

# A árvore e o juízo

## As raízes criticistas da filosofia da linguagem de W. Benjamin

Patricia Lavelle\*

### Benjamin e a tese da “morte do sujeito”

Há uns vinte anos atrás, Manfred Frank apresentava “a morte do sujeito” como uma tese que, defendida sobretudo por pós-modernos e desconstrutivistas, estaria na moda. Segundo ele, o denominador comum de posições filosóficas que podem ir de Heidegger à Foucault seria a “convicção de que o pleno desenvolvimento da idéia de subjetividade é a última expressão de um triunfo da racionalidade sobre a ‘vontade de poder’ (Nietzsche), sobre o ‘ser’ (Heidegger), sobre a ‘diferença’ (Derrida), sobre a ‘não-identidade’ (Adorno) ou sobre a ‘alteridade’ (Lévinas, Foucault)”<sup>1</sup>. Apresentada como uma forma de libertação por seus defensores, a tese do fim do sujeito, que se articula à rejeição do modelo de racionalidade dos tempos modernos, teria entretanto suas origens em certas teorias autoritárias e anti-modernas do final do século XIX e do início do século XX como por exemplo a de Klages, que teria forjado o termo “logocentrismo”. Contra a desvalorização da instância subjetiva e os riscos que isto implicaria no plano ético, o objetivo do ensaio de Frank era de reabilitar ou de reconstruir o sujeito a partir de uma revisão crítica da tradição filosófica da modernidade. Assim, ele critica o conceito de sujeito dos tempos modernos e repensa a questão da subjetividade a partir do conceito de indivíduo concebido como uma construção singular de sentido. Nesta perspectiva, o problema do sujeito é colocado em relação com o da singularidade do discurso individual na perspectiva de uma releitura de Schleiermacher.

Reivindicada por vários partidários da morte do sujeito, a obra de Benjamin é frequentemente associada a esta tese. É bem verdade que nela encontramos – e mesmo em seu ponto de partida – uma crítica da experiência dos tempos modernos e da representação de sujeito que corresponde a esta. No entanto, se a teoria lingüística da experiência do autor implica uma crítica da natureza subjetiva do sujeito transcendental kantiano, ela não supõe uma simples rejeição da instância subjetiva que corresponde à faculdade de julgar. Reenviando diretamente às fontes kantianas do pensamento de Benjamin, o problema do sujeito (sua crítica no texto programático de 1917 e sua redenção alegórica no final do livro sobre o drama barroco alemão) permite tematizar um aspecto fundamental da filosofia da linguagem do autor: a magia do juízo. Identificado à “tagarelice” e à queda da

\* CRIA, EHESS.

<sup>1</sup> M. Frank, *L'ultime raison du sujet* (trad. de Véronique Zanetti revue par l'auteur), Arles, Actes Sud, 1987, p.9.

linguagem nominativa de Adão em “Sobre a linguagem em geral e sobre a linguagem humana” (1916), o juízo é bem freqüentemente interpretado pelos leitores de Benjamin como algo de negativo e é portanto desvalorizado em relação ao nome. No entanto, é bem sobre a magia do juízo, e não sobre a do nome, que repousam a teoria da alegoria e as implicações entre história e linguagem. É neste sentido que nos interessaremos pela imagem da árvore do conhecimento do Bem e do Mal que aparece no contexto do mito bíblico da criação comentado inicialmente em “Sobre a linguagem” e retomado mais tarde no contexto da teoria da alegoria que serve de conclusão ao livro sobre o drama barroco (1925).

## A árvore do conhecimento do Bem e do Mal

A partir de uma leitura crítica de Kant e do neo-kantismo (sobretudo o de Hermann Cohen), “Sobre o programa da filosofia vindoura” (1917) indica a necessidade de encontrar “uma esfera de total neutralidade em relação aos conceitos de sujeito e de objeto”<sup>2</sup> para o conhecimento e para a experiência. Associado a uma noção de experiência elaborada a partir do modelo da experimentação da ciência moderna, noção que implicava a representação mitológica de um sujeito empírico qualquer que se coloca diante de objetos empíricos quaisquer, o conceito de sujeito dos tempos modernos teria, segundo Benjamin, deixado vestígios no sujeito transcendental kantiano. Assim, seria preciso despojar esse sujeito de todo elemento metafísico para pensar uma esfera transcendental que não deveria mais ser concebida como uma consciência. No entanto, se de acordo com esse programa “a pura consciência transcendental seria especificamente diferente de toda consciência empírica”<sup>3</sup>, a noção de consciência não é descartada: “a relação entre o conceito psicológico de consciência e o de uma esfera do conhecimento puro continua sendo um problema capital da filosofia”<sup>4</sup>.

Segundo “Sobre o programa da filosofia vindoura”, o paradigma físico-matemático de experiência do Iluminismo teria impedido Kant de tirar as consequências mais fecundas de seu próprio conceito de conhecimento. Neste sentido, a correção essencial do sistema kantiano se encontraria na crítica de Hamann a Kant: “A grande transformação, a grande correção à qual se deve submeter um conceito de conhecimento orientado de modo unilateral para as matemáticas e a mecânica só é possível se colocamos o conhecimento em relação com a linguagem, como Hamann já havia tentado fazer na época em que viveu Kant”<sup>5</sup>. Assim, seria necessário construir um conceito de conhecimento a partir de uma “reflexão sobre a essência lingüística deste”<sup>6</sup>, o que forjaria correlativamente um conceito superior de experiência. Isto implicaria sem dúvida explicitar o caráter lingüístico do sujeito transcendental kantiano que, de acordo com a “metacrítica” do purismo da razão pura proposta por Hamann nos dois textos em que ele reage à *Crítica da razão pura*, deveria ser identificado à faculdade de julgar e concebido como a atividade dar forma ao pensamento no discurso.

<sup>2</sup> W. Benjamin, «Über das Programm der kommenden Philosophie», in: *Gesammelte Schriften*, Band II-1, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1991, p.163.

<sup>3</sup> Idem.

<sup>4</sup> Idem.

<sup>5</sup> Idem, p.168.

<sup>6</sup> Idem, p.168.

Um ano antes de elaborar seu programa filosófico, Benjamin redige a teoria lingüística da experiência na qual a referência a Hamann aparece no contexto de uma leitura do mito bíblico da criação. O recurso a Hamann não implica uma adesão às idéias místicas deste contemporâneo de Kant, mas sugere sem dúvida já uma crítica da concepção de experiência subjacente à *Crítica da razão pura* que se inspira nos dois comentários redigidos por ele: a “Recensão da *Crítica da razão pura*” (1781) e a “Metacrítica do purismo da razão pura” (1784). Nesta perspectiva, a esfera de total neutralidade em relação aos conceitos de sujeito e de objeto da qual fala o programa de 1917 pode ser identificada à linguagem de Adão, isto é, à língua puramente nominativa que corresponde a uma concepção bastante alargada da linguagem como *medium* da experiência e do pensamento e não como meio para comunicar intersubjetivamente conteúdos de pensamento determinados. Assim, o nome corresponde à unidade intrínseca e imediata entre o pensado e aquele que o pensa no *medium* espiritual da vida. Por outro lado, quando se separa do objeto no ato predicativo, o sujeito pode não apenas fazer da linguagem um meio de comunicação, mas também conhecer objetivamente a natureza e pensar os conteúdos abstratos que reenviam imediatamente ao “colocar-se em forma” do pensamento no juízo.

“A linguagem não fornece jamais *meros signos*. Mas a recusa de uma teoria burguesa da linguagem em favor de uma teoria mística também é um equívoco”<sup>7</sup>. Com esta frase, Benjamin indica claramente que o verbo humano não se identifica à essência das coisas nem mesmo onde ele é nome, mas apenas corresponde a um processo de tradução da linguagem material da natureza na linguagem puramente espiritual do homem. Assim, de acordo com sua interpretação do mito da criação, que implica a leitura do texto bíblico assim como a de textos de Hamann e de Maler Müller, o ato de nomeação repousa sobre o modo pelo qual cada animal se comunica imediatamente a Adão no *medium* lingüístico da experiência. Ora, segundo Kant, não conhecemos as coisas nelas mesmas, mas somente de acordo com o modo pelo qual elas se apresentam a nós nas formas *a priori* da sensibilidade e segundo o princípio associativo do esquematismo da imaginação que organiza o múltiplo da percepção. Assim, apesar de sua terminologia esotérica, a teoria da linguagem que Benjamin apresenta em 1916 adota o ponto de vista reflexivo do criticismo e permanece assim perfeitamente compatível com o projeto de partir do sistema kantiano para construir um conceito superior de experiência.

“Uma existência completamente sem relação com a linguagem é uma idéia, mas dela, mesmo no domínio das idéias cujo âmbito é definido pela idéia de Deus, não se pode tirar nada de fecundo”<sup>8</sup>. De acordo com o criticismo, a coisa em si, isto é, uma “existência completamente sem relação com a linguagem”, é deixada de lado desde o início e apresentada como uma idéia infecunda. Por outro lado, a idéia de Deus ou a idéia teórica garante aqui, à maneira de Kant, o acordo possível entre a linguagem em geral e a linguagem humana.

<sup>7</sup> W. Benjamin, « Über Sprache überhaupt und über die Sprache des Menschen », in : *Gesammelte Schriften*, Band II-1, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1991, p.150.

<sup>8</sup> Idem, p.141.

Assim, segundo Benjamin, a tarefa atribuída ao homem – isto é, dar nome às coisas, traduzir sua linguagem material no *medium* espiritual – seria “irrealizável se a linguagem humana dos nomes e a linguagem sem nome das coisas não fossem aparentadas em Deus”<sup>9</sup>. É a idéia deste acordo implícito entre as leis da natureza e as faculdades humanas de conhecer que funda o paraíso lingüístico do nome ou o conhecimento imediato do real no *medium* transcendental da experiência. No entanto, segundo o comentário bíblico de Benjamin, a árvore do conhecimento do Bem e do Mal, responsável pela queda da linguagem no juízo, se enraíza no paraíso lingüístico do nome.

Que a língua do paraíso seja a do perfeito conhecimento, mesmo a existência da árvore do conhecimento não poderia dissimular. Suas maçãs deveriam transmitir o conhecimento do que é bom e do que é mal. Mas, desde o sétimo dia, Deus já o tinha conhecido com as palavras da criação : “E viu que era bom”. O conhecimento para o qual a serpente seduz, o saber sobre o que é o bem e o mal, é sem nome. No sentido mais profundo do termo, ele é vão, e este saber ele mesmo é o único mal que o estado paradisiáco conhece.<sup>10</sup>

A passagem sobre a árvore é ambígua, pois nela o conhecimento do Bem e do Mal é ao mesmo tempo desvalorizado (ele é exterior e vão) e valorizado (é um saber que só Deus teria conhecido depois da criação). Ora, este saber sem objeto corresponde ao mal por excelência que expulsa o homem do paraíso, mas este mal teria suas raízes na linguagem mesma de Adão porque se funda sobre o atraso infinito entre a linguagem muda das coisas e a linguagem espiritual dos nomes, sobre a distância entre o conhecimento imediato no nome e a infinitude criadora do verbo de Deus. Nesta perspectiva, a árvore que se enraíza no Jardim do Éden da linguagem é a imagem do caráter já relativamente limitado e finito do conhecimento imediato no nome.

No conhecimento do Bem e do Mal, o nome sai de si mesmo. Segundo Benjamin, o pecado original corresponde à hora natal da palavra humana (*menschlichen Wortes*), à origem da palavra que se torna meio para comunicar alguma coisa fora dela mesma. Neste sentido, se o nome corresponde à unidade entre a matéria e a forma da experiência no *medium* da vida, a duplicidade do signo é a consequência da fragmentação que, implicando a separação entre o sujeito e o objeto, vem do uso das palavras no juízo. Nesta perspectiva, a cisão entre significado e significante, que caracteriza o signo e funda a possibilidade da história como fragmentação da unidade do sentido numa sucessão de significações, surge da articulação lógica das palavras no juízo.

Enquanto exteriormente comunicante, a palavra é de certo modo uma paródia da palavra expressamente imediata, da palavra criadora de Deus, pela palavra expressamente mediata, e ela é a decadência do espírito lingüístico adâmico, situado entre os dois. Pois a palavra que, segundo a

<sup>9</sup> Idem, p.151.

<sup>10</sup> Idem, p.152.

promessa da serpente, conhece o bem e o mal e a palavra exteriormente comunicante são fundamentalmente idênticas. O conhecimento das coisas repousa sobre o nome, o do Bem e do Mal é, no entanto, no sentido profundo de Kierkegaard, ‘tagarelice’.<sup>11</sup>

Paródia do verbo divino, a articulação verbal que comunica exteriormente conhece imediatamente algo que não está na natureza. À imagem do verbo divino, o espírito que julga encontra nele mesmo um domínio de conhecimento: o da esfera moral. Nesta perspectiva, “Sobre a linguagem” indica três conseqüências do pecado original que serão levadas em conta mais tarde na teoria da alegoria desenvolvida no capítulo conclusivo do livro sobre o drama barroco. A primeira é a duplicidade do signo, o caráter mediato da comunicação verbal, a segunda é o conhecimento imediato da esfera da liberdade no juízo e, intimamente ligada à esta, a terceira é a origem da abstração como poder do espírito lingüístico. De acordo com “Sobre a linguagem”, o nome fornece apenas o princípio no qual se enraizam os elementos concretos das línguas existentes, seus elementos abstratos teriam origem na palavra que julga, no juízo.

A imediatidade [...] da comunicabilidade própria à abstração reside no julgamento (*richterlichen Urteil*). Esta imediatidade na comunicação da abstração se instalou no ato mesmo de julgar, quando no pecado original, o homem perdeu a imediatidade da comunicação do concreto, isto é o nome, e caiu no abismo da comunicabilidade de toda comunicação, da palavra como meio, da palavra vazia, no abismo da “tagarelice”. Pois – e isto deve ser dito mais uma vez – tagarelice foi a questão sobre o Bem e o Mal no mundo depois da criação. A árvore do conhecimento não se encontra no jardim de Deus por causa das respostas que ela poderia dar sobre o Bem e o Mal, mas como símbolo distintivo da sentença (*Gericht*) daquele que interroga.<sup>12</sup>

“Tagarelice”, o conhecimento do Bem e do Mal não tem conteúdo positivo determinável. Como poder do espírito lingüístico, ele não concerne a nenhuma forma de conhecimento da natureza. Sem nome, este saber é abstrato. Isto quer dizer que o Bem e o Mal não podem ser apresentados de modo esquemático, mas seu conhecimento é simplesmente simbólico e nos envia portanto aos desvios analógicos dos quais falava Kant a propósito da apresentação simbólica das idéias da razão. É a partir da leitura da conclusão de *Origem do drama barroco alemão*, onde Benjamin explicita a relação entre o conhecimento do Bem e do Mal e a alegoria, que esta hipótese pode ser melhor desenvolvida.

Distanciado de todo saber sobre as coisas, o conhecimento do Bem e do Mal se relaciona, segundo este texto, às profundezas do subjetivo. Nesta perspectiva, ele corresponderia, no fundo, apenas ao conhecimento do Mal. Com efeito, de acordo com Benjamin, o conhecimento do Bem é secundário, pois resulta da *praxis*, enquanto

<sup>11</sup> Idem, p.153.

<sup>12</sup> Idem, p.154.

que o do Mal nasce da contemplação da queda da linguagem no juízo, e corresponde assim a um mergulho nos abismos da subjetividade. Segundo o autor, “Enquanto triunfo da subjetividade e irrupção da ditadura sobre as coisas, este conhecimento é a origem de toda contemplação alegórica”<sup>13</sup>.

Nesta perspectiva, a subjetividade que se exprime imediatamente na contemplação alegórica tem sua origem na queda que, segundo o mito bíblico, se funda sobre o conhecimento imediato do Bem e do Mal na magia do juízo. Fruto da árvore do conhecimento, este saber, que nasce da interrogação que se distancia do conhecimento imediato da natureza no nome, é fruto da finitude e da liberdade do espírito humano. Fundamento de todo comportamento passível de punição, ele corresponde, segundo Benjamin, sobretudo ao conhecimento do Mal. No entanto, de acordo com ele, “Se Sócrates se engana sem dúvida quando ele afirma que o saber do Bem conduz a fazer o Bem, isto é ainda mais evidente quando se trata do saber do Mal”<sup>14</sup>. O saber que repousa sobre a queda da linguagem no juízo não implica, certo, a ação condenável sobre o plano moral, mas é ele que permite ao homem julgar moralmente suas próprias ações, isto é, atribuir valor e sentido a elas. O animal que não se interroga sobre a significação de seu comportamento não conhece o mal pois, agindo segundo a necessidade cega da natureza, é incapaz de atribuir significação moral à sua própria ação. Neste sentido, é a faculdade de julgar, isto é, o sujeito, que funda a esfera moral da liberdade.

A consciência moral que repousa sobre o poder de julgar não conduz a um conhecimento voltado para as coisas, mas ao saber abstrato, especulativo, das idéias. Neste sentido, se a linguagem que julga permite conhecer objetivamente a natureza nos conceitos, sua magia, isto é, o saber imediato do Bem e do Mal, conduz aos conteúdos abstratos que têm sua origem no juízo. Ela corresponde ao pensamento que se pensa imediatamente na reflexão. Assim, no contexto de sua teoria da alegoria, Benjamin apresenta o esquema da filosofia da linguagem de 1916 com uma importante variação, pois ele aí distingue dois tipos de juízo que podemos identificar sem dificuldade aos juízos determinantes e aos juízos reflexivos.

No próprio pecado original, a unidade entre culpa e significação emerge como abstração, diante da árvore do ‘conhecimento’. O alegórico vive nas abstrações, e como abstração, como faculdade do próprio espírito lingüístico, está em seu elemento no pecado original. Pois o Bem e o Mal, são inomeáveis, sem nome, e neste sentido estão fora da linguagem dos nomes, com a qual o homem paradisiaco nomeou as coisas e que, no abismo de um tal questionamento, ele abandona. Em relação às línguas, o nome é apenas um solo no qual se enraízam os elementos concretos. Mas os elementos lingüísticos abstratos se enraízam na palavra que julga, no juízo. E enquanto no julgamento terreno (*irdischen Gericht*) a vacilante subjetividade do juízo se ancora profundamente na realidade através da

<sup>13</sup> W. Benjamin, *Ursprung des deutschen Trauerspiels*, in : *Gesammelte Schriften*, Band I-1, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1991, p.406. *Origem do drama barroco alemão* (trad. de Sergio Paulo Rouanet), São Paulo, Brasiliense, 1984, p.256.

<sup>14</sup> Idem, p.402. Idem, p.252. (tradução bastante modificada).

punição, no celeste (*in dem himmlischen*) ela rende justiça à ilusão do Mal. Nele, a subjetividade que se admite como tal triunfa sobre a objetividade enganadora do Direito e se incorpora, como ‘obra da suprema sabedoria e do primeiro amor’, à onipotência divina.<sup>15</sup>

O julgamento terrestre, onde a subjetividade do juízo se ancora profundamente na realidade, parece corresponder ao juízo determinante, que segundo Kant permite o conhecimento objetivo da natureza nos conceitos. Por outro lado, o julgamento celeste faz justiça à aparência do mal porque ele se volta sobre si mesmo num movimento reflexivo. Assim, pode ser identificado ao juízo reflexivo tematizado na terceira crítica. Ora, se abismando no pecado original do espírito lingüístico, a subjetividade se retorna sobre ela mesma, apreende sua própria realidade e se vê como o “mero reflexo de si mesma em Deus”<sup>16</sup>. Nesta perspectiva, o sujeito que se pensa a si mesmo nos juízos reflexivos se vê como o “*medium* da reflexão” onde o *medium* do espírito ou a linguagem dos puros nomes pode ser apresentado, como idéia, pelos desvios analógicos da alegoria. Segundo Benjamin, “na imagem de mundo da alegoria, a perspectiva subjetiva é totalmente incluída na economia do todo”<sup>17</sup>. Assim, a alegoria indica que a aparência do mal apresenta na realidade a redenção.

## A árvore e a linguagem

*A árvore e a linguagem.* Subi um talude e deitei-me sob uma árvore. Era um choupo ou um amieiro. Por que não retive a espécie? Porque, de súbito, enquanto olhava a folhagem e seguia seu movimento, a linguagem em mim foi de tal modo arrebatada pela árvore que as duas, ainda mais uma vez, consumaram em minha presença o antiquíssimo enlace. Os ramos, e com eles a copa, balançavam-se pensativos ou dobravam-se renunciantes; os galhos mostravam-se complacentes ou arrogantes; a folhagem eriçava-se contra uma rude corrente de ar, estremecendo diante dela ou lhe fazendo frente; o tronco dispunha de um bom pedaço de solo sobre o qual se assentar; e uma folha lançava sua sombra à outra. Uma brisa tocava música de bodas, e logo a seguir, como um discurso de imagens (*Bilderrede*), levou por todo o mundo os rebentos que haviam rapidamente brotado desse leito.<sup>18</sup>

Incluído no volume das “imagens do pensamento”, este pequeno texto dos anos 1930 conduz ainda à árvore do conhecimento. Benjamin aí descreve a experiência do “antiquíssimo enlace” (*uralte Vermählung*) da linguagem e da árvore, ainda uma vez consumado em sua presença no momento em que ele contemplava os galhos e as folhas de um “choupo” ou de um “amieiro”. Ora, se o autor confessa não ter retido a espécie é sem dúvida porque, durante seu enlace com a linguagem, a árvore não é mais um “choupo” ou um “amieiro”, mas

<sup>15</sup> Idem, p.407. Idem, p.256. (tradução modificada)

<sup>16</sup> Idem, p.407. Idem, p.257.

<sup>17</sup> Idem, p.407. Idem, p.257. (tradução modificada)

<sup>18</sup> W. Benjamin, « Der Baum und die Sprache », in : *Denkbilder, Gesammelte Schriften*, Band IV-1, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1991, p.425. « A árvore e a linguagem », in : *Imagens do pensamento, Obras escolhidas*, volume II, São Paulo, Brasiliense, 1995, p.264.

se torna uma metáfora ou uma “imagem do pensamento”. E, enquanto imagem, ela representa a esfera transcendental do espírito que esposa perfeitamente a linguagem. Com a multiplicação dos atributos e dos adjetivos numa prosa bastante elaborada, Benjamin parece querer apresentar alegoricamente este “casamento” que ele chama de “nome” no texto de 1916 e que corresponde à compreensão da linguagem como *medium* do espírito e não como o meio pelo qual comunicamos nossos pensamentos. Mas a imagem pode ainda significar a passagem entre estas duas dimensões da linguagem, pois ela reenvia sem dúvida ainda à árvore do conhecimento que se enraíza no paraíso lingüístico do nome para ensinar o homem a julgar, e assim poder conhecer a magia de seu próprio pensamento na reflexão.

Tematizada diretamente no programa filosófico de 1917-1918, a “metacrítica” do purismo da razão pura proposta por Hamann é sem dúvida subjacente à leitura lingüística do mito bíblico e à imagem da árvore do conhecimento que ensina o homem a julgar. Em sua recensão da *Crítica da razão pura*, Hamann parodia a metáfora kantiana da árvore do conhecimento: “A sensibilidade e o entendimento, os dois troncos do conhecimento humano, não provêm de uma raiz comum, mas que nos é desconhecida, de tal modo que os objetos nos são dados por um e pensados (compreendidos e conceptualizados) pelo outro [...]?”<sup>19</sup> Mais tarde, na “Metacrítica do purismo da razão pura”, ele propõe um estranho modelo de árvore do conhecimento: Será que, para produzir uma imagem fiel de nosso conhecimento, não seria mais conveniente uma só árvore, com duas raízes, uma em cima ao ar livre e outra embaixo na terra ?<sup>20</sup>

Para Kant, a única raiz, comum aos dois troncos do conhecimento, é a imaginação. Por outro lado, na estranha alegoria de Hamann, a uma só árvore correspondem duas raízes. Assim, ele pretende sem dúvida apresentar sua própria concepção do ideal da razão enquanto imaginação transcendental. Ora, a metáfora da árvore com duas raízes permite compreender que, na perspectiva da leitura de Kant por Hamann, esta faculdade corresponde tanto ao entendimento (a raiz “embaixo na terra”) quanto à sensibilidade (a raiz “em cima ao ar livre”). Assim, ela se identifica tanto ao pensado quanto ao percebido, à forma inteligível como à matéria sensível de toda experiência, pois as duas raízes estão ligadas por um único tronco que podemos chamar “razão”, mas que, segundo Hamann, pode perfeitamente se chamar também linguagem, se por esta palavra não designamos apenas as línguas que se exprimem com palavras, mas também aquela que deveria resultar da metacrítica do purismo da razão pura de Kant e que seria uma “língua natural pura”<sup>21</sup>. Nesta perspectiva, o único “tronco” do conhecimento seria a imaginação, cuja atividade esquemática fundamenta tanto a experiência sensível concebida como um *medium* lingüístico quanto a linguagem verbal. No entanto, Hamann não desenvolve a “metafísica da natureza” que deveria resultar de sua metacrítica da razão pura. Ora, de acordo com o programa filosófico de Benjamin, esta operação seria irrealizável sem uma revisão profunda da concepção físico-matemática de experiência do Iluminismo.

<sup>19</sup> J. G. Hamann, « Kritik der reinen Vernunft », in : *Schriften zur Sprache*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1967, p. 216. « Recension de la Critique de la raison pure », in : *Aesthetica in nuce, Métacritique du purisme de la raison pure et autres textes* (trad. de Romain Deygout), Paris, Vrin, 2001, p.146.

<sup>20</sup> J. G. Hamann, « Metakritik », in : *Schriften zur Sprache*, p.224. « Métacritique du purisme de la raison pure », in : *Aesthetica in nuce...*, p.152.

<sup>21</sup> Idem, p.225. Idem, p.153.

Sabemos que o projeto filosófico de 1917 não se concretiza num sistema. É mesmo duvidoso que Benjamin tenha realmente tido a intenção de desenvolver sua teoria ou sua doutrina (*Lehre*) de modo sistemático. No entanto, é sem dúvida legítimo ver em seus trabalhos posteriores ecos deste texto programático. Como mostra U. Steiner em um artigo recente<sup>22</sup>, Benjamin continua a se interessar por Kant e pelos neo-kantianos nos anos 1930. De acordo com sua hipótese, a chave da teoria da experiência do autor estaria na influência decisiva do criticismo. Ora, é levando em conta suas leituras neo-kantianas que podemos compreender a teoria das semelhanças esboçada nas duas notas escritas em Ibiza em 1932 como uma investigação sobre a esfera transcendental da experiência que, segundo o programa de 1917, não deveria mais ser concebida como uma consciência.

Em “Sobre a faculdade mimética”, o poder de produzir e de perceber semelhanças é definido como o “rudimento da antiga e poderosa obrigação de se assimilar e de se comportar” (*ähnliche zu werden und sich zu verhalten*)<sup>23</sup>. Fundamento da capacidade do sujeito de se parecer consigo mesmo e de reunir o vivido numa experiência individual, a faculdade mimética de que fala Benjamin não age apenas na esfera da percepção das semelhanças sensíveis da natureza, mas ela é capaz de produzir “semelhanças não-sensíveis”, isto é, afinidades ou correspondências puramente espirituais que caracterizam a brincadeira infantil e que constituíram outrora o vasto domínio da magia entre os povos antigos. Ora, se a experiência cotidiana do homem moderno contém muito poucas destas correspondências mágicas, a faculdade de perceber e produzir semelhanças não teria se enfraquecido, mas se transformado, pois as semelhanças não-sensíveis estariam presentes na linguagem. Segundo Benjamin, as palavras que designam uma mesma coisa em várias línguas, mesmo sendo bastante diferentes entre elas, são todas semelhantes ao seu significado central, e isto se deve ao fato de não serem meros signos, mas de conterem todas uma carga afetiva que as liga organicamente ao que significam. Ora, esta semelhança que une os dois termos do signo e lhe confere sentido, permitindo a tradução de uma língua a outra, não corresponde à essência do objeto visado, mas é simplesmente o esquema na palavra ou, na terminologia de “Sobre a linguagem”, aquilo que nela é nome.

Ora, o que é a semelhança? P. Ricoeur, que nos anos 1980 buscava inspiração na hermenêutica para resgatar o conceito de sujeito a partir da interrogação sobre o locutor do discurso, numa atitude comparável e contemporânea à de M. Frank, se coloca a questão da semelhança em seu livro *A Metáfora viva* (1975). Em uma leitura kantiana da poética de Aristóteles, ele afirma que a semelhança metafórica implica a capacidade de ver o mesmo no outro sem abolir a diferença no movimento de identificação. “A metáfora aparece então como o esquematismo no qual se produz a atribuição metafórica. Este esquematismo faz da imaginação o lugar de emergência do sentido figurativo no jogo da identidade e da di-

<sup>22</sup> Cf. U. Steiner, « Benjamin and Kant : the experience of modernity », in : *Immanuel Kant : german professor and world-philosopher* (edited by Günter Lottes, Uwe Steiner), Saarbrücken, Wehrhahn, 2007.

<sup>23</sup> W. Benjamin. « Über das mimetische U. Steiner, « Benjamin and Kant : the experience of modernity », in : *Immanuel Kant : german professor and world-philosopher* (edited by Günter Lottes, Uwe Steiner), Saarbrücken, Wehrhahn, 2007. W. Benjamin. « Über das mimetische Vermögen », in : *Gesammelte Schriften*, Band II-1, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1991, p.210.

ferença. E a metáfora é o lugar no discurso onde este esquematismo é visível, pois a identidade e a diferença não são confundidas, mas afrontadas<sup>24</sup>. Assim, a semelhança que surge na construção discursiva do sentido metafórico explicitaria a tensão comparativa que caracteriza o modo de funcionamento da imaginação ou o princípio das afinidades.

Ao mesmo tempo identidade e diferença, a semelhança corresponde à produção e à percepção do mesmo no outro e do outro no mesmo. Pensar a relação do homem com o mundo e com si-mesmo a partir de sua capacidade de produzir e de perceber semelhanças (sensíveis e não sensíveis) significa portanto fundar a experiência sobre o poder essencialmente comparativo de identificar distinguindo e de distinguir identificando ou, na terminologia da *Crítica da razão pura*, de generalizar especificando e de especificar generalizando<sup>25</sup>. Neste sentido, com sua teoria das semelhanças, Benjamin se aproxima ainda uma vez de Kant, que apresenta o princípio transcendental comparativo ou o princípio das afinidades como o modo de funcionamento da imaginação compreendida não apenas como faculdade de apresentação sensível, no esquematismo<sup>26</sup>, mas também como faculdade de apresentação das idéias supra-sensíveis da razão no juízo reflexivo<sup>27</sup>.

## Referências bibliográficas

### Ensaio de W. Benjamin:

\_\_\_\_\_. « Über das Programm der kommenden Philosophie », in : *Gesammelte Schriften*, Band II-1, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1991.

\_\_\_\_\_. « Über Sprache überhaupt und über die Sprache des Menschen », in : *Gesammelte Schriften*, Band II-1, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1991.

\_\_\_\_\_. *Ursprung des deutschen Trauerspiels*, in : *Gesammelte Schriften*, Band I-1, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1991.

\_\_\_\_\_. *Origem do drama barroco alemão* (trad. de Sergio Paulo Rouanet), São Paulo, Brasiliense, 1984.

\_\_\_\_\_. « Der Baum und die Sprache », in : *Denkbilder*, *Gesammelte Schriften*, Band IV-1, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1991.

\_\_\_\_\_. « A árvore e a linguagem », in : *Imagens do pensamento*, *Obras escolhidas*, volume II, São Paulo, Brasiliense, 1995.

\_\_\_\_\_. « Über das mimetische Vermögen », in : *Gesammelte Schriften*, Band II-1, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1991.

\_\_\_\_\_. « Lehre vom Ähnlichen », in : *Gesammelte Schriften*, Band II-1, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1991.

\_\_\_\_\_. « A doutrina das semelhanças », in : *Obras escolhidas*, volume I, São Paulo, Brasiliense, 1993.

<sup>24</sup> P. Ricœur, *La métaphore vive*, Paris, Editions du Seuil, 1997(1975), p.253.

<sup>25</sup> Conferir I. Kant, *Crítica da razão pura* (tradução de Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão), Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 1997, pp. 533-571(A 643, B 671 - A 704, B 732).

<sup>26</sup> Idem, pp.181-187 (A 137, B 177 - A 149, B187).

<sup>27</sup> Conferir I. Kant, *Crítica da faculdade de julgar* (tradução de Valério Rohden e Antonio Marques), Rio de Janeiro, Forense Universitária, 1995, § 59.

**Outras obras consultadas:**

- Frank, M. *L'ultime raison du sujet* (trad. de Véronique Zanetti revue par l'auteur), Arles, Actes Sud, 1987.
- Hamann, J. G. *Schriften zur Sprache*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1967.
- \_\_\_\_\_. *Aesthetica in nuce, Métacritique du purisme de la raison pure et autres textes* (trad. de Romain Deygout), Paris, Vrin, 2001.
- Kant, I. *Crítica da razão pura* (trad. de Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão). Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 1997.
- \_\_\_\_\_. *Crítica da faculdade do juízo* (trad. de Valério Rohden e Antonio Marques), Rio de Janeiro, Forense Universitária, 1995.
- Lavelle, P. *Religion et histoire. Sur le concept d'expérience chez Walter Benjamin*, Paris, Cerf (Collection "Passages"), 2008.
- Ricœur, P. *La métaphore vive*, Paris, Editions du Seuil, 1997(1975).
- Steiner, U. Lottes, G. (ed.) *Immanuel Kant: german professor and world-philosopher*, Saarbrücken, Wehrhahn, 2007.