

Linguagem e mimese na obra de Walter Benjamin

Beatrice Hanssen¹

Resumo: Este ensaio, de autoria de Beatrice Hanssen, examina a centralidade da linguagem no pensamento de Walter Benjamin, articulando o percurso que vai de suas concepções místicas iniciais — influenciadas pela cabala, pelo romantismo e por uma crítica à racionalidade instrumental — até o desenvolvimento de uma teoria da mimese que integra dimensões filosóficas, históricas e culturais. Ao analisar textos como “Sobre a linguagem em geral e sobre a linguagem humana” (1916), “Doutrina das semelhanças” e “A faculdade mimética” (1933), Hanssen evidencia como a noção de linguagem em Benjamin se relaciona à produção e ao reconhecimento de semelhanças sensíveis e não sensíveis, à tradução como busca da “pura língua” e à crítica da modernidade como era de dispersão linguística e empobrecimento da experiência.

Palavras-Chave: Walter Benjamin; Mimese; Linguagem; Mística.

Title: Language and Mimesis in the Work of Walter Benjamin

Abstract: This essay, authored by Beatrice Hanssen, examines the centrality of language in Walter Benjamin's thought, tracing the trajectory from his early mystical conceptions— influenced by Kabbalah, Romanticism, and a critique of instrumental rationality—to the development of a theory of mimesis that integrates philosophical, historical, and cultural dimensions. By analyzing texts such as “On Language as Such and on the Language of Man” (1916), “Doctrine of the Similar,” and “On the Mimetic Faculty” (1933), Hanssen highlights how Benjamin's notion of language relates to the production and recognition of sensible and non-sensible similarities, translation as a pursuit of the “pure language,” and the critique of modernity as an era of linguistic dispersion and impoverishment of experience.

Keywords: Walter Benjamin; Mimesis; Language; Mystical.

¹ Beatrice Hanssen é autora de **Walter Benjamin's Other History** (University of California Press) e **Critique of Violence** (Routledge). Editou vários livros acadêmicos, incluindo **The Turn to Ethics** (com M. Garber e R. Walkowitz), **Walter Benjamin and Romanticism** (com Andrew Benjamin) e **Walter Benjamin and the Arcades Project**. Como Professora Associada de Alemão na Universidade de Harvard e Professora Titular de Alemão na Universidade da Geórgia, ministrou seminários sobre a história da estética filosófica e teoria crítica. Escreveu, entre outros, sobre Foucault, Nietzsche, Arendt, Fanon, estudos de gênero e teoria pós-colonial. O texto foi gentilmente concedido pela autora para publicação e traduzido por João Gabriel Rodrigues Gomes.

Linguagem e mimese na obra de Walter Benjamin

A linguagem é o “alfa” e “ômega” do pensamento benjaminiano, responsável por um mosaico intrincado e ornamentado, que percorre todos os seus escritos, desde um dos seus primeiros ensaios, “Sobre a linguagem em geral e sobre a linguagem humana” (1916), até suas obras materialistas do começo e fim dos anos trinta. Até mesmo o projeto das *passagens* — iconográfico, orientado pela imagem e dedicado à exegese das imagens dialéticas — encontrava sua justificativa epistemológica na ideia de que o historiador se depara eminentemente com tais imagens na língua/linguagem. Trabalhando incessantemente em uma filosofia da linguagem compreensível, na qual o todo se mostrou maior que suas partes compositivas, Benjamin teceu comentários sobre a língua/linguagem em quase todos seus artigos, fiel às suas crenças iniciais de que ela constituía a *arché*, ou origem, de toda expressão intelectual.

Assim como os primeiros românticos, que usavam fragmentos e “terminologias mágicas”, ou como Nietzsche, que escreveu aforismos para desenvolver um novo sistema aparentemente assistemático, Benjamin produziu reflexões sobre a língua/linguagem que se mostravam como uma contraposição aos códigos convencionais de sistematização. Averso ao discurso filosófico excessivamente abstrato, ele se tornou um dos ensaístas, críticos e contadores filosóficos de histórias (*philosophical storyteller*) mais proeminentes da modernidade, usando uma linguagem repleta de imagens poéticas e míticas, figuras de linguagem rapsódicas, *aperçus* lacônicos, parábolas literárias e alegorias históricas — um contador de histórias que, já para o fim da sua vida, esperava poder recorrer ao método de montagem literária, “a arte de citar sem aspas” (Benjamin, 1999g, p.458), como para que fosse possível evocar a experiência histórica e política autêntica (ibidem, p. 473) pelos seus nomes. De todas as abordagens metodológicas e ideológicas as quais Benjamin se dedicou no decorrer dos anos, seus escritos sobre língua/linguagem apresentavam uma unidade notável; todos encenavam — performavam — uma crítica inabalável ao racionalismo, instrumentalismo, ou estetização das concepções da língua/linguagem e retórica *no meio* (*medium*) da linguagem. Seja por ter abraçado a mística da linguagem passada pela cabala e pelo Hamann, vislumbrado a *poésie pure* de Mallarmé como uma iluminação do lado mágico da língua/linguagem (nos seus anos de juventude, pelo menos), ou apoiado a concepção brechtiana de uma linguagem gestual, Benjamin jamais deixou de questionar a redução da língua/linguagem a uma ferramenta

útil, a instrumentalização da lógica e da discursividade, ou a uma visão técnica da língua/linguagem².

Os trabalhos de juventude de Benjamin rotulavam com confiança as teorias semióticas (incluindo as classicistas do signo) como constructos burgueses que transformaram a linguagem em um veículo externo e referencial, ou em um meio para a mediação de valores e conteúdos (verdadeiros). Logo no início, as histórias da Queda e de Babel emergiram como as parábolas favoritas de Benjamin para abordar a dialética fadada da condição moderna na linguagem. Questionando a modernidade como uma cultura decadente que promovia a dispersão linguística, ele deplorou seu afastamento da origem da pura língua, da palavra criativa e do nome, por idolatrarem a proposição lógica e a “magia secular do juízo”. Inspirado pela crítica de Kierkegaard à modernidade, e para além de suas críticas à tirania de sua história universal do progresso, Benjamin atacou a era da informação burguesa e seu jornalismo sensacionalista, que degradara o autêntico poder comunicativo da linguagem a uma tagarelice ou balbuciar ocioso, aniquilador de diferenças” (Benjamin, 1996a, p.71; Benjamin, 1977, p.233). De fato, embora os comentários de Benjamin sobre a linguagem se enquadrem em quatro categorias amplas — metafísica, mística, epistemológica e materialista —, o que distingue todo o seu trabalho sobre a linguagem é que, desde sua concepção, foi guiado por uma teoria em larga escala sobre a estrutura modificada da experiência (*Erfahrung*)³ e da percepção. Seguindo essa teoria, ele pretendia liberar uma forma

² Benjamin se mostrou em dívida com a *Aesthetica in nuce* do Hamann, subtitulada como uma “rapsódia em prosa cabalística”, e a “metacrítica” de Kant. Referências importantes para essa crítica e filósofo anti-iluminista podem ser encontradas em “Sobre a linguagem em geral e sobre a linguagem humana” (Benjamin, 1996a, p.67–70) e em “Sobre o programa da filosofia porvir” (Benjamin, 1996d, p.108). Uma visada positiva do Mallarmé aparece em 1921 na “Tarefa do tradutor: uma introdução aos tabloides parisienses de Mallarmé” (Ibidem, p.259), e no fragmento de 1925, reflexões sobre Humboldt, onde era argumentado que o filólogo [Humboldt], diferente de Mallarmé, “negligenciava o lado mágico da linguagem” (Ibidem, p.424).

³ Benjamin discute essa mudança na estrutura da experiência em “Sobre alguns temas em Baudelaire” (Benjamin, 2003, p.313–14). A palavra usada para experiência aqui, *Erfahrung*, juntamente com *Erlebnis*, que é próxima, mas distinta em significado de *Erfahrung*, são palavras-chave que atravessam todo o pensamento de Benjamin. Entre os textos mais importantes de Benjamin sobre o tema estão “Sobre o programa da filosofia por vir” (Benjamin, 2019); “Experiência” (1931 ou 1932; Benjamin, 1999h, p.553); “Experiência e pobreza” (1933; ibidem, p.731–36); “O narrador”, e “Sobre alguns temas em Baudelaire” (Benjamin, 2002, p.143–66 e Benjamin, 2003, p.313–55). Para o tradutor, o par *Erfahrung* e *Erlebnis*, ambos traduzíveis como “experiência”, apresenta dificuldades significativas de tradução, uma vez que não existe um par correspondente no inglês (e nem no português) que capture as diversas conotações do alemão. Em uma nota a uma frase do texto de Benjamin de 1929, “O retorno do Flâneur”, a edição de Harvard propõe a seguinte demarcação: *Erlebnis*, “uma única experiência notável”; *Erfahrung*, “experiência no sentido de aprender com a vida ao longo de um período prolongado” (Ibidem, p.267). Embora apropriada nesse contexto, a tradução não pode ser mantida em todas as instâncias. Frequentemente, para Benjamin, o termo *Erlebnis* sinalizava uma condição negativa, a “cultura da experiência” irracionalista do vitalismo, criticada na seção 1 de “Sobre alguns temas em Baudelaire”. Seu uso mais antigo do termo *Erfahrung* buscava desvendar — à moda nietzschiana — a “máscara” da experiência, frequentemente usada como consolo por idosos e “filisteus sem espírito”, que eram cegos para valores superiores que permaneciam “inexperenciáveis” (ver “Experiência”, Benjamin, 1996d, p.3–5).

mais autêntica de ser existencialista no mundo. No início dos anos trinta, Benjamin desenvolveu um avant-gardismo destrutivo e anti-humanista, ou um “barbarismo (artístico) positivo” (em oposição ao barbarismo político), cujos métodos violentos saudaram o desaparecimento da aura e a “pobreza da experiência” como uma “liberdade da experiência”, sendo esta última considerada o excesso de uma cultura humanista desgastada” (Benjamin, 1999c, p.732–734). No entanto, em outros trabalhos daquele mesmo período, ele retornou resolutamente a uma avaliação negativa do “aumento da atrofia da experiência” da modernidade (Benjamin, 2003, p.316). A poesia lírica defensiva de Baudelaire exemplificava a tentativa de recuperar um mundo de correspondências na experiência (*Erfahrung*) poética, mas também exibia os sinais traumáticos de uma época marcada por experiência (*Erlebnisse*) de choque, que, ao endurecer o escudo da consciência e da memória intelectual, arriscava-se a perder o vasto repositório da tradição, da aura e das experiências (*Erfahrung*) vividas.

A filosofia vitalista contemporânea, representada por Dilthey, Klages e Jung, desvalorizou a *Erfahrung* em favor da *Erlebnisse*. Esse nivelamento filosófico da experiência deu continuidade a uma tendência que havia começado com (um certo) Kant e a relegação neokantiana da *Erfahrung* aos cálculos da mentalidade positivista e científica. Para Benjamin, a linguagem, uma vez liberada do modelo de verdade por correspondência, poderia oferecer o caminho para outro domínio de possibilidades, para o reconhecimento de “correspondências” totalmente distintas entre si. Libertada dos nefastos efeitos da razão instrumental, a linguagem haveria de recuperar parte de sua aura perdida. Uma vez que os humanos reconhecessem o insondável potencial revolucionário da linguagem, talvez esta pudesse desferir um golpe, descarregar um choque redentor, desfazendo os efeitos entorpecentes, anestésicos e estetizados dos choques da cultura de dispersão da modernidade⁴.

Seria fortuito, então, abordar a complexa teoria da linguagem benjaminiana — às vezes negligenciada em favor de seus trabalhos mais acessíveis, como o ensaio da tecnologia, a fim de

Subsequentemente, o termo *Erfahrung* passou a representar a tentativa de recuperar um conceito mais autêntico e não científico de experiência, que incluiria “experiência absoluta” e a “experiência do Absoluto”. Como tal, aparecia frequentemente em conjunto com um estado elevado de percepção. Talvez as distinções mais úteis entre o par *Erfahrung* e *Erlebnis* surjam em “Sobre alguns temas em Baudelaire”, onde ambos estavam firmemente ligados à teoria da memória de Benjamin e onde *Erfahrung* autêntica equivalia à capacidade de enfrentar o aurático. *Erfahrung*, nesse contexto, significava a conjunção entre o passado individual e o passado coletivo.

⁴Sobre a anestesia em Benjamin, ver Buck-Morss (2025), *Estética e anestésica: O “Ensaio sobre a obra de arte” de Walter Benjamin reconsiderado*. Para um estudo inicial sobre a magia da linguagem em Benjamin, ver Menninghaus (1980), *Walter Benjamins Theorie der Sprachmagie*; ver também Wolin (1994), *Walter Benjamin: An Aesthetic of Redemption*.

deslindar como a progressiva estetização moderna do campo cultural ocorreu às custas da casta pureza da língua/linguagem. Uma leitura do ensaio de 1916 “sobre a linguagem geral e sobre a linguagem humana”, feita junto a uma análise da “Doutrina das semelhanças” e “A faculdade mimética” de 1933, irá mostrar como, no desenvolvimento intelectual de Benjamin, a categoria de mimese emergiu como um dos modos quintessenciais da produção cultural humana. Por meio de uma análise da faculdade mimética — a percepção e a produção de semelhanças sensíveis e não-sensíveis — Benjamin tentou forjar uma síntese entre seus trabalhos filosóficos anteriores e as preocupações com a crítica cultural voltada para o materialismo histórico. Enquanto nos pensamentos de juventude, Benjamin defendia uma língua/linguagem-mágica “espiritual”, nos seus trabalhos tardios foi conceituada uma fase mágica, mimética e corpórea, antecedente a aquisição da língua/linguagem (verbal). No santuário da língua/linguagem, esse impulso mimético foi para achar uma nova abóboda, mas talvez — como o artigo posterior, “A faculdade mimética”, contrariando o que “Doutrina das semelhanças” parece sugerir — às custas do obscurecimento de uma camada anterior de magia.

1 Linguagem mística, *pura língua*.

As primeiras visões místicas de Benjamin sobre a linguagem assemelham-se a um amálgama peculiar: de “misticismo” kantiano, do Romantismo Inicial (Schlegel e Novalis), da poesia de Hölderlin, dos aforismos de Hamann e da cabala. Seguindo o crítico romântico Friedrich Schlegel, ele concebeu um “sistema” intrincado de “terminologia mística”, que, ao superar a antinomia entre a mediação conceitual e a imediatidade intuitiva, realizaria um misticismo “não-eidético” baseado na linguagem no cerne do discurso filosófico (Benjamin, 1996b, p.139–40). Os termos místicos que fazem parte desse novo léxico são *sprachmagie* (língua/linguagem mágica, magia da língua/linguagem), pura língua, palavra, nome, símbolo, significativamente, sistema — um termo despojado das suas conotações racionalistas. Escrevendo dentro e nas margens da lógica, como estudante de filosofia, Benjamin elaborou vários ensaios formais e quase-sistemáticos, que, no fim, pretendiam demonstrar que todo sistema deveria ser concebido como símbolo. Assim como o anel simbólico original quebrado, que constituía sua totalidade pela fusão de suas partes quebradas, o símbolo de Benjamin apontava para uma relação participativa e harmoniosa entre os fragmentos e o todo do qual eram parte. Todas as línguas existiam em uma intencionalidade simbólica em direção à pura língua, que, por sua vez, resplandecia através das múltiplas línguas,

assim como o cabalístico *Zohar*, ou livro do esplendor, exaltava a presença luminosa da Palavra criativa no vaso dos cacos-línguas (Scholem, 1977).

Por mais enigmático que o termo “mágica da linguagem” possa parecer à primeira vista, Benjamin o empregou para resistir à degradação da linguagem a uma preocupação neokantiana com conceitos e cogitação, bem como às falhas ativistas que detectou na filosofia política de Martin Buber, ou ao que Gershom Scholem se referiu como seus “argumentos de *Erlebnis* e sangue” (Scholem, 1981, p.29). Elogiando a magia imediata da linguagem, ou sua imediatidade mediada (Benjamin, 1994, p.80), Benjamin favoreceu a escrita sóbria e “objetiva” do jornal *Athenaeum* dos primeiros românticos em detrimento de *The Jew* de Buber. Em vez de estabelecer um elo estratégico, causal ou instrumental entre as palavras e a ação política, o estilo objetivo e político apontava para uma esfera radicalmente diferente, cujo silêncio era o da cesura intrusiva e inefável, o intervalo entre as palavras; pois, “somente onde essa esfera do silêncio se revela em um poder inefavelmente puro pode a centelha mágica saltar entre a palavra e o ato motivador, onde reside a unidade dessas duas entidades igualmente reais” (Benjamin, 1994, p.80).

Nessa descrição da fagulha mágica da linguagem, o âmago da filosofia mística da linguagem de Benjamin irradiou-se. Ele capturaria subsequentemente a essência dessa filosofia em um de seus amados tropos, uma espécie de quiasmo: se o Absoluto habitava a pura língua, então a pura língua, por sua vez, era o meio imediato do Absoluto. A pura língua existia como medialidade imediata, como um movimento linguístico que abrangia diferentes centros, estágios do ser ou da existência, os quais eram infinitamente completados e consumados no Absoluto. Benjamin identificou os funcionamentos dessa mediação imediata na teoria da reflexão “sem-eu” dos primeiros românticos, cujos centros reflexivos interligados “[pendiam] juntos infinitamente (exatamente)”, conforme a glosa de Hölderlin em sua tradução de Píndaro havia expressado (Benjamin, 1996a, p.126). Situando-se entre a filosofia e a poesia, a linguagem de Benjamin da época visava a um equilíbrio hölderliniano entre sobriedade e êxtase (mania), uma linguagem extática não subjetiva, na qual a cadência da linguagem discursiva era interrompida pela cesura. Tomada das anotações de Hölderlin para Sófocles, essa figura prosódica sinalizava a silenciosa, forçosa, potencialmente terrível e sublime intrusão do poder divino — o inexpressivo — no meio

da linguagem. Ao desvelar a esfera do inefável, a cesura impulsionou de imediato a dissolução da camada mítica de informação, significado e intenção subjetiva (Benjamin, 1996c, p.261).⁵

As comunicações científicas, políticas ou da linguística comum não fisgavam a imaginação de Benjamin, ele visava uma comunicabilidade mágica completamente diferente, que se manifestava em um movimento da língua/linguagem orgânica entre Deus e o homem, o homem e as coisas, a natureza e Deus. O nome dessa comunicação mágica entre camadas, registros, domínios, estados de existência e níveis de intencionalidade era a tradução ou a traduzibilidade, um termo cuja formulação inicial se encontra não no ensaio de 1921, como se costuma supor, mas em “Sobre a linguagem geral e sobre a linguagem humana” de 1916. Como já indica o título do texto, ele está preocupado em tratar da linguagem “em geral” e da linguagem humana, afirmando que as duas não são necessariamente idênticas. Enquanto na primeira parte do ensaio, o foco está na magia da língua/linguagem, na mediação imediata e na infinitude da língua/linguagem, a parte mais extensa, a segunda, abordou a tremenda tarefa que se encontrava inerente à linguagem humana: precisamente, a tarefa de nomeação (Adâmica). No nome — ou “na linguagem da linguagem, na língua da língua” — a pura língua desceu ao mundo (Benjamin, 1996a, p.65). Nele, o infinito espírito divino falou, um espírito assim como o *eyn sof*, o infinito puro de *Zohar*, cujo áureo esplendor radiava pelas palavras, pela textura do Torah, criação e revelação simultâneas na e “pela” Língua/linguagem.

Ao abordar o humanismo secular, a teoria da linguagem de Benjamin corrigiu a visão corriqueira de que somente humanos, diferentemente dos animais e plantas, eram providos de linguagem. A língua comunicava conteúdos espirituais, de forma que estes comunicavam-se reflexivamente, ou seja, não *pela* língua/linguagem, mas *na* língua/linguagem⁶. Fazendo, de certa forma, uma resistência ao *racionalismo* logocêntrico, Benjamin questionava a predominância da razão humana, o órgão privilegiado do *animal rationale*, ao estender a ideia de *Geist* (espírito) a tudo, incluindo objetos. Contudo, estender a “existência da linguagem” a todas as coisas animadas e inanimadas não significava transformar a linguagem em uma metáfora inautêntica⁷. “O uso da

⁵ A figura da cesura não apenas estruturou o ensaio de Benjamin sobre Hölderlin (Consultar Selected Writings I, p.18–36), como também desempenhou um papel igualmente central em “As Afinidades Eletivas de Goethe” (Consultar Selected Writings I, p.297–360).

⁶No que se segue, os termos “geistig” e “Geist” de Benjamin são traduzidos como “espiritual” (em vez de “mental”) e “espírito” (em vez de “mente”), como sugerem as traduções existentes do ensaio para o inglês).

⁷Os escritos iniciais de Benjamin parecem estar repletos de advertências para que suas afirmações não sejam lidas metaforicamente em vez de literalmente. Ver, por exemplo, “A tarefa do tradutor” (Benjamin, 1996d, p.254) discutido abaixo. No entanto, isso de forma alguma significa que ele rejeitasse a metáfora como tal, como fica claro, por exemplo,

palavra “língua/linguagem”, alertou Benjamin, “não é de forma alguma metafórica” (Ibidem, p.62). Pois, independentemente do nível de consciência (ou mesmo a ausência de consciência) que possuía uma coisa ou ser, comunicava-se o conteúdo espiritual, mantendo o modelo escolástico de gradação entre os níveis espirituais do ser (Ibidem, p.66). De certa forma, aliado a filosofia natural de Jakob Böhme, esta análise da comunicação auto-reflexiva, lembra a teoria mística da revelação no âmago da sua *De signatura rerum* (sobre a assinatura das coisas), segundo a qual todas as coisas, grandes ou pequenas, se revelavam na língua/linguagem natural original, participando, assim, do espírito-linguagem da Revelação (Benjamin, 1977, p.202).

No âmago do Gênesis 1 jaz um pacto original entre Deus e os humanos, um contrato simbólico forjado na linguagem. Posto que, se a Revelação divina transpirava na “criativa onipotência da língua/linguagem”, então, nos humanos, Deus “libertou a linguagem, que *o* teria servido como meio (médium) para criação” (Benjamin, 1996a, p.69). Através do nome, “a fronteira entre o finito e o infinito”, a linguagem humana participava “intimamente da infinitude divina da palavra pura” (Ibidem, p.69); em contrapartida, tudo que as palavras humanas (seculares) podiam conceber era um conhecimento de segunda ordem. Saturado com o espírito-linguagem divino, o nome se conectava subsequentemente com o mundo das coisas mudas, regido pela magia da matéria. A conexão entre os vários níveis de existência era garantida pela intercomunicação na tradução (Ibidem, p.69), um processo harmônico de transposição espiritual na mediação não-mediadora. No movimento dinâmico da língua/linguagem, a nomeação humana atuava como um meio (*medium*) — não um veículo ou instrumento (*means*) — da tradução entre a infinitamente criativa palavra de Deus e as coisas não-pronunciadas (*unspoken*), e não-nomeadas (*unnamed*). Dado que o nome permanecia em deficiência enquanto não fosse um eco, ou resposta, da palavra divina, as coisas — diferenciadas pela muda “magia da matéria” (Ibidem, p.67–69) — permaneciam incompletas, caso não fossem nomeadas pelos humanos. Embora Benjamin fosse resistente às filosofias antropocêntricas da linguagem, ele se manteve fiel ao *Gênesis*, onde Adão era o “Senhor da natureza” (Ibidem, p.64) e cuja língua/linguagem se acumulava em um meio onde “*o ser [espiritual] do homem se comunica a Deus*” (Ibidem, p.65). Assim como as interações entre recepção e espontaneidade, o nome liga os humanos as coisas, provando que a linguística burguesa

em sua correspondência com o escritor austríaco Hofmannsthal (Benjamin, 1994, p.286), na qual oferece um elogio entusiástico ao uso da metáfora por Proust em “À propos du style de Flaubert”. Ver também (Benjamin, 1995, p.116), onde Benjamin elogia as virtudes da metáfora literária em resposta a um texto agora perdido de Hofmannsthal sobre “Gleichnisse”.

e a maioria das teorias místicas estavam equivocadas: a primeira, por tornar a linguagem um sistema arbitrário referencial de signos; a segunda, por identificar na palavra a essência da coisa (Ibidem, p. 69). A comunidade e a comunicação humanas com as coisas eram imateriais e puramente espirituais, um pacto ou contrato pneumático, cujo símbolo espiritual era o som. Benjamin observou que esse era o “fato simbólico”, que no segundo relato de criação do *Gênesis* acontece quando Deus sopra seu fôlego na boca de Adão, um sopro “de uma vez só vida e espírito e linguagem” (Ibidem, p. 67).

Renunciando à reverência racionalista ao *logos* como lugar onde a razão humana reside, Benjamin voltou-se para o “espírito da língua/linguagem”, um termo místico caro a Jakob Böhme (Benjamin, 1977, p.201–02). O uso persistente da palavra “eco” reverberava com a concepção de Boehme do espírito como um órgão divino afinado polifonicamente, no qual cada voz e cada corda, vociferando um som em tonalidade própria, ecoava a Palavra eterna. Se a criação pela língua/linguagem escupiu proeminentemente a fundação da comunidade linguística, então as traduções polifônicas e harmônicas, entre os diversos estratos da grande cadeia da linguagem, desafiavam “áreas abstratas de identidade e semelhança”⁸ (Benjamin, 1996a, p.70), incluindo a semelhança figurativa intermediada pela metáfora. Não devendo ser compreendida nem figurativamente, nem metaforicamente, a tradução harmônica entre diversas línguas transcorreu como um processo transformador entre “meios de densidades diversas”, envolvendo o “transporte de uma língua/linguagem para outra em um *continuum* de transformações” (Benjamin, 1996a, p.70). Traduções não expressavam diferenças inconciliáveis, nem a conciliação de registros distintos em uma transposição metafórica; em outra direção, a “senha secreta” da língua/linguagem foi sendo decifrada em sua passagem gradual à língua/linguagem singular, a do sentinela que guarda os portões, de uma esfera superior de criação. Novamente, Benjamin aparenta ser inspirado por Hamann, que em sua *Asthetica in Nuce* descreveu a criação como “fala à criatura (*die Kreatur*) pelo criador; pois um dia revela o outro dia, e uma noite à outra; a senha da criação percorre todos os climas até o fim do mundo, em todos se escutará a voz da criação” (Hamman, 1985).

Na ontoteologia benjaminiana, o ato original de fundação, ou postulação, foi o da Palavra divina, sucintamente postulada em “Tarefa do Tradutor”, no qual são citadas as palavras iniciais

⁸ As palavras que Benjamin utiliza aqui, “*Gleichheits- und Ähnlichkeitsbezirke*”, indicam semelhanças externas ou abstratas. Neste contexto, Benjamin ainda empregava a palavra “semelhança” (*Ähnlichkeit*) de forma negativa, uma prática bastante distante de seus textos posteriores, “*Sobre a faculdade mimética*” e “*Doutrina das semelhanças*” (discutidos abaixo).

do Evangelho de João, no novo testamento: *en archei en ho logos* (no começo era a palavra) (Benjamin, 1996a, p.260). De acordo com Benjamin, este foi um dom original, cuja dádiva só poderia ser realizada pelos humanos através reciprocidade na língua/linguagem nomeadora. Destarte, ele divergiu das teorias racionalistas e poéticas da espontaneidade humana na linguagem, pois nem os conceitos (Kant, neokantianismo) nem a metáfora (Nietzsche) figuravam como o ato mais criativo dos humanos. A língua/linguagem não poderia nunca encontrar sua determinação e conteúdo na força produtiva e estética da criação humana pela metáfora cujo relativismo em Nietzsche se tornou transparente em sua interpretação da verdade como um exército de tropos manipuláveis (ver em Nietzsche “Sobre verdade e mentira”). Muito antes de Nietzsche, a poesia do Höderlin já revelava os anseios hubrísticos e estetizantes do idealismo alemão para tais postulações téticas. Entretanto, nos anos iniciais, Benjamin não se preocupava em como as postulações idealistas do significado encontraram sua resposta na filosofia pós-hegeliana de Nietzsche, que substituiu o “significado” pela postulação de “valores” pluralistas”. Somente depois, n’*A Origem do Drama Trágico Alemão*, Benjamin abordaria as consequências de tal relativismo, dos valores pluralistas e nominalistas, no contexto de sua nova teoria da alegoria. No ensaio de 1916, em contrapartida, ele enquadra a espontaneidade da mente humana, tornando-a subserviente a uma receptividade mais original da Palavra divina, cujos sons ecoavam nos nomes humanos. Em vez de sugerir uma troca de significados, semântica ou uma economia contingente de valores — todos equivalentes filosóficos da Queda — a pura língua escapou desses círculos mundanos de distribuição e troca, instaurando uma economia do dom e da restituição. O ato humano de nomeação não se realiza *ex-nihilo*, requerendo, portanto, uma atitude receptiva (ainda que parcamente passiva), consumada na resposta à palavra divina. A criatividade humana estava restrita ao nome próprio, o ato de nomear um recém-nascido (Benjamin, 1996a, p.69), sob a luz do qual os mecanismos da metáfora correspondiam a uma mera analogia inautêntica ou a uma má semelhança mimética. Efetuar o ato de nomeação — incluindo a dádiva de um segundo nome secreto (Benjamin, 1999a, p.712–16) — significa aceitar seu dever humano. Fazê-lo, de fato, não correspondia meramente a mimetizar reproduzivelmente a palavra divina; significava, contudo, escutar, ecoar, destarte ativar a criação divina pela acústica da (ainda não escrita) palavra falada, que despojava sua luz sobre coisas como um sopro sutil. Nesses atos “espirituais” de fala, cada palavra parecia fluir do divino “*Sprachgeist*” ou “Espírito da língua/linguagem” — palavra que

fazia referência ao conceito hebraico de *ruah* (“Sopro divino”)⁹. O que concederia então, se não esse sopro, a humanos e objetos suas “auras” (latim, “sopro de ar”). Embora a palavra “aurática” não tenha aparecido expressamente no ensaio sobre a linguagem, ela irromperia em seus trabalhos (iconográficos) posteriores, como se estes ainda estivessem permeados pelo sopro do espírito-linguagem.

Na iminência da transpiração da pura língua pela criação, ocorre também a Queda da língua/linguagem, afetando sua pureza e espírito-linguagem. Expurgado de suas raízes de origem, o poder do nome mal sobreviveu na cotidianidade mundana, caracterizando a meramente finita *palavra humana* (Benjamin, 1996a, p.71). Atuando como espaço de jogo desse conhecimento “infinitamente diferenciado” e disperso, essa palavra expressava simplesmente um grau inferior de “magia externa”. No seu despertar surgiu uma nova forma de tradução, mais precisamente, a multiplicação pós-lapsariana de tradução dentre as mais diversas línguas e formas de conhecimento¹⁰. Novamente, foi Hamann quem vislumbrou a operação dessa forma “mediada” de tradução, ao estabelecer uma conexão entre a transposição da língua angelical para a língua humana com o avesso de um tapete, mostrando “a coisa, mas não a habilidade do artesão”, com um eclipse solar percebido de forma mediada em um vaso de água (Hamann, 1985, p.142). Postulando a mesma transição de “uma língua” e de um “conhecimento absoluto” (Benjamin, 1996, p.71) para as imperfeições da simples mediação, Benjamin afirmou que o nome abriu caminhos para as comunicações externas da palavra humana e um domínio derivado do juízo (representado em Gênesis pelo conhecimento “sem nome” da cobra). Esse conhecimento inferior do bem e do mal — no nível da “tagarelice” de Kierkegaard — encontrou sua justa réplica na palavra julgadora e purificadora de Deus, expulsando os primeiros humanos do paraíso (Ibidem, p.72). No fundo, Benjamin concluiu, que a Queda deu início a uma prática idolátrica da mimese (aqui: semelhança inautêntica), o espetáculo da paródia, no qual a linguagem mediada e decaída imitava a imediatidade original. Imperava então a abstração nas proposições lógicas e filosóficas, não menos

⁹ O uso que Benjamin faz do termo alemão *Sprachgeist* também incorpora os sentidos do latim *spiritus* e do grego *pneuma*. Para uma discussão clara sobre as diferenças entre esses diversos termos, ver Jacques Derrida (1990), *Do espírito*.

¹⁰ Outro fragmento de 1920–21, “*Linguagem e lógica*” (Benjamin, 1996d, p.272–75), refinou essa posição inicial. Esse breve texto se opunha à visão dos místicos de que a “degeneração da verdadeira linguagem” contrariava uma “unidade primordial e desejada por Deus”, culminando em sua “dissolução em muitas línguas” (Benjamin, 1996d, p.273). Em vez disso, a multiplicidade das línguas deveria ser compreendida como uma “multiplicidade de essências”, enquanto a “degeneração” pós-queda significava uma diminuição do “poder integral de governar”. A linguagem original se expressava em harmonia por meio da multiplicidade das línguas faladas, de modo que seu poder era infinitamente maior do que o de qualquer língua singular e individual.

que nos julgamentos e sentenças proferidos em nome da lei secular, cuja “origem mítica” Benjamin perscrutou com uma tenacidade confrontada somente pelas alegorias kafkianas e suas parábolas sobre a lei. Anos depois, em 1931 no ensaio sobre Kraus, Benjamin escreveria o epílogo dessa narrativa, concebendo Kraus como o juiz do juízo final, que ao dissecar as frases banais e insolentes da tecnologia da informação da modernidade, não apenas provou que “justiça e linguagem permanecem intrínsecas uma à outra”, como também consagrou sua “raiz judaica” (Benjamin, 1999f, p.444).

Embora Benjamin tenha invocado o modelo romântico de reflexão, o registro acústico do eco, ou a tradução como a “sobrevida” de uma obra (Benjamin, 1996c, p.254), a língua/linguagem nunca se reduziu ao fluxo monolítico de palavras, articulações ou signos; antes, deslindou a textura intrincada da “comunicação”, na qual diferentes filamentos, centros reflexivos ou textos (originais ou traduções) interagiam polifonicamente. A crítica, especialmente a crítica de arte, trouxe uma completude reflexiva ao trabalho, assim, a tradução o fez com o original, assim a “língua nomeadora” devolveu o dom da Revelação na receptividade comunicativa, uma ordem completamente diferente do tráfico de moedas linguísticas ou da acumulação babélica de traduções inautênticas. Assim, embora não seja impossível ou necessariamente desaconselhável fazer uma leitura histórico-filosófica dos primeiros escritos de Benjamin, que ilustre como o trabalho sobre a linguagem desfaz as afirmativas de uma organicidade manifesta do texto, parece importante reconhecer que o jovem Benjamin abraçou inequivocamente uma pura língua e orgânica que se pretendia nem metafórica, nem alegórica, mas, se algo, simbólica.

Tudo aqui depende, então, do estatuto do fragmento, assim como acontecia na estética e epistemologia dos primeiros românticos. No pensamento do jovem Benjamin, o fragmento nunca existiu em si e por si só, mas sempre foi o caco que completou a intencionalidade simbólica. Dessa forma, embora o aclamado texto “A tarefa do Tradutor” (1921) com discussões (seculares) sobre a “fidelidade” ou “liberdade” da tradução em relação ao original, o ensaio proferiu a esperança de uma aproximação *simbólica* da pura língua, evocada na tradução interlinear, ou palavra por palavra, da Sagrada Escritura. A “marca” de uma má tradução era a comunicação externa (ibidem, p.253), a transmissão de conteúdos não essenciais, que assumia que o *telos* da tradução era a reprodução ou imitação do sentido do original. Dispensando uma teoria puramente filológica baseada em relações familiares externas entre línguas, Benjamin postulava um “parentesco supra histórico”, um propósito comum entre todas as línguas, que eram “inter-relacionadas naquilo que expressam”

(ibidem, p.257, 255), isto é, em sua intencionalidade comum em direção à pura língua. Se as línguas existiam em um “estado constata de fluxo”, então a pura língua apareceria, na revelação, no “fim da sua história messiânica”, “da harmonia de todos os diversos modos de significar” (ibidem, p.257). A tradução, como norma, garantia a sobrevivida, a sobrevivência da obra original, transpondo-a para “um domínio mais definitivo da linguagem” (Ibidem, p.258), reverberando no eco no original. Conseqüentemente, a tarefa do tradutor consistia na integração de “muitas línguas em uma língua verdadeira”, assim “amadurecendo a semente da pura língua na tradução” (Ibidem, p.259) — uma imagem orgânica que remetia ao “jardim de nozes” do *Zohar*, às múltiplas camadas e cascas ao redor do cerne mais íntimo, cuja essência Hamann almejou quando começou a compor uma estética *in nuce*. Em vez de se relacionarem como a produção se relaciona com a reprodução (mimética), o original e a tradução participavam de um modelo de incorporação, tornando-os “reconhecíveis como fragmentos de uma linguagem maior, tal como os fragmentos são parte de um vaso” (ibidem, p.260). Evitando novamente o domínio da metáfora e da analogia inautêntica, Benjamin optou pela técnica *Wortlichkeit* — um termo, que, na verdade, é intraduzível e significava “literalidade”, mas (quando tomado literalmente) pode ser lido como fidelidade a palavra. Encenada nas traduções excessivamente literais de Sófocles por Hölderlin, tal literalidade emanava de uma verdade superior, da consciência mais elevada de que “no começo era a Palavra”. Complementando o original em harmonia sonora, a verdadeira tradução era transparente, pois “ela não cobre o original, ela não bloqueia sua luz, mas permite que a pura língua, reforçada pelo seu próprio meio, brilhe sobre o original mais plenamente” (ibidem, p.260). Por meio de uma reprodução literal da sintaxe, a tradução autêntica conseguia trazer a palavra para o primeiro plano. “Pois, se a frase é a parede antes da linguagem do original, a literalidade (*Wörtlichkeit*) é a passagem” (ibidem, p.260). Apesar de toda a sua estranheza misteriosa, as traduções de Hölderlin desvendaram a profundidade da “harmonia das línguas”, a ponto de que, ao se inclinar para o abismo, elas arriscavam perde (externamente) o sentido “nas profundezas abissais da linguagem” (ibidem, p.260). As traduções, então, auxiliaram a transformar a força simbolizante da linguagem no simbolizado, sem, contudo, fundi-los em um só. As verdadeiras traduções ajudaram a trazer a pura língua de volta do seu exílio em línguas estrangeiras, ajudando a liberá-la ao transpô-la para uma nova língua. Realizada em tal harmonia sonora, a pura língua não mais “significa ou expressa nada, mas é, como a Palavra criativa e sem expressão, aquilo em que o que é significado em todas as línguas — toda informação, todo sentido e toda intenção — finalmente encontra um estrato no

qual estão destinados a se extinguir” (ibidem, p.261). Somente na Sagrada Escritura a transmissão de significado não era o “divisor de águas para o fluxo da linguagem e o fluxo da revelação”. Pois, na tradução palavra por palavra da Sagrada Escritura, a literalidade ou natureza não figurativa da divina Palavra apareceu. Deixando de lado qualquer necessidade de mediação mediada, a Palavra era incondicionalmente traduzível, como atestado pela transliteração interlinear das Escrituras, na qual todas as línguas, superando a fragmentação de seu vaso, juntas dispuseram a pureza da Revelação na linguagem.

Mesmo no presente secular, repleto de cacos, fragmentos de linguagem, ruínas, detritos linguísticos e escórias, a eventual soldagem dos cacos que constituem o símbolo persistia como uma poderosa potencialidade. Para que tal reconstituição ocorresse, os humanos precisariam rememorar (Benjamin, 1977, p.36–37; Benjamin, 1999h, p.718) a língua Adâmica do nome, permitindo que seu eco reverberasse no presente. A modernidade, portanto, existia como a possibilidade do *tikkun*, isto é, nas palavras de Gershom Scholem, como “a restauração e reparação messiânica que emenda e restaura o ser original das coisas, e da história também, após terem sido esmagados e corrompidos pela “quebra dos vasos” (Scholem, 1988, p.94). Até que essa potencialidade fosse materializada, a condição da modernidade poderia então, por implicação, ser definida como a ruptura da comunidade orgânica da tradução pura (em oposição à derivada). Na vida humana, essa condição manifestou-se como tagarelice secular, a queda da origem na pura língua; na vida natural, tomou a forma do lamento da natureza diante dos excessos e abusos experimentados pelas mãos humanas, mais particularmente em sua língua/linguagem. Combinando seu misticismo com uma filosofia romântica da natureza, o ensaio inicial de Benjamin de 1916 introduziu, assim, mais um motivo central que recorreria em sua obra como um todo: a linguagem da natureza, sempre correndo o risco de ser silenciada, alienada, objetificada e suprimida na e através da linguagem humana. Diante de tanta supernomeação humana, a natureza entregou-se ao silêncio da melancolia.

2 A mimese da língua/linguagem

Benjamin nunca renunciou por completo seu misticismo linguístico inicial, mantendo seu quadro de referência mesmo ao adotar o método histórico-materialista de análise cultural, o qual, ancorado em uma exegese da alegoria, culminaria no Projeto das *Passagens*. Quando em fevereiro de 1938 Scholem e Benjamin se encontraram pela última vez em Paris, Scholem ficou perplexo

com o fato de o tema central que seu amigo escolheu para discutir ter sido as conexões entre “Sobre a Faculdade Mimética” e o ensaio sobre a linguagem de 1916 (ver Scholem, 1931, p.205). Benjamin permaneceu convencido de que sua metafísica da linguagem inicial poderia fundamentar solidamente sua nova teoria de uma categoria antropológica pivotal e da faculdade humana, a saber, um modo primordial e autêntico de *mimese*, cujos sedimentos seriam encontrados na linguagem. Scholem, por sua vez, desacreditava que a linguagem-mágica teológica do jovem Benjamin pudesse coexistir com uma teoria da linguagem materialista (Brechtiana) dedicada mesmo a eliminação da magia, ou até mesmo com o trabalho da história em progresso no Projeto das *Passagens*. Scholem, impaciente com o que considerava ser a “Face de Janus” benjaminiana (Ibidem, p.209), tinha pouca compreensão do sincretismo judaico-marxista que seu amigo, assim como Bloch, abraçava, sustentando que uma união entre os dois era impossível.

Como fica amplamente evidente em suas cartas, Benjamin nunca questionou a fragilidade da mediação entre sua filosofia da linguagem da juventude e seus textos posteriores, *perspectiva* do materialismo dialético (Benjamin, 1994, p.372) — Embora ele tenha admitido que seu estudo sobre mimese era “de certa forma, um texto peculiar” (Ibidem, p.406). A língua/linguagem equivalia a um “arquivo de semelhanças não sensíveis” e “correspondências não sensíveis” (Benjamin, 1999h, p.722), a última morada de um dom humano primitivo, mais potente e abrangente, para a *mimese*. Beirando o esotérico e o oculto, o estudo minou a pesquisa antropológica moderna sobre a *mimese* para dar lugar a uma experiência quase religiosa do mundo, impregnada de semelhanças espirituais não sensíveis. Oscilando entre antropologia e religião, Benjamin fundiu sua nova teoria da mimese com a ideia Freudiana de um modo de comunicação telepata filogenético, precedendo a origem da língua (Benjamin, 1982, p.953). Ao mesmo tempo, ele disse ter encontrado o fenômeno da “semelhança não sensível” no *Zohar*, especialmente na “forma como [seu autor] considera a formação de sons, e ainda mais os signos escritos, depósitos das conexões do mundo”, sendo cuidadoso ao rejeitar a visão do *Zohar* de que tais semelhanças fluíam de uma emanção e não de uma “origem mimética” (Benjamin, 1994, p.512). Talvez, as constatações conflitantes dessas duas fontes — a mais sóbria psicanálise e a cabala espiritualizada — ajudaram em parte a explicar as discrepâncias que existiram entre a versão mais antiga e longa do estudo — “Doutrina das semelhanças” (Berlim, 1933) — e o projeto revisado e com cortes que

Benjamin preparou alguns meses antes em Ibiza, agora chamado “Sobre a Faculdade Mimética”¹¹. Enquanto a primeira versão se alinhava diretamente com uma concepção mística e teológica sobre a linguagem, a segunda visava a uma visão mais “naturalista” do fenômeno — Para usar o feliz termo sugerido por Schweppenhäuser e Tiedmann (Benjamin, 1982, p.950). Obscurecendo as referências ao misticismo, à teologia e, crucialmente, ao resíduo mágico na linguagem, o texto subsequente, “Sobre a Faculdade Mimética”, concluiu que o “nível de comportamento mimético” superior da linguagem havia liquidado os poderes anteriores da magia (Benjamin, 1999h, p.772) — um posicionamento que talvez reflita o esforço de Benjamin em se aproximar da práxis da linguagem reduzida e não aurática de Scheerbart e Brecht, desprovida de toda magia (Ibidem, p.733).

Apesar de sua aversão ao arcabouço neokantiano de Cassirer, Benjamin pode ter se atentado a seu influente *Linguagem e Mito* (1925), que considerava a metáfora a mais antiga elaboração do pensamento mítico imerso na linguagem, ou seja, um modo de tradução enraizado no poder de gerar semelhanças. Contudo, as diferenças eram consideráveis. Benjamin não apenas expandiu o escopo da mimese a ponto de ela adquirir dimensões ontológicas, evocando um estado primevo e encantado de correspondências naturais nas quais até mesmo os objetos eram dotados de poder mimético; ele também revisou minuciosamente sua avaliação negativa inicial da mimese como um modo inautêntico de ser, cuja falsidade servia de contraponto à pureza da língua/linguagem que antes havia tomado forma. Essas referências anteriores à mimese “ruim”, por vezes veladas, podem ter sido influenciadas pela proibição judaica contra a idolatria, bem como pela crítica platônica à mimese em *A República*. A primeira obra significativa de Benjamin a romper explicitamente com essa recusa do mimético foi *A Origem do Drama Barroco Alemão*, cujo estudo da alegoria antecipa sua teoria da imagem dialética. Pela primeira vez, Benjamin ponderou seriamente as relações dialéticas entre imagem e língua/linguagem, antecipando sua posterior e plena fascinação pela cultura da imagem na fotografia e no cinema. Contudo, o estudo da mimese aventurou-se ainda mais, já que se mostrou disposto a postular um estágio mimético anterior à aquisição da linguagem. Liberta de suas conotações platônicas negativas, a faculdade mimética foi modelada a partir da *Poética* de Aristóteles, que havia isolado a mimese como uma atividade humana fundamental. Ser

¹¹ O texto *Doutrina das semelhanças* foi preservado em um caderno dos anos de 1931 a 1933, que incluía versões do místico “*Agésilauus Santander*”, também escrito em Ibiza. Diante dos horrores do Nacional-Socialismo, Benjamin refletiu ali sobre o significado da prática judaica de dar às crianças nomes secretos. Ver o relato de Gershom Scholem em “*Walter Benjamin und sein Engel*”, na página 55, assim como uma anotação precoce sobre o nome de Walter Benjamin no *Projeto das Passagens* (Benjamin, 1999g, p.868; Q°, 24), discutida abaixo.

dotado da capacidade mimética significava possuir a habilidade não apenas de reconhecer (recepção), mas também de produzir semelhanças (espontaneidade). Reelaborando sua compreensão de 1916 da recepção humana como eco, Benjamin definiu, então, o mundo das correspondências naturais como os “estímulos e despertadores da capacidade mimética, que lhes responde no homem” (Benjamin, 1999b, p.695).

Com uma visão tanto ontogenética quanto filogenética da história, a mimese, quando estudada sob a primeira perspectiva, pode manifestar-se nas brincadeiras cotidianas da criança, mantendo-se próxima à afirmação de Aristóteles de que “desde a infância é instintivo do ser humano imitar” (Aristóteles, 1985). A obra autobiográfica de Benjamin, *Infância Berlinense: 1900*, ofereceu-nos diversos exemplos de sua própria infância, enquanto sua coleção adulta de livros infantis preservou o poder da imagem ilustrativa mimética no presente. Uma abordagem filogenética, em contraste, desvelaria as camadas históricas que cobriram a capacidade mimética, sua fragilidade no presente e a dispersão das correspondências mágicas — um estado que distinguiu acentuadamente os modernos dos antigos. O horóscopo, em outros tempos, era mais do que uma simples ferramenta auxiliar; era também um nexos astrológico que ligava micro e macrocosmo, uma totalidade experiencial que mapeava como as constelações estelares eram repetidas e imitadas por indivíduos e coletivos. Fundamentalmente, a capacidade mimética mitigada refletia um empobrecimento do aparato perceptivo, que se tornou progressivamente menos capaz de perceber semelhanças que se apresentavam imediata e instantaneamente, surgindo no momento do *Nu* (agora, instante). Somente a linguagem, a mais alta manifestação do gênio mimético, permaneceu inalterada em nossa habilidade primeva de reconhecer semelhanças entre as constelações astrais e nós mesmos.

Até um certo ponto, a teoria linguística sempre reconheceu a capacidade mimética na onomatopeia¹². Benjamin, porém, recusou-se a considerar a onomatopeia meramente em seu sentido empírico e filológico, ou seja, como uma imitação natural do som. Em vez disso, ele a

¹² Citando favoravelmente Rudolf Leonhard, para quem cada palavra — para não dizer toda a linguagem — era onomatopeica (Benjamin, 1999b, p.696), Benjamin, na verdade, dava continuidade à sua discussão anterior sobre a onomatopeia em *A Origem do Drama Trágico Alemão* (Benjamin, 1977, p.204) e no ensaio sobre Kraus de 1931. Ele também reconsiderou a questão em um longo ensaio de resenha sobre sociologia da linguagem, encomendado pelo Instituto de Pesquisa Social. Em sua maior parte, tratava-se de um relato seco e reprodutivo das pesquisas predominantes na área, o que lhe renderia a calorosa aprovação de Brecht. No entanto, o ensaio terminava em um tom vívido e entusiástico, atestando o fascínio de Benjamin por um modo de expressão não linguístico, mimético e corporal, que também alimentava sua admiração pela duvidosa ciência da grafologia de Klages (“Graphology Old and New”, Benjamin, 1999h, p.398–400).

expandiu, primeiramente, para incluir os registros de eco e rima, cujo ressoar lúdico de uma linguagem mais original foi central para *A Origem do Drama Barroco Alemão* e para o ensaio sobre Kraus (Benjamin, 1977, p.210; Benjamin, 1999h, p.451–54).¹³ Benjamin não parou por aí. Indo ainda mais longe, sua teoria da semelhança expandiu a onomatopeia para incluir as semelhanças não-sensíveis, pelas quais palavras de diferentes idiomas se agrupavam em torno do mesmo significante. O que, então, Benjamin fez aqui para reinterpretar implicitamente o ensaio sobre tradução de 1921, no qual ele agora projetou a doutrina da semelhança? Mais importante ainda, à semelhança no nível do som precisava ser adicionada uma semelhança não-sensível no nível da escrita e da escritura. Confirmando que a instância mais intrigante da semelhança não-sensível era entre o escrito e o falado, a grafologia desvelava as imagens, ou quebra-cabeças visuais, depositadas no manuscrito como o repositório do inconsciente. A escrita original, para Benjamin, então, não era a produção de signos convencionais, mas uma atividade ideográfica, tal como a discussão dos hieróglifos em *A Origem do Drama Barroco Alemão* já havia sugerido. Assim como a linguagem falada, a própria escritura seria um arquivo de semelhanças, ou correspondências, não-sensíveis (nesse aspecto, veja também o fragmento “Astrologia”, [Benjamin, 1996c, 684]). A divinação cedeu seus poderes ao meio não-mediato da linguagem, para que as coisas estivessem agora presentes imanentemente, vivendo como essências na linguagem — uma verdade condensada na palavra hebraica *beth*, que era a “raiz” para “casa” — (Benjamin, 1999h, p.696), esperando para serem apreendidas pelo olhar atento do leitor estudioso. “Coletar[herauslesen: juntar, coletar, colher, extrair de] na base das semelhanças”, afirmou Benjamin em suas anotações, devia ser considerada como “a forma primeva de leitura[lesen]” (Benjamin, 1996c, p.696). Seja uma leitura profana ou mágica (como na astrologia), a leitura era o dom que capacitava o espírito a participar de outra temporalidade, na qual as semelhanças irrompiam da torrente das coisas. Tais atos de iluminação, contudo, requeriam que o mimético se manifestasse através do lado semiótico e comunicativo da linguagem. Somente através da materialidade das letras, a “função mágica do alfabeto” (Ibidem, p.718), a imagem-enigma, ou *rebus*, poderia se tornar visível. Essa união mágica de matéria e espírito, ou, ao menos, a “Doutrina das Semelhanças” parecia sugerir, devia corresponder à absorção da leitura, um estado no qual o leitor habitava, ou literalmente (*wörtlich*) residia, um mundo de semelhança através das palavras.

¹³ Para uma interpretação mais detalhada do ensaio sobre Kraus, ver meu (1998) *Walter Benjamin's Other History: Of Stones, Animals, Human Beings, and Angels*.

Foi em “imagens do pensamento” (*Denkbild*) de 1933 que melhor capturou a dinâmica desse estilo encantado de leitura. Nessa imagem, Benjamin conectou a habilidade das crianças de tratar as palavras como “cavernas, com os mais estranhos corredores conectando-as”, aos atos cotidianos de leitura, quando os textos são lidos não pelo sentido, mas “pelos nomes e fórmulas que saltam do texto para o leitor”, sendo o “sentido” “meramente o pano de fundo sobre o qual repousa a sombra que eles projetam, como figuras em relevo”. Contudo, uma segunda vertente levou a comentários de textos sagrados, pois em sua interpretação o estudante “se fixaria em palavras particulares, como se tivessem sido escolhidas conforme as regras do jogo” sabendo que, no final, elas lhe haviam sido “atribuídas” “como uma tarefa” (Ibidem, p.726).

Exausto, ao fim da proibição platônica da mimese, Benjamin desenvolveu assim um conceito redentor de imitação, que não mais se relacionava com a produção de uma cópia estética “transportável”, arrancada de um objeto externo. Em última análise, nosso dom de ver semelhanças provou ser o fraco rudimento de uma “compulsão mais poderosa para tornar-se semelhante e comportar-se mimeticamente” (Benjamin, 1999d, p.720). Impelido por essa poderosa pulsão, Benjamin, quando criança, encenou a palavra *Mummerehlen*, se tornando um mundo incompreensível para ele — Um episódio contado em suas lembranças, *Infância em Berlim*. Interessado no processo de se tornar e ser um com o mundo dos objetos, Benjamin retornou ao momento mágico que precede a nítida divisão entre objeto e sujeito na razão instrumental e tecnológica¹⁴. É justamente esse ajuste a um mundo mágico que avassalou o jovem Benjamin em *Infância Berlinense*, uma vinheta que ilustrava alegoricamente como uma alteridade radical veio a moldar o sujeito.

Semelhante à concepção adorniana, igualmente complexa, de uma mimese benéfica, a teoria de Benjamin descreveu um encontro com a alteridade da natureza que precedia seu estágio melancólico de lamentação — um registro da natureza que escapava totalmente à visão de mundo objetificadora das ciências naturais. Era justamente essa interação entre *percepção* mimética e *(re)produção* que Benjamin acreditava compor a experiência (*Erfahrung*) poética. Foi justamente esse “apaixonante culto da semelhança” que deu forma ao *intérieur* literário do escritor-místico francês, Marcel Proust, que, como uma “criança envelhecida”, provou-se “saudosos do mundo distorcido no estado de semelhança” (Benjamin, 1999e, p.239–40). Se os românticos foram os

¹⁴ Minha leitura aqui deve muito ao trabalho de Michael Weller (2001), “*Imitating Truth: Mimesis in Adorno’s Ästhetische Theorie*”. Para um estudo mais aprofundado da dialética da mimese, o leitor pode consultar *A Dialética do Esclarecimento* (1985), de Max Horkheimer e Theodor W. Adorno.

primeiros a compreenderem esse estado de semelhança no reino das correspondências, e se Baudelaire foi quem mais apaixonadamente conjurou sua aura, foi somente Proust que conseguiu revelar essas correspondências “em nossa vida vivida”. Seu foi o “trabalho de *la mémoire involontaire*”, a força rejuvenescedora que se iguala ao inexorável processo de envelhecimento” (Benjamin, 1999e, p.244). Somente quando avaliada no contexto dessa intrincada teia de conexões é possível compreender o que Benjamin anotou no início dos anos trinta: “Experiência (*Erfahrung*) consiste em semelhanças vividas” (Benjamin, 1999h, p.553). Essa constatação gnômica, contudo, perde seu ar de mistério quando relacionada a uma entrada de um rascunho inicial para o *Projeto Passagens*, no qual Benjamin, meditando sobre seu próprio nome, “W.B.”, definiu o nome como “o reino do semelhante”, enquanto a semelhança era o “órgão da experiência (*Erfahrung*)” (Benjamin, 1999g, p. 868). Como “objeto da mimese”, o nome simultaneamente reuniu o passado e o futuro de seu portador, pois ambos “preservam, mas também antecipam” o “habitus de uma vida vivida” (Benjamin, 1999g, p.868). Por fim, essas várias vertentes de referência convergiram nas notas de 1933, *Antíteses Sobre a Palavra e o Nome*, que visavam reconstruir os caminhos ocultos entre a teoria da linguagem de 1916 e a doutrina da mimese. Fechando o ciclo, essas notas retornaram em ciclo da linguagem para o reino das semelhanças auráticas, culminando em uma sublime teoria da rememoração: “Historicamente”, meditou Benjamin, “a aparência fugaz da semelhança tem o caráter de uma anamnese — isto é, de uma semelhança perdida, liberta da tendência a se dissipar. Essa semelhança perdida, que existia no tempo, prevalece no espírito adâmico da linguagem” (Benjamin, 1996c, p.718), ou seja, no poder rememorativo do nome. Por fim, então, a mimese, ou o reconhecimento e a produção de semelhanças sensíveis e não-sensíveis (baseadas na língua/linguagem), exigiam um modo alterado de percepção, que não era diferente da sensibilidade que marcava o poeta ou o teólogo.

Sendo tanto alegorista quanto coletor de linguagem, Benjamin, durante os anos de sua pesquisa, quis libertar a língua/linguagem, revivendo sua força original e produtiva. Em conformidade com a fisionomia do coletor, em exposição no *Projeto Passagens*, ele reuniu espécimes puros, não alterados, não minerados da linguagem, esperando evitar sua redução a um mero meio de comunicação; a um tráfico de moedas gastas, exploradas por seu valor de troca — fossem elas perpetuadas pelo jargão do neokantianismo ou pelos slogans vazios empunhados por pelo menos parte da cultura moderna de informação em massa. “Em conformidade com a figura do alegorista, contudo, Benjamin permaneceu enredado em uma relação dupla e dialética com a

linguagem: buscando recapturar parte de seu sentido primevo (*Sinn*) e natureza simbólica, que ele perscrutou com a profundidade do meditador melancólico, ele também reconheceu as operações alegóricas necessárias de alienação e desfamiliarização da língua/linguagem. A mesma dualidade, por fim, marcou suas propostas para uma forma alterada de leitura e para a observância de um ritmo acelerado, a fim de apreender “o momento crítico” (Ibidem, p.698), algo que a leitura profana tinha em comum com sua variante mágica mais antiga. Pois, como indubitavelmente sugerem seus escritos sobre a linguagem, se a realidade da linguagem exigia um estilo de leitura que pudesse lidar com sua força interruptiva, semelhante a uma cesura, também clamava por outro dom: a habilidade de reconhecer o clarão de um relâmpago, a magia das semelhanças e correspondências, tanto em textos poéticos, históricos e seculares quanto em textos sagrados.

Referências

ARISTÓTELES. *Poetics*. Edited by James Hutton. New York: Norton, 1982.

HANSSSEN, Beatrice. *Walter Benjamin's Other History: Of Stones, Animals, Human Beings, and Angels*. London; Berkeley; Los Angeles: University of California Press, 1998.

BENJAMIN, Walter. *The Correspondences of Walter Benjamin, 1910-1940*. Edited by Gershom Scholem and Theodor W. Adorno. Translated by Manfred R. Jacobson and Evelyn M. Jacobson. Chicago: University of Chicago Press, 1994.

BENJAMIN, Walter. On Language as Such and on the Language of Man. In: BENJAMIN, Walter. *Selected Writings, Volume 1: 1913-1926*. Edited by Marcus Bullock and Michael W. Jennings. Cambridge, MA: Belknap Press of Harvard University Press, 1996. p. 62-74 A.

BENJAMIN, Walter. The Concept of Criticism in German Romanticism. In: BENJAMIN, Walter. *Selected Writings, Volume 1: 1913-1926*. Edited by Marcus Bullock and Michael W. Jennings. Cambridge, MA: Belknap Press of Harvard University Press, 1996. p. 116-200 B.

BENJAMIN, Walter. The Task of the Translator. In: BENJAMIN, Walter. *Selected Writings, Volume 1: 1913-1926*. Edited by Marcus Bullock and Michael W. Jennings. Cambridge, MA: Belknap Press of Harvard University Press, 1996 C. p. 253-263.

BENJAMIN, Walter. *Selected Writings, Volume 1: 1913-1926*. Edited by Marcus Bullock and Michael W. Jennings. Cambridge, MA: Belknap Press of Harvard University Press, 1996 D.

BENJAMIN, Walter. *The Origin of German Tragic Drama*. Translated by John Osborne. London: NLB, 1977.

BENJAMIN, Walter. *Gesammelte Schriften. Band II, Teil 1: Abhandlungen; Teil 2: Aufsätze, Vorträge; Teil 3: Rezensionen*. Herausgegeben von Rolf Tiedemann und Hermann Schweppenhäuser unter Mitwirkung von Theodor W. Adorno und Gershom Scholem. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1982.

BENJAMIN, Walter. *Gesammelte Briefe. Band 1: 1910-1918*. Herausgegeben von Christoph Gödde und Henri Lonitz. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1995.

BENJAMIN, Walter. Agesilaus Santander. In: BENJAMIN, Walter. *Selected Writings, Volume 2: 1931-1934*. Edited by Michael W. Jennings, Howard Eiland, and Gary Smith. Translated by Rodney Livingstone et al. Cambridge, MA: Belknap Press of Harvard University Press, 1999 A. p. 712-714.

BENJAMIN, Walter. Doctrine of the Similar. In: BENJAMIN, Walter. *Selected Writings, Volume 2: 1927-1934*. Edited by Michael W. Jennings, Howard Eiland, and Gary Smith. Translated by Rodney Livingstone et al. Cambridge, MA: Belknap Press of Harvard University Press, 1999 B. p. 694-698.

BENJAMIN, Walter. Experience and Poverty. In: BENJAMIN, Walter. *Selected Writings, Volume 2: 1927-1934*. Translated by Rodney Livingstone et al.; edited by Michael W. Jennings, Howard Eiland, and Marcus Bullock. Cambridge, MA: Belknap Press of Harvard University Press, 1999 C. p. 731-736.

BENJAMIN, Walter. On the Mimetic Faculty. In: BENJAMIN, Walter. *Selected Writings, Volume 2: 1927-1934*. Edited by Michael W. Jennings, Howard Eiland, and Gary Smith. Translated by Rodney Livingstone et al. Cambridge, MA: Belknap Press of Harvard University Press, 1999 D. p. 699-702.

BENJAMIN, Walter. The Image of Proust. In: BENJAMIN, Walter. *Selected Writings, Volume 2: 1927-1934*. Edited by Michael W. Jennings, Howard Eiland, and Gary Smith. Translated by Rodney Livingstone et al. Cambridge, MA: Belknap Press of Harvard University Press, 1999 E. p. 6-12.

BENJAMIN, Walter. Karl Kraus. In: BENJAMIN, Walter. *Selected Writings, Volume 2: 1927-1934*. Edited by Michael W. Jennings, Howard Eiland, and Gary Smith. Translated by Rodney Livingstone et al. Cambridge, MA: Belknap Press of Harvard University Press, 1999 F. p. 433-460.

BENJAMIN, Walter. *The Arcades Project*. Translated by Howard Eiland and Kevin McLaughlin. Cambridge, MA: Belknap Press of Harvard University Press, 1999 G.

BENJAMIN, Walter. *Selected Writings, Volume 2: 1927-1934*. Edited by Michael W. Jennings, Howard Eiland, and Gary Smith. Translated by Rodney Livingstone et al. Cambridge, MA: Belknap Press of Harvard University Press, 1999 H.

BENJAMIN, Walter. *Selected Writings. Volume 3: 1935-1938*. Editado por Michael W. Jennings, Howard Eiland e Gary Smith. Tradução de Edmund Jephcott e outros. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2002.

BENJAMIN, Walter. On Some Motifs in Baudelaire. In: BENJAMIN, Walter. *Selected Writings, Volume 4: 1938-1940*. Translated by Edmund Jephcott et al.; edited by Howard Eiland and Michael W. Jennings. Cambridge, MA: Belknap Press of Harvard University Press, 2003. p. 313-355.

BENJAMIN, Walter. *Sobre o programa da filosofia por vir*. Trad. Helano Ribeiro. Rio de Janeiro: 7 Letras, 2019.

BUCK-MORSS, Susan. Estética e anestética: O “Ensaio sobre a obra de arte” de Walter Benjamin reconsiderado. *Travessia*, Florianópolis, n. 33, 1996. Disponível em: <https://periodicos.ufsc.br/index.php/travessia/article/view/16568>. Acesso em: 28 jul. 2025.

DERRIDA, Jacques. *Do espírito: Heidegger e a questão*. Tradução de Constança Marcondes Cesar. Campinas: Papyrus, 1990.

HAMANN, Johann Georg. Aesthetica in Nuce. In: NISBET, H. B. (Ed.). *German Aesthetic and Literary Criticism*. Cambridge: Cambridge University Press, 1985. p. 141.

HORKHEIMER, Max; ADORNO, Theodor W. *Dialética do esclarecimento: fragmentos filosóficos*. Tradução de Guido Antonio de Almeida. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1985.

MENNINGHAUS, Winfried. *Walter Benjamins Theorie der Sprachmagie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1980.

SCHOLEM, Gershom. *Walter Benjamin: The Story of a Friendship*. Translated by Harry Zohn. New York: Schocken Books, 1981.

SCHOLEM, Gershom (Ed.). *Zohar, The Book of Splendor: Basic Readings from the Kabbalah*. New York: Schocken Books, 1977.

WELLER, Michael. *Imitating Truth: Mimesis in Adorno's Ästhetische Theorie*. 2001. Tese (Doutorado em Filosofia) – Harvard University, Cambridge, MA, 2001.

WOLIN, Richard. *Walter Benjamin: An Aesthetic of Redemption*. Berkeley; Los Angeles; London: University of California Press, 1994.

Recebido em: 26/06/2025.

Aceito em: 29/07/2025.