

GADAMER, BENJAMIN E OS LIMITES DA NÃO-LINGUAGEM: É POSSÍVEL UMA COMPREENSÃO ORIGINÁRIA DE MUNDO?

Rafael Dias¹

Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC)

 <https://orcid.org/0000-0001-7726-0335>

E-mail: diarafael@gmail.com

RESUMO:

Este artigo investiga as transformações da linguagem na modernidade a partir das ideias de Hans-Georg Gadamer (1900-2002) e Walter Benjamin (1892-1940), explorando como a hermenêutica e a alegoria respondem à ascensão da imagem como paradigma comunicativo. Enquanto Gadamer entende a linguagem como *medium* ontológico do compreender — um processo dialógico enraizado na historicidade —, Benjamin a vê como campo de tensão entre nomeação originária e ruína instrumentalizada, especialmente na era da reprodutibilidade técnica. O estudo confronta suas perspectivas sobre os limites da linguagem: se Gadamer enfatiza a fusão de horizontes na tradição, Benjamin busca resgatar, nas fissuras da história, vestígios de uma experiência mimética e aurática. O objetivo é analisar como ambos pensam a relação entre compreensão e inefabilidade, articulando conceitos como os sem-expressão (Kant/Benjamin) e jogo hermenêutico (Gadamer) para discutir antinomias fundamentais: linguagem e não-linguagem, universal e particular, continuidade e choque. Ao final, propõe-se que a tensão entre esses pensadores não é mera oposição, mas um diálogo produtivo sobre a crise da comunicação no mundo contemporâneo, no qual a imagem muitas vezes suplanta a palavra sem esgotar seu dizer.

PALAVRAS-CHAVE: Linguagem; Hermenêutica; Gadamer; Benjamin; Modernidade.

GADAMER AND BENJAMIN ON THE LIMITS OF THE UNSPEAKABLE: AN ORIGINARY WORLD-UNDERSTANDING?

ABSTRACT:

This paper investigates the transformations of language in modernity based on the philosophies of Hans-Georg Gadamer (1900-2002) and Walter Benjamin (1892-1940), exploring how hermeneutics and allegory respond to the rise of the image as a communicative paradigm. While Gadamer understands language as the ontological medium of understanding — a dialogical process rooted in historicity — Benjamin sees it as a field of tension between original nomination and instrumentalized ruin, especially in the era of technical reproducibility. The study confronts their perspectives on the limits of language: if Gadamer emphasizes the fusion of horizons in tradition, Benjamin seeks to rescue, in the cracks of history, traces of a mimetic and auratic experience. The aim is to analyse how both think about the relationship between understanding and ineffability, articulating concepts such as expressionless (Kant/Benjamin) and hermeneutic play (Gadamer) to discuss fundamental antinomies: language and non-language, universal and particular, continuity and rupture. At the end, it is proposed that the tension between these thinkers is not mere opposition, but a productive dialog about the crisis of communication in the contemporary world, in which the image often supplants the word without exhausting its mystery.

KEYWORDS: Language; Hermeneutics; Gadamer; Benjamin; Modernity.

¹Doutor(a) em Filosofia (Estética e Filosofia da Arte) pela Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC), Florianópolis – SC, Brasil. Professor(a) de Filosofia na Secretaria de Educação (SED) do Mato Grosso do Sul. Membro do Núcleo de Estudos Corporeidade e Alteridade (USP/UFMG) e do Núcleo de Estudos Benjaminianos (UFSC).

Introdução

“Compreender e interpretar se subordinam de uma maneira específica à tradição linguística. Mas, ao mesmo tempo, vão mais além dessa subordinação” (Gadamer, 1999, p. 588). Com tal epítome, Hans-Georg Gadamer (1900-2002) explicita, no capítulo sobre linguagem e mundo do livro *Verdade e método*, a relação entre o dizer e o compreender, temas tão caros à escola hermenêutica, sobretudo a existencial. Para o filósofo alemão de Marburg, que segue a linhagem de seus colegas Schleiermacher, Dilthey e Heidegger – este seu orientador na tese de habilitação, ou livre-docência, de 1931 sobre o *Filebo* de Platão –, a ideia de mundo somente existe como condição da compreensão que, *per si*, já é interpretação. De tal maneira, ele posiciona a diferença fundamental entre as ideias de mundanidade e de mundo circundante (em alemão, *Umwelt*), já presentes no livro *Ser e tempo* de Heidegger, datado de 1927. Aos seres humanos, cabe disposição distinta a de outros animais, a saber a intencionalidade que é doada e direcionada a determinado objeto ou ao outro, no jeito como nos relacionamos neste mundo apreendido.

Contemporâneo de mesma nacionalidade, Walter Benjamin (1892-1940) compartilha o sentido histórico e singular da linguagem – e ainda o mesmo interesse em vislumbrar as tarefas do interpretar e do dizer fora dos limites racionais e objetivos das ciências positivistas, dentre as quais se situa a própria linguística. Muito antes da crise climática que nos assola, sintomas mais profundos da barbárie anunciada; a anestesia traumática dos combatentes de guerra; a sobrepujança da técnica a vociferar contra o sensível humano; a queda paradigmática da experiência; a repressão do onírico a favor do simbólico (e, na mesma medida, a significação-mor do ditame hegemônico contra os desconcertos da ambiguidade, a subjetividade excessiva presente na narrativa poética e a inexpressividade dos silentes); a pobreza estética, e, sobretudo – aqui, particularmente, entram as condições e preocupações deste artigo –, a perda da imanência mágica no ato de nomeação, mediante a linguagem, e sua consequente incapacidade de liberação dos existentes de uma imobilização externa que lhes aprisiona, o filósofo alemão de Berlim exortava, em seus textos filosóficos e literários, a sua apreensão diante da loquacidade de um vazio quase inexpressivo.

Em vários ensaios e livros, permeia, no jovem Walter Benjamin, desde “A vida dos estudantes” (1915), “Sobre a linguagem em geral e sobre a linguagem do homem” (1916), até a fase revolucionária com o trabalho das *Passagens* (1927-1940) e as teses de *Sobre o Conceito de História* (1940), uma crítica frontal ao pensamento pragmático e utilitarista da linguagem e, por consequência, da reflexão filosófica. Sua posição é premente contra o domínio da língua como mero meio, seja na tarefa da tradução, pelas conversões e pela imediatez, quanto na indagação filosófica pela verdade². Para ele, é missão básica o resgate de um *lógos* perdido, razão acoplada ao discurso que retome o lugar primordial da linguagem – anteriormente um “*Medium*” (meio, em alemão, igual a *medium* em inglês) –, essência que correspondia a si mesma e que se fazia “nomeadora”, de modo distinto à língua vulgar que, segundo ele, atua como mera reprodutora de fragmentos de conteúdo. Em jogo, aqui, uma razão alegórica, próxima das ideias e não de conceitos, que pensa o mundo por imagens e semelhanças. Ou seja, a busca pela Origem (*Ursprung*) das coisas, e não pela gênese; pelo abismo do verdadeiro que existe, e não pelo conhecimento puro analítico das ciências e dos demais ramos da filosofia, como a lógica e a

² Na introdução do seu “Prólogo epistemológico-crítico”, da obra *Origem do drama barroco alemão*, escrita originalmente em 1925, Benjamin (2020) problematiza a questão da verdade na forma como é apreendida pelos sistemas filosóficos dominantes, estruturada em alguns pilares teóricos como conceito, conhecimento puramente matemático (“*more geométrico*”) e universalidade. Contra a abstração pura, direta e objetiva, o pensador alemão defende um método desviante de retorno aos próprios fenômenos em si, às coisas como se apresentam na percepção. Ou seja, um gesto de contemplação, que permite que os entes se mostrem em sua teia de relações no decorrer de sua historicidade, e não uma intencionalidade do sujeito que exclui e recorta a singularidade e a diferença. O desvio, assim, é um método da ideia.

epistemologia, que servem de paradigma para o pensamento sobre o objeto universal, uno e transcendental.

Ao recuperar o duplo sentido do *lógos* grego e relacioná-lo com a linguagem pré-adâmica, ou seja, anterior à expulsão do paraíso, Benjamin transpõe o mundo metafísico das essências rígidas, desde o platonismo ao idealismo transcendental kantiano, para o universo em torno das transformações da natureza. Na reposição do mundo na sua relação entre linguagem, rememoração e história, o pensador alemão borra as fronteiras entre filosofia e literatura, entre o sagrado e o profano. Elaboração regular nos escritos posteriores, pelos trânsitos com a práxis e as teorias marxistas a partir dos anos 1930, tal reflexão não se calca pela elaboração de postulados científicos e matematizados, a partir da aplicação de fórmulas determinadas e absolutas, mas, sim, pela fulguração de imagens dialéticas e alegóricas que deflagram um caráter expositivo de essência não-fixa.

E não é suficiente até aqui: a postura iconoclasta no tocante à mera razão instrumental exacerba-se. Doze anos após o artigo sobre a linguagem dos homens, Benjamin centraria seus ataques à pressuposição paradigmática da razão objetiva, reforçada pelas ciências nos Séculos XV até o XVIII, mas desta vez nas considerações que ele estabelece entre história da arte, Winckelmann e o teatro alemão decadentista. Em *Origem do drama trágico alemão* (1928), o pensador berlinense critica a apropriação e a conversão metafísica das leis da poética e do belo, oriundas do Classicismo grego, em particular de Aristóteles e da tragédia antiga, na crítica de arte de determinadas obras cênicas de cunho político. No caso do teatro barroco alemão, incluso o tratamento dado a outras artes e às ciências sociais, ele aponta falhas pré-existentes no apelo a uma grade conceitual, transliterada *ipsis literis*, que submete todos os entes e objetos sensíveis à lógica mecânica das ciências naturais e aos postulados das filosofias analíticas, teorias positivistas ou historicistas comuns. Seu principal argumento vai de encontro ao entendimento empírico-causal dominante, que impõe uma série de imprecisões em torno dos dogmas da objetividade e da imparcialidade: o rebaixamento da linguagem a instrumento fóssil, junto a empréstimos científicos, que preconizam o apagamento da história, da arte enquanto culto para a reproduzibilidade e dos agentes que nela se inserem.

Mas o que Gadamer e Benjamin buscavam na compreensão da arte e da história contra a teoria estética abstrata? Seria a explanação de um mundo verdadeiro propiciada por uma forma de não-linguagem que denuncia a queda paradigmática da palavra nos Séculos XVIII e XIX, mediante a ascensão da técnica? Existe(m) mundo(s) externo(s) que não seja(m) passível(is) ao papel de subalternidade à linguagem? Como tentaremos ver neste artigo, tanto Gadamer quanto Benjamin concordam que a linguagem, embora crucial para formulação de mundo, não é infalível: há, por exemplo, seres que não são apreensíveis pela linguagem, e, além disso, há mundos significados singularmente, a despeito de um suposto pacifismo na linguagem.

Os dois, é preciso salientar, navegam em mares distintos. Enquanto Gadamer considerava o legado hermenêutico a partir de relações de mundo permeadas por vetores intencionais e subjetivos de contato com outros entes e que, por isso, foram influenciadas por fatores como historicidade, singularidade e complexidade, Benjamin, ao conjugar contribuições da dialética de Platão, Marx e Hegel, a filosofia por vir de Kant, a Teoria Crítica de Adorno e Horkheimer e o messianismo judaico, em um conjunto bastante heterodoxo, privilegiava a experiência como figura central na articulação entre linguagem e não-linguagem. Avançando sobre os postulados de seus pares hermeneutas, Gadamer também optou pelo dissenso, ao enfatizar o lugar imponderado do problema da compreensão frente à tradição e à alteridade. Ao que parece, aproximam-se pelos gestos.

Benjamin e Gadamer, em suma, ocupam-se, basicamente, de um mundo linguisticamente construído: ambos fazem parte da corrente histórico-cultural da filosofia na passagem da pré-

modernidade para a modernidade que se contrapunha à visão objetiva e cientificista das ciências modernas que surgiram na Europa a partir do Renascimento do Século XVI. No entanto, de modo distinto aos decanos da filosofia continental, eles tensionaram a noção de crítica da história e da linguagem, propondo um método ainda mais circunstancial e suscetível às particularidades. Assim, para ambos, o próprio mundo se apresenta à linguagem: a historicidade (conceito elementar de Dilthey) e a compreensão originam, a cada situação específica, mundos distintos (do macro ao micro, do objetivo ao subjetivo) e a cada configuração epocal.

O objetivo deste artigo é, a esta altura, pensar uma dupla face na vívida vertente do distensionamento da linguagem operado pelos pensamentos de Gadamer e Benjamin para que, de algum modo, possamos operar saltos conforme suas próprias coerências hermenêuticas e heurísticas. Examinemos, pois, cada um deles e como se enfeixam.

A compreensão histórica da linguagem gadameriana

Conforme dito acima, Gadamer (1999) considera que a compreensão originária de mundo perpassa, necessariamente, pela compreensão de que história e linguagem espelham estatutos ontológicos. Dito de outro modo, elas antecedem a existência, na medida em que o mundo assim é subsumido pela inelutável e basilar natureza intencional dos seres humanos. Tal ideia reforça a postura de que o outro se comporta como um mundo não-linguisticamente apreendido, mas compreensivamente aproximado. Por isso a importância de, a cada lugar e a cada tempo, em função das vicissitudes da história e da plasticidade da linguagem, a compreensão sempre precisar se efetuar novamente, uma vez que a configuração de mundo nunca é rígida, a despeito de sua qualidade compartilhada. Assim ele descreve:

Não somente o mundo é mundo, apenas na medida em que vem à linguagem – a linguagem só tem sua verdadeira existência no fato de que nela se representa o mundo. A humanidade originária da linguagem significa pois, ao mesmo tempo, a linguisticidade originária de estar-no-mundo do homem (Gadamer, 1999, p. 643)

A teoria gadameriana encontra diálogo premente com outros pensadores da virada linguística, iniciada no Século XIX a partir de Hamman, Schleiermacher e Frege, bem como consolidada com Wittgenstein, Rorty e Derrida. No entanto, de um ponto de vista geral, tais teorias contemporâneas da linguagem remontam, de modo seminal, a Locke (Século XVII) e Mill (Século XIX), que vieram a desembocar na famigerada virada linguística entre os Séculos XIX e XX. Apesar de algumas diferenças, as ideias de Locke e Mill correspondem ainda a uma vertente moderna da filosofia da linguagem que atribui ao ato de pensar (ou de concatenar, analisar, investigar etc.) um status hierarquicamente superior dissociado do dizer. Ou seja, para esses dois pensadores, há em comum o pressuposto de que o pensamento não apenas prescinde da linguagem, como a própria fala se configura como um mero instrumento de comunicação com os outros e exterior à mente (*a posteriori*) da qual se originam as ideias. Em posição totalmente distinta, Frege (2009) defende uma concepção preponderante da linguagem: ela funciona como um meio, a partir do qual todos os horizontes de mundo são percebidos e significados, e ainda como um modo de atribuir relações e estabelecer diferentes enunciações capazes de originar sentidos diversos. Conjugando uma abordagem analítica da linguagem e o conceito de sentido (*Sinn*, em alemão), seu pensamento inverte a lógica até então, superando a dicotomia na querela entre empiristas e idealistas, para propor a já citada virada linguística na história da filosofia. Filiado de certo modo

a hermeneutas, tais como Schleiermacher e Gadamer, Frege³ também advoga pelo primado da linguagem e o seu papel determinante na significação daquilo que é apreendido da realidade pelo pensar e pelo dizer.

Tal distinção macro entre Gadamer, Schleiermacher e Frege é clara e didática, lastreada no rito de separação entre filosofias modernas e contemporâneas da linguagem. No entanto, quanto aos pormenores em suas teorias de significação, podem ser demarcadas aproximações e diferenças sutis. É o caso de Mill, que se comporta como um teórico de passagem entre Locke e Frege: é crítico do primeiro ao discordar que as palavras seriam apenas expressões sensíveis das ideias, já que existem situações em que as coisas são denotadas por elas mesmas sem veicular ideia alguma (tese dos nomes próprios de Mill), e uma espécie de precursor do segundo ao rechaçar a ideia dos modernos de que tudo o que existe no mundo passa necessariamente pela instância de subjetivação de uma consciência. Se para Locke, com base na teoria cética e solipsista, aquilo que significamos por meio das palavras corresponde a ideias e pensamentos que temos exclusivamente em nossas mentes, Mill refuta em parte o argumento geral moderno, indicando que há, sim, o primado das ideias sobre o sensível, porém que é possível também significar diretamente os objetos sem a superveniência da mente.

Já para a tradição da filosofia continental de Gadamer e Schleiermacher, a teoria contextual da tradição hermenêutica se pauta por termos bem específicos, a saber: a) a compreensão mais próxima e correta possível do que foi dito ou escrito; b) a historicidade como condição de qualquer ato linguístico ou de qualquer linguagem; c) a mediação entre heranças e pertencas comunitárias, que impõe uma vivência prévia de uma determinada língua; d) primado da linguagem como um elemento de condição de mundo, assim como para lógico-semânticos; e) singularidade, pois a língua é considerada um sistema único de significação a cada situação; f) e, por último, a complexidade da função linguística, operada por vários fatores (herança, contexto, usos, situação histórica etc.). Percebe-se, dessa forma, que os hermeneutas enxergam a linguagem a partir de um contexto puramente histórico e temporal: sua postura frente à língua tem a ver com o passado, mas também com o futuro (algo totalmente diferente para Benjamin, que pensa o porvir, algo fora da cronologia pós-adâmica), ou seja, com o modo como aquele texto ou proferimento está situado de forma dinâmica no âmbito da finitude humana. Para que se faça uma leitura apropriada, o bom intérprete deve estar atento aos meandros da linguagem na sua presença viva, extraindo o máximo que pode a partir da complexa teia de eventos linguísticos.

Nesse sentido, filósofos tais como Schleiermacher, Gadamer, Dilthey, entre outros, recusam a ideia de uma linguagem universal, já que para eles é impossível dissociar linguagem de

³ Frege (2009), avançando bastante a tese de Mill, construiu uma teoria de significação que se sustenta numa linha lógico-semântica. Para ele, a linguagem faz mundo, e, por isso, o ato de falar está imbricado ao ato de pensar. Ou seja, a significação só existe porque, antes de apreendemos uma parte da realidade, usamos linguagem. Sua tese também complexifica o fenômeno da comunicação humana, operando uma distinção crucial entre sinal, sentido e significado. Destrinchar essas ocorrências é importante, porque, segundo ele, mais do que as palavras em si, são as frases que carregam valor de significação e, portanto, de variação expressiva. Além de ingredientes objetivos, compartilhados pelos falantes (por meio da teoria pierciana de sinais, símbolos etc.) em uma determinada comunidade linguística, existem outros fatores que dizem respeito aos modos de enunciação de uma sentença, dentre os quais humores, tonalidades afetivas, dimensões espaço-temporais, contexto linguístico, representação subjetiva e assim por diante. A teoria fregeana é, portanto, uma ruptura da polaridade entre correntes subjetivistas e tradicionais. Para Frege, diferentemente dos hermeneutas, não há a recusa de uma linguagem universal: nada impede que a universalidade ocorra desde que do ponto de vista formal; ou seja, sob o prisma lógico-matemático. Em seu princípio do contexto, o pensador atribui a seguinte premissa: “deve-se perguntar pelo significado das palavras no contexto da proposição, e não isoladamente”. Tal tese reforça a crítica feita a Locke e aos modernos, a de que o sentido para as ideias não deve ser buscado nas palavras, e sim nas sentenças ou expressões linguísticas. Essa exortação é importante para Frege, já que, ao pensar as palavras como representações, recai-se no antigo erro de impor o psicológico sobre o lógico. Para que haja uma correção em conformidade com este princípio, é necessário abandonar o procedimento aristotélico da relação sujeito-predicado para propor uma abordagem aritmética a partir da distinção objeto e conceito. O objetivo da tese fregeana é separar as coisas do esquema sensorial para que seja possível pensar em objetos não-espaciais e não-temporais independentemente do falante. Assim, Frege separa o contextual do subjetivo para demarcar propriedades semânticas da linguagem. Ver também Penco (2006) e Braidia (2009).

sua concretude humana. Na concepção hermenêutica, o contexto é fundamental para se entender as particularidades de cada povo ou comunidade. Para cada caso e a cada instante, só se pode falar de uma língua única, com eventos singulares e intencionalidades distintas. Defendem, pois, um copertencimento entre filosofia e linguagem, que seja, originariamente, cabal e estrito. Consentem que deve haver uma ciência e um saber compartilhado, porém tal conhecimento deva ser aplicado; além disso, requer, a todo momento, uma interpretação localizada e atualizada.

A concepção gadameriana de linguagem, de sorte, não se limita a uma estrutura semiótica ou a um instrumento de comunicação. Ela se revela como o *medium* ontológico por excelência, o horizonte no qual o ser se desvela e pelo qual a compreensão se efetiva. Com isso, Gadamer (1999) radicaliza a tese heideggeriana de que a linguagem é a “casa do ser”⁴, ao afirmar que o mundo só se configura como mundo em si mesmo, na medida em que é articulado linguisticamente. Contudo, essa articulação não é um ato solipsista de um sujeito transcendental, mero *cogito* cartesiano, mas um processo dialógico que se realiza na tradição (*Überlieferung*) e na fusão de horizontes (*Horizontverschmelzung*).

Aqui, Gadamer se distancia tanto do idealismo transcendental que subordina a linguagem à estrutura *a priori* do sujeito, quanto do empirismo positivista que a reduz a um sistema de signos convencionais. Para ele, a linguagem é o lugar da mediação histórica, onde passado e presente se entrelaçam numa circularidade hermenêutica que não pode ser dominada por um método objetivo. Essa circularidade não é um vício lógico, mas a condição mesma da compreensão em si: só compreendemos, porque já estamos lançados num mundo linguisticamente estruturado.

É nesse sentido que Gadamer (1999) resgata a noção grega de *lógos*, não como mera razão discursiva, mas como discurso compartilhado, isto é, diálogo que se realiza meio à práxis interpretativa. A linguagem, portanto, não é um sistema fechado de significados, mas um acontecimento (*Geschehen*) que se modifica e refaz a cada ato de fala, a cada encontro com o outro ou ente intencionalizado. Não à toa, insiste na prioridade da pergunta sobre a resposta: o compreender não é uma apropriação passiva de sentidos, mas, sim, uma abertura ativa ao que o texto (ou o outro comunicativo) nos interpela.

Vimos, assim, que Gadamer desloca a questão da linguagem de uma epistemologia do significado para uma ontologia da compreensão. Seu pensamento nos convida a abandonar a ilusão de um acesso imediato à verdade, seja pela via da intuição intelectual, como no platonismo e na filosofia analítica, seja pela via da verificação empírica, como no positivismo. Em seu lugar, propõe uma hermenêutica da finitude, na qual a linguagem não é um instrumento controlável, mas um jogo que nos envolve e nos transcende.

Nesse jogo, não há sujeitos soberanos, mas partícipes que são “jogados” pelas dinâmicas da tradição e da alteridade. A linguagem, portanto, não é um simples veículo de significados, mas o próprio movimento pelo qual o mundo se revela e se transforma. É por isso que Gadamer (2009) pode afirmar que o ser que pode ser compreendido é linguagem — não porque tudo seja redutível ao discurso, mas porque só na linguagem o ser se faz inteligível como mundo. Assim, a contribuição gadameriana para o debate sobre os limites da não-linguagem reside justamente em sua recusa de uma cisão entre linguagem e realidade. Se há algo que escapa à linguagem, esse algo só se manifesta como mistério ou silêncio dentro do próprio horizonte linguístico. A tarefa da hermenêutica, pois, não é superar a linguagem, mas aprofundar sua abertura, reconhecendo nela tanto a possibilidade quanto o limite de toda compreensão originária.

Posto isso, procederemos agora com o diálogo crítico para com Walter Benjamin, cuja abordagem da linguagem como nomeação mágica e ruína histórica tensiona ainda mais os limites entre o dizível e o indizível. Enquanto Gadamer vê na linguagem uma continuidade dialógica com

⁴ Cf. Heidegger, 2003, p. 215.

a tradição, Benjamin busca nela os vestígios de uma experiência perdida, que resiste à instrumentalização moderna. E é essa tensão que exploraremos a seguir.

A linguagem pura como meio segundo Benjamin

Em Benjamin (2012), a presença fantasmagórica, condição na modernidade, é um elemento que resiste à linguagem. Isso porque a fantasmagoria se transmuta em vários níveis. Está nas formas visíveis, cotidianas, materiais das mais prosaicas, porém se situa principalmente no entremeio. Resvala nos indivíduos, pela camada psicológica e na sutileza da percepção elementar. Inquire, contínua e constantemente, o sistema sensório-motor, de modo a ativá-lo na mesma medida em que, contraditoriamente, lhe neutraliza o funcionamento. E, como um som quase imperceptível ou um raio infravermelho, propaga-se desde as formas técnicas até os lugares imateriais da cultura. Tal como o próprio assinala, é como se surtisse um efeito aurático⁵, porém esvaziado, destituído de si. Diz respeito a algo que não está apenas na pele das coisas, cujo foco são os entes da mercadoria, mas na natureza atual e ao mesmo tempo virtual dos fenômenos que circunscrevem o vivido. Trata-se de uma zona, um limiar, ou seja, um ambiente, algo físico, mas também um devir, um local de pura mudança habitado e asfixiado modernamente pela fantasmagoria. A despeito disso, Benjamin enxerga a fantasmagoria como uma não-linguagem que pode se tornar uma aproximável, desde que sob o novo paradigma imagético.

É nessa perspectiva que parecem confluir o relato dos rostos expressivamente decalcados dos atores de cinema, no ensaio *A obra de arte na era de sua reprodutibilidade técnica* (1935-36); os aforismos de Baudelaire e Balzac sobre o mobiliário, espelhos, metais, tecidos e os pequenos quadros nos *intérieurs* da Paris do Século XIX descritos no livro *Passagens* (1982); e, numa observação ainda mais precisa e evidente, os primeiros clichês de Niépce e Daguerre com imagens fixadas em placas de metal por vapores de iodo no processo da câmera obscura do texto “Pequena história da fotografia” (1931). Ainda longe de serem cópias infinitesimais na dinâmica de reprodução e distribuição econômica, os daguerreótipos demarcavam o lugar da aura e seu referente, fazendo vir à tona o fantasmático tanto como um objeto quanto um instrumento. Em um primeiro momento ali no Século XIX, na fase transitória, o efeito aparecia em imagens positivas (na própria placa de metal), emanações de um fundo escuro; hoje, já puramente espectral, o vulto é convertido em imagem obscura sobre uma lâmina extremamente ofuscante e brilhosa.

De modo distinto a Heidegger (2001), que via a técnica como um dispositivo (*Gestell*) com finalidade em si mesmo que põe tudo sob o signo da exploração, dominação e disponibilidade do fundo de reserva (*Bestand*), alargando o esquecimento histórico da questão do ser, ou até de Adorno e Horkheimer (1985), o filósofo berlinense vislumbra, no seu panorama constelacional, as diversas imbricações da reprodutibilidade técnica nas atividades práticas da humanidade da era moderna. Mas de que modo a barbárie positiva é entendida por ele dentro desse jogo de forças maniqueísta de posições tão díspares entre apocalípticos e integrados? E como a fantasmagoria impõe essa nova ordem do sensório frente o visível e o invisível, se partirmos do pressuposto de que ela não seria uma presença apenas obsedante, mas um ente plasmado na própria existência? Sendo assim, a saber, um embate entre a ruína do corpóreo diante da técnica e a emanação de um *chiaroscuro* diáfano, seria Benjamin mais próximo da dialética materialista, um teórico da fuligem moderna, ou de um limiar transcendental pela via da ambiguidade técnica?

⁵ Sobre a relação ator-espectador-dispositivo no cinema, Benjamin percebe, já em 1935, a desaturização progressiva na modernidade técnica, ou seja, a reprodutibilidade que orienta o distanciamento da coisa, pessoa ou evento originário: “Nada demonstra mais claramente que a arte abandonou a esfera da ‘bela aparência’, longe da qual, como se acreditou muito tempo, nenhuma arte teria condições de florescer”. In Benjamin, 2012, p. 196. Atualmente, essa aparência negativa se radicaliza.

É nesse sentido que pensar a fantasmagoria em Benjamin do ponto de vista estético-político significa atravessar, necessariamente, a reformulação dos conceitos de destruição e violência. Uma vez que se estabelece uma ligação intrínseca e direta entre o escopo ideológico da modernidade – cujo fundamento é o seu caráter destrutivo e, numa alusão à advertência de Brecht, o apagamento de vestígios⁶ - e a pobreza que, ao encarnar a nova epítome da classe burguesa ascendente nos Séculos XVIII e XIX, “recaiu sobre os homens com esse monstruoso desenvolvimento da técnica”⁷, subsiste como pressuposto o lema da violência, que vagueia desde as formais materiais até as delicadamente (in)visíveis. Ou seja, atribuir ao caráter destrutivo da modernidade, identificado fenomenologicamente de modo claro e objetivo (a saber, as superfícies lisas e translúcidas dos vidros; a caducidade e as intermitências dos novos objetos industriais nos *interieurs*; o gesto de destruição da própria destruição etc.), um valor, ao mesmo tempo, materialista e fantasmagórico depõe contra a consideração de uma natureza única e discernível da violência que lhe sustenta.

Pelo caráter dialético, fica patente por que Benjamin (2013), no ensaio *Zur Kritik der Gewalt* (1921), distingue dois tipos de violência: uma mítica, que se orienta à instauração e manutenção do direito, e outra, de natureza oposta, que é a violência revolucionária ou divina. E aqui chegamos ao ponto nevrálgico da reflexão. Embora Benjamin tenha redigido esse artigo – cuja fundamentação se dá a partir de teses centrais de Carl Schmitt sobre a violência e de Georges Sorel sobre a greve revolucionária com objetivo de analisar os critérios que justificariam a violência no Estado moderno – anteriormente ao projeto das *Passagens*, já encontramos menções ao termo “espectro” em pelo menos duas ocasiões: é usada a expressão “aparição espectral” para denominar a) a junção de dois tipos de violência, instauração e manutenção, na instituição da polícia, órgão que amplia os fins do direito, exercendo um poder que excede a justiça e a própria lei; e b) para caracterizar, de forma mais detida, o caráter de indecidibilidade metafísica da figura policial, que, segundo ele, não teria, nem ela própria nem a violência que perpetra, “nada de essencial”⁸.

Em sua defesa da violência revolucionária ou divina, Benjamin (2013) irá se aproximar dos seus escritos acerca do questionamento dos limites da linguagem. Para ele, é possível pensar numa não-linguagem por meio da experiência originária de mundo, que se presentifica por meio da *mimesis* e do gesto natural de imitação. Ou seja, antes de vir a configurar linguagem falada, o homem, segundo ele, já adquire verdade e significação pela via das formas tradicionais do ver e do fazer cotidianos. Para tanto, a tarefa benjaminiana urgente perante uma modernidade que se tornou empobrecida de experiências originais é muito similar a uma violência hermenêutica: desvelar o sentido encoberto do mundo e extrair significações de um todo compreensível que não passa apenas pela linguagem, mas sobretudo pela não-linguagem (gestos, signos, símbolos, atos, performances, fantasmagorias e toda uma profusão de imagens). Reflexão que também está no texto “Sobre a linguagem em geral e sobre a linguagem do homem” (1916), presente no mesmo livro de Benjamin (2013), sobre a urgência da retomada da língua pura adâmica, que se constituía

⁶ Destruição e aniquilação de rastros ou provas são dois gestos da barbárie a que Benjamin aponta como tipos de crime basilares na cultura da modernidade. No ensaio “O caráter destrutivo” (1931), diz respeito a tudo ou todo aquele que gera: remoção e redução total; simplificação em prol do espetáculo harmônico; limpeza diligente, eficaz e sem ideais; apagamento da própria destruição; pré-disposição prazerosa à incompreensão, à maledicência pública, à mudança e ao não-duradouro. No texto “Habitar sem deixar vestígios”, contido em “Sombras curtas II” (1933), o apagamento das marcas reaparece no interior das casas burguesas, cuja lógica passa a ser ditada pela cultura do vidro autodesejada. Aqui se transcreve a famosa citação de um poema de Brecht: “Apaga os vestígios!”. Ver Cf. Benjamin, Walter. *Imagens de pensamento/Sobre o haxixe e outras drogas*. Ed. e trad. de João Barrento. 1ª ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2017, pp. 97-99; 121-122.

⁷ Cf. Benjamin, W. “Experiência e pobreza”. In *Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura*. Trad. Sérgio Paulo Rouanet. 8ª ed. São Paulo: Brasiliense, 2012, p. 124.

⁸ Ver Benjamin, W. “Para a crítica da violência”. In *Escritos sobre mito e linguagem (1915-1921)*. Organização, apresentação e notas de Jeanne Marie Gagnebin. São Paulo: Duas Cidades; Editora 34, 2013 (2ª ed.), pp. 135-136.

enquanto *Medium*. Nesse ponto crítico à linguagem, Gadamer e Benjamin se filiam em torno da singularidade do outro e de uma historicidade viva e imediata.

Para Benjamin, tais sobrevivências correspondem a um fenômeno acrescido à ocorrência das fantasmagorias: a poeira dentro da ampulheta, atada ao *continuum* das mercadorias, mas, de outro modo, também o pó na sua fraca força messiânica, na possibilidade do *Überleben* na linguagem, descrito no ensaio “A tarefa do tradutor” (1923). A traduzibilidade consiste no resgate da capacidade adâmica em comunicar uma linguagem pura, meio em si, e não a fazer uma mera reprodutora de conteúdo. Assim, o fugidio, o inefável, o transitório são conduzidos ao *Fortleben* (vida posterior) pela conexão profunda com a Origem. Praticamente mimético, Warburg e seu *Atlas Mnemosyne* sugerem gesto audacioso semelhante no tocante ao cuidado com o antigo e a tradição com o seu *Nachleben*: por intermédio de *páthos* (em Benjamin, seriam mais desatinos e transe, mas também sentimentos), correspondências e montagens, a tentativa de narrar uma nova história pelo critério da intensidade das imagens, e não a partir do tempo factual. Saltos à própria sobrevivência, como um jogo lutuoso de mãos dadas à fantasmagoria. “Warburg entendeu, em 1923, que para a experiência do outro é necessário interpretar o familiar, a distância geográfica é a metáfora do passado” (Michaud, 2004, p. 35; trad. nossa). Nessa passagem, uma possível recorrência ao véu da distância.

Em uma visão, peremptoriamente, apartada da concepção de uma certa tradição dos universais, que coloca o homem no centro do *lógos* racionalista e, em *locus* superior e endeusado, acima do mundo, das coisas, da arte e demais seres sencientes, a tríade da linguagem em Benjamin abarca, no referido ensaio arcano de 1916, nuances que capturam o entrelugar da mudez e das falas inteligíveis. Para o filósofo judeu, pode-se depreender da sua escrita uma crítica, sutilmente irônica e também alegórica, contra o espaço dado à razão, essa que se tornou paradigmática após o pretense Século das Luzes, mediante o *Auflärung*, e fez desembocar, inversa e aterradamente, no cenário asfixiante das duas Guerras Mundiais, na cegueira insensível, no horror da estetização política da técnica e na experiência de choques em patamares, hoje em dia, ao mesmo tempo, capilarizados e globalmente algoritmizados.

Percebe-se, no texto do jovem Benjamin, uma fala já mordaz ao restrito arco da experiência perpetrado pelos neokantianos: se, para ele, não existe apenas a linguagem geral, aquela do domínio autômato, comum e utilitária usada na comunicação cotidiana, ou seja, a linguagem falada e escrita que usamos para expressar ideias, comunicar necessidades e compartilhar informações, portanto mais padronizada, que visa à clareza e à eficiência, há, ao menos, mais duas (para além do *lógos* socrático, e, agora, neokantiano), a saber, a *linguagem do inefável* e a *magia da linguagem*. Ora, Benjamin, nessa distinção, parece propor um salto à luz (fumejada e sibilante) da sua teoria do conhecimento: não pensar mais de modo encadeado ou causal, todavia aberto e inaugurando conexões, até então, improváveis pela lógica analítica. Nisso, continua ele, deve-se persistir na deferência àquilo que é mudo, concernente às coisas, cujas linguagens intrínseca e peculiar, tanto do mundo material quanto das obras de arte, possuem uma aura, em toda sua carga simbólica, histórica e cultural.

Vale frisar que, de modo distinto, a linguagem das coisas é menos diretamente comunicativa e mais contemplativa, uma vez que as obras de arte têm uma qualidade única que supera a mera ideia de representação e à qual se incrusta à espera do *Darstellung*. Quanto à linguagem dos homens, meramente passiva à manifestação do caráter da apresentação, cabe o paradoxo dos revezes de uma mera vida (*das blosse Leben*): plenipotenciária da magia, porém articulante em um *Medium* (aqui em alemão, sem mediação, puro halo, oposto ao *Mittel*).

Na carta a Martin Buber, nesse mesmo ano de 1916, ao explicitar sua justificativa para declinar o convite de colaboração para o jornal *Der Jude*, Benjamin faz menção expressa ao indizível, conquanto, desde já, latente, o sagrado e o problema da linguagem já estivessem

presentes no ensaio em torno da língua dos homens. Assim, afirma ele, sobre o seu interesse em dar vazão linguística a tudo aquilo cuja sutil expressividade lhe foi negada, de bojo, no mundo: “[...] *only where this sphere of speechless reveals itself in unutterably pure power can the magic spark leap between the word and the motivation indeed*”⁹ (Benjamin, 1994, p. 80).

Quanto à magia da linguagem, Menninghaus (1995) acerca-se dela, tanto ao demonstrar as ligações atávicas do filósofo judeu, na filosofia da linguagem, com o pensamento de Humboldt, Hamann¹⁰ e os românticos, quanto em denunciar a síntese dialética e singular do autor da carta, que se põe, por um lado, na sua relação com a referida tradição da especulação linguístico-mística, todavia, por outro, na apropriação secularizante do misticismo linguístico. O exegeta, continua ele, analisa que a teoria da linguagem de Benjamin possui, ao menos, três facetas: a teoria da magia como uma imediatividade específica da linguagem; a teoria da tradução, enquanto linguagem concreta da mente¹¹ e a teoria da linguagem abstrata da mente (das ideias).

De modo crítico à linguística analítica, que se centra na fragmentação do campo por meras práticas isoladas nas regras de fala e voz objetivas (com sujeito, verbo e predicado), Benjamin (2013) segue o caminho desviado pela linguagem mágica e expressiva das coisas e suas menores partes. Situa-se, portanto nas obras de arte e nos despojos, ambos refugos em uma sociedade cada vez mais tecnicizada e refundada em interesses puramente econômicos de produção e criação. À medida que deixa experimentar a si mesma, confluindo várias línguas e suas idiossincrasias, a linguagem passa a ser uma língua dela mesma, compondo um quadro verdadeiramente novo. Na esteira de suas preocupações, agora místico-teológicas, da linguagem, estão aspectos ligados aos domínios da nomeação e à revelação, o que requer uma investigação, em âmbito arqueológico, das palavras. Trata-se do espírito geral de algo que aparece, surge, e não da ordem do produzido, significado, comum à linguística de Saussure, à semiótica e a semântica. Desse modo, o juízo analítico mostra-se insuficiente diante das categorias da revelação (como expressão transcendente a um discurso), da magia e do nome – e, sobretudo, de uma imediatividade espiritual. Tal como vê o exegeta:

Neubestimmung des mystischen Begriffs des "Namens" kristallisiert also - wie dies in unterschiedlich weitgehender und unterschiedlich deutlicher Form ja auch bei den »Mystikern« selbst der Fall ist - hinter und in seiner atomistischen Fassade die »Totalität« eines Sprechens und ist gegen die Unterscheidung von Wort, Satz und Rede grundsätzlich indifferent. (In der neueren Linguistik entsprechen diesem Begriff des »Benennens«, als des Akts und des Modus von Sprachbildung überhaupt, am ehesten die weitgehend synonymen Begriffe articulation [Saussure], signification, semiologische Synthesis oder Semiose - freilich nur ihrem theoretischen Ort« nicht aber ihrer Ausführung oder gar der ihnen zugesprochenen Bedeutung nach. (Menninghaus, 1995, p. 21)¹²

⁹ “Só onde esta esfera do ‘sem palavras’ (*Ausdruckslose*) revela-se em um poder indiscutivelmente puro é que a centelha mágica pode saltar entre a palavra e a motivação” (trad. nossa).

¹⁰ A teoria de Alexander von Humboldt (1769-1859), expoente da filosofia romântica e proponente do conceito de universidade moderna na Alemanha, segue caminhos semelhantes a Schleiermacher: ambas pretendem alçar a atualidade da experiência e a inseparabilidade entre sujeito e objeto ao panteão da ciência. Contrário ao pensamento racionalista e iluminista, Humboldt vai conceber as línguas como identidades individualizadas, dentro das quais funcionam regras de composição e concatenação de frases, o que permite um estudo comparativo entre os conjuntos de regras gramaticais. E Johann Georg Hamann (1730-1758), filósofo e escritor alemão, pensador protestante e amigo de Kant, também conhecido sob a alcunha de “o Mago do Norte”, defendia uma união entre teologia, antropologia e linguagem. Benjamin, segundo Menninghaus (1995), irá absorver o conceito do “princípio formativo” de expressão de uma “essência espiritual”, proveniente de Humboldt, e a atribuição de sinais tanto sensuais quanto divinos, de Hamann, face à multiplicidade de línguas do mundo, contra a abstração linguística. Sobre Hamann, ver Simon, Josef. “Hamann und die gegenwärtige Sprachphilosophie”. In: *Philosophie als Verdeutlichung: Abhandlungen zu Erkennen, Sprache und Handeln*. Berlin: De Gruyter, 2010, p. 221.

¹¹ Ver o artigo “A tarefa do tradutor”. In Benjamin, 2012, p. 101.

¹² “A redefinição do conceito místico de ‘nome’ cristaliza assim - como é também o caso dos próprios ‘místicos’, em graus e com clareza diferentes - a ‘totalidade’ do discurso por detrás e na sua fachada atomística, e é fundamentalmente indiferente à distinção

No lugar, portanto, de nome objetivo, significado e semiótica, Benjamin (2013) interpõe a relação entre coisas, nomeações (como capacidade de uma linguagem da linguagem) e os vazios. Tal como a linguagem desfeita de suas pretensões analíticas, o nexos será destituído da causalidade inerente por um conjunto estelar de similitudes: pela teia constelacional, os entes e as ideias mostram-se na sua tessitura da Origem (*Ursprung*), com aberturas e *topoi* de tons vagos, todos plenipotenciários de fala e voz. Sintomático como no artigo *A doutrina das semelhanças*, de 1933, quando Benjamin ergue uma flâmula em prol de imagens e gestos miméticos que se aproximam pelo *páthos*, comunicando-se, sem que haja uma lógica causal-analítica que lhes faça o intermédio como atravessadora. Pensar e agir por correspondências, ou seja, pela imitabilidade à luz das configurações sensíveis, a exemplo das constelações estelares – essa a causa à qual, ironicamente, o pensador alemão admitia como meta. É na força mágica da linguagem, da ontologia das coisas e da teologia que o mundo, a seu ver, funda-se – e funde-se, na totalidade.

Walter Benjamin concebe, pois, a linguagem não como um sistema estável de significação, mas como um campo de tensão entre o dizível e o indizível, entre a nomeação originária e a ruína histórica. Sua crítica à modernidade técnica e à linguagem instrumentalizada revela uma nostalgia da palavra mágica, aquela que, no mito adâmico, nomeava as coisas em sua essência, antes da queda no pragmatismo da comunicação. Para Benjamin, a fantasmagoria — esse espectro que assombra a cultura moderna — é a expressão máxima de uma linguagem esvaziada, reduzida a signos vazios, mercadorias simbólicas que circulam sem aura.

No entanto, Benjamin não sucumbe ao pessimismo. Em sua filosofia constelar, ele busca restaurar a potência mimética da linguagem, não pela via da representação (*Ausstellung*), mas pela montagem dialética de imagens, gestos e fragmentos por meio do método da apresentação (*Darstellung*). Se a modernidade dissolveu a experiência originária, ela também criou formas de sobrevivência (*Fortleben*) — como na fotografia, no cinema e na tradução —, onde o inefável ainda ressoa. A linguagem pura, portanto, não é um ideal inatingível, mas uma tarefa política e estética: desvelar, nos interstícios da história, os vestígios de um *lógos* perdido, onde palavra e coisa ainda coexistem em relação mimética.

Enquanto Gadamer vê na linguagem uma continuidade hermenêutica com a tradição, Benjamin a entende como interrupção messiânica e mágica, um lampejo de sentido em meio ao caos (e os cacos) da história. Se para o primeiro a linguagem é o horizonte do compreensível, para o segundo ela é também o limite do inarticulável — um silêncio que clama por decifração. Essa tensão entre compreensão e revelação, entre hermenêutica e crítica radical, é o que torna o diálogo entre Gadamer e Benjamin tão produtivo para se pensar os limites da linguagem e a possibilidade de uma experiência originária de mundo.

Assim, Benjamin nos deixa uma questão urgente: como falar do que a linguagem não pode dizer? Sua resposta parece estar na potência do fragmento, da magia, da imagem dialética e do gesto mimético. Formas de linguagem que, mesmo nas ruínas da modernidade, ainda guardam o sopro do inefável.

Considerações finais

Vimos, portanto, que o diálogo, aqui estabelecido, entre Gadamer e Benjamin revela a proximidade entre ambos, nas semelhanças que guardam, ao serem inseridos pelos exegetas na

entre palavra, lugar e discurso. (Na linguística recente, este conceito de ‘nomeação’, como ato e modo de formação da linguagem em geral, corresponde mais de perto aos termos largamente articulados como sinônimos [Saussure] - significação, síntese semiológica ou semiose - reconhecidos apenas em termos da sua localização teórica, mas não em termos da sua execução ou mesmo do significado que lhes é atribuído)” (trad. nossa).

tradição do que chamamos hoje de filosofia continental, ainda que tivessem lutado em campos e construções históricas distintos. Para eles, a linguagem não é apenas um meio de comunicação, mas o próprio horizonte em que o mundo se constitui e se desvela. Se Gadamer enfatiza a natureza dialógica e histórica da compreensão, Benjamin aponta para os limites da linguagem instrumentalizada, buscando resgatar sua dimensão mágica e mimética. Juntos, eles mostram que a tensão entre o dizível e o indizível não é um obstáculo, mas a condição mesma do pensamento.

Gadamer nos ensina que compreender é sempre interpretar dentro de um passado historial e um presente sobre o qual o sujeito da linguagem se lança. Benjamin nos lembra que toda linguagem carrega vestígios do inexprimível e que cabe a nós, enquanto tarefa (*Aufgabe*), resgatar as dimensões mágica e pura perdidas da linguagem. A exortação que resta não é superar a linguagem, mas habitar sua ambiguidade — entre hermenêutica e messianismo, entre continuidade e ruptura. Assim, a pergunta por uma compreensão originária de mundo não encontra resposta definitiva, mas se renova a cada gesto de interpretação, a cada lampejo do que resiste à fala técnica.

Referências

- ADORNO; HORKHEIMER, Max. *Dialética do esclarecimento – fragmentos filosóficos*. Tradução Guido Antônio de Almeida. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1985.
- BENJAMIN, W. *Escritos sobre mito e linguagem (1915-1921)*. Organização, apresentação e notas de Jeanne Marie Gagnebin. 2ª ed. São Paulo: Duas Cidades; Editora 34, 2013.
- BENJAMIN, W. *Imagens de pensamento/Sobre o haxixe e outras drogas*. Ed. e trad. de João Barrento. 1ª ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2017.
- BENJAMIN, W. *Linguagem, Tradução, Literatura [Filosofia, teoria e crítica]*. Tradução João Barrento. Belo Horizonte: Autêntica, 2020.
- BENJAMIN, W. *Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura*. Trad. Sérgio Paulo Rouanet. 8ª ed. São Paulo: Brasiliense, 2012.
- BENJAMIN, W. *Origem do drama trágico alemão*. Edição e tradução João Barrento. 2ª ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2020.
- BENJAMIN, W. *Passagens*. Edição alemã de Rolf Tiedemann; organização da edição brasileira Willi Bolle; colaboração na organização da edição brasileira Olgária Chain Féres Matos. 1ª reimpressão. Belo Horizonte: Editora UFMG; São Paulo: Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, (1982) 2018.
- BENJAMIN, W. *The correspondance of Walter Benjamin – 1910-1940*. Edição e notas de Gershom Scholem e Theodor Adorno. Tradução de Manfred R. Jacobson e Evelyn M. Jacobson. Chicago/Londres: The University of Chicago Press, (1978) 1994.
- BRAIDA, Celso Reni. *Filosofia da Linguagem*. Florianópolis: EAD-UFSC, 2009, v.1.
- DERRIDA, Jacques. *Força de lei – fundamento místico de autoridade*. Trad. Leyla Perrone-Moisés. 2ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2010.
- DERRIDA, Jacques. “Spectographies”. In *Ecographies on television: filmed interviews – Jacques Derrida and Bernard Stiegler*. Cambridge/Oxford: Polity Press; Blackwell Publishers, 2002, pp. 113-135.
- FREGE, Gottlob. *Lógica e Filosofia da Linguagem*. Org. e trad. Paulo Alcoforado. São Paulo: Edusp, 2009.
- GADAMER, Hans-Georg. *Verdade e método I: traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica*. 3ª ed. Vozes, Petrópolis, 1999.
- HEIDEGGER, M. *Ensaio e conferências*. Petrópolis: Vozes, 2001.
- HEIDEGGER, M. “O caminho para a linguagem”. Trad. M. Schuback. In: *A caminho da linguagem*. Petrópolis: Vozes, 2003. (Coleção Pensamento Humano).
- MENNINGHAUS, Winfried. *Saber de los umbrales: Walter Benjamin y el pasaje del mito*. 1ª ed. Buenos Aires: Biblos, (1986) 2013.
- MENNINGHAUS, Winfried. *Walter Benjamins Theorie der Sparchmagie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, (1980) 1995.
- MENNINGHAUS, Winfried. “Walter Benjamin’s Variations of Imagelessness”. In *Critical Horizons: A Journal of Philosophy and Social Theory*, 14(3), 2013, pp. 407–428. Acesso: 1 mai 2025. Doi: 10.1179/1440991713z.00000000016.
- MICHAUD, Philippe-Alain. *Aby Warburg and the image in motion*. Translated by Sophie Hawkes. Foreword by Georges Didi-Huberman. Cambridge/Londres: The MIT Press, 1998.
- PENCO, Carlo. *Introdução à Filosofia da Linguagem*. Trad. E. F. Alves. Petrópolis: Vozes, 2006.

Autor(a) para correspondência / Corresponding author: Rafael Dias. diarafael@gmail.com