



UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARÁ
INSTITUTO DE CIÊNCIAS JURÍDICAS
FACULDADE DE DIREITO

MOACYR DE OLIVEIRA SANTOS JUNIOR

POLÍTICA DA PROFANAÇÃO: Walter Benjamin, linguagem e Direito

Belém - Pará

2022

MOACYR DE OLIVEIRA SANTOS JUNIOR

POLÍTICA DA PROFANAÇÃO: Walter Benjamin, linguagem e Direito

Monografia submetida à Faculdade de Direito da
Universidade Federal do Pará como requisito parcial
para a obtenção do título de Bacharel em Direito.

Orientador: Professor Doutor Ricardo Dib Taxi

Belém – Pará

2022

MOACYR DE OLIVEIRA SANTOS JUNIOR

POLÍTICA DA PROFANAÇÃO: Walter Benjamin, linguagem e Direito

Monografia submetida à Faculdade de Direito da
Universidade Federal do Pará como requisito parcial
para a obtenção do título de Bacharel em Direito.

Orientador: Professor Doutor Ricardo Dib Taxi

Data da Defesa da Monografia: **20 de julho de 2022**

Conceito Atribuído:

BANCA EXAMINADORA

Professor Doutor Ricardo Dib Taxi

Faculdade de Direito da Universidade Federal do Pará
Docente Orientador e Presidente da Banca Examinadora

Professor Doutor Ricardo Evandro Santos Martins

Faculdade de Direito da Universidade Federal do Pará
Avaliador Interno da Banca Examinadora

Ao “aqui”, onde o tempo se abre à sua realização, e ao “agora”, pois é urgente que ele aconteça.

AGRADECIMENTOS

Se hoje posso pensar no “amor feliz” da poetisa, é por todos aqueles cujos olhares jamais desviaram dos meus, mesmo quando eu mesmo não me reconhecia neles. Pela persistência e confiança em qualidades das quais vocês foram os primeiros a perceberem, e sobre as quais sempre me desconheci, este trabalho é um acerto de contas.

Por todos aqueles que com amor me repatriaram, todos os dias reverberará minha gratidão. E se hoje sou mais eu, é por conta desse sentimento. Na simplicidade dessa felicidade, o direcionamento é à lembrança: guardar no peito o tempo que já se foi – frio, mas vivo.

“Como num velho sonho de sentido ambíguo, o tempo recai pesado sobre você, que continua a se mover, procurando passar por ele. Mas dele provavelmente não será capaz de fugir mesmo que vá até a borda do mundo. Ainda assim, você tem de ir lá. Pois há coisas que só podem ser feitas na borda do mundo.”

(Haruki Murakami. *Kafka à beira mar*)

RESUMO

O presente escrito tem o intuito de desvendar os aspectos teológicos presentes no seio do pensamento jurídico como traço constitutivo de seu próprio funcionamento, demonstrando a partir da linguagem e da teologia política que Justiça e Direito são ordens que não guardam entre si qualquer senso de copertencimento. A partir da filosofia da história e da linguagem de Walter Benjamin pretendo articular sua teologia messiânica de forma a revelar a racionalidade mítica do Direito, a fim de potencializar uma discussão sobre justiça e direitos que possa libertá-los da herança da culpa. Para isso, esta monografia investigará as interlocuções realizadas por Benjamin a respeito da centralidade da linguagem no relacionamento humano com o mundo, interpretando-se o direito como plano de sua irresolução e de aprisionamento da história pela má tradução dos conteúdos sociais, culminando na cristalização jurídica de versões sobrenomeadas das lutas históricas por direitos. Assim, pretendo elaborar uma concepção de justiça que se movimente de dentro para fora do direito; em um movimento crítico que consiga ao mesmo tempo denunciar a impossibilidade de sua realização plena dentro do direito, mas também pensar em uma ação política capaz de trabalhar nos limites de sua falibilidade, ao mesmo tempo reconhecendo a morte e a finitude do viver como pressupostos de uma felicidade política que é por si só o objetivo histórico e profano do crítico atento, e habilitando a linguagem e a rememoração como categorias que garantem a possibilidade dessa relação.

Palavras-chave: Walter Benjamin. Teoria da Linguagem. Teologia Política. Justiça.

ABSTRACT

This essay aims to unveil the theological aspects present in legal thought as a constitutive feature of its own functioning, demonstrating from language and political theology that Justice and Law are orders that do not keep any sense of belonging to each other. From Walter Benjamin's philosophy of history and language, I intend to articulate his messianic theology in such a way as to reveal the mythical rationality of Law in order to potentiate a discussion about justice and rights that can liberate them from the heritage of guilt. To this end, this monograph will investigate the interlocutions made by Benjamin regarding the centrality of language in the human relationship with the world, interpreting law as a plane of its irresolution and of the imprisonment of history by the mistranslation of social contents, culminating in the legal crystallization of surnamed versions of the historical struggles for rights. Thus, I intend to elaborate a conception of justice that moves from inside to outside of law; in a critical movement that can at the same time denounce the impossibility of its full realization within law, but also think of a political action capable of working at the limits of its fallibility, at the same time recognizing death and the finitude of living as presuppositions of a political happiness that is itself the historical and profane goal of the attentive critic, and enabling language and remembrance as categories that guarantee the possibility of this relationship.

Keywords: Walter Benjamin. Language Theory. Political Theology. Justice.

SUMÁRIO

1. INTRODUÇÃO.....	10
2. AVISO: TEOLOGIA, MATERIALISMO HISTÓRICO, O SAGRADO E O PROFANO	16
3. “SOBRE A LINGUAGEM EM GERAL E SOBRE A LINGUAGEM HUMANA”, “DESTINO E CARÁTER” E A ORIGEM MÍTICA DO DIREITO.....	19
4. “A TAREFA DO TRADUTOR” E A POLÍTICA DA TRADUÇÃO.....	31
5. TUDO O QUE NÃO FOI TRANSMITIDO.....	39
6. CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	44
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....	45

POLÍTICA DA PROFANAÇÃO: WALTER BENJAMIN, LINGUAGEM E DIREITO

Moacyr de Oliveira Santos Junior.

1. INTRODUÇÃO

No centro de toda categoria humana se posiciona de maneira inarredável o problema da linguagem. A comunicação e a expressão são pontos fundantes do nosso relacionamento com o mundo, precipitando tanto uma forma de conhecê-lo como também uma potência devastadora de modificá-lo. A linguagem é o alicerce capaz de determinar uma relação privilegiada que o ser humano trava com as coisas ao seu redor, e o permite reivindicar seu papel como herdeiro do Verbo, aquele capaz de nomear. No que pese seu papel na criação divina, sua relação com a linguagem não guarda uma identidade absoluta com a língua de Deus, pois é derivação incompleta do Verbo e atualmente encontra-se esfacelada em relação à unidade que possuía quando ainda pertencia ao reino dos céus.

Como consequência, a escrita é o símbolo premente desse espólio divino, que se manifesta ora como dom, ora como maldição; resgatando alegorias clássicas, a escrita é o *pharmakon*, uma droga que é ao mesmo tempo veneno e remédio. Na silenciosa relação que o ser humano desempenha com e contra a morte, a escrita realiza o papel de denunciar o liame esquecido entre o ser humano e ela (a morte), conduzindo o próprio conhecimento humano à consciência de seu próprio fim, lembrando-o de sua mortalidade: “se fossemos imortais, não precisaríamos escrever – e, portanto, quando escrevemos, lembramos, mesmo à nossa revelia, que morremos” (GAGNEBIN, 2014, p. 14).

Essa relação profunda que o ser humano desempenha com a linguagem se transforma também em uma problemática de cunho eminentemente histórico. A toda vida é reconhecida uma história que quer ser linguisticamente comunicada, isto é, toda vida é dotada de história pois, enquanto formação linguística de vários significados, possui uma comunicabilidade que deve ser acessada pela linguagem e, assim, transmitida. Só há vida onde há história, pois seu conteúdo linguístico tende à sua comunicação, à sua expressão. Essa é a máxima que garante a existência de um passado, de algo a ser lembrado. Essas infinitas histórias que compõem o passado estão escamoteadas pelo discurso cronológico corrente, que conta o passado a partir de um interlocutor pré-definido: o vencedor, aquele que subiu ao pódio da disputa pela narração e escondeu à temporalidade todas as histórias daqueles que foram vencidos.

Dentre todos os possíveis signos desse aprisionamento linguístico das histórias, talvez seja o Direito o que desempenhe o papel de maior contribuinte nos dias atuais. A atividade jurídica, muito antes de simbolizar um marco civilizatório que garante a perfeita apreensão de fenômenos sociais e sua resolução pacífica por meio do método linear do Direito, indica um conteúdo teológico latente, que o liga diretamente a um destino humano escruciante: a culpa. Ao julgar, numa tentativa falseadora de reproduzir a imediaticidade da primeira Sentença – aquela que julgou o ser humano como indigno do paraíso, o Direito, em verdade, nada decide, nenhum pecado expia; seu projeto, camuflado sobre as reluzentes penas do método retilíneo que garante o conhecimento da verdade e também a penitência capaz de curar a mácula do pecado, é o da inscrição do ser humano num ciclo infértil de culpa, que a naturaliza como forma de vida. Em suma, quando o Direito reivindicou a Justiça como seu domínio, ele o fez de maneira falseadora; Direito e Justiça não guardam identidade ou qualquer tipo de relação lógica, pois o reino da Justiça é domínio divino de expiação da culpa e do pecado, enquanto o Direito é a engrenagem que mancha a vida humana com ela.

Cedendo espaço à lógica do mito, o Direito se incumbe de consolidar uma temporalidade parasitária. Uma temporalidade que não se manifesta ontologicamente independente, mas surge simplesmente para se apropriar de outros tempos, fazendo-o ecoar em sua forma estática e paralisada, como se assumindo um só *frame* das possibilidades históricas de um acontecimento, e o reproduzindo com uma intensidade de verdade falseadora que seu próprio conteúdo se confunde com uma apreensão real daquilo que foi. Esse é o tempo que aprisiona as histórias, cuja redenção depende justamente da ação política singular que articula a rememoração e o esquecimento; da dinâmica peculiar que a vida e a morte, a atenção e a dispersão, o lembrar e o esquecer, desempenham na vida humana, aparece timidamente uma forma essencialmente positiva de conceber esses fenômenos, que só podem desempenhar sua potência efetivamente transformadora quando associados também à prática profana de destruir toda a certeza e a objetividade que mitigam as forças linguísticas de transformação das histórias.

Essas articulações ocupam um papel central nos escritos empenhados por Walter Benjamin (1892-1940) e representam a preocupação na construção de um aparato teórico que pudesse justificar uma *práxis* contrária às forças totalizantes que intensificavam um cenário global de crise, em verdadeiro ímpeto revolucionário. Essa catástrofe moderna, assumida em sua forma mais vil na ascensão do regime Nazista na Alemanha, foi o quadro histórico no qual se inseriu o tímido intelectual judeu na luta contra os horrores de uma sociedade onde a aniquilação de seu próprio povo era uma ameaça real. Movido por um ímpeto crescente e melancólico de recuperação das histórias silenciadas daqueles que morreram para que a unidade cronológica da história burguesa pudesse ser garantida, vendo-se também como vítima em potencial desse poder totalizante,

Benjamin se dedicou a elaboração de um aparato teórico que pudesse habilitar uma ação política que honrasse os mortos e garantisse a interpelação dos passados soterrados *no* presente, para assim surgir na temporalidade um futuro que não seja mais culpa.

Benjamin, em sua Tese 7 das “Teses sobre o conceito de história” (1940), dirigindo uma crítica ao desespero historicista de conhecer a História como ela verdadeiramente foi, tece um poderoso comentário sobre a tradição e a transmissão: “Nunca houve um monumento de cultura que não fosse também um monumento de barbárie”. Na máxima benjaminiana nos é revelado também um grande sintoma da lei moderna: sua implícita celebração dos vencedores e o seu sadismo contra “os corpos dos que estão prostrados no chão”. No triunfo cultural da lei moderna, encontramos também os escombros daqueles que foram por ela pisoteados; nos gritos de regozijo dos vencedores também se escutam os lamentos desesperados das histórias interrompidas.

Do conformismo da *empatia* do Historicismo para com o passado dos vencedores, originada da *acedia*, que imobiliza e unifica o conteúdo histórico, nasce, segundo Reyes Mate, uma “renúncia da elaboração do passado” (2006, p. 132), celebrando-se o vencedor em escárnio ao vencido. Além disso, a aderência ao ponto de vista do vencedor culmina em um problema histórico-filosófico ainda mais grave. Ao celebrar o triunfo dos vencedores, seduzido pelo “brilho” de sua glória, o historiador também garante que eles não parem de vencer, pois enxerta à mentalidade contemporânea “que o poder do dominador atual é a herança do triunfador de outrora e o vencedor de outrora busca os herdeiros que recebam e incrementem seu patrimônio” (MATE, 2006, p. 132). Urge então a necessidade materialista de se “escovar a história a contrapelo” (BENJAMIN, 1987, p. 225), na “construção de uma história que transcenda os vencidos e os vencedores” (MATE, 2006, p. 133).

Quando na Tese 6 somos advertidos por Benjamin (1987, p. 224-225) que:

O dom de despertar no passado as centelhas da esperança é privilégio exclusivo do historiador convencido de que também os mortos não estarão em segurança se o inimigo vencer. E esse inimigo não tem cessado de vencer.

Também estamos sendo ensinados a reconhecer o momento de perigo. Do movimento dialético da atenção e da dispersão, surge o método necessário para que possamos “arrancar a tradição ao conformismo, que quer apoderar-se dela” (BENJAMIN, 1987, p. 224), e assim habilitar politicamente a narração do passado, em um esforço messiânico que possa nos conduzir à Salvação.

Em seu texto “Comentário Filológico e Crítica Materialista”, Jeanne Marie Gagnebin, pesquisadora e comentadora da obra benjaminiana, em sua expertise de praxe, tenta conciliar a filologia e crítica, superando a clássica dicotomia entre o crítico, que busca a análise conjuntural de

uma realidade urgente, e o pesquisador (filólogo), dedicado à origem primeira das palavras. Em sua hipótese, por se demorar no estudo da palavra original, a filologia poderia servir como porta de entrada para a crítica materialista da realidade e oferecer subsídios mais seguros para o “momento oportuno da ação” (GAGNEBIN, 2014, p. 76).

Filiando-se à interpretação da autora, o que se pretende discutir no presente escrito a partir de Walter Benjamin é mais uma forma de denunciar o teor arbitrário e violento da normatividade da lei moderna e enfatizar a sádica lógica da decisão, que proclama quem será lembrado ao mesmo tempo em que condena ao infeliz apagamento narrativo aqueles que serão esquecidos, articulando a potência política da profanação dos conteúdos teológicos formativos do Direito, atuando em uma crítica de dentro para fora a partir da denúncia de sua lógica mítica de seu conteúdo.

Para tal projeto, a delimitação de meu referencial teórico como Walter Benjamin (e consequentemente seus comentadores) também implica na tentativa de aderir ao método benjaminiano de exposição da verdade. Sendo a língua, em Benjamin, uma categoria eminentemente histórica, o filosofar também assim se torna, inaugurando uma nova forma de se pensar a filosofia, ao se pensar também a linguagem. Nesse sentido, “a filosofia tem por tarefa expor, mostrar, apresentar a verdade” (GAGNEBIN, 2014, p. 68), enquanto essa (a verdade), só pode existir enquanto exposta.

A relação íntima entre verdade, exposição e beleza em Walter Benjamin, nos leva, nas palavras de Gagnebin (2014, p. 70) à “dupla renúncia”: tanto à retidão metodológica que tudo quer possuir, quanto à intencionalidade subjetiva do autor, que deve trair-se a fim de manter-se desviante. Isso porque a inacessibilidade da *coisa mesma* (*to ontós*), exige do pesquisador o método do desvio; sendo ela “o centro ordenador do pensar e do dizer”, o pensar filosófico deve se ordenar sobre seu centro indizível, que é também a inenarrabilidade constituinte de toda linguagem.

Assim, o problema deste escrito gira em torno da seguinte questão: se vivemos em um Estado onde nunca antes houve categorias tão bem declaradas e expressamente definidas de direitos, por que ainda nos foge a justiça? A este questionamento devem seguir, primeiramente, a demonstração de uma relação não tão óbvia entre linguagem e direito, que remonta sua origem teológica enquanto domínio do destino e da culpa, e, posteriormente, a elevação da discussão a um liame menos óbvio ainda que o primeiro, onde a tradução e o direito se encontram, partindo da crítica de Walter Benjamin à transmissão e ao progresso, denunciando o falso pertencimento da justiça ao direito.

Por essa razão, e em irônico rigor ao método de exposição da verdade de Benjamin, este escrito pretende se debruçar a uma análise bastante abrangente dos textos benjaminianos, recolhendo os escombros de sua própria produção. Partindo da hipótese de que o domínio do

destino é o Direito em seu processo de naturalização da culpa, relacionando textos como “Sobre a linguagem em geral e sobre a linguagem humana” e “Destino e Caráter”, pretendo desvelar a incomunicabilidade como traço constitutivo da experiência humana com a linguagem, trazendo à baila o nascimento mítico da sentença e o conteúdo teológico do direito como herança da relação retalhada que temos com ela, apontando o Direito como estrutura de aprisionamento linguístico das histórias dos homens. Em seguida, com o auxílio de “A tarefa do Tradutor” recuperar um sentido histórico em toda vida, desenvolvendo o conceito de tradução como uma atividade crítica que permite a sobrevida das histórias, relacionando, mais uma vez, a impossibilidade de se sanear a responsabilidade com as gerações passadas no Direito, ao mesmo tempo desvendando-o como um espaço de impossibilidade da tradução e traçando como objetivo revolucionário uma ação que possa trabalhar a partir da denúncia de seu conteúdo teológico e de sua lógica mítica por uma destruição da temporalidade a partir da linguagem e da tradução, trabalhando nos limites de sua falibilidade. Por último, constituir um canal comunicativo construtivo entre seus textos de “juventude” e as Teses “Sobre o conceito de História”, apontando para a felicidade enquanto ordem política a ser buscada em vias de uma profanação dos conteúdos teológicos denunciados como fundamentais à atividade jurídica, em uma dinâmica tipicamente benjaminiana que implica em uma *mimesis* positiva dos fenômenos negativos da constituição histórica da temporalidade.

Preambularmente, é necessário justificar o caminho teórico que optei perseguir neste trabalho ao abordar a categoria Direito em Benjamin não a partir da violência, mas sim da teologia messiânica e sua relação com a linguagem. Entendo que o esforço dessa abordagem mais propriamente focada na dimensão da violência do Direito, que se demora necessariamente sobre o texto de 1921 “Para a crítica da Violência” (*Zur Kritik der Gewalt*), já fora realizada em abundância por grandes intelectuais como Jacques Derrida, em “Força de Lei”, e Giorgio Agamben, no decorrer de boa parte de sua obra, motivo pelo qual a extensão desse domínio já se encontra ao menos delimitada em dias atuais. A minha tentativa no texto que escrevo, não olvidará, é claro, as interpelações das discussões sobre o Direito em Benjamin a partir da violência, porém, tem a intenção de abordar com mais cautela outros textos, de caráter profundamente teológico, e que tem o condão de nos apresentar uma leitura complementar àquela.

Assim, pretendo destrinchar a temática a partir de Benjamin sobre uma outra ótica, discutindo um conteúdo teológico presente no Direito e sua função no ciclo da culpa, apontando-o como um aprisionamento da potência transformadora da língua e como uma engrenagem basilar na transmissão da história dos vencedores. Relacionando o Direito como uma instituição de impossibilidade de desenvolvimento da memória narrativa, este escrito assume uma outra lente para o problema jurídico na atualidade e se concentra em traçar um caminho profano que possa destruir a

falsa identidade entre Direito e Justiça, caminho este que só pode ser político e exige a reconstrução de categorias linguísticas como a Tradução, o Original, a Origem.

Por isso, é preciso também discutir com esclarecimento o conteúdo dos textos do “jovem” Benjamin enquanto caminhos teológicos para uma persecução política de uma temporalidade outra. Isso porque é necessário que contestemos a interpretação de Gersom Scholem e de diversos outros intelectuais comentadores da obra benjaminiana, onde se proclama uma falta de interesse político em seus escritos até seu encontro com o marxismo, em 1924. Por um longo período, as discussões caminhavam a um entendimento de que Benjamin atendia apenas a um esclarecimento teológico de suas teses, até que, a partir de sua pessoal inclinação à obra marxiana e ao próprio materialismo histórico, promoveu verdadeira ruptura a sua obra até então, o que o levou a escrever seus textos de preocupação política mais explícitas, culminados, em última instância, nas Teses. Em análise, o Prof. Ernani Chaves defende uma interpretação desses textos em sua latência política como forma de habilitá-los como chave interpretativa dos seus textos de “maturidade”, de modo que “não se pode reduzir os textos da ‘juventude’ a um momento embrionário, de pouco valor teórico” (2003, p. 17), mas devem ser resgatados em sua distância própria dessa “maturidade” como verdadeira cifra aos mistérios indelévels que rondam seus avisos e diagnósticos.

É nesta corrente de interpretação da obra de Benjamin que se situa este trabalho. Defendo também que exista um rastro tipicamente benjaminiano em seus textos de juventude sobre a linguagem, a tradução e o mito - rastros esses de forte natureza teológica -, que merecem investigação, a fim de serem elucidados, ou ainda, intensificados, certos caminhos políticos de uma ação revolucionária capaz de salvar a humanidade do ciclo mitológico da culpa, marca do próprio Direito como instituição do destino. Para tanto, a recuperação de um sentido linguístico humano que se cumpre apenas na borda da comunicação, evidenciando uma insuficiência crônica do nome humano, bem como o papel da tradução como elemento de evidência e apresentação dessas rachaduras linguísticas, serviriam também como caminhos à denúncia desse aspecto mítico do Direito e de seu fundamento teológico, que caminha para a indecisão e para a sobrenomeação de todo o conteúdo expressivo que por ele é capturado linguisticamente, desempenhando seu papel na inscrição da culpa e de uma temporalidade parasitária que nada consegue traduzir ou comunicar, mas é sempre uma representação em paródia da Justiça divina.

2. AVISO: TEOLOGIA, MATERIALISMO HISTÓRICO, O SAGRADO E O PROFANO

O começo do esforço teórico deste escrito depende diretamente da interpretação teológica da linguagem segundo Benjamin. Decerto, seria forçoso entender os escritos benjaminianos a partir de uma lente excessivamente metódica, de modo que pensar em uma Teoria da Linguagem do autor, em todos os termos metodológicos que lhe implicam, talvez seja tarefa para outro texto, em um esforço que talvez não me caiba neste momento. Por isso, em respeito e em rigor à herança do autor, o caminho aqui pretendido para o entendimento da categoria Linguagem em Benjamin será abordado diante de interpelações próprias a partir dos diálogos entre os diferentes textos nos deixados por ele e seus comentadores, a fim de (re)construir a Língua a partir da teologia enquanto categoria histórica e por isso, política.

Para tal, a importância da Teologia enquanto recurso teórico em Benjamin precisa ser esclarecida.

Talvez seu elemento mais caro e polêmico, a Teologia ocupa um lugar central no materialismo histórico benjaminiano e é recurso vital às incursões de Benjamin sobre a Linguagem, uma vez que remonta a querela entre a insuficiência do nome e a absoluta completude do Verbo divino; relação que será o cenário central da habilitação política da linguagem humana e de sua inerente relação com o conteúdo histórico que está sendo transmitido.

A enigmática Tese I das “Teses sobre o Conceito de História” introduz alegoricamente a Teologia a serviço do Materialismo, servindo tanto de justificação para o projeto benjaminiano, quanto para a ratificação da centralidade da tensão entre o divino e mortal enquanto plano de fundo fundamental para os questionamentos presentes. Segue:

Conhecemos a história de um autômato construído de tal modo que podia responder a cada lance de um jogador de xadrez com um contralance, que lhe assegurava a vitória. Um fantoche vestido à turca, com um narguilé na boca, sentava-se diante do tabuleiro, colocado numa grande mesa. Um sistema de espelhos criava a ilusão de que a mesa era totalmente visível, em todos os seus pormenores. Na realidade, um anão corcunda se escondia nela, um mestre no xadrez, que dirigia com cordéis a mão do fantoche. Podemos imaginar uma contrapartida filosófica desse mecanismo. O fantoche chamado “materialismo histórico” ganhará sempre. Ele pode enfrentar qualquer desafio, desde que tome a seu serviço a teologia. Hoje, ela é reconhecidamente pequena e feia e não ousa mostrar-se. (BENJAMIN, 1987, 2022).

Benjamin foi por muito tempo dividido metodologicamente por seus estudiosos como um pensador que esteve entre a teologia cabalista/Luriana e o materialismo histórico marxista. Entretanto, tal concepção se mostra insuficiente porquanto desloca o projeto benjaminiano de seu

intuito verdadeiro: a associação necessária entre a teologia e o materialismo histórico, ao mesmo tempo que não olvida a crítica à religião e à religiosidade, muito menos se filia ao Socialismo da I e II Internacional.

Em uma revolução filosófica que proporcionou verdadeiro “*concursum oppositorum*” entre a teologia e o materialismo, Benjamin “Está dizendo que a filosofia deve reabrir o expediente ‘religião-política’ e reexaminar a crítica canônica da religião” (MATE, 2006, p. 51). Isso porque, como bem nos adverte o Prof. Ernani Chaves no Posfácio do livro “Walter Benjamin: os cacos da história” de Jeanne Marie Gagnebin, existe uma sutil diferenciação entre a religião, enquanto conjunto dogmático, e a teologia, enquanto lente filosófica, verdadeiro modelo hermenêutico (GAGNEBIN, 2018, p. 101).

Jeanne Marie Gagnebin também corrobora para a tese distintiva entre religião e teologia em Benjamin em seu texto “Teologia e messianismo no pensamento de Walter Benjamin”. Explicando a “distância crítica” que Benjamin assume “à religião e ao religioso”, a autora defende que o uso dos símbolos teológicos em sua compreensão crítica do mundo foi pensado de modo a resgatar uma ação política que se dispusesse a “enfrentar a árida grandeza do profano sem o consolo ou conforto de um *Ersatz*, um substituto, religioso” (GAGNEBIN, 2014, p. 188-189).

Sendo a reincorporação da teologia à crítica do presente a peça chave para a desconstrução da racionalidade burguesa que converte a temporalidade em linearidade, o projeto benjaminiano se perfaz na alegoria da Tese I, que não disfarça a (necessária) crítica à religião – incorporada sob a figura da “pequena e feia” criatura que “não ousa mostrar-se”, mas encontra na teologia a potência crítica de uma nova epistemologia, a ser usada *para* a garantia da vitória do materialismo histórico. Essa minúscula figura que se esconde, mas, ao mesmo tempo, toma as rédeas da ação materialista, desempenha segundo Reyes Mate (2006, p. 51-52) ao mesmo tempo a função de “serva e senhora”, tornando se “uma teologia humilde, discreta, quase evanescente e, ainda assim, firme em sua fragilidade” (GAGEBIN, 2014, p. 190).

Nessa senda, o modelo hermenêutico-teológico de Benjamin é orientado pela Salvação de um passado pisoteado e escamoteado pelos vencedores, em uma tentativa profana de reformular o próprio Tempo a partir da Teologia. No esquema teórico traçado por Benjamin a figura do Profano desempenha papel ainda mais importante na relação entre teologia e materialismo histórico. Nas “Passagens”, Benjamin nos orienta a uma nova alegoria sobre o papel da teologia na crítica materialista:

Meu pensamento se comporta para com a teologia da mesma forma do que o mata-borrão para com a tinta. Ele fica totalmente embebido dela. Mas se fosse seguir o mata-borrão, então nada subsistiria daquilo que está escrito. (BENJAMIN, 2006, p. 1.235)

O mata-borrão era o instrumento utilizado para limpar a escrita em outros tempos. Consistia em uma espécie de carimbo que continha em sua ponta um papel que sugava a tinta fresca do papel que se estava escrevendo.

A referência de Benjamin ao mata-borrão é especialmente singular pois representa em verdade a atuação profana do seu método hermenêutico para com os escritos teológicos: o mata-borrão, enquanto símbolo do projeto benjaminiano, captura da escritura os elementos teológicos e os associa de maneira profana à constelação que se forma nele, absorvendo seu conteúdo e o deformando até seu desaparecimento. É, como diz Jeanne Marie Gagnebin (2014, p. 191), o “profano embebido de sagrado”.

Existe uma razão especialmente humana nas reflexões político-teológicas de Benjamin. Muito além de uma recuperação perfeita de uma imagem perdida do Reino de Deus, a filosofia da linguagem e filosofia da história do autor parecem convergir para um futuro eminentemente humano, já que o Reino de Deus é o fim da dinâmica histórica. Nessa linha, a Redenção (*Erlösung*) e a Salvação (*Rettung*) da História seriam duas categorias distintas: enquanto a Redenção é a categoria divina salvadora que resolve a História, dissolvendo-a, a Salvação seria a categoria humana que empenha o papel da conservação e da perlaboração do passado:

A redenção (*Erlösung*), em Benjamin, não se confunde, portanto, com a *Aufhebung* (superação) hegeliana – baseada em uma *Erinnerung* (uma lembrança) integradora infinita – nem mesmo com a ideia, tão importante de uma salvação ou conservação (*Rettung*) do passado por meio do trabalho necessário do historiador e da prática da rememoração (*Eingedenken*). Se a redenção livra, é porque destrói e dissolve, não porque mantém e conserva. E o Messias nos livra justamente da oposição entre o histórico e o messiânico, da oposição entre o profano e o sagrado. É por essa razão que, no mesmo ‘Fragmento teológico-político’, a ordem do profano, que deve ditar a ordem política, é orientada pela ideia de felicidade terrestre. Não porque fé religiosa e convicções políticas atuam no mesmo sentido e em direção à mesma meta (*telos*), mas porque a atualidade messiânica não se pode enunciar a não ser na prosa liberta, livre, do mundo terrestre. (GAGNEBIN, 2014, p. 192)

Diante do paradoxo entre a conservação e a destruição da História, remonta-se a relação entre o Profano e o Sagrado. Na medida em que o fim messiânico é o cessar do tempo histórico, a

resolução total que redime e oblitera o tempo dos homens, o sentido histórico humano só pode se perfazer em oposição àquele, por meio da felicidade e da reabilitação do mortal à existência terrestre, que, por sua vez, só são possíveis por meio do depercimento. Quando no “Fragmento teológico-político” Benjamin explicita “Die Ordnung des Profanen hat sich aufzurichten an der Idee des Glücks”, “A ordem do profano deve se edificar sobre a ideia de felicidade” (BENJAMIN, 1991, p. 203), ele dá a ela o local privilegiado de objetivo político da existência humana – em contraposição ao Reino de Deus, que é um termo no devir histórico, não seu objetivo.

Nessa ambiciosa estrutura de pensamento que constrói politicamente a Teologia a partir de sua profanação, o resgate do teor político da linguagem remonta também a Origem do nome e sua relação com o Verbo e o Pecado Original, motivo da discussão do tópico a seguir.

3. “SOBRE A LINGUAGEM EM GERAL E SOBRE A LINGUAGEM HUMANA”, “DESTINO E CARÁTER” E A ORIGEM MÍTICA DO DIREITO

Tido como um dos seus textos de maior conteúdo teológico, em “Sobre a linguagem em geral e sobre a linguagem humana”, Benjamin inicia sua digressão sobre a linguagem a posicionando em um papel central na epistemologia: o papel de “verdadeiro método”. Se a linguagem é a cifra, o “princípio orientado para a comunicação de conteúdos espirituais”, assume assim a incumbência de abarcar a “totalidade do ser” (BENJAMIN, 2018, p. 9).

Em uma correspondência enviada a Ernst Schoen, radialista alemão antifascista, datada de 28 de dezembro de 1917, Benjamin recomenda ao colega a leitura de seu texto, deixando claro seu objetivo com ele:

Primarily, for me, questions about the essence of knowledge, justice, and art are related to the question about the origin of all human intellectual utterances in the essence of language. This is precisely the relationship that exists between the two subjects preeminent in my thinking. I have already written a lot about the first train of thought but it is not yet in a condition to be communicated. Do you happen to know my 1916 essay, ‘On Language as Such and on the Language of Man?’ If not, for the time being I can unfortunately let you only borrow it. For me it constitutes the starting point for a more thorough study of the first of the above mentioned problems (BENJAMIN, 1994, p. 108)

Primeiramente, pra mim, questões sobre a essência do conhecimento, da justiça e da arte estão relacionados a questão acerca da origem de todas expressões

intelectuais humanas pela essência de linguagem. Essa é precisamente a relação que existe entre dois assuntos preeminentes em meu pensamento. Eu já escrevi bastante sobre a primeira trilha de pensamento mas ainda não está em condições de ser comunicada. Você por acaso conhece meu texto de 1916, "Sobre a linguagem em geral e sobre a Linguagem do Homem"? Se não, por hora infelizmente só posso deixá-lo pegar emprestado. Para mim ele constitui o ponto de partida para um estudo mais aprofundado do primeiro dos problemas acima mencionados. (tradução nossa)

A carta original de Benjamin à Schoen fala em:

Vor allem: für mich hangen die Fragen nach dem Wesen von Erkenntnis, Recht, Kunst zusammen mit der Frage nach dem Ursprung aller menschlichen Geistesäußerungen aus dem Wesen der Sprache [...] (BENJAMIN, 1978, p. 165)

Em tradução do Prof. Ernani Chaves e da Prof. Susana Kampff Lages desse fragmento de carta nos comentários "Sobre os textos" ao final da coletânea "Escritos sobre mito e linguagem" (2013), há uma divergência entre a tradução da língua inglesa feita por Manfred R. Jacobson e Evelyn M. Jacobson. Onde se lê "[...] essence of knowledge, justice and art [...]" (*essência de conhecimento, justiça e arte*, em tradução livre), a tradução brasileira interpreta como "essência do conhecimento, do direito e da arte". Tendo como referência o texto original, onde se lê explicitamente "Recht", têm-se como mais adequada a tradução em língua portuguesa da carta, que honra com maior rigor a fala de Benjamin e abre o escrito para um entendimento mais amplo.

O texto é, para além de um estudo teológico da origem da linguagem, o início de uma empreitada ainda maior no projeto benjaminiano; ele é também a abertura filosófica da estética, da epistemologia e do próprio direito a uma abordagem essencialmente linguística, entendida por ele como a origem comum humana que, por isso, tem o condão de iluminá-los. Posicionar a Teoria da Linguagem no início da crítica das demais categorias humanas é um grande trunfo de Walter Benjamin. Como veremos no decorrer deste texto, a palavra, o nome, e a sua potência destrutiva na teoria da história e na crítica do progresso do autor só puderam ser habilitados a partir da incursão teológica de Benjamin ao fardo humano da incomunicabilidade e da infinitude da palavra.

Para Benjamin, em tudo que existe resta também latente um ímpeto comunicativo, "porque a tudo é essencial poder comunicar o seu conteúdo espiritual" (BENJAMIN, 2018, p. 9). Dessa maneira, tudo o que convivemos, desde as coisas vivas até as inanimadas, participam de alguma forma da linguagem. Em outras palavras, tudo ao nosso redor se expressa, comunicando a nós uma

essência espiritual. Pensar algo que não se expresse, que não cumpre nenhuma relação com a linguagem, seria pensar em uma ideia; porém a própria ideia que não culmina em uma expressão linguística, por si só não pode ser produtiva (em uma relação entre uma espécie de verdade e a exposição, a expressão linguística de algo).

O esforço benjaminiano desemboca no paradoxo do logos na teoria da linguagem:

O ponto de vista segundo o qual a essência espiritual de uma coisa consiste precisamente na sua linguagem - esse ponto de vista, entendido como hipótese, é o grande abismo em que ameaça precipitar-se toda a teoria da linguagem; e a sua tarefa é precisamente a de se manter acima dele, a de pairar sobre ele. A distinção entre a essência espiritual e a essência-de-linguagem, em que aquela comunica, é a mais primordial numa pesquisa no campo da teoria da linguagem, e essa distinção parece ser tão inquestionável que, pelo contrário, a identidade tantas vezes afirmada entre essência espiritual e a de linguagem constitui um profundo e incompreensível paradoxo, para o qual se encontrou a expressão no duplo sentido da palavra *logos*. No entanto, esse paradoxo tem o seu lugar, enquanto solução, no centro da teoria da linguagem, mantendo, porém, sua condição de paradoxo e sendo, por isso, insolúvel quando se situa no início. (BENJAMIN, 2018, p. 10)

Benjamin se dedica a promover, então, uma conceituação minuciosa da essência-de-linguagem e da essência espiritual de algo. A essência-de-linguagem é a expressão imediata de uma essência espiritual; a essência espiritual é comunicada na essência-de-linguagem, isto é, sendo a língua a própria comunicação, não um meio (*Mittel*) para ela, o que se comunica através dela é a sua essência espiritual:

A essência espiritual só é idêntica à essência-de-linguagem na medida em que é suscetível de comunicação. O que é suscetível de comunicação numa essência espiritual é a sua essência-de-linguagem. (BENJAMIN, 2018, p. 11)

A essência espiritual suscetível à comunicação, aquela que pode ser efetivamente comunicada pela língua, é por isso limitada pela própria essência-de-linguagem, já que só existiria uma comunicação da essência espiritual plena de algo, porquanto essa seja comunicável na essência-de-linguagem, que por sua vez é comunicada pela linguagem das coisas (ou seja, quando guardam entre si uma relação de equivalência que só pode ser medida a partir do grau de complexidade de uma língua e na comunicabilidade da coisa a ser transmitida na língua).

Chegamos a conclusão, com isso, de que a expressão de uma coisa é plúrima por natureza, pois a comunicação linguística de um elemento do espírito, de uma essência espiritual, não se

esgota apenas pelo comunicável, nem se confunde inteiramente com sua essência-de-linguagem. Toda linguagem, portanto, é acompanhada também de um núcleo incomunicável, inenarrável, composto pela incomunicabilidade da essência espiritual de cada coisa, que não impede definitivamente sua comunicação, sua expressão, mas também a constitui: “a linguagem de uma essência espiritual é, sem mediação aquilo que nela é comunicável” (BENJAMIN, 2018, p. 11).

A linguagem, portanto, já é em sua própria origem, seu âmago, a própria comunicação, “cada linguagem comunica-se em si própria, ela é, no sentido mais puro, o *medium* da comunicação” (BENJAMIN, 2018, p. 11). Esse é o elemento mágico de toda linguagem: ser puramente, sem intermédios, sua própria comunicação, conferindo a ela “sua incomensurável e inconfundível infinitude” (BENJAMIN, 2018, p. 12), contrastando com os limites impostos a ela pela essência-de-linguagem.

Partindo desses esclarecimentos preliminares sobre a origem comunicativa da língua e a sua relação com os conteúdos espirituais de cada coisa, Benjamin passa a tecer comentários acerca da essência-de-linguagem do ser humano. Segundo o autor, o ser humano comunica a sua essência espiritual *no* nome, *na* palavra, *na* nomeação. As preposições *na/no* são importantes para esta conceituação; é somente *na* língua que o ser humano conhece as coisas; sua expressão linguística por meio da nomeação ao mesmo tempo comunica a si a Deus e conhece tudo o que toca pela linguagem. A conclusão óbvia é: o ser humano comunica sua essência espiritual até onde consegue nomear. Este é o eixo central da relação do ser humano com o mundo: a palavra.

Em oposição à concepção burguesa da linguagem, a “ideia da linguagem essencialmente falsa”, que entende que a comunicação da essência espiritual humana é dada *por meio* da linguagem, Benjamin defende uma crítica teológica da linguagem, onde ela (a linguagem) “não conhece nem meio, nem objeto, nem destinatário”, pois “no nome a essência espiritual do ser humano se comunica a Deus”. O nome é o *medium* em que a linguagem puramente se comunica, “No nome, a essência espiritual que se comunica é a linguagem”, transformando a linguagem humana na essência espiritual do próprio homem, que é o único ser que possui uma essência espiritual plenamente comunicável, mas só pode se comunicar nela” (BENJAMIN, 2018, p. 14-15).

Então, se o homem “pela sua boca fala a língua pura” quando nomeia, comunicando também sua própria essência espiritual na linguagem, “Toda a natureza, na medida em que se comunica, comunica-se na linguagem, e assim, em última análise, no ser humano”. O conhecimento humano das coisas, da natureza, de tudo que não é ele mesmo, chega a ele *no* nome, *na* palavra, *no* verbo, já que “o nome é a linguagem da língua”, transformando-o no “agente ativo, e único, da linguagem” (BENJAMIN, 2018, p. 13-14).

O nome, por sua vez, atende à expressão em dupla forma cognitiva: como “ex-clamação” e como “in-vocação”. Pronunciar o nome, então, implica simultaneamente na expressão de si e na invocação de todas as outras coisas, culminando em uma “totalidade intensiva da linguagem”, quando falamos da capacidade comunicativa da língua, e em uma “totalidade extensiva da linguagem”, porquanto esta é dotada da “essência universal comunicante”, isto é, quando nomeia. A maior ou menor capacidade comunicativa de algo linguisticamente, tem a ver, por isso, muito mais com a comunicabilidade da essência espiritual da coisa a ser comunicada.

O choque metafísico da equivalência entre a essência espiritual e de linguagem ocupa espaço central na relação entre a teologia e a filosofia da linguagem por meio do conceito de revelação, que introduz ao ser humano a querela linguística entre o exprimível e o inexprimível:

[...] o mais alto grau da expressão corresponde ao mais puramente espiritual. É precisamente isso o que está implícito no conceito de revelação, ao ver na intangibilidade da palavra a condição única e suficiente e o traço característico da natureza divina na essência espiritual que nele se exprime. (BENJAMIN, 2018, p. 16)

A expressão do inexprimível é feita como revelação, pois, enquanto ela participa do “domínio espiritual supremo da religião”, também não se confunde com o “espírito reificado da linguagem” com o qual o ser humano se relaciona. Há na exposição do conceito de revelação uma distinção entre a linguagem divina, sobre a qual não temos acesso enquanto humanos, e a linguagem efetivamente humana, que, apesar de apresentada “no grau mais perfeito de beleza” não se perfaz perfeita em sua comunicabilidade/expressão, mas somente em sua forma reificada.

Isso porque existe uma imperfeição linguística nata nas próprias coisas: “as linguagens das coisas são imperfeitas e mudas”, pois não “participam do princípio formal puro da linguagem - o som”; sendo o som o símbolo da magia da comunidade linguística humana, seu trunfo, a marca do liame “imaterial e puramente espiritual” que trava com as coisas (BENJAMIN, 2018, p. 16).

Voltando a traçar alegorias teológicas, Benjamin se dedica a explorar o mito da criação segundo a Bíblia a fim de tensionar ainda mais a relação entre a linguagem divina e a humana. Segundo ele, quando Deus concede ao ser humano o dom da linguagem, o presente da nomeação, ele também exerce o poder absoluto do Verbo: a Criação. Somente na linguagem divina há esta plena relação entre o Verbo, a nomeação, e o conteúdo espiritual de cada coisa. Ou seja, apenas o Verbo criador tem o condão da identificação absoluta entre nome e seu conteúdo, pois o “Verbo divino é instrumento de conhecimento, porque é nome” (BENJAMIN, 2018, p. 17). Quando dota o ser humano da linguagem, Deus o incorpora também nela, limitando seu poder linguístico

porquanto foi criado pelo Verbo. Não existe na linguagem humana uma relação absoluta de identidade entre o nome e conhecimento do conteúdo das coisas: “Ou seja: ao dar nome às coisas, Deus permitiu seu conhecimento. O homem, porém, nomeia-as na medida em que as conhece” (BENJAMIN, 2018, p. 17-18).

Existe, então, na linguagem humana uma inerente limitação. O ato criador, ao abrir o homem à linguagem divina e ao fazer desta linguagem o meio (*Medium*) pelo qual ele conhece as coisas, também o limita pela própria insuficiência do nome. O nome, apesar de reflexo humano do Verbo divino, nunca o alcança em absoluto. Assim, estabelece-se na linguagem humana uma relação paradoxal entre a possibilidade infinita do conhecimento humano pelo nome, já que está inserido na linguagem divina, e sua incapacidade cognitiva diante do Verbo divino, sempre inalcançável ao ser humano enquanto criação e identidade absolutas. O momento limite, limiar, entre a linguagem humana e divina é o do Nome Próprio, entendido por Benjamin como ponto crucial onde o nome humano se aproxima mais do Verbo.

Benjamin explicitamente tenta se distanciar de uma concepção de linguagem que entende que entre a palavra humana (o nome) e a coisa nomeada exista uma relação de absoluta identidade. Ao resgatar pelo sentido teológico da linguagem uma insuficiência primária do nome enquanto elemento derivado do Verbo divino, o autor recusa a concepção linguística burguesa de que o conhecimento humano sobre as coisas é pleno e completo. Porém, longe de conceber a fragilidade do nome como um revés à comunicação, sua tentativa parece ser a de reafirmar a potência criativa mutante da língua pela sua frágil relação com o conhecimento do mundo.

O nome herda do Verbo apenas uma receptividade parcial de sua potência criadora, que o impede de criar como Deus – a não ser quando nomeiam-se os semelhantes pelo Nome Próprio, mas permite-o conhecer o mundo linguístico criado e se relacionar com ele como nenhuma outra criatura, mesmo que de forma frágil e incompleta:

Toda linguagem humana mais não é do que reflexo desse Verbo no nome. E o nome nunca alcança o Verbo, do mesmo modo que o conhecimento não alcança a Criação. O caráter infinito que toda a linguagem humana tem sempre uma essência limitada e analítica quando comparado com a absoluta e ilimitada infinitude criadora do Verbo divino. (BENJAMIN, 2018, p. 20)

No centro da questão da receptividade do nome ao conhecimento das coisas, encontra-se a categoria “Tradução”. As coisas chegam ao conhecimento humano pela tradução linguística de suas próprias linguagens, por meio da nomeação; as línguas, por sua vez, se comunicam entre si

recepcionando umas as outras por meio da tradução. Ocorre que a tradução não é a simples sobreposição de semelhanças e de significados entre as línguas; ela é, acima de tudo, uma “cadeia contínua de transformações”, que necessariamente é processo criativo de conhecimento e nomeação; “ela é também a tradução do sem-nome no nome”, Benjamin (2018, p. 20) assinala.

Entretanto, enquanto categoria humana, a tradução também é limitada em sua objetividade. Quer dizer, em sua insuficiência performativa em relação ao Verbo criador, da tradução, do processo transmutativo da recepção na linguagem humana da linguagem das coisas, emerge ainda o problema da insuficiência latente da comunicação terrena. Ainda assim, existe uma importância fundamental da tradução humana ao dar som à palavra muda das coisas. Perturbando-as de seu silêncio divino, “A linguagem das coisas só na tradução pode ser absorvida pela linguagem do conhecimento e do nome” (BENJAMIN, 2018, p. 21).

A pressuposição até aqui de que exista uma diferença cabal entre a língua terrestre e a divina só é esclarecida por Benjamin ao final de seu texto. O homem, criado *no* Verbo divino em um momento já se relacionou com o conhecimento das coisas de forma perfeita. O ponto de virada que destruiu a língua paradisíaca dada ao homem por Deus no Éden, a qual era discernível o puro conhecimento das coisas, foi justamente o pecado original. Ao comerem do fruto da árvore do conhecimento do bem e do mal, Adão e Eva marcam no tempo a “hora do nascimento da *palavra humana*” (BENJAMIN, 2018, p. 22), que despedaçou a relação perfeita e não mediatizada do nome com o conhecimento.

Em reposta à quebra da lei eterna de Deus, surge sua palavra julgadora, que sentencia a humanidade ao exílio ao mesmo tempo do mundo da perfeita comunicação e também da bem-aventurança. A primeira Sentença é aquela que expulsa a humanidade do paraíso e condena a vida terrestre à mediatização da linguagem, que agora é entendida “a partir de fora” do Verbo. A palavra não mais nomeia e conhece sem mediatizações, mas simplesmente significa algo para além dela mesma, uma coisa extrínseca, da qual o nome é meio de comunicação.

Quando o ser humano macula o mundo linguístico do conhecimento perfeito ao deixar-se corromper pela sedução da serpente e come do fruto sagrado, ele libera um conteúdo “sem nome”, um símbolo que se insere afora da linguagem. Se Deus a tudo havia conhecido quando Criou pelo Verbo:

O conhecimento que é objeto da tentação da serpente, o de saber o que é bom e o que é mau, é sem nome. É no mais profundo sentido do termo, um nada; esse saber é, afinal, ele mesmo o único mal que o estado paradisíaco conhece. O saber do bem e do mal sai da esfera do nome, é um conhecimento exterior, a imitação não criadora da palavra criadora.

Nesse sentido, existe uma “identidade fundamental” entre a palavra que conhece o bem e o mal e o destino que condenou a linguagem humana à mediatização. Emerge do pecado original tanto a Sentença quanto a instrumentalização da linguagem, que a partir da queda não passa de paródia da linguagem adâmica, como símbolo eterno do julgamento divino.

A figura da árvore do conhecimento no Éden, por sua vez, é a irônica marca do julgamento do questionador, servindo de “origem mítica do Direito”. A quebra da Lei divina, simbolizada pela árvore do fruto do conhecimento, é a inauguração do tribunal, a mais pura forma do severo julgamento divino. Irrompe à palavra a magia da Sentença, que, mesmo incomparável à magia do nome (tida na imediatividade da comunicação), é capaz de conhecer imediatamente o bem e o mal pelo ato julgador. Sendo o bem e o mal conteúdos essencialmente não nomeáveis, porque são símbolos instaurados para fora da linguagem humana, a Sentença não pode ser mais do que o julgamento imediato de um conteúdo nulo, que simplesmente marca o ser humano com a eterna culpa.

Em seu texto “Destino e Caráter” (1919), Walter Benjamin elucidava mais uma vez o teor fundamentalmente teológico do Direito. Sendo o reino jurídico um instrumento humano de paródia da justiça divina, a sua ordem é a infelicidade. O Direito insere o ser humano no eterno ciclo da culpa, que por sua vez é infelicidade. Na tentativa de reproduzir a absoluta e severa condenação divina (como a que sentenciou a queda), o Direito inaugura um estado de eterna penitência à humanidade.

Isso porque o Direito teria se apresentado como uma falsa ordem de Justiça, quando na verdade seria “apenas um resíduo do plano demoníaco na existência humana, na qual os princípios jurídicos não determinam apenas as relações entre os homens, mas também destes com os deuses” (BENJAMIN, 2011, p. 93). O verdadeiro sentido da ordem jurídica é a dissimulação da ordem da Justiça, onde o Juiz desempenha a incumbência de sentenciar aos homens o seu destino, que invariavelmente é a culpa. Por isso, não existe no Direito um castigo, uma sentença que é capaz de expiar o pecado, mas simplesmente a inscrição, pela sentença, do ser humano à culpa. A infelicidade, a tristeza, é resultado da mudez lutuosa do mundo, das coisas e da própria palavra humana depois da queda. Se a relação cognitiva que o homem guardava com as coisas se viu deteriorada a partir do julgamento divino que o expulsou do paraíso, restando a ele apenas a herança do simulacro de imediatividade da sentença, apropriada por sua vez pelo Direito, o destino do emudecimento se concretiza então pela “sobrenomeação” das palavras. Ela é fundamentalmente a inscrição de um destino mudo e infértil (humano, assim) às coisas do mundo, reduzindo o conhecimento ao signo externo ao nome.

Para o Prof. Ernani Chaves, o conceito de Destino para o jovem Benjamin deve ser lido em dupla crítica: à relação secreta que o Direito desempenha com a inscrição geral da culpa, enquanto ordem onde o destino floresce por causa da confusão entre a ordem do Direito e da Justiça, mas também à sua concretização por meio da assunção de uma nova temporalidade, própria do mito. É neste ponto de encontro entre o mito e o destino que o conteúdo político das asserções benjaminianas se tornam mais claras. Em ordem de desmascarar o Direito tanto em seu conteúdo teológico, quanto em sua predisposição às forças violentas do mito, Benjamin defende a necessidade de posicionar o problema de maneira “filosófico-histórica”. Filosófico quando indica o desentranhamento ontológico entre direito e Justiça, desvelando esse entendimento como produto de uma lógica mítica falseadora – e neste ponto estabelece-se o nascimento da Sentença como marca de uma relação mediatizada com a língua, e por isso, falsa -, e histórico quando deve se orientar para libertação do ser humano da temporalidade da culpa e do destino, do mito e da mera vida. Isso porque o destino insere o ser humano na cronologia do mito onde o homem é “culpado (...) por definição”, logo, romper com o ciclo do destino requer do homem a atitude de abraçar a morte, de “se arriscar a morrer, abandonando o domínio de sua mera sobrevivência natural” (GAGNEBIN, 2014, p. 54-55), ou seja, de assumir uma vida histórica, em contraposição à mera vida que, em sua obediência máxima às leis gerais da natureza, é levada pela inércia do mito sempre à catástrofe.

É nesse sentido que a Prof^a. Jeanne Marie Gagnebin defenderá que em Benjamin o mito se opõe à história - e não ao *logos*, em contraposição ao endereçamento clássico do conceito na antiguidade. Muito antes de opor uma racionalidade lógica, redonda e completamente acessível, a outra mística e nebulosa, Benjamin está tentando opor uma ordem mítica natural, onde tudo é inércia e regido pela lei universal das coisas até a catástrofe, à ordem histórica, onde efetivamente pode existir a ação capaz de decidir e interferir concretamente no mundo em uma perspectiva tanto moral quanto histórica. Não a toa existe uma relação próxima entre o mito e o drama barroco; este é o drama do destino, onde a indecisão e a melancolia da irresolução pacífica são as leis universais que regem as histórias. Em “A Origem do Drama Barroco Alemão” (, Benjamin se empenha em traçar as influências estéticas da *Trauerspiele* (Tragédia) na formação político-ideológica da modernidade, apontando o *ethos* barroco como chave interpretativa do diagnóstico social a que se propunha. Nas imagens das alegorias barrocas, o autor encontra o fundamento do corpo jurídico e traça o que ele chama de teoria da indecisão, como forma de denunciar “A antítese entre o poder do governante”, garantido pela divinificação da própria estrutura jurídica que elege um corpo que a incorpora (neste caso, o soberano), “e sua capacidade de governar”, a impossibilidade fática de sua consumação em prol dos governados, senão pela exceção.

Giorgio Agamben sobre a governabilidade do soberano moderno, em seu livro “O reino e a Glória” (), nos oferece uma exemplar imagem. Trata-se da figura do “*Roi mehaignié*”, o rei ferido ou mutilado que compunha uma das histórias da Távola Redonda. Segundo o autor, a figura do déspota que reinava sobre áridas terras que nunca prosperavam e que jamais saía de seus aposentos devido a um grave ferimento que o impossibilitou a locomoção, guarda consigo um teor político latente, pois descreve exatamente uma “prefiguração do soberano moderno” (AGAMBEN, p. 50), que, mesmo destituído de seu efetivo poder de decidir e governar, já que estava à mercê da representação de seus subordinados, não deixou o posto sacralizado do poder, muito menos fora desacreditado ou contestado. Seu governo é a eterna potência de sua realização, mas nunca toca efetivamente a realidade senão pelo simples reconhecimento de sua sacralidade, ou seja, pela fé.

Essa é a diferença fundamental entre o reinar e o governar. Enquanto o reinar é o poder sacralizado que emana do soberano e garante a ele a legitimidade de suas ações, o governar é a condição irrealizável de todo seu projeto, que propositalmente é entregue às mãos anônimas da burocracia como forma de garantir que nunca será saneado e, assim, sempre será necessário. A denúncia aqui é de caráter teológico político justamente porque aproxima do paradigma divino da *oikonomia* a própria atividade administrativa Estatal, quer dizer, no cerne de toda burocracia existe uma representação de um paradigma de governo divino sob o mundo, onde a condição de possibilidade do governo é a organização econômica que divide ontologia e práxis, ou seja, aquilo que *é* e aquilo que há de ser *feito*.

Nesse ponto, há de se esclarecer também a oposição entre uma vida justa, autêntica, que é a cultivada no seio da história e munida com a autonomia da mudança, e a mera vida, aquela governada tão somente pela linearidade torrencial do tempo mítico do destino. Segundo a Prof^a Jeanne Marie, esse contraponto é tema central no ensaio de Benjamin sobre “As afinidades eletivas” de Goethe; somente após serem confrontados diretamente com a morte de seu querido filho é que o casal protagonista, Ottilie e Eduard, enxerga as rédeas de sua própria vivência sendo dominadas pelo tempo do mito, suscetível ao poder do destino que os conduz melancolicamente àquela catástrofe pessoal. Somente após essa percepção de que sob a tranquilidade e obediência de suas próprias ações, que insistiam em renunciar aos próprios sentimentos sob a casca de uma alteridade moral irrealizável, é que o casal pôde se confrontar com seu algoz metafísico e assumir uma postura que os liberasse a uma existência histórica. É uma “oposição entre o agir histórico e moral, sempre arriscado, e a passividade sacrificial, por mais sublime que pareça (...), que faz emergir as forças míticas do destino e da catástrofe” (GAGNEBIN, 2014, p. 57).

A conduta realmente histórica pressupõe um grau de decidibilidade e de risco que se transforma também em uma exigência de postura moral sobre a vida. Quer dizer, implica em

propiciar uma ação que possa denunciar a insurgência do tempo mítico no tempo histórico, quando este é acometido por aquela catástrofe violenta que dorme escondida sob o discurso racional, obediente e subserviente do Direito, do mito e do destino. Por isso a mera vida é incapaz de vencer o mito, nascendo a exigência moral de uma vida histórica como capaz de decidir sobre a história e libertá-la do ciclo mítico da culpa. A mesma relação travada entre o mito e a *Aufklärung*, onde aquele por vezes se mostra como traço secreto dessa, é guardada no fundo da relação entre o direito e o mito:

Em outros termos, para Benjamin, a instauração do direito enquanto esfera de poder não nos redime do mito, mas, pelo contrário, perpetua sua violência sob o manto de um acordo entre os homens. Não instaura a justiça, mas dissimula e, ao mesmo tempo, consagra a gênese violenta do poder estabelecido. (GAGNEBIN, 2014, p. 60).

A este problema, de cunho teológico-político, soma-se ainda o problema metafísico da temporalidade parasitária do mito. Para Benjamin, essa temporalidade guarda profunda relação ao ensinamento da magia dos videntes e quiromantes. O autor defende existe uma relação oculta entre a atividade jurisdicional, que insere a culpa como elo dos seres vivos, e a atividade dos videntes, das cartomantes e dos quiromantes, pois ambos inauguram uma temporalidade que naturaliza a culpa, reduzindo a própria vida a ela. Assim como na vidência, o procedimento judiciário lança mão de uma técnica de naturalização da culpa na vida a partir dos sinais místicos, inscrevendo a culpa e culminando na abdicação a “qualquer outro tipo de vida em favor daquilo que a torna culpabilizada” (CHAVES, 2003, p. 22), o que implica na inauguração de uma lógica temporal diferente. Nesse tempo, que “não conhece o presente”, não existe autonomia ontológica, o que permite sua assimilação de “qualquer outro tempo que já passou”, prendendo-se sempre a algumas variações particulares possíveis do tempo sem alcançar nenhum termo histórico. A esse tempo, irremediavelmente se opõe o tempo histórico, onde, habilitada moralmente a ação capaz de abrir a fresta messiânica que põe termo a temporalidade, existe o reconhecimento de um inerente poder de decisão ao seu agente. Fadado ao “Eterno Retorno”, o tempo parasitário do mito e do destino nunca é autônomo quanto ao termo messiânico da temporalidade e sempre repete e paralisa a ação que possa tê-lo como objetivo. O tempo parasitário do destino é sempre aquele que tolhe o ser humano em autonomia, concebendo-o nas teias da culpa naturalizada.

Essas incursões, que apresentam o direito em sua natureza teológica e delimitam seu papel como arauto do destino e algoz humano que o inscreve na culpa e numa temporalidade parasitária, insurgem-se diretamente contra a concepção do direito enquanto marco civilizatório e como reino

da justiça. Seu conteúdo pretensamente claro e racional traveste a realidade linguística e aprisiona a história sob a tempestade do mito e da culpa, pois, ao se apresentar falsamente como justiça, faz surgir na temporalidade a violência do mito, que, por sua vez, tolhe a atitude moral e histórica que verdadeiramente busca a justiça. Necessariamente, a justiça deve ser buscada para fora de um conteúdo jurídico, pois, enquanto aprisionamento histórico, o direito não permite uma vida histórica que se lembra, que traduz e que atua moralmente para o termo da temporalidade. Se existe uma atitude revolucionária capaz de salvar a história, ela depende da habilitação de uma vida histórica, que, por sua vez, reconhece a mortalidade e a finitude de seu próprio conteúdo e trava com a linguagem uma incessante luta para a comunicação nos limites de sua mediaticidade presente, não cedendo ao impulso da inércia natural da culpa, mas reconhecendo-a como forma de libertação moral e política.

Das reflexões aqui introduzidas, pretendo nos posteriores tópicos aprofundar o potencial crítico dos diagnósticos benjaminianos, radicalizando seus conteúdos ao ponto da profanação das categorias apresentadas.

4. “A TAREFA DO TRADUTOR” E A POLÍTICA DA TRADUÇÃO

Das suas incursões acerca da natureza eminentemente linguística do ser humano e da deteriorada relação que trava com a palavra após a queda, Benjamin então adentra ao estudo do conteúdo transmissível dessa palavra, de como as coisas no mundo podem ser traduzidas linguisticamente. Para tanto, o autor lançará mão de duas categorias centrais: a Tradução, obviamente, e o Original, destrinchadas aqui a partir do texto “A tarefa do Tradutor” (1921).

Antes de tudo, seria profícuo um pequeno aviso em referência aos comentários de Benjamin no referido escrito a respeito do seu conteúdo estético como conteúdo político.

Sabe-se que o sentido mais óbvio do texto diz respeito a uma reflexão estética sobre a tradução de obras literárias, investigando em qual medida elas guardam relação de identidade ou unidade com o conteúdo original traduzido. Entretanto, não se pode olvidar o conteúdo político que a Estética benjaminiana se dedica a oferecer. Muito diferente de uma estética do belo ou da perfeita medida das coisas do mundo, o pensamento estético benjaminiano nos oferece uma miríade de discussões que transcendem a clássica doutrina do assunto.

Não é a toa que Jeanne Marie Gagnebin nos introduz de maneira bastante simbólica à importância que teorias estéticas como as de Walter Benjamin e de Theodor Adorno oferecem na tarefa de agregar a crítica social e a arte:

Nas obras de Theodor W. Adorno e de Walter Benjamin, as reflexões sobre artes e práticas artísticas e as análises críticas da sociedade capitalista contemporânea são inseparáveis: seu pensamento estético não pode ser reduzido a uma doutrina do belo ou do gosto, mas alude sempre a uma crítica de alcance ético e político. (GAGNEBIN, 2014, p. 121)

É justamente por conta desse atrelamento entre as categorias estéticas e das práticas artísticas a uma reflexão fundamentalmente política das artes, revelando o potencial transformador e subversivo do jogo artístico, que a obra de Benjamin se torna tão proveitosa a esse estudo. O que quero asseverar é que a reflexão artística na obra benjaminiana nos oferece sempre um conteúdo político latente, nos introduzindo a um caminho revolucionário necessariamente estético, já que é no jogo artístico, no conteúdo estético, que se encontra o terreno fértil da crítica capaz de destruir a temporalidade dos vencedores.

No texto de 1921 há uma radicalização da discussão sobre a tradução que se travou no escrito sobre a linguagem, de 1916. No texto mais antigo teríamos sido apresentados à tradução como uma tarefa genética do próprio ser humano, que utiliza sua língua hierarquicamente superior – já que é dom divino concedido por Deus – para traduzir linguisticamente todo o conteúdo espiritual que chega a si. Benjamin já nesse momento nos introduz criticamente à tarefa da tradução, subvertendo a retidão da doutrina corrente que a entendia como uma sobreposição de significados, objetiva e rigorosa do texto original a uma outra língua, que seria método de uma boa tradução. Segundo ele, para além disso, a tradução traz consigo um ímpeto transformador, modificativo, que é engessado quando se opta por pensá-la da forma tradicional; a tradução seria caracterizada, então, por “Séries contínuas de metamorfoses, e não regiões abstratas de igualdade e de similitude” (BENJAMIN, 2011, p. 64).

Ao contrário da doutrina ortodoxa da tradução, para Benjamin, a boa tradução nada tem a ver com sua exatidão com relação ao Original. Muito antes, a tradução se torna verdadeiramente boa (ou forte, no sentido crítico) quando se distancia do ideal absoluto do nome que tudo quer conter. Existe uma problemática recusa à transformação na tradução objetiva de uma obra, que engessa o verdadeiro poder linguístico contido nela. A tradução deve ser, necessariamente, algo outro ao Original. A potência aterradora que dorme em toda tradução só consegue se expressar enquanto se distancia do conteúdo original ao qual ela se refere, adquirindo um sentido novo que completa a si e ao Original. São duas forças paralelas e convergentes que se tensionam infinitamente na apresentação da língua una, na língua divina que reúne todo o conteúdo espiritual:

Todas as manifestações da vida que estão em conformidade com fins, bem como a finalidade em geral dessas manifestações, não visam, em última instância, um fim para a

vida, mas sim a expressão de sua essência, para a apresentação de seu significado. Desse modo, a finalidade da tradução consiste, por último, em expressar o mais íntimo relacionamento das línguas entre si. Ela própria não é capaz de revelar, nem é capaz de instituir essa relação oculta; pode, porém, apresentá-la, realizando-a em germe ou intensivamente (BENJAMIN, 2011, p. 106).

Se a linguagem após a queda encontra-se estilhaçada, fraturada, a tradução então recebe o papel privilegiado de apresentar essas fraturas, de recolher esses cacos e tensionar as imperfeições da própria matéria linguística. A tradução é um elemento denunciativo, que inflama a distância oculta entre a palavra humana e a palavra divina. Existe na distância que a tradução toma do Original uma força motriz que destaca o conteúdo incomunicável da linguagem humana, apresentando fugazmente uma aproximação com a completude da língua pura, da palavra divina. Resta então que a tradução não é a simples comunicação do Original, mas uma convergência linguística poderosa que muda o próprio conteúdo primevo e apresenta um núcleo intraduzível da própria linguagem. A tradução faz emergir da linguagem um poder estranho, traçado pela própria diferença entre ela e o original; desse poder, emana uma enxurrada que “trasplanta, portanto, o original para um domínio – ironicamente – mais definitivo da língua (...)” (BENJAMIN, 2011, p. 111).

Da dinâmica oculta que a Tradução trava com o Original o que se produz é a emergência de uma força irremediavelmente histórica. Ao mesmo tempo que as duas categorias não se confundem em conteúdo, a Tradução promove a persistência histórica do Original, sua “sobrevida” (*Überleben*). A tradução também é o esforço histórico de transmissão de um conteúdo que complementa o original, dotando-o de uma potência para além do tempo de sua criação, garantindo a ela sua “pervivência”.

Nesse sentido, a “pervivência” de uma obra é fruto da humanização de seu conteúdo. Se o conteúdo de toda obra é evidentemente humano não só porque por ele foi produzido, mas porque também é expressão linguística que in-voca e e-voca, seu sentido torna-se assim histórico em seu próprio âmago. A tradução só é capaz de garantir a pervivência de uma obra quando reconhece, por meio de seu árduo trabalho, a própria vida que insurge dela; por isso, sendo a história o elemento que determina o domínio da vida, a “pervivência” da obra se insere no contexto da tradução como a categoria humana que a inscreve na própria vida:

É somente quando se reconhece vida a tudo aquilo que possui história e que não constitui apenas um cenário para ela, que o conceito de vida encontra sua legitimação. Pois é a partir da história (e não da natureza, muito menos de uma natureza tão imprecisa quanto a

sensação ou a alma) que pode ser determinado, em última instância, o domínio da vida (BENJAMIN, 2011, p. 105)

Toda vida, portanto, é composta de uma história que só pela tradução consegue “perviver”; eis a grande tarefa do tradutor: permitir a “pervivência” das histórias, desdobrando o conteúdo original em sucessivas transformações, metamorfoses, de modo a aproximar-se daquela pura língua, única capaz de unificar os estilhaços do pós-queda, sem significar mais do que o elemento capaz de apresentar a persistência histórica contida em toda vida, seu desejo de ser e de continuar sendo, mesmo que diferente do que foi. Na Tradução, a “pervivência” da obra se volta para a transformação do Original, para sua “maturação póstuma”, que permite que as palavras originais continuem amadurecendo no eterno criar que se sucede da infinidade da língua.

A morte é como um tapa no pé do ouvido. De repente, um estalido retumbante de fluxo de sentimentos nos passa à mente. Ela (a mente), que é como uma casa cheia de paredes, faz reverberar o doloroso som da saudade, que, por sua vez, ricocheteia pelos infinitos muros virtuais com os quais construímos a morada do eu, se potencializando cada vez que toca um obstáculo. O poder que ela carrega consigo é o de estremecer todas as nossas certezas, abalar todas as nossas vontades. O sentimento póstumo é o do mais puro atordoamento psíquico. Uma momentânea surdez devido ao tom estridente da morte, como se todos os sentidos se perdessem por um segundo no vazio. Como se já tivéssemos sentido tanto que não há mais nada que possa ser sentido. Como se de alguma forma nosso corpo só conseguisse lidar com uma certa quantidade de dor por segundo. Então, tudo se acalma. O coração desacelera. As lembranças afloram. O trabalho constitutivo da memória se inicia.

É por isso que a transmissão das histórias não contadas se torna uma preocupação tão poderosa em Benjamin. O ímpeto comunicativo que toda vida guarda consigo, seu desejo de expressão, sua força de transmissão, não é simplesmente interrompido pela morte. Ao contrário, essa tendência natural parece se intensificar, guardando uma urgência histórica especialmente profícua na transgressão do tempo dos vencedores. É somente na premência histórica da tradução do Original, que agora carece de seu primeiro condutor, que a violência mutante da palavra pode emergir em sua potência salvadora, garantindo a “pervivência” das vidas e das histórias.

Subvertendo mais uma vez a discussão tradicional sobre a boa tradução e a querela entre a fidelidade e a liberdade criativa do tradutor, Benjamin nos oferece um novo caminho. Enquanto a fidelidade na tradução a engessa, banindo o teor mutante da palavra, desconstituindo-a em seu próprio ser, a liberdade parece oferecer um contraponto necessário na tarefa do tradutor pois é o

ponto em que a língua estrangeira deixa-se abalar pelo original e vice-versa, convergindo ao ponto crítico da efetiva criação. O que Benjamin nos oferece é uma proposta de redenção da língua:

Essa liberdade não deve sua existência ao sentido da comunicação, do qual justamente a fidelidade tem a tarefa de se emancipar a tradução. Mais do que isso, essa liberdade se exerce, em nome da pura língua, na própria língua. A tarefa do tradutor é redimir, na própria, a pura língua, exilada na estrangeira, liberar a língua do cativo da obra por meio da recriação [*Umdichtung*]. (...) a tradução toca fugazmente, e apenas no ponto infinitamente pequeno do sentido do original, para perseguir, segundo a lei da fidelidade sua própria via no interior da liberdade do movimento da língua. (BENJAMIN, 2011, p. 117).

Assim, em um trabalho que exige uma dinâmica única entre a literalidade e liberdade, uma atividade de dispersão e atenção se forma no centro da atividade do tradutor. Com a seriedade pertinente ao desvelamento e redenção da língua e a necessidade criativa que transforma o texto Original e o conduz em direção à língua pura (sem nunca encontrá-la em definitivo, mas aproximando-se constantemente), o tradutor é uma figura única que consegue apresentar e reabilitar um teor não comunicativo dentro de toda língua, por onde flui a vida que ela carrega e que pode ser a resposta filosófica para a salvação de um passado desmoronado, recortado pelos ventos de um progresso que triunfa todos os dias por meio da narrativa dos que venceram (e não cessam de vencer).

Se a morte detém um papel tão importante no centro da língua e da tradução, por que ela encontra-se tão impotente quando se trata de sua repercussão Jurídica?

O Direito representa, para a tradução, justamente o engessamento tradicional da doutrina que busca na vida uma resposta literal para a própria humanidade. Nele, a morte encontra-se inabilitada, transformada em método burocrático e artificial. As histórias amontoadas nos escombros da tempestade do progresso, como espólios da guerra demoníaca da qual o Direito se tornou a maior herança, são reféns da narrativa jurídica, uma forma vã, mas inegavelmente eficaz, que os vencedores encontraram para continuarem a angariar bens ao seu patrimônio cultural. No direito não existe recriação. Ele imobiliza a vida ao destituí-la de sua historicidade a partir da literalidade da facticidade normativa da sentença. Ele é o instrumento que escolhe arbitrariamente a quem servirá a memória e a quem será destinado o cruel apagamento.

Benjamin em “Sobre a linguagem em geral e sobre a linguagem dos homens” nos alerta sobre uma atividade linguística que emudece todas as palavras, intensificando a tristeza de todas as coisas e gerando uma infelicidade incomensurável: a *sobrenomeação*. Essa categoria é ao mesmo

tempo a marca da insuficiência da língua humana, que sobrenomeia a de Deus por não conseguir alcançar o Verbo, e também o símbolo de um mal propriamente humano: “a excessiva determinação que vigora na trágica relação entre as línguas dos homens que falam” (BENJAMIN, 2011, p. 71). Na labuta linguística do homem após a queda um novo problema fora criado. Ao tentar desesperadamente recuperar a perfeição que não mais lhe pertencia, o homem sobrepôs seu falso e frágil potencial linguístico ao do Verbo, escondendo ainda mais o conteúdo espiritual da palavra, que já lhe aparecia de modo precário.

Manoel de Barros (2010, p. 203), grande literato brasileiro, escreveu um poema que parece representar bem o empobrecimento linguístico provocado pela sobrenomeação:

O rio que fazia uma volta
atrás da nossa casa
era a imagem de um vidro mole...

Passou um homem e disse:
Essa volta que o rio faz...
se chama enseada...

Não era mais a imagem de uma cobra de vidro
que fazia uma volta atrás da casa.
Era uma enseada.
Acho que o nome empobreceu a imagem.

Manoel, assim como Benjamin, se dedicou a escrever sobre uma humanidade escondida, silenciada. Sabendo do importante papel da literatura na vida (e na morte), o literato deixa claro com o escrito acima como funciona a sobrenomeação. Existe uma potência na imaginação que é esvaziada quando as palavras se tornam mais “claras”. Essa claridade cega a percepção do próprio conteúdo de linguagem das coisas, empobrecendo a nossa própria relação com ela. A “cobra de vidro” se tornou “enseada” da mesma forma que a Justiça tornou-se Direito.

Esta é uma preocupação especial para Judith Butler no capítulo “Lampejos” de seu livro “Caminhos Divergentes”. Segundo a autora, a sobrenomeação se torna um mal a se combater pois em seu âmago consiste num apagamento prepotente de outras formas linguísticas. A linguagem estilhaçada do pós queda é tida falsamente como plena, escondendo os vestígios transformadores que estão espalhados em cada outra língua. Se existe algum significado que possa ser encontrado pela humanidade por meio da palavra, este só é possível pela convergência das línguas, na constante tradução mutante que nos aproxima da língua plena. Quando pela sobrenomeação o ser humano

assume um significado único para as coisas, ele automaticamente apaga toda a relação que trava com as outras línguas, gerando uma falta lutuosa e, conseqüentemente, incessante tristeza:

Em outras palavras, não podemos deixar de ser comparativos quando nomeamos, e seria um erro tomar uma língua nacional como meio privilegiado para nomear. Na verdade, na certeza de que nossa prática nomeadora é a mais definitiva, nós não só perdemos todas as outras línguas e a esfera inteira da semelhança extrassensível, como também não percebemos o que perdemos: daí nossa tristeza. Uma coisa deve reverberar com outra coisa, do contrário não reconhecemos o lampejo (BUTLER, 2017 p. 113).

É por isso que as pautas sociais se encontram tão esvaziadas no mundo jurídico. Os significados históricos por trás de toda garantia jurídica foram deliberadamente apagados pela narrativa jurídica. Esse é o pressuposto do funcionamento do Direito enquanto método. Ele só funciona enquanto apaga de seu passado histórico as urgências que são por ele absorvidas. Dentro do contar jurídico existe um deliberado projeto de sobrenomeação de todas as categorias políticas que são formadas no seio da sociedade. As manifestações humanas organizadas não encontram espaço na narrativa divinificada do Direito, que tudo pode resolver, se o seu método for plenamente seguido, mas que, paradoxalmente, nada consegue decidir. Em contrapartida, ao assumir por meio da Sentença o papel do falso messias, o Direito inscreve ainda mais o ser humano na tristeza lutuosa de uma falta que nem a humanidade se dá conta plenamente. Essa tristeza que surge do apagamento é também a força que fecha a pequena fresta pela qual o Messias anseia entrar para redimir o mundo; força essa que só pode encontrar resistência no árduo trabalho da rememoração.

Em consumação da lógica mítica do destino, que o direito guarda em seu âmago, a mitigação da força histórica do agir humano pela corrente de catástrofe do mito e da culpa desempenham um papel fundamentalmente linguístico. Dentro da temporalidade parasitária do direito, o engessamento do agir político humano surge ao mesmo tempo como impossibilidade narrativa dos passados dos vencidos e como inscrição da culpa pela alteridade e retidão linguística do método anti-histórico do mito, presente como arquétipo do próprio método jurídico racional. Nessa senda, a tradução autêntica dos conteúdos históricos é também a atividade moral e política que pode apresentar as falhas e as lacunas do direito, implicando na denúncia da incapacidade jurídica de realizar a boa tradução - pois o direito é essencialmente destino e este se opõe a história, e na necessidade de se profanar seu conteúdo sacralizado e, a partir dessa quebra, honrar uma vida histórica que possa honrar a frágil força messiânica herdada por cada geração e cindir com a temporalidade do mito. A tradução aqui é ao mesmo tempo problema, quando consumida pela lógica mítica do destino no direito e assume a objetividade e a alteridade linguística próprias da

anti-história, e solução, quando desprende-se do mito e passa a servir de elemento denunciativo e moral na narração da história, catalisando tanto a finitude da palavra quanto o poder político que a distância com o original e a libertação do ímpeto de seu aprisionamento linguístico objetivo desempenham na luta contra a violência do mito.

No nascimento mítico do direito, a inauguração de um relacionamento mediatizado com a linguagem encontrou seu símbolo na confusão entre a ordem do direito e o reino da justiça. Se o direito é o tempo do destino que conduz o calmo e obediente ciclo mediatizado da língua, seu objetivo anti-histórico só se realiza quando ele esconde essa falsa relação que trava com a justiça com a má tradução de todas as categorias históricas, promovendo verdadeiro aprisionamento linguístico da história e a inscrição do ser humano à culpa, que só pode significar sua condenação à mera vida, aquela pacífica e melancólica experiência que segue piamente o falso rastro que leva à catástrofe. A ação revolucionária, então, é justamente aquela que pode conceder novamente história à vida, representando um esforço humano de reabilitação da tradução como estratégia de demonstração da produtividade da morte e do esquecimento à nossa reflexão histórico-filosófica.

No capítulo seguinte, pretendo inflamar os pressupostos de conteúdo teológico-político contidos nas Teses “Sobre o Conceito de História”. Também, com o auxílio de Jeanne Marie Gagnebin, firmar o entendimento de Benjamin sobre a própria História, reforçando seu papel enquanto intensidade, não como cronologia, a partir da categoria “Origem”. A partir disso, relacionar a linguagem, a tradução e o deperimento enquanto instrumentos que possam servir ao enfrentamento da lógica mítica do direito, defendendo uma articulação linguística da memória em combate à culpa jurídica. Nesse sentido, criar um espaço para uma ação política capaz de honrar o passado e fazê-lo reaparecer no presente, em um esforço humano de transmiti-lo.

5. TUDO O QUE NÃO FOI TRANSMITIDO

Se o liame que une a “história e a língua dos homens à morte” é o *deperimento* (*Vergängnis*), essa categoria serve de ponto decisivo na filologia da história de Benjamin pois remete a reabilitação do ser humano com o mortal, ou seja, recupera no centro da linguagem humana o papel significativo da morte e da própria história. Se a morte é a única certeza da vida, a ideia de felicidade humana exige fundamentalmente uma entrega do humano a ela; uma inclinação necessária capaz de salvar o destino humano, pois permite a verdadeira narração, a narração do que perece. A imortalidade é a anti-humanidade e a infelicidade perene de toda narração e assumi-la como máxima é fruto justamente da racionalidade mítica que impera no direito. A força do tempo e

da morte em sua violência aterradora precisam encontrar espaço no seio da atividade humana da tradução e da língua para que o tempo da ação política salvadora possa emergir:

O “método” dessa transformação, nos diz ele laconicamente, deve se chamar “nihilismo”, o que eu tentaria entender lembrando que entre “felicidade” e “deprecimento” reina a mesma copertença subversiva que entre “destruição” e “salvação” nos seus escritos posteriores: só pode ser salvo (no sentido estrito da possibilidade, não da garantia!) o que foi arrancado à totalidade triunfante do discurso e da ordem estabelecidos, até mesmo da natureza em seu florescer, cujo esplendor é o da aparência mítica (GAGNEBIN, 2019, p. 94)

O “Fragmento Teológico-político” de Benjamin se torna um texto tão fulcral pois transforma a própria política na busca por alternativas para uma felicidade “aqui e agora”, ou seja, uma “felicidade radicalmente profana – isto é, também finita, mortal, ao mesmo tempo efêmera e natural” (GAGNEBIN, 2019, p. 94-95). Benjamin está preocupado em desenvolver uma composição teórica capaz de escrever uma história não-oficial a partir de uma ação política que reconcilie a humanidade e sua própria mortalidade e para isso, a prática política remonta também uma concepção de história que não pode mais simbolizar simplesmente cronologia. Existe uma urgência política de interrupção da história, é por isso que na Tese 2 ele é categórico: “a imagem de felicidade está indissolúvelmente ligada à da salvação”; salvação de um passado que precisa novamente adentrar ao presente, não como ele realmente foi, mas da forma em que se mostra necessário para sua própria salvação. Nada que aconteceu deixa de acontecer, pois resta no presente uma herança, um “encontro secreto” que quando desvelado na narrativa histórica pode servir para a reaparição do passado no presente. Esse momento é o do *Ursprung*, da Origem. É um apelo desesperado para que o presente se lembre do passado.

Ainda sobre a Tese 2, Mate (2006) enfatiza símbolo da felicidade presente e profana como um distanciamento de Benjamin às formações políticas e ideológicas que remontam sempre um futuro de bençãos e bonança. O posicionamento temporal da felicidade “aqui e agora” é também uma recusa a um futuro que olvida seu passado e condiciona a felicidade a um tempo que a geração atual nunca verá. A ambição de felicidade do homem precisa enfrentar o presente *com* o passado, para só assim prospectar um futuro igualmente feliz, sem nunca mirá-lo como objetivo político para a salvação. Resgatar a potência de um passado perdido e silenciado pela geração vitoriosa é a única postura capaz de salvar a temporalidade, pois enfrenta diametralmente o discurso oficial de uma história linear e dá voz à verdade escondida pelo progresso burguês, que por sua vez movimentou o mundo jurídico, político e social. Reconhecer no presente a promessa dos passados fracassados é a

atitude materialista capaz de acolher sua “frágil força messiânica”, elaborando as dobras desse tecido temporal ausente, mas que ecoa enormemente em sua vontade de ainda ser.

Em contraposição a uma historiografia que se resume à acumulação imaculada de informações do passado objetivamente como peças de um museu, “O *Ursprung* designa, portanto, a origem como salto (*Sprung*) para fora da sucessão cronológica niveladora à qual uma certa forma de explicação histórica nos acostumou” (GAGNEBIN, 2019, p. 10). A historiografia capaz de salvar o passado é a que consegue congelá-lo à fora do tempo histórico cronológico, retirando-o da narrativa oficial que o aprisiona, conseguindo, com isso, interromper a tranquilidade do tempo cronológico e linear, o qual só serve à manutenção da barbárie escondida sobre o que os vencedores impõem enquanto cultura. O movimento político capaz de salvar o passado é aquele que pode congelar o tempo e translocar o passado ao presente como forma de honrá-lo ao fazê-lo aparecer novamente na temporalidade.

Todo passado guarda consigo o ímpeto de sua comunicação e continuação no tempo presente. A Origem serve ao passado como uma marca da sua totalidade, sendo, por isso, o método necessário à explicitação dos rastros, dos vestígios que podem reaparecer no presente e interromper a história como conhecemos. Na própria estrutura linguística do passado que tende a sua comunicação como todas as outras coisas no mundo, a Origem desempenha o papel salvador de apresentar tanto os rastros de sua constituição quanto a promessa do que ele nunca foi, mas ainda anseia ser: “Enquanto origem, justamente, ela também testemunha a não-realização da totalidade. Ela é ao mesmo tempo indício de totalidade e marca notória de sua falta” (GAGNEBIN, 2019, p. 14). Reside, portanto, dentro da Origem uma força constitutiva do próprio conteúdo histórico que fora interrompido. Ela é ao mesmo tempo a recuperação do passado abandonado e a abertura do presente a um futuro que possa salvá-lo.

Se por um lado Benjamin por meio da categoria da Origem recupera um sentido primevo do passado que está escondido, soterrado na história oficial, ele também adverte que o seu aparecimento no tempo histórico não se dá de maneira natural ou inevitável. Pelo contrário, a atividade política se torna uma necessidade presente na salvação e recuperação do passado, o que só será possível pelo poder político da Rememoração (*Eingedenken*). Existe uma exigência materialista de um presente que se lembre do passado, paralisando o fluxo temporal e abrindo a fresta da salvação. Dessa forma, a Rememoração do passado é igualmente a postura exigida do historiador para que o presente possa ser transformado num futuro onde o passado esteja salvo. A Rememoração, então, é a reunião dos momentos privilegiados que se conectam para fora da cronologia oficial, na realização de uma constelação que salva o passado e o presente *no* presente, ao mesmo tempo destruindo a ordem vigente da historiografia burguesa.

A Rememoração do passado é, por isso, a atividade política salvadora que consegue abraçar a aspereza do conteúdo histórico e renunciar ao movimento nivelador da historiografia burguesa. O ato revolucionário é aquele que escracha as brechas da narrativa dominante, que denuncia com intensidade o conteúdo recortado da cronologia linear. Ao recordar o passado, o historiador materialista aponta uma lanterna na escuridão que esconde os escombros do progresso, *descobrimdo* o manto de sombras que envolve e camufla o passado urgente. Se a verdade se encontra onde a linguagem hesita, em suas falhas, no suspiro que revela sua incompletude, interromper a história pela rememoração do passado é, então, fazer surgir no tempo presente o tempo exato de uma verdade não dita, em uma paralisação abrupta que serve tanto para escancarar as limitações do discurso, quanto para provocar a cesura necessária para o aparecimento do passado no presente.

É por isso que no Apêndice 2 das Teses Benjamin define o tempo da rememoração “nem como vazio, nem como homogêneo”. O tempo pleno, aquele possível somente pela rememoração e cujas Teses são o marco de delimitação filosófica, não guarda relação com a memória instrumental do historicismo, que acessa uma temporalidade vazia em conteúdo e linear em comportamento. É também a recusa da força violenta do destino como progresso e como direito, ao contestar a lógica mítica que insere o ser humano em uma temporalidade parasitária, que em sua insuficiência ontológica só pode existir quando se apossa do passado. Contra as forças do mito, a rememoração aparece como categoria em que se pode buscar uma felicidade profana a partir do acerto de contas com as histórias soterradas, em uma reinserção da política messiânica que lembra também dos mortos como sujeitos dessa felicidade. Nesse sentido, o messiânico apareceria como o fator que reconhece o direito à felicidade se estende também às vítimas do destino e da catástrofe, em uma dinâmica entre o profano e o sagrado que vem para escancarar os rastros de injustiça que a atual concepção de justiça, sempre atrelada a um conteúdo jurídico, deixa pra trás.

Existe um conceito na biologia chamado de vegetações ruderais. Elas são as pequenas vidas que insurgem da ação antrópica na natureza; são aquelas comunidades vegetais que transpassam o concreto duro das calçadas, ou as raízes de árvores que superam a rigidez do meio-fio e exsurgem em busca de sua composição natural. O passado lembrado surge na cronologia burguesa assim como as vegetações ruderais surgem nos centros urbanos. Subvertendo a linearidade e se insurgindo contra o seu aprisionamento, as histórias não contadas também se desenvolvem mesmo com seu soterramento, emergindo em frestas que podem ou não florescer. As histórias silenciadas nunca deixaram de gritar do passado ao presente para que possam ser salvas. Elas aparecem constantemente em um apelo desesperado de apreensão, de desenvolvimento. Tratadas como daninhas ao progresso humano, elas são logo detidas, aparadas e soterradas novamente, num movimento que dura até que o último fio de vida que compõe a trama de sua existência seja

arrancado. O papel do sujeito materialista é o de regar essas vidas e reconstruir a constelação que lhe deu origem, garantindo-lhe água, luz e ar para que ela possa suplantar a dureza do concreto e sobreviver ao veneno da humanidade.

Essas formas de resistências ruderaias também nos servem para esclarecer que o silenciamento desses passados não foram dados de maneira tranquila e obediente. Há muito os gritos de resistência ecoam sobre o presente. Seu papel na história não é o do sujeito complacente ou de vítima impotente. Todas as violações cometidas são acompanhadas de resistência em igual intensidade, e Benjamin sabia disso. Disse ele na Tese 12: “O sujeito do conhecimento histórico é a própria classe combatente e oprimida”, isto é, a verdade histórica deve surgir no resgate de um passado que ainda hoje luta para ser honrado, para que cesse a opressão contra si. Hoje, o progresso parece esconder a verdadeira lição: “a saber, que a emancipação do mundo não se move com promessas de felicidade para nossos netos, senão pela recordação dos avós humilhados” (MATE, 2006, p. 199). O verdadeiro ponto de partida da história deve ser sempre o esforço das vidas passadas em “perviver”; escutar esses ecos de saudades é garantir vida a essas histórias.

Presos em um presente que se recusa a rememorar, esses passados gritam a ouvidos surdos. A fim de garantir a ordem plena da cronologia do progresso, as instituições jurídicas ainda hoje travam uma batalha contra a memória. Em 06/05/2021 a Polícia Civil do Estado do Rio de Janeiro coordenou uma ação que matou 25 pessoas na favela do Jacarézinho. À época não foram divulgadas as identidades das vítimas. A Polícia Civil justificou-se alegando serem criminosos. A chacina do Jacarézinho foi a ação mais letal da história do Estado do Rio de Janeiro. Um ano após o atentado deliberado, arquivadas 10 das 13 investigações iniciadas, os moradores da comunidade resolveram erguer um Memorial às vítimas, como forma de guardar consigo e mostrar ao mundo um símbolo da violência policial na região. Em uma nova ação que só pode representar a fúria inescrupulosa de uma política anti-vida e anti-memória, novos agentes da Polícia Civil se dirigiram até o local e destruíram o monumento.

A situação se inflama ainda mais quando consideramos os conflitos distantes dos centros urbanos, como é o caso da luta histórica das comunidades indígenas e quilombolas dentro de nosso país. São inúmeros os casos de tortura, perseguição, ameaças e mortes denunciadas pela Articulação dos Povos Indígenas do Brasil – APIB contra essas comunidades. Todos ou subsidiados pelas forças Estatais ou mesmo por ela cometidos. Não existe solidariedade para com quem não consegue adentrar à história. Vítimas de um apagamento e agentes diários de resistência contra as violências institucionais, percebemos como esse esforço é um esforço para serem lembrados.

Diante de um Direito que se mobiliza para extinguir da temporalidade a memória de suas vítimas, nenhuma Justiça há de ser feita. A atitude contra essa violência deve partir da rememoração

desse passado que resiste para ser escutado. Somente fora do Direito como é hoje é que podemos vislumbrar a centelha de esperança capaz de incendiar a história dos vencedores. Fixar-se aos escombros, recolher os trapos dessas histórias frustradas é garantir um presente onde a felicidade profana possa encontrar espaço. O questionamento de cada vitória dos vencedores, na atenção distraída que consegue reorganizar o próprio fluxo da história, é a postura necessária, pois: “Assim como as flores dirigem sua corola para o sol, o passado, graças a um misterioso heliotropismo, tenta dirigir-se para o sol que se levanta no céu da história. O materialismo histórico deve ficar atento a essa transformação, a mais imperceptível de todas.”

6. CONSIDERAÇÕES FINAIS

O resgate da essência linguística do ser humano e sua relação frágil com a palavra pós-queda foi o ponto de partida de Benjamin para destrinchar categorias do conhecimento humano, da justiça e das artes, evidenciando o surgimento mítico do Direito como o surgimento do mundo da categoria inominável do mal e como elemento mítico de instauração da lógica catastrófica do destino. As relações entre essas categorias nos levaram ao estudo de sua teoria da tradução, aqui elevada à tradução do próprio conteúdo vivente, dos passados soterrados e das lutas que reverberam mudas no direito. O questionamento da surdez jurídica a essas vozes e o seu método que só pode ser descrito como uma má tradução de todas as pautas que ele absorve foram os quadros escancarados de violência perpetuada contra o passado; violência essa que só pôde ser habilitada pela própria força mítica do direito.

Se hoje em dia o Direito é um instrumento do progresso (senão sua própria personificação), ele o é pela recusa à vida e à história, em sua justificação enquanto herdeiro da lógica do mito e espaço onde o destino floresce. Exilando a memória de seu bojo, o Direito hoje luta pelo sufocamento dos passados ao capturar seu conteúdo e escondê-lo dentro de uma lógica que não lhe serve, pois pertence não ao mundo humano, mas à perfeição do Verbo; quer dizer, ao ser a paródia mortal da Justiça, o direito é o espaço que aprisiona a história e a língua como pressuposto de seu próprio funcionamento. Ao rejeitar a sua humanidade, cedendo ao tempo parasitário do destino e do mito, o Direito encontra-se fadado à violação perpétua dos corpos dos vencidos. Somente a recuperação de uma narração que se desprenda da vaidade da falsa perfeição e da subserviência da ação política capturada pelo mito, pode garantir a Justiça que fará ressurgirem os passados fracassados no presente, para que em sua honra possam um dia ser esquecidos positivamente.

Se a emancipação dos vivos depende diretamente de um programa político que possa emancipar também os mortos, trazendo a tona a finitude do viver e da linguagem e um papel

positivo da morte e do deprecimento, o papel político da memória e da tradução acendem de maneira central na tarefa do crítico. Em busca de um tempo pleno, onde as suas falhas e lacunas possam ser aceitas como elemento constitutivo da temporalidade, a luta contra o mito e o destino fazem referência então a uma recusa à linearidade parasitária do direito e seu reconhecimento enquanto usurpador da Justiça. Por sua vez, essa denúncia ao teor mítico do direito requer a mobilização de um processo narrativo que possa traduzir com autenticidade – e isto não quer dizer exatidão, os conteúdos políticos pretensamente guardados pelo direito, isto é, encontrar em cada passado seu rastro histórico que lhe concede a vida, denaturalizando a culpa com a profanação do direito e realocando novamente ao tempo histórico a articulação dos passados aprisionados por ele.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AGAMBEN, Giorgio. O reino e o governo. In ____ **O reino e a glória: uma genealogia teológica da economia e do governo.** São Paulo: Boitempo Editorial, 2011.

BARROS, Manoel de. **Poesia completa.** São Paulo: Leya, 2010.

BENJAMIN, Walter. **Escritos sobre mito e linguagem.** São Paulo: Editora 34, 2013. 176 p.

BENJAMIN, Walter. **Gesammelte Schriften: Briefe I.** Frankfurt: Suhrkamp, 1978. Disponível em: <<https://archive.org/details/GesammelteSchriftenBriefe/page/n166/mode/2up>>. Acesso em 30 jun. 2022.

BENJAMIN, Walter. **Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura.** 3ª ed. São Paulo: Editora Brasiliense, 1987.

BENJAMIN, Walter. **Passagens.** Tradução: Irene Aron. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2006.

BENJAMIN, Walter. Theologisch-politiches Fragment. 1991, p. 203-4. In ____ **Walter Benjamin: Gesammelte Schriften.** Frankfurt: Suhrkamp, 1991. Disponível em: <<https://archive.org/details/GesammelteSchriftenBd.2/page/n1/mode/2up?view=theater>>. Acesso em: 30 jun. 2022.

BUTLER, Judith. Lampejos. In ____ **Caminhos Divergentes: judaicidade e crítica ao Sionismo.** Tradução: Rogério Bettoni. 1.ed. – São Paulo: Boitempo, 2017.

CHAVES, Ernani. **No limiar do moderno: estudos sobre Friedrich Nietzsche e Walter Benjamin.** Belém: Paka-tatu, 2003. 256 p.

GAGNEBIN, Jeanne Marie. **História e narração em Walter Benjamin.** 2ª ed. São Paulo: Editora Perspectiva, 2019, 142 p.

GAGNEBIN, Jeanne Marie. **Limiar, aura e rememoração: Ensaio sobre Walter Benjamin.** 1ª ed. São Paulo: Editora 34, 2014. 272 p.

MATE, Reyes. **Medianoche em la historia**: Comentarios a las tesis de Walter Benjamin ‘Sobre el concepto de historia’. Madrid: Editorial Trotta, 2006.