

Experiência e linguagem em Walter Benjamin

Eloiza Gurgel Pires¹

Resumo

Este artigo apresenta uma reflexão a respeito da teoria da linguagem benjaminiana. Walter Benjamin, filósofo e crítico literário alemão, nas primeiras décadas do século XX, produziu um estudo decisivo no qual a linguagem não pode ser considerada como mero instrumento de elaboração dos dados da realidade nem como simples abstração, mas é pensada como campo no qual emerge uma intrincada rede de relações entre conhecimento e experiência. Para o filósofo, a linguagem é o *médium* espiritual e histórico da experiência. O conceito de *Erfahrung* (experiência) atravessa toda a sua obra: desde um texto de juventude, escrito em 1913, intitulado *Erfahrung* (1933), em que o autor contesta o desinteresse dos entusiasmos juvenis em nome da experiência dos adultos, às teses de 1940. Esse conceito está intrinsecamente relacionado, em seus escritos, ao pensamento de que todas as manifestações e expressões humanas podem ser concebidas como linguagem e, essa, por sua vez, é então pensada na sua dimensão simbólica, ao contrário do que pretendiam os filósofos do *esclarecimento* quando apontavam, como condição para o *verdadeiro conhecimento*, uma racionalidade que separava o imaginário do pensamento. Na contramão do pensamento iluminista científico, o paradigma estético é fundamental nos escritos benjaminianos. A partir do acolhimento do conceito na imagem, evidenciam-se novas formas de conhecer. Nessa perspectiva, tentaremos discutir o pensamento de Benjamin, mostrando as articulações e rupturas engendradas com as problematizações constituídas a partir das conexões existentes entre linguagem e experiência e sua relação com o campo educativo.

Palavras-chave

Experiência – Linguagem – Conhecimento – Walter Benjamin.

¹ Universidade Estadual do Rio de Janeiro (UERJ), Rio de Janeiro, RJ, Brasil.
Contato: eloizagurgel@uol.com.br

Experience and language in Walter Benjamin

Eloiza Gurgel Pires¹

Abstract

This article presents a reflection on Benjamin's theory of language. Walter Benjamin, German philosopher and literary critic in the early twentieth century, produced a landmark study in which language cannot be considered a mere instrument of development of data from reality nor a simple abstraction, but it is thought as a field in which an intricate network of relationships between knowledge and experience emerges. For the philosopher, language is the spiritual and historical medium of experience. The concept of Erfahrung (experience) permeates all his work: from a text written in 1933, when he was young, entitled Erfahrung (1933), in which the author questions the lack of interest in the enthusiasm of the youth in the name of the experience of adults, to the theses of 1940. In his writings, this concept is closely related to the thought that all human manifestations and expressions can be regarded as language, and language, in turn, can then be thought in its symbolic dimension, contrary to what the philosophers of the Enlightenment intended when they indicated, as a condition for true knowledge, a rationality that separated the imaginary from the thought. Contrary to the scientific Enlightenment thought, the aesthetic paradigm is essential in Walter Benjamin's writings. From the concept image, new ways of knowing are evidenced. In this perspective, we seek to discuss Benjamin's thought showing connections and ruptures engendered with problematizations formed from connections between language and experience and their relation to the education field.

Keywords

Experience – Language – Knowledge – Walter Benjamin.

¹ Universidade Estadual do Rio de Janeiro (UERJ), Rio de Janeiro, RJ, Brasil.
Contact: eloizagurgel@uol.com.br

O colecionador de insignificâncias

Ler o que nunca foi escrito.
Walter Benjamin

Na obra de Walter Benjamin, encontra-se um conjunto complexo de reflexões em torno de variadas relações estabelecidas entre história e linguagem, imagem e pensamento, mas, longe de constituírem-se como um pensamento sistemático a respeito da imagem, essas reflexões atestam uma perspectiva original e incontornável acerca do olhar e da natureza da imagem que atravessa o pensamento. Nessa concepção, a imagem é um princípio dinâmico, uma potência do pensamento.

Ao pensar a obra de arte e o contexto urbano como *medium-de-reflexão*, Benjamin pôs em xeque uma concepção linear de conhecimento baseada no *continuum* da própria história, desenvolvendo a crítica de um determinado modelo de razão e de racionalidade (SELIGMANN-SILVA, 2002, p. 8-9).

Nessa crítica, a ciência e a filosofia são pensadas como arte. O filósofo propõe não uma reterritorialização dos saberes, mas, ao contrário, a sua desterritorialização, seguida de uma interrupção, um gesto de descontinuidade na estável cronologia da história. Algo semelhante ao que ocorre no contexto daquilo que Deleuze e Guattari chamaram de *labirinto rizomático*. Para os autores, a realidade constitui-se como multiplicidade e, como tal, não está contida em nenhuma totalidade, tampouco remete a um sujeito; configura-se como rizoma – vegetal que não tem uma raiz fixada em um ponto, mas possui várias ramificações –, “[...] não tem começo nem fim, mas sempre um meio pelo qual ele cresce e transborda” (DELEUZE; GUATTARI, 2006, p. 32). Nesse sentido, o *labirinto rizomático*, como metáfora do conhecimento, é algo em permanente construção, uma obra inacabada – aberta – que possui *direções movediças*, é conectável, modificável. Da mesma forma, o conhecimento é pensado por Benjamin de modo não linear; como uma paisagem urbana, a partir de lugares diferentes, fragmentariamente, nas

reconfigurações da memória; não a partir de um lugar fixo, mas movendo-se em uma constelação de ideias.

Benjamin propõe saltos, recortes inusitados que desfazem a distinção entre a chamada *alta cultura* e a cultura popular e quebram o tempo *continuum* da história oficial. Ao colocar-se a tarefa de “escovar a história a contrapelo”, o filósofo propõe-se desconstruir a historiografia e os métodos tradicionais de pesquisa a partir de um olhar atento sobre as transformações históricas da percepção humana; sobre as ruínas da modernidade e os estilhaços urbanos das metrópoles; sobre os atos de barbárie que se cometem em nome do progresso – os quais ele presenciou na iminência dos catastróficos acontecimentos europeus da Segunda Guerra.

Vale lembrar que esse autor judeu alemão, apaixonado por Paris, foi fortemente marcado pelas contingências históricas que atravessaram toda a primeira metade do século XX, o que refletiu não apenas no teor acentuadamente político de ensaios como *Teorias do fascismo alemão* (1996), escrito em 1930, e *Experiência e pobreza* (1996), escrito em 1933, mas também no caráter provisório e descontínuo de trabalhos controvertidos como as *Passagens* (2006), obra não concluída, escrita entre 1927-1940. Em setembro de 1940, Benjamin morreu tragicamente. O filósofo cometeu suicídio – após uma árdua jornada pelos Pirineus, quando tentava a travessia da França para a Espanha com o propósito de fugir do nazismo.

Com os cacos da história, Benjamin construiu uma obra múltipla, optando por uma escrita não didática, polifônica e não linear; fragmentária e inconclusa, como foi a sua história.

Seria um equívoco tentar compreender a obra benjaminiana pelo pensamento das disciplinas; como afirma Arendt (1999). Benjamin divergia do cânone oficial na universidade alemã, aproximando-se da filosofia por via indireta: filosofava *de passagem*. Estudou a cultura urbana sem ser antropólogo, aventurou-se na história da literatura sem ser historiador

e, ao recusar a filologia, método de pesquisa tradicional da academia alemã, rechaçou também o espírito de síntese ou de sistema. Autodenominava-se um *pesquisador itinerante*, nem filósofo nem teólogo, nem linguista nem tradutor, historiador ou poeta.

Era um colecionador de insignificâncias: cartões postais, selos, brinquedos, citações, livros antigos, borboletas. Também trazia consigo algumas cadernetas de notas com endereços, citações e suas observações sobre o cotidiano, além de escrever diários de viagem que mesclavam a sua vida pessoal com reflexões poéticas sobre as fisionomias das cidades. Um exemplo dessa escrita é *Diário de Moscou* (1989), escrito entre dezembro de 1926 e fevereiro de 1927, por ocasião de uma viagem a Moscou e de seu romance com a atriz russa Asja Lacis, a quem ele dedicou, em 1928, *Rua de mão única*: “Esta rua chama-se Rua Asja Lacis, em homenagem àquela que, na qualidade de engenheiro, a rasgou dentro do autor” (BENJAMIN, 2000).

Benjamin era formado em literatura e filosofia alemã; mesmo que em sua época houvesse uma grande diferenciação dos saberes, não havia a especialização em excesso tal como conhecemos hoje, principalmente no meio acadêmico. Como herdeiro da grande tradição do romantismo alemão (os Irmãos Schlegel, Novali, Hölderlin) e da filosofia alemã em geral, são as relações entre língua/linguagem e história que lhe interessam. Seu pensamento, de acordo com Gagnebin (2010), nasce e se constitui a partir dessa questão, e não de domínios do saber específico delimitado em disciplinas. Em seus escritos, não se trata apenas de buscar uma reflexão interdisciplinar ou uma troca entre proprietários de territórios científicos, mas há a perspectiva de uma fusão dos saberes, sem hierarquias ou justaposições.

Percebe-se nos ensaios de Benjamin algo semelhante ao movimento das linhas de fuga do pensamento, devires que, segundo Deleuze, podem produzir relações dinâmicas e muito complexas mesmo a partir de uma forma

simples ou simplificada: “Uma fuga é uma espécie de delírio. Delirar é exatamente sair dos eixos” (DELEUZE; PARNET, 1998, p. 33).

Ao *sair dos eixos* disciplinares, o caminho é o da direção contrária à esperada. Interessa a Benjamin aquilo que foi esquecido pela história, ou simplesmente ignorado pelo racionalismo da modernidade: a literatura e a arte dos surrealistas, dos simbolistas e dos decadentistas; a cultura urbana e seu cotidiano; as experiências com o haxixe. Ele não parte de um lugar fixo, pois entende que a realidade é algo descontínuo. Assim sendo, ao invés de passar lógica e dedutivamente de um elemento a outro, explicitando as conexões, mistura o que se passa nas ruas com o que se passa nas fábricas, nas salas de cinema e na literatura, sobretudo na literatura marginal, bem como na narrativa dos folhetins (MARTIN-BARBERO, 2003, p. 84-85). Assim é que surgem relações inusitadas estabelecidas entre os escritos de um poeta como Baudelaire e as expressões da multidão urbana e dessa com as técnicas de montagem cinematográfica.

Ao redefinir o conceito de verdade e recuperar a linguagem como campo para a resignificação do sujeito e da história, a obra de Benjamin apresenta-nos caminhos que levam a um diálogo entre o conhecimento e a verdade; a sensibilidade e o entendimento:

Benjamin reivindica para as ciências humanas outra forma de expor a verdade, forma que se distingue profundamente do que chamamos conhecimento empírico do real e, portanto, questiona os limites rígidos da racionalidade técnica, preconizando um tipo de conhecimento que inclui as paixões e as utopias indispensáveis à vida, sem as quais não há humanidade possível (SOUZA, 2009, p. 187).

Recorrendo a metáforas, imagens, alegorias, aforismos e citações, o filósofo constrói uma visão de mundo que não é, certamente, aquela do pensamento sistemático,

limitado a operações conclusivas. Ao contrário, trata-se de uma perspectiva que amplia as possibilidades da razão, movendo-se e refazendo-se nas dobras da linguagem.

A magia da linguagem

Em seus estudos a respeito do drama barroco, Benjamin descobre que, em meio aos resíduos e farrapos de um mundo em ruínas (a Europa do século XVII), o trabalho do alegorista revela algo para além das evidências encontradas nas coisas, nas paisagens. Sob seu olhar, o sentido não nasce tanto da plenitude da eternidade, mas surge da ausência dos objetos, ausência dita e, assim, tornada presente na linguagem. A alegoria revela-se para o filósofo como uma escrita imagética com um enorme poder de significação. Essa descoberta permitiu-lhe, simultaneamente, aprofundar a sua teoria da linguagem.

Nas palavras de Benjamin “Todo conhecimento filosófico tem sua única expressão na linguagem e não em fórmulas e números” (BENJAMIN, 1971, p. 111). Entendendo a linguagem como um todo aberto, o conceito de experiência (*Erfahrung*) estará articulado ao de conhecimento, pois para Benjamin a estrutura da experiência se encontra na base do conhecimento (MATOS, 1993). O conceito de *Erfahrung* atravessa toda a obra benjaminiana: desde um texto de juventude intitulado *Erfahrung* (1933), em que o autor contesta o desinteresse dos entusiasmos juvenis em nome da experiência dos adultos, às teses de 1940.

O texto denominado *Erfahrung* é escrito a partir da associação do filósofo ao *Jugendbewegung*, um movimento reformista educacional, da segunda década do século XX na Alemanha, que pretendia transformar radicalmente a sociedade e a cultura pela ação de uma juventude esclarecida. Esse ensaio expressa o sentimento de insatisfação e decepção do jovem pensador a respeito de um modo de vida adulta, que substitui os valores éticos e espirituais em detrimento dos

ideais de progresso técnico e material. Nesse texto, a experiência não é tomada ainda como categoria, como ocorrerá, por exemplo, em seus ensaios sobre Leskov e Baudelaire. A preocupação de Benjamin era a de ressignificar a palavra *Erfahrung*, apropriada pelos adultos conservadores, e desmistificar o sentido de *jugendstil* (estilo de juventude), mostrando que esses termos eram utilizados como estratégia pela cultura burguesa com o objetivo de adequá-los ao que era conveniente ao sistema. As intuições juvenis de Benjamin – inscritas sob o marco do movimento da juventude e sob o impacto da Primeira Guerra Mundial emergem, mais tarde, em suas escolhas epistemológicas e nos seus estudos a respeito da modernidade, em uma visão histórica não dissociada da compreensão da linguagem enquanto *médium*; isto é, o pensar do pensar, experiência relacionada aos processos culturais e sociais. Em um olhar retrospectivo ao texto de 1913, Benjamin escreve:

Num de meus primeiros ensaios mobilizei todas as forças rebeldes da juventude contra a palavra ‘experiência’. E eis que agora essa palavra tornou-se um elemento de sustentação em muitas de minhas coisas. Apesar disso, permaneci fiel a mim mesmo. Pois o meu ataque cindiu a palavra sem a aniquilar. O ataque penetrou até o âmago da coisa (BENJAMIN, 2009a, p. 21).

Atento à crescente modernização das cidades, à industrialização, às vanguardas artísticas e ao advento da Primeira grande Guerra, Benjamin escreve seu ensaio em um gesto de repúdio à ordem estabelecida. Ele incorpora à juventude um espírito capaz de transformar a sociedade, um espírito pulsante e crítico, não conformado pelo desenvolvimento contínuo da história – leia-se, do progresso. Faltaria ao “adulto que já vivenciou tudo: juventude, ideais, esperanças, mulheres” (BENJAMIN, 2009a, p. 21) sensibilidade para a poesia e as artes.

Influenciado pela carga romântica que caracterizou o movimento da juventude, Benjamin confere à experiência dos jovens um estatuto diferenciado. O filósofo faz uma crítica à sociedade hierarquizada na qual a ideia propagada pelos mais vividos, pais, pedagogos, políticos, de que a idade adulta seria a idade da experiência, daqueles que já *viveram tudo* e possuem a sabedoria, desvaloriza a juventude enquanto potencial de conhecimento e sensibilidade. Para Benjamin, a quantidade das vivências não determina a qualidade das experiências, por isso o filósofo fará uma distinção entre vivência e experiência, sem excluir a possibilidade do erro:

Cada uma de nossas experiências possui efetivamente conteúdo. Nós mesmos conferimos-lhe conteúdo a partir do nosso espírito. – A pessoa irrefletida acomoda-se no erro. ‘Nunca encontrarás a verdade’, brada ela àquele que busca e pesquisa, ‘eu já vivenciei isso tudo’. Para o pesquisador, contudo, o erro é apenas um novo alento para a busca da verdade (Espinosa). A experiência é carente de sentido e espírito apenas para aquele já desprovido de espírito (BENJAMIN, 2009b, p. 23).

Os adultos, para Benjamin, gabam-se de sua experiência, a qual é esvaziada de sentido quando, segundo o filósofo, restringe-se à mera vivência individual (*Erlebnis*), em uma sucessão interminável do mesmo, em um cotidiano petrificado. O vazio dessa vivência individual é engendrado por uma ação que se limita a si própria; a qual não faz outra coisa senão repetir a história e reificar a ordem. Ela tende, na verdade, ao apagamento da experiência que a precedeu. De acordo com Giorgio Agamben (2008), essa expropriação da experiência já estava implícita no projeto fundamental da ciência moderna, o qual configurou o “tempo homogêneo e vazio”. Na tranquila cronologia da história, a linguagem perde então a sua dimensão expressiva e reforça a mitologização do cotidiano.

A lei do mito é a da repetição, algo que nos remete à brincadeira da criança que busca a satisfação no fazer sempre de novo. Dessa repetição nasce o hábito. Mas, ao contrário do mundo das crianças, no dos adultos a repetição não está sob controle dos agentes, daí a petrificação do cotidiano e sua mitologização.

O posicionamento crítico da juventude é, na verdade, um alerta contra o empobrecimento da experiência e do vazio que se forma no cotidiano daqueles que se consideram mais vividos. É também uma forma de ação recordatória, retroativa, que busca retomar por intermédio da memória as potencialidades do passado. O texto *Erfahrung* constitui esse primeiro momento no qual o filósofo se contrapõe ao conformismo e à indiferença que caracterizaria a idade adulta em relação aos descaminhos da história, a toda sorte de catástrofes que esse tipo de conduta permitiu realizar.

O filósofo encontrará em Kant os pressupostos para a formulação de um conceito de experiência total, o qual alude diretamente à ideia de verdade que, sob o prisma da filosofia benjaminiana, é entendida como a não intencionalidade do ser; algo indefinido, indeterminado que preexistiria – como foi exposto no prefácio do *Drama barroco alemão* – a toda atividade constitutiva do intelecto. A lacônica frase com que Benjamin finaliza seu ensaio *Sobre o programa de uma filosofia futura* (1917, p. 111), “a experiência é a multiplicidade unitária e contínua do conhecimento”, exprime em poucas palavras a sua proposta para um programa de investigação da experiência e do conhecimento, a partir do tratamento dado por Kant aos mesmos conceitos em seu sistema filosófico.

A meta de Benjamin é preservar e concluir o espírito do próprio sistema kantiano no estabelecimento de outra filosofia (não reduzida a mera teoria do conhecimento), baseada fundamentalmente na possibilidade de realização de uma experiência pura, total e contínua. Entre as várias diretrizes mencionadas em seu artigo, destacam-se duas de fundamental importância: a) recuperar o legado

kantiano, seu sistema, extraindo e atualizando (por descarte, assimilação e modificação) as noções que poderiam fundamentar um conceito mais amplo, profundo e significativo de conhecimento – em vista de revalidar uma experiência metafísica latente na filosofia de Kant; e b) assegurar a autonomia própria do conhecimento, no estabelecimento de um campo de total neutralidade, fazendo com que o mesmo não se restringisse apenas a uma relação entre sujeito e objeto e nem sequer a uma outra espécie de relação que se desse somente entre entes metafísicos (BENJAMIN, 1971).

Por metafísico Benjamin não entende a ciência da natureza, tal como a terminologia crítica a cunhou, e sim em seu sentido etimológico, como toda sorte de experiências que extrapolam o natural, o racional, ou seja, experiências suprarracionais, supranaturais – que se relacionam, por seu turno, à dimensão teológica (MURICY, 1999, p. 73). O esforço empreendido por Benjamin, ao abordar Kant, não foi o de demonstrar a falência de um projeto filosófico, mas sim o de expor os seus limites diante de um conceito de experiência que, de acordo com Benjamin, se daria por intermédio da religião, conhecimento que se apresentaria à filosofia como teoria.

Matos (1993) observa a esse respeito que, para Benjamin, o fato de Kant ignorar a experiência religiosa, linguística e até mesmo a estética não é propriamente o sinal da falência de um projeto/sistema filosófico, o kantiano, mas “de quanto esse projeto [...] se ancorava na pobreza da experiência que a época favorecia” (MATOS, 1993, p. 132). Isso porque, com a modernidade, a imaginação foi capturada no conhecimento, a experiência transformou-se em experimento, os sujeitos – na sua incerteza, heterogeneidade e imprevisibilidade – foram desapropriados e, no seu lugar, surgiu um único e novo sujeito – o *eu penso* cartesiano. Matos (2006, p. 240) afirma ainda que:

Há olhares que veem sem ver. O atento olhar cartesiano – o olhar em linha reta – imobiliza

o objeto na tentativa de apreendê-lo. Mas a consciência chega tarde demais. A busca de uma racionalidade que faça conhecer sentindo e sentir conhecendo é uma das preocupações da crítica benjaminiana à Razão das luzes, à *Aufklärung*. Não se trata, para Benjamin, de recuperar algo que nos lembremos, tampouco da consciência que tomamos tarde demais. Procura-se, entre ambos, produzir a situação que permita a coincidência do desejo e do conhecimento do desejo, do presente do conhecimento e do presente da consciência.

A hipótese de Benjamin de que o pensamento religioso, via teologia, permitiria restaurar o elo existente entre arte, filosofia e política, denota a insatisfação do filósofo com relação ao conceito de conhecimento de Kant e, portanto, o de experiência que estaria reduzido a fundamento do próprio conhecimento. Isso se deve, sobretudo, ao fato de os princípios do conceito de conhecimento em Kant terem sido extraídos das ciências, especialmente, as físico-matemáticas (BENJAMIN, 1971).

A experiência kantiana é, de acordo com Benjamin (1971, p. 101), uma “experiência singular temporalmente limitada demasiadamente objetiva”. Ou seja, Kant estaria, de acordo com Benjamin, preso à visão de mundo do Iluminismo, na qual a experiência se reduz a um ponto zero, a um mínimo grau de significação. Ou seja, a experiência resultaria tão somente da relação da consciência pura com a empírica. Em outras palavras, uma experiência restrita, um conhecimento limitado. Para Benjamin (1971), as limitações desse conhecimento se devem ao modo como Kant considerou a experiência enquanto experimento; como algo meramente mecânico, previsível, mensurável.

Para Benjamin, somente na linguagem o conhecimento e a experiência podem convergir. É exatamente na busca da essência linguística do conceito de experiência que Benjamin tentará articular filosofia e religião, valorizando as experiências suprassensíveis e suprarracionais,

ignoradas pela epistemologia moderna. Kant, de acordo com Benjamin (1971), não empreendeu uma reflexão acerca da natureza linguística, ignorando, portanto, na sua sistematização, outros campos de conhecimento, qualitativamente distintos. Ao empreender uma revisão crítica da filosofia de Kant, o filósofo permitirá integrar, ao sistema kantiano, elementos que haviam sido excluídos pela insuficiência básica da visão de mundo do esclarecimento.

Benjamin recorre ao mito bíblico da criação, a partir do Gênesis, para expor as suas concepções sobre a linguagem. O recurso ao mito, segundo Muricy (1999), é muito significativo de um procedimento utilizado no enfrentamento dos pressupostos teóricos daquilo que se convencionou chamar de a virada linguística do início do século XX, movimento que pôs no centro da reflexão filosófica a última palavra da linguística e das teorias semióticas, deixando de lado, por seu caráter metafísico, a reflexão sobre a natureza da linguagem. Contrariamente às concepções da virada linguística, a teoria da linguagem de Benjamin se opõe a uma perspectiva instrumentalista da linguagem, não a considerando como mero meio de comunicação. O autor vai contra a corrente hegemônica das reflexões filosóficas de matriz científica, recorrendo ao que estava diametralmente oposto a essas matrizes: a Cabala, os místicos, os românticos do círculo de Iena, Friederich Schlegel e Novalis.

Em *Sobre a linguagem em geral e sobre a linguagem humana* (1992), texto escrito em 1916, ao se interrogar sobre a essência da linguagem, Benjamin irá recorrer à teologia e à mística judaica, tornando o seu pensamento, aparentemente anacrônico, algo surpreendentemente atual (SOUZA, 2009, p. 190). Ele foge aos esquemas da linguística de Saussure e da filosofia analítica. Na interpretação do pecado original como fenômeno linguístico, há o reconhecimento de que a linguagem humana é inseparável da dicotomia conhecimento/vida. O texto sugere o fim dessa dicotomia, retomando a essência espiritual humana; recuperando a

sua linguagem. É ela, e não a comunicação de conteúdos, que inscreve a natureza no mundo do sentido. Ao contrário da perspectiva cientificista, a linguagem nomeadora não visa à dominação da natureza (D'ANGELO, 2006, p. 12).

Benjamin relaciona experiência, língua e essência espiritual em geral – das coisas e dos homens. Em seu texto, a essência espiritual refere-se à linguística e a linguagem das coisas é imperfeita, pois a ela foi negado o princípio formal linguístico: o som. Em sua linguagem muda, a natureza comunica-se de acordo com as possibilidades de uma magia atribuída à matéria. Há, portanto, uma distinção entre a magia imaterial, puramente espiritual da linguagem humana e a magia da linguagem das coisas.

Para explicar essa dimensão metafísica da linguagem, o filósofo recorre à origem bíblica segundo a qual, no início, a palavra não era destinada à comunicação entre os homens, mas se constituía como revelação de um saber que dispensava mediações. No nome, a linguagem comunicava a si própria e de maneira absoluta. Depois do pecado original, o homem é condenado a usar a palavra como instrumento de comunicação. Houve, então, a extinção da linguagem adamítica, o que possibilitou o surgimento do verbo propriamente humano. O verbo divino é substituído pela proposição com a qual os homens falam sobre as coisas por meio de atos e julgamentos. Com a queda do homem do paraíso, instaura-se um divórcio entre as palavras e as coisas. Do saber mediatizado pelas abstrações proposicionais emerge um conhecimento do mundo por meio da conversa vazia ou, como o filósofo denominou, da *tagarelise* (BENJAMIN, 1992).

A língua nominal perde sua magia. A perda da linguagem pura, ou o abandono do nome, faz surgir a necessidade de comunicar algo exterior ao próprio nome. A palavra não é mais o lugar da essência espiritual, mas meio de comunicar conteúdos, transmitir informações; comunicar algo exterior à própria linguagem. De acordo com Benjamin, há na linguagem

algo comunicável, mas esse algo é a própria linguagem, o que nela se manifesta. Assim, de acordo com o filósofo, tudo o que existe, seja da natureza animada ou inanimada, acontecimento ou coisa, comunica, expressa a sua essência espiritual. A atividade intelectual geradora de ideias ou conceitos não é algo que se comunica através da linguagem, mas na linguagem, ou melhor, a atividade intelectual, ela própria é linguagem. Desse ponto de vista, a linguagem é tomada como a expressão do pensamento, *médium-de-reflexão*.

Nessa visão metafísica da linguagem há a tentativa de compreensão do mundo como revelação, na linguagem, de uma verdade que não se expressa exclusivamente pela abstração conceitual, mas também por meio da experiência sensível. Além disso, com a tese de que “todo conhecimento filosófico tem a sua única expressão na linguagem”, Benjamin elabora um conceito de experiência que permite a construção de um conhecimento capaz de alcançar não o conhecimento de Deus, mas a experiência de Deus. Assim, abre-se o acesso a regiões que nem a filosofia de Kant, nem a cultura iluminista conseguiram alcançar.

Conforme Souza (2009, p. 191), “Esta dimensão semântica do mundo dos objetos pode estar encarnada nas palavras da poesia”, que podemos experimentar como um tipo de conhecimento diferente daquele que encontramos no pensamento científico, empírico técnico. Sob a perspectiva benjaminiana, na linguagem poética a verdade é devir (ou desvio); sua forma alegórica e fragmentária de expressão não constitui uma manifestação de irracionalismo, mas uma forma de falar do mundo. Daí o interesse por Baudelaire e *As flores do mal*, tomados como referência na crítica da modernidade, pois a experiência do poeta diante de um mundo capitalista, reificado, assume uma dimensão ética oposta à do esteticismo a-histórico.

Logo, o ato heroico de ir contra a corrente em Baudelaire, Proust, Kafka, Brecht, manifesta-se como resistência aos valores

dominantes da cultura burguesa. Contudo, Benjamin não parte de uma análise social da história, e sim de sua materialidade linguística, pois é aí que a história se revela. Quando Baudelaire fala do “difuso temor das noites medonhas que o peito oprimem como um papel que amassa” (BAUDELAIRE, 1995, p. 137) ele está revelando uma dimensão do real a qual a análise da sociologia não chega” (D’ANGELO, 2006, p. 19).

Para Benjamin, linguagem é tradução, sendo que sua relação com as coisas não é arbitrária; uma palavra não é o signo de uma coisa, não é mera convenção. Não constitui a essência da coisa que nomeia. Mas é na linguagem, enquanto *médium*, que se traduz o mundo, ou que se torna dizível, poetizável e compreensível a linguagem muda das coisas. Essa tradução na linguagem do homem da linguagem muda das coisas é o próprio movimento que constitui o conhecimento, essencial para se pensar todo e qualquer processo educativo. Em Benjamin, o verdadeiro fundamento do conhecimento não é o sujeito, empírico ou transcendental, mas a linguagem.

A concepção mimética da linguagem

Os ensaios de Benjamin a respeito da linguagem podem ser divididos em dois grupos: os escritos de juventude, fortemente influenciados pela mística judaica (*Da linguagem em geral e da linguagem do homem* (1992) e *A tarefa do tradutor* (1979)), e dois textos curtos escritos depois de 1933, que pertencem à sua fase materialista.

Nesses dois últimos textos (*Doutrina do semelhante* (1996) e *Sobre a capacidade mimética* (1970)), o conceito de mimesis é um conceito-chave na reflexão benjaminiana. De forma instigante, confere outra dimensão ao pensamento crítico. Benjamin retoma a teoria da *mimesis* de Aristóteles: a *mimesis* como um processo de aprendizagem específico do ser humano (especialmente das crianças).

Em Aristóteles, o impulso mimético está na raiz do lúdico e do artístico; a aquisição de conhecimentos se dá em um processo prazeroso no qual se desenvolve a faculdade de reconhecer semelhanças e de produzi-las na linguagem (GAGNEBIN, 1999). Nesse caminho esboçado por Aristóteles, a teoria da *mimesis* induz a uma teoria da metáfora; conhecimento e semelhança, conhecimento e metáfora entretêm ligações estreitas, muitas vezes esquecidas, e até negadas.

Nos escritos de Benjamin, a produção mimética estará relacionada, como em Aristóteles, ao jogo e ao aprendizado, ao conhecimento e ao prazer de conhecer. Dentro dessa perspectiva, remetendo-se ao universo infantil, Benjamin contesta a crença de que um suposto preestabelecido conteúdo imaginário do brinquedo vem a determinar a brincadeira da criança. Ao definir esse pensamento como “grande equívoco” (BENJAMIN, 1996, p. 250), ele afirma que a relação da criança com o brinquedo dá-se na direção contrária, é na brincadeira que a criança busca incluir o seu brinquedo ou objeto de brincar: “a criança quer puxar alguma coisa e torna-se cavalo, quer brincar com areia e torna-se padeiro, quer esconder-se e torna-se ladrão ou guarda” (BENJAMIN, 2009a, p. 93). A criança não brinca só de comerciante ou de bombeiro (atividades humanas), mas também de trem, de cavalo, de carro ou de máquina de lavar.

De fato, a experiência social da criança atualizada na brincadeira e no jogo encontra-se permeada por condutas miméticas, que lhe permitem ir além da sua capacidade de produzir semelhanças para lançar-se à transmutação entre os diversos e possíveis papéis sociais, pelos quais ela transita livremente: entre o ser comerciante ou ser professor, ou entre o personificar-se de moinho de vento ou de trem (BENJAMIN, 2009a).

Nos ensaios *Rua de mão única* (2000), escrito em 1928, e *Infância em Berlim por volta de 1900* (2000), escrito em 1938, Benjamin dirige sua crítica para determinadas funções pedagógicas atribuídas a alguns objetos criados para as crianças. A pedagogização do

brinquedo é, para o filósofo, o que impede o reconhecimento dos potenciais infantis de se relacionar com o mundo e mesmo de transformar muitos dos sentidos e funções para os quais os brinquedos foram criados:

Elucubrar pedantemente sobre a fabricação de objetos - material educativo, brinquedos ou livros - que fossem apropriados para crianças é tolice. Desde o Iluminismo essa é uma das mais bolorentas especulações dos pedagogos. Seu enrabichamento pela psicologia impede-os de reconhecer que a Terra está repleta dos mais incomparáveis objetos de atenção e exercício infantis [...]. Em produtos residuais, reconhecem o rosto que o mundo das coisas volta exatamente para elas, e para elas unicamente. Neles, elas menos imitam as obras dos adultos do que põem materiais de espécie muito diferente, através daquilo que com eles aprontam no brinquedo, em uma nova, brusca relação entre si. Com isso, as crianças formam para si seu mundo de coisas, um pequeno no grande, elas mesmas (BENJAMIN, 2000, p. 18-19).

Sob a ótica benjaminiana, a educação enquanto formação não é propriedade privada da pedagogia, mas pode ser compreendida como um fenômeno que se realiza no sujeito, como ontogênese, ou seja, como caminhada do ser em um processo infundável. As crianças são reconhecidas, então, como agentes transformadores dos espaços com os quais interagem, atribuindo significados aos objetos que manipulam e aos inúmeros papéis que representam. A brincadeira torna-se um ritual mimético. Esses rituais da infância são retomados por Benjamin como importantes fontes de subsídios para o entendimento dos processos históricos de construção dos saberes, bem como da constituição do sujeito moderno. Opondo-se à pedagogização dos brinquedos, o filósofo chama atenção para os processos históricos nos quais o ser humano produz semelhanças reagindo às semelhanças já existentes no mundo.

As semelhanças se modificam no decorrer dos séculos, não são imutáveis, não existem em si, mas são redescobertas e ressignificadas pelo conhecimento humano em diferentes épocas (GAGNEBIN, 1999). Um exemplo disso pode ser dado com os saberes da astrologia, da adivinhação e das práticas rituais. Esses saberes são colocados hoje em oposição ao saber racional, o progresso científico os marginalizou, excluindo-os do que se possa chamar de verdadeiro conhecimento. No entanto, eles passaram a existir nos arquivos da linguagem:

Se essa leitura a partir dos astros, das vísceras e dos acasos era para o primitivo sinônimo de leitura em geral, e se além disso existiram elos mediadores para uma nova leitura, como foi o caso das runas, pode-se supor que o dom mimético, outrora o fundamento da clarividência, migrou gradativamente, no decorrer dos milênios, para a linguagem e para a escrita, nelas produzindo um arquivo completo de semelhanças extra-sensíveis. Nessa perspectiva, a linguagem seria a mais alta aplicação da faculdade mimética: um *médium* em que as faculdades primitivas de percepção do semelhante penetraram tão completamente, que ela se converteu no *médium* em que as coisas se encontram e se relacionam, não diretamente, como antes, no espírito do vidente ou do sacerdote, mas em suas essências, nas substâncias mais fugazes e delicadas, nos próprios aromas. Em outras palavras: a clarividência confiou à escrita e à linguagem as suas antigas forças no correr da história (BENJAMIN, 1996, p. 112).

A capacidade mimética humana não foi substituída pelo pensamento abstrato, racional, mas se concentrou na linguagem e na escrita. Para Benjamin (1996), a leitura é um processo eminentemente telepático; por meio de uma *iluminação profana* do pensamento é possível encontrar parentesco entre a leitura das

constelações e dos planetas feita pelo astrólogo, a leitura do adivinho e a leitura de um texto; do mesmo modo, o gestual da dança assemelha-se aos movimentos da pintura e da escrita. Essa teoria vai na direção contrária a das concepções da linguagem baseadas no signo. Isso pode explicar o interesse de Benjamin pelas teorias onomatopáicas em torno da origem da linguagem, ainda que ele as julgasse muito limitadas em relação àquilo que constitui a semelhança.

Na teoria mimética da linguagem está implícita uma lógica não da identidade, mas da semelhança; não há uma concepção identitária do sujeito e da consciência, mas “a eclosão de um verdadeiro outro” (GAGNEBIN, 1999, p. 103). A atividade mimética não se reduz a uma cópia, ela é uma mediação simbólica:

Em vão procurar-se-ia uma similitude entre a palavra e a coisa baseada na imitação. Saber ler o futuro nas entranhas do animal sacrificado ou saber ler uma história nos caracteres escritos sobre uma página significa reconhecer não uma relação de causa e efeito entre a coisa e as palavras ou as vísceras, mas uma relação comum de configuração. A imitação pode ter estado ou não presente na origem, ela pode se perder sem que a similitude se apague (GAGNEBIN, 1999, p. 98-99).

Daí o conceito de *semelhança extrassensível*, utilizado por Benjamin para definir a linguagem como o *grau último* da capacidade mimética humana e o *arquivo o mais completo dessa semelhança extrassensível*. Essa transformação filogenética da capacidade mimética é explicada pelo exemplo ontogenético do aprendizado da linguagem falada e da escrita pela criança.

Com o movimento gestual do seu corpo inteiro, a criança brinca/representa o nome e dessa forma aprende a falar. Para a criança, nesse jogo, as palavras não são signos fixados pela convenção, mas sons a serem explorados. O escritor Eduardo Galeano (2002) costuma dizer

que nesta fase somos mais profanos e poetas; pois é de muita importância para a criança o aspecto material da linguagem, algo que os adultos se esquecem em detrimento do seu aspecto conceitual e que a linguagem poética recupera. No aprendizado da escrita ocorre o mesmo processo: a criança desenha a letra, ela imita o modelo proposto pelo adulto e, ao escrever a palavra, desenha uma imagem (não uma cópia) da coisa, estabelecendo, assim, uma relação figurativa com o objeto (GAGNEBIN, 1999, p. 100).

Benjamin refere-se à escrita chinesa para explicar a relação entre pintura e escrita, uma relação que não é necessariamente uma relação de imitação. A partir da concepção mimética da linguagem, ele supõe movimentos históricos de transição da pintura à escrita, por meio não só da grafia oriental, mas também por intermédio dos hieróglifos e da escrita rúnica. O autor mostra que a escrita não deriva de uma abstração ou de uma convenção como a que o nosso alfabeto representaria, mas de um impulso mimético que se inscreve no espaço pela dança, numa parede pela pintura, ou numa página pela escrita.

Nos ensaios sobre a capacidade mimética e sobre a semelhança, há uma distinção entre a dimensão *semiótica* e a dimensão *mimética* da linguagem. A dimensão mimética surge do semiótico como uma imagem fugaz que aparece e desaparece na paisagem. Na dialética do visível invisível, a literalidade do texto é o fundo único, imprescindível para que essa imagem possa, como em um relâmpago, apresentar-se em forma de enigma, como interrogação. Para Benjamin, essa imagem rápida remete ao sentido essencial e ao mesmo tempo mutável do texto. A transmissão do significado é apenas o pretexto, imprescindível, que permitiria a elaboração de um outro texto, um *verdadeiro outro*.

A *mimesis* indicaria uma dimensão essencial do pensar, em uma aproximação lúdica, que o prazer suscitado pelas metáforas nos devolve. Ela aponta para uma aproximação do outro que consiga dizê-lo sem desfigurá-lo.

Nessa perspectiva, a linguagem não se restringe à tese linguística do arbitrário

do signo, mas a uma transformação do sentido. O movimento do pensamento remete ao movimento da metáfora, em um fazer-desfazer lúdico e figurativo; dá-se visibilidade ao invisível, comunica-se o não comunicável, atualiza-se o já dito. Benjamin dizia que a criança entra nas palavras como quem entra em cavernas, criando caminhos estranhos em um universo a ser explorado. Algo parecido com o percurso dos poetas, dos artistas ou dos cineastas quando penetram na linguagem, criando seus caminhos, suas errâncias, suas obras, suas montagens, estabelecendo uma relação com o tempo que não é, necessariamente, aquela do tempo linear, cronológico, homogêneo e vazio.

Inspirado pelo pensamento benjaminiano, Giorgio Agamben (2008) aproxima os conceitos de experiência e linguagem remetendo-se a uma *in-fância*; um lugar que é anterior à palavra; que rompe com a continuidade da história, e que produz a descontinuidade entre língua e discurso, entre natureza e cultura. Não se trata de uma ideia de infância como etapa de ordem cronológica, como uma potência que permite a renúncia do previsível e ilumina aquilo que não se revela de imediato. A infância instaura o sujeito criativo, coloca o indivíduo no lugar de produtor da cultura para que, com outros interlocutores, ele possa dar sentido e acrescentar significação ao mundo. A infância se constitui num *experimentum linguae*. De acordo com Giorgio Agamben, ela é entendida como a possibilidade de recuperação da pura expressão; é o momento em que as palavras ainda não estão presas a modelos lógicos abstratos, ou a uma subjetividade essencialmente fabricada, modelada, recebida, consumida.

A partir desse *experimentum linguae*, descobrem-se os reflexos míticos e poéticos, bem como o sentido do sagrado frequentemente dissimulado nas atividades mais banais e cotidianas. Nesse contexto, a história materializa-se teatralmente; faz parte da mesma matéria imaginária e ficcional da existência. Nesse sentido, o discurso histórico é também o discurso imaginário, no qual o

tempo cronológico homogêneo é interrompido; fazendo emergir, em um salto originário (*Ursprung*), o diferente, o inusitado, o não revelado, o silenciado. As imagens do cotidiano são postas em suspenso; dá-se visibilidade ao ínfimo, ao insignificante; transformam-se os destroços em matéria de poesia, matéria de história: “As coisas jogadas fora têm grande importância – como um homem jogado fora. [...] As coisas sem importância são bens de poesia” (BARROS, 2001, p. 14-15).

Como em Baudelaire, os belos poemas de Manuel de Barros são exemplos do redescobrimto de um mundo pouco visível. Nesses versos há a recusa dos grandes temas; as coisas desimportantes transformam-se em relíquias de linguagem – como ocorre no poema de Drummond, quando um acontecimento absolutamente banal – uma pedra no meio do caminho – pode ganhar, na interpretação dos leitores, outras dimensões; sentidos outros que quebram a própria continuidade temporal do acontecimento na repetição dos versos. Importante ressaltar que o componente poético constitui-se então como espaço da criatividade, operação própria à imaginação, lugar da *in-fância* que produz uma íntima ligação entre o pensar e o ser. Como sentenciou Anaximandro, na Grécia:

Pensar, no entanto, é poetar e a verdade não apenas um tipo de poetar no sentido da poesia e da canção. O pensamento do ser é a maneira fundamental de poetar. No pensamento assim considerado, a linguagem passa a ser linguagem primordial, isto é, em sua essência. [...] Todo poetar, em seu sentido mais amplo, e também no mais estrito, é em seu fundo pensamento (ANAXIMANDRO apud HÜHNE, 2004, p. 78).

Ao despojar-se da concepção instrumentalista do conhecimento, Benjamin procura, nesse poetar, recuperar a dimensão mágica da linguagem. Os escritos benjaminianos acerca da modernidade a partir da fisionomia das cidades; dos poetas e artistas surrealistas; sobre autores

como Baudelaire, atestam o interesse do filósofo em pensar a linguagem como campo (*médium*) para a construção do pensamento enquanto *poiesis* (atividade criativa que organiza a reflexão). Nesse sentido, Benjamin tinha, segundo Hannah Arendt (1999, p. 10), uma rara habilidade para pensar poeticamente. Como bem coloca Muricy (2008, p. 79), em Benjamin:

[...] construir ideias é recuperar – na linguagem domesticada pelo uso pragmático das exigências de informação e comunicação – uma dimensão inaudita onde possa brotar algo como uma origem sempre renovável.

A escrita poética, ao reinventar o mundo, é construção do olhar crítico, se pensarmos que o crítico, assim como o alquimista, exerce a obscura arte de transmutar os elementos desimportantes do real em resplandecentes verdades, interpretando os processos históricos inerentes a essa mágica transfiguração (BENJAMIN, 2009b). Ao interrogar os objetos, o olhar crítico descobre nas coisas, nas cidades, as marcas do mundo, procura então, no invisível que se esconde e se presentifica na linguagem das coisas, aquilo que faz um rosto, uma paisagem ou um objeto nos falar.

Considerações finais

A obra benjaminiana não apresenta uma proposta educacional; ao contrário, reage justamente à ideia de tal proposta. Sua crítica dirige-se ao que chama de programa de remodelação da humanidade, nascido com o Iluminismo que, no século XVIII, reuniu nomes como o de John Locke na Inglaterra, Kant na Alemanha, e na França os escritores enciclopedistas Diderot, Voltaire, D'Alembert, Montesquieu, Rousseau e outros pensadores que se mobilizavam em torno do que ficou conhecido como *Filosofia da ilustração*, uma *Suma filosofia*, que pretendia abarcar com os seus verbetes todos os saberes da ciência, da política, da filosofia e das artes. O projeto do pensamento iluminista

era o de construir um conhecimento universal, a partir de uma racionalidade capaz de esclarecer, iluminar, ilustrar. Com os êxitos da física, torna-se possível conceber um universo determinista totalmente inteligível ao cálculo. Surge uma visão do mundo constituída pela identidade do real, do racional e do calculável. Assim, são eliminadas a desordem e a subjetividade. A razão converte-se em um mito unificador do saber, como também da ética e da política.

Emergem os princípios utilitaristas da economia liberal-burguesa segundo os quais prevalece a ordem e a harmonia. A construção da racionalidade iluminista colocou a sensualidade, a sensibilidade, o desejo e a paixão como inimigos do pensamento (MATOS, 1990, p. 284). A questão do dualismo corpo e alma será discutida por Benjamin em *O drama barroco alemão* como algo que impede a compreensão da paixão enquanto um componente do desenvolvimento da racionalidade, inviabilizando a relação entre o homem e o seu desejo, entre a razão e o corpo, a história e a memória.

A filosofia da razão ilustrada pretendia fazer da criança um ser supremamente piedoso, bom e sociável. Essa concepção de educação limitou as possibilidades dos processos formativos e de aprendizagem. Ao buscar uma experiência total e concreta do conhecimento, Benjamin critica a institucionalização do saber. O filósofo alemão encontra nos artistas e nas crianças um outro entendimento do mundo. Ele se opõe aos padrões psicológicos, referindo-se à figura da criança como uma pessoa inserida na história e em uma cultura, da qual é também criadora.

A atualidade do pensamento de Benjamin e suas reflexões a respeito da modernidade, da infância e da linguagem nos dão pistas para refletir a educação enquanto processo formativo, no qual o conhecimento realiza-se como uma experiência de linguagem. Isso

instiga-nos a pensar tanto a realidade enquanto texto que se abre à significação de cada um, quanto o próprio movimento do sujeito em um processo de criação-nomeação do mundo. Nesse movimento itinerante, a linguagem é o espaço em que o sujeito diz o seu eu como condição de sua historicidade. Nas palavras de Kramer,

[...] só o ser humano pode ser *in-fans* (etimologicamente em latim, aquele que não fala). Então, ao contrário dos animais, o homem – como tem uma infância, ou seja, não foi sempre falante – aparece como aquele que precisa, para falar, se constituir como sujeito da linguagem e deve dizer “eu”. Nessa descontinuidade é que se funda a historicidade do ser humano. Se há uma história, se o homem é um ser histórico é só porque existe uma infância do homem, é porque ele deve se apropriar da linguagem. Se assim não fosse, o homem seria natureza e não história. E aqui reside a possibilidade de saber, quer dizer, de vivendo a história e de recontando essa história construir um saber coletivo que extrapola a mera justaposição de informações (KRAMER, s.d., p. 249).

Nessa perspectiva, recupera-se aquilo que foi deixado à margem pelos sistemas escolares fechados em suas disciplinas e hierarquias de valores. Valoriza-se o ínfimo e um pensar-sentir que passe pela mediação do insignificante. Assim, a própria vida cotidiana fragmentária e aparentemente sem sentido configura-se em um *experimentum linguae*, permeado de poéticas visuais, sonoras e textuais, apresenta-se como um saber coletivo; uma estrada-texto aberta a possíveis leituras/escrituras que são compartilhadas como experiências de linguagem, formas de conhecimento.

Referências

- AGAMBEN, Giorgio. **Infância e história**: destruição da experiência e origem da história. Belo Horizonte: Editora UFMGF, 2008.
- ARENDET, Hannah. Introduction – Walter Benjamin: 1892-1940. In: BENJAMIN, Walter. **Illuminations**. London: Pimlico, 1999.
- BARROS, Manoel de. **Matéria de poesia**. Rio de Janeiro: Record, 2001.
- BAUDELAIRE, Charles. **Poesia e prosa**. Rio de Janeiro: Nova Aguilar, 1995.
- BENJAMIN, Walter. A capacidade mimética. In: BENJAMIN, Walter. **Comunicação – 2**: humanismo e comunicação de massa. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1970.
- BENJAMIN, Walter. A doutrina das semelhanças. In: BENJAMIN, Walter. **Obras escolhidas**: magia e técnica, arte e política. São Paulo: Editora Brasiliense, 1996.
- BENJAMIN, Walter. A tarefa do tradutor. **Humboldt**, Munique, F. Bruckmann, n. 40, p. 38-45, 1979. Tradução de Fernando Camacho.
- BENJAMIN, Walter. **Diário de Moscou**. São Paulo: Schwarcz, 1989.
- BENJAMIN, Walter. **Sobre arte, técnica, linguagem e política**. Lisboa: Relógio D'Água, 1992.
- BENJAMIN, Walter. **Ensaio reunidos**: escritos sobre Goethe. São Paulo: Duas Cidades: Ed. 34, 2009b.
- BENJAMIN, Walter. Erfahrung. In: BENJAMIN, Walter. **La metafísica de la juventud**. Barcelona: Paidós, 1993, p. 93-97. Texto originalmente publicado em 1933.
- BENJAMIN, Walter. Experiência e pobreza. In: BENJAMIN, Walter. **Obras escolhidas**: Magia e técnica, arte e política. São Paulo: Editora Brasiliense, 1996. (Texto originalmente publicado em de 1933.)
- BENJAMIN, Walter. Infância em Berlim por volta de 1900. In: BENJAMIN, Walter. **Obras escolhidas II**: rua de mão única. São Paulo: Brasiliense, 2000.
- BENJAMIN, Walter. **Obras escolhidas**: magia e técnica, arte e política. São Paulo: Brasiliense, 1996.
- BENJAMIN, Walter. **Passagens**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2006.
- BENJAMIN, Walter. **Reflexões sobre a criança, o brinquedo e a educação**. São Paulo: Duas Cidades; Ed.34, 2009a. Tradução, apresentação e notas de Marcus Vinícius Mazzari.
- BENJAMIN, Walter. Sur le programme de la philosophie qui vient. In: BENJAMIN, Walter. **Mythe et violence**. Paris: Denoël, 1971. Texto originalmente publicado em de 1918. Tradução de Maurice de Gandillac.
- BENJAMIN, Walter. Teorias do fascismo alemão. In: BENJAMIN, Walter. **Obras escolhidas**: magia e técnica, arte e política. São Paulo: Brasiliense, 1996. Texto originalmente publicado em de 1930.
- D'ANGELO, Martha. **Arte, política e educação em Walter Benjamin**. v. 1, São Paulo: Edições Loyola, 2006.
- DELEUZE, Gilles; PARNET, Calíre. **Diálogos**. São Paulo: Escuta, 1998.
- DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. **Mil platôs**: capitalismo e esquizofrenia. São Paulo: Editora 34, 2006.
- GAGNEBIN, Jeanne Marie. Obra que ajuda a pensar nosso tempo. Entrevista a Miguel Conde. **O Globo, Prosa & Verso**. 11 set. 2010.
- GAGNEBIN, Jeanne Marie. **Sete aulas sobre linguagem, memória e história**. São Paulo: Imago, 1999.
- GALEANO, Eduardo. **O livro dos abraços**. Porto Alegre: L&PM, 2002.

HÜHNE, Leda Miranda. Heidegger: estética e hermenêutica. **Revista da Sociedade de Estudos e Atividades Filosóficas**, Seção Rio de Janeiro, ano IV, n. 4, nov. 2004.

KRAMER, Sonia. Infância, memória e saber - considerações à luz da obra de Walter Benjamin. **Escola Letra Freudiana**. Disponível em: <<http://www.escolalettrafreudiana.com.br/UserFiles/110/File/artigos/letra23/045.pdf>>. Acesso em 4 jul. 2013.

MARTIN-BARBERO, Jesus. **Dos meios às mediações**: comunicação, cultura e hegemonia. Rio de Janeiro: Editora da UFRJ, 2003.

MATOS, Olgária Chain Feres. A rosa de Paracelso. In: NOVAES, Adauto (Org.). **Tempo e história**. São Paulo: Companhia das Letras: Secretaria Municipal da Cultura, 2006.

MATOS, Olgária Chain Feres. Desejo de evidência, desejo de vidência: Walter Benjamin. In: NOVAES, Adauto (Org.). **O desejo**. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.

MATOS, Olgária Chain Feres. **O Iluminismo visionário**: Benjamin leitor de Descartes e Kant. São Paulo: Editora Brasiliense, 1993.

MURICY, Kátia. **Alegorias da dialética**. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1999.

SELIGMANN-SILVA, Márcio. Prefácio. In: BENJAMIN, Walter. **O conceito de crítica de arte no romantismo alemão**. São Paulo: Iluminuras, 2002. Tradução, prefácio e notas de Marcio Seligmann-Silva.

SOUZA, Solange Jobim e. Walter Benjamin e a infância da linguagem: uma teoria crítica da cultura e do conhecimento. In: SOUZA, Solange Jobim e; KRAMER, Sônia. **Política, cidade e educação**: itinerários de Walter Benjamin. Rio de Janeiro: Contraponto: Ed. PUC, 2009.

Recebido em: 21.07.2013

Aprovado em: 02.10.2013

Eloiza Gurgel Pires é artista visual; pesquisadora e doutora em Educação pela Universidade de Brasília (UnB). Atualmente é professora do Instituto de Artes da Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ). No trânsito indisciplinado por diferentes campos, suas pesquisas e publicações discutem as relações existentes entre os processos culturais da contemporaneidade e a educação a partir: das poéticas urbanas; do binômio história/memória; da arte e das linguagens midiáticas, especialmente das linguagens audiovisuais.