



Recordando a

**Walter Benjamin**

Justicia, Historia y Verdad. Escrituras de la Memoria.

III SEMINARIO INTERNACIONAL  
POLÍTICAS DE LA MEMORIA

CENTRO CULTURAL DE LA MEMORIA HAROLDO CONTI  
Buenos Aires - Argentina

## Uma leitura sobre a apropriação benjaminiana de Hamann ou: o uso, a história e a linguagem

Ilana Viana do Amaral<sup>1</sup>

### Resumen:

Este trabalho apresenta uma aproximação entre as reflexões de Benjamin e Hamann cujo fio condutor é a concepção hamanniana da linguagem. Pensando-a como mediação histórica que institui a subjetividade, Hamann a expõe na sua *Metakritik über den Purismus der Vernunft* como o *a priori* incontornável da razão, como a unidade de matéria e sentido capaz de romper o idealismo presente na *primeira crítica* kantiana. A condição desta ruptura com o idealismo que se expõe num novo conceito de experiência é a compreensão do *lógos* cristão como verdade da linguagem, que articula a verdade e a linguagem à história, conferindo-lhes tal caráter histórico pela exigência do *uso* como critério de apropriação concreta –histórica e finita- do *lógos* divino. Partindo da exposição de Hamann, pontuaremos a recepção na obra de Benjamin destas considerações hamannianas em dois momentos: no texto de 1916 *Sobre a linguagem em geral e sobre a linguagem humana* e no *Prefácio do Drama barroco alemão*, para explicitar a relação entre linguagem, verdade e apropriação histórica do tempo, relação contraditória pela qual o presente toca o eterno. Visamos destacar que o critério hamanniano do *uso histórico do tempo* como critério de verdade da linguagem é o núcleo que permite a sua apropriação por Benjamin.

---

<sup>1</sup> Universidade Estadual do Ceará – CMAF.

## Uma leitura sobre a apropriação benjaminiana de Hamann ou: o uso, a história e a linguagem

À minha Doktormütter, Jeanne Marie Gagnebin que disse não quando  
foi necessário e disse sim quando foi imprescindível.

wir haben an der Natur nichts als Turbatverse  
und *disiecti membra poetae* zu unserm Gebrauch übrig  
Hamann

### Se o método é o desvio...

### Algumas observações preliminares.

Em seu pequeno texto, publicado pela primeira vez no *Frankfurter Zeitung* em novembro de 1931, intitulado *Der destruktive Character*<sup>2</sup>, publicado depois em “*Denkbilder*”,<sup>3</sup> Benjamin faz uma relação entre “caráter destrutivo” e história. Ela será, um bom fio de Ariadne para nos guiar no labiríntico caminho significado pelo problema “a apropriação benjaminiana de Hamann”, pois por esta via se cruzam as reflexões dos dois autores sobre a linguagem e seu uso, reflexões cujo comum ponto de partida, segundo pensamos, é uma apropriação da história a partir da noção de *atualização*, tornar *ato* que é inseparável do uso histórico do presente. Enquanto tomam a linguagem nessa relação com a experiência da história, as reflexões aqui apresentadas buscam pensar as conexões entre o “caráter destrutivo” e a “consciência do homem histórico”<sup>4</sup> a partir dessa relação com a linguagem. Benjamin se apropria da teoria da linguagem hamanniana, segundo nossa hipótese, com base nessa conexão entre linguagem e história que orienta as suas próprias reflexões, nas quais aparece a associação entre história e destrutividade também exposta no *Caráter destrutivo*.

---

<sup>2</sup> Benjamin, W. *Le caractère destructeur*. In: *Oeuvres*. Tr. Maurice de Gandillac, Rainer Rochlitz et Pierre Rusch. Tome II. Paris: Gallimard, 2000, pp.330-332. Doravante CD. As citações são todas traduções nossas à edição francesa.

<sup>3</sup> Cf. *Imagens do pensamento*. In: *Obras escolhidas*, vol. II. Tr. Rubens R. Torres Filho e José Carlos Martins Barbosa. São Paulo: Ed. Brasiliense, 1995.

<sup>4</sup> “Le caractère destructeur possède la conscience de l’homme historique [...]”. Benjamín, W. CD, p.332.

Em Hamann a reflexão sobre a linguagem é emblematicamente inseparável de certo *uso* da palavra, uso que se apresenta em estrita conexão com a sua leitura peculiar do cristianismo – e nele, da retomada de elementos fundamentais da tradição judaica – como religião que permite uma verdadeira experiência da história. O *uso* histórico da linguagem e do tempo, a sua apropriação, como índice de uma relação histórica com a vida exigida pela experiência da fé, uso apresentado por Hamann como critério para pensar a experiência da verdade,<sup>5</sup> nos remete àquele que consideramos ser o elemento fundamental da crítica benjaminiana da experiência moderna, da qual sua própria reflexão sobre a história é inseparável e que determina a sua apropriação das reflexões de Hamann. Trata-se da retomada por Benjamin das considerações de Marx sobre a negatividade ou “destrutividade” do valor de uso – como contradição realmente posta diante da reprodução das relações fetichistas – como condição de uma *nova* experiência. Se tomarmos o que em *Experiência e pobreza*<sup>6</sup> Benjamin designa como *nova barbárie*, a ruptura com a transmissibilidade da experiência, que faz da “tabula rasa” o método e a possibilidade de uma experiência com o presente quando neste nada mais se experimenta como uma ‘verdade’ da tradição; neste gesto destrutivo diante da tradição é o *uso* do próprio presente que apenas pode fundar uma nova experiência, uso que Benjamin encontra, como Marx, na recusa à submissão do uso à troca, experimentada nas relações fetichistas.

O centro da crítica à experiência moderna, como crítica da fantasmagoria, se articula precisamente a esta negatividade do *uso* em sua oposição à troca, esta que é apanhada por Benjamin como elemento central da ‘abertura’ dessa dialética da sociedade moderna, isto é, como índice que nela aponta a possibilidade de ser levada para além de si mesma, de ser levada em direção a uma experiência radical da história, regida pelo *uso* do presente. É essa *apropriação* de si, significada pela afirmação do uso que apresenta a possibilidade do uso histórico da vida e do tempo que nega a fantasmagoria, apropriação

---

<sup>5</sup> Diz Hamann, na *Metacrítica sobre o purismo da razão* que a linguagem é o “único, primeiro e último, órgão e critério da razão, desprovido de outras credenciais que não sejam a *transmissão* e o *uso* (*Überlieferung und Usum*)”. Voltaremos adiante a essa afirmação para melhor situá-la. Hamann, J. G. *Metacrítica do purismo da razão*. In: Justo, J. M. (org.). *Ergon ou energuêia*. Tr. J. M. Justo. Lisboa: Apáginastantas, 1986. Doravante *MPR*.

<sup>6</sup> Benjamin, W. *Expérience et pauvreté Oeuvres*, tome II. Tr. Maurice de Gandillac, Rainer Rochlitz et Pierre Rusch, Paris: Gallimard, 2000, pp 364-372. A edição brasileira pode ser lida em *Experiência e pobreza* In: *Obras Escolhidas*, vol, I. Tr. Sérgio Paulo Rouanet, São Paulo: Ed. Brasiliense, 1985.pp114-119.

experimentada desde a resistência cotidiana contra a experiência de submissão ao valor de troca à insurreição.

Essa negatividade, inseparável do processo de constituição da modernidade, é o que torna possível ao Benjamin das teses *Sobre o conceito de história* – ainda quando o presente, como parte da história de derrotas dessa negatividade, não porte senão uma “fraca força messiânica”<sup>7</sup> – apresentar, pela possibilidade de radicalização dessa negatividade, a figura messiânica da redenção, a revolução. A experiência destrutiva com o presente, pela qual este tempo, “imobilizado” no “agora” da revolução social se experimenta pelo seu *uso histórico* é o que permite, àquele que assim se apropria de si, “escrever a história para si mesmo”.<sup>8</sup> Esta possibilidade de uso histórico do tempo, o operar negativamente no presente que torna *ato* a história, uso que apenas se experimenta em sua radicalidade na revolução social, é, como aponta Benjamin na Tese XIV, a mesma possibilidade que a todo instante se apresenta na própria relação mercantil. É o que ocorre na moda, por exemplo, na qual “o faro para o atual” se experimenta como um “salto de tigre” em direção ao passado. Enquanto se experimenta sob a forma de uma relação mercantil, ela configura uma experiência fantasmagórica do uso sob o domínio do abstrato, da troca, na qual o *uso* é assim, ainda submetido à “uma arena em que a classe dominante comanda” e não o uso plenamente histórico daquele que “escreve a história para si mesmo”. O *uso*, como experiência plena da história, apenas se realiza no salto dialético “sob o céu livre da história” que se experimenta na revolução, plenitude do agora revolucionário que como *atualização* de todo uso histórico do tempo ocorrido no passado, contém a verdade como mônada e pode ser ‘plenitude dos tempos’.<sup>9</sup>

---

<sup>7</sup> Benjamin, W. *Sobre o conceito de história*. Tr. Marcos Müller e Jeanne Marie Gagnebin des Bons. In: Löwy, Michael. *Aviso de Incêndio*. Tr. Wanda N.C.Brant. São Paulo: Ed. Boitempo, 2005. (doravante *TCH*), tese II p.48.

<sup>8</sup> Cf. *Ibid*, teses XIV (p.119) XV (p.123) e XVI (p.128).

<sup>9</sup> A relação entre essa apropriação do instante no cristianismo com as teses de Benjamin é apresentada por Agamben, Giorgio em seu *Il Tempo Che resta. Un commento Alla lettera ai romani*. Torino: Bollati Boringhieri, 2000; na qual Agamben aproxima a “plenitude dos tempos” paulina ao messianismo de Benjamin. Em nossa tese de doutoramento desenvolvemos a apreensão do cristianismo de Hamann (em sua relação com Kierkegaard) centrada no *instante* - que retoma essa significação paulina da plenitude dos tempos – e no uso. Cf. Amaral, Ilana. *O conceito de paradoxo (constantemente referido a Hegel) Fé, História e Linguagem em S. Kierkegaard*. Mimeo. São Paulo: PUC, 2008.

Este ‘desvio’<sup>10</sup> inicial pela referência ao “caráter destrutivo” visa estabelecer em caráter liminar a nossa hipótese de leitura da relação entre Benjamin e Hamann ao apresentar certa conexão entre consciência histórica, destruição e centralidade do presente como condições para abordar o problema da linguagem, nos deixando *in media res* com respeito à articulação entre linguagem, uso e história que aqui pretendemos. É que tal desvio é inseparável da formulação da relação entre Benjamin e Hamann a partir da noção de *apropriação-atualização* central, segundo esta leitura, à articulação por ambos do problema da história e da linguagem. Afinal, uma relação entre estas reflexões sobre a linguagem poderia, partindo do pressuposto oposto ao nosso, tomar como base uma verdade “original” do texto hamanniano da qual Benjamin se aproximaria por um processo *empático*. Tal leitura aproximaria a reflexão de Benjamin acerca da “origem” de uma postura historicista e não é, aliás, tão rara como deveria quando consideramos as críticas dirigidas por Benjamin ao historicismo e à sua apropriação “empática” do passado. As críticas incisivas e mordazes pelas quais Benjamin apresenta seu método como “oposto” ao método da empatia<sup>11</sup> tornam tal aproximação ao historicismo escandalosa. Mesmo se tal leitura historicista de Benjamin reconhece a crítica como um elemento *ao lado* do qual ele *também* dialoga positivamente com o historicismo, no fundo ela apresenta a pretensão de ler uma *ambigüidade* na apropriação do historicismo por Benjamin exatamente ali onde esta crítica benjaminiana é a sua inteira negação. Para sermos mais claros: esta observação visa precisar algo de muito central à formulação do problema da retomada por Benjamin de um autor ou de um momento do passado, no nosso caso Hamann, problema que remete ao núcleo significativo do conceito de origem, central à articulação benjaminiana das relações entre história e linguagem que nos ocupa aqui.

---

<sup>10</sup> Porque o caminho menos desviante talvez fosse o que partisse para a exposição da relação entre as reflexões de Benjamin e Hamann, dos textos nos quais Benjamin apresenta uma referência explícita às reflexões de Hamann sobre a linguagem, o texto de 1916 *Sobre a linguagem em geral e sobre a língua humana* e o *prefácio do Drama Barroco Alemão*. Benjamin, W. *Sur le langage en général et sur le langage humain*. In: *Oeuvres*, tome I. Tr. Maurice de Gandillac, Rainer Rochlitz et Pierre Rusch, Paris: Gallimard, 2000, pp.142-165 (doravante *SL*) e *A origem do Drama Barroco Alemão*. Tradução, apresentação e notas Sérgio Paulo Rouanet – São Paulo: Ed. Brasiliense, 1984 (doravante *DB*).

<sup>11</sup> “Esse método (a empatia) – o oposto do adotado neste trabalho – “*vê a forma artística do drama, a da tragédia, a da comédia, a do jogo de situações e de personagens, como dadas e é deles que ele parte*. Grifos nosso. *Ibid*, pp. 64-5. e tb. Benjamin. *TCH*, em particular as teses V (p. 62), VI (p. 65), VII (p. 70), XVI (p.128) e XVII (p.130) e o apêndice A (p.140).

## Na linguagem da destruição, a história. Na história, a origem.

A concepção que Benjamin apresenta na tese XIV *Sobre o conceito de história*<sup>12</sup> a partir da citação de Karl Krauss de que “a origem é o fim”, citação que ali objetiva apresentar a experiência revolucionária com o presente como centro da apropriação do passado, retoma algo de fundamental acerca de sua reflexão sobre a história, algo apresentado já no texto sobre o *Trauerspiel*. Neste – partiremos das considerações finais do *prefácio* porque também aí a origem é o fim – Benjamin apresenta a possibilidade de apropriação histórica do passado pela *constelação* concreta de dois tempos, tornada possível por meio da destrutividade histórica que caracteriza a apropriação do presente pela arte realizada numa época de decadência. Esta relação destrutiva com o presente é pensada como relação que alcança a *forma* na linguagem destrutiva na medida em que é a experiência mesma da história, da perecibilidade pela qual a ideia – como unidade da verdade e da beleza – pode ser alcançada.<sup>13</sup> É essa relação destrutiva o que torna possível a constelação apresentada por Benjamin da linguagem destrutiva das vanguardas de sua época<sup>14</sup> e da poesia do Barroco.

Benjamin apresenta o gesto contido no esforço poético das “épocas de decadência” do seu presente e do barroco como gesto que apanha e expõe a perecibilidade como verdade da crise da sua época, gesto que ao mesmo tempo, apreende a transitoriedade própria à história. Este gesto de apropriação destrutiva do próprio presente é pensado por ele, assim, como capaz de manter, pela apropriação das ruínas do seu próprio tempo, uma *relação* com a *história como ideia, como verdade*. Benjamin apresenta a experiência poética barroca a partir do que ele chama de um gesto de *violência voluntarista*, centrado no *querer artístico* de uma vontade à qual apenas resta o esforço de *formar*; querer que, enquanto situado numa “época de decadência”, é esvaziado das condições propícias à

---

<sup>12</sup> Cf. *Ibid*, tese XIV, p.119.

<sup>13</sup> A conexão entre verdade e beleza a partir da apropriação benjaminiana da *Darstellung*, discutida por Benjamin no prefácio e experimentada em sua leitura sobre o *Trauerspiel*, foi apontada com precisão por Gagnebin, Jeanne Marie. *Do conceito de Darstellung em Walter Benjamin ou verdade e beleza*, *Kriterion*, vol.46, no.112, Belo Horizonte, Dezembro de 2005.

<sup>14</sup> Cf. Benjamin. *DB*, pp.77-9.

apresentação de “produções socialmente válidas” que vigoram nos “períodos de uma vida social estável”. Benjamin intenta apontar, neste choque entre o “querer voluntarista” da verdade e a ausência de “condições socialmente válidas” para a produção artística (para a experiência da verdade), a experiência própria à história, que a linguagem de tais experiências poéticas exhibe enquanto é apresentação (*Darstellung*) da destrutividade mesma que o choque significa. A destrutividade da forma artística expõe, exhibe, precisamente o caráter negativo central à experimentação histórica do tempo, à experimentação daquele que sabe que a finitude é a verdade de seu presente quando o experimenta nesse confronto à perfeição da forma que ele não alcança. Esta experimentação histórica é oposta à perfeição que a obra de arte das épocas de ‘estabilidade social’ alcança e que determina o seu lugar canônico no panteão da bela arte, cânone que é, para falar nos termos das teses, monumento da cultura que transmite a tradição dos vencedores. Dizer isso significa dizer que o esforço poético que se experimenta em tais momentos de decadência realiza a própria experiência histórica, isto é, a experiência desta finitude do querer que se afirma ao alcançar sua desproporção com a verdade da forma. Nesses momentos de decadência, a arte que não realiza positivamente a forma é propriamente esta obstinação em alcançar pelo *querer* uma verdade que ele não alcança em seu *fazer*. É essa obstinação e essa impossibilidade que o exagero da linguagem visa mascarar, exagero que exatamente a revela como histórica.

O que tal experiência que ‘fracassa’ diante da verdade do cânone alcança é, em contraste, a exibição da verdade da história e da linguagem, a própria ideia enquanto história e linguagem. A linguagem é aqui lugar do conflito, da contradição entre o “querer voluntarista”, essa persistência poética na forma, querer da exibição da verdade e a ausência de lugar para sua realização presente. A linguagem é o próprio lugar de experiência desta inadequação. É por isso que Benjamin diz que “é na linguagem” que essa colisão e as analogias que ela permite construir com outras épocas de crise “aparece com toda clareza”.<sup>15</sup> A linguagem, enquanto terreno no qual o homem se experimenta historicamente como criador, ao nomear,<sup>16</sup> é este lugar da verdade apenas porque – e

---

<sup>15</sup> *Ibid*, p.77.

<sup>16</sup> “As *ideias* se dão, de forma não-intencional, no ato nomeador e tem de ser renovadas pela contemplação filosófica”. *Ibid*, p.59.

enquanto – é uma linguagem capaz de alcançar, no seu uso do presente – “na renovação” do nomear – seu próprio presente e nele, a ‘origem’.

A linguagem histórica que alcança a origem, a verdade que experimenta historicamente, isto é, destrutivamente, a própria linguagem (as vanguardas, o barroco e o próprio livro de Benjamin sobre o barroco) nela redime, ao alcançar a origem, o “pecado original”, para falar nos termos do texto de 1916, pelo qual a capacidade de dar nome às coisas se perdeu, transformando a linguagem em *um conhecimento que não convém ao homem, em simples signo e em abstração*.<sup>17</sup> Diz Benjamin no livro do barroco que “seu ponto de honra [dos escritores do barroco] não era o uso de frases metafóricas e sim a criação de palavras metafóricas, como se seu objetivo fosse, ao inventar as palavras da poesia, inventar a língua”.<sup>18</sup> Essa experiência nomeadora que a linguagem destrutiva realiza é precisamente aquele que exhibe o caráter precível e histórico, apenas no qual as línguas podem se encontrar como o comum diferir da palavra verdadeira, finitude que enfim as torna traduzíveis. É a desproporção entre a palavra finita do verso que quer recriar a língua para dizer a verdade e a palavra verdadeira, da qual esta recriação sabe diferir absolutamente, que a linguagem destrutiva exhibe, por isso ela é linguagem “do exagero”.

A experiência destrutiva da linguagem, que quer dizer a verdade de um presente destituído de verdade – presente cuja verdade não é senão essa destituição da possibilidade de *fazer*, da destituição da exposição da verdade numa forma ‘eterna’ – exhibe, afinal, a própria verdade da história, exatamente ali onde ela não consiste senão em ser exposição da verdade nua deste presente hostil, de finitude e transitoriedade. Ela exhibe, afinal, a *ideia* mesma da linguagem e da história que torna possível alcançar a constelação na qual a linguagem expõe em “toda a sua clareza a analogia entre as criações daquela época [do *Trauerspiel*] e as contemporâneas, ou do passado recente”.<sup>19</sup>

Não é talvez ocioso acrescentar que é a relação do próprio Benjamin com o seu presente, enquanto experiência desta destrutividade própria à história, aquilo mesmo que também permite-exige a exposição – também ela destrutiva – desta sua apropriação do

---

<sup>17</sup>Cf. *Idem*, *SL*, pp. 159 et seq.

<sup>18</sup>*Idem*, *DB*, p.78.

<sup>19</sup>*Ibid*, p. 77

barroco numa linguagem do ‘exagero’, linguagem do tratado, da citação, que ao citar profusamente, atualiza, desloca e revigora a potência nomeadora da linguagem alcançando a origem. Também aqui se trata, afinal, de apresentação (*Darstellung*) da verdade, ainda que não de uma verdade poética. As *analogias* que a pesquisa encontra entre o barroco e as vanguardas não identificam, antes fazem convergir pela e na diferença, o *semelhante* que se reúne numa constelação. Dizer isso tem uma importância peculiar nesse momento, pois Benjamin aponta uma diferença particularmente importante entre o barroco e o presente das vanguardas: o caráter antiestatal e revolucionário das vanguardas ou no mínimo a ausência de qualquer ideia de Estado, em oposição à vinculação dos poetas do barroco ao ideal da constituição absolutista<sup>20</sup>, diferença que retomaremos em sua conexão com a reflexões sobre a linguagem de Benjamin e Hamann. Essas analogias, a exposição das afinidades entre o gesto das vanguardas no próprio presente de Benjamin ou “em seu passado recente” e o barroco são alcançadas justamente a partir do presente – ou do passado recente. Benjamin apresenta neste prefácio, sob o ponto de vista que aqui nos ocupa, ao menos duas importantes relações: entre a destrutividade ou ‘violência voluntarista’ do querer poético numa “época de decadência” e a apropriação da verdade *desta* época, ao mesmo tempo em que – e é isso o que mais de perto nos interessa agora – esta violência voluntarista é também pensada, enquanto apropriação da verdade como verdade *histórica* de sua época de decadência, como apropriação da ideia mesma da história, esta que permite apresentar as épocas de decadência sob uma constelação, movimento que afinal significa que apenas na concretude histórica a ideia se apresenta.

O que importa sublinhar agora é que a apropriação das afinidades entre distintos períodos históricos, apresentada na referência às relações entre as vanguardas e o barroco, é pensada por Benjamin não a partir de uma significação “dada” no barroco, da sua ‘autenticidade’ ou ‘originalidade’ dadas no passado e imobilizadas no “sido”, à qual, de um ponto de vista historicista, às vanguardas *adeririam* em retrospecto, mas inversamente, tais afinidades significam uma apropriação da “origem” no presente ou no que é mais recente, isto é, ela é apropriada como relação com o presente capaz de apresentar “a origem [como] o fim”. É preciso insistir que é a relação ‘destrutiva’ ou histórica com o presente, que para

---

<sup>20</sup> *Ibid*, p. 78

Benjamin constitui a arte destes ‘períodos de decadência’ – e nomeadamente a deste presente (ou passado recente) no qual Benjamin escreve o livro do barroco –, aquela que lhe permite expor as afinidades com outras formas de exposição, igualmente destrutivas, de “épocas de decadência” do passado. É apenas porque e na medida em que tal destrutividade visa o próprio presente em crise, que a conexão deste presente com o passado “em ruínas” se faz possível.

No ensaio sobre o surrealismo<sup>21</sup>, Benjamin apresenta esta destrutividade da linguagem histórica em seu próprio presente (ou passado recente) ao pensar um Lautréamont como parte de uma “tradição insurrecional”<sup>22</sup> à qual são também associados o Stavroguín dostoievskiano (como um *surrealiste avant la lettre*) e Rimbaud. Esta associação entre a destrutividade histórica e a insurreição também aqui demarca o uso do presente como negação da atual configuração da experiência, negação cujo lugar de exposição é a linguagem. É o uso destrutivo do presente, a “violência voluntarista” que se confronta à impossibilidade social de uma exibição da forma o que se diz *no* uso destrutivo da linguagem. O verso livre, as experimentações poéticas, a apropriação do ‘mal’, o *choc* e o escândalo são formas destrutivas nas quais esta violência se diz. O ensaio retoma o mesmo problema da linguagem em sua destrutividade apontado no texto do barroco, linguagem pensada como exposição de uma relação histórica com o tempo (a “tradição” à qual pertence Lautréamont é a da insurreição, a nos lembrar da relação entre insurreição e história tantas vezes retomada por Benjamin), para pensá-lo agora não em relação ao *Trauerspiel*, mas ao próprio presente da experiência das vanguardas.<sup>23</sup> Num como noutro texto, é o presente em crise, o presente visto como aquilo que merece perecer e que efetivamente está em periclitamento pela ação negativa em face dele, aquele que é apenas dotado de uma potência histórica a partir da qual a apropriação *histórica* do passado é possível. Apenas quando o presente é experimentado sob este signo da história, na forma do

---

<sup>21</sup> Benjamin W. *Le surrealisme Le dernier instantané de l'intelligentsia européenne*. In: *Oevres*, Tome II, pp. 113-134. *O surrealismo – o último instantâneo da inteligência européia*. In: *Obras Escolhidas*, vol. I. Tr. Sérgio Paulo Rouanet, São Paulo: Ed. Brasiliense, 1985.

<sup>22</sup> *Ibid*, ed. Francesa, p.129; ed. Brasileira, p.31.

<sup>23</sup> Em seu comentário à tese II sobre o conceito de história Löwy aponta precisamente esta relação entre a prática revolucionária dos surrealistas e sua experiência da história. Cf. Löwy, *op. cit.*, p. 57. Também Aquino expõe esta relação, desenvolvendo aspectos importantes desta conexão que aqui nos interessa entre o *uso* do presente e *história*, em sua tese de doutorado, cuja publicação parcial pode ser lida em. Aquino, Emiliano. *Reificação e linguagem em Guy Debord*. Fortaleza: Eduece-Edunifor, 2006.

periculação, da destruição, as afinidades com um passado que apreendeu destrutiva ou historicamente o seu próprio presente, como o barroco, podem se apresentar.

Há uma imagem cinematográfica dos nossos dias que convida a pensar esse sentido do que é ‘original’ para Benjamin enquanto é inseparável do gesto por meio do qual a destruição do presente como dado é apresentada como condição da constituição de uma relação histórica com esse presente. Trata-se do monólogo da travesti Agrado, no filme de Pedro Almodóvar *Todo sobre mi madre*. Diz Agrado:

¡Miren qué cuerpo! Reparen. ¡Todo hecho a medida! Rasgado de ojos, ochenta mil. Nariz, doscientas tiradas a la basura porque un año después me la pusieron así de otro palizón. Ya sé que me da mucha personalidad, pero si llego a saberlo no me la toco... Continúo: Tetas, dos. Setenta cada una, pero éstas las tengo ya superamortizadas. Silicona en labio, frente, pómulo, cadera y culo. El litro cuesta cien mil, así que echad la cuenta porque yo ya la he perdido. Limadura de mandíbula, setenta y cinco mil. Depilación definitiva con láser, porque la mujer ‘también’ viene del mono, tanto o más que el hombre, sesenta mil por sesión. Depende de lo barbuda que seas, lo normal es de dos a cuatro sesiones, pero si eres folclórica necesitas más, claro. Lo que estaba diciendo, ¡cuesta mucho ser auténtica! Pero no hay que ser tacaña, con nuestra apariencia. Una es más auténtica cuando más se parece a lo que ha soñado de sí misma [...]

Almodóvar apresenta uma imagem potente para pensar a possibilidade propriamente histórica de enfrentar o passado a partir de uma relação destrutiva com o presente. A travesti como “mulher autêntica” é uma imagem que apresenta precisamente esta noção do “original” como atual, atualidade que se constitui por meio do gesto destrutivo, o uso da técnica que subverte e abole o corpo enquanto “dado” meramente natural. É deste gesto histórico que emerge o presente-mulher que alcança sua origem como autenticidade<sup>24</sup> que “sonhou de si mesma”. É do “despertar” desse sonho que em verdade se

---

<sup>24</sup> Que é aqui tomada como o oposto da ‘autenticidade’ do original que a reprodução técnica destrói.

ergue este corpo histórico como uma construção mediada na negação do ‘dado’.<sup>25</sup> O efeito de *choc*, produzido pela contradição entre a visão da travesti e da sua afirmação de si como “mulher autêntica” testemunha a potência dialética desta imagem. Uma discussão mais exaustiva desta imagem de Almodóvar nos levaria a ter de considerar o caráter destrutivo na relação de Agrado com seu corpo para examinar se tal apropriação é já inteiramente histórica e negativa, e a referência à autenticidade que custa caro é humorística e crítica à mercadoria, ou se ela é imagem onírica, na qual o valor de troca é tomado positivamente e o desejo é expressão do sonho que se encontra sob o domínio do arcaísmo e rege o ‘salto de tigre’ da moda. Como não é essa a nossa tarefa neste momento, limitamo-nos a apresentar a dialetização desta imagem deixando o seu exame para outro contexto. Queremos com sua dialetização, dela nos apropriar para sugerir que a nossa hipótese acerca da apropriação por Benjamin sobre a teoria hamanniana da linguagem apresenta Hamann a partir do que Benjamin “ha sonhado de si mesmo”.

A hipótese de uma apropriação-atualização por Benjamin de Hamann é possível porque fazemos nosso o ponto de partida do próprio Benjamin, que nos parece ser a única via de acesso pela qual as reflexões de Hamann podem ser lidas historicamente. Essa apropriação do passado, que o visa e alcança a partir do que ‘o presente sonhou de si’ pela destrutividade da relação com este mesmo presente enquanto dado é, como vimos, aquilo que Benjamin chama de “salto dialético”,<sup>26</sup> próprio à experiência da história, salto que torna, enfim, possível a “constelação” dos diferentes tempos históricos. Se apenas por meio de um salto podemos alcançar as reflexões de Hamann historicamente...

### **Hic Rodus, Hic Salta.**

---

<sup>25</sup> Aquino discute, em *imagem onírica e imagem dialética em Benjamin*, o arcaísmo presente na imagem onírica em sua relação com as contradições próprias ao fetichismo mercantil, centrais à distinção benjaminiana entre imagem onírica e imagem dialética, para apresentar a esta última precisamente como um *despertar* do arcaísmo inscrito no sonhado, arcaísmo ainda presente na ambigüidade da imagem onírica. É o despertar, um uso enfim histórico, que a negatividade da imagem dialética expõe, enquanto é a apropriação das potências negadas no presente da experiência mercantil pela negatividade diante deste presente. Tal apropriação histórica tem seu centro não mais num ‘passado primevo’, ao qual o presente é referido, central à ambigüidade do sonho e da mercadoria que remetem ao passado num ‘salto de tigre’, mas nesse presente negativamente alcançado, no qual a ambigüidade se transmuta em assunção da negatividade, isto é, assunção da história. Aquino, Emiliano. *Imagem onírica e imagem dialética em Benjamin*. In: *Kalágatos, Revista de Filosofia do mestrado acadêmico em Filosofia*, Fortaleza: v.1, n°2, verão de 2004, pp.45-72.

<sup>26</sup> Cf. *TCH*, tese XIV, p.119.

Hamann é conhecido, nas poucas referências a ele endereçadas pelos historiadores da filosofia – ainda que em caráter muito marginal e em frequente associação a Herder e a Humboldt – como um dos precursores do “giro” linguístico característico à reflexão filosófica contemporânea. A esse caráter precursor de suas reflexões se juntam atribuições de um estilo “hermético” ou “mágico” de seus escritos e se acrescentam observações sobre a forma “resumida”, “aforismática” ou “fragmentária” de sua linguagem. Depois de haver apresentado uma notícia biográfica sobre o caráter exigente e pouco afeito à diplomacia de Hamann e sobre as suas difíceis relações pessoais com os seus contemporâneos, se encerra o “parágrafo Hamann”.

As considerações que faremos acerca de sua apropriação nas reflexões de Benjamin partem, como dizíamos, de um ‘desvio’ pela destrutividade e o *caráter* de Hamann, que pretendemos apresentar em conexão com suas reflexões sobre a linguagem, como um *caráter destrutivo*. Este desvio pelo caráter constitui uma quase obrigatoriedade numa reflexão acerca dos seus escritos, pois ele mesmo concebia seu esforço como autor como indissociável de sua vida e de sua experiência do cristianismo, não tendo nunca sido professor ou pesquisador profissional. Buscaremos mostrar, com este desvio pelo caráter, a unidade entre obra e escrita, que entretém uma profunda conexão com o teor dos seus escritos sobre a linguagem, pois seu conteúdo, assim como o da experiência que eles expõem, é a experiência do cristianismo como apropriação de um *uso* histórico da linguagem.

Hans Georg Hamann viveu toda a sua vida no século XVIII (1730-1788) e realizou a totalidade de seus escritos a partir de um intenso diálogo crítico com a ilustração alemã. Quando principiamos por falar de um “diálogo crítico” com a ilustração, esta afirmação, na verdade, nada tem de inocente: ela quer demarcar um ‘campo’ de leitura. É que se trata de, logo de saída, nos posicionarmos diante de um viés de leitura da obra de Hamann – o mais universalmente difundido – que expõe o que julgamos ser um dos mais profundos mal-entendidos acerca do caráter histórico de suas “herméticas” formulações acerca da linguagem.

Tal mal-entendido, aliás, não denuncia uma qualquer má-sorte interpretativa da posteridade de seus escritos. Ele não é, senão, a possibilidade mais própria que a escrita de Hamann carrega enquanto ela, como fala humorística, busca, quer o mal-entendido<sup>27</sup>.

Como o *caráter destrutivo* de Benjamin, Hamann

não tem nenhum desejo de ser compreendido. A seus olhos, todo esforço ativo nesse sentido é superficial. O mal-entendido não o pode alcançar. Ao contrário, ele o provoca, como o provocavam os oráculos, estas instituições destrutivas estabelecidas pelo Estado. O fenômeno o mais pequeno burguês, o falatório, não surge senão porque as pessoas não desejam ser mal-entendidas. O caráter destrutivo aceita o mal-entendido; ele não encoraja o falatório.<sup>28</sup>

Tal provocação do mal-entendido por Hamann se expõe no uso do humor e do enigma que apresentam, neste “hermetismo” oracular, um desafio à sua apropriação. Ele parece exigir do seu leitor uma capacidade de decifração-atualização de sua palavra que, capaz de ir além do ‘falatório’, se encontre enraizada na possibilidade de experimentação, de *uso*, da mesma relação histórica *que* o texto ele mesmo diz, pois somente o uso histórico da vida permite alcançar o texto em seu sentido histórico.

O mal-entendido freqüente ao qual nos referimos consiste em fazer de Hamann um crítico passadista da modernidade e da ilustração. Por essa via, Hamann é apresentado como um feroz “anti-ilustrado”, antirracionalista e como defensor de uma verdade unilateralmente simbólica da linguagem. Por isso mesmo, em tal leitura ele é pensado como precursor do primeiro romantismo alemão e também das críticas contemporâneas à “razão”

---

<sup>27</sup> Com Kierkegaard “podemos verdadeiramente dizer que Hamann é o maior humorista do cristianismo (quer dizer, o maior humorista desta concepção de vida que é ela mesma a concepção de vida a mais humorística na história mundial – o maior humorista do mundo”. Kierkegaard, S. A. *Journaux et cahiers de notes* v. I, Tr. Paris: Éditions Fayard –Éditions de l’orante, 2007, p.148.

<sup>28</sup> “Ne souhaite nullement être compris. À ses yeux, tout effort allant dans ce sens est superficiel. Le malentendu ne peut l’atteindre. Au contraire, il le provoque, comme l’ont provoqué les oracles, ces institutions destructrices établies par l’Etat. Le phénomène le plus petit-bourgeois qui soit, le commérage, ne surgit que parce que les gens ne souhaitent pas être mal compris. Le caractère destructeur accepte le malentendu; il n’encourage pas le commérage”. Benjamín, W. *CD*, p.331. À distância que um uso histórico da linguagem estabelece diante do falatório voltaremos adiante.

daí ser visto como precursor do irracionalismo moderno.<sup>29</sup> Nessa via de apropriação, suas considerações acerca da linguagem, articuladas a certa “inépcia” para a escrita sistemática, teriam como móvel um “individualismo vigoroso”, da qual não são separáveis também a sua “rudeza” e “intolerância” nas relações pessoais, responsáveis pela ruptura de relações com a quase totalidade daqueles com quem conviveu, entre eles Kant e Hippel, rudeza e grosseria que são, ditas deste modo, facilmente assimiláveis à “falta de tempero racional dos rompanes provocados pelo sentimento” e a uma defesa da tradição, que explicaria sua alergia à tolerância bem-educada das discussões acadêmicas. Tal leitura da personalidade de Hamann, posta nestes termos, naturalmente visa forjar esta imagem de um romântico *avant la lettre*<sup>30</sup> concordante com a leitura da sua teoria da linguagem como irracionalista, antiilustrada e reacionária.

Em nossa leitura – daí a expressão “diálogo crítico com a ilustração” – Hamann e suas considerações sobre a linguagem encarnam, ao contrário, uma atitude firmemente histórica frente à sua época, isto é, uma atitude e uma atividade – de escritor ou autor religioso – fincada “destrutivamente” em seu presente. Esta firmeza no presente, imposta pela exigência de unidade pessoal significada, segundo a sua apropriação, pela palavra do cristo, é o que lhe permite apreender e denunciar a contradição e fragmentação da vida moderna. Um *portrait* do cômico alemão Hippel, traçado por Hamann numa carta a Jacobi, nos apresenta a esta denúncia da fratura significada pela assunção da vida moderna, diante da qual seu juízo – e sua rudeza – deve exigir a ruptura de quaisquer relações pessoais com Hippel. Diz Hamann sobre Hippel, para explicar a sua própria estranheza por estar “entre gente” com quem ele “não pode manter uma relação de confiança” que

ele é burgomestre, chefe da polícia, primeiro juiz para os assuntos criminais, membro de todas as sociedades, ele planta jardins, tem a alma de um arquiteto, coleciona gravuras sobre cobre,

---

<sup>29</sup> Cf. Berlin, Isaiah. *El Mago del Norte H.G. Hamann Y el origen del irracionalismo moderno*. Tr. esp. Juan Bosco Díaz-Urmeneta Muñoz. Madrid: Ed.Tecnos, 2008.

<sup>30</sup> As expressões aqui entre aspas são de Berlin em seu texto, seja para caracterizar a imagem de Hamann que ele encontra na literatura que o antecede, seja para expor a imagem que ele próprio apresenta de Hamann. No que pese que o esforço de Berlin é apreender a “novidade e o vigor únicos” que a reflexão de Hamann apresenta, ele ao fim e ao cabo tampouco se distingue destas visões que articulam as reflexões hamannianas às origens do irracionalismo moderno, exatamente enquanto parte da tese de Hamann como um unilateral anti-ilustrado.

pinturas e é capaz de conciliar o luxo e a economia, exatamente como a sabedoria e a loucura.<sup>31</sup>

Hippel, o filisteu letrado, o ilustrado burguês ocupado nas várias frentes da sociedade civil, que ainda assim se pretende – suprema afronta a Hamann – humorista, é a própria imagem do mundo moderno, ao qual Hamann nega a sua adesão em nome da exigência de unidade de princípios imposta por sua fé cristã, uma unidade que é feita de um paradoxo fundamental: O Deus-Homem. O destrutivo Hamann, afinal, não pode “manter relações de confiança” com quem experimenta positivamente tamanha fragmentação. É preciso aqui, ao contrário do que faz a crítica de seu “irracionalismo”, não ceder à tentação de enxergar no Cristo hamanniano uma verdade do passado, da religião ou da tradição, do “Texto”, da Bíblia, como letra morta. Pois Cristo se lhe apresenta, antes, pela exigência da sua atualização: a verdade é palavra, Cristo é palavra. A verdade da relação com a palavra é dada, para Hamann, na *mimesis* da vida do *Cristo* capaz de apreender o sentido enquanto experimenta um uso da vida que imita o Cristo. A verdade da *mimesis* não consiste senão nessa exigência de atualização – de tornar ato – da verdade, da vida e da palavra de Cristo, da qual deriva o acolhimento filosófico fundamental da verdade da *mimesis* nas reflexões de Hamann sobre a linguagem que apresenta *os sons e as letras* como verdadeiros *elementos estéticos* da experiência humana, em oposição ao formalismo do espaço e do tempo apresentados na estética transcendental, na *Crítica da Razão pura*. Longe de opor à ilustração (que se lhe apresenta como a exposição filosófica do filistinismo da vida moderna que Hippel encarna), o “sentimento” ou o “imediato”, tal como fará o romantismo, suas considerações dialogam criticamente com a ilustração com base no acolhimento daquele que é o seu mais decisivo critério: a liberdade subjetiva na apropriação da verdade contra toda autoridade, aquele mesmo que Kant apresenta na sua leitura do esclarecimento como núcleo racional da ilustração: a autonomia. Para Hamann, é o vigor do próprio *presente subjetivo* da apropriação que é apresentado com condição única da verdade da transmissão e da tradição, da Palavra de Cristo. Hamann apresenta assim, nesta verdade da *mimesis* do Cristo pela experiência de um uso cristão da vida, uso da linguagem que é uso

---

<sup>31</sup> “Il est bourgmestre, directeur de la police, premier juge pour les affaires criminelles, membre de toutes les Sociétés, il plante des jardins, il a l’âme d’un architecte, il collectionne des gravures sur cuivre, des peintures et il est capable de concilier le luxe et l’économie, tout comme la sagesse et la folie”. Hamann apud Hegel, G.W.F. *Les écrits de Hamann*. Tr. Jacques Colette. Paris: Aubier Montaigne, p. 115. Doravante, *EH*.

da *Palavra*, do *Texto*, ao contrário de uma afirmação do sentimento, do imediato, todo o vigor da *liberdade subjetiva* a partir de sua mediação na linguagem.

Hegel, numa resenha constituída de dois longos artigos, escrita e publicada por ele nos “*Anais para a crítica científica*” em 1928<sup>32</sup>, quando da edição recém lançada (entre os anos de 1821 e 1825 na Alemanha) das obras de Hamann em VII volumes, apresenta uma leitura sobre Hamann que nos interessa particularmente. É dela que partimos para traçar esse nosso breve – e interessado – *portrait* da ‘destrutividade’ do caráter e da escrita de Hamann, pois partir da leitura sobre Hamann de um autor como Hegel – cuja obra de maturidade, na qual se inserem estes *Escritos*, se esforça por superar especulativamente a estreiteza da crítica romântica à ilustração e por combater uma “teologia do sentimento” que se fundava numa leitura da fé a partir do sentimento, do imediato – nos poupa de uma demonstração mais longa de nossa hipótese de leitura, encurta o caminho da nossa exposição uma vez que ele dedicou-se a demonstrar e argumentar justamente os pontos precisos pelos quais não faz qualquer sentido pensar a reflexão hamanniana como “irracionalista”, passadista ou romântica, pontos que nos ajudam a apontar, assim, as condições da apropriação que dele faz Benjamin. Bem ao contrário de qualquer leitura romantizante, a leitura que em sua resenha Hegel oferece de Hamann em nada aproxima as suas considerações acerca da linguagem de qualquer culto do imediato. Ela parte precisamente do reconhecimento do mérito de Hamann por haver tematizado a linguagem como mediação fundamental do *espírito*<sup>33</sup>. Em razão do vigor das reflexões hamannianas sobre a linguagem é que ele considera tais reflexões como um momento raro de exposição da ‘ideia’ na ilustração alemã da qual Hamann é parte, que se encontra dominada por um “entendimento seco”, incapaz de alcançar a razão. A linguagem é, nesse Hamann lido por Hegel, a mediação pela qual toda nostalgia do imediato desaparece, pois o próprio sentimento é já sempre pensado a partir de sua mediação *na* linguagem, ao mesmo tempo em que desaparece também a ‘secura’ ou o formalismo do entendimento (leia-se sobretudo

---

<sup>32</sup> Cf. Nota supra.

<sup>33</sup> Ainda que Hegel demarque a insuficiência dessa mediação da linguagem desde o ponto de vista especulativo, que Hamann não chega a alcançar por ter ficado aprisionado na “*ideia* subjetiva”. Em nosso estudo de doutoramento sobre Kierkegaard mencionado acima e num artigo posterior sobre Hegel e Hamann apresentamos de modo mais paciente as relações entre Hamann e Hegel às quais aqui apenas aludimos brevemente. Cf. Amaral, Ilana. *Hegel e Hamann: alguns diálogos*. *Revista Eletrônica Estudos Hegelianos*. Sociedade Hegel Brasileira. Ano 6, nº10, Junho-2009, pp. 123-135.

Kant), na medida em que a razão é pensada não de modo simplesmente subjetivo mas a partir de seu solo lingüístico e histórico, isto é, a partir do *espírito*.

As considerações de Hamann sobre a linguagem coincidem, como mencionamos, com o ponto de vista religioso a partir do qual elas têm sua razão de ser. Este ponto de vista não consiste senão em pensar a experiência humana a partir da sua constituição *na* linguagem, pela qual o homem atualiza a “verdade da escritura” que liga a criação à linguagem: “Fala para que eu te veja! Este desejo foi realizado pela criação que é um discurso à criatura através da criatura [...]”.<sup>34</sup> Esta verdade da criação que se apresenta no “discurso à criatura pela criatura” – na linguagem – apenas a expõe em sua inteira verdade, o Deus que assume com honra o nome de filho do homem,<sup>35</sup> o *lógos* feito carne, Cristo. Esta unidade paradoxal do Cristo é que determina a apropriação por Hamann da verdade específica do *signo cristão* como idêntica à experiência histórica *na* linguagem e como um diferir tanto do símbolo judaico quanto do mero signo. Sobre essa verdade do *lógos* cristão diz Hamann em duas diferentes ocasiões palavras bastante ilustrativas. Na *Metacrítica sobre o purismo da razão* ele afirma, em seu ‘silogismo’ final que

É possível que o muro de separação entre judeus e pagãos seja de um idealismo semelhante [Ao da crítica da razão pura]. O judeu tinha a palavra e o sinal, o pagão tinha a razão e a sua sabedoria (a conseqüência foi uma *metabasis eis allo genos*), dessa nova espécie, o melhor representante foi plantado num pequeno monte chamado Gólgota.<sup>36</sup>

E numa carta a Lavater, citada por Hegel, ele afirma sua concepção do cristianismo dizendo que “para vos falar do fundo da minha alma, todo o meu cristianismo é um gosto pelos signos, pelos elementos: a água, o pão, o vinho”.<sup>37</sup>

---

<sup>34</sup> “Rede, daß ich Dich sehe! Dieser Wunsch wurde durch die Schöpfung erfüllt, die eine Rede an die Kreatur durch die Kreatur ist”. Hamann, H.G. In: *Aesthetica in nuce: Eine Rhapsodie in Kabbalistischer Prose*. (doravante AN) acessada na página do Projekt Gutenberg-DE, Die Spiegel on Line. [http://gutenberg.spiegel.de/index.php?id=19&autorid=241&autor\\_vorname=+Johann+Georg&autor\\_nachname=Hamann&cHash=b31bbae2c6](http://gutenberg.spiegel.de/index.php?id=19&autorid=241&autor_vorname=+Johann+Georg&autor_nachname=Hamann&cHash=b31bbae2c6).

<sup>35</sup> Cf. “*eben so wenig als die Ehre, die sich GOTT aus dem Eckelnamen des Menschensohns machte*”. *Ibid.*

<sup>36</sup> MPR, p.57.

<sup>37</sup> Hegel, *EH*, pp. 94-5.

A questão decisiva para Hegel é que ao pensar a verdade do cristianismo como verdade no *signo cristão* Hamann apreende a natureza *lingüística e histórica* da subjetividade humana, esta que lhe permite pensar o homem pelas e nas conexões históricas que a linguagem apresenta. Somente porque o *lógos* cristão é apreendido como esta nova espécie de linguagem, capaz de unir *forma e matéria*, porque o apreende como palavra vivente, Hamann pode apresentar contra Kant um conceito de razão que une forma e matéria na *linguagem*. Isso quer dizer que antes de recuar do ‘mero signo’, da palavra abstrata kantiana que separa forma e matéria a uma evidência tradicional do sentido, como aquele que o romantismo opõe à abstração do mero signo a verdade evidente e tradicional do símbolo, Hamann leva a razão à frente, ao exigir pensar a verdade do homem a partir da linguagem histórica.

O *lógos* cristão tal como apreendido por Hamann difere de um lado, de “um ódio gnóstico à matéria”, que ele denuncia na *Metacrítica* antes deste ‘silogismo’ que aqui apresentamos, ódio próprio à “sabedoria grega”, cuja verdade é o processo abstrativo que mata toda a vida numa forma sem carne e condena a passagem “das *ideias*” “aos fatos” como “uma passagem a outro nível” (*Metabasis eis allo genos*), condenando a razão humana a situar-se nesta esfera abstraída da materialidade de toda experiência humana e a linguagem a situar-se numa formalidade estritamente lógica. De outro lado, porém, o *lógos* cristão difere também da unidade “perfeita” ou imediata do símbolo, esta que caracteriza “a palavra e o sinal” judaicos que, em outro contexto, Hamann especifica como esse imediato que deve ser superado pela liberdade própria ao *lógos* cristão ao dizer que “a natureza é palavra hebraica, que se escreve só com as consoantes, à qual o intelecto deve apor os pontos”. Precisamente enquanto apreende o *lógos* cristão nessa sua diferença das experiências simbólica – imediata – e lógica da linguagem, a crítica à razão abstrata, ilustrada, apresentada por Hamann se configura, para Hegel, como algo de outro que um “retorno” ao símbolo e ao simbólico como aquele experimentado nas críticas do primeiro romantismo alemão à ilustração. É exatamente deste retorno que Hamann se afasta ao reivindicar a liberdade de ‘pontuar e acentuar’ do *lógos* grego como uma ruptura com o imediato da verdade simbólica. Estas ‘unilateralidades’ são, segundo Hegel, ambas superadas e mantidas no *lógos* cristão como unidade contraditória na reflexão de Hamann.

A percepção de Hegel aqui é aguda, pois se apropria do núcleo duro e fortemente histórico das considerações hamannianas sobre a linguagem ao apontar com precisão a articulação feita por Hamann da linguagem como a mediação histórica da subjetividade, articulação pela qual ele pode se confrontar à oposição kantiana entre sujeito – ou forma *a-priori* – e experiência da matéria em sua exterioridade à forma – *a-posteriori*, confronto pelo qual Hamann as unifica numa “*coincidentia oppositorum*”, cujo lugar é a linguagem e cujo modelo é a palavra do Cristo. Que para Hegel esta apreensão da linguagem seja ainda insuficiente, sob o seu próprio ponto de vista, como mencionamos, isso em absoluto elimina o que aqui nos interessa apontar: a precisão pela qual a leitura de Hegel apresenta a experiência de Hamann como uma experiência histórica da fé, oposta à apreensão mítica, imediata ou simbólica que o próprio Hegel não cessa de combater.

Porque e enquanto toma como ponto de partida o *lógos* cristão entendido como verdade da matéria sempre já articulada à forma – uma compreensão do Deus feito homem, da *kenosis* ou rebaixamento de Deus como possibilidade da revelação, possibilidade da palavra –, porque e enquanto parte da ‘verdade feita carne’, que atualiza a verdade da criação, pela qual Deus mesmo é *lógos*, enfim, porque e enquanto parte desta “coincidência na oposição” cujo signo é o próprio Deus vivo no “mistério da encarnação” ou, dito de modo mais filosófico, porque parte da mediação do homem na experiência da linguagem – acrescentemos nós, aqui, isso equivale a dizer “a linguagem é *meio*, não *instrumento*”, como dirá Benjamin no texto de 1916 –, mediação pela qual é a experiência histórica do homem que é tomada enquanto *verdade*, é que, para Hegel, a crítica hamanniana a Kant configura não um retorno pré-crítico, mas uma crítica cuja verdade fundamental é a liberdade central a uma experiência autoconsciente da história.

A crítica de Hamann a Kant, a lemos de modo conciso e preciso na *Metacrítica sobre o purismo da linguagem*, na qual Hamann combate o que ele humoristicamente chama de esforços de “purificação da razão”. Estes “purismos”, intentados por Kant se resumiriam, para Hamann a três, e no fundo, podem ser sintetizados no último deles, a linguagem. A primeira tentativa kantiana de purificação da razão, que “por um lado [é] mal compreendida e por outro mal sucedida” é a purificação da razão com respeito a “toda

transmissão (*Überlieferung*), tradição (*Tradition*) e Fé (*Glaube*)”.<sup>38</sup> A segunda é a purificação de toda a *experiência*, o fato da razão dever buscar seus critérios em si mesma, a-priori, antes da experiência, tentativa que é apresentada com humor por Hamann da seguinte maneira:

Depois de durante mais de dois mil anos se ter andado a procurar a razão do lado de lá da experiência, eis que a Filosofia não apenas prescinde duma assentada da via *progressiva* de seus precursores, mas, com a mesma insolência, promete também aos impacientes contemporâneos, e ainda por cima, para *breve*, a universal Pedra dos sábios, tão necessária ao catolicismo e imprescindível ao despotismo, à qual, de pronto, a *Religião* submete a sua sacralidade e o *poder legislativo* a sua majestade, muito em especial nos últimos momentos de declínio de um século crítico, quando o *empirismo dessas duas instâncias*, atacado de cegueira, de dia para dia torna mais suspeita a *sua própria nudez*.<sup>39</sup>

A terceira purificação é, por fim, a da linguagem. A esta, Hamann apresenta como “único, primeiro e último, órgão e critério da razão, desprovido de outras credenciais que não sejam a *transmissão* e o *uso* (*Überlieferung und Usum*)”.<sup>40</sup>

Nesta crítica a Kant se esclarece com precisão a razão pela qual Hegel separa as reflexões de Hamann de uma crítica romântica e o situa no próprio coração da ilustração alemã como um pensador capaz de alcançar a “*ideia* subjetiva”. É que a identificação da verdade ao *lógos cristão* afasta todo sentimento como verdade imediata, pois o próprio sentimento, enquanto experiência humana, apenas aparece na inseparável relação com o *sentido* e a *verdade* que apenas se expõe na linguagem. Todo sentir humano é já mediado, é parte do *lógos* e não dele separado. Relatando uma carta de Jacobi na qual este se refere a Hamann, Hegel apresenta uma observação feita por Hamann àquele: “ficar agarrado às

---

<sup>38</sup> *Ibid*, MPR, p. 52.

<sup>39</sup> *Ibid*, p. 51.

<sup>40</sup> *Ibid*, p. 52.

palavras e às doutrinas da religião é celebrar o culto ao Lama”,<sup>41</sup> diz Hamann. Tendo em conta tais palavras, que expõe com precisão o distanciamento de Hamann de uma verdade imediata – diríamos com Benjamin e com o próprio Hamann, de uma verdade mítica – Hegel, ao ajuizar o significado de uma ‘ortodoxia’ da fé de Hamann (ortodoxia atribuída por Lindner), afirma que “nada está mais longe do modo de ver de Hamann” que uma ortodoxia cristã entendida como um apego “às formulas sem vida”, pois a sua fé, ao contrário, “porta nela um contraste, que se desenvolve até a forma mais concentrada e até a vitalidade sem forma”.<sup>42</sup> A oposição entre a liberdade individual significada pelo cristianismo e o “culto ao Lama”, no qual desaparece toda individualidade, que interessa particularmente a Hegel nesse contexto, nos remete à importante elaboração dessa central verdade da modernidade por Benjamin, pois ela expressa aqui a relação, em Hamann, da verdade do cristianismo precisamente com esta liberdade do indivíduo que permite e exige a ruptura com uma recepção passiva da verdade da tradição. Ela é um claro indício daquilo que o texto da *metacrítica* ajuda a tornar claro: *tradição e transmissão* como verdades da linguagem são inseparáveis do *uso*. É o uso precisamente que apresenta a liberdade subjetiva no *presente* do cristão e exige não aprisionar ao passado – pela transmissão e tradição – o significado da palavra de Cristo, mas ao contrário, aponta para a sua vivificação-atualização no presente.

Naquela carta a Lavater citada por Hegel, Hamann “cita” e “desvia” um texto do *Eclesiastes* que expõe de forma precisa esta centralidade do presente como uso do tempo e da palavra com centro de sua apropriação do sentido da mensagem cristã. Diz ele:

come teu pão na alegria, bebe teu vinho de bom coração, porque teu trabalho agrada a Deus, *usa* da vida com a mulher que tu amas também o longo tempo que tu dispões desta vida feita de vaidade que Deus te deu sob o sol.<sup>43</sup> (grifo nosso)

É essa centralidade do presente da apropriação da verdade, do *uso* como critério da verdade da palavra de Cristo o que se encontra como núcleo da fé hamanniana e leva Hegel a

---

<sup>41</sup> Hegel, *EH*, p. 94.

<sup>42</sup> *Idibid.*

<sup>43</sup> *Idibid.*

apontar a “fé firme de Hamann na *trindade*”<sup>44</sup> como o que permite a este pensador opor a *ideia subjetiva* (ou seja, uma razão subjetiva entendida por meio da sua experiência lingüística e histórica, da sua experiência *espiritual*) tanto ao sujeito abstrato da filosofia crítica quanto à identificação entre a fé e o imediato, o puro sentimento ou a intuição que se apresentam para Hegel na “teologia do sentimento” e na crítica romântica. A verdade apreendida em seu elemento trinitário, este terceiro – o espírito ou a verdade – que em Hamann é a linguagem, liberta tanto do imediato quanto do formalismo a reflexão de Hamann, a libertam tanto da magia quanto do positivismo, para aqui aludir a uma célebre polêmica com Benjamin.

### **No uso a história. Na história, a linguagem.**

A relação com a “verdade eterna” da palavra, a fé, aparece como tarefa a ser decifrada no *presente* da sua tradução, da sua apropriação. Esta tarefa Hamann a indica na *Aesthetica in Nuce*, ao apresentar a verdade da linguagem como tradução, dizendo que: “falar é traduzir, de uma língua dos anjos em uma língua humana, de assalto, pensamentos em palavras - coisas em nomes - *imagens em signos*” (grifos nossos).<sup>45</sup> Nesse pequeno fragmento da *Aesthetica* se condensam algumas das mais profundas relações que a leitura de Benjamin encontra em sua retomada de Hamann. A mútua conversibilidade de linguagem em tradução, que Benjamin aponta na *Tarefa do tradutor*<sup>46</sup> e no ensaio *Sobre a linguagem* de 1916, sob os distintos pontos de vista de cada um deles, apresenta, como em Hamann, a verdade do texto – da linguagem – pensada na apropriação, em sua relação com o instante desta apropriação na linguagem, ela mesma apontada como lugar de exposição da verdade, que apenas aparece nesse uso histórico. Nessas considerações do ensaio sobre a linguagem e na *Tarefa do tradutor* Benjamin busca pensar ora a natureza da linguagem, no ensaio de 1916, para nela apontar a tradução como verdade, ora, na *Tarefa do tradutor*, a verdade da tradução, para, inversamente, apontar sua verdade na linguagem. Num e noutro texto, o elemento chave para pensar esta relação de mútua conversibilidade entre linguagem e tradução em sua *verdade* é a exposição daquilo mesmo que enfatizamos ao tomar a

---

<sup>44</sup> *Ibid*, pp. 93-4.

<sup>45</sup> “Reden ist übersetzen – aus einer Engelsprache in eine Menschensprache, das heist, Gedanken in Worte, – Sachen in Namen, – Bilder in Zeichen”. In: *AN*.

<sup>46</sup> Benjamin, W. *La tache du traducteur*. In: *Oevres I*, ed.cit. pp. 244-262.

exposição final do prefácio à *Origem do drama barroco*: a experiência ou o uso destrutivo da linguagem, isto é, a sua experiência como exposição da crise de um presente, no qual a linguagem se experimenta como falatório,<sup>47</sup> é exatamente aquilo que Hamann denuncia em suas reflexões sobre a linguagem por meio de sua crítica ao filistinismo de seus contemporâneos seja no “juízo abstrato” dos filósofos ou no despotismo do Estado.

O falatório ao qual Benjamin conecta criticamente o *caráter destrutivo* ao dizer que este provoca o mal-entendido, mas que o falatório não o pode atingir, nomeia em Kierkegaard e Hamann o engano pelo qual a filosofia (leia-se, seus desdobramentos no racionalismo ilustrado, no que Hegel chama de “entendimento seco”) e a apropriação católica (*mitologia lá, mitologia cá!* dirá Hamann na *Aesthetica in nuce*)<sup>48</sup> do pecado original apreendem-no mítica e não historicamente. Mas ele nomeia ao mesmo tempo a experiência geral com a época da qual tal experiência da linguagem é inseparável, aquela criticada por Hamann ao apresentar a experiência de fragmentação de Hippel. Se o ‘pecado hereditário’, como o nomeará este Kierkegaard<sup>49</sup> chamado por Benjamin à reflexão sobre a linguagem, deve ser afastado de uma leitura mítica pela apreensão cristã, tal afastamento apenas é possível na medida em que apreenda a origem como aquela que é alcançada no seu reconhecimento presente ou na sua atualização. Nisso, a verdade histórica – e não mítica de uma ‘linguagem adâmica’ – é pensada por meio da atualização da verdade que a revelação cristã apresenta como uso da palavra que a liberta do pecado. Mas o que é importante destacar é que em cada um deles – Benjamin, Hamann e Kierkegaard essa crítica do falatório o apreende como linguagem que expõe positivamente uma experiência de uma época decadente, do qual apenas uma experiência e uma linguagem destrutivas podem se apropriar em sua verdade. Aqui, o pequeno-burguês que foge dos mal-

---

<sup>47</sup> No texto de 1916 ele apresenta esta crítica ao falatório de um modo particularmente importante para a nossa leitura, por meio de uma citação de Kierkegaard. A importância decorre, como aludimos em nota anterior, às relações entre Hamann e Kierkegaard que buscamos estabelecer em nossa tese de doutoramento. Cf. Benjamin, *SL*, ed. cit., p.160.

<sup>48</sup> *Mythologie hin! Mythologie her!* Hamann in *AN*

<sup>49</sup> “Repassemos então mais de perto a narrativa do *Gênesis*, tentando deixar de fora a ideia fixa de que se trata de um mito e recordando-nos de que nenhuma época foi tão ágil em produzir mitos do entendimento quanto a nossa, que produz mitos enquanto pretende extirpar todos os mitos”. Kierkegaard, Sören. *O conceito de Angústia*. Tr. Álvaro Valls. Bragança Paulista – Petrópolis: Ed. Universitária São Francisco-Vozes, 2ª ed., 2010. Diz Kierkegaard: p. 49. Neste parágrafo Kierkegaard retoma quase textualmente as palavras de Hamann na *Aesthetica*, acima referidas, pelas quais ele entende a crítica ilustrada da tradição como tão mítica quanto o mito católico, que entende de modo não histórico o pecado.

entendidos, o “homem-estojo” que acumula o que o destrutivo estrói, gasta, são imagens da experiência cotidiana da linguagem do falatório, que em sua elevação filosófica se experimenta no “saber” em sua oposição à verdade<sup>50</sup>, saber que se diz no rebaixamento da linguagem a mero signo.

É a negatividade da palavra do Cristo, que se apresenta na leitura de Hegel sobre Hamann ao apontá-la como mediação histórica que ele apresenta como centro da potência de sua crítica ao conceito de experiência em Kant, uma vez que ela consiste em fazer da experiência – e de sua materialidade – não algo de exterior, mas de constitutivo daquilo que é o homem, ao pensá-lo e à sua experiência por meio da linguagem. É precisamente isso o que também Benjamin aponta ao dizer em seu *A filosofia que vem*, depois de ter-se dedicado a apontar sua separação em relação a qualquer tipo de crítica pré-ilustrada a Kant, que esta tarefa da filosofia que vem é aquela que *Hamann havia tentado fazer quando Kant ainda vivia*.<sup>51</sup>

O centro do conceito de experiência em Hamann é apresentado por sua apropriação da linguagem pensada, como vimos, a partir de dois critérios: sua transmissão e seu uso. Na relação entre estes dois critérios repousa todo o problema do sentido da reflexão de Hamann sobre a linguagem, que a apropriação que dele faz Benjamin esclarece. Para Hegel a apropriação histórica e subjetiva que caracteriza a meditação cristã de Hamann como uma exigência de aderência entre experiência e palavra (que para ele é a fonte da não-ortodoxia da leitura de Hamann do cristianismo, se por ortodoxia se entende uma obediência á letra morta), é centrada numa relação entre transmissão e uso na qual o *uso* subjetivo e histórico é a verdade da sua liberdade de apropriação frente à transmissão e à tradição. Isso é, ao mesmo tempo, o que Hegel considera intolerável na posição de Hamann, pois ela se traduz numa recusa ao *Estado*, que o próprio Hegel apontará como instituição mais determinada da vida ética, do espírito objetivo e assim como realização mais desenvolvida da liberdade humana. A linguagem, a seu juízo, se limitaria a demarcar a

---

<sup>50</sup> Tanto Benjamin no prefácio do *Drama Barroco* – na oposição da verdade da *ideia* ao conceito tomado enquanto um puro saber – quanto Hamann e Kierkegaard apresentam esta associação entre o “saber” filosófico e a impotência de apreender a verdade.

<sup>51</sup> Benjamin. *La philosophie qui vient*. In: *Oevres I*, ed,cit, pp. 179-197. A referência a Hamann se encontra na p.193.

validade da apropriação histórica nessa sua dependência da palavra ao falante, ao texto, dependência que demarca o caráter meramente subjetivo dessa apreensão e nisso o seu limite.

A negatividade da linguagem é apreendida por Hamann, como vimos, em sua estrita e necessária conexão com a vida do Cristo e com a exigência de *mimesis* que esta palavra carrega. Diz Hegel na sua resenha para explicar a recusa de Hamann ao Estado (e a Frederico, o, ilustrado, que Hamann chamava de *Salomão do Norte*) que este aceitava “um único rei, humilde de coração, que se cerca de crianças e prega na praça do mercado”.<sup>52</sup> Este ‘único rei’ se apresenta, na apreensão hamanniana, como necessariamente contraditório com qualquer outro rei, em razão do que a experiência do cristianismo apenas pode se apresentar como denúncia de todo poder terreno como usurpação da verdade. A verdade da negatividade da linguagem em Hamann – da sua destrutividade – aparece aqui em conexão com aquilo que é, em última instância, a figura mais própria da experiência da história para Benjamin, o caráter antiestatal da insurreição, que ele mesmo apreende na experiência da comuna à qual ele vincula a poesia dos surrealistas e, por isso, a condição desta apropriação benjaminiana de Hamann. A linguagem que apreende o próprio presente como aquele que merece perecer, como linguagem que expõe uma negação do seu presente, linguagem histórica que no *Caráter destrutivo* como *teses* aponta o pessimismo histórico daquele cujo “impulso fundamental é uma desconfiança insuperável a respeito do curso das coisas e a disposição de constatar a todo instante que tudo pode dar errado”<sup>53</sup> é capturada em sua relação com as reflexões de Hamann. É esta apreensão hamanniana do cristianismo, que diferente do Barroco é agora incompatível com o Estado, o que parece oferecer-se a uma analogia com as reflexões do próprio Benjamin sobre a história enquanto é apreensão histórica que exige a *mimesis* da palavra do Cristo como palavra que se opõe ao Estado<sup>54</sup>. A fé que torna a *Palavra* inseparável desta história, deste uso, entende a palavra do Cristo como verdade ao torná-la ato, atualizá-la na oposição ao Estado e à igreja, fé que

---

<sup>52</sup> Hamann desvia Mateus, XI, 29.

<sup>53</sup> “[...] impulsión fondamentale est une méfiance insurmontable à l’égard du cours des choses, et l’empressement à constater à chaque instant que tout peut mal tourner”. Benjamin. *CD*, p.332.

<sup>54</sup> Kierkegaard, nos seus *Papirer* apresenta, com Hamann, essa apropriação anti-estatal da figura de Cristo ao dizer que “a vida do Cristo foi uma oposição, uma negação em face da Igreja e do Estado”. *La vie du Christ a été une opposition, une négation en face de l’Église et de l’Etat*”. Kierkegaard, S. A. *Journaux et cahiers de notes*, p.162.

experimenta a história e nessa experimentação destrutiva, humorística da palavra, se oferece, como a própria palavra de Cristo, a uma recepção que apenas pode tomá-la historicamente ao também usá-la como linguagem destrutiva, como história.

Na base desse uso histórico do presente como um uso antiestatal, encontramos uma recorrente identificação, presente em Benjamin desde a juventude<sup>55</sup>, entre o Estado e o mito, pela qual a experiência da história apenas pode se apresentar, assim como para Hamann, na experiência de oposição ao Estado, experiência cuja imagem histórica precisa, para Benjamin, é a da insurreição da Comuna de Paris. Nesta, conjugam-se a palavra e a quebra da linearidade do tempo, a ‘estruição’ e a destruição de todo dado pela apropriação do mundo, que usa as coisas e usa o tempo. Apropriação que, enfim, usando a vida, usa a história. Esta apropriação é o que se diz na linguagem destrutiva.

## Referências Bibliográficas

Agamben, Giorgio. *Il Tempo Che resta. Un commento Alla lettera ai romani*. Torino: Bollati Boringhieri, 2000.

Amaral, Ilana. *Hegel e Hamann: alguns diálogos*. *Revista Eletrônica Estudos Hegelianos*. Sociedade Hegel Brasileira. Ano 6, nº10, Junho-2009.

Amaral, Ilana. *O conceito de paradoxo (constantemente referido a Hegel) Fé, História e Linguagem em S. Kierkegaard*. Mimeo. São Paulo: PUC, 2008.

Aquino, Emiliano. *Reificação e linguagem em Guy Debord*. Fortaleza: Eduece-Edunifor, 2006.

Aquino, Emiliano. *Imagem onírica e imagem dialética em Benjamin*. In: *Kalágatos, Revista de Filosofia do mestrado acadêmico em Filosofia*, Fortaleza: v.1, nº2, verão de 2004.

Benjamin, W. *A origem do Drama Barroco Alemão*. Tradução, apresentação e notas Sérgio Paulo Rouanet – São Paulo: Ed. Brasiliense, 1984.

\_\_\_\_\_. *Critique de la violence*. In: *Oeuvres*, tome I. In: *Oeuvres*, tome I. Tr. Maurice de Gandillac, Rainer Rochlitz et Pierre Rusch. Paris: Gallimard, 2000.

---

<sup>55</sup> Cf. *Critique de la violence*. In: *Oeuvres*, vol. I, pp. 210-243.

\_\_\_\_\_. *Imagens do pensamento*. In: *Obras escolhidas*, vol. II. Tr. Rubens R. Torres Filho e José Carlos Martins Barbosa. São Paulo: Ed. Brasiliense, 1995.

\_\_\_\_\_. *La philosophie qui vient*. In: *Oeuvres*, tome I.

\_\_\_\_\_. *La tache du traducteur*. In: *Oeuvres*, tome I.

\_\_\_\_\_. *Le caractère destrucuteur*. In: *Oeuvres*, tome II. Tr. Maurice de Gandillac, Rainer Rochlitz et Pierre Rusch. Paris: Gallimard, 2000.

\_\_\_\_\_. *Le surrealisme Le dernier instantané de l'intelligentsia européenne*. In: *Oeuvres*, tome II.

\_\_\_\_\_. *O surrealismo – o último instantâneo da inteligência européia*. In: *Obras Escolhidas*, vol. I. Tr. Sérgio Paulo Rouanet, São Paulo: Ed. Brasiliense, 1985.

\_\_\_\_\_. *Sobre o conceito de história*. Tr. Marcos Müller e Jeanne Marie Gagnebin des Bons. In: Löwy, Michael. *Aviso de Incêndio*. Tr. Wanda N.C.Brant. São Paulo: Ed. Boitempo, 2005.

\_\_\_\_\_. *Sur le langage en général et sur le langage humain*. In: *Oeuvres*, tome I.

Berlin, Isaiah. *El Mago del Norte H.G. Hamann Y el origen del irracionalismo moderno*. Tr. Juan Bosco Díaz-Urmeneta Muñoz. Madrid: Ed.Tecnos, 2008.

Gagnebin, Jeanne Marie. *Do conceito de Darstellung em Walter Benjamin ou verdade e beleza*, *Kriterion*, vol.46, no.112, Belo Horizonte, Dezembro de 2005.

Hamann, H.G. In: *Aesthetica in nuce: Eine Rhapsodie in Kabbalistischer Prose*. Projekt Gutenberg-DE, Die Spiegel on Line. [http://gutenberg.spiegel.de/index.php?id=19&autorid=241&autor\\_vorname=+Johann+Georg&autor\\_nachname=Hamann&cHash=b31bbae2c6](http://gutenberg.spiegel.de/index.php?id=19&autorid=241&autor_vorname=+Johann+Georg&autor_nachname=Hamann&cHash=b31bbae2c6).

\_\_\_\_\_. *Metacrítica do purismo da razão*. In: Justo, J. M. (org.). *Ergon ou energúeia*. Tr. J. M. Justo. Lisboa: Apáginastantas, 1986.

Hegel, G.W.F. *Les écrits de Hamann*. Tr. Jacques Colette. Paris: Aubier Montaigne.

Kierkegaard, S. A. *Journaux et cahiers de notes v. I*, Tr. Paris: Éditions Fayard –Éditions de l'orange, 2007.

Kierkegaard, Sören. *O conceito de Angústia*. Tr. Álvaro Valls. Bragança Paulista – Petrópolis: Ed. Universitária São Francisco-Vozes, 2ª ed., 2010.