

CONHECIMENTO E LINGUAGEM DA VIDA NATURAL: EXÍLIO E QUEDA EM NIETZSCHE E BENJAMIN

Daniel Alves Gilly de Miranda¹

RESUMO: O trabalho parte das conclusões realizadas por Nietzsche acerca da origem da linguagem e da consciência como decorrência necessária da natureza gregária dos seres humanos, sendo eles muito fracos e impotentes no interior do seio do mundo animal. Assim, o trabalho analisa em Nietzsche a semelhança entre a reflexão sobre mitos ocidentais do nascimento da humanidade, o do Gênesis e o de Prometeu e a sua singular forma de lidar com a cisão fundamental entre humano e animal, e o surgimento da linguagem e da consciência como uma forma de sobrevivência frente à natureza, que vai se manifestar no campo do conhecimento e na linguagem própria desse conhecimento como uma necessidade de dominar, subjugar, não só essa natureza externa, mas também aquilo que no próprio homem é natural. Depois disto, uma outra visão sobre a relação entre a linguagem e o exílio é apresentada, a que está presente nos textos de juventude de Walter Benjamin, onde o autor analisa o mito da queda presente no Gênesis. No livro bíblico, Benjamin aponta para o fato de que o exílio e a queda primordial não coincidem com o surgimento da linguagem. Ali, a linguagem é anterior à queda do paraíso. No paraíso já havia sido concedida ao homem uma linguagem, a linguagem do nomear, concedida por Deus a Adão. Assim, o que a árvore do conhecimento representa é uma nova pergunta, um novo uso da linguagem que não mais responde à criação divina. Mesmo o objeto dessa nova língua não tem mais significação nenhuma, ele só existe enquanto palavra vã, conhecimento externo à linguagem.

Palavras-chave: Nietzsche; Benjamin; Linguagem; Mito; Exílio.

ABSTRACT: The work takes off from the conclusions accomplished by Nietzsche about the origins of language and conscience as a necessary result of the gregarious nature of human beings, for they are too weak and impotent in the interior of the animal world. So, the work analyses in Nietzsche the similarity between his reflection upon the occidental myths of the birth of mankind, those of Genesis and of Prometheus and their singular way to deal with the fundamental scission between human and animal, and the birth of language and conscience as a means to survival the facing of nature, that will be manifest in the field of knowledge and in the language proper to this knowledge as a need for dominate, subdue, not only this exterior nature, but also that which in man itself is natural. After this, another view on the relation between language and exile is presented, that of the earlier texts of Walter Benjamin, where the author analyses the myth of fall in the Genesis. In the biblic book, Benjamin points out the fact that primordial exile and fall don't coincide with birth of language. There, language precedes fall from heaven. In heaven there was already conceded to men a language, the language of naming, conceded by God to Adam. This way, what the tree of knowledge represents is a new question, a new use of language that no longer responds to divine creation. Even the object of this new language has no longer any significance, only existing while vain word, knowledge exterior to language.

Keywords: Nietzsche; Benjamin; Language; Myth; Exile.

¹ Universidade Federal Fluminense. E-mail: danielgilly@hotmail.com

Bem no começo da *Segunda consideração intempestiva*, de Friedrich Nietzsche, encontramos um pensamento fundamental para o autor, e que estará presente durante inúmeros momentos das suas reflexões filosóficas: a relação do ser humano com a animalidade. Ele se mantém na obra do filósofo durante anos, ganhando com o passar do tempo várias abordagens vindas dos mais diversos pontos de vista. Nas famosas palavras logo na abertura desse livro, o pensamento é formulado assim:

"Considera o rebanho que passa ao teu lado pastando: ele não sabe o que é ontem e o que é hoje; ele saltita de lá para cá, come, descansa, digere, saltita de novo; e assim de manhã até a noite, dia após dia; ligado de maneira fugaz com seu prazer e desprazer à própria estaca do instante, e, por isto, nem melancólico nem enfadado. Ver isto desgosta duramente o homem porque ele se vangloria de sua humanidade frente ao animal, embora olhe invejoso para a sua felicidade - pois o homem quer apenas isso, viver como o animal, sem melancolia, sem dor; e o quer entretanto em vão, porque não quer como o animal. O homem pergunta mesmo um dia ao animal: por que não me falas sobre tua felicidade e apenas me observas? O animal quer também responder e falar, isso se deve ao fato de que sempre esquece o que queria dizer, mas também já esqueceu essa resposta e silencia: de tal modo que o homem se admira disso."²

Inserida no meio de toda a discussão sobre qual a relação que os usos possíveis da história podem ter com o tempo presente, a evocação da vida animal do rebanho aponta para uma natureza que se coloca às portas da humanidade como a sua negação máxima, em contraposição com os seus feitos históricos. Afinal, logo no início de uma consideração sobre as qualidades e os usos possíveis da memória e da percepção do tempo, Nietzsche afirma que elas não apenas nos são odiosas, como também são as principais causas de muitas de nossas dores e de nossa melancolia; isso é profundamente agravado pela constatação de que uma vida natural poderia decorrer inteiramente sem nunca conhecer essa mesma dor e essa mesma melancolia. E assim o olhar dirigido ao animal se torna todo repleto de inveja e admiração, principalmente pelo fato de que o animal ouve a nossa pergunta e tenta respondê-la, mas silencia. Porque aquilo que esses diálogos mudos atestam todas as vezes em que são travados - e eles o são na medida em que o humano lança um apelo ao animal e este tenta fornecer uma resposta - é tanto o reconhecimento de um mútuo pertencimento a uma vida natural, em que prazer e desprazer são indissociáveis e no qual a felicidade é sempre fruto de apenas um instante, quanto a total impossibilidade humana de vivenciar essa

² NIETZSCHE, Friedrich, *Segunda consideração intempestiva: Da utilidade e desvantagem da história para a vida*, p. 7.

vida do mesmo modo que o animal, pois a vida humana é sempre dotada de passado, memória; enquanto que o instante, com aquilo que carrega de felicidade fugaz, só aparece como algo de inapreensível.

Nietzsche ironiza a superioridade com a qual o ser humano se vangloria frente aos animais, pois sabe que a criação de consciência dessa superioridade é o produto de uma incapacidade, assim como do reconhecimento de que ele é o único herdeiro dessa incapacidade no interior da vida natural. O ser humano é incapaz de se moldar completamente às leis naturais, como o animal, incapaz de viver assim tão ligado ao seu presente, mas é ao mesmo tempo incapaz até mesmo de querer essa vida animal, de realmente desejar viver como vivem os animais. E sua inveja é algo de inútil porque ela só serve para encobrir o fato de que o que observa não é aquilo que deseja, por mais que seja algo digno de admiração. O seu ganho de consciência, conhecimento, alma, fala, ou qualquer que seja a designação para aquilo que o difere no meio da natureza, é o atestado de uma falta primordial, da perda da possibilidade e do desejo de uma vida que enxerga por todo o lado, menos em si. Situado não acima, mas no interior do mundo natural, ele é dentro dele o único vivente exilado.

Essa cisão fundamental, cujo símbolo é o exílio, está presente em incontáveis mitos sobre a origem da humanidade e sobre a posição em que ela ocupa no mundo em relação a deuses e animais. Um dos que mais enfatizam a ideia da possível conciliação, ou seja, de que existia um paraíso primordial perdido e de que nossa condição atual é a de exilados desse paraíso é o mito judeu no livro do Gênesis. Nietzsche, como crítico implacável da tradição ocidental, rejeita a imagem sustentada por ela dessa queda do paraíso, que julga ser apenas uma justificação da culpa. No seu primeiro livro, *O Nascimento da Tragédia*, contrapõe o mito judeu do exílio ao mito de Prometeu, diferenciando a atitude frente ao sacrilégio que está presente nos dois. No caso de Prometeu, o que é conferido à humanidade é aquilo necessário para a sua própria sobrevivência, algo para que consiga ainda, ofendendo os deuses olímpicos, determinar por si mesma a sua própria existência. E o que as interpretações do ato prometeico nos informam sobre a natureza das relações entre deuses e mortais acaba por negar todo e qualquer tipo de reconciliação com os deuses; e é por essa razão mesma que o mito é tão importante para o jovem Nietzsche.

A visão de Prometeu que nos foi dada por Hesíodo mostra um ser astucioso, que enganando Zeus, e assim provocando sua fúria, consegue favores para os mortais. É por causa da astúcia de Prometeu que Zeus decide tirar da humanidade o fogo, como retaliação, e é também por obra astuciosa que Prometeu logra roubar de volta esse fogo

para tornar a oferecê-lo aos humanos.³ No episódio, é radical a representação do destino da humanidade como resultado de uma querela entre deuses; e mais, esse destino humano é o pano de fundo sobre o qual se imprimem as marcas da graça e punição divinas, como consequências inevitáveis dos afetos mais dolorosos dos olímpicos. Os mortais são as vítimas diretas dos acessos de fúria dos deuses, eles espelham imediatamente no seu mundo precívél de dor a ordem dos divinos que os governam, e isso quer dizer que não há paixão dos olímpicos que não os afete necessariamente.

É esse o tom também da principal interpretação do mito de Prometeu usada pelo jovem Nietzsche. Ela está na peça de Ésquilo, *Prometeu Cadeeiro*⁴, onde o herói titã deixa clara a impossibilidade do convívio entre mortal e deus. Dos seus sofrimentos, diz que decorrem do fato de ser inimigo de todos os outros deuses "por demasiada amizade aos mortais"⁵, e de Zeus, diz ser este absolutamente hostil aos humanos, e que considerava mesmo um desejo a sua completa aniquilação: "Dos mortais coitados/não fez conta, mas queria destruir/o gênero todo e semear outro novo."⁶ E dessa disposição de ânimo nenhum dos outros deuses discorda, pois são todos favoráveis às leis divinas e dos mortais não se apiedam, concordam com Zeus sobre a destruição do gênero humano: "Ninguém foi contra isso, exceto eu,/eu ousei: livre os mortais/de dilacerados irem ao Hades."⁷ Por isso, deve sofrer através do castigo dos deuses, pois o que fez foi uma afronta à ordem divina.

É nessa necessidade que separa pessoas e deuses que Nietzsche viu a fundamental semelhança, mas também a diferença, entre o mito semita do pecado original e o castigo de Prometeu, pois ambos são uma resposta à constatação cultural da distância da qual se encontram os mortais da essência do divino: "E assim o primeiro problema filosófico estabelece imediatamente uma penosa e insolúvel contradição entre homem e deus, e a coloca como um bloco rochoso à porta de cada cultura."⁸ A contradição entre humano e deus seria o primeiro problema filosófico e então também seria uma questão à qual cada cultura teria que fornecer a sua resposta própria. Nesse sentido, Nietzsche não esconde a sua especial predileção pela atitude sacrílega do mito prometeico:

³ HESÍODO. *Teogonia*, v. 535-569.

⁴ Peça mais conhecida em português como *Prometeu Acorrentado* ou *Prometeu Agrilhado*, mas sigo aqui a tradução de Jaa Torrano: ÉSQUILO, "Prometeu Cadeeiro", pp. 359-421.

⁵ *Ibidem*, p. 367, v. 123.

⁶ *Ibidem*, p. 373, v. 231-233.

⁷ *Ibidem*, p. 373, v. 234-236.

⁸ NIETZSCHE, Friedrich, *O Nascimento da Tragédia*, p. 64.

"O melhor e mais excelso do que é dado à humanidade participar, ela o consegue graças a um sacrilégio, e precisa agora aceitar de novo as suas conseqüências, isto é, todo o caudal de sofrimentos e pesares com que os ofendidos Celestes afligem o nobre gênero humano que aspira ao ascenso: é um áspero pensamento que, através da *dignidade* que confere ao sacrilégio, contrasta estranhamente com o mito semítico do pecado original, em que a curiosidade, a ilusão mentirosa, a seduzibilidade, a cobiça, em suma, uma série de afecções particularmente femininas são vistas como a origem do mal."⁹

E se Nietzsche vê como ato sublime e elevado o sacrilégio ativo é porque não existe em sua filosofia a nostalgia por um estado paradisíaco perfeito, uma era ideal da humanidade onde as dores mundanas não teriam um lugar. Ao invés de situar a origem do humano em um tempo totalmente preenchido pela graça do Deus cristão, Nietzsche reconduz essa origem para o centro da vida natural. Disso fala o célebre início do texto *Sobre verdade e mentira no sentido extra-moral*, onde os feitos humanos e a sua consciência, representados pelo conhecimento, são postos em contraposição à sua esfera criatural, onde seriam nada mais do que invenção passageira e efêmera, e não mais a Verdade, manifestação do espírito eterno do mundo, por exemplo. Ao invés de se colocar como desvendador máximo e superior dos mistérios da natureza, Nietzsche se esforça para fazer ver o humano como ser *dentro* da natureza, diante da qual o seu intelecto se apresenta pequeno, fugaz e sem finalidade: "Houve eternidades em que ele não estava; quando de novo ele tiver passado, nada terá acontecido. Pois não há para aquele intelecto nenhuma missão mais vasta, que conduzisse além da vida humana."¹⁰

A missão deste intelecto, do conhecimento, se restringe àquilo que é exclusivamente do ser humano; o conhecimento não existe para fora do humano e não pode ser encontrado em mais nenhum lugar da natureza, e então, por isso mesmo, dela nada diz a respeito. Na peça de Ésquilo, Prometeu revela que é ele mesmo quem concedeu ao homem o seu intelecto, assim como os meios com os quais ele pode conhecer a natureza, e cita uma longa lista de atributos com os quais dotou o homem, além do domínio do fogo: "as dores dos mortais, porém,/ouvi: a eles, que antes eram infantis,/lúcidos os fiz e tocados pelo espírito."¹¹ Prometeu deu lucidez e espírito aos mortais, e com isso se seguiram a capacidade do manuseio de diversos artificios, e destes se servem para orientação e sobrevivência no meio da natureza. Entre estas artes, Prometeu enumera: os meios de arrumar moradia, o modo de medir as estações, o uso dos números, das letras, o uso da memória, o domínio sobre os animais, a construção

⁹ Ibidem.

¹⁰ NIETZSCHE, Friedrich, "Sobre verdade e mentira no sentido extra-moral", p. 45.

¹¹ ÉSKUILO, Idem, p. 385, v. 442-444.

dos navios para superar as longas distâncias, o aprendizado dos remédios contra as doenças mais nocivas, o dom da adivinhação, da leitura dos sinais da natureza e dos deuses, que revelam a sua vontade, e o manuseio dos metais que existem sob a terra. "Brevemente, em suma, tudo aprende:/de Prometeu todas as artes aos mortais."¹²

As artes de que são dotados os humanos parecem ter um elemento em comum: a necessidade do conhecimento da natureza para que haja a possibilidade de controle sobre ela. Parece que em meio à natureza a humanidade não tem nenhuma esperança de sobreviver que não seja dominando-a, conhecendo os seus segredos para conseguir antecipar os seus perigos e saber como contorná-los, pois sem isso ele é demasiado frágil e incapaz para continuar existindo. Esta concepção está presente principalmente numa outra interpretação do mito, que é de Platão. No mito contado durante o *Protágoras*, a função de conferir aos animais os meios para a sua sobrevivência acaba ficando nas mãos de Epimeteu. Neste trabalho, confere a cada espécie os meios para sua sobrevivência, distribuindo dons de forma a nenhum deles jamais ser extinto. Dá a alguns, portanto, força, a outros velocidade, garras, penas, asas, pele grossa, resistência ao frio ou ao calor, cascos, entre outros atributos.

"Como, porém, Epimeteu carecia de reflexão, despendeu, sem o perceber, todas as qualidades de que dispunha, e, tendo ficado sem ser beneficiada a geração dos homens, viu-se, por fim, sem saber o que fazer com ela. Encontrando-se nessa perplexidade, chegou Prometeu para inspecionar a divisão e verificou que os animais se achavam regularmente providos de tudo; somente o homem se encontrava nu, sem calçados, nem coberturas, nem armas, e isso quando estava iminente o dia determinado para que o homem fosse levado da terra para a luz. Não sabendo Prometeu que meio excogitasse para assegurar ao homem a salvação, roubou de Hefesto e de Atena a sabedoria das artes juntamente com o fogo - pois, sem o fogo, além de inúteis as artes, seria impossível o seu aprendizado - e os deu ao homem. Assim, foi dotado o homem com o conhecimento necessário para a vida"¹³

Se Prometeu representa o mito da queda do homem do paraíso, a imagem espelhada do mito da queda do Gênesis ("talvez não fosse até inverossímil [...] que entre os dois mitos exista um grau de parentesco como entre irmão e irmã"¹⁴), é porque a sua intervenção aparece como algo de antinatural, algo que é dado aos humanos ao mesmo tempo em que fere a ordem divina do mundo, já que o fogo e as artes não se destinavam à nenhuma das criaturas mortais. É como se a humanidade só pudesse sobreviver ao

¹² Ibidem, p. 389, v. 505-506.

¹³ PLATÃO. "Protágoras", p. 57.

¹⁴ NIETZSCHE, Friedrich, *O nascimento da tragédia*, p. 64.

ferir as mais sagradas leis dos deuses que governam a natureza, já que ela mesma é fraca dentro desta ordem, e, por não possuir as ferramentas adequadas de sobrevivência, precisa fabricar artificios.

Ainda que na filosofia de Nietzsche não possa ser encontrada a nostalgia pelo paraíso perdido que anima o mito judeu, ele não deixa de pensar a cisão entre homem e natureza como grande questão filosófica, e não deixa então de negar a essência do humano como ser exilado dentro da natureza, como algo de antinatural e que, por isso, deve sua existência a um sacrilégio. Sua visão da posição primordial do homem frente à natureza se aproxima bastante da interpretação que Platão dá ao mito prometeico, na medida em que enxerga que é só pelo fato de ser fraco que o humano desenvolve a faculdade de conhecer, o intelecto, "pois este é o meio pelo qual os indivíduos mais fracos, menos robustos, se conservam, aqueles aos quais está vedado travar uma luta pela existência com chifres ou presas aguçadas."¹⁵

O humano desenvolveu o intelecto para sobreviver, pois de outro modo não o conseguiria, sem os chifres ou as presas aguçadas; assim Prometeu deu às pessoas conhecimento, porque Epimeteu concedeu os mesmos chifres e as presas aguçadas para outros animais. Essa condição de fragilidade se mantém viva por muito tempo no pensamento de Nietzsche, e podemos encontrá-la também no quinto livro da *A gaia ciência*, inserido posteriormente na obra original, em 1886. No fragmento 354 há uma investigação sobre a origem do conhecimento humano, que parte da seguinte pergunta: "*Para que* então consciência, quando no essencial é *supérflua*?"¹⁶ Segundo Nietzsche, nada no mundo natural parece pedir pela consciência, nem mesmo o humano: "Pois nós poderíamos pensar, sentir, querer, recordar, poderíamos igualmente 'agir' em todo sentido da palavra: e, não obstante, nada disso precisaria nos 'entrar na consciência'."¹⁷ Em Nietzsche, há sempre muito mais pensamento e afeto determinantes para a constituição do sujeito do que aquilo que é espelhado para a sua consciência. E este sujeito não pode de modo algum ser definido pela sua atividade consciente; ao contrário do que indica a teoria moderna do conhecimento, que pensa as faculdades de conhecer as coisas a partir do pressuposto da existência de um ser racional autônomo, ou seja, já plenamente consciente de si e daquilo tudo que o constitui como sujeito.

A consciência, para Nietzsche, não dá conta da totalidade do pensamento porque "o pensar que se torna consciente é apenas a parte menor, a mais superficial, a

¹⁵ Idem, *Sobre verdade e mentira no sentido extra-moral*, p. 45.

¹⁶ Idem, *A gaia ciência*, p. 221.

¹⁷ Ibidem.

pior"¹⁸, e isso porque a consciência responde apenas por uma parte muito específica daquilo que constitui a vida humana: a necessidade de comunicação. A resposta de Nietzsche à pergunta sobre a existência da consciência é então a de que ela só existe devido à necessidade do ser humano se fazer compreensível aos outros, pela necessidade de tornar, pela linguagem, um pensamento acessível a toda uma comunidade que o circunda. Mesmo escrevendo em 1886, suas palavras lembram a intuição já presente no texto de 1873, *Sobre verdade e mentira no sentido extra-moral*, de que o homem é um ser essencialmente gregário, isto é, ser que precisa viver em comunidade:

"Parece-me que é assim no tocante a raças e correntes de gerações: onde a necessidade, a indigência, por muito tempo obrigou os homens a se comunicarem, a compreenderem uns aos outros de forma rápida e sutil, há enfim um excesso dessa virtude e arte da comunicação [...] Supondo que esta observação seja correta, posso apresentar a conjectura de que *a consciência desenvolveu-se apenas sob a pressão da necessidade de comunicação* [...] Consciência é, na realidade, apenas uma rede de ligação entre as pessoas - apenas como tal ela teve de se desenvolver: um ser solitário e predatório não necessitaria dela."¹⁹

E isso não quer dizer que o ser solitário e predatório não tenha também ele pensamentos e emoções. No texto de 1873, o filósofo confere afeto, *páthos*, até mesmo a uma mosca, e diz que: "se pudéssemos entender-nos com a mosca, perceberíamos então que também ela bóia no ar com esse *páthos* e sente em si o centro voante deste mundo."²⁰ "Pensar não é, necessariamente, ter consciência", e isso porque ao contrário do que pensa a tradição filosófica, Nietzsche vê o corpo como "multiplicidade configurada por relações e confrontos entre *forças*, conjunto de impulsos, instintos e pulsões em luta constante e ininterrupta", que acaba ele mesmo por determinar, ao contrário de uma faculdade superior da razão, aquilo que deixa se definir como pensamento consciente, que existe apenas como algo passageiro: "a vitória temporária de uma força, de um impulso, de um instinto, vitória conquistada, provisoriamente, no seio de uma disputa ignorada que, no entanto, conformada pela linguagem, parece exprimir a simplicidade e a singularidade de um *eu* homogêneo, estável, substancial."²¹

¹⁸ Ibidem, p. 222.

¹⁹ Ibidem, p. 221-222.

²⁰ Idem, *Sobre verdade e mentira no sentido extra-moral*, p. 45.

²¹ CALOMENI, Tereza Christina B, "Breve notas sobre a crítica nietzschiana da consciência e da linguagem", p. 238.

O que é estranho a esse ser predatório não é o pensamento ou a razão, mas sim a necessidade de transformar o seu pensamento, a sua razão, em algo comum, em pensamento acessível a outros. No caso desse ser predatório e solitário, aquilo que se encontra encerrado no sujeito permanece sendo algo essencialmente singular. E isso se deve à posição que ocupa dentro da natureza. Não é casual que Nietzsche tenha escolhido a força de um predador como exemplo contraposto ao humano. Ele o fez para novamente ressaltar nossa fraqueza frente aos outros animais:

"O fato de nossas ações, pensamentos, sentimentos, mesmo movimentos nos chegarem à consciência - ao menos parte deles - é consequência de uma terrível obrigação que por longuíssimo tempo governou o ser humano: ele *precisava*, sendo o animal mais ameaçado, de ajuda, proteção, precisava de seus iguais, tinha de saber exprimir seu apuro e fazer-se compreensível - e para isso tudo ele necessitava antes de 'consciência', isto é, 'saber' o que lhe faltava, 'saber' como se sentia, 'saber' o que pensava."²²

Novamente, Nietzsche localiza a origem de alguns dos maiores bens da modernidade, a sua consciência centrada no sujeito e o seu método de conhecimento, num desenvolvimento forçado como resposta contra uma necessidade terrível, a da sobrevivência, a luta pela preservação do gênero. E para isso, eram necessárias duas coisas, na verdade indissociáveis: o saber e o exprimir. É assim que a linguagem surge como instrumento necessário para tornar o pensamento comunicável. Esse saber e esse exprimir não precisam, e nem poderiam, responder à necessidade de dizer toda a singularidade do sujeito, mas apenas na medida em que essa necessidade deve responder a um vínculo, pela linguagem, que ligue os homens em uma unidade mais forte e mais capaz de se defender. O que a linguagem diz, então, não é nunca a verdade de um sujeito, mas apenas aquilo que pode ser compartilhado entre o sujeito e a comunidade da qual faz parte: "Todas as nossas ações, no fundo, são pessoais de maneira incomparável, únicas, ilimitadamente individuais, não há dúvida; mas, tão logo as traduzimos para a consciência, *não parecem mais sê-lo...*"²³

Não só o sujeito, mas também as coisas são distorcidas por essa consciência humana, e nela só podem existir através de uma violência realizada pela linguagem. A linguagem, ao se referir às coisas com uma designação que não lhes é própria, mas apenas na medida em que devem ser conhecidas, acaba por alterá-las essencialmente, estabelecendo entre o próprio ser humano e as coisas uma mediação, algo que inibe a

²² Idem, *A gaia ciência*, p. 222.

²³ Ibidem, p. 223.

possibilidade de relações que deveriam se dar naturalmente. A linguagem, na medida em que é a única realidade disponível à humanidade para se relacionar com as coisas do mundo, também define o modo pelo qual as coisas podem tomar um lugar em nossa experiência. A função da linguagem é então a de tornar assimilável para a experiência humana as múltiplas impressões da sensibilidade, organizá-las de um modo inteligível.

Os signos, estas designações através das quais os objetos se apresentam ao conhecimento, não os deixam responder mais por si mesmos, mas apenas na medida em que servem ao desenvolvimento da consciência humana: "O homem inventor de signos é, ao mesmo tempo, o homem cada vez mais consciente de si."²⁴ E o conhecimento mesmo nunca diz nada a respeito das coisas, mas apenas à necessidade de instituir um saber que seja compartilhado, uma verdade que deve ser aceita por todos, pois não diz respeito às singularidades, mas sim àquilo que pode possuir validade universal. Assim, o saber se move sob o domínio da posse, e a linguagem opera para essa apropriação na medida em que é criadora de signos, de conceitos, é transformação de um instante essencialmente singular e inapreensível em algo passível de ser possuído, controlado: "Todo conceito nasce por igualação do não-igual [...] A desconsideração do individual e efetivo nos dá o conceito, assim como nos dá também a forma, enquanto que a natureza não conhece formas nem conceitos, portanto também não conhece espécies, mas somente um X, para nós inacessível e indefinível."²⁵

E é então de fato como símbolo da queda do paraíso que a linguagem se encontra na filosofia de Nietzsche. Em primeiro lugar porque a sua mera existência atesta a impossibilidade de uma vida sem ela, uma vida como a dos outros animais, em que não existe a necessidade de comunicação. Basta lembrar pergunta que o homem faz ao animal, lá na *Segunda consideração intempestiva*: "Porque não me falas sobre a tua felicidade e apenas me observas?" O problema aí é imaginar uma vida que não sente necessidade de falar, mas que é feliz mesmo assim. Em segundo lugar, tudo o que é expresso pela linguagem mais disfarça do que desvela sobre a verdadeira essência da vida de cada ser. A verdadeira natureza dos corpos se baseia na multiplicidade e na eterna luta entre forças antagônicas, e a linguagem, por mais que se esforce, não pode dar conta disso; seu registro é estritamente aquele das coisas que se tornam conscientes.

A linguagem nega uma relação orgânica dos humanos com os objetos da natureza e com a sua própria constituição como sujeito; nega a possível origem da humanidade enquanto vida natural, para imprimir em sua existência a necessidade do

²⁴ Ibidem, pp. 222-223.

²⁵ Idem, *Sobre verdade e mentira no sentido extra-moral*, p. 48.

conhecimento. Se o ser humano pudesse se relacionar com o mundo externo através de sua pura determinabilidade animal, ele seria completo, perfeito na sua completa identidade com o cosmos da necessidade inamovível. Com a linguagem, no entanto, a identidade só poderia ser alcançada (e somente num ingênuo cientificismo otimista) pela assimilação dos objetos externos no interior do horizonte linguístico humano, ou seja, através da superação da cisão entre ser humano e mundo pela adequação dos objetos da natureza à realidade linguística humana. A linguagem traz a marca do exílio na medida em que ela é origem da barreira entre humano e animal, cultura e natureza, história e necessidade.

Mas a linguagem se torna o símbolo do exílio por uma questão ainda mais primordial: a de garantir para sempre um artifício que dá ao homem o poder de organizar a natureza de acordo com a sua própria consciência. Em outras palavras, o exílio é a cisão fundamental que dita que o humano só pode se relacionar com a natureza através da ótica da dominação, e que a linguagem, sendo o instrumento para essa dominação, não pode deixar de operar a cada vez essa violência contra as coisas. Esse controle, ao mesmo tempo em que rebaixa as coisas ao designá-las apenas como objetos sem vida, matéria abstrata a ser manipulada, rebaixa também o homem, que se vê largado num mundo sem nenhum valor, e ele mesmo faz parte de uma mesma massa amorfa que, pela total falta de qualquer singularidade, acaba por se parecer com os mesmos objetos dos quais agora possui domínio.

Depois do exílio, a linguagem torna-se instrumento do conhecimento, e a relação entre conhecimento e coisas só pode ser, por ser essa relação de estranhamento, de violência. Foi o que Walter Benjamin concluiu das suas investigações sobre linguagem e exílio, chegando em alguns casos a conclusões bastante semelhantes à de Nietzsche. Por se relacionar com uma tradição de pensamento religioso diferente, sua análise não se volta ao mito grego de Prometeu, mas sim à interpretação do exílio como decorrente do pecado original, assim como foi descrito no Gênesis. No livro bíblico, Benjamin aponta para o fato de que o exílio e a queda primordial não coincidem com o surgimento da linguagem. Ali, a linguagem é anterior à queda do paraíso. No paraíso já havia sido concedida ao homem uma linguagem, a linguagem do nomear, concedida por Deus a Adão.

Se a linguagem permanece sendo para nós a marca do exílio é porque ela de alguma forma sofre um tipo de perversão nessa queda, deixando de possuir aquela sua essência paradisíaca. Antes até mesmo do homem a fala de Deus é a fala de criação do mundo: "Nesse 'Haja' e no 'Ele chamou', no início e no fim dos atos, aparece, a cada

vez, a profunda e clara ligação do ato criador com a linguagem. Este começa com a onipotência criadora da linguagem, e ao final a linguagem, por assim dizer, incorpora a si o criado, ela o nomeia."²⁶ E o homem já então, por ordem de Deus é criado de forma a continuar o seu trabalho, pois ele herda a linguagem do nome:

"Deus não criou o homem a partir da palavra e ele não o nomeou. Deus não quis submetê-lo à linguagem, mas liberou no homem a linguagem que lhe havia servido, a *ele*, como *meio*²⁷ da Criação. Deus descansou após depositar no homem seu poder criador. Privado de sua autoridade divina, esse poder criador converteu-se em conhecimento. O homem é aquele que conhece na mesma língua em que Deus cria. Deus criou o homem à sua imagem e semelhança, criou aquele que conhece à imagem daquele que cria."²⁸

O homem não é dotado da palavra criadora de Deus porque não tem a autoridade divina, mas o seu conhecimento se comunica diretamente à palavra criadora, é herdeiro dela: "*no nome a essência espiritual do homem se comunica a Deus.*"²⁹ Assim é que no estado paradisíaco por natureza se torna de fato possível a realização da tarefa dada por Deus aos homens de nomear as coisas. As coisas do mundo não tem nome antes disso e nem poderiam ser nomeadas, se a relação entre elas e a linguagem do homem não fosse já garantida pela sua origem comum na palavra criadora divina: "essa tarefa seria insolúvel se a língua nomeadora do homem e a língua sem nome das coisas não tivessem uma proximidade de parentesco em Deus, oriundas da mesma palavra criadora."³⁰ E na sua tese de habilitação, *Origem do drama trágico alemão* Benjamin ainda diz sobre a linguagem paradisíaca: "O ato adâmico da nomeação está tão longe de ser jogo e arbitrariedade que nele se confirma o estado paradisíaco por excelência, aquele que ainda não tinha de lutar com o significado comunicativo das palavras."³¹

Em Benjamin a linguagem do exílio é aquela que ainda tem de lutar contra o significado comunicativo das palavras, ou seja, é a linguagem que está a todo momento correndo o risco de se degradar em mero meio para a expressão de algo externo a ela; a

²⁶ BENJAMIN, Walter, "Sobre a linguagem humana e sobre a linguagem em geral", p. 61.

²⁷ Em alemão, *Medium*. O grifo é usado pela tradução para diferenciar essa palavra de *Mittel*, também usada por Benjamin nesse texto, e que tem muito mais o significado de "um meio para um fim", uma instrumentalidade da linguagem tão criticada por Benjamin. Segundo a nota da editora do livro em português: "o primeiro termo, *Medium*, designa o *meio* enquanto matéria, ambiente e modo da comunicação, sem que seja possível estabelecer com ele uma relação instrumental com vista a um fim exterior" GAGNEBIN, Jeanne Marie, Idem, nota 24, pp. 53-54.

²⁸ BENJAMIN, Walter, Idem, p. 62.

²⁹ Ibidem, p. 55.

³⁰ Ibidem, p. 65.

³¹ Idem, *Origem do drama trágico alemão*, p. 25.

sua essência é entendida como algo de meramente instrumental para alcançar o conhecimento. Algo totalmente diverso ocorre no nome, em que nenhum fim externo é colocado como critério de valor para o uso da linguagem: "Na nomeação, as ideias dão-se destituídas de intenção, a contemplação filosófica é o lugar de sua renovação. Nessa renovação reconstitui-se a percepção original das palavras."³² O nome não é fim para o conhecimento, mas deve buscar a reconstituição dessa percepção primordial, enquanto que a tarefa daquele que conhece, o filósofo³³, não é o conhecimento em si, a posse, enquanto sujeito, dos objetos de conhecimento, mas a libertação das palavras de seu caráter instrumental: "Cabe ao filósofo restituir pela representação o primado do caráter simbólico da palavra, no qual a ideia chega ao seu autoconhecimento, que é o oposto de toda a comunicação voltada para o exterior." O que a filosofia consegue com isso passa longe de se tornar apenas um domínio mais efetivo sobre as palavras, mas sim a sua emancipação e redenção: "na contemplação filosófica a ideia enquanto palavra solta-se do recesso mais íntimo da realidade, e essa palavra reclama de novo os seus direitos de nomeação."³⁴

Se a linguagem paradisíaca é essa que ainda não conhece o sentido comunicativo das palavras, sua instrumentalização, a escravidão das palavras pelo sentido, sua degradação em meros signos; então a linguagem que dá origem à queda não pode ser a linguagem conferida por Deus, mas aquela da serpente, a linguagem demoníaca do julgamento, da dualidade, ambiguidade. Na medida em que se comunica com a palavra da criação primordial do mundo, o conhecimento paradisíaco é perfeito:

"Que a língua do paraíso tenha sido a língua do conhecimento perfeito é algo que nem mesmo a árvore do conhecimento pode dissimular. Suas maçãs deveriam proporcionar o conhecimento daquilo que é bom e daquilo que é mau. Mas no sétimo dia Deus já o reconhecera com as palavras da criação: 'e era muito bom'. O conhecimento para o qual a serpente seduz, o saber sobre o que é bom e o que é mau, não tem nome. Ele é, no sentido mais profundo, nulo; e esse saber é justamente ele mesmo o único mal que o estado paradisíaco conhece."³⁵

A árvore do conhecimento se chama assim porque ela forneceu pela primeira vez à humanidade o conhecimento sem nomes, o conhecimento abstrato. O saber sobre o bom e o mau não se funda na contemplação das coisas mesmas, mas numa

³² Ibidem.

³³ De certa maneira, Benjamin estabelece uma identidade entre o pai da linguagem e o da filosofia: "na origem desta atitude não está, em última análise, Platão, mas Adão, o pai dos homens no papel de pai da filosofia." Ibidem.

³⁴ Ibidem.

³⁵ Idem, "Sobre a linguagem humana e sobre a linguagem em geral", p. 67.

outra esfera, a do juízo. Essa palavra nova acarreta três consequências: a linguagem se degrada em meio para um conhecimento que não lhe é adequada, ou seja, em mero signo; a imediatidade do nome, que repousa feliz em si mesmo, dá lugar à imediatidade mágica do julgamento (o bem e o mal); e finalmente, se dá a origem da abstração, já que bem e mal não são nomes de coisas e nem podem ser nomeados, estão fora da linguagem que nomeia, mas sim na linguagem do perguntar.³⁶

Assim, o que a árvore representa é uma nova pergunta, um novo uso da linguagem que não mais responde à criação divina. Mesmo o objeto dessa nova língua não tem mais significação nenhuma, ele só existe enquanto palavra vã, conhecimento externo à linguagem: "A árvore do conhecimento não estava no jardim de Deus pelas informações que eventualmente pudesse fornecer sobre o bem e o mal, mas sim como insígnia do julgamento sobre aquele que pergunta. Essa monstruosa ironia é o sinal distintivo da origem mítica do Direito."³⁷ A ordem mítica do Direito é um tema constante nos textos do jovem Benjamin. Representa a ameaça, sempre presente, de irrupção das potências míticas que influem nos detinos dos homens.

A famosa passagem do *mythos* ao *logos*, tradição de pensamento legada pela filosofia grega, não é aqui pensada enquanto superação de uma fase histórica sobre outra, já que o que deveria ser mero passado se mantém enquanto força atuante na sociedade e ameaça a liberdade humana. Benjamin retoma portanto conceitos como mito, destino e divino, tentando arrancá-los da esfera em que foram legados por uma tradição de pensamento e mostrar a importância de pensá-los enquanto forças atuantes na modernidade. É nesse sentido que Jeanne-Marie Gagnebin vai dizer que, em Benjamin: "A crítica do mito não é apenas uma crítica de certo momento vivido pela humanidade, mas significa a crítica de uma concepção de vida e de destino que sempre ameaça, sob formas diversas, as tentativas humanas de agir histórica e livremente."³⁸

E, assim como Adorno e Horkheimer vão fazer depois dele numa obra com referências abertamente nietzscheanas³⁹, Benjamin pensa o retorno do mito como resultado inevitável de um processo de pensamento esclarecido ocidental que acaba tornando a recair na barbárie. Um dos fundamentos dessa inversão é justamente a forma de conhecimento em que esse esclarecimento se apoia. E, assim como já visto por Nietzsche, ele se baseia na concepção de uma força natural extremamente poderosa que deve ser subjugada para a sobrevivência do gênero. O esclarecimento surge como o

³⁶ Ibidem, p. 68.

³⁷ Ibidem, p. 69.

³⁸ GAGNEBIN, Jeanne Marie. "Apresentação" In: *Escritos sobre mito e linguagem*, p. 9.

³⁹ Cf. ADORNO, Theodor & HORKHEIMER, Max. *Dialética do Esclarecimento*.

processo que tenta livrar o homem do poder do mito, libertá-lo do domínio no qual foi aprisionado pela ordem mítica eterna. E assim procede como uma tentativa de submeter os mitos à avaliação humana, ao seu modo próprio de elaborar a existência do mundo: "O programa do esclarecimento era o desencantamento do mundo. Sua meta era dissolver os mitos e substituir a imaginação pelo saber."⁴⁰

Enquanto a natureza externa ao homem for encarada como o domínio de potências míticas eternas que governam o cosmos, o reinado dos deuses e dos monstros desconhecidos infinitamente hostis aos mortais, nenhuma ação humana pode ousar estar livre de seu raio de dominação. A partir do momento em que esse mundo é desencantado, em que suas potências não são mais os mitos da tradição, mas o objeto de estudo de um observador humano distanciado, ele é dissolvido em elementos que devem poder ser conhecidos em seus pormenores e que são assim passíveis de serem classificados, ordenados e manipulados. Desse modo, porém, o esclarecimento apresenta um modo de conhecimento que não deve mais levar em conta a essência daquilo que é conhecido, mas apenas o que ele é na medida em que pode ser dominado:

"O mito converte-se em esclarecimento, e a natureza em mera objetividade. O preço que os homens pagam pelo aumento de seu poder é a alienação daquilo sobre o que exercem o poder. O esclarecimento comporta-se com as coisas como o ditador se comporta com os homens. Este os conhece na medida em que pode manipulá-los. O homem de ciência conhece as coisas na medida em que pode fazê-las. É assim que seu *em-si torna-se para-ele*. Nessa metamorfose, a essência das coisas revela-se como sempre a mesma, como substrato da dominação. Essa identidade constitui a unidade da natureza."⁴¹

Na teoria da linguagem presente no *Origem do drama trágico* de Benjamin, o esclarecimento é identificado com o conhecimento em geral, em contraposição à verdade: "O conhecimento é um haver. O seu próprio objeto é determinado pela necessidade de ser apropriado pela consciência, ainda que seja uma consciência transcendental. É próprio dele um caráter de posse, para o qual a representação é secundária."⁴² A representação do objeto é secundária porque também a sua matéria, enquanto "língua muda e sem nome, resíduo da palavra criadora de Deus"⁴³, se tornou indiferente agora que a língua não mais se refere à palavra da criação, e sim ao grande e impiedoso tribunal da abstração.

⁴⁰ Ibidem, p. 17.

⁴¹ Ibidem, p. 21.

⁴² BENJAMIN, Walter. *Origem do drama trágico alemão*, pp. 17-18.

⁴³ Idem, "Sobre a linguagem em geral e sobre a linguagem humana", p. 73.

Os dons titânicos conferidos aos humanos para escaparem do cruel destino de Zeus foram concebidos desde sempre de acordo com a necessidade de dominação, mas o controle e a manipulação do mundo externo não esgotam a essência dos artifícios prometeicos. É o que Nietzsche parece dizer quando fala sobre a natureza da verdade:

"O que é a verdade, portanto? Um batalhão móvel de metáforas, metonímias, antropomorfismos, enfim, uma soma de relações humanas, que foram enfatizadas poética e retoricamente, transpostas, enfeitadas, e que, após longo uso, parecem a um povo sólidas, canônicas e obrigatórias: as verdades são ilusões, das quais se esqueceu que o são, metáforas que se tornaram gastas e sem força sensível, moedas que perderam sua efigie e agora só entram em consideração como metal, não mais como moedas."⁴⁴

A verdade, enquanto construção linguística, carrega força criativa, poética, que é traída a cada vez em que pretende se tornar novo dogma, um signo, palavra sem vida que perdeu sua carga poética primordial em favor da autoridade da validade universal do conceito. Essa concepção de linguagem como criação permite visualizar uma construção que se situa além da questão do mero signo, algo como uma expressão que escape ao objetivo primordial do pensamento consciente, que é a necessidade da comunicação. A linguagem em Nietzsche aponta para um outro modo de se relacionar com o mundo que não precise instaurar a guerra contra ele. A intuição de uma linguagem que busque superar o estado de exílio é aquela que consegue nos reconduzir para uma relação diversa com a natureza e com a palavra. Pois a mudez da natureza não é uma propriedade imanente, mas sim reflexo da nossa impossibilidade de respondê-la à altura:

"Ser privada de linguagem: esse é o grande sofrimento da natureza [...] Por ser muda, a natureza é muda e se enluta. Mas é a inversão dessa frase que penetra ainda mais fundo na essência da natureza: é a tristeza da natureza que a emudece. Em todo luto, há uma profunda inclinação para a ausência de linguagem, o que é infinitamente mais do que uma incapacidade ou uma aversão a se comunicar. Assim, aquilo que é triste sente-se conhecido de parte a parte pelo incognoscível."⁴⁵

Também não é por acaso que são os seres da natureza que oferecem ao Zaratustra de Nietzsche uma nova lira, pois também eles querem ser contemplados por uma nova canção, uma lira que permita uma outra construção linguística além da

⁴⁴ NIETZSCHE, Friedrich, *Sobre verdade e mentira no sentido extra-moral*, p. 48.

⁴⁵ BENJAMIN, Walter, "Sobre a linguagem humana e sobre a linguagem em geral", pp. 70-71.

degradação da linguagem na mera comunicação. Também uma lira que não seja assim tão humana, que não reduza a vida a uma mera luta pela sobrevivência, pelo instinto de autopreservação, mas que engrandeça a vida para muito além do homem, muito além do juízo sobre o bem e o mal.

Bibliografia:

ADORNO, Theodor & HORKHEIMER, Max. *Dialética do Esclarecimento*. Tradução Guido Antonio de Almeida. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2006.

BENJAMIN, Walter. *Escritos sobre mito e linguagem*. Tradução de Sasana Kampff Lages e Ernani Chaves. São Paulo: Duas Cidades; Editora 34, 2013.

_____. *Origem do drama trágico alemão*. Tradução de João Barrento. Belo Horizonte: Autêntica, 2013.

CALOMENI, Tereza Christina B. "Breve notas sobre a crítica nietzschiana da consciência e da linguagem" In: cadernos Nietzsche 28, 2011.

ÉSQUILO, "Prometeu Cadeeiro" In: *Tragédias*. Estudo e traduções de Jaa Torrano. São Paulo: Iluminuras, 2009.

HESÍODO. *Teogonia*. Tradução de Jaa Torrano. São Paulo: Iluminuras, 1995.

NIETZSCHE, Friedrich. *A gaia ciência*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2014.

_____. *O Nascimento da Tragédia*. Tradução de J. Guinsburg. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.

_____. *Segunda consideração intempestiva: Da utilidade e desvantagem da história para a vida*. Tradução de Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2003.

_____. "Sobre verdade e mentira no sentido extra-moral" In: *Obras Incompletas*. Tradução de Rubens Rodrigues Torres Filho. São Paulo: Abril, 1973.

PLATÃO. "Protágoras" In: *Diálogos (Vol. III-IV)*. Tradução de Carlos Alberto Nunes. Belém: UFPA, 1980.