

104 A - MC

Coleção Espírito Crítico

Conselho editorial:

Alfredo Bosi

Antonio Candido

Augusto Massi

Davi Arrigucci Jr.

Flora Süssekind

Gilda de Mello e Souza

Roberto Schwarz

Walter Benjamin

ESCRITOS SOBRE
MITO E LINGUAGEM

(1915-1921)

Organização, apresentação e notas

Jeanne Marie Gagnebin

Tradução

Susana Kampff Lages e Ernani Chaves

 Livraria
Duas Cidades

editora ■ 34

um povo, nem a de um indivíduo, nem outra coisa senão essa vida própria que encontramos no “poetificado” do poema. Essa vida é construída segundo as formas do mito grego, mas — e esse é o elemento decisivo — não apenas por elas; precisamente o elemento grego encontra-se suprimido na última versão e substituído por um outro que (a bem da verdade, sem uma justificativa explícita) denominamos de oriental. Quase todas as modificações da última versão vão nessa direção, seja nas imagens, seja na introdução das ideias e, por fim, na nova significação que é dada à morte, todos esses elementos elevando-se como ilimitados face ao fenômeno que repousa em si mesmo, limitado por sua forma. Que aí se oculte uma questão decisiva, não apenas para o conhecimento de Hölderlin, é algo que não cabe demonstrar no presente contexto. O estudo do “poetificado”, entretanto, não leva ao mito, mas leva apenas — nas obras maiores — às ligações míticas que a obra de arte plasma numa figura única, que não é nem mitológica nem mítica e que nos é impossível de conceber de modo mais preciso.

Se houvesse palavras para captar a relação que se estabelece entre o mito e a vida interior da qual nasce o último poema, seriam aquelas que Hölderlin escreveu numa obra pertencente a um período ainda mais tardio: “As lendas, que da Terra se afastam, / [...] / Voltam-se para a humanidade” [“*Die Sagen, die der Erde sich entfernen, / [...] / Sie kehren zu der Menschheit sich*”].²⁰

(1915)

Tradução de Susana Kampff Lages

²⁰ Do poema “*Der Herbst*”, “O outono”. (N. da E.)

Sobre a linguagem em geral e sobre a linguagem do homem

Toda manifestação da vida espiritual humana pode ser concebida como uma espécie de linguagem, e essa concepção leva, em toda a parte, à maneira de verdadeiro método, a novos questionamentos. Pode-se falar de uma linguagem da música e da escultura, de uma linguagem da jurisprudência que nada têm a ver, imediatamente, com as línguas em que estão redigidas as sentenças dos tribunais ingleses e alemães; pode-se falar de uma linguagem da técnica que não é a língua especializada dos técnicos. Nesse contexto, língua, ou linguagem,²¹ significa o princí-

²¹ Uma das dificuldades de tradução deste texto está no fato de o alemão (assim como o latim, o inglês e o russo, por exemplo) pertencer às línguas que fazem uma distinção binária entre *Sprache* e *Rede*, enquanto o português opera com uma distinção ternária: “língua”, “linguagem” e “palavra”. Essa diferenciação, tomada de empréstimo ao linguista E. Coseriu, ajuda a entender que o termo *Sprache* possa ser traduzido aqui tanto por “língua” como por “linguagem”, dependendo do contexto. O alcance especulativo e ontológico de *Sprache*, em sua amplitude, merece ser ressaltado e pode servir de horizonte para toda a filosofia alemã, em particular aquela do romantismo alemão, tradição na qual o ensaio de Benjamin se insere, ocupando lugar de destaque. Com efeito, mesmo que a língua alemã confira à língua humana, isto é, verbal e articulada, e às várias línguas idiomáticas

pio que se volta para a comunicação de conteúdos espirituais²² nos domínios em questão: na técnica, na arte, na jurisprudência ou na religião. Resumindo: toda comunicação de conteúdos espirituais é língua, linguagem, sendo a comunicação pela palavra apenas um caso particular: o da comunicação humana e do que a fundamenta ou do que se funda sobre ela (a jurisprudência, a poesia). Mas a existência da linguagem estende-se não apenas a todos os domínios de manifestação do espírito humano, ao qual,

um sentido eminente (ver o verbete *Sprache* do *Deutsches Wörterbuch* dos irmãos Grimm), em conformidade com toda a tradição filosófica que distingue o homem dos outros animais pela posse da linguagem, ela pressupõe uma função expressiva na base dessa língua/linguagem, que não pode ser reduzida unicamente às línguas verbais humanas. Nesse sentido, em alemão não é uma metáfora falar da “língua dos pássaros” ou da “língua da música”; ao contrário, a língua alemã instiga a indagar sobre as relações entre essas “línguas” e a “língua humana” (como o faz, por exemplo, Adorno, em seu famoso “Fragment über Musik und Sprache”, “Fragmento sobre música e linguagem”, in *Gesammelte Schriften*, vol. I-3, pp. 251-6). A função expressiva e significante da *Sprache* ajuda também a entender que se possa dizer dos homens que eles têm línguas diferentes, mas, ao mesmo tempo, possuem a mesma língua/linguagem, como disse Wilhelm von Humboldt.

Deve-se, por fim, observar que a tradução para o português do adjetivo *sprachlich*, formado a partir do substantivo *Sprache*, desdobra essas dificuldades. Em algumas situações, pode ser traduzido por “linguístico”, desde que não se perca a riqueza semântica de sua origem, nem se confira peso demasiado ao aspecto técnico e científico da expressão. Via de regra, optou-se por traduzir pela locução “de linguagem”, para manter o seu alcance. Outros tradutores, como Márcio Seligmann-Silva (ver *Ler o livro do mundo. Walter Benjamin: romantismo e crítica poética*, São Paulo, Iluminuras, 1999), preferiram o neologismo “lingual” para assinalar essa dimensão. (N. da E.)

²² Sobre a tradução do termo *Geistig* e seus correlatos, ver nota 9 do ensaio “Dois poemas de Friedrich Hölderlin”, neste volume. (N. da E.)

num sentido ou em outro, a língua sempre pertence, mas a absolutamente tudo. Não há evento ou coisa, tanto na natureza animada, quanto na inanimada, que não tenha, de alguma maneira, participação na linguagem, pois é essencial a tudo comunicar seu conteúdo espiritual. Mas as palavras “língua” e “linguagem”, nessa acepção, não constituem em absoluto metáforas. O fato de que não podemos representar para nós mesmos nada que não comunique, através da expressão, sua essência espiritual, é um conhecimento pleno de conteúdo; o maior ou menor grau de consciência com o qual tal comunicação aparentemente (ou realmente) está ligada em nada altera o fato de não podermos representar para nós mesmos em parte alguma uma total ausência de linguagem. Uma existência que não tivesse nenhuma relação com a linguagem é uma ideia; mas nem mesmo no domínio daquelas ideias que definem, em seu âmbito, a ideia de Deus, uma tal ideia seria capaz de se tornar fecunda.

Só é correto dizer que, nessa terminologia, toda expressão, na medida em que se constitui como comunicação de conteúdos espirituais, é atribuída à linguagem. E não há dúvida de que a expressão só deve ser entendida, de acordo com sua inteira e mais íntima essência, como *linguagem*; por outro lado, para compreender uma essência linguística, temos sempre que perguntar de que essência espiritual ela é a manifestação imediata. Isso significa que a língua alemã, por exemplo, não é, em absoluto, a expressão de tudo o que podemos — supostamente — expressar *através* dela, mas, sim, a expressão imediata daquilo que se comunica dentro dela. Este “se” é uma essência espiritual. Com isso, à primeira vista, é evidente que a essência espiritual que se comunica na língua não é a própria língua, mas algo que dela deve ser diferenciado. A visão segundo a qual a essência espiritual de uma coisa consiste precisamente em sua língua ou linguagem — tal visão, entendida como hipótese, é o grande abismo

no qual ameaça precipitar-se toda teoria da linguagem,²³ e sua tarefa é a de manter-se em suspenso, precisamente acima desse abismo. A diferenciação entre a essência espiritual e a essência linguística, na qual aquela comunica, é a distinção primordial em uma investigação de caráter teórico sobre a linguagem; e essa diferença parece ser tão indubitável que, ao contrário, a identidade entre a essência espiritual e a linguística, tantas vezes afirmada, constitui um profundo e incompreensível paradoxo, para o qual se encontrou expressão no duplo sentido da palavra Λόγος [Logos]. E, no entanto, esse paradoxo, enquanto solução, ocupa um lugar central na teoria da linguagem, permanecendo paradoxo, e insolúvel, quando colocado no início.

O que comunica a língua? Ela comunica a essência espiritual que lhe corresponde. É fundamental saber que essa essência espiritual se comunica *na* língua e não *através* da língua. Portanto, não há um falante das línguas, se se entender por falante aquele que se comunica através dessas línguas. A essência espiritual comunica-se em uma língua e não através de uma língua, isto quer dizer que, vista do exterior, ela, a essência espiritual, não é idêntica à essência linguística. A essência espiritual só é idêntica à essência linguística *na medida em que é comunicável*. O que é comunicável em uma essência espiritual é sua essência linguística. Portanto, a linguagem comunica, a cada vez, a respectiva essência linguística das coisas; mas sua essência espiritual só é comunicada na medida em que se encontra imediatamente encerrada em sua essência linguística, na medida em que ela seja comunicável.

²³ Ou será antes a tentação de colocar a hipótese no início, que constitui o abismo de todo o filosofar? (N. de W. B.)

A linguagem comunica a essência linguística das coisas. Mas a manifestação mais clara dessa essência é a própria linguagem. A resposta à pergunta "O que comunica a linguagem?" deve ser: "Toda linguagem comunica-se a si mesma". A linguagem desta lâmpada, por exemplo, não comunica a lâmpada (pois a essência espiritual da lâmpada, na medida em que é comunicável, não é em absoluto a própria lâmpada), mas a lâmpada-linguagem, a lâmpada-na-comunicação, a lâmpada-na-expressão. Pois na linguagem é assim: *a essência linguística das coisas é sua linguagem*. A compreensão da teoria da linguagem depende da capacidade de levar essa asserção a um grau de clareza que elimine qualquer aparência de tautologia. Essa proposição não é tautológica, pois significa que aquilo que é comunicável em uma essência espiritual é sua linguagem. Tudo repousa nesse "é" (que equivale a dizer "é imediatamente"). — Não se trata de dizer que aquilo que em uma essência espiritual é comunicável *se manifesta* mais claramente na sua língua, como acabamos de dizer, de passagem, no início deste parágrafo; mas esse elemento comunicável é a linguagem mesma sem mediações. Dito de outra maneira, a língua de uma essência espiritual é imediatamente aquilo que nela é comunicável. Aquilo que é comunicável *em* uma essência espiritual é aquilo *no que* ela se comunica; o que quer dizer que toda língua se comunica a si mesma. Ou melhor: toda língua se comunica *em* si mesma; ela é, no sentido mais puro, o *meio* [Medium]²⁴ da comunicação. A característica própria do

²⁴ *Medium* e *Mittel* são termos recorrentes na reflexão benjaminiana e assumem particular importância no presente ensaio. O segundo tem a significação de "meio para determinado fim", caracteriza, portanto, um contexto instrumental e alude sempre à necessidade de mediação. Já o primeiro termo, *Medium*, designa o *meio* enquanto matéria, ambiente e modo da comunicação, sem que seja

meio, isto é, a imediatidade de toda comunicação espiritual, é o problema fundamental da teoria da linguagem, e, se quisermos chamar de mágica essa imediatidade, então o problema originário da linguagem será a sua magia. Ao mesmo tempo, falar da magia da linguagem significa remeter a outro aspecto: a seu caráter infinito. Este é condicionado por seu caráter imediato. Pois precisamente porque nada se comunica *através* da língua, aquilo que se comunica *na* língua não pode ser limitado nem mediado do exterior, e por isso em cada língua reside sua incomensurável, e única em seu gênero, infinitude. É a sua essência linguística, e não seus conteúdos verbais, que define o seu limite.

A essência linguística das coisas é a sua linguagem; aplicada ao ser humano, essa afirmação significa que a essência linguística do ser humano é a sua língua. Isso quer dizer que o homem comunica sua própria essência espiritual *na* sua língua. Mas a língua do homem fala em palavras. Portanto, o ser humano comunica sua própria essência espiritual (na medida em que ela seja comunicável) ao *nomear* todas as outras coisas. Mas conhecemos outras linguagens que nomeiam as coisas? Que não se faça aqui a objeção de que não conhecemos nenhuma outra linguagem que não seja a do homem, pois isso não é verdade. O que não conhecemos fora da linguagem humana é uma linguagem *nomeadora*; ao identificar linguagem nomeadora e linguagem em geral, a teoria da linguagem acaba por privar-se de suas percep-

possível estabelecer com ele uma relação instrumental com vista a um fim exterior; por isso mesmo, para Benjamin, indica uma relação de *imediatidade* [*Unmittelbarkeit*]. Como a palavra "meio" em português não distingue entre as duas acepções, a tradução optou por grafar *meio* em itálico, sempre que se tratar de *Medium*, e sem grifo, quando *Mittel*. Vale notar ainda que o uso que o autor faz do termo *Medium* não se confunde com seu emprego atual no plural, tal como ocorre na *Medienstheorie* (Teoria dos mídia). (N. da E.)

ções mais profundas. — *Portanto, a essência linguística do homem está no fato de ele nomear as coisas.*

Para quê nomear? A quem se comunica o homem? — Mas será essa questão, no caso do homem, diversa da de outras formas de comunicação (linguagens)? A quem se comunica a lâmpada? A quem, a montanha? E a raposa? — Aqui a resposta é: ao homem. Não se trata de antropomorfismo. A verdade dessa resposta se deixa ver no conhecimento e, talvez também, na arte. E mais: se a lâmpada e a montanha e a raposa não se comunicassem ao homem, como poderia ele nomeá-las? No entanto, ele as nomeia; *ele* se comunica ao nomeá-las. A quem ele se comunica?

Antes de responder a esta pergunta, deve-se examinar novamente a questão: como se comunica o homem? Deve-se estabelecer aqui uma diferença clara, colocar uma alternativa diante da qual, seguramente, uma concepção da linguagem essencialmente falsa seja desmascarada. Será que o homem comunica a sua essência espiritual *através* dos nomes que ele dá às coisas? Ou *nos* nomes? O paradoxo da questão contém a sua resposta. Quem acredita que o homem comunica sua essência espiritual *através* dos nomes, não pode, por sua vez, aceitar que seja a sua essência espiritual o que ele comunica, pois isso não se dá através de nomes de coisas, isto é, não se dá através das palavras com as quais ele designa uma coisa. Por sua vez, pode aceitar apenas que comunica alguma coisa a outros homens, pois isso se dá através da palavra com a qual eu designo uma coisa. Tal visão é a concepção burguesa da linguagem, cuja inconsistência e vacuidade devem resultar cada vez mais claras, a partir das reflexões que faremos a seguir. Essa visão afirma que o meio [*Mittel*] da comunicação é a palavra; seu objeto, a coisa; seu destinatário, um ser humano. Já a outra concepção não conhece nem meio, nem objeto, nem destinatário da comunicação. Ela afirma que *no nome a essência espiritual do homem se comunica a Deus.*

No âmbito da linguagem, o nome possui somente esse sentido e essa significação, de um nível incomparavelmente alto: ser a essência mais íntima da própria língua. O nome é aquilo *através* do qual nada mais se comunica, e *em* que a própria língua se comunica a si mesma, e de modo absoluto. No nome, a essência espiritual que se comunica é a língua. Somente onde a essência espiritual em sua comunicação for a própria língua em sua absoluta totalidade, somente ali estará o nome e lá estará o nome somente. Assim, como parte do legado da linguagem humana, o nome garante que *a língua é pura e simplesmente* a essência espiritual do homem; e é somente por isso que o homem é, entre todos os seres dotados de espírito, o único cuja essência espiritual é plenamente comunicável. É isso que fundamenta a diferença entre a linguagem humana e a linguagem das coisas. Mas como a essência espiritual do homem é a língua mesma, ele não pode se comunicar através dela, mas apenas dentro dela. O nome é a condensação dessa totalidade intensiva da língua como essência espiritual do homem. O homem é aquele que nomeia, nisso reconhecemos que por sua boca fala a pura língua. Toda natureza, desde que se comunica, se comunica na língua, portanto, em última instância, no homem. Por isso, ele é o senhor da natureza e pode nomear as coisas. É somente através da essência linguística das coisas que ele, a partir de si mesmo, alcança o conhecimento delas — no nome. A criação divina completa-se no momento em que as coisas recebem seu nome do homem, a partir de quem, no nome, somente a língua fala. Pode-se designar o nome como a língua da língua, a linguagem da linguagem (desde que o genitivo não designe uma relação de “meio” [*Mittel*], mas de “meio” [*Medium*]), e, nesse sentido com certeza, por que ele fala *no* nome, o homem é o falante da linguagem — e por isso mesmo, seu único falante. Ao designar o homem como “aquele que fala” (que é, evidentemente, segundo a Bíblia,

“Aquele-que-dá-nome”: “e como o homem dava nome a todos os tipos de animais vivos, assim estes deviam *se chamar*”),²⁵ muitas línguas abrigam esse conhecimento metafísico.

Contudo, o nome não é somente a última exclamação; é também a verdadeira interpelação da linguagem. Com isso, aparece no nome a lei essencial da linguagem, segundo a qual expressar-se a si mesmo e interpelar todas as outras coisas são um só movimento. A linguagem — e nela, uma essência espiritual — não se exprime de modo puro senão quando ela fala no nome, quer dizer, na nomeação universal. Assim, no nome culminam a totalidade intensiva da língua como essência absolutamente comunicável, e a totalidade extensiva da língua como essência universalmente comunicante (que nomeia). A linguagem será imperfeita em sua essência comunicante, em sua universalidade, quando a essência espiritual, que fala a partir dela, não for, em toda a sua estrutura, algo linguístico, isto é, algo comunicável. *Somente o homem possui a linguagem perfeita do ponto de vista da universalidade e da intensidade.*

A partir de tal conhecimento, é possível formular, sem risco de equívoco, uma questão que possui certamente a mais alta importância metafísica, mas que aqui deverá ser apresentada com toda clareza, em primeiro lugar, como questão terminológica. Trata-se de saber se, do ponto de vista de uma teoria da linguagem, deve-se definir toda essência espiritual como linguística — não apenas a do ser humano (pois no seu caso isso se dá necessariamente), mas também a essência das coisas e, com isso, toda e qualquer essência espiritual em geral. Se a essência espiritual

²⁵ *Gênesis*, 2, 19. No original, Benjamin cita a Bíblia de Lutero: “*wie der Mensch allerlei lebendige Tiere nennen würde, so sollten sie heissen*” (grifo do autor). (N. da E.)

for idêntica à essência linguística, a coisa é, em sua essência espiritual, o *meio* da comunicação, e aquilo que nela se comunica é — em função desse seu estatuto de *meio* — precisamente esse próprio *meio* (a linguagem). Assim, a linguagem é a essência espiritual das coisas. A essência espiritual, portanto, é colocada desde o princípio como comunicável, ou melhor, colocada justamente na comunicabilidade, e a tese segundo a qual a essência linguística das coisas é idêntica a sua essência espiritual, enquanto esta é comunicável, torna-se, com este “enquanto”, uma tautologia. *Não há um conteúdo da língua, ou da linguagem; enquanto comunicação a linguagem comunica uma essência espiritual, isto é, uma comunicabilidade pura e simples.* As diferenças entre linguagens são diferenças entre *meios* que se diferenciam, por assim dizer, por sua densidade, gradualmente, portanto; e isso tanto do ponto de vista da densidade daquele que comunica (o que nomeia) quanto do comunicável (o nome) na comunicação. Essas duas esferas, perfeitamente distintas, e no entanto unidas na língua nominal do homem, não cessam obviamente de se corresponder.

Para a metafísica da linguagem, essa equiparação entre essência espiritual e essência linguística, a qual só conhece diferenças de grau, produz uma gradação de todo o ser espiritual. Essa gradação, que ocorre no interior da própria essência espiritual, não se deixa apreender por nenhuma outra categoria superior, e conduz conseqüentemente a uma gradação de todas as essências, tanto espirituais como linguísticas, segundo graus de existência ou de ser, como aqueles familiares à escolástica medieval no que diz respeito às essências espirituais. Mas se essa equiparação entre essência espiritual e essência linguística tem, do ponto de vista de uma teoria da linguagem, um alcance metafísico tão grande é porque conduz àquele conceito que sempre voltou a se destacar, por si só, no centro da filosofia da linguagem e que estabele-

leceu a mais íntima ligação entre esta e a filosofia da religião. Este é o conceito de revelação. — No interior de toda configuração linguística reina o conflito do expresso e do exprimível com o inexprimível e o inexpresso. Ao considerar esse conflito, vislumbra-se na perspectiva do inexprimível, simultaneamente, a última essência espiritual. Ora, é claro que equiparar a essência espiritual à essência linguística implica contestar essa relação de proporcionalidade inversa entre ambas. Pois a tese aqui é a de que quanto mais profundo, isto é, quanto mais existente e real for o espírito, tanto mais exprimível e expresso; nesse sentido, é próprio dessa equiparação tornar absolutamente invoca a relação entre espírito e linguagem, de modo que aquilo que existe com mais força na linguagem, aquilo que está melhor estabelecido, aquilo que é, em termos de linguagem, mais pregnante e inarredável, em suma, o que mais se exprime, é ao mesmo tempo o espiritual em sua forma pura. É exatamente isso que significa o conceito de revelação, quando toma a intangibilidade da palavra como condição única e suficiente — e a característica — do caráter divino da essência espiritual que nela se exprime. O mais alto domínio espiritual da religião é (no conceito de revelação) também o único que não conhece o inexprimível. Pois este é convocado no nome e se diz como revelação. Ora, o que assim se anuncia é que só a essência espiritual mais elevada, tal como ela se manifesta na religião, repousa puramente sobre o homem e sobre a linguagem no homem, ao passo que toda arte, inclusive a poesia, não repousa sobre a quintessência do espírito da linguagem, mas repousa sobre o espírito linguístico das coisas, ainda que em sua perfeita beleza. “*Linguagem, a mãe da razão e da revelação, seu alfa e ômega*”, diz Hamann.

A linguagem mesma não se encontra expressa de modo perfeito nas coisas enquanto tais. Essa proposição possui um sentido duplo, caso seja entendida de modo figurado ou concreto: as

línguas dos objetos são imperfeitas, e eles são mudos. As coisas é negado o puro princípio formal da linguagem que é o som. Elas só podem se comunicar umas com as outras por uma comunidade mais ou menos material. Essa comunidade é imediate e infinita como a de toda comunicação linguística; ela é mágica (pois também há uma magia da matéria). O que é incomparável na linguagem humana é que sua comunidade mágica com as coisas é imaterial e puramente espiritual, e disso o símbolo é o som. A Bíblia exprime esse fato simbólico quando diz que Deus insuflou no homem o sopro: que é, ao mesmo tempo, vida e espírito e linguagem.

Ao se considerar a seguir, com base nos primeiros capítulos do *Gênesis*, a essência da linguagem, não se pretende realizar uma interpretação da Bíblia, nem colocar aqui a Bíblia, objetivamente, enquanto verdade revelada, como base para nossa reflexão, mas sim indagar o que resulta quando se considera o texto bíblico em relação à própria natureza da linguagem; e a Bíblia é, de início, indispensável para este projeto apenas porque estas reflexões a seguem em seu princípio, que é o de pressupor a língua como uma realidade última, inexplicável e mística que só pode ser considerada em seu desenvolvimento. Considerando a si mesma como revelação, a Bíblia deve necessariamente desenvolver os fatos linguísticos fundamentais. — A segunda versão da história da Criação, que fala do sopro insuflado no homem, relata simultaneamente que o homem foi feito de terra. Essa é, em toda a história da Criação, a única passagem em que se fala da matéria na qual o Criador expressa a sua vontade; uma vontade que em outras passagens é sempre concebida como sendo imediatamente criadora. Nessa segunda história da Criação, a criação do homem não se dá pela palavra (Deus disse — e assim se fez), mas a esse homem que não foi criado a partir da palavra é conferido agora o *dom* da língua, que o eleva acima da natureza.

Ora, essa singular revolução do ato criador no que diz respeito ao homem está registrada de maneira igualmente clara na primeira história da Criação. Em um contexto bem diferente, encontra-se também, de modo igualmente determinado, a correlação especial que se estabelece entre o homem e a linguagem a partir do ato da Criação. A variedade rítmica dos atos criadores do primeiro capítulo deixa perceber, porém, uma espécie de molde básico do qual somente a criação do homem se destaca de modo significativo. É bem verdade que não se trata nunca, nem no caso do homem, nem no da natureza, de uma relação explícita com a matéria a partir da qual foram criados; e não é possível determinar se as palavras “ele fez” implicam uma criação a partir da matéria. Mas o ritmo da criação da natureza (conforme *Gênesis*, 1) é: Haja... — Ele fez (criou) — Ele chamou. — Em alguns atos criadores (1, 3; 1, 14) intervém unicamente o “Haja”. Nesse “Haja” e no “Ele chamou”, no início e no fim dos atos, aparece, a cada vez, a profunda e clara relação do ato criador com a linguagem. Este começa com a onipotência criadora da linguagem, e ao final a linguagem, por assim dizer, incorpora a si o criado, ela o nomeia. Ela é aquilo que cria, e perfaz, ela é palavra e nome. Em Deus o nome é criador por ser palavra, e a palavra de Deus é saber por ser nome. “E Deus viu que isso era bom”, isto é: ele o conheceu pelo nome. A relação absoluta do nome com o conhecimento só existe em Deus, só nele o nome, porque é intimamente idêntico à palavra criadora, é o puro meio do conhecimento. Isso quer dizer: Deus tornou as coisas cognoscíveis ao lhes dar nomes. Mas o homem só nomeia as coisas na medida em que as conhece.

Com a criação do homem, o ritmo ternário da criação da natureza dá lugar a uma ordem inteiramente outra. A linguagem tem aqui, por conseguinte, outra significação; o aspecto ternário do ato é mantido, mas o paralelismo ressalta ainda mais clara-

mente a distância; no triplo “ele criou” do versículo 1, 27, Deus não criou o homem a partir da palavra, e ele não o nomeou.²⁶ Deus não quis submetê-lo à linguagem, mas liberou no homem a linguagem que lhe havia servido, a *ele*, como *meio* da Criação. Deus descansou após depositar no homem seu poder criador. Privado de sua atualidade divina, esse poder criador converteu-se em conhecimento. O homem é aquele que conhece na mesma língua em que Deus cria. Deus criou o homem à sua imagem, criou aquele que conhece à imagem daquele que cria. É por isso que, quando se diz que a essência espiritual do homem é a linguagem, essa frase precisa de uma explicação. Sua essência espiritual é a linguagem em que ocorreu a Criação. A Criação ocorreu na palavra, e a essência linguística de Deus é a palavra. Toda linguagem humana é tão só reflexo da palavra no nome. O nome alcança tão pouco a palavra quanto o conhecimento, a Criação. A infinitude de toda linguagem humana permanece sempre de natureza limitada e analítica em comparação com a infinitude absoluta, ilimitada e criadora da palavra divina.

A imagem mais profunda dessa palavra divina — o ponto em que a língua do homem participa mais intimamente da infinitude divina da pura palavra, o ponto em que essa língua não pode se tornar nem palavra finita e nem conhecimento — é o nome humano. A teoria do nome próprio é a teoria do limite da linguagem finita em relação à linguagem infinita. Dentre todos os seres, o homem é o único que dá ele mesmo um nome aos seus semelhantes, assim como ele é o único a quem Deus não nomeou. Talvez seja ousado, mas decerto não impossível, citar no presente contexto a segunda parte do versículo 2, 20: o homem

²⁶ *Gênesis*, 1, 27: “Deus criou o homem à sua imagem,/ à imagem de Deus ele o criou,/ homem e mulher ele os criou”, na tradução da *Bíblia de Jerusalém*. (N. da E.)

deu nomes a todos os seres, “mas, para o homem, não encontrou a auxiliar que lhe correspondesse”. Como de resto Adão, assim que a recebe, dá um nome a sua mulher (*’isha*,²⁷ no segundo capítulo; Eva, no terceiro). Com a doação de um nome, os pais consagram seus filhos a Deus; ao nome que eles dão nesse ato não corresponde — no sentido metafísico, não etimológico — nenhum conhecimento, uma vez que é por ocasião do nascimento que dão nome a seus filhos. Para um espírito rigoroso, nenhum homem deveria corresponder a seu nome (segundo seu significado etimológico), pois o nome próprio é palavra de Deus em sons humanos. Esse nome garante a cada homem sua criação por Deus e, nesse sentido, ele mesmo é criador, como a sabedoria mitológica bem exprime na visão (aliás, nada rara) de que o nome de um homem é seu destino. O nome próprio é o que o homem tem em comum com a palavra criadora de Deus. (Esse não é o único caso, e o homem conhece ainda uma outra comunidade linguística com a palavra divina.) Pela palavra o homem está ligado à linguagem das coisas. A palavra humana é o nome das coisas. Com isso, não vigora mais a concepção burguesa da língua segundo a qual a palavra estaria relacionada à coisa de modo casual e que ela seria um signo das coisas (ou de seu conhecimento), estabelecido por uma convenção qualquer. A linguagem não fornece jamais *meros* signos. Mas a refutação da teoria burguesa da linguagem por parte da teoria mística é igualmente equivocada. Pois segundo esta, a palavra é por definição a essência da coisa. Isso é incorreto, pois a coisa enquanto tal não tem nenhuma palavra; criada a partir da palavra de Deus, ela é conhecida em seu nome pela palavra do homem. Esse conhecimento da coisa não é, contudo, uma criação espontânea,

²⁷ O termo *’isha* é, em hebraico, o feminino de *’ish*, homem. (N. da E.)

mente a distância; no triplo “ele criou” do versículo 1, 27, Deus não criou o homem a partir da palavra, e ele não o nomeou.²⁶ Deus não quis submetê-lo à linguagem, mas liberou no homem a linguagem que lhe havia servido, a *ele*, como *meio* da Criação. Deus descansou após depositar no homem seu poder criador. Privado de sua atualidade divina, esse poder criador converteu-se em conhecimento. O homem é aquele que conhece na mesma língua em que Deus cria. Deus criou o homem à sua imagem, criou aquele que conhece à imagem daquele que cria. É por isso que, quando se diz que a essência espiritual do homem é a linguagem, essa frase precisa de uma explicação. Sua essência espiritual é a linguagem em que ocorreu a Criação. A Criação ocorreu na palavra, e a essência linguística de Deus é a palavra. Toda linguagem humana é tão só reflexo da palavra no nome. O nome alcança tão pouco a palavra quanto o conhecimento, a Criação. A infinitude de toda linguagem humana permanece sempre de natureza limitada e analítica em comparação com a infinitude absoluta, ilimitada e criadora da palavra divina.

A imagem mais profunda dessa palavra divina — o ponto em que a língua do homem participa mais intimamente da infinitude divina da pura palavra, o ponto em que essa língua não pode se tornar nem palavra finita e nem conhecimento — é o nome humano. A teoria do nome próprio é a teoria do limite da linguagem finita em relação à linguagem infinita. Dentre todos os seres, o homem é o único que dá ele mesmo um nome aos seus semelhantes, assim como ele é o único a quem Deus não nomeou. Talvez seja ousado, mas decerto não impossível, citar no presente contexto a segunda parte do versículo 2, 20: o homem

²⁶ *Gênesis*, 1, 27: “Deus criou o homem à sua imagem, / à imagem de Deus ele o criou, / homem e mulher ele os criou”, na tradução da *Bíblia de Jerusalém*. (N. da E.)

deu nomes a todos os seres, “mas, para o homem, não encontrou a auxiliar que lhe correspondesse”. Como de resto Adão, assim que a recebe, dá um nome a sua mulher (*’isha*,²⁷ no segundo capítulo; Eva, no terceiro). Com a doação de um nome, os pais consagram seus filhos a Deus; ao nome que eles dão nesse ato não corresponde — no sentido metafísico, não etimológico — nenhum conhecimento, uma vez que é por ocasião do nascimento que dão nome a seus filhos. Para um espírito rigoroso, nenhum homem deveria corresponder a seu nome (segundo seu significado etimológico), pois o nome próprio é palavra de Deus em sons humanos. Esse nome garante a cada homem sua criação por Deus e, nesse sentido, ele mesmo é criador, como a sabedoria mitológica bem exprime na visão (aliás, nada rara) de que o nome de um homem é seu destino. O nome próprio é o que o homem tem em comum com a palavra criadora de Deus. (Esse não é o único caso, e o homem conhece ainda uma outra comunidade linguística com a palavra divina.) Pela palavra o homem está ligado à linguagem das coisas. A palavra humana é o nome das coisas. Com isso, não vigora mais a concepção burguesa da língua segundo a qual a palavra estaria relacionada à coisa de modo casual e que ela seria um signo das coisas (ou de seu conhecimento), estabelecido por uma convenção qualquer. A linguagem não fornece jamais *meros* signos. Mas a refutação da teoria burguesa da linguagem por parte da teoria mística é igualmente equivocada. Pois segundo esta, a palavra é por definição a essência da coisa. Isso é incorreto, pois a coisa enquanto tal não tem nenhuma palavra; criada a partir da palavra de Deus, ela é conhecida em seu nome pela palavra do homem. Esse conhecimento da coisa não é, contudo, uma criação espontânea,

²⁷ O termo *’isha* é, em hebraico, o feminino de *’ish*, homem. (N. da E.)

ele não acontece a partir da linguagem de maneira absolutamente ilimitada e infinita, como ocorre na Criação; o nome que o homem atribui à coisa repousa sobre a maneira como ela se comunica a ele. No nome a palavra divina não continua criadora; ela se torna em parte uma receptividade ativa, uma receptividade que concebe, ainda que tal concepção seja de linguagem. Essa receptividade responde à linguagem das coisas mesmas, das quais, por sua vez, a palavra divina se irradia, sem som, na magia muda da natureza.

Para designar conjuntamente essa receptividade e essa espontaneidade tal como elas se encontram nessa conexão única em seu gênero, que ocorre apenas no domínio linguístico, a língua possui sua palavra própria, e esta vale também para aquela receptividade do que não tem nome no nome. É a tradução da linguagem das coisas para a linguagem do homem. É necessário fundamentar o conceito de tradução no nível mais profundo da teoria linguística, pois ele possui alcance e poder demasiado amplos para ser tratado de uma maneira qualquer num momento posterior, como algumas vezes se pensa. Tal conceito adquire sua plena significação quando se percebe que toda língua superior (com exceção da palavra de Deus) pode ser considerada como tradução de todas as outras. Graças à relação acima mencionada entre as línguas como uma relação entre *meios* de diferente densidade, dá-se a traduzibilidade das línguas entre si. A tradução é a passagem de uma língua para outra por uma série contínua de metamorfoses. Séries contínuas de metamorfoses, e não regiões abstratas de igualdade e de similitude, é isso que a tradução percorre.

Traduzir a linguagem das coisas para a linguagem do homem não consiste apenas em traduzir o que é mudo para o que é sonoro, mas em traduzir aquilo que não tem nome em nome. Trata-se, portanto, da tradução de uma língua imperfeita para

uma língua mais perfeita, e ela não pode deixar de acrescentar algo, o conhecimento. Ora, a objetividade dessa tradução está garantida em Deus. Pois Deus criou as coisas e nelas a palavra criadora é o gérmen do nome que conhece, da mesma forma como Deus também, ao final, nomeava cada coisa após tê-la criado. Mas evidentemente essa nomeação constitui somente a expressão da identidade, em Deus, entre a palavra criadora e o nome que conhece, e não a solução antecipada para aquela tarefa que Deus atribui expressamente ao próprio homem: nomear as coisas. Recebendo a língua muda e sem nome das coisas e transpondo-a em sons, nos nomes, o homem solve essa tarefa. Mas essa tarefa seria insolúvel se a língua nomeadora do homem e a língua sem nome das coisas não tivessem uma proximidade de parentesco em Deus, oriundas da mesma palavra criadora, tornada, nas coisas, comunicação da matéria em uma comunidade mágica, e, no homem, linguagem do conhecimento e do nome em um espírito bem-aventurado. Diz Hamann: "Tudo o que, no princípio, o homem ouviu, viu com seus olhos [...] e tocou com suas mãos, era [...] palavra viva; pois Deus era a palavra. Com essa palavra na boca e no coração, a origem da linguagem foi tão natural, tão próxima e fácil como uma brincadeira de criança...". Em seu poema "O primeiro despertar de Adão e suas primeiras noites bem-aventuradas", o pintor Müller²⁸ apresenta Deus incitando o homem a dar nomes às coisas, nesses termos: "Homem de terra, aproxima-te e, contemplando, torna-te mais perfeito, torna-te mais perfeito pela palavra!". Neste nexos entre contemplação e nomeação a mudez comunicante das coisas (e dos animais) está intimamente voltada para a linguagem verbal do homem, a qual a acolhe no nome. No mesmo capítulo do poema,

²⁸ Trata-se de Friedrich Müller (1749-1825), conhecido escritor e artista alemão. (N. da E.)

brota do poeta o conhecimento de que somente a palavra a partir da qual as coisas foram criadas permite ao homem nomeá-las; palavra que se comunica, ainda que mudamente, nas várias línguas dos animais, através da seguinte imagem: Deus faz um sinal aos animais para que eles, um a um, se apresentem ao homem para serem nomeados. Assim, de modo quase sublime, a comunidade linguística entre a criação muda e Deus é dada na imagem do sinal.

Como a palavra muda, na existência das coisas, está infinitamente longe, e abaixo, da palavra que, no conhecimento do homem, nomeia, por sua vez, esta palavra está também longe da palavra criadora de Deus — eis aí o fundamento da pluralidade das línguas humanas. A linguagem das coisas pode adentrar aquela linguagem do conhecimento e do nome somente na tradução — há tantas traduções quanto línguas desde que o homem caiu do estado paradisíaco, que conhecia uma só língua. (Se bem que, segundo a Bíblia, essa consequência da expulsão do paraíso só irá se verificar mais tarde.) A língua paradisíaca do homem deve necessariamente ter sido a do conhecimento perfeito, ao passo que mais tarde todo o conhecimento se diferencia, ainda uma vez, ao infinito na multiplicidade da linguagem, e devia se diferenciar, num nível inferior, enquanto criação no nome de modo geral. Que a língua do paraíso tenha sido a língua do conhecimento perfeito é algo que nem mesmo a existência da árvore do conhecimento pode dissimular. Suas maçãs deveriam proporcionar o conhecimento daquilo que é bom e daquilo que é mau. Mas no sétimo dia Deus já o reconheceu com as palavras da criação: “e era muito bom”.²⁹ O conhecimento para o

²⁹ *Gênesis*, 1, 31: “Deus viu tudo o que tinha feito: e era muito bom”, na tradução da *Bíblia de Jerusalém*; a passagem refere-se ao sexto dia, e não ao sétimo, como observa o autor. (N. da E.)

qual a serpente seduz, o saber sobre o que é bom e o que é mau, não tem nome. Ele é, no sentido mais profundo, nulo; e esse saber é justamente ele mesmo o único mal que o estado paradisíaco conhece. O saber sobre o que é bom e o que é mau não tem a ver com o nome, é um conhecimento exterior, a imitação não criativa da palavra criadora. Nesse conhecimento, o nome sai de si mesmo: o pecado original é a hora de nascimento da palavra humana, aquela em que o nome não vivia mais intacto, aquela palavra que abandonou a língua que nomeia, a língua que conhece, pode-se dizer: abandonou a sua própria magia imamente para reivindicar expressamente seu caráter mágico, de certo modo, a partir do exterior. A palavra deve comunicar alguma coisa (afora si mesma). Esse é realmente o pecado original do espírito linguístico. A palavra que comunica do exterior, expressamente mediada, é de certa forma uma paródia da palavra imediata, da palavra criadora de Deus; é também a queda do espírito adâmico, do espírito linguístico bem-aventurado, que se encontra entre ambos. Pois há, de fato, entre a palavra que conhece o bem e o mal, segundo a promessa da serpente, e a palavra que comunica do exterior, uma identidade fundamental. O conhecimento das coisas repousa no nome; mas o conhecimento do bem e do mal é — no sentido profundo em que Kierkegaard entende este termo — uma “tagarelice”, e este só conhece uma purificação e uma elevação (a que também foi submetido o homem tagarela, o pecador): o tribunal. Realmente, para a palavra que julga, o conhecimento do bem e do mal é imediato. Sua magia é diferente da magia do nome, mas é igualmente magia. Essa palavra que julga expulsa os primeiros homens do paraíso; eles mesmos a incitaram, em conformidade com uma lei eterna segundo a qual essa palavra que julga pune seu próprio despertar como a única, a mais profunda culpa — e é isso que ela espera. No pecado original, em que a pureza eterna do nome foi

lesada, ergueu-se a pureza mais severa da palavra judicante, do julgamento. Para pensar o nexó essencial da linguagem, o pecado original possui tríplice significação (para não mencionar aqui sua significação mais corriqueira): Ao sair da pura linguagem do nome, o homem transforma a linguagem em meio (a saber, meio para um conhecimento que não lhe é adequado), e com isso a transforma também, pelo menos em parte, em *mero* signo; daí, mais tarde, a pluralidade das línguas. O segundo significado do pecado original é que a partir dele se ergue — enquanto restituição da imediatidade do nome, que nele foi lesada — uma nova imediatidade, a magia do julgamento, que não mais repousa feliz em si mesma. O terceiro significado, que se pode ariscadamente supor, seria o de que também a origem da abstração enquanto capacidade do espírito linguístico deveria ser buscada no pecado original. Pois o bem e o mal se mantêm, sem nome e sem poderem ser nomeados, fora da linguagem que nomeia, aquela linguagem que o homem abandona precisamente no abismo desse perguntar. Ora, com relação à linguagem existente, o nome fornece apenas o solo no qual seus elementos concretos se enraízam. Mas os elementos abstratos da linguagem — talvez seja lícito supor — têm suas raízes na palavra judicante, no julgamento. A imediatidade³⁰ (ora, essa é a raiz linguística) da comunicabilidade própria à abstração reside no veredicto judicial. Essa imediatidade na comunicação do abstrato instalou-se como judicante quando o homem, pela queda, abandonou a imediatidade na comunicação do concreto, isto é, o nome, e caiu

³⁰ No original, os termos empregados nesta passagem guardam semelhanças fonéticas que não podem ser reproduzidas em português: a saber, *Unmittelbarkeit* (imediatidade), *Mitteilbarkeit* (comunicabilidade), *Mittelbarkeit* (caráter mediado), *Mitteilung* (comunicação) e *Mittel* (meio). (N. da E.)

no abismo do caráter mediado de toda comunicação, da palavra como meio, da palavra vã, no abismo da tagarelice. Pois — é preciso repetir ainda uma vez — a pergunta sobre o bem e o mal no mundo depois da Criação foi tagarelice. A árvore do conhecimento não estava no jardim de Deus pelas informações que eventualmente pudesse fornecer sobre o bem e o mal, mas sim como insígnia do julgamento sobre aquele que pergunta. Essa monstruosa ironia é o sinal distintivo da origem mítica do Direito.

Depois da queda, que, ao tornar a língua mediada, lançou a base para sua pluralidade, não era preciso mais que um passo para se chegar à confusão entre as línguas. Como os homens haviam ferido a pureza do nome, bastava apenas o distanciamento daquela contemplação das coisas, através da qual sua linguagem adentra o homem, para roubar aos homens a base comum do espírito linguístico já abalado. Os *signos* necessariamente se confundem, lá onde as coisas se complicam. À servidão da língua na tagarelice segue-se a servidão das coisas na doidice quase como consequência inevitável. Nesse distanciamento das coisas, que foi a servidão, surgiu o plano da construção da torre de Babel e, com ela, a confusão entre as línguas.

A vida do homem no puro espírito da linguagem era bem-aventurada. Mas a natureza é muda. Pode-se perceber com clareza, no segundo capítulo do *Gênesis*, que essa mudez, nomeada pelo homem, tornou-se ela própria uma beatitude, ainda que de grau inferior. No poema do pintor Müller, Adão diz a respeito dos animais que o deixam depois de terem sido nomeados: “e pela nobreza com que se afastavam de mim, vi que o homem lhes dera um nome”. Mas depois do pecado original, com a palavra de Deus que amaldiçoa a lavoura, o aspecto da natureza altera-se profundamente. Agora principia aquela outra mudez a que aludimos ao falar da tristeza profunda da natureza. É uma verdade metafísica que toda a natureza começaria a se queixar se lhe

fosse dada uma língua. (Sendo que “dar uma língua” é bem mais do que “fazer com que seja capaz de falar”.) Essa frase tem sentido duplo: em primeiro lugar, significa que a natureza iria se queixar da língua mesma. Ser privada de linguagem: esse é o grande sofrimento da natureza (e é para redimi-la que a vida e a linguagem do *homem* está na natureza, e não apenas, como se supõe, a vida e a linguagem do poeta). Em segundo lugar, essa afirmação quer dizer: a natureza iria se lamentar. Mas o lamento é a expressão mais indiferenciada, mais impotente da linguagem; ele contém quase só o suspiro sensível; e basta um rumor de folhagem para que ressoe junto um lamento. Por ser muda, a natureza é triste e se enluta.³¹ Mas é a inversão dessa frase que penetra ainda mais fundo na essência da natureza: é a tristeza da

³¹ No original, “Weil sie stumm ist, trauert die Natur.” O verbo *trauern* e o substantivo feminino *Trauer* designam a “tristeza”, porém, de maneira específica: a tristeza oriunda da morte de um ser amado — ou seja, o estado de luto (distinguindo-se de *Traurigkeit*, que no alemão corrente designa a tristeza em geral). Ao que parece, Benjamin não teve conhecimento da importante diferenciação feita por Freud entre *Trauer* e *Melancholie*. Em seu livro *Ursprung des deutschen Trauerspiels* (1928), traduzido por Sergio Paulo Rouanet (*Origem do drama barroco alemão*, São Paulo, Brasiliense, 1984), Benjamin enfatiza a relação de *Trauer* com a caducidade, a tristeza e a morte, em oposição ao modelo clássico da tragédia (*Tragödie*). Para ele, o teatro barroco (*Trauerspiel*) seria um jogo (*Spiel*), uma encenação do luto (*Trauer*), daí a proposta de Haroldo de Campos de traduzi-lo por “luti-lúdio”.

A ideia da tristeza da Natureza, presente neste ensaio e também na filosofia da música de Adorno, remete a um estado de luto da Natureza após a queda e o fim do Paraíso; portanto, a uma narrativa bíblica que serve de referência conceitual para devolver à Natureza uma dignidade ontológica subjetiva. Quando o homem, expulso do Paraíso, não consegue mais reconhecer, através do nome, a significação essencial e boa da Natureza, mas a transforma num objeto a ser dominado e explorado, a Natureza é condenada ao silêncio e ao luto. (N. da E.)

natureza que a emudece. Em todo luto, há uma profunda inclinação para a ausência de linguagem, o que é infinitamente mais do que uma incapacidade ou uma aversão a comunicar. Assim, aquilo que é triste sente-se conhecido de parte a parte pelo incognoscível. Ser nomeado — mesmo quando aquele que nomeia é semelhante aos deuses e bem-aventurado — talvez continue sempre a ser um presságio de tristeza. Tanto mais por esse nome não provir daquela única, bem-aventurada e paradisíaca linguagem dos nomes, mas das centenas de línguas humanas nas quais o nome já murchou e que, no entanto, segundo a sentença de Deus, conhecem as coisas. As coisas não têm nome próprio a não ser em Deus. Pois, certamente, na palavra criadora, Deus as chamou por seu nome próprio. Em contrapartida, na linguagem dos homens, elas estão sobrenomeadas. Na relação entre as línguas humanas e a das coisas há algo que se pode designar, de maneira aproximada, como “sobrenomeação”, fundamento linguístico mais profundo de toda tristeza e (do ponto de vista da coisa) de todo emudecimento. Como essência linguística da tristeza, a sobrenomeação remete a um outro aspecto curioso da linguagem: a excessiva determinação que vigora na trágica relação entre as línguas dos homens que falam.

Há uma linguagem da escultura, da pintura, da poesia. Assim como a linguagem da poesia se funda — se não unicamente, pelo menos em parte — na linguagem de nomes do homem, pode-se muito bem pensar que a linguagem da escultura ou da pintura estejam fundadas em certas espécies de linguagens das coisas, que nelas, na pintura ou na escultura, ocorra uma tradução da linguagem das coisas para uma linguagem infinitamente superior, embora talvez pertencente à mesma esfera. Trata-se aqui de línguas sem nome, sem acústica, de línguas próprias do material; aqui é preciso pensar naquilo que as coisas têm em comum, em termos de material, em sua comunicação.

De resto, a comunicação das coisas é com certeza de tal tipo de comunidade que lhe permite abraçar o mundo inteiro como um todo indiviso.

Para o conhecimento das formas artísticas, vale tentar concebê-las todas como linguagens e buscar sua correlação com as linguagens da natureza. Um exemplo que se oferece de imediato, por pertencer à esfera acústica, é o parentesco do canto com a linguagem dos pássaros. Por outro lado, é certo que a linguagem da arte só pode ser compreendida em estreita conexão com a doutrina dos signos. Sem ela, toda e qualquer filosofia da linguagem permanece inteiramente fragmentária, pois a relação entre linguagem e signo (da qual a relação entre língua humana e escrita constitui apenas um exemplo muito particular) é originária e fundamental.

Isso permite definir uma outra oposição que atravessa todo o campo da linguagem e que apresenta relações importantes com a oposição já assinalada entre a linguagem em sentido estrito e o signo, com o qual, é claro, a linguagem não necessariamente coincide. Pois de todo modo a linguagem nunca é somente comunicação do comunicável, mas é, ao mesmo tempo, símbolo do não-comunicável. Esse lado simbólico da linguagem está ligado a sua relação com o signo, e estende-se também, por exemplo, em certos aspectos, ao nome e ao julgamento. Estes têm não apenas uma função comunicante, mas também, com toda probabilidade, uma função simbólica em estreita conexão com esta — à qual não se aludiu aqui, pelo menos não de modo explícito.

Resta assim, depois de tais considerações, um conceito mais depurado de linguagem, por imperfeito que ele ainda possa ser. A linguagem de um ser é o meio em que sua essência espiritual se comunica. O fluxo ininterrupto dessa comunicação percorre toda a natureza, do mais baixo ser existente ao homem e do homem a Deus. O homem comunica-se a Deus através do nome

que dá à natureza e a seus semelhantes (no nome próprio), e ele dá nome à natureza segundo a comunicação que dela recebe, pois também a natureza toda é atravessada por uma língua muda e sem nome, resíduo da palavra criadora de Deus, que se conservou no homem como nome que conhece e paira — acima dele — como veredicto judicante. A linguagem da natureza pode ser comparada a uma senha secreta, que cada sentinela passa à próxima em sua própria língua, mas o conteúdo da senha é a língua da sentinela mesma. Toda linguagem superior é tradução de uma linguagem inferior, até que se desdobre, em sua última clareza, a palavra de Deus, que é a unidade desse movimento da linguagem.

(1916)

Tradução de Susana Kampff Lages