

(...) ποιητικός”¹⁶, “imagem poética”. Essa *metaphorás* parece servir em Platão de duas maneiras: tanto para demonstrar a relação da filosofia com as coisas práticas, como fora visto; mas também que o saber filosófico deve se formar a partir de tal ambiente, ou seja, é no próprio exercício discursivo, dentro da vida pública, que o saber filosófico deve ser articulado, ou deve ser primeiro trabalhado. A *pragmateía* em Platão me parece ser mais bem entendida como sendo uma aplicação prática, ou aplicação pública, aonde a definição irá se moldando por meio do confronto hipotético estimulado pelo diálogo.

Dessa maneira, a *pragmateía* é uma construção pratico-reflexiva, com vista em algo que é em si e por si, servindo esta de parâmetro onto-normativo que, embora não se possa contempla-la como se deve, deve-se exercitar a visão, fazer com que se veja (constituindo-se em uma atividade daquilo que fora visto e agora se sabe) o mais que possível sua essência inteligível.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ARISTÓTELES. *Metafísica*. Tradução de Giovanni Reale. São Paulo, ed. Loyola, 2002.
- PLATÃO. *Parmênides*. Tradução: Maura Iglésias e Fernando Rodrigues. Rio de Janeiro, ed. Loyola, 2003.
- _____. *Fedro*. Tradução de Carlos Alberto Nunes. Ed. Ufpa, Belém, 2011.
- BERGE, Damião. *O logos heraclítico: introdução ao estudo dos fragmentos*. Rio de Janeiro, Editora Instituto nacional do livro, 1969.
- HESÍODO. *Os trabalhos e os dias: (primeira parte)*. Tradução introdução e comentários de Mary de Camargo Neves Lafer. 6. Impressão. São Paulo, Editora Iluminuras, 2006.

¹⁶ *Metafísica*, A 9, 991 a 22.

WALTER BENJAMIN: LINGUAGEM E PRÁXIS REVOLUCIONÁRIA

ROBSON BRENO DOURADO DE ARAUJO

Resumo

É porque a linguagem se constitui como objetivação histórico-cultural de uma realidade precisa, que ela se apresenta como o lugar mesmo onde a verdade se revela, na medida em que é reflexo de dada experiência social. Logo, esse trabalho quer pensar como a crítica benjaminiana à linguagem burguesa aparece entrecortada pela mística judaica e em que medida, nessa articulação, é possível afirmar a linguagem como afirmação histórica da vida e negação prática das relações sociais reificadas. Portanto, tal análise coloca-se como pressuposto interpretativo de nossa investigação na proporção em que ela aponta para o problema da linguagem na experiência moderna.

Palavras-chave: Linguagem, História, Judaísmo, Negação, Experiência.

WALTER BENJAMIN: LANGUAGE AND REVOLUTIONARY PRAXIS

Abstract

It is because language constitutes itself as a historic-cultural objectification of a precise reality, that it presents itself as the very place where the truth is revealed, as it is a reflection of a given social

experience. Thus, this work wants to think how Benjamin's critique of bourgeois language emerges cut through Jewish mysticism and to what extent, in this joint it is possible to affirm the language as historical affirmation of life and practical denial of reified social relations. Therefore, such an analysis arises as interpretive assumption of our research to the extent that it points to the problem of language in modern experience.

Keywords: Language, History, Judaism, Denial, Experience.

A LINGUAGEM PERMITE INTRODUÇÃO?

É bem verdade que no âmbito mesmo da filosofia da linguagem o problema que constitui, pois, o elemento crucial de toda a reflexão sobre as potências do dizer e aquilo mesmo que é subjacente a sua composição enquanto especificidade humana, na medida em que posicionada no cerne da comunicação, é a relação entre pensamento e linguagem, sobretudo quando dispostas nos domínios da teoria social onde nesses dois conceitos, no que diz respeito à mediação, a fala se apresenta como veículo pressuposto e fator mediato do primeiro. Qualquer tentativa de exteriorização quer seja de conteúdos meramente conceituais quer seja de experiências dadas na esfera do sensível, estas encontrarão seus entraves quando a linguagem for limitada e na limitação desta, por sua vez, todo pensamento é fragmentário na sua tentativa de expor.

Nesse sentido, a linguagem não é senão a corporificação do pensamento que se condensa no dito enquanto *coisa sensível-suprassensível*¹. Porém, a questão que se faz mais difícil e urgente,

1 Marx, K. *O Capital: Crítica da Economia Política, Livro I*, p. 147. [O diálogo aqui com a crítica da economia política de Marx será sempre visitado, uma vez que o lugar mesmo de sua denúncia, da reificação das relações sociais, está diretamente nucleado no esforço crítico de Benjamin. Não se trata, portanto, de dar relevo a

no que se refere ao teor expressivo que a linguagem assume em sua afinidade com o pensamento, é especificamente o de pensar esse mediato da comunicabilidade enquanto objeto unívoco da representação do sujeito (signo), uma vez que, nos passos dessa tradição, ambos os conceitos são apontados como realidades fundamentalmente oposta justamente ali onde são designados como instâncias do dentro e do fora. Ora, seguindo as determinações desta hipótese, a forma discursiva do pensamento assume, pois, o caráter da singularidade do falante que não é senão a extensão de uma dada experiência interior. Os limites da expressividade do sujeito, portanto, se dão na tentativa de fazer do discurso a condução desta mesma subjetividade que se afirma na fala, ou seja, a exteriorização do sujeito falante é precisamente uma falsa exteriorização, na proporção em que esse falante regressa a si mesmo² no escopo de dizer esse Si que retorna sempre nessa repetição mítica onde a expressão é uma mera mesmidade linguística.

A linguagem enquanto implicação de uma experiência subjetiva concentra exatamente o esforço e ponto nevrálgico da reflexão benjaminiana de caracterizá-la como concepção burguesa da linguagem. De fato, no que concerne ao teor desta crítica – que antes já fora apontada por um Rimbaud, um Baudelaire e por um Mallarmé – a suspensão de uma teoria mística, com insinuações de uma teoria cabalística, é especificamente o lugar mesmo da denúncia de uma alienação da linguagem. Nessa perspectiva, a hipótese que aqui se aponta é justamente a do uso da mística judaica³ no terreno da teoria crítica.

uma mera identidade teórica, mas apontar que ali onde a linguagem é extensão de uma egoidade, essa extensão, por sua vez, tem a sua determinação muito precisa na história.]

2 A expressão de Santo Agostinho *o homem recai sobre si mesmo, como em centro próprio* expõe estilisticamente aquilo que nos propomos a discutir acerca da linguagem reificada. *Trin.* XII, 11, 16.

3 Como bem aponta Benjamin em carta a Scholem: [...] *neste trabalho, busco confrontar-me com a essência da linguagem e certamente tanto quanto posso compreender, numa relação imanente com o judaísmo, em especial com o primeiro capítulo do Gênesis*. Benjamin, W. *Sobre a linguagem em geral e a linguagem do homem*, In: *Escritos Sobre Mito e Linguagem*, p. 217. (No que segue, usaremos esta abreviação: SL.)

LINGUAGEM: *HIC HODUS HIC SALTA DA HISTÓRIA*

É como apropriação da teoria linguística da cabala no judaísmo que Benjamin traz à tona um conceito – o *nomear* – que no terreno de sua denúncia assume a forma da negatividade e contradição em si mesmo. *Linguagem, a mãe da razão e da revelação seu alfa e seu ômega*.⁴ Essa citação de J.G. Hamann por Benjamin no ensaio *Sobre a linguagem em geral e a linguagem do homem* 1916, demarca precisamente o contexto teológico que se apresenta como pano de fundo no pensamento do autor e que aqui tomaremos como ponto de partida para a exposição de nossa hipótese.

No contexto da teoria judaica da linguagem a categoria do Nome aparece, enquanto *substância mesma do venerável*⁵, como a verdade de Deus que se faz sensível, ou seja, essa verdade enquanto Revelação divina é fundamentalmente situada num processo acústico dado imediatamente no ato da criação com a sua essência – a linguagem – já que, *a palavra é a verdade desde o princípio*.⁶ A Revelação enquanto linguagem e a linguagem enquanto Revelação é o alicerce ontológico que resulta na essência linguística humana enquanto desdobramento do Nome de Deus. Em concordância com o judaísmo, Benjamin assinala uma concepção da linguagem vista como unidade inerente a tudo, o que por demais se aproxima da centralidade que a linguística judaica apresenta, uma vez que as noções de Criação, conforme essa tradição, e Revelação pela linguagem vinculam-se na imanência das coisas dadas nesse processo. Nesse sentido, o ponto focal a ser destacado, no que propriamente se refere a essa relação espiritual entre o elemento sensível da criação e a experiência humana da linguagem, é o pressuposto “essencial” da Criação que permite a essência humana e das coisas serem linguísticas. Ora, tendo sido criadas todas as coisas

4 Ibidem. p. 59.

5 *Sefer ha-Haim*, Hs. Parma, de Rossi 1390, p. 135 a.

6 *Dein Wort ist nichts als Wahrheit, alle Ordnungen deiner Gerechtigkeit währen ewiglich*. Psalm 119:160. *Die Bibel nach Martin Luthers Übersetzung*, p. 614. [A Bíblia de Lutero, tradução nossa.]

pela palavra de Deus, é, portanto, da constituição das criaturas, ou melhor, é da ordem de suas essências a palavra criadora; a matéria, portanto, se conserva no produto. Sem dúvida, a ideia segundo a qual o nome guarda estreita identidade com a essência, marca precisamente o núcleo da imbricação do pensamento benjaminiano pelo judaísmo.

No livro da Cabala mística *Sefer Ietzirá*, ou “o livro da Criação” as letras da Árvore Sefirótica, ou Árvore da Vida, demarcam a configuração da atuação de Deus como processo linguístico, ou seja, as 22 letras delimitadas nas dez *Sefirot*, enquadram a exteriorização da energia divina nos domínios da emanção, ou melhor, de sua manifestação. Para os cabalistas, esse processo de vir-a-ser é representado pelo símbolo da luz, sua propagação e refração, o que significa dizer que a atividade divina é puramente movimento linguístico, ou simplesmente, nos termos demasiado místicos da Cabala, *assinatura*⁷ de Deus. No texto *O nome de Deus e a teoria da linguagem cabalística*, Scholem expõe uma interpretação do *Sefer Ietzirá* pelo cabalista provençal Isaac, o Cego, que nos permite divisar o caráter linguístico da manifestação divina e, portanto, enxergar aquela definição da categoria do Nome como a totalidade da essência das coisas.

O início de todas as manifestações da Divindade oculta, do *Ein-sof*, ou do Infinito, pode ser descrito, de acordo com sua tese [de Isaac, o Cego], em estágios, pelos quais o pensamento (de Deus) vai passando em seu avanço progressivo em direção à “Fonte do Discurso” e a partir daí em direção às palavras ou *logoi* de Deus. [Esse *logoi* é a] Sofia [que] de acordo com a terminologia de Isaac, [consiste no] “início do discurso” e o ponto de origem da linguagem de Deus.⁸

As letras enquanto predomínios formais do ato divino remetem exatamente ao movimento linguístico no contínuo da Criação e a introdução, nesse percurso, da palavra de Deus nas coisas criadas, ou seja, na linguagem humana há uma reflexão da linguagem divina, ela é em si mesma a coexistência paradoxal do finito com o infinito, e

7 A palavra hebraica *ot* não significa apenas letra, mas também, num sentido mais restrito, [...] assinatura. Scholem, G. *O Nome de Deus, a teoria da linguagem e outros estudos de cabala e mística: judaica II*. p. 73. [no que segue ND]

8 Ibidem. p. 31

é precisamente em sua forma terrena (criaturas) que a linguagem de Deus adquire corpo e alma. Vale ressaltar que a criação das coisas pela palavra já é em si mesmo fenômeno estético, na medida em que constitui um dado acústico, portanto sensível, da realidade divina, e, que nos possibilita afirmar que sua corporificação não se trata de uma substancialização no real, mas especificamente um desdobramento de uma realidade já existente. O Nome de Deus revelado a Moisés na sarça ardente⁹, ou Tetragrama IHWH, consiste, aos olhos da tradição judaica, na raiz de todos os outros nomes, arquinome e gene do processo cosmogônico. Há aqui, sem dúvida, uma forte influência do pensamento neoplatônico na mística judaica precisamente onde aponta para o processo de emanação divina e, portanto, as categorias hipostasiadas de uma substância originária, mais especificamente no que se refere ao *reencontro* do Nome de Deus na linguagem do homem. O “retorno”, tão caro à tradição neoplatônica no que indica o processo de crescimento espiritual do homem, é também central na reflexão de Benjamin sobre a linguagem, que, entretanto, guarda suas devidas ressalvas que serão abordadas logo à frente.

Mas voltemos, por ora, à teoria linguística da Cabala. Como já dito, o movimento linguístico que resulta do protonome de Deus IHWH é fruição deste enquanto *Ein-sof* (infinito) e que deriva, na exteriorização de Deus sobre si mesmo, ou de Si para Si mesmo, nas 22 letras da Árvore Sefirótica e que, da combinação destas, procede todo o real dado na imediatidade da potência divina. No entanto, este processo de irradiação é composto de quatro momentos, que expressam o ato divino, a saber: o momento da emanação, que parte exatamente do protonome, que no rearranjo das suas consoantes dá-se a possibilidade de todo o processo linguístico; o momento da criação, que resulta precisamente nos nomes místicos de Deus a partir da combinação do nome original; o momento da formação, onde os nomes assumem de acordo com a primeira sua indicação; e o momento da manifestação,

9 Quando o Senhor, porém, o viu chegando para olhar, chamou-o Deus do meio da sarça e falou: “Moisés, Moisés!” Ele respondeu: “Aqui estou”. [Als aber der Herr sah, dass er hinging, um zu sehen, rief Gott ihn aus dem Busch und sprach: Mose, Mose! Er antwortete: Hier bin ich. 2Mose 3:4. Die Bibel nach Martin Luthers Übersetzung, p. 62. (A Bíblia de Lutero, tradução nossa.)]

somente onde os nomes são sensivelmente constituídos¹⁰. Por conseguinte, a linguagem humana, na sua constituição elementar, conserva em si o caráter sagrado de sua originalidade na medida em que na sua estrutura mantém o eco do *pneuma* divino. É através do *pneuma*, ou sopro divino, que Deus incorpora sua linguagem nas coisas.

A constatação fundamental da reflexão benjaminiana sobre a linguagem parte precisamente dessa concepção judaica da totalidade linguística das coisas, ou o que equivale dizer que tudo é linguagem. É no cerne dessa discussão que o problema basal de Benjamin se ancora. No ensaio de 1916 supracitado, introduz o elemento central de sua análise sobre a comunicação. O termo que no texto original em alemão designa o que na tradução para o português optou-se por “comunicação” é *mitteilung*¹¹, ou seja, Benjamin foge à significação que a palavra *kommunikation* alude, não sendo, deste modo, arbitrário o uso da expressão *mitteilung*. Esta que é formada pela preposição *mit*(com) e o verbo *teilen* (partir, dividir), ou seja, *partilhar com*, ou melhor, *participar*, e expõe justamente a noção sobre a qual a linguagem se desdobra. A não utilização do termo *kommunikation* aponta exatamente o equívoco que Benjamin pretende evitar ao dizer que a linguagem é o princípio que se volta para a comunicação¹², ou seja, a comunicação não se resume à esfera da mera exteriorização do dizer, antes ela é uma potência participativa do todo.

Nesse sentido, todas as coisas participam da linguagem, e nessa perspectiva, é da qualidade de suas essências a comunicação mesma, pois, *é essencial a tudo comunicar seu conteúdo espiritual*.¹³ No que diz respeito, portanto, à linguagem humana, toda tentativa de sua manifestação se encontra recaída sobre si. É exatamente porque a linguagem não pode ser suspendida ou extraída de si mesma para uma autoanálise que, qualquer pergunta que se volte para a linguagem é um gesto que se dá dentro de sua própria extensão. Toda manifestação

10 Scholem, G. *ND*, p. 89.

11 Benjamin, W. *Über Sprache überhaupt und über die Sprache des Menschen*, in *Gesammelte Schriften*, vol. II-1, p. 140

12 *Ibidem*. p. 49-50.

13 *Ibidem*. p. 51.

da vida espiritual humana é concebida como um modo no todo da linguagem. No entanto, vale ressaltar que a necessidade de comunicação inerente às coisas, ou comunicação de seus conteúdos espirituais (*gestiger Inhalt*), foge a qualquer noção pragmática e utilitarista frente a linguagem, ou seja, na linguagem não há conteúdo separado de sua forma; a linguagem não se restringe a uma mediação comunicativa. Esta noção mediativa que perpassa a teoria da linguagem é o que Benjamin aponta como *concepção burguesa da linguagem*.

No que se refere propriamente às linhas gerais da linguagem, a tese determinante que delimita a composição teórica de Benjamin se funda na concepção de que toda a linguagem comunica a si mesma.¹⁴ Nessa perspectiva faz-se necessário aclarar dois conceitos que são recorrentes nas suas indagações sobre a linguagem, a saber: essência espiritual (*geistige Wesen*) e essência linguística (*sprachlichen Wesen*). Podemos apanhar esses dois conceitos como unidade paradoxal da linguagem, o que significa dizer que o *dito* e o *dizer* estão respectivamente identificados em ambas as formas. Benjamin está a indicar o caráter formal e inerente de toda a linguagem que é o da contradição. Ora, sendo a essência linguística a instância modal da linguagem, ou seja, a própria língua, e, por outro lado, a essência espiritual o fator que se expressa no dizer enquanto objetividade mesma da linguagem, conclui-se, pois, que no *dito* está o modo de dizer, ou seja, na fala do homem, concentra-se uma ambiguidade intrínseca a sua forma, uma vez que nela ele mesmo está insinuado e nela também seu querer dizer é apresentado. É nesse terreno que se concentra o esforço crítico benjaminiano de apontar negativamente a expressão como imediatidade, já que toda possibilidade de mediação incide na esfera da significação e, portanto, na linguagem burguesa. Benjamin, ao indicar o paradoxo da linguagem, reporta-se à palavra grega *logos*¹⁵,

¹⁴ Benjamin, W. *SL*, p. 53.

¹⁵ É interessante notar que Heródoto, quando se refere às várias partes da sua obra, não usa a palavra *história*, mas sim a palavra *logos* (*discurso*) para identificá-las; não fala da “história” dos Scitas, do Egito ou de Darius, mas sim do *logos* Scita, do *logos* egípcio ou do *logos* a respeito de Darius etc. Gagnebin, J.M. *História e Narração em Walter Benjamin*, p. 36. [Essa colocação de J.M. Gagnebin demarca exatamente a concepção que, no pensamento benjaminiano, é central à sua análise

que no pensamento antigo remonta exatamente à totalidade do real e que, no nosso autor, remete justamente à fala paradoxal que imbrica em si mesma a materialidade e a idealidade e, portanto, encontra seu lugar no homem, o que, nesse sentido, nos permite dizer que ao falar o homem participa.

Nesta ordem, a essência linguística do homem, enquanto instância modal da linguagem, é sua própria língua, e por outro lado, sua essência espiritual constitui aquilo mesmo que decorre, na tradição judaica, do elemento primordial da criação: o nome. Benjamin ao fazer uso da narrativa do livro bíblico do Gênese esboça precisamente a razão pela qual o nomear aparece como imagem da linguagem de Deus. Segundo a narração, Deus criou todas as coisas no Verbo, ou seja, pela palavra criadora o ritmo da criação foi realizado, como bem salienta Santo Agostinho nas suas *Confissões: para Vós não há diferença nenhuma entre o dizer e o criar*.¹⁶ Contudo, a concepção do homem não foi dada nessa mesma sequência criadora: *Haja, Ele criou, Ele chamou*; como é também do corte interpretativo da tradição judaica cabalística, a vida do homem foi-lhe conferida pelo sopro, *Deus insuflou no homem o sopro*¹⁷, e exatamente nesse ato o *pneuma* divino o incorporou, o que em outras palavras significa dizer que a linguagem, que é o *pneuma* divino, foi-lhe dada diretamente por Deus e, por conseguinte, nos possibilita assegurar, nesta ordem, que a palavra criadora, enquanto Verbo divino, é doada ao homem constituindo-lhe vida e, portanto, história, *pois é a partir da história [...] que pode ser determinado, em última instância, o domínio da vida*.¹⁸

Vale expor que o recurso do livro do Gênese não tem em si a tentativa de apontar uma reconstrução histórica do homem, mas

(...) antes visa *lembrar* outra compreensão da linguagem humana, compreensão quase *esquecida* até mesmo repelida pela hipótese da arbitrarie-

sobre a linguagem, a de que no ato do dizer comporta em si uma esfera historicamente determinada.]

¹⁶ *Conf.* XI, 7, 9.

¹⁷ Benjamin, W. *SL*, p. 60.

¹⁸ Benjamin, W. A tarefa do tradutor, in: *Escritos Sobre Mito e Linguagem*, p. 117. [no que segue TT]

dade do signo e da comunicação como função primordial da linguagem. A importância do texto do Gênesis vem do fato de que ele nos faz *recordar* a uma função da linguagem humana, função essencial, a de nomear, que não se pode explicar nem em termos de comunicação nem em termos de arbitrariedade.¹⁹

O encadeamento dos termos *lembrar, esquecer e recordar*, nessa citação do texto *Théologie et Messianisme dans la pensée de Walter Benjamin*, definem com exatidão o caráter de “reencontro” que o nome na linguagem humana assume nos domínios do pensamento de Benjamin e no judaísmo. A categoria do nomear aqui aparece como elo messiânico que no instante de seu uso atualiza a *rememoração com Deus e a reconciliação e plenitude das línguas*.²⁰ O conceito de *Eingedenken* (rememoração) não pretende apontar, no que diz respeito à linguagem do homem pós queda do paraíso, uma *restitutio* imediata com o passado na sua inteireza mas, redimi-lo enquanto *abertura* histórica no presente.

No nomear *não há nem meio, nem objeto, nem destinatário da comunicação*. [...] *o nome é aquilo através do qual nada mais se comunica*.²¹ Tal afirmação incorpora a apreensão conceitual de uma negatividade imanente ao ato da nomeação direcionada à mera reprodução do sentido. A apropriação do conceito do nomear assume precisamente o centro da crítica benjaminiana à linguagem burguesa da mera reprodução do signo enquanto fantasmagoria do espírito. O paradoxo encontra no homem seu lugar como negação da mera comunicação, ou melhor, o nomear como comunicação não comunicável.

O conhecimento do bem e do mal para o qual a serpente do Jardim do Éden seduziu, como diz Benjamin, não tem nome.

Nesse conhecimento, o nome sai de si mesmo: o pecado original é a hora de nascimento da *palavra humana*, aquela em que o nome não vivia mais intacto, aquela palavra que abandonou a língua que nomeia, a língua que conhece, pode-se dizer: abandonou sua própria magia imanente para reinvin-

19 Gagnebin, J.M. *Teologia e Messianismo no pensamento de W. Benjamin*, p. 194.

20 Benjamin, W. *TT*, p. 103.

21 Benjamin, W. *SL*, p. 56.

dicar expressamente seu caráter mágico, de certo modo a partir do exterior. [Ela é, portanto] paródia da palavra imediata, da palavra criadora de Deus, [uma vez que] o conhecimento do bem e do mal é uma “tagarelice”.²²

Com efeito, o que Benjamin está a nos mostrar é que o momento da queda é, sobretudo, queda da linguagem e que está manifestamente ligada ao nascimento mítico do Direito²³, uma vez que, a palavra vã é palavra que julga; a ordem judicante é, pois, a banalidade sobre a qual a linguagem incidiu, ela é em última análise, a instância da instauração do poder. Se entendermos que na reflexão benjaminiana o terreno em que se edificam as estruturas do Direito remetem absolutamente à designação ambígua do termo *Gewalt* (violência-poder), entendemos que no que diz respeito ao Direito, a *Gewalt* assume a forma *potestas*, ao poder como violência, essa mesma que, afinal, se efetiva na forma Estado, uma vez que a *instauração do direito é instauração de poder e, enquanto tal, um ato de manifestação imediata da violência*²⁴, determinação esta que aprisiona a vida na sua totalidade.

A estrutura da linguagem da sociedade civil burguesa, derivada do pecado original enquanto suspensão do signo e que *de fora* se autonomiza na mediação do sentido é situada fundamentalmente na ordem do Direito. O nome que *sai de si* é, portanto, a instrumentalização mediativa do sentido que imediatiza a abstração, e por sua vez, é palco da instrumentalização representativa da soberania, que noutras palavras significa apontar uma *babelização* da linguagem sobre a concretude universal da participação. A forma abstrata da comunicação é subsunção da imediatidade concreta da linguagem (expressão da verdade no nome). A negatividade imanente ao nomear é intrínseca ao caráter apropriativo da designação que se apresenta como apropriação histórica da vida enquanto recusa da esfera da mera circulação do sentido, ela é, portanto, negação que se faz da ordem reificada, que manifestamente é espelho da experiência cotidiana moderna e, nesta perspectiva mantém uma relação negativa com o presente.

22 Ibidem. p. 67.

23 Ibidem. p. 69.

24 Benjamin, W. *Para a crítica da violência*, In: *Escritos Sobre Mito e Linguagem*, p. 149. [no que segue CV]

A LINGUAGEM PERMITE CONCLUSÃO?

A objetividade da práxis histórica e, portanto, ressignificativa, que se inscreve no nome como renúncia à lógica do uso da linguagem submetido à produção e distribuição do sentido, ou seja, à troca, tem como medula a libertação da linguagem da servidão da paródia da palavra e expõe a nu sua verdade como esfera negadora da gestação do poder, refúgio do Estado e das formas canônicas de sua representação. É neste horizonte que no prefácio ao *Trauerspiel*, Benjamin assinala que *o drama barroco é ideia*²⁵, exatamente para apontar que os períodos de decadência, na qual se encontra o Barroco alemão, possuem o seu espelhamento na linguagem, a fragmentação histórico-cultural sobre a qual se ancora é determinante para o uso histórico da linguagem enquanto denúncia das contradições reais. A imediatidade do abstrato que configura a linguagem profana expressa, pois, uma inversão da ordem real das coisas, e, portanto, da linguagem reprimida no estatuto mítico da circulação, como aponta Mallarmé²⁶, como mera moeda de troca. O nomear é notadamente negação das determinações fantasmagóricas que a dominação da forma mercadoria exerceu sobre a linguagem precisamente enquanto experiência revolucionária. O nomear resgata em sua inteireza a insubmissão das palavras da *tradição insurrecional*²⁷ que levou na bagagem de sua crítica a experiência da liberdade aliada às forças revolucionárias do proletariado na tentativa mesma de *aniquilar o poder do Estado*²⁸. Ali onde a linguagem seja experiência humana como mediação abstrata do pensamento, e, portanto, onde se veicula a palavra judicante, ela se reduzirá à prosa vulgar da mera informação e estabelecerá seu lugar na produção do mero sentido.

25 Benjamin, W. *Origem do Drama Barroco Alemão*, 1984p. 60.

26 Mallarmé, S. *Crise De Vers*, p. 5. Disponível em: <<http://www.jeuverbal.fr/crisevers.pdf>>. Acesso em: 26 de Agosto de 2013.

27 Benjamin, W. *O surrealismo. O último instantâneo da inteligência europeia*, In: *Obras Escolhidas*, p. 31.

28 Benjamin, W. *CV*, p. 142.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- AGOSTINHO. *Confissões*. São Paulo: Paulus Editora, 1994.
 _____. *A Trindade*. São Paulo: Paulos Editora, 1997.
- BAUDELAIRE, C. *As flores do mal*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1985.
- BENJAMIN, W. *Briefe I, herausgegeben und mit Anmerkungen versehen von Gershom Scholem und Theodor Adorno*. Suhrkamp Verlag, Frankfurt, 1966.
 _____. *Escritos Sobre Mito e Linguagem*. Tr. Susana Kampff Lages. São Paulo: Duas Cidades, 2011.
 _____. *O conceito de crítica de arte no romantismo alemão*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, Iluminuras, 1993.
 _____. *Origem do Drama Barroco Alemão*. Tr. Sergio Paulo Rouanet. São Paulo: Brasiliense, 1984.
 _____. *O surrealismo. O último instantâneo da inteligência europeia*, In: *Obras Escolhidas*. Tr. Sergio Paulo Rouanet. São Paulo: Editora Brasiliense, 1996.
 _____. *Über Sprache überhaupt und über die Sprache des Menschen*, In *Gesammelte Schriften*, vol. II-1, Suhrkamp, Frankfurt a.M 1991.
- BOLLE, W. *Fisiognomia da metrópole moderna. Representação da História em Walter Benjamin*. São Paulo: EDUSP, 2000.
- Die Bibel nach Martin Luthers Übersetzung. Neu bearbeitet. Stuttgart: Biebelgesellschaft, 1985.
- GAGNEBIN, J. M. *História e Narração em Walter Benjamin*. São Paulo: Editora Perspectiva, 1999.
 _____. *Linguagem, memória e história*. Rio de Janeiro: Imago, 1997.
 _____. *Teologia e Messianismo no pensamento de Walter Benjamin*. Estud. av., Vol.13, no.37, São Paulo, Sept./Dec.1999.
- HAMANN, J. G. *Aesthetica in Nuce, Metacritique du Purisme de la Raison Pure*. Paris: Vrin, 2001.

_____. *Metacrítica Sobre o Purismo da Razão*. In: *Ergon ou Energeia, Filosofia da Linguagem na Alemanha, sécs. XVIII e XIX*. Organização e introdução de José M. Justo, apáginastantas, tradução incluída na recepção a Kant, Lisboa, 1986.

KONDER, L. *Walter Benjamin. O Marxismo da Melancolia*: Editora Campus, Rio de Janeiro, 1988.

LÖWY, M. *Walter Benjamin: aviso de incêndio. Uma leitura das teses "Sobre o conceito de história"*. São Paulo: Boitempo, 2005.

Mallarmé, S. *Crise De Vers*, p. 5. Disponível em: <<http://www.jeuverbal.fr/crisevers.pdf>>. Acesso em: 26 de Agosto de 2013.

_____. *Oeuvres complètes*. Paris: Gallimard, Pléiade, 1945.

MARX, K. *O Capital: Crítica da Economia Política*, v. I. Tr. Regis Barbosa e Flávio R. Kothe. São Paulo: Editora Nova Cultural Ltda. 1996.

RIMBAUD, A. *Oeuvre Completes*. Paris: Éditions de la Banderole, 1922.

SCHOLEM, G. *A cabala e seu simbolismo*. São Paulo: Editora Perspectiva, 1988.

_____. *As Grandes Correntes da Mística Judaica*: São Paulo: Editora Perspectiva S.A., 1972.

_____. *O Nome de Deus, a teoria da linguagem e outros estudos de cabala e mística: judaica II*. São Paulo: Editora Perspectiva, 1999.

_____. *Walter Benjamin: a história de uma amizade*. São Paulo: Editora Perspectiva, 2008.

HARMONIA ENTRE OS CORCÉIS NO DIÁLOGO FEDRO DE PLATÃO

GABRIELA MESSIAS ARAUJO

RESUMO

Desde a antiguidade ao *Eros* foram conferidos múltiplos sentidos, porém, por mais destoantes que possam parecer, permanece entre eles um elemento comum, a sua natureza cósmica, isto é, seu caráter divino, presentes em exposições míticas. Platão não extingue esta abordagem mítica, embora apresente significados distintos, fundamentados em seu pensamento. Ele utiliza o mito como uma complementação ao logos e estabelece uma relação entre *Eros* e Filosofia. Destarte, o presente artigo visa investigar o mito da parelha alada refletindo acerca do *Eros* mediador e sua relação com a Verdade no diálogo *Fedro* de Platão.

PALAVRAS-CHAVE: Palinódia, Natureza da Alma, Parelha Alada, *Eros*, Verdade.

HARMONY BETWEEN THE WINGED STEEDS IN PLATO'S
PHAEDRUS DIALOGUE

ABSTRACT

Since antiquity multiple meanings have been conferred to *Eros*. As discordant as these may seem, there remains a common factor among them, *Eros*' cosmic nature, it is to say, his divine character, revealed in mythical expositions. Plato doesn't discard this mythical approach but proposes distinct meanings based on his thinking. He uses the myth as