

UM CÉU DE PALAVRAS

O MUNDO PLATÔNICO DAS IDÉIAS CONTEMPLADO POR WALTER BENJAMIN

ELVIS CESAR BONASSA

Abstract: The article analyses Plato's concept of *mimesis* and its apparent paradox: Plato makes a mimetic rejection of mimesis. This paradox can be superated by political elements and the kantian concept of interest. Following Walter Benjamin's interpretation of Plato, the article tries to show the correspondences between Ideas, words and truth.

O diálogo socrático precisa ser estudado em relação com o mito. O que Platão desejava com ele? Sócrates: a forma na qual Platão anulou e absorveu o mito. Sócrates: a vítima da filosofia sacrificada aos deuses do Mito, que exigiam um sacrifício humano. Em meio à terrível luta, a jovem filosofia procura afirmar-se em Platão.

Walter Benjamin¹

A leitura de *A República*, de Platão, propõe uma questão preliminar bastante curiosa: de que se trata? Qual é o objeto da investigação? Afinal, o autor propõe um projeto para logo abandoná-lo: afirma buscar a justiça na ALMA, mas volta sua pesquisa para a CIDADE. Embora a articulação *psyché/pólis* esteja no centro da filosofia platônica, o deslizamento de uma a outra não deixa, e não pode deixar, de surpreender: o argumento é

Elvis Cesar Bonassa é pesquisador na Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo.

1. Benjamin, W., "Socrates", *Gesammelte Schriften (GS) Band II-1*, p. 130, Suhrkamp, 1991.

visual. “Se pudéssemos identificar a justiça num âmbito mais extenso não seria tão difícil observá-la num homem só”, diz Platão (*A República*, 434b). É mais fácil VER o que é maior. Assim, ao olhar para a cidade, o investigador poderá encontrar, em traços largos e com maior nitidez, aquilo que dificilmente seria visível num homem só. O argumento, embora sedutor, leva a ainda outra surpresa, pois quando convida a OLHAR para a cidade, Platão começa a FALAR sobre ela. “Dirigíamos a vista para longe sem nos darmos conta de que estávamos falando e ouvindo falar da justiça” (*A República*, 432d).

Ouvir, falar e ver são apresentados como sinônimos, como se designassem o mesmo ato. Essa confusão dos sentidos não causa, entretanto, nenhum embaraço aos personagens do diálogo. É como se o filósofo pintasse com a língua ligeira e os ouvintes/espectadores olhassem de olhos fechados. A “imagem” em foco não passa pela retina, mas pela boca e pelos ouvidos, elaboração conceitual, palavra. O intercâmbio entre voz e vista, importa notar, não é apenas pontual, mas se repete incansavelmente em inumeráveis exemplos, como: “O que deves fazer é acender uma vela e examinar a cidade com atenção”, 427d; “Aqui não há caminho e a mata é escura e pouco penetrável à vista”, 432c; “O atrito entre os dois fará, quiçá, saltar uma centelha de luz em que transpareça a justiça, e essa visão havemos de entesourar em nossas almas”, 435b.

Mais do que um recurso estilístico, a fluidez das fronteiras entre imagem e fala está ligada a um dos problemas centrais da *República*: o estatuto da *mimesis*. Diretamente tematizada por Platão nos livros II, III e X, a *mimesis* resta aparentemente condenada e implica a célebre “expulsão” dos poetas. Mais do que traçar novamente os termos dessa condenação, o presente texto se preocupará em perseguir as ambigüidades e paradoxos inscritos no tema, tendo como horizonte a apropriação da reflexão platônica feita por Walter Benjamin em ensaios dedicados à linguagem e especialmente em *A origem do drama barroco alemão*. Para isso, será preciso colocar em cena a tragédia, o mito e a figura de Sócrates.

A época trágica na Grécia se caracteriza, de modo especial, pelo início do afastamento em relação ao mito. Sua marca, nesse sentido, é a afirmação do indivíduo, mas de um indivíduo bastante específico: o cidadão. A tragédia grega, que capta essa passagem, estrutura-se como conflito da ordem política e humana contra a divina e mitológica. É como membro da *pólis* que o homem grego coloca em questão a determinação de sua vida e de seus atos pelos deuses. O fundo da discussão é jurídico: pode um homem ser condenado por um crime, por exemplo, se seus atos

estão amarrados e traçados pelo destino decidido no Olimpo? Jean Pierre Vernant aborda a questão no ensaio *Édipo sem complexo*: o que se assiste na tragédia grega, segundo Vernant, é a gênese do conceito de vontade humana, termo do qual a filosofia logo irá se apropriar. “O brusco aparecimento do gênero trágico no fim do século VI, no momento em que o direito começa a elaborar a noção de responsabilidade, distinguindo, de maneira ainda desajustada e hesitante, o crime voluntário do crime excusável, marca uma etapa importante na história do homem. No quadro da *pólis*, o homem começa a experimentar-se como agente, mais ou menos autônomo, em relação às potências religiosas que dominam o universo, mais ou menos senhor de seus atos”².

Uma consequência de tal autonomia é a exigência de uma idéia de justiça que fuja da arbitrariedade contida nas supostas decisões divinas, e que, pelo menos, demarque os campos da civilidade e da mitologia: essa é a justiça que Platão persegue na *República*. Sua fonte, ou fundamento, deve, por isso, também furtar-se aos supostos entes divino-mitológicos e enraizar-se numa instituição humana, qual seja, a *pólis*. A *República*, mais do que um projeto de Estado, aparece como instância na qual se ancora a justiça, sua *Ursprung* (tanto como “origem” como, etimologicamente, o “primeiro salto para dentro do ser”). A palavra política se propõe, na formulação de Platão, como sucessora da pia palavra e a injustiça supera a impiedade. Essa precedência “jurídica” ou “política” obriga a alma humana a conformar-se, em vista da justiça, antes de tudo à *pólis*: é o que faz Platão.

Tomar a *pólis* como fonte da justiça, da ordenação, é tomar de assalto o lugar do mito, assumindo suas funções. Para o pensamento mítico, o mundo é como é, as coisas se passam como se passam, porque os acontecimentos míticos são o que são e se passam como se passam. A justiça e a ordenação na *República* já se emancipam, no entanto, da determinação mítica, mas pagam tributo à sua forma. E isso não apenas pelos *mythos* que Platão insere em sua obra, mas por se dar como palavra e narrativa. Esse aspecto é essencial. A palavra inspirada era, para o mito, o canal de ligação entre homens e deuses, com a função primordial de restaurar o ser do mundo, mantendo a fixidez da ordem. JAA Torrano, na introdução à

2. Vernant, Jean Pierre, *Édipo sem complexo*, p. 80, in *Mito e Tragédia na Grécia Antiga*, Brasiliense, São Paulo, 1988.

Teogonia, de Hesíodo, ressalta esse aspecto: “mas sobretudo a palavra cantada tinha o poder de fazer o mundo e o tempo retornarem à sua matriz original e ressurgirem com o vigor, perfeição e opulência de vida com que vieram à luz pela primeira vez”³. Assim, o rei cantor da Babilônia devia, a cada novo ano, entoar o poema narrativo do surgimento da ordem cósmica, como garantia de sua manutenção. O poder de sua palavra provinha da comunicação que se acreditava estabelecer entre a ordem humana e a ordem divina. Assim também todo o cantar de um poeta como Hesíodo: “não é nem a voz nem a habilidade humana do cantor que imprimirá sentido e força, direção e presença ao canto, mas é a própria força e presença das Musas”⁴.

O mesmo privilégio da palavra é mantido por Platão. Substituindo o mito, a *República* também narra a origem da ordem. Esse discurso profano da origem deve buscar sua legitimação, que não pode obviamente depender mais dos deuses. É a função da dialética. As perguntas e respostas, hesitações e persuasão, não constituem um simples jogo ou mera forma de apresentação. É a prova dos argumentos discutidos entre homens que legitima, para os homens, essa ordem e essa justiça. É ela que encaminha para a verdade, conceito agonístico e agnóstico.

Entre o mito e a filosofia se insere, histórica e geneticamente, a tragédia. Seu “discurso de passagem” é o silêncio do herói trágico. “Não foi no direito, mas na tragédia, que a cabeça do gênio se destacou pela primeira vez no nevoeiro da culpa, porque foi a tragédia que rompeu o destino demoníaco. (...) Na tragédia, o homem pagão percebe que é melhor do que os deuses e, ao percebê-lo, perde o uso da palavra, condenando ao silêncio esse conhecimento”, nota Benjamin⁵. Perde a palavra, esse herói, porque a nova ordem na qual ele emerge ainda não possui seu “discurso ordenador”. Ele destrói o significado dos mitos, e com isso a linguagem com que o mundo era lido. Colocando em julgamento, com sua condenação, os deuses, procura abolir sua significatividade. Diz Franz Rosenzweig: “O herói trágico tem apenas uma linguagem que lhe corresponde perfeitamente: o silêncio, precisamente. (...) Como ele

3. Torrano, JAA, in *Teogonia* de Hesíodo, p. 19, Massao Ono, São Paulo, 1981.

4. Idem. pp. 21-22.

5. Benjamin, W., *Destino e Caráter*, citado pelo próprio Benjamin em *Origem do drama barroco alemão*, Brasiliense, 1984, p. 132.

poderia manifestar em si mesmo sua solidão, esse desafio rígido, senão silenciando? É exatamente o que ocorre nas tragédias de Ésquilo, como notaram já seus contemporâneos⁶. E no silêncio deixado pelo herói, vácuo lingüístico da cessação da ordem mítica, começa o discurso fundador da filosofia. O silêncio do herói que transformava seu destino em afirmação humana e julgamento dos deuses míticos é completado pela tagarelice irônica e desnorteadora de Sócrates. “Sua ironia nutre-se do horror, mas com isso ele permanece ainda o oprimido, o exilado, o desprezível. Um pouco mesmo bufão”⁷ A *buffonerie* e o desprezo socrático empreendem a ridicularização e completam a luta contra o mito. É com enfado, desprezo e gozação, por exemplo, que Sócrates interpreta, à luz da razão, o mito do rapto de Orítia por Bóreas, no início do “Fedro”⁸: “eu diria, doutamente, que ela foi empurrada por um vento boreal sobre as rochas vizinhas, enquanto brincava com Farmacéia, e das próprias circunstâncias de sua morte nasceu a lenda de seu rapto por Bóreas. Quanto a mim, Fedro, estimo que explicações desse gênero têm lá seu encanto, mas exigem muito gênio, muita aplicação laboriosa e não encontramos aí a felicidade”. Com essa explicação, aliás, Sócrates já está assestando suas armas em duas direções: não apenas contra o mito, mas também contra os sofistas e retóricos que se dedicavam a encontrar tais explicações “racionalistas” para a mitologia⁹. Essas coisas não são importantes e é bobagem aplicar-se a esse tipo de desvendamento, ainda que seja um desvendamento anti-mitológico. A continuação do próprio Fedro mostrará mesmo que Sócrates já “mandou passear” os mitos, para empregar uma expressão de Derrida. O combate mais acirrado será contra aqueles que usam, como ele, o discurso que se apresenta como discurso racional: sofistas e retóricos (poetas também, na *República*). Eles são colocados no mesmo campo de “inimigos”, ao lado do mito. Platão procura

6. Rosenzweig, F., *L'étoile de la Rédemption*, p. 95, Éditions du Seuil, 1982.

7. Benjamin, W., *Sokrates*, GS., B. II-1 p. 130.

8. Platão, *Phédre*, 229c-230a, pp. 5-6, Les Belles Lettres, 1944, trad. Léon Robin.

9. “Esse tipo de interpretação mitológica, que os sofistas e retóricos de outrora consideravam a mais alta sabedoria e flor do verdadeiro espírito urbano, a Platão parecia bem o oposto de tal espírito, que a denuncia como tal denominando-a mera ‘sabedoria camponesa’”, Cassirer, E., *Linguagem e mito*, p. 16, Perspectiva, 1972.

tirar o discurso fundador da esfera mítica, preenchendo o “silêncio do herói”, e ao mesmo tempo evitar que ele seja usurpado por aqueles que usariam o discurso não como alicerce da ordem, mas como produtor da desordem. A luta é pela “pureza” da fala, que encontra sua legitimidade, para Platão, ao se relacionar com a verdade.

Hermann Usener aprofundou essa interpretação. Em *Götternamen*, ele procura caracterizar toda a mitologia como um desvio da linguagem. Levando a sério o método sofístico ironizado por Sócrates, Usener tenta mostrar de que modo é da ambigüidade da nomeação que nascem os mitos. O aspecto que nos interessa aqui é a aplicação das teses de Usener à própria filosofia platônica, reforçando seu entrelaçamento com a linguagem. Este é o ponto tomado por Benjamin, que o cita na “Origem do Drama Barroco Alemão”: “num certo sentido, podemos duvidar que a doutrina platônica das ‘idéias’ tivesse sido possível, se o próprio sentido da palavra não tivesse sugerido ao filósofo, que só conhecia sua língua nativa, uma deificação do conceito de palavra, uma deificação das palavras. As idéias de Platão, no fundo, se for lícita essa perspectiva unilateral, nada mais são do que palavras e conceitos verbais divinizados”¹⁰. Benjamin radicaliza essa perspectiva: para ele, o mundo das idéias é o mundo da linguagem tomada em seu sentido “primordial”, “nomeador”. “A idéia é algo de lingüístico, é o elemento simbólico presente na essência da palavra. (...) As idéias se dão no ato nomeador e têm de ser renovadas pela contemplação filosófica”¹¹. Essa definição de Benjamin recobre a substituição das funções míticas pela filosofia, pois o “ato nomeador”, humano, substitui a palavra criadora divina e os rituais de renovação do ser, função sacerdotal por excelência, dão lugar à “contemplação filosófica”, o que para Benjamin é ainda uma forma de discurso¹².

Se, a exemplo, for lícita esta perspectiva, as críticas empreendidas por Platão contra sofistas, retóricos e “miméticos” em geral ganham um sentido mais profundo. Demarcar os limites do discurso legítimo, vale

10. Usener, H., *Götternamen*, citado por Benjamin em *Origem do drama barroco alemão*, p. 58 (modificada; cf. GS Band I-1, op. cit., p. 216).

11. idem, pp. 58-59.

12. Ao analisar a forma de apresentação (Darstellung) da filosofia, Benjamin observa, a respeito do tratado: “Esse fôlego infatigável [do tratado] é a mais autêntica forma de ser da contemplação.” (*Origem do drama barroco alemão*. op. cit., p. 50).

dizer, filosófico, significa desenhar as fronteiras do mundo das Idéias. Somente esse discurso purificado, tendo a “verdade eterna e bela” das idéias em seu núcleo, pode ser efetivamente fundador – e efetivamente político. Daí toda a preocupação com o tema na “República”. Luiz Costa Lima observa: “A obra do imitador é perigosa ao filósofo, não só inferior à sua atividade, justamente porque lida com o outro do ser, com o seu avesso.”¹³ Platão só reconhece os olhos das palavras, o discernimento do conceito: o mundo das imagens deve ser subsumido ao discurso que forma uma nova imagem do mundo. Quando convida a “olhar” para a alma e para a cidade, o que Platão tem diante dos olhos e quer exhibir são conceitos, nesse sentido “figurações lingüísticas” que esgotam todo o seu campo de significado no âmbito do discurso e se prestam, com isso, à prova dialética da verdade.¹⁴

Voltemos ainda um pouco ao texto da *República*, onde uma nova surpresa se arma. Nos livros II e III, Platão, ao criticar Hesíodo e Homero, apresenta a *mimesis* em duas acepções. No primeiro sentido, ela é sinônimo de inverdade, fabulação, “sem nenhum outro objetivo a não ser a diversão dos homens”. É o conteúdo das narrativas que entra em questão. Platão ataca o fato de atribuírem aos deuses a origem dos males humanos (Júpiter e seus dois tonéis, um com bons, outro com maus destinos), considerarem que esses mesmos deuses podem peregrinar pela terra tomando formas diversas, enviar sinais ou palavras por meio de sonhos, guerrear entre si, praticar vinganças e todos os outros comportamentos que as narrativas míticas atribuíam às divindades, pelo mau exemplo e má formação que podem provocar nos jovens que as ouvem.. Com isso realiza, de fato, um duplo ataque: contra as narrativas, pelo seu efeito moral, e contra a própria tradição mítica, pela sua afirmada inverdade.

A crítica prossegue, no entanto, no Livro III (392ss), sob uma outra forma. Ali, a *mimesis* é apresentada não mais como o conteúdo (*logoi*) da

13. Lima, Luiz Costa, *Mimesis e modernidade*, p. 43, Graal, Rio de Janeiro, 1980.

14. Não seria absurdo compreender nesse sentido a menção ao deus egípcio Amon-Rá, feita no *Fedro*. Nas palavras de Derrida, “Ra (sol) é o deus criador e engendra pela mediação do verbo. Seu outro nome, aquele pelo qual é precisamente designado no Fedro, é Amon. Sentido recebido deste nome próprio: o oculto. Temos aqui, portanto, um sol oculto, pai de todas as coisas, deixando-se representar pela fala.” Derrida, J., *A farmácia de Platão*, p. 33, Iluminuras, São Paulo, 1997.

narrativa, mas como modo de narrar (*lêxis*). O discurso direto dos personagens que ganham voz na obra de Homero é também chamado de mimético, já que o narrador se “traveste” discursivamente, fingindo ser quem não é. Assim, no início da *Ilíada*, Homero “fala como se fosse ele mesmo Crises, e se esforça por nos dar tanto quanto possível a ilusão de que não é Homero quem fala, mas o próprio ancião, sacerdote de Apolo”¹⁵. Platão chega ao ponto de reescrever essa passagem da *Ilíada*, em discurso indireto, mostrando de que modo o embuste mimético deveria ter sido evitado. Ora, tal crítica da dicção narrativa empregada por Homero, se atinge com virulência o discurso mítico, também em sua forma de apresentação, tem o efeito ainda mais devastador de tirar o chão de sob os pés do leitor da própria *República*. Novamente, nesse texto votado aos sobressaltos, surge um obstáculo, um paradoxo que engloba toda a obra: a sentença contra Homero é forte o suficiente para condenar o próprio juiz. A “República” não se constitui na forma de *mimesis*, ela também? Ao montar os diálogos que compõem o livro, Platão se faz passar por Sócrates e por todos os seus interlocutores. Utiliza o mesmo recurso mimético que condena. Nas palavras de Arne Melberg: “Platão faz uma rejeição poética da poesia – é o poeta Platão que rejeita os poetas”¹⁶. A *mimesis* é condenada em um diálogo mimético.

Mas Platão não reescreveu a República como fez com a *Ilíada*. E, convenhamos, o paradoxo é tão evidente que não poderia ser um erro. De todo modo, a *mimesis*, intrinsecamente, não pode ser descartada. Se ela fosse condenada em virtude unicamente de suas características, ou melhor, se suas características fossem suficientes para condená-la em todas as suas manifestações, Platão destruiria não só a “República”, como toda sua obra¹⁷. Sem qualquer pretensão de exaurir as possibilidades interpretativas desse grande paradoxo, esboçemos, para finalizar, apenas uma tentativa. Um caminho que pode ser aberto para ultrapassar o impasse é politizar a questão, saindo do âmbito do discurso para o próprio ato da

15. *La Republique*, p. 103 (393a-b), Les Belles Lettres, 1947, tradução de Emile Chambry.

16. Melberg, A., *Theories of Mimesis*, p. 12, Cambridge University Press, Cambridge, 1995.

17. Rachel Gazzola de Andrade propõe a existência de uma “hierarquia de ações miméticas relacionadas aos seus fins, e uma simples desvalorização delas, na *República*, não pode ser facilmente aceita” (cf. Andrade, R. G., *Platão - O cosmo, o homem e a cidade*, pp. 107-108, Vozes, 1994).

fala, o que inclui, na terminologia platônica, o “pai” das palavras¹⁸. O uso dos recursos miméticos seria condenável, ou não, de acordo com o, em termos kantianos, *interesse* ou *desinteresse* de quem o faz (note-se que este “quem” não requer a aplicação anacrônica do conceito moderno de subjetividade; considerado como “lugar da fala”, basta que seja pensado nos termos adotados pelo próprio Platão: “pai” do discurso ou um de seus bem caracterizados personagens, seja o sofista, o retórico, o político, ou o filósofo. Nesse sentido, poderíamos afirmar, aliás, que esses personagens e todos os outros da galeria platônica não são *sujeitos*, são *topônimos* ou *patronímicos dos discursos*). A virtude e a legitimidade – o desinteresse – do pai-orador ou pai-escritor seriam a fonte da legitimidade e virtude da *mimesis*.

Este é um caminho do qual Benjamin não se afasta: para ele, a função de Eros no mundo platônico é indicar o impulso desinteressado pelo Belo e pela Verdade¹⁹. Isso significa evanescência do sujeito e morte da intenção. Nas palavras de Olgária Matos, “na aproximação de ambos à verdade, o sujeito é chamado a comparecer menos, a intenção a extinguir-se. O *Ausdrucklose* (inexprimível) como a intenção da beleza deve deixar espaço para a verdade, o sujeito perde a sua identidade, chega à verdade na expropriação de si”²⁰. Tal interpretação se aproxima ainda, seguindo a trilha de Derrida, da consideração da *mimesis* como um *phármakon*. Ao mesmo tempo remédio, veneno, perfume, tintura (e escritura no “Fedro”), a droga não é boa ou má: depende da dose, da perícia, do conhecimento e das intenções de quem a emprega.

18. Cf. *Phédre* 275e: “Ele [o discurso escrito] sempre necessita da assistência de seu pai”, op. cit., p. 90.

19. cf. *Origem do Drama Barroco Alemão...*, op. cit., pp. 52-55.

20. Matos, Olgária C.F., *O Iluminismo Visionário: Benjamin Leitor de Descartes e Kant*, pp. 137-138, Brasiliense, 1993.

BIBLIOGRAFIA

- ANDRADE, R. G., *Platão - O cosmo, o homem e a cidade*, Vozes, 1994
- BENJAMIN, W.:
Gesammelte Schriften, Suhrkamp, 1991
Origem do drama barroco alemão, Brasiliense, 1984, trad. Sergio Paulo Rouanet
- CASSIRER, E., *Linguagem e mito*, Perspectiva, 1972
- DERRIDA, J., *A farmácia de Platão*, Iluminuras, 1997
- LIMA, L. C., *Mímesis e modernidade*, Graal, 1980
- MATOS, Olgária C.F., *O Iluminismo visionário: Benjamin leitor de Descartes e Kant*, Brasiliense, 1993
- MELBERG, A., *Theories of Mimesis*, Cambridge University Press, 1995
- PLATÃO, *La République*, Belles Lettres, 1947, trad. Emile Chambry
Phédre, Les Belles Lettres, 1944, trad. Léon Robin
- ROSENZWEIG, F., *L'étoile de la Rédemption*, Éditions du Seuil, 1982
- TORRANO, JAA, tradução e introdução da *Teogonia* de Hesíodo, Massao Ono, 1981
- VERNANT, J. P.:
Mito e religião na Grécia Antiga, Papirus, 1992
Mito e tragédia na Grécia Antiga, Brasiliense, 1988 (com VIDAL-NAQUET, P.)