

Índices do pensamento mítico em Walter Benjamin

Indications of mythical thought in Walter Benjamin

<http://dx.doi.org/10.11606/1982-8837213499>

Georg Otte¹

Bianka Teixeira de Andrade Silva²

Abstract: While disputing the supposed overcoming of myth in the modern world and the validity of the *mythos-logos* dichotomy, this paper suggests an approximation between the categories of mythical thought enumerated by Ernst Cassirer and the work of Walter Benjamin, represented here especially by the author's youthful writings, which make up his philosophy of language. More precisely, other essays and books of his will be resorted to in order to suggest this thinker's abundance of material as a profitable field for the study of myth.

Keywords: Benjamin; mythical thought; Cassirer.

Resumo: Contestando a suposta superação do mito na modernidade e a validade da dicotomia entre mito e *logos*, este artigo propõe aproximações entre as categorias do pensamento mítico enumeradas por Ernst Cassirer e a obra de Walter Benjamin, aqui representada especialmente pelos textos de juventude do autor que compõem sua filosofia da linguagem. De maneira mais pontual, recorrer-se-á, ademais, a outros ensaios e livros de sua obra, intencionando sugerir a abundância de material do pensador como um campo profícuo para o estudo do mito.

Palavras-chave: Benjamin; pensamento mítico; Cassirer.

As formas informes de Walter Benjamin e suas repercussões

*Reporto-me ao transcendente. Tudo, aliás, é a
ponta de um mistério. Inclusive, os fatos. Ou a
ausência deles. Duvida? Quando nada acontece,
há um milagre que não estamos vendo.*
(Guimarães Rosa)

¹ Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG), Faculdade de Letras, Av. Presidente Antonio Carlos, 6627, 31270-901, Belo Horizonte, MG, Brasil. Email: georg.otte@uol.com.br

² Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG), Faculdade de Letras, Av. Presidente Antonio Carlos, 6627, 31270-901, Belo Horizonte, MG, Brasil. Email: biankandrade@gmail.com



Pontas de mistério são marcas recorrentes tanto na obra de juventude quanto na obra tardia de Walter Benjamin, a exemplo do *iceberg* mencionado como imagem do pequeno fragmento visível em comparação com a “poderosa massa submarina” (BENJAMIN 1994a: 109); do pensamento que, quando para “bruscamente, numa configuração saturada de tensões, ele lhes comunica um choque, através do qual essa configuração se cristaliza enquanto mônada” (BENJAMIN 1994d: 231); da força germinativa preservada nas “sementes de trigo que durante milhares de anos ficaram fechadas hermeticamente nas câmaras das pirâmides” (BENJAMIN 1994b: 204) ou, ainda, do “genuíno parentesco” (BENJAMIN 2011c: 17) que os cacos de um mosaico estabelecem, uma vez aproximados sobre a mesma pasta de vidro. Assim, o “transcendente” em Benjamin assumiria o sentido daquilo que sobrepuja a natureza sensível das coisas, em consonância, a propósito, com a etimologia da palavra, que tem origem no latim *transcendēre* “passar subindo, atravessar, transpor”. (HOUAISS; VILLAR 2009: 1866)

Essa transcendência, porém, não fica inacessível em função de sua intangibilidade, porque as pontas desses mistérios são perceptíveis e guardam a potência do todo do qual se desprenderam. Desse modo, o que está oculto permanece salvo pelos vestígios que dele se descortinam; afinal, os fatos – como propõe a epígrafe – guardam também o que não estamos vendo. Assim, a começar por essa espécie de “faculdade metonímica” e unindo-a à lei da concrecência, à convergência entre tempo e espaço, à valorização de configurações particulares, à sensorialização, à imediatidade, à negação do esquema de causa e efeito e ao juízo analítico, este artigo empreende um trajeto constelar em direção aos índices do pensamento mítico passíveis de serem observados nos escritos de Walter Benjamin. Do todo de sua obra, selecionaram-se as partes que compõem sua filosofia da linguagem para se traçar o caminho deste artigo. Outros textos poderão ser evocados quando se fizerem pertinentes. Antes, porém, de se incorrer nessa análise, se justificará como os procedimentos ensaísticos não-convencionais do autor influenciaram a busca pela publicação de seus escritos e, curiosamente, como um dos eventos envolvendo essa busca acabou se transformando em um contrassenso, dado o percurso que seguiu a obra de um filósofo que se recusou a publicar Benjamin.

A escrita benjaminiana e sua atitude assistemática e linguagem aporética renderam-lhe alguns malogros, como a rejeição de sua tese de livre docência *Origem do drama trágico alemão* pelo Departamento de Estética da Universidade de Frankfurt, em 1925. Mais do que provar o estranhamento resultante de seus escritos em seu tempo, os

eventos de reprovação de seus trabalhos indicam a afinidade de Benjamin com uma forma de expressão diferente da tradicional e, além disso, com uma conduta especulativa que assume elementos desprezados pela academia e preserva certa inesgotabilidade das questões perquiridas. Tais atributos conferem poeticidade à obra do autor e, em consequência, promovem rechaço em leitores que admitem como válida apenas a escrita acadêmica padrão e suas pretensões à objetividade e ao caráter científico de seus procedimentos.

A esse respeito, sugestivamente, Adorno, em nome dos seus colegas frankfurtianos, se recusou a publicar a primeira versão do ensaio sobre Baudelaire pelo fato de o texto não seguir uma rota de investigação usual (cf. OTTE 2007). A recusa demonstra que a Teoria Crítica, elaborada sobretudo por Max Horkheimer nos anos 30, embora questionasse não apenas o modo de produção capitalista, como também a própria relação entre teoria e prática, não afetava a forma da escrita até então. A carta de 10 de novembro de 1938, na qual Adorno justifica a não publicação do ensaio de Benjamin, culmina na frase “A determinação materialista de caracteres culturais só é possível quando intermediada pelo *processo total*.” [“Die materialistische Determination kultureller Charaktere ist möglich nur vermittelt durch den *Gesamtprozeß*.”] (SCHOLEM; ADORNO 1966: 785, tradução nossa). Todavia, *depois* do suicídio de Benjamin, Adorno muda consideravelmente de postura e passa a elogiar a escrita do amigo em seu texto “O ensaio como forma” (2003: 22) como um bom exemplo de tal gênero textual, que careceria, segundo o intelectual, desprender-se da tradição para imergir em maior liberdade formal. Essa mudança deixa seus reflexos em sua própria escrita pós-guerra, notadamente na *Teoria estética*, onde a exigência da mediação cede a um estilo marcado por afirmações apodíticas e justapostas, justaposição que ele defende explicitamente no referido ensaio escrito em meados dos anos 50.

Entretanto, em 1938, na mencionada carta, a “teoria” postulada ainda não é “estética”. Para o Adorno dos anos 30, não basta elencar “Quadros Parisienses”, para citar a seção inicial das *Flores do Mal*, necessita-se que cada fato particular seja “intermediado” com a situação social em sua totalidade, sendo a teoria a ferramenta mediadora:

A “intermediação”, da qual sinto falta [...] não é outra coisa a não ser a teoria, descartada pelo seu trabalho. O descarte da teoria afeta a empiria e confere a esta, por um lado, um caráter falsamente épico e priva, por outro lado, os fenômenos percebidos apenas subjetivamente do seu peso propriamente histórico-filosófico. Podemos expressá-lo também da seguinte maneira: o motivo teológico de chamar as coisas pelo seu nome se

inverte na apresentação admiradora da mera facticidade [in die staunende Darstellung bloßer Faktizität]. Dito de forma muito drástica, poderíamos dizer que o trabalho [sobre Baudelaire] se encontra na encruzilhada da magia e do positivismo, que é um lugar enfeitado. Apenas a teoria está em condições de acabar com o feitiço: sua própria teoria rigorosa e, no bom sentido da palavra, especulativa. É nada mais do que sua teoria que faço valer contra o senhor. (SCHOLEM; ADORNO 1966: 786, grifo no original)

O constrangimento causado pela recusa é grande e se reflete na retórica de Adorno, segundo a qual Benjamin teria um potencial muito maior do que o apresentado em seu trabalho e que esse potencial chegaria a ser sufocado, inclusive pelo fato de Benjamin ter se sentido na obrigação de “pagar tributos ao marxismo”. (SCHOLEM; ADORNO 1966: 787) A rigor, nem se trataria de uma recusa, pois as discussões com Horkheimer e Leo Löwenthal, que teriam ocupado “semanas inteiras” – “die wochenlangen Diskussionen” – (SCHOLEM; ADORNO 1966: 788), teriam atrasado demasiadamente o prazo para imprimir o número da revista. O teor da carta se resume na frase “O trabalho não representa o senhor da maneira que ele tem que representá-lo.” (SCHOLEM; ADORNO 1966: 788)

Entre essa carta de 1938 e o mencionado texto “O ensaio como forma”, de meados dos anos 50 – de acordo com as notas editoriais do original alemão, o ensaio foi escrito entre os anos 1954 e 1958, sem ter sido publicado na época, ou seja, sua publicação aconteceu apenas em 1974, com a primeira edição do livro *Noten zur Literatur* (ADORNO 1981a: 697), no qual passou a ser o texto de abertura –, situam-se os “fragmentos” intitulados *Dialética do Esclarecimento* (*Dialektik der Aufklärung*) escritos por Adorno e Horkheimer em 1944, “num momento em que já se podia enxergar o fim do terror nacional-socialista” (ADORNO; HORKHEIMER 1985: 9). Escrita, portanto, sob o impacto da II Guerra Mundial e das notícias acerca dos campos de extermínio, a coletânea de ensaios gira em torno da pergunta “por que a humanidade, em vez de entrar em um estado verdadeiramente humano, está se afundando em uma nova espécie de barbárie[?]”, procurando diagnosticar os motivos que levaram à “autodestruição do esclarecimento” (ADORNO; HORKHEIMER 1985: 11). Vale ressaltar que não se trata de uma catilinária contra o racionalismo cartesiano, nem contra o empirismo de Bacon, mas de um esforço por demonstrar que desvios são intrínsecos a uma razão instrumentalizada, que, na prática

social, desembocou, conforme a abordagem marxista dos autores, na “dominação do homem pelo homem” e nas diversas formas de alienação.³

A “aporia” que os autores enfrentam consiste no paradoxo de que a “liberdade na sociedade é inseparável do pensamento esclarecedor”, mas que ele contém, ao mesmo tempo, “o germe para a regressão que hoje tem lugar por toda parte”. Trata-se de impulsionar a “reflexão sobre esse elemento regressivo” e de alertar para o “elemento destrutivo do progresso” (ADORNO; HORKHEIMER 1985: 13), sendo que esse alerta aponta diretamente para a ideia central das teses “Sobre o conceito de história” que Benjamin escreveu ainda em 1940, no ano do seu suicídio em decorrência da perseguição nazista.

Sem dúvida, a grande provocação do livro consiste na explicitação da relação dialética entre mito e esclarecimento. Tal provocação acaba por desvelar o questionamento do esclarecimento como berço da modernidade em seus aspectos científicos, tecnológicos e civilizatórios e por reaquistar uma categoria antes “descartada” quando os autores convocam o mito, o grande adversário supostamente vencido pelo esclarecimento. De certa maneira, o título do livro, *Dialética do esclarecimento*, é incompleto ou ambíguo e só passa a ganhar maior precisão quando os autores, no final do prefácio, especificam que se trata da “dialética do mito e do esclarecimento”, articulando o que seriam as duas teses centrais que serviam como ponto de partida do livro: “o mito já é esclarecimento e o esclarecimento acaba por reverter à mitologia”. (ADORNO; HORKHEIMER 1985: 15).

Se a segunda tese carrega a conotação negativa da “regressão”, até hoje em voga quando se opõem “mito e verdade”, isto é, quando o mito é apresentado como algo ilusório, como uma mentira a ser desvendada, a primeira surpreende pela valorização do mito como uma possível fonte de conhecimento – ou então: de esclarecimento. O mito tem seus méritos, pois procura “relatar, denominar, dizer a origem, mas também expor, fixar, explicar”. (ADORNO; HORKHEIMER 1985: 23). No mundo “primitivo”, que o esclarecimento pretendia superar, o medo diante do desconhecido é superado graças ao *nome* que identifica e destaca fenômenos particulares em meio ao “emaranhado da natureza” (ADORNO; HORKHEIMER 1985: 25). Se, na passagem citada da carta de Adorno, “chamar as coisas pelo seu nome” ainda era um “motivo teológico”, o nome agora é

³ Quanto às quatro formas de alienação, cf. o capítulo XXIV dos *Escritos Econômico-Filosóficos* em Marx 1844.

associado ao mito, pois “fixa a transcendência do desconhecido em face do conhecido” (ADORNO; HORKHEIMER 1985: 29).

“No sentido mais amplo do progresso do pensamento, o esclarecimento tem perseguido sempre o objetivo de livrar os homens do medo e de investi-los na posição de senhores.” (ADORNO; HORKHEIMER 1985: 19). A frase programática do primeiro capítulo, que procura destrinchar “O Conceito de Esclarecimento”, parte do mesmo pressuposto do já clássico *Arbeit am Mythos*, de Hans Blumenberg, a saber, do medo do desconhecido. Sem citar Adorno, os primeiros dois capítulos do livro de Blumenberg, publicado mais que 30 anos após a *Dialética do Esclarecimento*, parecem ser uma elaboração do motivo do medo e seu antídoto, o nome. Se o primeiro capítulo tematiza a questão do medo gerado pelo “absolutismo da realidade”⁴, isto é, por uma realidade intrinsecamente estranha ao homem, o segundo retoma o mito fundador da mitologia grega quando aponta o uso do nome como parte da passagem do caos para o cosmos: “Ele [o mito] mesmo narra a origem do primeiro nome da noite, da terra, do caos” (BLUMENBERG 2006: 45; tradução nossa). No entanto, enquanto Blumenberg, que cita nesse capítulo o ensaio “Sobre a linguagem em geral e sobre a linguagem do homem” (BENJAMIN 2011d: 49-73), aponta o nome como arma de defesa contra a angústia, Horkheimer e Adorno destacam o conceito como ferramenta de dominação quando falam da “dureza e da exclusividade que os conceitos tinham que assumir onde quer que a linguagem reunisse a comunidade dos dominantes para o exercício do comando” (ADORNO; HORKHEIMER 1985: 35). Recorrendo à oposição hegeliana entre senhor e escravo, ao conceito marxista da alienação e, *last but not least*, ao fenômeno do recalque emprestado da psicanálise, Adorno e Horkheimer chegam à conclusão de que “esclarecimento é a radicalização da angústia mítica” (ADORNO; HORKHEIMER 1985: 29).

Se, no mundo mítico, o homem se submetia a poderes considerados superiores, representados pelos deuses das diversas mitologias, o esclarecimento, descartando as divindades, inclusive das religiões monoteístas, e considerando-as como formas de superstição, investe o homem como senhor, para parafrasear mais uma vez os nossos autores. Enquanto o nome, assim como a imagem, designa fenômenos particulares, o conceito “reprime” as particularidades para chegar ao universal. Essa “alienação” do mundo sensível faz com que a suposta dominação da realidade seja algo mais ilusório do

⁴ Cf. o título do capítulo: “Nach dem Absolutismus der Wirklichkeit” (BLUMENBERG 2006: 9-39).

que o mito. São as ilusões de um “intelecto autocrático, que se separa da experiência sensível para submetê-la” (ADORNO; HORKHEIMER 1985: 47).

Aderindo de certa forma a essa ideia de um intelecto enganoso e alienante, em seu ensaio sobre Baudelaire, Benjamin pode ter pecado por certo excesso na “mera apresentação admiradora da facticidade”, nas palavras da já mencionada carta de Adorno, mas sua apresentação da Paris do século XIX não deixa de se dirigir, ao mesmo tempo, contra o discurso teórico da época, marcado por conceitos que “reprimem” – ou “recalam” – a variedade sensível das impressões parisienses. A negação operada pelos conceitos não é menos “pecaminosa”, pois representa um excesso no outro extremo da *Darstellung*, o termo alemão para a apresentação, normalmente associado ao âmbito artístico ou estético, isto é, sensível.

Tendo em vista a grande aceitação, inclusive por parte de Adorno, e os diferentes campos do saber, nos quais a obra de Benjamin é já há algumas décadas recepcionada, os reveses por ele enfrentados parecem ter ficado para trás; contudo, seria irresponsável assumir que, no geral, a escrita acadêmica goza da emancipação a ela concedida por esse autor. Destarte, evidencia-se que o modelo de investigação pautado na escrita teórica ainda tem muita força na contemporaneidade imediata e uma hipótese para isso seria a persistência em polarizar mito e razão, colocando o primeiro como um vilão que deve ser banido.⁵

Mesmo após movimentos culturais de ruptura, dentre os quais os mais importantes foram as vanguardas europeias, perdura a “crença” na operacionalização da razão e na consequente recusa dos sentidos, tão caros ao mito. É impossível, portanto, desconsiderar o apelo sensorial e poético do pensador alemão – como estes trechos, dentre inúmeros outros, *exempli gratia*, o confirmam: “Esses traços [do narrador] aparecem, como um rosto humano ou um corpo de animal aparecem num rochedo, para um observador localizado numa distância apropriada e num ângulo favorável” (BENJAMIN 1994b: 197) e “E nenhum rosto é tão surrealista quanto o rosto verdadeiro de uma cidade” (BENJAMIN 1994c: 26) —, de maneira que se valer de suas conjecturas sintonizando-as indiscriminadamente a um percurso investigativo tradicional seria, no mínimo, atestar desinformação quanto às suas peculiaridades.

⁵ As diferenças entre a ensaística benjaminiana e a “forma” predominante da produção acadêmica atual merecem um estudo cuidadoso para o qual tentamos colocar o *start* na hipótese de que a escrita teórica segue descartando os mitos.

As referidas especificidades motivaram o presente trabalho a aproximá-las da consciência mítica — usualmente atribuída às culturas tribais, de acordo, por exemplo, com o que constata e contesta Lévi-Strauss ao desconstruir a ideia de que o selvagem é exclusivamente governado por suas necessidades orgânicas ou econômicas e, por conseguinte, ao atribuir a ele uma estrutura de consciência que, apesar de própria, apresenta pontos de contato com a estrutura de todo pensamento (LÉVI-STRAUSS 2010: 17, 26). Como se apresentará, percebem-se pontos de contato entre as teorias do mito e as tendências expositivas de Benjamin. Claro que a tentativa não é de promover um espelhamento *ipsis litteris*, o que seria demasiado ingênuo, pois não há como negar a imersão de um sujeito em sua cultura. Mas, da mesma forma, não há como negar o fato de alguns recusarem-se a aceitar a direção para a qual ruma o seu tempo. E é esse gesto de recusa que conduz o ensaísta judeu por opções distintas ao seu *Zeitgeist*. Se são opções, não são, como erroneamente se interpreta e se aplica às culturas selvagens segundo Lévi-Strauss, meras sujeições, ou seja, haveria em Benjamin uma busca deliberada por romper com o método acadêmico tradicional, o que promoveu sua aproximação com o universo mítico, assimilando em suas ponderações — mais que os mitos propriamente ditos — manifestações da forma de pensamento mítico.

As iniciativas de Roger Caillois (1913-1978) e Roland Barthes (1915-1980) de admitir o mito na modernidade dão conta da impertinência, sobre a qual discorre Odo Marquard (1928-2015), implicada na cisão entre ele e o *logos*. Assim, observa-se que a miticidade segue presente, como um substrato estrutural que comporta mudanças de foco, mas não alcança a extinção, e as comunidades humanas, portanto, sempre seguirão acompanhadas desse substrato.

Aludindo a um procedimento benjaminiano, ensaia-se aqui uma alegoria como tentativa de explicação para a rejeição aos mitos: os intelectuais que se esforçam por descascar a alcachofra no intuito de encontrar um invólucro nu de mitos, na verdade, deparam-se, mesmo que inconscientemente, com um núcleo aporético que replica sempre pequenas alcachofras, à semelhança da experiência com as bonecas matrioskas, contaminadas de miticidade. Como se esforça por construir neste trabalho, Benjamin não pode ser contado dentre esses intelectuais, considerando o pensador através dos textos de juventude que integram sua filosofia da linguagem, pois ele não busca pelo invólucro nu de mitos, ao contrário, o incorpora.

Nesse sentido, ele acaba por se tornar representante da ideia de que o teor mítico se preserva nas investigações. E, assim, ante a relevância do mito, dissolve-se sua correspondência sinonímica com a mentira, visto que

Longe de serem, como muitas vezes se pretendeu, obras de uma “função fabuladora” que volta as costas à realidade, os mitos [...] oferecem como valor principal a ser preservado até hoje, de forma residual, modos de observação e reflexão que foram (e sem dúvida permanecem) exatamente adaptados a descobertas de tipo determinado: as que a natureza autorizava, a partir da organização e da exploração especulativa do mundo sensível. Essa ciência do concreto devia ser, por essência, limitada a outros resultados além dos prometidos às ciências exatas e naturais, mas ela não foi menos científica, e seus resultados não foram menos reais. Assegurados dez mil anos antes dos outros, são sempre o substrato de nossa civilização (LÉVI-STRAUSS 2010: 32-33).

Em face da grande dimensão conferida à mitologia e seus modos próprios de observação e reflexão no contexto das culturas tribais e do reconhecimento de que esse protagonismo também se estende à civilização esclarecida, resta explicar como isso se exterioriza nos ensaios de juventude de Benjamin “Sobre a linguagem em geral e sobre a linguagem do homem” (1916) e “A tarefa do tradutor” (1921) que, juntamente com “A doutrina das semelhanças” (1933), são fundamentais para sua filosofia da linguagem. Como já colocado, a alusão a outros textos do autor ocorrerá quando se fizer pertinente.

Rotas incontornáveis na ensaística benjaminiana

À medida que trabalhava com maior mestria, no excluir, abstrair e abstrar, meu esquema clivava-se, em forma meândrica, a modos de couve-flor ou bucho de boi, e em mosaicos, e francamente cavernoso, como uma esponja.

(Guimarães Rosa)

A clivagem, a multiplicação de meandros, a formação de mosaicos, as imagens de profundidade, reentrância e contínuo ressoar proliferadas do adjetivo “cavernoso” e a porosidade e capacidade de encharcamento da esponja são imagens muito bem-vindas para alegorizar o trabalho especulativo de Benjamin. Todas elas remetem à multiplicação incontornável dos objetos de pesquisa e, ante esse espargimento, o que resta são os fragmentos, os resíduos. Assim são as línguas para o pensador, estruturas residuais que têm o poder evocativo de uma linguagem pura. Daí tem-se o alicerce de sua filosofia da linguagem: o mito da língua paradisíaca. Esta se concebe “como uma realidade última,

inexplicável e mística que pode ser considerada em seu desenvolvimento” (BENJAMIN 2011d: 60).

O que Benjamin apresenta como o poetificado em seu ensaio “Dois poemas de Friedrich Hölderlin” (1915) possui categorias passíveis de serem apreendidas remanescentemente no poema e essas categorias “talvez se apoiem em primeiro lugar sobre os conceitos de mito”. Segundo ele, “são precisamente as realizações mais frágeis da arte aquelas que se referem ao sentimento imediato da vida, ao passo que as mais poderosas, de acordo com sua verdade, referem-se a uma esfera aparentada ao mítico: ‘o poetificado’” (BENJAMIN 2011b: 16). Nesses termos, a faculdade metonímica do poema, como se ele fosse a ponta do *iceberg* que não existe sem a estrutura submersa, exemplifica índices do pensamento mítico nesse autor, que também se verificam nos textos sobre a linguagem, visto que

A parte ainda é, falando miticamente, a mesma coisa [*Ding*] que o todo, porque é um real vetor de efeito – porque tudo o que sofre ou faz, o que lhe ocorre ativa ou passivamente, é ao mesmo tempo um sofrimento e uma ação do todo. [...]

O todo e suas partes estão entrelaçados um no outro, como que ligados um ao outro pelo destino – e assim permanecem, mesmo quando se separam um do outro puramente de fato. Aquilo que, depois dessa separação, é infligido à parte, também é infligido ao todo. (CASSIRER 2004: 97-98)

Em contraposição à função comunicativa, que assume a linguagem como um conjunto de convenções necessárias ao corpo social para permitir o exercício de sua faculdade (SAUSSURE 2006: 17), o pensador alemão, nas considerações “Sobre a linguagem em geral e sobre a linguagem do homem”, sugere uma espécie de função evocativa capaz de manifestar de forma imediata, através de sua essência linguística, a essência espiritual do homem, desvelando, portanto, o princípio metonímico inerente à forma simbólica do mito.

Essa essência espiritual se conecta a uma incoação nomeadora, pois “O homem é aquele que nomeia, nisso reconhecemos que por sua boca fala a pura língua” (BENJAMIN 2011d: 56), ou seja, “[...] a parte não apenas *representa* [*vertritt*], mas até mesmo *é* o todo” (CASSIRER 2004: 122. Grifos no original) atendendo à lei da concrecência, segundo a qual o crescimento de um conjunto somente se efetiva mediante a “convergência e fusão de partes originalmente separadas”. (HOUAISS; VILLAR 2009: 514)

Outra categoria do pensamento mítico, a sensorialização, transparece em Benjamin diante da diferenciação por ele feita entre a linguagem como *Mittel* (meio para

determinado fim) e como *Medium* (meio enquanto matéria), além da convergência entre *Leben* e *Geschichte*. “Daher entsteht dem Philosophen die Aufgabe, alles natürliche Leben aus dem umfassenderen der Geschichte zu verstehen” (Benjamin 2008: 11). Esses dois exemplos ilustram o fato de que

A análise lógico-causal do acontecimento é essencialmente orientada a dissolver finalmente o dado em *processos* simples que podemos observar por si mesmos e que podemos controlar na regularidade de seu transcurso – a concepção mítica inversamente (também onde se dedica à consideração do processo do acontecimento, onde formula a pergunta pelo surgimento e pela origem) vê a própria “gênese” desde sempre vinculada a um *ser-aí* concreto dado. (CASSIRER 2004: 104. Grifos no original)

De maneira que “[...] todas as demais propriedades e faculdades espirituais aparecem ao pensamento mítico vinculadas a algum *substrato* material determinado” (CASSIRER 2004:109).

A ideia de linguagem como construto operacional admitida pela linguística moderna não cabe na proposta benjaminiana, diferentemente, ela se firma como a tangibilização da língua pura. De modo análogo, o pulsar da vida material deve direcionar-se à concepção de história, pois “Vielmehr nur wenn allem demjenigen, wovon es Geschichte gibt und was nicht allein ihr Schauplatz ist, Leben zuerkannt wird, kommt dessen Begriff zu seinem Recht”. (BENJAMIN 2008: 11). Seria, portanto, reducionista circunscrever a língua como instrumento de comunicação ou circunscrever a vida apenas ao curto período em que os seres pulsam.

Interessante ressaltar, ademais, o vínculo entre sensorialização e faculdade metonímica que se deixa entrever por esses dois vetores do pensamento de Benjamin, já que “o todo é a parte no sentido em que entra nesta com toda sua essência mítico-substancial, e até mesmo sensível e materialmente de alguma forma nela ‘se instala’” (CASSIRER 2004: 122). Isso é, tanto a vida quanto a linguagem como *Medium* tangibilizam respectivamente a história e a língua paradisíaca, pois a vida é parte da história e a linguagem como *Medium* é parte da linguagem paradisíaca, de maneira que a “materialidade” dessas partes evoca a “essência mítico-substancial dos todos que originalmente integrariam”.

Uma terceira categoria mítica se sinaliza através da explanação do pensador conforme a qual a mutabilidade linguística é profícua para a *Überleben* e a *Fortleben*, uma vez que “Was damals jung, kann später abgebraucht, später archaisch klingen” (BENJAMIN 2008: 13). Desse modo, alcança-se a principal colocação do pensador no

ensaio “A tarefa do tradutor”: quando uma obra alcança o tempo de sua fama e atinge um grande número de traduções, ela amplia seus pontos de contato com a língua pura através de uma pervivência que consiste na transformação e renovação de tudo aquilo que vive, nesse caso, a vida da linguagem adamítica.

Destarte, como essa terceira categoria, tem-se a valorização de configurações particulares, posto que

[...] não pode haver outra apresentação que não seja mítica daquilo que nunca é, mas sempre ‘vem a ser’, daquilo que não perdura identicamente determinado, como produtos do conhecimento lógico e matemático, mas que de momento a momento aparece como outro.” (CASSIRER 2004: 16; grifos do original)

Ao revés da investigação acadêmica tradicional, que persegue a perene imobilidade dos conceitos ao unificar elementos em determinados rasgos universais, o autor alemão propõe, por exemplo, que na pluralidade de cada língua em particular haverá evocações da misteriosa língua paradisíaca.

Dessa mutabilidade das configurações específicas apreende-se uma quarta categoria da consciência mítica em Benjamin, mesmo que de forma sutil nesses dois textos de juventude aqui enfocados: o acaecer de tais configurações atomiza a distinção entre tempo e espaço ao unir uma língua de determinada comunidade a tempos e espaços pregressos que juntos evocam a origem. Assim, no mito,

[...] a referência mágica não precisa *produzir-se* somente entre elementos separados espacial e temporalmente – isto seria apenas a expressão reflexiva mediata da relação –, mas ela impede desde sempre que se chegue a uma tal decomposição em elementos: e também onde a intuição *empírica* parece imediatamente proporcionar a separação, ela é novamente suprimida pela intuição mágica, de certa maneira a tensão entre o espacialmente distinto e o temporalmente distinto é dissolvida na simples identidade do “fundamento” mágico. (CASSIRER 2004: 103-104. Grifos do original)

Na obra tardia de Benjamin, essa atomização fica ainda mais latente, pois as formações espaciais da constelação, da imagem e da mônada, por exemplo, confirmam o fato de o autor superar conceitos que compreendem o tempo como puramente progressivo. Mesmo assim, não se trata de uma busca pela aniquilação do tempo, ao contrário, justamente o distanciamento temporal dos acontecimentos colaborará para a preservação da tensão interna existente em imagens e mônadas. Diante disso, o historiador tem como tarefa identificar e imobilizar a imagem dialética da história que tem como dois extremos sucessiva e simultaneamente a distância temporal e a proximidade espacial.

Tal tarefa se pauta no juízo mítico, pois “a influência dessa forma de pensamento pode ser seguida tanto em relação ao *tempo* como em relação ao *espaço*: a partir de si, ela transforma tanto a apreensão do sucessivo quanto do simultâneo” (Cassirer 2004: 100; grifos no original). E, se ocorre a atomização desses elementos, depreende-se a imediatidade como outro estrato importante ao mito em função de essa atomização apenas poder ser capturada no exato e imediato momento de seu acontecer. “Sim, [...] o mundo de nossa experiência imediata [...] contém uma abundância de traços que, do ponto de vista mesmo dessa reflexão, só podem ser caracterizados como míticos” (CASSIRER 2004: 36).

Conforme se observa no ensaio “A tarefa do tradutor”, a imediatidade é o atributo próprio do *Medium* (Benjamin 2011d: 53-54) e isso exemplifica o fato de que Benjamin não apenas questiona a centralização cartesiana do sujeito, mas também o papel central do homem na intermediação do conhecimento ao “abstrair” do mundo concreto mediante a formação de conceitos e “metáforas conceituadas” que se refletem em determinado uso da linguagem. Para uma comunicação bem-sucedida, é indispensável que os termos usados remetam a conceitos consensuais. No entanto, o preço que se paga por essa intermediação “sem ruído” é alto, pois consiste em reduzir o mundo (e o homem) aos seus “traços semânticos mínimos”, a denominadores comuns que eliminam tudo que constitui sua singularidade.

Pela iniciativa de preservar a singularidade e sua multiplicação ao infinito, para o conhecimento mítico, não há fechamento, pois os fragmentos sempre aparecerão para evocar de onde vieram; não há, portanto, síntese, mas uma abertura para a qual não se busca conclusão. Diversamente,

[...] para o pensamento científico ligação e separação não formam dois atos fundamentais diversos ou até mesmo opostos, mas sim que, em um único e mesmo processo lógico, se efetuam a nítida disjunção do particular e sua composição na unidade sistemática do todo. E a causa mais profunda disso reside na natureza do próprio juízo sintético. Pois juízo sintético se diferencia do juízo analítico porque pensa a unidade que efetua não como *identidade* conceitual, mas como unidade do *diverso*. (CASSIRER 2004:117-118. Grifos do original)

No universo mítico, o todo está na esfera do inapreensível, assim, dentro desse universo, aceita-se o mistério e contenta-se com os vestígios. Nesses termos, o juízo analítico como categoria do mito recorda outra: a negação dos conceitos, que integra o pensamento benjaminiano, avizinhand-o novamente da forma simbólica em questão. Nega-se, outrossim, o esquema de causa e efeito e tal recusa constitui o derradeiro atributo

do pensamento mítico mencionado neste trabalho que ilustra as especulações de Benjamin.

E, como não há uma cadeia unidirecional de acontecimentos, não há em sua filosofia da linguagem um resultado operacional para explicar o fenômeno linguístico. Ao contrário, é aproximando as palavras às coisas que elas se tornam objeto de uma escrita estética em que não são instrumentalizadas para comunicar algo, mas se comunicam. Analogamente ao pensamento benjaminiano,

Do ponto de vista do pensamento mítico, para o qual todos os conteúdos se concentram num único nível de ser, para o qual todo percebido já possui como tal caráter de realidade, para a imagem vista vale o mesmo que para a palavra dita ou ouvida – é dotada de forças reais. (CASSIRER 2004: 84)

Por conseguinte, o pensador discorre sobre a linguagem, colocando-a metonimicamente como um meio enquanto matéria, o *Medium* já mencionado, capaz de afetar a humanidade com as nuances advindas da língua pura e de intensificar esse contágio à medida que grandes obras alcançam o tempo de sua fama, quando as traduções se multiplicam.

Neste derradeiro ponto do trajeto palmilhado nestas conjecturas, entrega-se a iniciática, explosiva e fértil aproximação entre Benjamin e o conhecimento mítico, pautada nas categorias da faculdade metonímica e da lei da concreção, da convergência entre tempo e espaço, da valorização de configurações particulares, da sensorialização, da imediatidade, da negação do esquema de causa e efeito e do juízo analítico. Ao reunir esses atributos como uma inflorescência benjaminiana, percebe-se que eles firmam conexões com algo sempre residual e, portanto, desprezioso da meta totalizante perseguida pelo pensamento científico, de modo que a única forma de fazer justiça a tais resíduos é utilizando-os para desvelar deficitariamente o que escondem. (BENJAMIN 2009: 502)

“Desse modo, o mito torna-se mistério: sua autêntica significação e sua autêntica profundidade não residem naquilo que ele revela em suas próprias figuras, mas naquilo que encobre” (CASSIRER 2004: 77). E, como se conjecturou, esse mistério em sua miticidade é preservado nos ensaios de Benjamin aqui enfocados. O próprio autor assume que *mostrar*, e não *dizer*, é o seu método de trabalho, um método, aliás, mítico por não surruiar o valor dos farrapos, afinal, eles são o que restou dos misteriosos e irrecuperáveis tecidos de que um dia fizeram parte. Os farrapos devem, desse modo, ser

mostrados a fim de que se tenha algo a *dizer* sobre seu todo (BENJAMIN 2009: 502). À vista disso, o pensador alemão, talvez, precise ser contado entre os que riem da espécie humana e de seu insistente projeto de ordenar e conceituar as coisas: “[...] a espécie humana peleja para impor ao latejante mundo um pouco de rotina e lógica, mas algo ou alguém de tudo faz frincha para rir-se da gente... E então?” (ROSA 1967: 72).

Referências bibliográficas

- ADORNO, Theodor. W. O ensaio como forma. In: *Notas de literatura I*. 2 ed. São Paulo: Editora 34, 2012, 15-45.
- _____. *Noten zur Literatur*. Frankfurt: Suhrkamp, 1981a.
- _____. Der Essay als Form. In: *Noten zur Literatur*. Frankfurt: Suhrkamp, 1981b, 9-33.
- ADORNO, Theodor W.; HORKHEIMER, Max. *Dialética do esclarecimento*. Rio de Janeiro: Editora Zahar, 1985.
- BENJAMIN, Walter. A doutrina das semelhanças. In: *Obras escolhidas: magia e técnica, arte e política*. Tradução de Sergio Paulo Rouanet. 7 ed. São Paulo: Brasiliense, 1994a, 108-113.
- _____. O narrador: considerações sobre a obra de Nikolai Leskov. In: *Obras escolhidas: magia e técnica, arte e política*. Tradução de Sergio Paulo Rouanet. 7 ed. São Paulo: Brasiliense, 1994b, 197-221.
- _____. O surrealismo: o último instantâneo da inteligência europeia. In: *Obras escolhidas: magia e técnica, arte e política*. Tradução de Sergio Paulo Rouanet. 7 ed. São Paulo: Brasiliense, 1994c, 21-35.
- _____. Sobre o conceito de história. In: *Obras escolhidas: magia e técnica, arte e política*. Tradução de Sergio Paulo Rouanet. 7 ed. São Paulo: Brasiliense, 1994d, 222-232.
- _____. Die Aufgabe des Übersetzers. In: *A tarefa do tradutor, de Walter Benjamin: quatro traduções para o português*. Belo Horizonte: Fale/UFMG, 2008, 9-24.
- _____. *Passagens*. Tradução de Irene Aron & Cleonice Paes Barreto Mourão. Belo Horizonte: Editora UFMG; São Paulo: Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, 2009.
- _____. A tarefa do tradutor. In: *Escritos sobre mito e linguagem*. Tradução de Susana Kampff Lages & Ernani Chaves. São Paulo: Editora 34, 2011a, 101-119.
- _____. Dois poemas de Friedrich Hölderlin. In: *Escritos sobre mito e linguagem*. Tradução de Susana Kampff Lages & Ernani Chaves. São Paulo: Editora 34, 2011b, 13-48.
- _____. *Origem do drama trágico alemão*. Tradução de João Barrento. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2011c.
- _____. Sobre a linguagem em geral e sobre a linguagem do homem. In: *Escritos sobre mito e linguagem*. Tradução de Susana Kampff Lages & Ernani Chaves. São Paulo: Editora 34, 2011d.
- BLUMENBERG, Hans. *Arbeit am Mythos*. Frankfurt/M.: Suhrkamp, 2006.
- CASSIRER, Ernst. *A filosofia das formas simbólicas*. II — O pensamento mítico. São Paulo: Martins Fontes, 2004.
- HOUAISS, Antônio; VILLAR, Mauro. S. *Dicionário Houaiss da Língua Portuguesa*. Rio de Janeiro: Objetiva, 2009.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. *O pensamento selvagem*. 11 ed. Tradução de Tânia Pellegrini. Campinas: Papirus Editora, 2010.

- MARX, Karl. *Escritos econômico-filosóficos*. Primeiro manuscrito, 2007. Disponível em: <<https://www.marxists.org/portugues/marx/1844/manuscritos/cap01.htm>>. Acesso em: 01/08/2017.
- OTTE, Georg. *Linha, choque e mônada: tempo e espaço na obra tardia de Walter Benjamin*. Tese de Doutorado. Faculdade de Letras, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 1994.
- _____. ‘Dizem-me que sou louco’ – as epistemologias poéticas de Baudelaire e Benjamin. *Alea*, Rio de Janeiro, v. 9, n. 2, p. 230-238, 2007. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1517-106X2007000200008&lng=en&nrm=iso>. Acesso em 10/02/2018.
- ROSA, João Guimarães. O espelho. In: *Primeiras estórias*. 3. ed. Rio de Janeiro: Livraria José Olympio Editora, 1967, 70-78.
- SAUSSURE, Ferdinand. *Curso de Linguística Geral*. Tradução de Antônio Chelini, José Paulo Paes & Izidoro Blikstein. São Paulo: Cultrix, 2006.
- SCHOLEM, Gershom; Adorno, Theodor W. (orgs.), Benjamin, Walter. *Briefe*. 2 vols. Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1966.

Recebido em 05 de agosto de 2017

Aceito em 16 de fevereiro de 2018