobre a Linguagem Humana*, *G.S., II, 1*, p. 156, Benjamin diz, sobre a função simbólica da linguagem algo que retomaremos constantemente: "A linguagem não é, com efeito, em todos os casos, apenas comunicação do comunicável, mas ao mesmo tempo símbolo do não-comunicável. Este lado simbólico da linguagem depende da sua relação com o sinal, mas expande-se, também, sob uma certa relação, por exemplo pelo nome e pelo juízo."

<sup>5</sup>*G.S., II, 1*, p. 144.

<sup>6</sup>*G.S., II, 1*, p. 141.

<sup>7</sup>*Idem*, p. 142.

linguagem se comunica a si própria."<sup>1</sup> Esta afirmação corrobora a ideia de que partimos inicialmente, a da recusa da comunicação da linguagem para o exterior. É nesta acepção que ela é, no "sentido mais puro do termo, o «» da comunicação."<sup>2</sup> E o que é próprio deste carácter de «» é precisamente a sua imediatez, isto é, a sua magia. E se essa magia também lhe advém do "seu carácter infinito", aquilo que é comunicado *na* linguagem "não pode ser limitado ou medido de fora". Não são os conteúdos verbais que definem a linguagem, mas sim a "sua essência linguística"<sup>3</sup>. Vemos, aqui, claramente, a recusa da teoria linguística do signo e, em oposição a estas, Benjamin vai elaborar uma concepção metafísica da linguagem. As palavras dele são claras a esse respeito, quando afirma: "Antes de proceder à resposta a esta questão, é preciso, mais uma vez, pôr isto à prova: como se comunica o ser humano? Há uma diferença profunda a fazer, uma alternativa a colocar, diante da qual a opinião essencialmente errada acerca da linguagem seguramente se trai. Será que o ser humano comunica a sua essência espiritual mediante os nomes [*durch die Namen*] que ele dá às coisas, ou será em eles? [*In die Namen*] [sublinhado do autor]."<sup>4</sup>

Aqui vemos a contraposição clara entre as duas concepções. O comunicar *através de* e o comunicar *nos* nomes. A primeira concepção, que implica uma exterioridade do homem relativamente à linguagem e ao nome, é recusada: "No paradoxo desta formulação interrogativa está contida a sua resposta. Quem acreditar que o ser humano comunica a sua essência espiritual mediante dos nomes [*durch die Namen*], esse não pode aceitar, por sua vez, que a sua essência espiritual seja o que ele comunica."<sup>5</sup> Se a primeira concepção designa uma concepção *burguesa* da linguagem [*die bürgerliche Auffassung der Sprache*], a recusa de Benjamin visa essencialmente o seu carácter "insustentável e vazio"<sup>6</sup>. Esta perspectiva burguesa "consiste em dizer: o meio da comunicação é a palavra, o seu objecto é a coisa, o seu destinatário é o homem". Enquanto isso, a concepção metafísica, que Benjamin reclama, é "aquela que não conhece nem meio nem objecto, nem destinatário da comunicação. Ela diz: "no nome, a essência espiritual do homem comunica-se a Deus." [*In Namenteilt das*

---

<sup>1</sup>"JedeSpracheteiltsichselbstmit".

<sup>2</sup>*Idem*.

<sup>3</sup>*Idem*, p. 143.

<sup>4</sup>*G.S., II, I*, p. 143.

<sup>5</sup>*Idem*, p. 144.

<sup>6</sup>*Idem*, p. 144.

*geistige Wesen des Menschen sich Gott mit*] [sublinhado do autor]. É o nome que dá à linguagem o seu carácter divino, pois a linguagem foi atribuída ao homem como um dom (*Gabe*), que lhe permite nomear e reconhecer as outras criaturas como criadas por Deus. O nome arranca aquilo que nomeia à sua mudez, reconhecendo a coisa como criatura, neste sentido, se o homem nomeia as coisas, está também a comunicar a própria essência espiritual a Deus: como aquele que nomeia. Não procura um destinatário nem um meio de comunicar, *diz-se a si próprio*, na sua essência espiritual, a Deus, nomeando. Esta é a esfera da linguagem pura<sup>1</sup> e imediata que, nomeando, se diz a si própria àquele que lhe concedeu o dom da linguagem. "O nome", diz Benjamin, "é a súpula desta totalidade intensiva da linguagem, enquanto totalidade da essência espiritual do homem"<sup>2</sup> e, neste sentido, é enquanto totalidade que ele se "comunica a Deus". A criação divina não conhece o seu acabamento sem a nomeação humana, por essa razão, quando ele nomeia as coisas, enquanto senhor da natureza, comunica-se, *em* os nomes a Deus, na sua própria essência espiritual. Só por ele, ou melhor, *nele*, a linguagem fala, no nome. E comunica-se a quem? A Deus. Desta forma, o homem não só é o locutor da linguagem, como "é o único locutor da linguagem".

Esta concepção da linguagem nomeadora jamais será abandonada por Benjamin, como se verá. Neste sentido, a ideia de uma "teoria dos nomes", seja qual for a origem, é a matriz essencial do pensamento da linguagem benjaminiana. E é nele, no nome, que se concentra, ao mais alto nível, a essência íntima da linguagem, o nome tomado como "aquilo pelo qual nada se comunica e *no qual* a linguagem se comunica a si própria e de forma absoluta"<sup>3</sup>. Garantia da "essência espiritual" do homem, garantia, igualmente, de que é "nele que a essência espiritual do homem se comunica a Deus"<sup>4</sup>, é precisamente *no nome*, que o distingue de todas as outras criaturas.

É daí que surge a distinção benjaminiana entre a "linguagem humana" e a "linguagem das coisas" e é, sem dúvida, no nome que se concentra toda a "totalidade intensiva da linguagem como essência espiritual do homem" e é *nele*, também, que tudo se comunica. Se o nome concentra a totalidade intensiva [*die intensive Totalität*] da linguagem, enquanto essência espiritual do homem, por outro lado, contém igualmente

---

<sup>1</sup>*Idem*, p. 144.

<sup>2</sup>*Idem*, p. 144.

<sup>3</sup>*G.S., II, I*, p. 144.

<sup>4</sup>*Idem*, p. 144: "*im Namen teilt das geistige Wesen des Menschen sich Gott mit.*"

"a totalidade extensiva [*die extensive Totalität*] da linguagem como essência que universalmente comunica."<sup>1</sup> Desta forma, "só o homem possui a linguagem perfeita, tanto do ponto de vista da sua universalidade como do ponto de vista da sua intensidade".

Partindo da análise do *Genesis* e ainda no contexto da linguagem nomeadora, Benjamin aborda, nesse texto, a questão da transformação da linguagem divina em humana. A sua preocupação, ao analisar o texto bíblico, afasta-se completamente de um projecto exegético<sup>2</sup>, mas toma o texto bíblico como o "ponto de partida" para compreender a verdadeira natureza da linguagem, ou melhor, como Benjamin a pretende tomar para si.

Modo de diferenciação e individuação, o nome reconhece cada coisa e exprime, ao mesmo tempo, o poder criador divino, arrancando-as à sua mudez. *Através* dele nada se comunica e é *nele* que a própria linguagem se comunica, em absoluto. Enquanto "herança da linguagem humana"<sup>3</sup>, o nome "garante, portanto, *que a linguagem é pura e simplesmente* a essência espiritual do ser humano [sublinhado do autor]", reconhecendo-o na sua mais elevada essência. Mais do que isso: "entre todas as essências espirituais, só a essência espiritual do ser humano é inteiramente comunicável"<sup>4</sup>. É precisamente essa característica que "funda a diferença entre a linguagem humana e a linguagem das coisas".

A linguagem "só se expressa de modo puro, quando se expressa no nome, quer dizer: na nomeação universal."<sup>5</sup> Desse ponto de vista - e do ponto de vista da universalidade e da intensidade - a linguagem nomeadora é perfeita e só o homem tem uma linguagem perfeita. Nele, essência linguística e essência espiritual são idênticas e, por essa razão, ela é, ao mais elevado grau, comunicável, na linguagem do nome, pela razão de que "não há um conteúdo da linguagem; enquanto comunicação, a linguagem

---

<sup>1</sup>G.S., II, I, p. 145.

<sup>2</sup>G.S., II, I, p. 147: Seguidamente, quando considerarmos a essência da linguagem à luz dos primeiros capítulos do *Genesis*, não compreendemos nem queremos empreender um projecto de exegese bíblica nem, neste contexto, fazer objectivamente da Bíblia, como verdade revelada, a base da nossa reflexão, mas simplesmente explorar o que nos apresenta a Bíblia quanto à própria natureza da linguagem; e a Bíblia não é, à partida, indispensável ao nosso projecto senão porque nós a seguiremos aqui no seu princípio, pressupondo com ela a *linguagem como uma realidade última, inexplicável, mística*, que não pode ser observada senão no seu desenvolvimento [sublinhado nosso]."

<sup>3</sup>G.S., II, I, p. 144.

<sup>4</sup>*Idem*.

<sup>5</sup>*Idem*, p. 145.

comunica uma essência espiritual, isto é, comunica pura e simplesmente uma comunicabilidade."<sup>1</sup>

Como referimos anteriormente, ouvem-se fortemente os ecos de Hamann e isso, particularmente na questão da linguagem enquanto Revelação. Não é por acaso que Benjamin cita Hamann no ensaio *Sobre a Linguagem em Geral e sobre a Linguagem Humana*: "Linguagem, a mãe da razão e Revelação, o seu A e  $\Omega$ "<sup>2</sup>. É a "equiparação da essência espiritual e linguística que nos conduz e nos remete para a questão da Revelação. Diz Benjamin que "quanto mais profundo, quer dizer, quanto mais existente e real é o espírito, tanto mais exprimível e exprimido", corroborando o que diz a Buber, quando diz que "se deve eliminar o indizível da linguagem". Contrariando a ideia de uma equivocidade e da "existência de um indizível"<sup>3</sup> que se encontra nas teorias místicas da religião, Benjamin afirma: "o conceito de Revelação quer dizer exactamente isto, se ele tomar a intangibilidade da palavra como a condição única e suficiente e como a caracterização da divindade e da essência espiritual que nela se exprime. O domínio espiritual supremo da religião é (no conceito de Revelação) ao mesmo tempo *o único que não conhece o inexprimível* [sublinhado nosso]."<sup>4</sup> E é no nome que se concentra que se concentra esse poder da Revelação, da pura comunicabilidade.

Benjamin estabelece uma distinção entre a linguagem humana e a linguagem das coisas<sup>5</sup>. Se no homem, pela sua capacidade nomeadora, a linguagem conhece a sua perfeição espiritual e a máxima intensidade, nas próprias coisas a linguagem não se expressa de modo perfeito. Elas são mudas por lhes ser negado o "puro princípio formal da linguagem - o som."<sup>6</sup> Por isso, elas só podem comunicar umas com as outras de forma material, estabelecendo, entre elas, uma comunidade material. No entanto, esta comunidade é, ainda, mágica, pela razão de que ela é imediata e infinita. E não é comparável à linguagem humana pela razão de ser material, enquanto a linguagem humana é "imaterial e puramente espiritual". O nome é a possibilidade, oferecida por

---

<sup>1</sup> *Idem*, pp. 145, 146. É por esta razão que Benjamin afirma, na carta a Buber de Julho de 1916, *Briefe I*, pp. 125, 126, que "se deve eliminar a indizibilidade da linguagem". No sentido nomeador, a linguagem é "dizível" ao mais elevado grau, pois não conhece senão uma comunicabilidade pura."

<sup>2</sup> *Idem*, p. 147.

<sup>3</sup> Cf. carta a Martin Buber, datada de Julho de 1917, *Briefe I*, p. 126.

<sup>4</sup> *Idem*, p. 147.

<sup>5</sup> *Idem*, p. 146.

<sup>6</sup> *Idem*.

Deus como um dom, que o eleva acima da natureza, de arrancar as coisas à sua mudez. Tal é a magia da linguagem. As coisas "falam-nos", dizem-nos, imediata e infinitamente do que elas "nos" falam, elas "dizem-se" imediatamente no nome, em toda a sua intensidade.

A nomeação é, assim, a tradução da linguagem das coisas - linguagem material - na linguagem do ser humano. E é, precisamente nela que é preciso encontrar o fundamento da tradução, isto é, "é necessário fundar o conceito de tradução no estrato mais profundo da teoria da linguagem".<sup>1</sup> É nesta passagem do texto que encontramos um elo de ligação entre a teoria da nomeação e a da tradução, o que nos permite concluir que a tradução transporta consigo o traço dos nomes. Se a traduzibilidade das linguagens umas nas outras é possível é porque ela se constitui como "o transporte de uma linguagem na outra, através de um *continuum* de transfigurações"<sup>2</sup> e de metamorfoses que trazem em si os nomes como vestígios da linguagem nomeadora. Nessa medida, é à tradução que cabe redescobrir o poder nomeador da linguagem, pela apresentação, como veremos no capítulo relativo à tradução.

A nomeação é, não só a tradução da mudez das coisas em som humano, como é, em si, o resgate das próprias coisas, elevando-as à condição da linguagem humana. O nome, neste sentido, "redime" a própria coisa por lhe conceder um estatuto mais perfeito, por um lado, e, por outro, por lhe acrescentar algo: o conhecimento. E a objectividade da tradução das coisas na linguagem nomeadora é garantida por Deus, não pelo homem. É nesta objectividade divina, portanto, que se funda o conceito de tradução, como também a própria traduzibilidade. Deste modo (e apesar de o texto *A Tarefa do tradutor* ser redigido anos mais tarde, em 1923), podemos concluir que, já no texto *Sobre a Linguagem em Geral e sobre a Linguagem Humana*, Benjamin se preocupava com as questões da legitimidade e do princípio da tradução e preparava, neste texto, a sua teoria da linguagem para servir de fundamento a uma teoria da tradução, essa sim, que aparece como uma verdadeira tarefa messiânica e que conduz à língua pura e messiânica. Mas se a expressão de tarefa messiânica não aparece, no texto *Sobre a Linguagem em Geral e sobre a Linguagem Humana*, como claramente desenvolvido, a teoria da nomeação (enquanto fundamento da linguagem) contém em si o germe de uma tarefa messiânica, que cabe à tarefa da tradução (re)descobrir,

---

<sup>1</sup>G.S., II, I, p. 151.

<sup>2</sup>*Idem*.

restaurando o poder simbólico da linguagem, o "índice secreto e messiânico" que ela traz em si. É esse o significado do último parágrafo do texto de *Sobre a Linguagem em Geral e sobre a Linguagem Humana*, pois quando Benjamin fala no *residuum* da palavra criadora de Deus<sup>1</sup> que atravessa toda a natureza e que o nome dá voz e, enquanto nomeia, salva-a no conhecimento, está certamente a falar no sopro de uma língua pura e divina que atravessa toda a natureza e que se diz no homem, no nome, de forma imediata e mágica.

A comparação benjaminiana da linguagem da natureza a uma "senha secreta que cada sentinela transmite à seguinte na sua própria linguagem" alude precisamente a esse índice messiânico que se oculta na linguagem, mas mais precisamente, na linguagem nomeadora e "originária". E se "cada linguagem mais elevada é a tradução da inferior", então essa aragem messiânica, sibilina e vigilante, perpassa toda a linguagem, cabendo à tradução a redescoberta do poder messiânico e simbólico da palavra. Benjamin fala na "derradeira claridade" em que "se descobre a palavra de Deus", sendo que esta é a "unidade deste movimento da linguagem"<sup>2</sup>. Essa unidade, convém que se diga, é a unidade da língua pura, aquela que é o alvo de toda a tradução. Isto é, a língua messiânica, que só a história das línguas deixa entrever, nas metamorfoses operadas pela tradução.

Lembremos a provocação como um dos motivos que terá levado à redacção do texto *Sobre a Linguagem em Geral e sobre a Linguagem Humana*: o convite de Buber a Benjamin para colaborar na revista *Der Jude*<sup>3</sup>. A posição de Benjamin perante a Primeira Guerra Mundial (de recusa da incitação à mobilização, sobretudo após o suicídio de Heinle e da sua noiva) não lhe permite a colaboração com *Der Jude*, por razões éticas e de discordância, por outro lado, da instrumentalização da escrita e da

---

<sup>1</sup>*Briefe, I*, p. 157.

<sup>2</sup>*Idem*.

<sup>3</sup> Cf. carta de Benjamin a Buber, datada de 4 de Maio de 1916, *Correspondance 1910-1928*, p. 117, tradução francesa de *Briefe, I*, p. 125: "A sua proposta, que me honra e pela qual lhe agradeço a possibilidade (...)de exprimir estas reflexões." No entanto, Benjamin fala de uma "virulenta oposição" nele sentida, face aos artigos e posições manifestadas no primeiro número da revista, numa carta datada de Julho de 1916 a Martin Buber, recusando-se, assim, a colaborar nela (v. pp. 125, 126).

Não podemos ignorar que as ideias benjaminianas acerca da linguagem eram já tão enraizadas no autor que não podemos atribuir à provocação de Buber uma importância excessiva. A redacção do texto benjaminiano é já o fruto de um longo amadurecimento das suas ideias. No entanto, é a polémica com Martin Buber e o desacordo com ele que despoleta o texto *Sobre a Linguagem em Geral e sobre a Linguagem Humana*. O facto de o texto ter sido redigido por essa altura e ter sido enviado a Scholem, que acompanhara a polémica com Buber, levou a que se estabelecesse essa relação directa.

linguagem ao serviço da guerra e da violência. É essencialmente contra esta instrumentalização da linguagem que ele se volta: "É uma opinião largamente espalhada e que se impõe como uma evidência, em quase toda a parte, que a literatura seria susceptível de influenciar o mundo ético e a acção dos homens, fornecendo os motivos para a acção. Neste sentido, a linguagem não é, então, senão um meio para uma primeira elaboração mais ou menos sugestiva dos motivos que, nas profundezas da alma, determinam a acção do homem. Esta perspectiva tem como característica que ela não toma em consideração uma relação da linguagem ao acto, na qual a primeiro não seria um meio para o segundo. Esta relação diz respeito, de igual modo, a uma linguagem impotente, rebaixada ao nível de puro meio e a escrita tomada como um acto pálido, frágil, que não tem a fonte em si própria (...)."<sup>1</sup>

Trata-se de uma recusa, como se pode ver, da instrumentalização da linguagem ao serviço de obscuros desígnios, neste caso a incitação à guerra. O que repugna a Benjamin é a degradação da linguagem, o perigo<sup>2</sup> que ela pode constituir, se tomada na sua dimensão instrumental. Por outro lado, Benjamin reafirma, nesta mesma carta, uma dimensão da pureza da linguagem, que reforça a sua potencialidade. Uma purificação da linguagem que a transforme no mais poderoso elemento da sua teoria do conhecimento e possibilitados da supremacia do pensamento e da escrita filosófica: "(...)volto sempre a esta ideia que eliminar o indizível da nossa linguagem até a tornar pura como um cristal [sublinhado nosso] é a forma que nos é dada e é a mais acessível para agir no interior da linguagem e, nesta medida, por ela: esta eliminação do indizível<sup>3</sup> parece-me, justamente, coincidir com um estilo de escrita sóbrio e propriamente objectivo e indicar, no próprio interior da magia que é a ordem da linguagem, a relação que existe entre conhecimento e acção."<sup>4</sup>

---

<sup>1</sup>*Briefe, I*, p. 126.

<sup>2</sup> O carácter lúcido e visionário do pensamento do jovem Benjamin é, já aqui, surpreendente, veja-se o que acontecerá mais tarde durante o nazismo, insuflado pela sua estética do mal.

<sup>3</sup> Parece-nos identificar, aqui, um outro aspecto, já referido anteriormente e que foi partilhado com Gershom Scholem: a recusa do misticismo de Buber, a designada "mística do silêncio", da experiência mística que não é possível partilhar através da linguagem, no seio da comunidade. A exigência benjaminiana da transparência da linguagem é, igualmente, uma exigência da transparência ética, no sentido em que a linguagem tem a sua fonte apenas nela e na sua pureza mágica.

<sup>4</sup>*Idem*, p. 127.

Só eliminando a equivocidade da linguagem e elevando-a ao esplendor cristalino, é possível aceder a uma escrita “sóbria”<sup>1</sup> e objectiva, tal como Benjamin preconizará, mais tarde, no "Prefácio"<sup>2</sup> da sua obra *Origem*. A sobriedade da escrita, obedecendo ao ritmo próprio do pensamento e das suas paragens não visa qualquer "encantamento", qualquer arrastamento ou fascínio do leitor, mas é antes um gesto de advertência que quer obrigar o leitor a pensar. Se nos confrontamos com a questão das ideias e da sua representação, com a própria verdade, "que se presentifica no bailado das ideias representadas"<sup>3</sup>, então nada pode desviar aquele que pensa da sua concentração, que terá ser maior, tanto maior quanto o objecto contemplado. Mas encontramos, ainda, nessa passagem, um outro desejo, que lhe é subjacente: uma pureza ética, que nada tem a ver com um uso instrumental da linguagem, como se pode ver já de seguida.

Redescobrir a "chispa mágica" que une palavra e acto, a chispa que desperta, no nome, toda a potência do acto criador, é bem o alvo dessa procura. Esse é, sem dúvida, o poder simbólico da palavra, que encontra em si mesma a sua fonte e cabe à filosofia - tomada como actividade privilegiada da linguagem, pela sua sobriedade e rigor objectivo - o "redespertar" dessa centelha da linguagem. Se a metáfora, em si mesma, é cabalística e alude à "quebra dos vasos", à dispersão primordial, ela não é casual, mas esconde em si um profundo significado. A tarefa daquele que lida com a linguagem é a tarefa do guardião, é uma tarefa messiânica por excelência, que visa a restauração do poder nomeador da própria linguagem. Não cabe apenas à profecia ou à teologia a restauração do poder nomeador da linguagem, mas cabe a todos aqueles que, de longe ou de perto, lidam com ela. Cabe, no seu esplendor máximo, à filosofia, que nos seus andamentos lentos e nas suas suspensões intrínsecas, procura restaurar a "chispa mágica" dos nomes, esses e sempre os mesmos que nela se dão: as ideias.

Todavia, a história do pensamento tende ao esquecimento do poder simbólico da palavra, do nome, das ideias. A instrumentalização da linguagem esconde o brilho próprio desses nomes, empalidece o seu significado, a sua expressão, degrada-os em meros signos (que por sua vez obscurecem a verdadeira função da linguagem). Mas o índice secreto, messiânico, esse está lá e permanece oculto, como o mais precioso

---

<sup>1</sup> Este conceito de sobriedade deve muito ao Primeiro Romantismo e a Hölderlin, que, como sabemos, marcou decisivamente o pensamento benjaminiano.

<sup>2</sup> G.S., I, I, p. 209: “A sua *sobriedade (Nüchternheit)* prosaica, muito aquém do gesto imperativo do preceito doutrinário, é o único estilo de escrita adequado à investigação filosófica.”

<sup>3</sup> G.S., I, I, p. 209.

tesouro, à espera de ser "acordado", como a Bela Adormecida. Redespertar, rememorar, eis a palavra de ordem de toda a tradição judaica. A rememoração reacende a tradição, reacende a magia da linguagem, e o filósofo é aquele que transporta o "fardo" da tarefa messiânica, rememorando o que não pode ser esquecido. Da mesma forma que o tradutor, como se há-de ver, é aquele que transporta o "fardo" do redespertar da *língua pura*, essa que se esconde, como promessa, nas línguas prolíferas.

Só uma perspectiva messiânica da linguagem, ou o que é o mesmo que dizer, uma perspectiva metafísica (que Benjamin defende apenas na sua juventude e que abandonará nos textos mais tardios), pode salvar a linguagem da sua queda na proliferação das línguas, da queda na equivocidade dos sentidos, na perda da unidade entre a palavra e o acto. A teoria da nomeação, enquanto teoria que garante essa unidade que intensifica ao mais elevado grau o poder simbólico da linguagem, permite a saída para pensar a linguagem reconduzida à sua dimensão essencial e una.

Nas obras mais tardias, nomeadamente no texto *Sobre o Conceito de História*, Walter Benjamin retoma a ideia de uma língua messiânica, em toda a sua força e irradiação. Como o diz na tese II, "Nós fomos esperados sobre a terra"<sup>1</sup>. E a cada geração que nos precedeu, tal como a nós, foi concedida uma "frágil força messiânica"<sup>2</sup>. Cabe-nos a nós a tarefa de redespertar o índice messiânico, não apenas da história, como também da linguagem, tomando como princípio que ambas se dão paralelamente. Isto é, não há redenção para a história humana a não ser no palco da linguagem e os fenómenos históricos dão-se e revelam-se na própria linguagem. Por isso, a libertação histórica do homem exige uma redenção/libertação da própria linguagem e o lugar dessa actualização é a própria comunidade, como um lugar utópico (ou a-tópico) em que é possível pensar a redenção. É desta "festa" que Walter Benjamin nos fala. Uma festa que é "purificada de toda a solenidade", em que os homens falam nessa língua que é a da prosa integral, aquela que faz "soltar as cadeias da escrita e que é compreendida por todos os homens", a festa do tempo verdadeiro, o tempo messiânico. Esse é o lugar que cabe à redenção da história e da língua: o lugar da comunidade.

---

<sup>1</sup>G.S., I, 2, p. 694.

<sup>2</sup>*Idem.*

## BIBLIOGRAFIA

**BENJAMIN, WALTER**, *Briefe I*, herausgegeben und mit Anmerkungen versehen von Gershom Scholem und Theodor Adorno, Suhrkamp Verlag, Frankfurt, 1966.

**BENJAMIN, WALTER**, *Gesammelte Schriften*, Tomo I, “Der Begriff der Kunstkritik in der deutschen Romantik”, “Goethes Wahlverwandtschaften”, “Ursprung des deutschen Trauerspiels”, “Das Kunstwerk im Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit”, “Charles Baudelaire. Ein Lyriker im Zeitalter des Hochkapitalismus”, “Über den Begriff der Geschichte”, unter Mitwirkung von Theodor Adorno und G. Scholem, hrsg. von Rolf Tiedemann und Hermann Schweppenhäuser, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1972-1990.

**BENJAMIN, WALTER**, *Gesammelte Schriften*, Tomo II, “Frühe Arbeiten zur *Bildungs* und Kulturkritik”, “Metaphysisch-geschichtsphilosophische Studien”, “Literarische und ästhetische Essays”, “Vorträge und Reden”, “Enzyklopädieartikel”, “Kulturpolitische Artikel und Aufsätze”, unter Mitwirkung von Theodor Adorno und G. Scholem, hrsg. von Rolf Tiedemann und Hermann Schweppenhäuser, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1972-1990.

**BENJAMIN, WALTER**, *O Anjo da História*, tradução portuguesa de João Barrento, volume 4, Assírio e Alvim, Lisboa, 2010.

**AGAMBEN, GIORGIO**, “Langue et Histoire. Catégories historiques et catégories linguistiques dans la pensée de Walter Benjamin”, trad. do italiano por Yves Hersant, in *Walter Benjamin et Paris*, Colloque international 27- 29 juin 1983, Éditions du Cerf, Paris, 1986.

**AGAMBEN, GIORGIO**, *Le Langage et la mort, un séminaire sur le lieu de la négativité*, traduit de l’italien par Marilène Raiola, Christian Bourgois Editeur, collection détroits, Paris, 1991.

**AGAMBEN, GIORGIO**, *A Comunidade que vem*, tradução de António Guerreiro, editorial Presença, Lisboa, 1993.

**BERMAN, ANTOINE**, *L’épreuve de l’Étranger*, Édition Flammarion, Paris, 1995.

**BERMAN, ANTOINE**, *L’Âge de la Traduction, «La Tache du Traducteur» de Walter Benjamin, un commentaire*, Texte établi par Isabelle Berman avec la collaboration de Valentina Sommella, col. Intempestives, Presses Universitaires de Vincennes, Paris, 2008.

**FENVES, PETER**, *Arresting Language: From Leibniz to Benjamin*, Stanford University Press, Stanford, 2001.

**GEORG VON HAMANN, J.G.**, “Metacrítica Sobre o Purismo da Razão”, in *Ergon ou Energeia, Filosofia da Linguagem na Alemanha, sécs. XVIII e XIX*, organização e introdução de José M. Justo, apáginastantas, tradução incluída na recepção a Kant, Lisboa, 1986.

**HAMANN, JOHANN G.**, *Aesthetica in Nuce, Metacritique du Purisme de la Raison Pure*, Vrin, Paris, 2001.

**JUSTO, JOSÉ M.**, Organizador e autor da introdução de *Ergon ou Energeia, filosofia da linguagem na Alemanha, secs. XVIII e XIX*, editora apáginastantas, trad. de Lídia

campos Rodrigues e Rosa Maria Sequeira e José M. Justo, *Materiais Críticos -7*, Lisboa, 1986.

**MENNINGHAUS, Winfried**, *Walter Benjamins Theorie der Sprachemagie*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt, 1980.

**MOLDER, MARIA FILOMENA**, *O Pensamento Morfológico de Goethe*, Estudos Gerais- Série Universitária, Imprensa Nacional - Casa da Moeda, Lisboa, 1995.

**MOLDER, MARIA FILOMENA**, *Semear na Neve*, editora Relógio d'água, Lisboa, 1999.

**SELIGMANN-SILVA, MÁRCIO**, *Ler o Livro do Mundo, Walter Benjamin: romantismo e Crítica Poética*, Iluminuras, S. Paulo, 1999.

**TAGLIACOZZO, TAMARA**, *Esperienza e compito infinito nella filosofia del primo Benjamin*, Quodlibet, Roma, 2003.