

“A TAREFA DO TRADUTOR” E O SEU DUPLO: A TEORIA DA LINGUAGEM DE WALTER BENJAMIN COMO TEORIA DA TRADUZIBILIDADE¹

Susana Kampff Lages
Unicamp

Walter Benjamin sintetiza, no ensaio “A tarefa do tradutor”, algumas das principais aporias que se encontram nas reflexões tradicionais sobre tradução, ao mesmo tempo em que assinala uma reversão, ou mais precisamente, um deslocamento ou problematização dos termos com que tradicionalmente são vistos conceitos dicotômicos como o de fidelidade/liberdade, literalidade/figuratividade, texto original/texto traduzido. De uma forma ou de outra, os principais comentadores assinalam esse deslocamento da perspectiva na reflexão sobre a tradução operado pelo ensaio benjaminiano. Para Jacques Derrida, por exemplo, é preciso criar para o texto benjaminiano um fundamento, mas um fundamento que se torna, paradoxalmente, posterior: o mito babélico reencenado na modernidade pelo texto joyceano e que se encarna em duas palavras - *he war* -, cuja conexão ambilíngüe remete a Babel como figura não tanto da pluralidade, quanto do conflito. O texto de Paul de Man, por sua vez, revela sobretudo a atuação de um movimento básico no ensaio benjaminiano: o movimento de separação, “disjunção”, como movimento fundamental do pensamento crítico. Entre nós, Haroldo de Campos, procura definir uma poética da tradução benjaminiana enquanto estratégia de apropriação e transformação não servil, situando-a em relação a diferentes reflexões

teóricas (o estruturalismo jakobsoniano, a semiótica peircena, a desconstrução derridiana) e diferentes práticas poéticas (a poesia ideográfica de Pound, a escritura mallarmaica, a antropofagia modernista). Já Jeanne Marie Gagnebin insere o ensaio sobre a tradução no contexto mais geral do pensamento benjaminiano, tratando-o como núcleo de uma determinada concepção do tempo e da história, no âmbito da qual os conceitos de origem e original são vistos, menos como momentos de uma anterioridade absoluta do que como instante historicamente situado e que aponta para o passado apenas como momento construído a partir do presente. Essas leituras que se ocupam de um tipo singular de leitura que é a tradução apontam para o fato de que toda escrita é melancólica por postular um objeto ausente para lamentar-lhe a perda (esta a visão da tradicional teoria da tradução, referida por Benjamin, e ainda horizonte da reflexão atual sobre o tema). Por outro lado, de certa forma, são leituras anti-melancólicas por terem consciência da constituição projetiva, construída desse objeto e dessa perda. Nesse sentido, a leitura que apresentamos a seguir pretende de alguma forma inserir-se numa linha de pensamento capaz de aceitar a dimensão da perda como fato constitutivo não só da subjetividade em geral, mas também - e sobretudo - de um tipo específico de subjetividade: a daquele que dedica sua vida aos estudos, à leitura e a escrever e reescrever textos - o tradutor.

.....

“A tarefa do tradutor” é um texto breve; porém, de difícil leitura. Nele, os argumentos são apresentados de maneira comprimida, numa linguagem cujas evoluções, em si mesmas, evocam tonalidades inusuais, antigas, mas que parecem apontar para possibilidades futuras de uma prosa em língua alemã. Um texto como esse, em que certas imagens aparecem sem função evidente, como os objetos espalhados em torno da figura alada representada na gravura *Melencolia I* de Albrecht Dürer, consititui-se ele mesmo numa alegoria: uma alegoria da leitura enquanto



tradução e alegoria da tradução enquanto leitura que pretende estabelecer uma correspondência ideal entre texto original e texto traduzido. A leitura desse texto, que por sua própria arquitetura demanda uma interpretação, ao mesmo tempo, definitiva e parcial, objetiva e afetiva, já que pressupõe, na língua, semelhantes formas de construção de sentido, em que objeto e tonalidade expressiva se interpenetram tornando o significado um composto híbrido - mas não fusional - entre aquilo que significa, o significante, e o significado, é uma leitura necessariamente difícil. Difícil, pois leitura que chama continuamente a atenção para o seu próprio movi-

mento constitutivo, para o próprio jogo entre atribuição arbitrária e produção de significados por associação afetiva ou analógica; nos termos utilizados por Benjamin: entre um processo alegórico e um processo mágico ou mimético de produção de significados. O que está em questão nessa duplicidade, inerente ao processo de significar, é a própria natureza dúplice da linguagem: por um lado, enquanto resultado de uma convenção, ela constitui um sistema arbitrários de signos destinados à comunicação (tão depreciada por Benjamin no ensaio sobre “A linguagem em geral e a linguagem do homem”, essa seria a “teoria burguesa” da linguagem, cujo axioma básico da arbitrariedade ou da convencionalidade do signo corresponde ao da moderna teoria lingüística saussureana e benvenistiana); por outro lado, enquanto resultado de um processo *criador*, moldado à imagem e semelhança da criação divina, assim como relatada na narrativa bíblica do *Gênesis*, é a linguagem o produto de um complexo processo de interrelações entre a linguagem imediata, poderosa, instaurada por um criador paradigmático, Deus, e sua reprodução, igualmente poderosa, porém, mediatizada, pelo homem no ato de nomeação das coisas.

O texto sobre a linguagem, que apresenta comparável grau de dificuldade, considerado pelo próprio Benjamin como “arcano” de seu pensamento e divulgado por ele prioritariamente apenas entre amigos mais próximos,² contém em germe reflexões desenvolvidas no posterior escrito sobre a tradução:

Für Empfängnis und Spontaneität zugleich, (...) hat aber die Sprache ihr eigenes Wort, und dieses Wort gilt auch von jener Empfängnis des Namenlosen im Namen. Es ist die Übersetzung der Sprache der Dinge in die des Menschen. Es ist notwendig, den Begriff der Übersetzung in der tiefsten Schicht der Sprachtheorie zu begründen, denn er ist viel zu weittragend und gewaltig, um in irgendeiner Hinsicht nachträglich, wie bisweilen gemeint wird, abgehandelt werden zu können. Seine volle Bedeutung gewinnt er in der Einsicht, daß jede höhere

Sprache (mit Ausnahme des Wortes Gottes) als Übersetzung aller anderen betrachtet werden kann. Mit dem erwähnten Verhältnis der Sprachen als dem von Medien verschiedener Dichte ist die Übersetzbarkeit der Sprachen ineinander gegeben. Die Übersetzung ist die Überführung der einen Sprache in die andere durch ein Kontinuum von Verwandlungen. Kontinua der Verwandlung, nicht abstrakte Gleichheits- und Ähnlichkeitsbezirke durchmißt die Übersetzung. (II, p. 151)³

Para recepção e espontaneidade a um só tempo, (...), porém, a língua tem uma palavra própria, e essa palavra vale também para aquela recepção do sem-nome no nome. É a *tradução* da linguagem das coisas para a linguagem do homem. É necessário fundar o conceito de tradução nos estratos mais profundos da teoria lingüística, pois ele possui um alcance e um poder demasiado amplos para ser tratado, como algumas vezes tem-se pensado, *a posteriori*, a partir de um ponto de vista qualquer. Ele adquire seu mais pleno significado a partir do entendimento de que toda língua superior (com exceção da palavra de Deus) pode ser considerada enquanto tradução de todas as outras. É considerando a relação acima mencionada entre as línguas, como relação entre meios de diferente densidade, que se dá a traduzibilidade das línguas umas nas outras. A tradução é a transposição de uma língua para a outra por meio de um *continuum* de transformações. São espaços contínuos de transformação, e não regiões abstratas de igualdade e de similaridade que atravessam a tradução.

Nesse trecho do ensaio sobre as línguas e a linguagem, encontram-se indicadas algumas das preocupações de Benjamin que irão reaparecer, sob nova forma e em novo contexto, no ensaio sobre a tradução. Cabe destacar três aspectos, bem evidentes no trecho acima citado: em primeiro lugar, a preocupação com um conceito, não tanto de tradução, quanto de *traduzibilidade* - a traduzibilidade

inclui a aceitação da diferença (“meios de diferente densidade”) das línguas não como impedimento, deficiência, mas como condição de possibilidade. Entretanto, aqui, Benjamin utiliza-se de uma noção de tradução para explicar a natureza da linguagem e, no ensaio sobre a tradução, ele faz o oposto: nele Benjamin pressupõe uma certa noção de linguagem para explicar a natureza da tradução. Em segundo lugar, temos que, para Benjamin a linguagem é, em si, já tradução: tradução da linguagem das coisas para a linguagem humana, tradução como processo de constituição de uma potencial língua superior a partir de todas as línguas empíricas. Finalmente, a tradução é definida como lugar em que ocorrem transformações contínuas de linguagem. Ora, esses três aspectos: a traduzibilidade; o postulado de uma língua suprema, mediada pela passagem pelas múltiplas línguas, e a linguagem como lugar de transformações e de traduções sucessivas, encontram-se reelaborados no ensaio sobre a tradução. Nele, a questão da traduzibilidade é desenvolvida, por meio de uma complexa e paradoxal seqüência de argumentos, a partir de um conceito fundamental para qualquer reflexão sobre tradução: o conceito de *original*:

Die Übersetzung ist eine Form. Sie als solche zu erfassen, gilt es zurückzugehen auf das Original. Denn in ihm liegt deren Gesetz als in dessen Übersetzbarkeit beschlossen. Die Frage nach der Übersetzbarkeit eines Werkes ist doppelsinnig. Sie kann bedeuten: ob es unter der Gesamtheit seiner Leser je seinen zulänglichen Übersetzer finden werde? oder, und eigentlicher: ob es seinem Wesen nach Übersetzung zulasse und demnach - der Bedeutung dieser Form gemäß - auch verlange. (IV, p. 9-10)

A tradução é uma forma. Para compreendê-la como tal, é

preciso retornar ao original. Pois nele reside a lei dessa forma, enquanto encerrada em sua traduzibilidade. A questão da traduzibilidade de uma obra tem um duplo sentido. Ela pode significar: encontrará a obra jamais, dentre a totalidade de seus leitores, seu tradutor adequado? Ou então, mais propriamente: admitirá ela, em conformidade com sua essência, tradução e, conseqüentemente (em conformidade com o significado dessa forma) a exigirá também?

A questão da traduzibilidade é posta como dupla, não apenas por reportar-se, sob a forma de uma interrogação, a um futuro indeterminado (encontrará a obra seu tradutor adequado?), por um lado, e à imanência do presente (admite ou mesmo exige tal obra tradução?), por outro, mas também por apontar para as diversas dimensões da temporalidade - passado, presente e futuro - encerradas no texto, em contraposição à visão do original como texto acabado, eternizado autoritativamente pela tradição. A traduzibilidade se comporta, pois, como o fiel de uma balança em que os dois pratos constituem as duas dimensões diferidas da temporalidade, o passado do original e o futuro de suas potenciais traduções. Nesse sentido, o original, que é o objeto empírico que abriga em si, em sua traduzibilidade, a lei da forma, do gênero tradução, não se encontra no início de uma cadeia temporal cronologicamente determinada, mas presentificável no *meio*, entre o passado de sua produção na obra e o futuro de suas reproduções sob forma de múltiplas traduções possíveis. Sob esse ponto de vista, a melancolia do tradutor só terá efeito negativo, completamente paralizador, em termos estritos, quando o gesto hermenêutico embutido no ato tradutório estiver excessivamente ligado à dimensão passada da obra, ao original enquanto texto temporal e espacialmente delimitado, para não dizer, mais propriamente, fechado. No limite, a visão do passado que possui o melancólico é uma visão que pretende eliminar todo e qualquer viés interpretativo do sujeito que se debruça sobre esse passado, desejando anular a distância

entre texto, passado, e interpretação presente, e, em termos semelhantes, entre original e tradução, forçando-os a coincidirem, cristalizados na atemporalidade, na ahistoricidade de uma interpretação canônica, necessariamente única, que acaba por ser também tendencialmente dogmática, exigindo, por isso, sua própria refutação. Mas é igualmente preciso lembrar aqui que, no olhar do melancólico benjaminiano, jaz alguma sabedoria, sua rinação não se perdendo no sem-sentido de um passado completamente esvaziado, empobrecido, com o qual o sujeito não é mais capaz de se conectar de maneira vitalmente significativa, como no caso da patologia melancólica descrita por Freud e pela tradição. Nesse sentido, o próprio conceito de *traduzibilidade*, da forma problematizada com que é posto por Benjamin, constitui um conceito atravessado (mas não dominado) pelo influxo melancólico: ele pressupõe, por um lado, a aceitação de uma distância, de uma separação de um fundo textual reconhecido como anterior, por definição, inapreensível em sua anterioridade; por outro, implica na destruição voluntária desse texto anterior e sua reconstituição, em outro tempo, outra língua, outra cultura, enfim em uma situação de alteridade ou outridade radical. Ora, essa *outridade* é, segundo, entre outros, Octavio Paz,⁴ a marca distintiva do poético que, implícita na literatura desde sempre, é tornada explícita pela poesia pós-romântica ou moderna, num movimento de distanciamento ou descolamento da literatura de si mesma, cuja inflexão leva o nome de *crítica*; a figura paradigmática de uma tal atitude crítica é a figura da *ironia*. Não por acaso, pois, Benjamin irá ligar a traduzibilidade à questão de definir, finalmente, o que vem a ser esse processo e o produto desse processo denominado *tradução*, enquanto movimento que constitui a própria linguagem no que ela tem de essencial: sua identidade enquanto construída sobre um substrato histórico em constante transformação. E defenderá a idéia de tradução como um transplante para um terreno “ironicamente” (e aqui a ironia é explicitamente romântica, como esclarece Benjamin) mais definitivo, a partir do qual o original não poderá mais

continuar a migrar, sob pena de se transformar em outro: original de original, portanto um não-original, uma falsificação.⁵ A esse ponto, retornamos também aos dois outros aspectos que ligam o texto de Benjamin sobre a linguagem ao texto sobre a tradução: a constituição de uma língua superior a partir das múltiplas línguas inferiores e a idéia da linguagem como espaço de transformação por excelência:

Die Übersetzung der Sprache der Dinge in die des Menschen ist nicht nur Übersetzung des Stummen in das Lauthafte, sie ist die Übersetzung des Namenlosen in den Namen. Das ist also die Übersetzung einer unvollkommenen Sprache in eine vollkommeneren, sie kann nicht anders als etwas dazu tun, nämlich die Erkenntnis. Die Objektivität dieser Übersetzung ist aber in Gott verbürgt. Denn Gott hat die Dinge geschaffen, das schaffende Wort in ihnen ist der Keim des erkennenden Namens, wie Gott auch am Ende jedes Ding benannte, nachdem es geschaffen war. (II, 151)

A tradução da linguagem das coisas para a linguagem do ser humano não consiste apenas na tradução daquilo que é mudo para a sonoridade, mas também na tradução daquilo que não tem nome para o nome. Trata-se, pois, da tradução de uma língua imperfeita numa língua mais perfeita, e ela não pode deixar de agregar algo, vale dizer, o conhecimento. A objetividade dessa tradução é, contudo, garantida em Deus. Pois Ele criou as coisas e a palavra criadora que está nelas é o germe do nome que conhece, da mesma forma que Deus também, ao final, nomeava cada coisa depois de ter sido criada.

Novamente, temos aqui um movimento que se desdobra, se ramifica, se duplica: a tradução ocorre em dois planos - a tradução da linguagem das coisas para a humana se desdobra em tradução

da mudez para a sonoridade e de uma língua imperfeita numa mais perfeita (mas não absolutamente perfeita). A necessária contraparte de um pensamento que se movimenta entre diferentes alternativas opostas é constituída pelo problema da mediação, da passagem de um plano a outro, de um pólo a outro.⁶ E essa idéia de mediação tem seu ancestral na instauração do vínculo do homem com as coisas por meio da linguagem enquanto potência mágica.⁷ O meio instrumental (*Mittel*) e o meio propriamente dito, medial ou contextual (*Medium*), essa operação mágica é nada mais nada menos do que a própria linguagem, desprovida de qualquer função instrumental, que, em seu duplo aspecto concreto, sonoro, material, por um lado, e mental, conceitual, por outro, é capaz de operar, sobretudo por sua capacidade nomeadora, a recriação simbólica do mundo. O resultado de tal recurso mágico é a presentificação da coisa por meio da evocação de seu nome, ou seja, a produção de um outro mundo de seres, coisas, objetos, à imagem e semelhança do mundo já criado (por Deus, segundo o relato bíblico referido por Benjamin). A questão da mediação é fundamental no presente contexto, já que é de uma forma especial de mediação que se trata quando estamos diante do processo e do produto de uma tradução. Para Benjamin, a problemática da mediação está intimamente ligada à questão da magia da linguagem. Como já assinalou Menninghaus (1980, p. 20), Benjamin funda o discurso sobre a magia da linguagem em uma reflexão sobre o modo não-instrumental de comunicação de essências lingüísticas, como se pode perceber na seguinte passagem:

Das sprachliche Wesen der Dinge ist ihre Sprache. (...)
Dieser Satz ist untautologisch, denn er bedeutet: das, was an einem geistigen Wesen mitteilbar ist, ist seine Sprache. Auf diesem 'ist' (gleich 'ist unmittelbar') beruht alles. - Nicht, was an einem geistigen Wesen mitteilbar ist, erscheint am klarsten in seiner Sprache, wie noch eben im Übergange gesagt wurde, sondern dieses Mitteilbar e ist unmittelbar die Sprache

selbst. Oder: die Sprache eines geistigen Wesens ist unmittelbar dasjenige, was an ihm mitteilbar ist. Was an einem geistigen Wesen mitteilbar ist, in dem teilt es sich mit; das heißt: jede Sprache teilt sich selbst mit; oder genauer: jede Sprache teilt sich in sich selbst mit, sie ist im reinsten Sinne das ‘Medium’ der Mitteilung. Das Mediale, das ist die Unmittelbarkeit aller geistigen Mitteilung, ist das Grundproblem der Sprachtheorie, und wenn man diese Unmittelbarkeit magisch nennen will, so ist das Urproblem der Sprache ihre Magie. Zugleich deutet das Wort von der Magie der Sprache auf ein anderes: auf ihre Unendlichkeit. (II, p. 142-3)

A essência lingüística das coisas é a sua linguagem. (...)Essa proposição não é tautológica, pois significa: aquilo que é comunicável em uma essência espiritual é a sua linguagem. Tudo repousa nesse “é” (que equivale a “é imediatamente”). Não que aquilo que em uma essência espiritual é comunicável se manifeste com a maior clareza na sua língua, como acabamos de dizer acima, à guiza de comentário de transição, mas esse elemento comunicável é a própria língua, sem mediações. Ou ainda: a língua de uma essência espiritual é imediatamente aquilo que é nele comunicável. Aquilo que é comunicável em [an] uma essência espiritual, é aquilo em que [in dem] ela se comunica; o que quer dizer que toda língua se comunica em si mesma, ela é, no sentido mais puro, o “meio” [Medium] da comunicação. Ou melhor: toda língua comunica-se a si mesma, em si mesma, ela é, no sentido mais puro, o “meio” [Medium] da comunicação. O elemento medial, que é a imediañidade de toda comunicação espiritual, é o problema fundamental da teoria da linguagem. E se quisermos chamar de mágica essa imediaticidade, então o problema originário da linguagem será a sua magia. Ao mesmo tempo, falar da magia da língua significa remeter a outra coisa: à sua infinitude.

Na passagem acima, a reflexão de Benjamin sobre mediação, magia e linguagem mimetiza, em sua própria sintaxe feita de suspensões e pela repetição insistente, paronomástica, de palavras com os radicais *mittel*, *mitteil*, num vertiginoso jogo especular de refrações, o movimento do pensar enquanto reflexão multiplicável ao infinito - como se assim pudesse exercer, na prática, o poder mágico da linguagem: no plano da própria especulação sobre a linguagem enquanto simultaneamente comunicação e não-comunicação, material e imaterial, meio instrumental (*Mittel*) e meio medial (*Medium*).

Esse movimento, que é uma revolução da linguagem sobre si mesma, assume sua forma, ao mesmo tempo, mais irônica e mais literalmente ingênua, nos comentários metalingüísticos - aparentemente secundários, menos informativos e mais retóricos - tais como: “essa proposição não é tautológica” ou, “como acabamos de dizer acima, à guiza de comentário de transição”. Nessas interpolações aparentemente tão insignificantes, quase que banais, instala-se a voz crítica do comentador, que, consciente da voragem produzida por uma reflexão que não se detém e só faz multiplicar seu gesto essencialmente duplicador, dá uma piscadela para o leitor atordoado. Esse caminho do pensamento em direção a um fundamento que é, na realidade, um abismo, ausência de fundamento (“*aber dieser Realgrund ist ein Abgrund*” [mas esse fundamento real é um sem-fundo, um abismo]) só pode ser trilhado por vias paradoxais. Hermann Schweppenhäuser (*in* Belloi, L. & Lotti, L., 1982, p. 53), em seu ensaio “Nome/Logos/Expressão. Elementos da teoria benjaminiana da língua”, aponta para o paradoxo embutido no raciocínio de Benjamin, como sendo o seu próprio princípio de reflexão: “não há, para nós, nada de tão paradoxal que, justamente através do paradoxo, não se torne absolutamente evidente.” Pode-se dizer que, se esse é um dos efeitos da utilização de paradoxos, o método benjaminiano por excelência é um *método do paradoxo, ou do paradoxal*. Como acenamos anteriormente, não é possível entender a particular dialética benjaminiana em termos tradicionais, pressu-

por nela qualquer intenção totalizante. Nesse sentido, o paradoxo, por ser uma figura de linguagem que descreve precisamente uma dialética que só se deixa apreender em seus termos contraditórios, resistente a qualquer tentativa de unificação ou totalização, é o movimento por excelência do *modus* benjaminiano de reflexão.⁸

Há um aspecto da teoria da linguagem de Benjamin, explícito no ensaio sobre a língua, que, enunciado de maneira igualmente paradoxal, irá aparecer no ensaio sobre a tarefa do tradutor: o tema da melancolia em relação à questão da tradução ou traduzibilidade das línguas. No ensaio sobre a língua, a melancolia aparece no contexto de uma reflexão de caráter teológico-lingüístico, que retoma o relato bíblico do *Gênesis* como ponto de partida para uma especulação sobre a natureza da linguagem. Como vimos, a ligação entre a linguagem da natureza e a linguagem humana constitui o paradigma de todas as operações de tradução, anteriores e posteriores a ela: da mudez natural para a sonoridade da linguagem humana; das línguas humanas imperfeitas para a messiânica língua perfeita. Essa relação, fundamentalmente uma relação de tradução de um estrato inferior para um superior, constitui um movimento no sentido inverso do movimento do qual partem as concepções tradicionais de tradução: de um original perfeito em direção a múltiplas reproduções imperfeitas. Ora, a mudez das coisas é simultaneamente índice de sua perfeição e de sua imperfeição ou, em outras palavras, de seu acabamento e de seu inacabamento. Em si e para si, a natureza é perfeita; mas é em relação ao homem e à sua linguagem que a natureza revela-se inacabada e, nesse inacabamento, que é sua mudez, está uma tristeza, atualizável unicamente pela linguagem humana:

Nach dem Sündenfall aber ändert sich mit Gottes Wort, das den Acker verflucht, das Ansehen der Natur im tiefsten. Nun beginnt ihre andere Stummheit, die wir mit der tiefen Traurigkeit der Natur meinen. Es ist eine metaphysische Wahrheit, daß alle Natur zu klagen begönne, wenn Sprache ihr

verliehen würde. (Wobei "Sprache verleihen" allerdings mehr ist als "machen, daß sie sprechen kann".) Dieser Satz hat einen doppelten Sinn. Er bedeutet zuerst: sie würde über die Sprache selbst klagen. Sprachlosigkeit: das ist das große Leid der Natur (und um ihrer Erlösung willen ist Leben und Sprache des Menschen in der Natur, nicht allein, wie man vermutet, des Dichters). Zweitens sagt dieser Satz: sie würde klagen. Die Klage ist aber der undifferenzierste, ohnmächtige Ausdruck der Sprache, sie enthält fast nur den sinnlichen Hauch; und wo auch nur Pflanzen rauschen, klingt immer eine Klage mit. Weil sie stumm ist, trauert die Natur. Doch noch tiefer führt in das Wesen der Natur die Umkehrung dieses Satzes ein: die Traurigkeit der Natur macht sie verstummen. Es ist in aller Trauer der tiefste Hang zur Sprachlosigkeit, und das ist unendlich viel mehr als Unfähigkeit oder Unlust zur Mitteilung. Das Traurige fühlt sich so durch und durch erkannt vom Unerkennbaren. Benannt zu sein - selbst wenn der Nennende ein Göttergleicher und Seliger ist - bleibt vielleicht immer eine Ahnung von Trauer (II, p. 155.)

Depois do pecado original, porém, com a palavra de Deus que amaldiçoa os campos, o aspecto da natureza altera-se profundamente. Agora principia seu outro mutismo, ao qual aludimos ao falar da tristeza profunda da natureza. Constitui uma verdade metafísica o fato de que toda a natureza começaria a lamentar-se, se lhe fosse emprestada uma língua. (Sendo que "emprestar uma língua" é bem mais do que "fazer com que ela fale") Essa afirmação tem um sentido duplo: em primeiro lugar, significa que ela iria lamentar-se sobre a própria língua. Ausência de linguagem, silêncio: esse é o grande sofrimento da natureza (e para redimi-la, é a vida e a linguagem do *homem* que está na natureza, e não unicamente, como se supõe, a vida e a linguagem do poeta). Em segundo lugar, essa afirmação diz que a natureza iria lamentar-se. Mas o lamento é a mais indiferenciada e impotente expressão da língua; ele

contém quase que somente o sopro sensível; e onde só plantas farfalham, ressoa sempre algum lamento. Por ser muda, a natureza entristece. Mas é a inversão dessa afirmativa que nos faz penetrar ainda mais fundo na essência da natureza: a tristeza [*Traurigkeit*] do mundo natural o torna mudo. Em toda a tristeza [*Trauer*], há uma profunda inclinação para o silêncio [*Sprachlosigkeit*], e isso é infinitamente mais do que incapacidade ou desprazer em comunicar. Aquilo que é triste [*das Traurige*] sente-se dessa forma inteiramente conhecido pelo incognoscível. Ser nomeado - mesmo quando aquele que nomeia é um igual dos deuses ou bem-aventurado - permanece sendo um presságio de tristeza [*Trauer*].

Esse trecho concentra boa parte dos argumentos de Benjamin no ensaio, fazendo-os reaparecer em relação com a hipótese, posta de maneira quase que axiomática, de uma natureza triste ou, inversamente, de uma tristeza não-humana, absolutamente natural. Também nessa passagem, podemos acompanhar as refrações e contra-refrações do discurso de Benjamin: há um antes e um depois (do pecado original), um *outro* mutismo (é pressuposto, assim, um mutismo anterior, ao qual esse se contrapõe); no plano da forma da argumentação, a inserção metalingüística: “essa afirmação tem um sentido *duplo*” remete explicitamente a uma duplicidade; finalmente a inversão da frase: “Por ser muda a natureza entristece”, alterada para “A tristeza do mundo natural o torna mudo” revela um modo de refletir que se auto-descreve enquanto movimento que avança por uma via dupla, por desdobramentos do argumento.

Novamente, podemos observar aqui o *método do paradoxo* em ação: ele opera pela insistente reduplicação e confrontação dos termos apresentados, seja sob forma de paralelismos, inversões, contraposições, ou mesmo, pela referência direta a uma duplicidade ou alteridade. A esse ponto, convém perguntar: a que serve um tal movimento, para que aponta? Para responder a essa questão é preciso realizar uma reflexão sobre um tema caro a Benjamin - e que

tem papel fundamental, tanto enquanto resposta específica a influxos melancólicos, quanto com relação à problemática posta pela tradução: a questão do messianismo. Com a temática messiânica, entra em cena definitivamente a particular filosofia da história de Walter Benjamin, cujo exame, ainda que parcial, pois limitado à perspectiva do presente estudo, se torna imprescindível para uma melhor contextualização de questões fundamentais referentes à teoria benjaminiana da tradução. Aliás, como sublinha o estudioso italiano, Giorgio Agamben (*in*: Belloi, L. & Lotti, L., 1982, p. 68-9) o pensamento de Benjamin se constrói, precisamente, por uma peculiar justaposição de categorias lingüísticas e categorias históricas que, apesar de aparentemente estranha a nossa lógica atual, não era nada incomum no passado, sobretudo, no pensamento medieval: como informa Agamben (*ibid.*, p. 68), para Santo Agostinho, cuja concepção da linguagem era, por sua vez, baseada no tratado de Varrão sobre a língua latina, a letra, o grama, eram categorias essencialmente históricas. A concepção agostiniana partiria, pois, da idéia de que haveria dois planos da linguagem: o primeiro, originário, dos nomes ou da pura nomeação e o segundo, do discurso, derivado do primeiro. Sendo que o homem só pode receber os nomes, sempre anteriores a ele, através de uma transmissão, só se pode aceder a essa esfera da linguagem pela mediação da história. E essa mediação histórica corresponde sempre a um movimento de transmissão, que é *descendente*, como demonstra Agamben (p.69-70) numa passagem esclarecedora:

La ragione non può trovar fondo nei nomi (li ox vocaboli), non può venire a capo di essi, perché, (...), essi le avvengono storicamente, discendendo. Questa infinita "discesa" dei nomi è la storia. Il linguaggio anticipa cioè sempre, quanto al suo luogo originale, l'uomo parlante, scavalcandolo all'infinito verso il passato e, insieme, verso il futuro di una discendenza infinita, in modo che il pensiero non può mai terminarsi in esso. E questa è l'immedicabile "ombra" della grammatica,

L'oscurità che inerisce originalmente alla lingua e fonda - nella necessaria coincidenza di storia e grammatica - la condizione storica dell'uomo. La storia è la cifra dell'ombra che vela l'accesso dell'uomo al piano dei nomi: la storia è in luogo dei nomi. La trasparenza - l'infondatezza di ogni atto di parola - del linguaggio fonda, insieme, la teologia e la storia. Finché l'uomo non potrà trovar fondo nel linguaggio, ci sarà tramandamento dei nomi; e finché ci sarà tramandamento dei nomi, ci saranno storia e destino

A razão não pode encontrar fundamento nos nomes (*li vocaboli*, na expressão de Dante, os vocábulos), não pode dar conta deles, porque, (...), eles sucedem-lhe historicamente, descendendo. Essa descida infinita dos nomes é a história. A linguagem antecipa, pois, sempre, quanto a seu lugar original, o homem falante, saltando sobre ele ao infinito em direção ao passado e, ao mesmo tempo, em direção ao futuro de uma descendência infinita, de modo que o pensamento não possa jamais extinguir-se nele. E essa é a incurável “sombra” da gramática, a obscuridade que é originalmente inerente à língua e funda - na necessária coincidência entre história e gramática - a condição histórica do homem. A história é a cifra da sombra que vela o acesso do homem ao plano dos nomes: a história está em lugar dos nomes. A transparência - ausência de fundamento de todo o ato de Palavra - da linguagem funda, conjuntamente, a teologia e a história. Enquanto o homem não puder encontrar fundo na linguagem, haverá transmissão dos nomes; e enquanto houver transmissão dos nomes, haverá história e destino.

Encontram-se, no trecho acima, elementos extremamente pertinentes, entre eles o fato de que Agamben, estudioso bastante familiarizado com o tema da melancolia e suas diferentes manifestações históricas, utilize-se de duas noções: a de uma sombra ou

obscuridade e a de descida e descendência, para comentar a tensão entre dimensão histórica e dimensão lingüística no pensamento de Walter Benjamin. Na idéia de sombra e obscuridade, temos os antigos temas da face ensombrecida, da interpretação obscura e da duplicação e/ou da secundariedade que percorrem a tradição da melancolia; na idéia de descida, temos diversas variações na representação desse movimento descendente: a postura do melancólico, cuja cabeça pende, absorta em pensamentos, o tema de um cavar que remete, por um lado, à escrita, particularmente, à escrita impressa, e por outro, à idéia da morte como enterramento do corpo sob a terra.

Se, porém, do ponto de vista do presente, o movimento pelo qual recebemos a linguagem em sua historicidade e percebemos a história em sua dimensão essencialmente lingüística é um movimento descendente, do ponto de vista messiânico do futuro, ele se converte em seu inverso, um movimento ascendente, que celebra a linguagem em si, a pura língua visada, que não se quer desvinculada da história, mas nela redimida. Nesse sentido, há, sim, uma idéia de progresso em Benjamin. Mas essa idéia só existe enquanto relativizada pela constante referência a uma dimensão regressiva, de referência a um passado que, antecipadamente, contém o seu futuro em gérmen e a um futuro absolutamente aberto, sem marcas, não necessariamente qualitativamente melhor ou superior ao presente e ao passado. O messianismo se nutre dessa tensão entre um passado enquanto anterioridade absoluta e indiferenciada, o presente tristonho da “queda”, da dispersão lingüística e da consciência histórica, e um futuro aberto, sem marcas, da redenção pela qual se espera, apenas. Essa compreensão da profunda historicidade que permeia a concepção de linguagem e de língua em Benjamin como vinculada ao messianismo é fundamental para evitar postular a noção, equivocada, de pura língua enquanto essência lingüística ahistórica, identificada com um momento absolutamente anterior, e tachar, assim, a visão de Benjamin sobre a linguagem, pejorativamente, de idealista ou mesmo ver nesses textos do assim

chamado primeiro Benjamin alguma espécie de ontologia. Desde os primeiros textos, o pensamento de Benjamin se constitui como um pensamento que não descarta de suas bases materiais, pois marcado por um sentido indelével da história, ainda que não constitua um trabalho historiográfico, em sentido estrito. E esse sentido do histórico tem indubitavelmente uma de suas raízes na apropriação benjaminiana de elementos da cultura judaica: da narrativa bíblica propriamente até as interpretações intrincadas e, muitas vezes, heréticas, por parte de rabinos cabalistas, do texto bíblico e de aspectos da cultura judaica. Gerschom Scholem⁹ atribui a Benjamin o epíteto de “rabino marxista”; entretanto, a inversão dessa fórmula pareceria ser igualmente adequada: *marxista rabínico*.¹⁰ Essa dimensão da história enquanto sentido que direciona o destino do homem e de suas produções adquire uma feição particular, articulando-se com outras constelações temáticas presentes na obra como um todo, no ensaio sobre a tarefa do tradutor. Se a tradução é conseqüência necessária da dispersão pós-babélica das línguas, ela constitui também a única possibilidade de sua superação. Mas essa superação não se dá de maneira tranqüila. No ensaio sobre a linguagem, Benjamin sobrepõe o fato mítico do “pecado original” à dispersão lingüística de Babel. Nele, o castigo babélico da multiplicação das línguas e a conseqüente queda na discórdia e perda de um estado harmonioso originário representa uma espécie de efeito tardio da ousadia adâmica, ao experimentar o fruto da árvore do conhecimento do bem e do mal, como se o episódio da construção da torre repetisse (traduzisse?) o daquela queda anterior. O conseqüente desaparecimento de um modo imediato de comunicação, centrado na mítica ação nomeadora de Deus e do primeiro homem, impõe aos homens traduzir, ou seja, movimentarem-se de uma língua a outra e, com isso também, a movimentarem-se de um ponto a outro da cadeia temporal, tornando presente uma obra que, do ponto de vista de sua língua original, é passada. Como vimos, segundo o ensaio sobre a linguagem, na própria origem da linguagem humana estaria uma operação de tradução, anterior

mesmo às próprias línguas: tradução do âmbito mudo da natureza para o domínio “falante” da linguagem. Por sua vez, o ensaio sobre o tradutor parte dessa desorganização babélica inicial para postular o resgate messiânico dessa condição decaída, da pura língua - não como língua mítica do paraíso, que constitui anterioridade absoluta, mas como aquilo a que visam tendencialmente todas as línguas. Essa visada se expressa num movimento ascendente, de elevação ou, se quisermos, sublimação que tende para uma finalidade, cuja essência está no processo de apresentar um significado:

Diese Entfaltung ist als die eines eigentümlichen und hohen Lebens durch eine eigentümliche und hohe Zweckmäßigkeit bestimmt. Leben und Zweckmäßigkeit - ihr scheinbar handgreiflicher und doch fast der Erkenntnis sich entziehender Zusammenhang erschließt sich nur, wo jener Zweck, auf den alle einzelnen Zweckmäßigkeiten des Lebens hinwirken, nicht wiederum in dessen eigener Sphäre, sondern in einer höheren gesucht wird. Alle zweckmäßigen Lebenserscheinungen wie ihre Zweckmäßigkeit überhaupt sind letzten Endes zweckmäßig nicht für das Leben, sondern für den Ausdruck seines Wesens, für die Darstellung seiner Bedeutung. So ist die Übersetzung zuletzt zweckmäßig für den Ausdruck des innersten Verhältnisses der Sprachen zueinander (IV, p. 11-2)

Esse desdobramento, como o desdobramento de uma peculiar vida elevada, é determinado por uma peculiar *finalidade* elevada. Vida e finalidade: sua correlação, aparentemente tangível, mas que praticamente se subtrai ao conhecimento, é descoberta apenas onde aquele fim, para o qual convergem todas as finalidades da vida, deixa de ser, por sua vez, buscado em sua própria esfera para ser procurado numa esfera mais elevada. Todas as manifestações finalistas da vida, bem como sua finalidade em geral, tendem, em última instância, não para a vida, mas para a expressão de sua essência, para a

apresentação de seu significado. Da mesma forma, a tradução tende finalmente para a expressão do mais íntimo relacionamento das línguas entre si.

Ora, como assinala Agamben (*op. cit.*, p. 79), essa origem não se constitui enquanto ponto cronológico inicial absoluto, da mesma forma com que o messianismo que se manifesta, no ensaio sobre o tradutor, no anelo das línguas por uma mútua complementação futura, potencial, não consiste em um fim como cessação absoluta da cronologia. Pode-se dizer que uma tal eliminação das fronteiras com que tradicionalmente a temporalidade vem delimitada, operada pelo finalismo messiânico, tem sua contraparte no conhecido questionamento de Santo Agostinho, sobre a natureza paradoxal do tempo:

De que modo existem aqueles dois tempos - o passado e o futuro - se o passado já não existe e o futuro ainda não veio? Quanto ao presente, se fosse sempre presente e não passasse para o pretérito, já não seria tempo mas eternidade. Mas se o presente, para ser tempo, tem necessariamente de passar para o pretérito, como podemos afirmar que ele existe, se a causa de sua existência é a mesma pela qual deixará de existir? Para que digamos que o tempo verdadeiramente só existe porque tende a não ser?

A famosa reflexão de Santo Agostinho (1987, p. 278) sobre a natureza da temporalidade, ainda que circunscrita a um pensamento de viés ontologizante, propõe um paradoxo tão intrigante quanto aquele a que convida a reflexão sobre a atividade da tradução, da forma com que a realiza Benjamin em seu ensaio. Uma tradução já não é mais o texto original, passado, e não chega ainda a ser um novo texto, completamente autônomo, pois ainda se vincula de alguma forma, ao texto a partir do qual foi criada. Como o tempo, uma tradução é caracterizada por uma certa instabilidade, uma

vez que se define como mediadora, não apenas entre duas culturas espacialmente distantes, mas também entre dois momentos históricos diversos. A tradução ocupa um espaço de *passagem*, no qual não se fixam momentos cristalizados, identidades absolutas, mas se aponta continuamente para a condição diferencial que a constitui. Simultaneamente excessivo e carente, poderoso e impotente, sempre o mesmo texto e sempre um outro, o texto de uma tradução ao mesmo tempo destrói aquilo que o define enquanto original - sua língua - e o faz reviver por intermédio de uma outra língua, estranha, estrangeira.

Nessa tensão entre destruição e reconstrução opera o tradutor. Sempre pósterio em sua intervenção, o tradutor vê o original como pertencente ao passado, como caracterizado por uma anterioridade inabólvil. Por outro lado, ele deve - por definição - transpor esse texto para um novo contexto histórico e lingüístico; isto é, deve reescrever o texto numa outra língua para um novo público leitor, que tem necessidades, desejos e uma história diversos da-quele a quem se dirigia o texto original. Essa tensão é melhor representada, no plano da reflexão teórica, por uma figura de pensamento que dá conta de sua duplicidade fundamental, sem resolvê-lo numa síntese unificadora: o paradoxo, que, em Benjamin, como vimos, chega a se constituir em verdadeiro modelo reflexivo e método hermenêutico.

Notas

1. O presente artigo constitui uma adaptação de parte de um dos capítulos de minha tese de doutoramento (inédita). Cf. LAGES, S.K. *Melancolia e tradução. Walter Benjamin e “A tarefa do tradutor”*. São Paulo, 1996. 1 vol. Tese (Doutorado em Comunicação e Semiótica/Teoria Literária). Programa de Estudos Pós-Graduados em Comunicação e Semiótica, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo.
2. Cf. Menninghaus, W. *Walter Benjamins Theorie der Sprachmagie*. Frankfurt a. Main: Suhrkamp, 1980. P. 9.
3. A tradução dos textos de Benjamin aqui citados são de minha autoria.
4. Octavio Paz usa o termo “otridad” para definir o caráter fundamentalmente dialético da imagem poética, fundada na condição de alteridade do ser humano, “sempre o mesmo e sempre outro”. Cf. “Os signos em rotação” *In: Paz, Octavio. O arco e a lira*. p. 309-48. Sobre o tema da tradução enquanto forma paradigmática da relação do próprio com o outro, estrangeiro, e paradigmática inclusive da constituição de uma cultura, a alemã, remeto ao livro de Antoine Berman, *L'épreuve de l'étranger. Culture et traduction dans l'Allemagne romantique*.
5. Esse “falso” implícito em todo ato e produto de tradução é trabalhado conscientemente pela literatura moderna: por exemplo, na obra de Jorge Luis Borges. “Pierre Menard, autor do Quixote” - como já foi apontado (Arrojo, 1993, p. 151-75) - apresenta um modelo da paradoxal relação que se estabelece entre original e tradução, quando esta insiste em ser “cópia” do original. Esse texto pode ser lido também como comentário ao lugar ocupado pela tradução em uma linhagem da literatura para a qual o conceito de falso e de mentira e a prática do plágio são consubstanciais. Uma demonstração divertida (quando desprovida de má-fé editorial e inspirada apenas pelo prazer do jogo literário) - ainda que vertiginosa ou, se quisermos, diabólica - do modo de operação desse falso na tradução é dada pelos experimentos que se lançam a retraduzir traduções. O que ocorre quando traduzimos uma tradução? O antigo original torna-se irrelevante e a tradução se torna ela mesma o original da retradução, e assim por diante, numa cadeia infinita de produção textual de infinitos “originais”.

6. A relevância da questão da mediação, especificamente, no ensaio sobre a linguagem, foi apontada por Celuta Moreira Cesar Machado, em artigo denominando “‘Sobre a língua em geral e a língua dos homens’: indicações para uma possível leitura semiótica” (mimeogr.). A aproximação da reflexão de Benjamin sobre a linguagem com o pensamento de Charles S. Peirce justamente favorece a ênfase na idéia de mediação, ligada à idéia de terceiridade, o que relativiza as - muitas vezes, violentas (embora não maniqueístas ou gratuitas) - polarizações benjaminianas.

7. O tema da magia da linguagem aparece nas reflexões iniciais sobre a linguagem e em dois textos posteriores que se complementam: “A faculdade mimética” e “A doutrina das semelhanças”. Cf. Benjamin, W. *Gesammelte Schriften*, vol. 2, 1, p. 210-13 e p. 204-10, respectivamente. Em português, do primeiro não há tradução publicada; uma tradução do segundo está em Benjamin, W. *Magia e técnica, arte e política (Obras Escolhidas)*, vol 1. Sobre essa temática, o citado livro de Menninghaus constitui interpretação consagrada. Cf. Menninghaus, Winfried. *Walter Benjamins Theorie der Sprachmagie*. Frankfurt a. Main: Suhrkamp, 1980.

8. É preciso contextualizar aqui esse uso do paradoxo por Benjamin. Como assinala Terry Eagleton, as “imagens dialéticas” [*dialektische Bilder*], passam a ser, na obra posterior de Benjamin, instâncias do que Benjamin denominou, a partir do livro sobre o drama barroco, uma “constelação”: “uma epistemologia constelatória apresenta-se contra o momento de subjetividade cartesiana ou kantiana, menos preocupada em ‘possuir’ o fenômeno do que em liberá-lo em seu próprio ser sensível e preservar seus elementos díspares em toda sua irreduzível heterogeneidade.” Cf. Eagleton, Terry. “O rabino marxista” *In: A ideologia da estética*, p. 230-46. Michael Jennings, em seu estudo sobre a imagem dialética em Benjamin, também aponta para uma noção de dialética como “colisão de imagens estáticas”. Cf. Jennings, M. *Dialectical images. Walter Benjamins theory of literary criticism*, p. 208. Ademais, a idéia de constelação já aparece, embora com outra conotação, por assim dizer, em sentido próprio, nos ensaios sobre a faculdade mimética e a teoria da similaridade: a leitura que faziam os antigos da natureza como portadora de uma linguagem enigmática a ser decifrada tem sua imagem concreta na leitura premonitória dos astros celestes, na atividade dos astrólogos.

9. Cf. Scholem, G. “Walter Benjamin und sein Engel” *In: Tiedemann, R. (ed.). Gerschom Scholem. Walter Benjamin und sein Engel*, p. 39.

10. Benjamin não teve veleidades religiosas, e nem mesmo, especificamente teológicas; o que poderá possivelmente ser considerado rabínico é seu estilo, seu

modo de conduzir a reflexão, por um movimento que simultaneamente se aproxima e se distancia de seu objeto e que privilegia a milenar arte do comentário judaica, como a estruturação palimpséstica das leituras ao longo da história e o jogo irônico das referências e da atribuição de significados ao texto.

Bibliografia

AGAMBEN, G. “Lingua e storia. Categorie linguistiche e categorie storiche nel pensiero di Benjamin.” In BELLOI, L. & LOTTI, L (eds.). *Walter Benjamin. Tempo, storia, linguaggio*. Roma: Riuniti, 1983. P. 65-82.

AGOSTINHO, S. *Confissões*. 9.ed. Petrópolis: Vozes, 1988. (Trad. J. Oliveira Santos e A. Ambrósio de Pina.)

ARROJO, R. “A tradução e o flagrante da transferência: algumas aventuras textuais com Dom Quixote e Pierre Menard.” In: _____. *Tradução, desconstrução e psicanálise*. Rio de Janeiro: Imago, 1993. P. 151-75.

BENJAMIN, W. *Gesammelte Schriften*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1977. Vols II, 1,2(*Aufsätze, Essays, Vorträge*. Eds. R. Tiedemann & H. Schweppenhäuser)

_____. *Gesammelte Schriften*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1972. Vols IV, 1,2 (*Kleine Prosa, Baudelaire-Übertragungen*. Ed. Tillmann Rexroth)

_____. *Obras escolhidas I*. Magia e técnica, arte e política. Ensaio sobre literatura e história da cultura. São Paulo: Brasiliense, 1985. (Trad. Sérgio Paulo Rouanet.)

BERMAN, A. *L'Épreuve de l'Étranger. Culture et traduction dans l'Allemagne romantique*. Paris: Gallimard, 1984.

CAMPOS, H. de. "Para além do princípio da saudade". *Folha de S.Paulo*, São Paulo, 1º set. 1985. Folhetim, p. 6-8.

DE MAN, P. "Conclusões 'A Tarefa do Tradutor' de Walter Benjamin." *In: _____*. *A resistência à teoria*. Lisboa e Rio de Janeiro: Edições 70, 1989. (Trad. Teresa Louro Pérez)

DERRIDA, J. "Des Tours de Babel". *In: Graham, J. et alii. Difference in translation*. Ithaca & Londres: Cornell UP, 1985.

EAGLETON, T. "O rabino marxista". *In: _____*. *A ideologia da estética*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1993. p. 230-46.

GAGNEBIN, J. M. "Origem, original, tradução". *In: _____*. *História e narração em Walter Benjamin*. São Paulo: Perspectiva/FAPESP/Ed. da Unicamp, 1994. P. 9-35.

JENNINGS, M. *Dialectical images. Walter Benjamin's theory of literary criticism*. Ithaca and London: Cornell UP, 1987.

MACHADO, C.M.C. "'Sobre a língua em geral e a língua dos homens': indicações para uma possível leitura semiótica" (mimeogr.).

MENNINGHAUS, W. *Walter Benjamins Theorie der Sprachmagie*. Frankfurt a. Main: Suhrkamp, 1980.

PAZ, O. "Os signos em rotação". *In: _____*. *O arco e a lira*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1982. p. 309-48. (Trad. Olga Savary.)

SCHOLEM, G. "Walter Benjamin und sein Engel". *In: Tiedemann, R.(ed.) Gerschom Scholem. Vierzehn Aufsätze und kleine Beiträge*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1983. p. 38-72.

SCHWEPPENHÄUSER, H. "Nome/Logos/Expressão. Elementos da teoria benjaminiana da língua". *In: BELLOI, L. & LOTTI, L (eds.) Walter Benjamin. Tempo, storia, linguaggio*. Roma: Riuniti, 1983. P. 49-64.