

ARTEFILOSOFIA

Revista do Programa de Pós-graduação em Filosofia da UFOP
ISSN: 2526-7892

ARTIGO

MULHERES SILENCIOSAS: A MULHER E O FEMININO EM WALTER BENJAMIN¹

*Katia Muricy*²,

Resumo:

Considerações a respeito da reflexão sobre a mulher na obra juvenil de Walter Benjamin, fundada em sua teoria da linguagem.

Palavras-chave: Walter Benjamin; Linguagem; Metafísica; Mulher.

Abstract:

This is an approach to the reflection on woman in the Walter Benjamin's early works, based on his theory of language

Keywords: Walter Benjamin; Language; Metaphysics; Woman.

¹ Silence Women: Woman and Feminism in Walter Benjamin

² Professora aposentada do Departamento de Filosofia da PUC-Rio. É autora de *A razão cética* (Companhia das Letras) e *Alegorias da dialética: imagem e pensamento em Walter Benjamin* (Relume Dumará/ Nau Editora). E-mail: kmuricy@gmail.com.

As questões em torno da natureza do feminino eram correntes no debate mais amplo sobre a cultura burguesa na Alemanha do final do século XIX e das primeiras décadas do século XX. Georg Simmel, cuja influência será significativa no pensamento de Walter Benjamin, em especial no período dos anos 30, já havia publicado, no final do século, ricos artigos sobre a psicologia feminina e sobre a sua problemática inserção em uma cultura masculina. O tema estava, por assim dizer, no ar da época. Os escritos juvenis de Walter Benjamin, entre os anos 1911 a 1918, retomando essas preocupações, investigam a possibilidade de uma *cultura da juventude*, como um diferencial crítico à cultura burguesa.³ Esse é o horizonte da tematização do feminino que, a seu ver, ultrapassaria as meras considerações sobre a mulher. Os ensaios aprofundam a sua experiência na associação estudantil, o *Berliner freie Studentenschaft*, da qual fora presidente. Mais do que textos de circunstância, formam um esboço que define, em linhas fortes, muitos dos temas capitais de seu pensamento, posteriormente desenvolvidos nos anos 30. Assim, por exemplo, a concepção do tempo histórico e a crítica à noção de progresso já se anunciam matinalmente no “A vida dos estudantes”, de 1915. Ou, outro exemplo, as distinções conceituais da sua análise da experiência na modernidade, insinuadas no “Experiência”, de 1913. No entanto, as mais importantes reflexões do período são as concernentes à linguagem. Formam o núcleo mais original para o desenvolvimento de seu pensamento, que pouco se modificou em relação às formulações juvenis, assimilando-as sempre aos temas posteriormente considerados. Foram textos publicados na revista do movimento, a *Der Anfang*, com o objetivo de orientarem os debates do projeto ambicioso de transformação radical da sociedade e da cultura pela ação de uma juventude esclarecida. Pensar o que seria uma *cultura da juventude*, na direção das ideias propostas por Gustav Wyneken, o líder espiritual do movimento, é a primeira perspectiva que abre o espaço para a crítica de Benjamin à sociedade burguesa. Mais tarde, em 1932, na *Crônica Berlimense*, ele mede os limites das pretensões desses anos juvenis: “Era uma tentativa extremada, heroica, para mudar a atitude dos homens sem atacar as suas condições de vida”.⁴

O debate prolonga-se, exacerbado, na correspondência com os amigos do movimento. À posição conservadora de Benjamin face às exigências de uma ação política responde o seu radical posicionamento face às questões culturais. Duas cartas escritas no mesmo dia, 23 de junho de 1913, a Herbert Belmore, testemunham a intensidade da polêmica e a complexidade das reflexões de Benjamin.⁵ Os desacordos giram em torno da figura que será um dos pilares da sua crítica da modernidade: a prostituta. As cartas respondem ao que acusa ser a total incompreensão do amigo a respeito de suas considerações sobre a

³ MURICY, Katia. A metafísica da juventude, **Alegorias da dialética**: imagem e pensamento em Walter Benjamin. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1999; Nau Editora, 2009.

⁴ BENJAMIN, Walter. *Berliner Chronik. Gesammelte Schriften*, VI. Frankfurt: Suhrkamp, 1985, p. 478 Tradução nossa. “Es war ein äußerster, heroischer Versuch, die Haltung der Menschen zu verändern ohne ihre Verhältnisse anzugreifen”.

⁵ Cf. BENJAMIN, Walter. **Correspondance** 1910-1928. Trad. Guy Petitdemange. Paris: Aubier-Montaigne, 1979, p. 59-63.

prostituição. Não poderia ser diferente: a abordagem de Benjamin é francamente metafísica. Interessa-lhe o ser moral da prostituta que revela, para ele, a prostituição de todos, encarnando assim um grandioso elemento crítico-erótico à cultura. No âmbito metafísico de sua reflexão, considera o tema do feminino em contraponto à habitual tipologia homem/mulher, paralela esta à dicotomia derivada espírito/natureza. A mera distinção empírica parece-lhe improdutivo, mesmo primária. Mais radical, e é este o seu caminho, seria ir a fundo na concretude reclamada por Belmore, e pensá-la em termos de uma dualidade inerente à singularidade de cada pessoa. Qualquer indivíduo, homem ou mulher, comporta em si o feminino e o masculino.

O caráter enigmático da mulher que, de Freud a Simmel, surpreende o pensamento masculino, sem que isso pareça constranger a autoridade de suas considerações, repete-se na pergunta retórica a seu interlocutor: “Quem sabe até onde se estende a natureza profunda da mulher? Que sabemos da mulher?”⁶ Se Herbert Belmore considera que, ou bem todas as mulheres são prostitutas, ou bem nenhuma, Benjamin amplia a consideração na fórmula: somos todos prostitutas. E radicaliza: se não somos, deveríamos ser. Fica assim estabelecido o terreno metafísico, intencionalmente afastado da consideração social da prostituta. Ela é aqui um ser moral, uma correção erótica da cultura burguesa em geral.

É no ensaio poético escrito por volta de 1913-1914, “Metafísica da juventude”, que essas observações epistolares podem ser entendidas em sua complexidade, no âmbito das preocupações filosóficas concernentes a uma metafísica da linguagem, sintetizadas na bela fórmula proposta como tarefa da filosofia vindoura, em ensaio de 1918: a de elaborar metafisicamente a experiência contingente da efemeridade. A filosofia entendida como uma experiência absoluta na linguagem, ou como uma experiência a que, contra a estreiteza do conceito iluminista, Benjamin chamou de “religiosa”, concebe a linguagem como movimento de conexão de todas as coisas existentes, entre si e com o homem. O movimento dirige-se a Deus, o “centro inacessível” desse esforço, capaz de totalizar a experiência fragmentada do mundo. O título, “Metafísica da juventude”, é revelador ao afirmar a possibilidade de se constituir, sobre algo de natureza tão fugaz, a evanescente experiência de juventude, uma permanência ontológica. O confronto com a fugacidade da experiência se dá na linguagem, mais exatamente, no trabalho da escrita. A forma de exposição que, poucos anos depois, no prefácio do livro sobre o drama barroco, será tematizada como a questão decisiva da escrita filosófica, já é uma preocupação central no texto juvenil: o ensaio é um exercício dessa metafísica da escrita, uma tentativa de capturar nas palavras a experiência do tempo que passa. Se não há novidade na relação entre escrita e

⁶ BENJAMIN, 1979, p. 61. Tradução nossa. “Qui sait jusqu'où s'étend la nature profond de la femme? Que savons-nous de la femme?”

tempo, ter feito dela o fundamento de uma metafísica é a perspectiva original aberta pelo pensamento de Benjamin, no período.

A questão propriamente feminista não lhe interessa, embora ela estivesse na ordem do dia para uma intelectualidade leitora de Georg Simmel. Há, no entanto, uma explícita valorização da obra de Georg Simmel, como ele um judeu assimilado. Interessa-lhe a sociologia não empírica de Simmel, na vertente da reflexão hegeliana sobre o Espírito Absoluto, ou seja, da consideração dos objetos da cultura. E também compartilha a sua militante postura contrária ao dogmatismo historicista da universidade alemã, aliando-se à concepção de uma história da filosofia produtiva, isto é, articulada às exigências de pensar o presente.

Muitos são os aspectos da obra de Simmel que fazem dele um pai intelectual de Benjamin e dos frankfurtianos: o ensaio como forma de expressão de um pensamento de coloração estética que se abre privilegiadamente para os fatos culturais, a eleição da importância do detalhe, das insignificâncias, a convicção de que nada escapa à reflexão filosófica. Ruínas, uma mesa, uma porta, as cidades, a moda, tudo entra no portal da razão a partir do alargamento da noção de experiência, compartilhada por Benjamin. Como Simmel, irá se dedicar a uma filosofia jornalística, à reflexão crítica no calor dos acontecimentos. Muito além do mestre e talvez de qualquer outro pensador, questionará incessantemente as formas habituais da exposição da filosofia.

Outros aspectos mostram o papel significativo de Simmel na gênese da obra de Benjamin. A afirmação, por exemplo, que a obra toma um caminho distinto daquele proposto pela intenção do artista, ecoa na fórmula celebrada da verdade da obra como morte da intenção, de amplo alcance na teoria do conhecimento de Benjamin. Também a sua rejeição do historicismo, que será a pedra angular da concepção de história de Benjamin. No entanto, a perspectiva da reflexão de Simmel sobre a mulher está muito distante das considerações de Benjamin. Mesmo em sua tipologia dos anos 30, com a ênfase nas figurações da mulher – a lésbica, a prostituta – se há afinidades temáticas, o prisma da reflexão é outro. Na sua filosofia dos sexos, Simmel estiliza a mulher como figura simbólica no espetáculo social. Mas as considerações partem de uma psicologia individualizada da mulher real, ainda que esse real seja apenas pretendido. As mulheres enquanto figuras da modernidade, em Benjamin, são construções de linguagem, capturadas nos poemas de Baudelaire, nas representações, literárias ou não, de textos que irão compor um panorama do século XIX.

Não se pode negar que um veio rico para o pensamento feminista possa ser encontrado nas reflexões de Benjamin. Sem a presença de uma sociologia do feminino, o aporte produtivo de suas ideias está na articulação, e nos limites, de uma teoria da linguagem. As mulheres silenciosas, do ensaio de 1913, não são vítimas de uma opressão linguística ou do sistema de exclusão do hegemônico discurso patriarcal. São as guardiãs do sentido, depositárias do sagrado arcaico e, ainda, combatentes do uso instrumental da linguagem. São o feminino, partilhado por homens ou mulheres.

“A conversação”, “O diário”, “O baile” – as três partes que compõem o belo texto de Benjamin –, foram escritas de forma não argumentativa no período entre 1913 e 1914, com ênfase axiomática que faz o leitor filosófico vacilar, mas também se beneficiar do tom autoritário. Sem este, talvez não aceitasse percorrer, sob a sinalização familiar de “metafísica”, caminhos tão desconhecidos e olhar pelos ângulos inquietantes que propõe esse ensaio poético de leitura difícil. As asserções peremptórias, a estrutura descontínua, a introdução de uma dramatização, provocam, sobressaltam e empurram a leitura. As ideias aí não querem uma contemplação tranquilizadora. A metafísica da juventude, a filosofia como sempre Benjamin a conceberá, exige uma inquieta problematização das familiaridades do pensamento. Quer recuperar a dignidade das mais cotidianas vivências ou a dimensão do sagrado que se perdeu no pensamento moderno e sem a qual, está convencido, não é possível constituir uma experiência autêntica. É nessa dimensão que, suspendendo a continuidade temporal das vivências cotidianas, se encontra a revelação de uma temporalidade específica que irá constituir, na linguagem, uma experiência metafísica. Benjamin a encontra nas conversas – a linguagem em seu aspecto mais corriqueiro e diluído é capaz de evocar, em seus silêncios, o passado arcaico de onde vem todo o sentido do que se diz. Na escrita de diários – a tentativa malograda de vencer, no relato sucessivo do cotidiano, a vacuidade do tempo e recompensa de vitória na construção de um *eu*. No prazer de dançar com a amada, a experiência de eternidade como subtração de um instante de júbilo da continuidade do tempo que, diante do par, interrompe a sua inexorabilidade.

Uma conversa, considera, é sempre evocação de passado, uma imersão da memória, um reconhecimento: “Todo conteúdo da conversa é conhecimento do passado como nossa juventude”.⁷ Pouco importa o assunto que se fala, o passado, mesmo se não é o tema, é a condição de possibilidade da conversa. A energia espiritual do presente alimenta-se do passado com o qual, inconscientemente, se conecta: “O que fazemos e pensamos é realizado com o ser de nossos pais e ancestrais. Um simbolismo incompreensível escraviza-nos sem cerimônia”. A conversa aponta sempre para a falta, para a perda da grandeza extinta do passado: “A conversa lamenta uma grandeza perdida”.⁸ O passado, essa grandeza perdida sempre evocada, é a linguagem plena do paraíso, capaz de criar, como no mito da Gênese. Mas também a infância, esse outro paraíso perdido, no qual as palavras ainda não se prendem aos modelos lógicos abstratos e evocam sempre a concretude das imagens. É aqui, no centro dessa metafísica da conversa, que antecede os temas da reflexão sobre a linguagem de 1916, que Benjamin convoca a mulher. As mulheres são as guardiãs da grandeza perdida, elas que velam pela dimensão sagrada da linguagem, defendendo-a de um uso instrumental e da dialética a que a submetem os conceitos masculinos.

⁷ BENJAMIN, 1985, p. 91-104, p. 91. Tradução nossa. “Jedes Gespräches Inhalt ist Erkenntnis der Vergangenheit als unserer Jugend ...”

⁸ BENJAMIN, 1985, p. 91-104, p. 91. Tradução nossa. “Das Gespräch kragt um versäumte Größe.”

Em sua dialética de silêncio e fala, a conversa é também a atualização da grandeza do passado. O silêncio – tipificado como atitude da mulher – é o elemento decisivo para a compreensão, no texto, da natureza da conversa. A valorização do silêncio determina a grande diferença de sua compreensão em relação às teorizações sobre o diálogo, da tradição metafísica. Essas teorizações, privilegiando a dimensão comunicativa da conversa, detêm-se unicamente na fala, compreendendo o diálogo como uma troca verbal na qual se produziria o sentido. A dialética aqui é simétrica, entre iguais – os dois falantes. Para Benjamin, a dialética da conversa é, ao contrário, assimétrica e se estabelece entre duas diferenças: a que fala, a que escuta; ou seja, entre a fala e o silêncio, entre o homem e a mulher. O sentido não é dialógico, mas é dialético: dado pelo ouvinte silencioso, ele é despertado pelo que fala. Na conversa silêncio e fala engendram-se mutuamente: se o silêncio é a fonte de sentido, a fala gera o silêncio. A fala é como a pitonisa que não entende o sentido do que diz, por isso o falante precisa, na conversa, entender o silêncio de quem escuta para poder entender o que ele próprio diz. Mas se o falante, apesar do som de suas palavras, ouve o sentido dado pelo silêncio do ouvinte, este não escuta essas palavras. O que ouve é um *passado vazio* revivido na fala: o que verdadeiramente ouve é o *silêncio do presente*. É no vazio das palavras escutadas que o ouvinte apreende, com desenvoltura, a verdadeira natureza da linguagem – o som das palavras que lhe entra pelos ouvidos, a sua visibilidade nos esforços de expressão do rosto de quem fala. Essa afirmação da linguagem como irreduzível à expressão verbal – que será amplamente tratada no ensaio de 1916, “Sobre a linguagem em geral e sobre a linguagem humana” – e, ao mesmo tempo, a ênfase no seu caráter material, audível mas também visual, prefigura a importante passagem, no pensamento de Benjamin, de uma teoria da linguagem para uma teoria da escrita. O tempo está no cerne da linguagem, mas não concebido em uma linearidade contínua – ele está aí como conexão entre o passado e o presente, que permite a emergência de uma experiência nova na linguagem: “No silêncio, a força se renova: o ouvinte conduz a conversa até a margem da linguagem e o que fala cria o silêncio de uma nova linguagem – ele, o seu primeiro ouvinte”.⁹ O silêncio na linguagem é a mulher, a origem do sentido e da nova língua, o encontro do passado e do presente.

Um dos aspectos mais interessantes da metafísica da conversa, nesse belo ensaio, é a relação que estabelece com o erotismo, sempre presente na filosofia de Benjamin. O erotismo, como o silêncio, é constituinte da fala. Revela-se como um recurso do sujeito falante em sua tentativa de se constituir como autônomo na conversa, soberano do que diz, dono do sentido que, no entanto, lhe escapa e só se produz na assimetria dialética do silêncio e da fala. O erotismo é a tentativa do que fala de não se perder no fluxo de suas palavras, controlando o seu ouvinte. Ele quer se deter para poder ouvir a si próprio, para poder alcançar o sentido do que diz, para não sucumbir à vertigem de sua própria loquacidade vazia. A sedução – “o seu olhar deflora” – é o artifício para capturar quem ouve e vê, para que ele, o falante, possa finalmente ouvir e ver a si próprio. Mas ele fracassa

9 BENJAMIN, 1985, p. 91-104, p. 92. Tradução nossa. “Im Schweigen wurde die Kraft neu: der Hörende führte das Gespräch zum Rande der Sprache und der Sprechende erschuf das Schweigen einer neuen Sprache, er, ihr erster Lauscher.”

sempre – durante a conversa não poderá ouvir o silêncio e, em consequência, não poderá ouvir a si mesmo: “Grandeza é o silêncio eterno depois da conversa. É ouvir o ritmo de suas próprias palavras no vazio”.¹⁰

A assimetria da dialética da conversa encontra sua tipologia no homem e na mulher. Esses polos definem duas maneiras opostas de relação com a linguagem e, conseqüentemente, para um autor que dá à questão da linguagem importância decisiva, duas culturas radicalmente diversas. O uso dos termos *homem*, *mulher*, atende à construção de tipos que definem valores culturais diversos e antagônicos.

A dramatização de uma conversa entre a prostituta e o gênio é decisiva para a compreensão do ensaio. Faz parte da preocupação com a significação moral da prostituta e com o seu papel de crítica erótica à cultura burguesa. Elucidar essa significação é, para ele, uma das chaves para a compreensão da cultura. A prostituta é vista por Benjamin como uma espécie de sacerdotisa do espírito – a resolução, pelo sexo, da antinomia corpo e alma. Esse papel espiritual da prostituta está ligado a seu caráter radicalmente cultural; como a lésbica, a prostituta libera o prazer da procriação e desloca esta da natureza para a cultura: “ela desaloja a natureza de seu último santuário: a sexualidade”, como propõe na referida carta a Herbert Belmore.¹¹ A prostituição sexualiza o espiritual, desnuda publicamente as relações com o corpo e com o prazer, ao contrário da cultura masculina que busca hipocritamente privatizar e espiritualizar o sexo. A convicção juvenil, a que sempre será fiel, de uma recusa das prerrogativas privadas em benefício do trabalho do espírito, dignifica a prostituta: “... se intensamente sentimos toda nossa humanidade como um sacrifício pelo espírito, se não toleramos nenhum sentimento privado, nenhuma vontade, nenhum interesse espiritual privado – então estaremos honrando a prostituta. Ela será o que nós somos”.¹²

A compreensão da prostituta em “Metafísica da juventude” está no contexto dessa identificação. O que *nós somos*, isto é, o que Benjamin pretende que seja o jovem, na esteira das propostas de Wyneken ao movimento de juventude, é o guardião do espírito, o gênio. O diálogo entre os dois, no âmbito de uma reflexão sobre a linguagem, supõe essa fraternidade. Ambos, prostituta e gênio, concebem no espírito. A conversa, antes de irem para a cama, é a oposição exemplar ao estilo masculino de conversação. Como toda a mulher, no contexto da reflexão, a prostituta é uma ouvinte que, no seu silêncio, defende o passado contra os assaltos da obsessão com o presente do falante. A virtude do gênio – e nisso ele é, como ela, capaz de gerar na linguagem – é poder ouvir o silêncio, condição para

¹⁰ BENJAMIN, 1985, p. 91-104, p. 93. Tradução nossa. “Größe ist das ewige Schweigen nach dem Gespräch. Es heisst den Rhythmus eigener Worte im Leeren vernehmen.”

¹¹ Cf. BENJAMIN, 1979, p. 63. Tradução nossa. “elle déloge la nature de son ultime sanctuaire, la sexualité.”

¹² BENJAMIN, 1979, p. 63. Tradução nossa. “[...] si nous-mêmes ressentons toute notre humanité comme un sacrifice devant l'esprit, si nous ne tolérons aucun sentiment privé, aucune volonté, aucun esprit privé – alors nous honorerons la prostituée. Elle sera ce que nous sommes.”

ouvir a si próprio. É ele – cuja conversa é uma prece – quem pode ouvir a linguagem em sua pureza.

No gênio, Deus fala e escuta as contradições da linguagem. [...] A conversa do gênio é uma prece. Falando, as palavras caem dele como mantos. As palavras do gênio desnudam-no e são os abrigos com os quais o ouvinte sente-se vestido.¹³

Para Benjamin, homens conversam como em um embate, com violência, sob uma "implacável dialética". Usam as palavras como em uma guerra e com elas fazem acordos, constroem o mundo. As conversas dos homens são sempre ardilosas e Benjamin usa termos fortemente negativos para classificá-las: "jogos obscenos", "paradoxos que violentam a grandeza" da linguagem. A cultura, na qual a linguagem degradou-se aos interesses de poder e dominação, é uma cultura masculina, na qual a mulher não pode existir sem também se degradar. O termo "mulher" tem aqui a extensão larga que se assinalou: é a corporificação do espiritual, o sentido da linguagem, o sagrado exilado pelo utilitarismo de uma cultura violenta:

Dois homens juntos são sempre encrenqueiros e acabam por resolver tudo a ferro e fogo. Eles aniquilam as mulheres com obscenidades, o paradoxo viola a grandeza. Palavras do mesmo gênero os juntam e os fustigam com sua secreta simpatia e surge um duplo sentido sem alma, apenas encoberto por uma cruel dialética. Sorrindo, a revelação ergue-se diante deles e os força ao silêncio. A obscenidade triunfa – o mundo foi construído com palavras. [...] Agora, eles têm que se levantar, rasgar os seus livros e raptar uma mulher para si e depois irão sufocar secretamente as suas almas.¹⁴

A mulher é tanto a personagem de uma derrota, pela vitória da cultura de palavras do mundo dos homens – disfarce dialético da violência masculina – como a promessa de uma cultura nova. Representa fundamentalmente uma atitude diversa face à linguagem. Benjamin não explicita o que seria essa cultura da mulher, tanto como não sabe o que poderia ser exatamente uma cultura da juventude. Mas estes personagens, a mulher, o jovem, fornecem-lhe a diferença necessária para construir a sua crítica da cultura e a esperança de uma outra cultura apenas adivinhada: uma visão fugaz do paraíso. Como conversam entre si, as mulheres

¹³ BENJAMIN, 1985, p. 91-104, p. 93. Tradução nossa. "Im Genie spricht Gott und lauscht dem Widerspruch der Sprache. [...] Das Gespräch des Genius ist aber Gebet. Im Sprechen fallen die Worte von ihm nieder wie Mäntel. Die Worte des Genius machen der nackt, und sind Hüllen, in der Lauschende sich gekleidet fühlt."

¹⁴ BENJAMIN, 1985, p. 94-95. Tradução nossa. "Zwei Männer sind bei einander immer Aufrührer, am Ende greifen sie zu Feuer und Beil. Sie vernichten die Frau durch die Zote, das Paradoxon notzüchtigt die Grosse. Die Worte gleicher Geschlechter vereinigen sich und peitschen sich auf durch ihre heimliche Zuneigung, ein seelenloser Doppelsinn steht auf, schlecht verhüllt durch die grausame Dialektik. Lachend steht die Offenbarung vor ihnen und zwingt sie zum Schweigen. Die Zote siegt, die Welt war aus Worten gezimmert. [...] Nun müssen sie aufstehen und ihre Bücher erschlagen und sich ein Weib rauben, sonst werden sie heimlich ihre Seelen erwürgen."

que não perderam a alma no mundo masculino das palavras? “Como Safo e suas amigas conversavam entre si?”¹⁵, pergunta-se Benjamin.

A tagarelice feminina, as palavras ao léu que esvoaçam sem peso, testemunha que mulheres não apostam no jogo argumentativo das palavras. Elas não se deixam impressionar pelo assunto, pelo que é comunicado, mas levam a sério o prazer lúdico da conversa. Estão fora do círculo obsessivo das significações e dos embates dialéticos das conversas masculinas. A linguagem das mulheres é a das palavras ainda não aprisionadas no sentido, nas abstrações da lógica. É a linguagem arcaica do passado, da infância, não burilada pelos requintes dialéticos. É dessa linguagem do silêncio que brotam as possibilidades de uma linguagem não instrumental. Mulheres são como vasos de onde jorra o passado, receptáculos silenciosos onde se germina o futuro da linguagem: "Mulheres silenciosas falam do que foi falado. Elas abandonam o círculo; apenas elas percebem a perfeição de sua circunferência".¹⁶

A AUSÊNCIA DE EVA

A concepção da filosofia como experiência de linguagem está presente em todas as fases do pensamento de Walter Benjamin. Desde esses primeiros escritos juvenis, até os últimos escritos de preocupações marxistas, o tema da linguagem permanece como um produtivo fio condutor. O ensaio “Sobre a linguagem em geral e sobre a linguagem humana”, de 1916, fornece as linhas gerais de uma teoria que irá se modificando por combinações inesperadas que poderiam justificar a caracterização do filósofo como um “rabino marxista”. A simplificação humorada quer resumir os dois extremos de um pensamento surpreendente na junção das duas tradições. Sabe-se que a compreensão de dialética de Benjamin implica um pensamento que conserva os extremos, sem o movimento de síntese e superação da perspectiva hegeliana. Assim, a manutenção de uma concepção metafísica, mesmo teológica, da linguagem pode se casar, nos textos posteriores da década de trinta, com um marxismo crítico e heterodoxo. No ensaio, não há menção explícita à mulher ou ao feminino. Mas o ensaio de 1913 enriquece, em surdina, as ideias expostas, com a presença velada do feminino.

O interlocutor juvenil dessa elaboração teológica da linguagem é Gershom Scholem. No seu livro sobre Benjamin, Scholem testemunha a compreensão de filosofia do amigo: “a experiência absoluta, deduzida no contexto sistemático e simbólico sob forma de linguagem”.¹⁷ Enquanto tal, é uma forma de *ensinamento*

¹⁵ BENJAMIN, 1985, p. 95. Tradução nossa. “Wie sprachen Sappho und ihre Freundinnen?”

¹⁶ BENJAMIN, 1985, p. 96. Tradução nossa. “Die schweigenden Frauen sind die Sprecher des Gesprochenen. Sie treten aus dem Kreise, sie allein sehen die Vollendung seiner Rundung.”

¹⁷ SCHOLEM, Gershom. **Walter Benjamin**: Histoire d’une amitié. Trad. Paul Kessler.

(*Lehre*) de uma experiência teológica da relação subjetiva do homem com o mundo mas, principalmente, de uma relação entre as coisas em geral em união com Deus. A tradição hebraica da Torá permanecerá impregnada no seu pensamento: “Meu pensamento está para a teologia como o mata-borrão está para a tinta. Ele está completamente embebido nela. Mas se fosse pelo mata-borrão, nada restaria do que está escrito”.¹⁸ Entre a afirmação da importância do mata-borrão teológico e a ressalva quanto a invisibilidade de sua presença, estende-se a complexa manutenção desses extremos no seu pensamento futuro.

A teoria da linguagem exposta no trabalho de 1916 retoma as ideias que estão propostas poeticamente no ensaio de 1913. Ela foge de qualquer filosofia da linguagem que possa ser construída ou retomada em uma perspectiva instrumentalista ou argumentativa. Não se alinha às preocupações científicas, à grande virada que, no início do século, punha no centro das reflexões filosóficas sobre a linguagem, a última palavra da linguística e das teorias semiológicas, na medida em que qualquer investigação desse tipo teria necessariamente que considerar seu uso comunicativo. O movimento mais profundo do ensaio é o de tomar a via oposta à da reflexão moderna sobre a linguagem, justamente essa via teológica do “ensinamento”. Se a Torá, vivenciada nas reflexões compartilhada com Scholem, é decisiva, também o são as místicas da linguagem e as fontes românticas: Hamann, Herder, os primeiros românticos, Friedrich Schlegel principalmente. Construído na interpretação de um mito – o da Gênese – o ensaio quer abrir espaço para uma reflexão sobre o caráter metafísico da linguagem que faça justiça a sua natureza fundadora de uma experiência absoluta de ordem espiritual. A linguagem aí transcende o horizonte da comunicação de conteúdos verbais, de forma secundária de uma elaboração conceitual, ou de instrumento um tanto precário para o conhecimento. Benjamin a quer como *medium* da verdade. Não se restringe à expressão verbal, ou seja, ao uso de palavras para exprimir conteúdos mentais, mas se estende a domínios não verbais. Não se limita, tampouco, a expressão humana, como comunicação de conteúdos verbais ou não verbais. O ensaio trata da “linguagem em geral”, a expressão, em todos os seres, da vida espiritual. O que aparece, todas as coisas existentes, aparece em uma linguagem. Se a expressão da vida do espírito é linguagem, a essência da linguagem será determinada pela essência espiritual da qual ela é expressão: “para se compreender uma essência linguística, é sempre necessário se perguntar de que essência espiritual ela é a expressão imediata”.¹⁹ A essência linguística é sempre a expressão imediata de uma essência espiritual, sem que com ela se confunda. Uma dada língua não é expressão, enquanto meio de comunicação, de possíveis conteúdos. A linguagem é a essência espiritual imediatamente expressa, não só no

Paris, Calmann-Lévy, 1981, p. 72. Tradução nossa. “[...] l'expérience absolue, déduite dans le contexte systématique et symbolique sous forme de langage.”

¹⁸ BENJAMIN, Walter. **Passagens**. Trad. I. Aron e C. P. B. Mourão. Belo Horizonte: UFMG, 2018, p. 780.

¹⁹ BENJAMIN, Walter. **Sobre a linguagem em geral e sobre a linguagem humana: escritos sobre mito e linguagem**. Trad. S. Kampff Lages e E. Chaves. São Paulo: Editora 34, 2011, p. 51. Tradução modificada.

domínio humano, mas a qualquer domínio da vida - a natureza, na expressão imediata de seu ser espiritual, é um grande “movimento linguístico”.

Esta essência espiritual não é algo que, distinto da expressão, nela se manifestaria, como na tradição metafísica. A metafísica de Benjamin é uma metafísica da linguagem: a essência espiritual é unicamente a própria expressão. Na língua não se manifesta senão o manifestar-se – a própria linguagem. No entanto, Benjamin não identifica essência espiritual e essência linguística. Ao contrário, a distinção entre as duas lhe parece fundamental. Uma imediata identificação equivaleria a compreender a essência espiritual como totalmente comunicável: “É fundamental saber que essa essência espiritual se comunica na linguagem e não através dela... o que significa dizer que, de fora, ela não é idêntica à essência linguística. Ela só lhe é idêntica na medida em que for comunicável”.²⁰ Só há identidade entre essência espiritual e essência linguística naquilo que, na primeira, pode ser comunicado, isto é, no que aquela tem de linguístico: “A linguagem comunica a essência linguística das coisas”, ou seja, “a linguagem comunica a si mesma”.²¹ A linguagem pode manifestar totalmente a essência linguística das coisas – por exemplo, a linguagem humana dos nomes – mas não pode expressar totalmente a essência espiritual das coisas. Afirmar que a linguagem é a essência linguística de uma essência espiritual e que ela comunica a si mesma, não é uma tautologia. A afirmação repousa sobre a distinção entre essência espiritual e essência linguística e a identificação entre esta e a linguagem.

É neste sentido que a linguagem é o *medium* da comunicação. Benjamin dá uma compreensão estrita ao termo: *medium* não é meio, elemento mediador, mas, ao contrário, é o que se manifesta de forma imediata. O que se manifesta de forma imediata na linguagem é a essência linguística de uma essência espiritual. É nessa manifestação imediata que se encontra o caráter mágico da linguagem e a questão fundamental de toda teoria linguística: “o problema original da linguagem é sua magia”.²²

Condicionado por esse imediatismo, um outro aspecto caracteriza a magia da linguagem – a sua infinidade. Uma vez que a linguagem não é concebida por Benjamin como um meio de transmissão de conteúdos, mas como *medium* no qual se manifesta imediatamente uma essência espiritual, ela não pode ser limitada: o que comunica não é mensurável. Seu caráter imediato e sua infinidade determinam a magia da linguagem: “[...] porque através da linguagem nada se transmite, aquilo que se comunica na linguagem não pode ser limitado de fora, nem medido, e daí que a cada linguagem seja inerente a sua incomensurabilidade e exclusiva infinidade”.²³

No entanto, se o ponto de partida do ensaio é essa ampliação da noção de linguagem, é na distinção entre a linguagem humana e a linguagem em geral que

²⁰ BENJAMIN, 2011, p. 52. Tradução modificada.

²¹ BENJAMIN, 2011, p. 53. Tradução modificada.

²² BENJAMIN, 2011, p. 54. Tradução modificada.

²³ BENJAMIN, 2011, p. 54. Tradução modificada.

Benjamin elabora os pontos mais ricos de sua teoria. No homem, essência espiritual e essência linguística se recobrem. Na linguagem, o homem – e nisto difere das coisas – pode comunicar inteiramente a sua essência espiritual. A nomeação é privilégio dos homens. Se a linguagem em geral manifesta a essência linguística das coisas, é somente a linguagem humana que pode nomear: “a essência linguística do homem consiste em que ele nomeia as coisas”.²⁴ Pela nomeação, o homem pode se dirigir às coisas e fazer com que elas manifestem a ele a sua essência linguística. Ao nomear as coisas, o homem está comunicando a si próprio: sua essência espiritual é completamente comunicável, toda ela linguística.

Ao caracterizar a linguagem humana como a única capaz de dar nome às coisas, isto é, ao enfatizar o aspecto nomeador da linguagem, Benjamin está fortalecendo a sua crítica à concepção de linguagem como meio. Considerar a linguagem a partir de seu uso trivial, na experiência cotidiana de troca de informações ou na comunicação de conteúdos verbais de qualquer natureza, é próprio do que Benjamin chama de “concepção burguesa” da linguagem.²⁵ Se atribui à linguagem um caráter religioso, é para fazer frente a sua degradação em signo e à banalização de seu uso utilitário nas sociedades modernas. Radicalizando a sua crítica, irá considerar “degradante” qualquer uso da linguagem como meio de troca intersubjetiva de informações ou de conteúdos significativos quaisquer.

A eliminação, na reflexão sobre a linguagem, de uma compreensão que lhe atribui esse caráter instrumental, se torna possível através de dois procedimentos. Benjamin irá considerar o nome, como o resumo da “totalidade intensiva da linguagem entendida como essência espiritual do homem” e, simultaneamente, irá propor Deus como o destinatário da linguagem humana. O privilégio do nome – “a mais íntima essência da linguagem”, “a linguagem da língua”, porque nele nada se comunica a não ser a própria linguagem – é como o escudo que impede uma abordagem utilitária da linguagem. É a própria essência espiritual da linguagem que se comunica no nome: “Lá onde a essência espiritual na sua comunicação é a própria linguagem em sua totalidade absoluta, só lá está o nome e lá está somente o nome”.²⁶ O nome é a “garantia” de que a essência espiritual do homem é linguagem e, como tal, inteiramente comunicável: “de todos os seres espirituais, apenas a essência espiritual do homem é inteiramente comunicável. Esse fato fundamenta a diferença entre a linguagem humana e a linguagem das coisas”. É ele que permite ao homem falar a *pura linguagem* ou *linguagem original* (*Ursprache*), isto é, a linguagem referida apenas a si própria, em seu estado puro de linguagem. O homem, o que nomeia, é também o destinatário da linguagem das coisas: ao nomeá-las, ele as conhece. Concebendo uma pura linguagem dos nomes, Benjamin quer livrar a sua teoria da linguagem tanto do aprisionamento na antinomia sujeito-objeto, quanto de uma perspectiva antropocêntrica da linguagem. Em uma perspectiva oposta à tradição racionalista, linguagem e conhecimento se identificam. Não é a consciência, encadeando suas

²⁴ BENJAMIN, 2011, p. 54. Tradução modificada.

²⁵ BENJAMIN, 2011, p. 55. Tradução modificada.

²⁶ BENJAMIN, 2011, p. 55. Tradução modificada.

representações mentais referidas à ordem da razão, mas a linguagem que faz do homem o senhor da natureza.

O projeto de construção de uma metafísica encontra aqui a sua base - a linguagem é o espaço de resgate dos domínios da experiência a que o projeto iluminista dera as costas. Essa metafísica permite uma relação diversa com a natureza. O homem nomeia a natureza, abre-se para a expressão de sua natureza espiritual, libertando-a da tristeza de sua mudez. Tradutor da linguagem das coisas para a linguagem humana dos nomes, o homem realiza o projeto de salvação dos fenômenos proposto pela filosofia platônica. Articulando a tradição da filosofia ocidental à tradição judaica, Benjamin inaugura uma metafísica da linguagem.

É na Bíblia, nos capítulos iniciais do Gênese, que Benjamin encontra uma concordância com suas ideias sobre a linguagem como “uma realidade última, inexplicável, mística, que só se pode considerar em seu desenvolvimento”.²⁷ Com a análise do mito, Benjamin introduz na sua reflexão uma outra dimensão, que elucida o papel fundador que dá a linguagem: o de conhecimento. Em uma exegese do primeiro capítulo do Gênese, Benjamin distingue três planos hierárquicos da linguagem. O primeiro plano é o da criação: a palavra divina simultânea às coisas. Nesse estágio, o homem está ausente e não existe distinção entre linguagem e realidade. O segundo estágio é o da linguagem adâmica, anterior à Queda. Nesse momento, existe uma transparência entre linguagem e realidade: o conhecimento das coisas é imediato e completo. A linguagem paradisíaca é a do puro conhecimento pela doação, feita pelo homem, de nomes às coisas. O terceiro plano, o da linguagem degradada pela Queda, é aquele da perda do caráter imediato do conhecimento pelo nome. É o momento em que nasce a abstração e a mediação do juízo e em que a linguagem, destituída de sua magia e transparência cognitiva, perde-se na confusão de sentidos de um mundo em que se romperam palavras e coisas, linguagem e realidade.

Benjamin acrescenta, a esses estágios da linguagem, considerações feitas a partir da segunda versão do Gênese sobre a Criação. Nesta, é proposto que Deus teria criado o homem através de seu sopro, com a mediação de uma matéria, a terra. Enquanto toda a criação foi obra direta do Verbo, na criação do homem Deus preocupou-se em não subjugar-lo à linguagem, já que ele a herdaria, como um dom, uma centelha do poder criador. Esse poder era o de ter acesso imediato às coisas pela nomeação. A palavra revela-se mágica: doação imediata do real. Com a Queda, no entanto, esse poder criador doado ao homem se perde. O pecado original seria fundamentalmente um pecado linguístico: uma vez perdida a harmonia das palavras e das coisas, o homem é condenado à busca eterna de discernimento entre o bem e o mal, isto é, ao conhecimento mediado pelo julgamento. A linguagem degrada-se em um questionamento incessante sobre o sentido das coisas, o conhecimento separa-se das palavras e, opaco, depende da abstração dos julgamentos. Cinde-se a harmônica identidade entre mundo, linguagem e conhecimento. No entanto, uma arcaica relação com o verbo criador persistirá no nome, o elemento incorruptível da linguagem, presa na confusão dos

²⁷ BENJAMIN, 2011, p. 60. Tradução modificada.

juízos e abstrações. No nome está a possibilidade de uma língua pura, a dimensão utópica que se propõe como a tarefa infinita de reconciliação do homem com o mundo das coisas.

Nesse ensaio, mesmo interpretando o Gênese, Benjamin não se refere à mulher, tão privilegiada no ensaio poético de 1913. Adão está só em todos os momentos da análise do mito. Só, ele vive a paradisíaca harmonia de palavras e coisas. Na Queda, é solitariamente que expia o seu pecado linguístico. Ele, o que recebeu a centelha divina da criação, sucumbe ao mal da linguagem do julgamento sem que Eva apareça na cena. A hipótese do homem da análise de Benjamin ser o homem universal contraria tanto as suas concepções sobre a linguagem quanto a importância da escolha do mito. Por que Benjamin teria deixado Eva de lado na cena na qual a tradição a colocou, ainda que negativamente? O que significa a sua ausência na interpretação de Benjamin do mito? Talvez não a considere responsável pela perda do paraíso linguístico da transparência entre palavras e coisas – a linguagem adâmica. E é pouco provável que atribuísse a ela a origem do conhecimento que julga: nada seria mais distante das mulheres evocadas no “Metafísica da juventude”. Ao apresentar a natureza expressiva da linguagem na gratuidade de sua comunicabilidade (*Mittelbarkeit*), é o tagarelar livre e lúdico das mulheres, ausentes no texto, que reaparece, nas entrelinhas, como instância crítica de sua instrumentalização. O silêncio das mulheres, constitutivo da linguagem, conduz à dimensão arcaica do não-falado (*Unausgesprochenen*) e à possibilidade de reconciliação com a grandeza perdida do passado.

UM ADENDO: ADÃO E EVA NA TEMPESTADE

Uma resenha de Walter Benjamin, de 1928, sobre o livro de Eva Fiesel, *A filosofia da linguagem no romantismo alemão*, traz elementos para se analisar, em uma outra perspectiva, a questão do feminino em Benjamin. Presente na clássica edição da *Gesammelte Schriften*, organizada por Rolf Tiedemann e Hermann Schweppenhäuser, sem maiores informações, a importância da resenha não foi bem avaliada. A edição recente, em 2011, das suas críticas e resenhas, organizada por Heinrich Kaulen, trouxe informações que abrem novas perspectivas sobre a questão do feminino na obra de Benjamin. A partir de um cuidadoso aparato crítico, as circunstâncias da resenha são esclarecidas e uma reavaliação de certos aspectos conceituais da obra de Benjamin passaram a ser considerados. No que se refere à questão do feminino, turva-se a lente metafísica laudatória da teoria da linguagem juvenil. A mulher ganha, na figura de uma Eva, uma antipatia explícita. A adoção de um valor, a *virilidade* (*Männlichkeit*), esclarece o novo enfoque sobre a mulher que se estenderia às teses “Sobre o conceito de história”, de 1940. A força viril capaz de explodir o *continuum* da história, da tese 16, implicaria na visão de uma temporalidade masculina, capaz de uma relação revolucionária com o passado, oposta à reserva conservadora do feminino. A relação de suas ideias sobre a natureza da linguagem e a valoração do elemento feminino e anárquico,

teria dado lugar a uma concepção oposta, na perspectiva da crítica ao historicismo e da construção de um novo conceito de história.

No começo de novembro de 1927, Walter Benjamin escreve ao editor da *Frankfurter Zeitung*, Siegfried Kracauer, interessado em resenhar um livro que acabara de ser publicado: *A filosofia da linguagem no romantismo alemão*, de Eva Fiesel. A autora era uma erudita linguista, discípula de Fritz Strich, por quem Benjamin nutria uma admitida aversão intelectual.

A vida pessoal de Eva Fiesel tem muito em comum com a de Benjamin. Judia como ele, o seu problemático ingresso na universidade logo também seria barrado. Como ele, por igual recusa da tese de habilitação. Alguns anos depois, sofrendo o mesmo destino intolerável, sem nenhuma perspectiva de sobrevivência, ela partirá para o exílio nos Estados Unidos. No caso de Eva, acrescenta-se aos infortúnios trágicos, o de ser mulher em uma época em que, se a entrada de mulheres na universidade como alunas era problemática, uma carreira acadêmica estava praticamente interdita. Walter Benjamin dificilmente ignoraria a situação que era também a sua. Menos provável é que se interessasse por essa discriminação às mulheres. E também é difícil que não conhecesse a posição de Georg Simmel, no intenso debate sobre a proposta de interdição da presença de mulheres, tendo como pretexto evitar a superpopulação, dos auditórios na universidade de Berlim.²⁸ No entanto, a reflexão de Simmel, seus escritos teóricos e artigos em jornais sobre a problemática da inserção da mulher no universo cultural, hegemonicamente masculino, não parecem ser do interesse de Benjamin. E isso surpreende, pois a influência de Simmel é marcante em seu pensamento, em especial na reflexão sobre a modernidade.

A publicação do livro de Fiesel, não seria inverossímil pensar, pode ter sido muito inquietante para Benjamin. Afinal, os seus interesses maiores estavam formulados no título: a reflexão sobre a linguagem e o estudo sobre o romantismo alemão, temas da sua tese de doutorado, de excelente recepção acadêmica, “O conceito de crítica de arte no romantismo alemão”, publicada em 1920. A tese, defendida no ano anterior na Universidade de Berna, recebera a nota máxima, um “summa cum laude”. Entende-se, assim, o seu interesse, um tanto nervoso, em resenhá-la. Seguiu-se alguma aflição na espera para ver a resenha sair, como demonstra em carta de cobrança a Kracauer.

Poucos dias depois da carta, em 26 de fevereiro de 1928, a resenha sobre o livro de Eva Fiesel foi publicada na *Frankfurter Zeitung*. Era pouco tempo de espera, mas a impaciência de Benjamin parece dar a medida do seu humor em relação ao estudo.

A violência da crítica é desmedida: não pelas restrições feitas ao que denuncia como o historicismo da pesquisa. À luz das suas ideias, Benjamin fez o que se podia esperar do crítico inclemente que ele sabia ser, ainda mais estando em causa

²⁸ Sobre esse assunto, ver: VROMEN, Suzanne. Georg Simmel et le dilemme culturel des femmes. In: SIMMEL, Georg. **Les Cahiers du Grif**. Paris: Tierce, 1989.

uma metodologia historicista, que sempre combateu. A questão é o que se revela na virulência dispensável da forma adotada. Não unicamente, no sentido mais pessoal, revela a má vontade com o livro dedicado a uma de suas antipatias, Fritz Strich, mas também, e isto é o que aqui interessa, o seu preconceito em relação à mulher e, em especial, à mulher intelectual. Porque é recorrendo à condição de mulher da autora que a resenha explicita a violência que percorre todas as suas linhas. O estudo de Eva Fiesel é classificado por Benjamin como um *típico trabalho de mulher (eine typische Frauerarbeit)*.²⁹ Por não ter força para alcançar a complexidade da teoria romântica sobre a linguagem – para Benjamin uma tempestade (*ein Sturm*) que exigiria uma energia do pesquisador comparável à do condutor de um pequeno navio que precisasse cuidar das velas e manter a rota –, Eva Fiesel fracassa e disfarça a sua incompetência em guirlandas de citações sem referências, diz o autor que se vangloriava de citar sem aspas. A metáfora é clara: a autora não tem a competência máscula para cumprir o percurso e naufraga no seu trabalho feminino. A agressividade inaudita, mesmo em um crítico sem clemência, revela uma misoginia intelectual que ultrapassa a explicação de Eva Fiesel, quando, discreta, silenciou sobre a natureza do que chamou de “problemas pessoais”.

O alvo real da violência, contudo, está claro, sem que isso justifique a parte maldita que coube a Eva Fiesel. O *típico trabalho de mulher* é, principalmente, característico de uma ausência de virilidade que Benjamin atribui ao método historicista da análise (*typische für einem unmännlichen Historizismus*). Parece que Eva Fiesel sequer tem muita importância na polêmica: se é o meio da agressão na sua condição feminina, o alvo é masculino, um confronto entre homens: Fritz Strich, os representantes do historicismo.

A violência tampouco é circunstancial. Eva escreve ao editor da revista, pedindo uma réplica. Diante da recusa de Kracauer, o editor, Benjamin, agradece, em carta de 10 de março daquele ano, por ele o ter livrado da “megera” que o ameaçava com a cruz gamada, referindo-se, talvez, ao clima antissemita no meio acadêmico.³⁰ Ou seja, ignorava tudo a respeito da autora, à exceção da sua condição feminina. O seu comentário sobre o incidente, em carta a Scholem, é de indignação contra a mulher estúpida que teve a insolência de reclamar de sua resenha à redação. Quando Scholem lhe conta que pedira uma carta de recomendação, nos procedimentos para o ingresso de Benjamin na universidade hebraica de Jerusalém justamente a Fritz Strich, Benjamin reconsidera, em carta de 11 de março de 1928: “Inútil dizer que eu não a escreveria nunca se tivesse pressentido a constelação do momento”.³¹

²⁹ BENJAMIN, 1972, p. 96-97.

³⁰ BENJAMIN, Walter. Critique et Recensions I. **Oeuvres et Inédits**, Édition intégrale critique. Trad. M. Dautrey, Ph. Ivernel, M. Métayerpp. Paris: Klincksieck, 2018, p. 115-119. Consta que a carta de Fritz Strich encontra-se nos arquivos da universidade de Jerusalém.

³¹ BENJAMIN, 2018, p. 32. Tradução nossa. “Inutile de dire que je ne l'aurait peut-être jamais écrite si j' avais pu pressentir la constellation du moment.”

A repercussão da resenha certamente não favoreceu as esperanças de uma carreira universitária para Eva Fiesel: o livro fora pensado como tese para a sua habilitação. A *constelação do momento* também não lhe fora favorável: só no exílio americano ela alcançará o reconhecimento acadêmico que o seu talento, incontestavelmente, justificava. A funesta ironia do incidente é que, como se sabe, também Benjamin não terá chance de uma carreira universitária. Também ele tem a sua tese sobre o barroco recusada. Mas não há dúvida, no incidente, que aqueles tempos sombrios eram bem mais carregados para uma mulher.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- BENJAMIN, Walter. *Metaphysik der Jugend. Gesammelte Schriften*, II, 1. Frankfurt: Suhrkamp, 1985.
- BENJAMIN, Walter. *Über das Programm der kommenden Philosophie. Gesammelte Schriften*, II, 1. Frankfurt: Suhrkamp, 1985.
- BENJAMIN, Walter. *Berliner Chronik. Gesammelte Schriften*, VI. Frankfurt: Suhrkamp, 1985.
- BENJAMIN, Walter. *Passagens*. Trad. I. Aron e C. P. B. Mourão. Belo Horizonte: UFMG, 2018.
- BENJAMIN, Walter. *Correspondance 1910-1928*. Trad. Guy Petitdemange. Paris: Aubier-Montaigne, 1979.
- BENJAMIN, Walter. *Kritiken und Rezensionen. Werke und Nachlass: Kritische Gesamtausgabe*. Berlin: Suhrkamp Verlag, 2011; *Critique et Recensions I. Oeuvres et Inédits: Édition intégrale critique*. Trad. M. Dautrey, Ph. Ivernel, M. Métayerpp. Paris: Klincksieck, 2018.
- IESEL, Eva. *Die Sprachphilosophie der deutschen Romantik*. Tübingen: J.C.B. Mohr, 1927; Olms Verlag, 2013.
- MORGAN, Ben. *Walter Benjamin Re-Situated: Paragraph 41*. Edinburgh University Press, julho 2018. Disponível em: www.eupublishing.com/ para Acesso em: 20 jun. 2020.
- MURICY, Katia. *A metafísica da juventude. Alegorias da dialética: imagem e pensamento em Walter Benjamin*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1999; Nau Editora, 2009.
- SCHOLEM, Gershom. *Walter Benjamin: histoire d'une amitié*. Trad. Paul Kessler. Paris: Calmann-Lévy, 1981.
- SIMMEL, Georg. *Philosophe de la modernité: la femme, la ville, l'individualisme*. Trad. J. L. Vieillard-Baron. Paris: Payot, 1989.
- VROMEN, Suzanne. *Georg Simmel et le dilemme culturel des femmes. Georg Simmel: les cahiers du grif*. Paris: Tierce, 1989.

Artigo recebido em 10/08/2020
Aceito em 10/08/2020