

## Beleza e Verdade: Benjamin Leitor de Platão<sup>1</sup>

Como Ser, a verdade e a idéia assumem o supremo significado metafísico que lhes é atribuído expressamente pelo sistema de Platão.

Walter Benjamin

É já notória a complexidade envolvida no texto de Walter Benjamin escrito como prefácio para *A Origem do Drama Barroco Alemão*, intitulado “Questões introdutórias de crítica do conhecimento”. Mas também é já bem conhecida a centralidade deste texto para uma leitura filosófica da obra de Benjamin, na medida em que ali são expostas decisivas reflexões sobre conceitos-chave da tradição metafísica. Ao mesmo tempo, essas reflexões permitem, também, redimensionar várias passagens do resto da obra do autor em uma perspectiva mais filosófica. Portanto, para uma interpretação como a que aqui iremos esboçar, na qual estamos dispostos a encarar Benjamin no terreno da filosofia, a complexidade de seu texto precisa ser enfrentada e, sobretudo, compreendida em seu modo de ser.

Uma tal complexidade do texto deriva, de um lado, daquela dificuldade inerente a qualquer projeto filosófico digno do nome. De outro lado, ela evidencia, também, um texto que, de uma maneira quase performática, busca, no seu próprio desenvolvimento, obedecer a uma regra que ele mesmo estabelece, a saber, que é “característico do texto filosófico confrontar-se, sempre de novo, com a questão da apresentação”<sup>3</sup>.

O texto de Benjamin, ele mesmo, precisa, caso se queira realmente filosófico, enfrentar a questão da apresentação (*Darstellung*). Isto significa que a

1 O artigo apresentado aqui, resultado do estudo do pensamento filosófico de Walter Benjamin, deve muito à proximidade, ao longo dos últimos anos, da professora Kátia Muricy, a quem aproveito para agradecer de modo especial.

2 Mestrando em Filosofia na PUC-Rio.

3 Walter Benjamin, *A Origem do Drama Barroco Alemão*, p. 49.

filosofia trava sua batalha na linguagem, jamais fora dela. Confrontando-se radicalmente com a questão da linguagem, isto é, da apresentação, é quase natural que o texto de Benjamin se configure como uma escrita complexa, até mesmo difícil.

Neste artigo, tentarei mostrar como, sob este contexto de imbricação entre filosofia e linguagem, podemos iluminar um pouco duas das questões principais presentes neste prefácio para *A Origem do Drama Barroco Alemão*, texto tão conturbado desde a época de sua malfadada apresentação, em 1925, como tese de livre-docência do autor. As duas questões que estarão em jogo aqui são a da relação entre o inteligível e o sensível e a da distinção entre o modo de ser do conhecimento e o da filosofia, expostas, respectivamente, na primeira parte do prefácio e na segunda. A tese deste artigo é de que a terceira parte do texto, “O belo filosófico”, resolve, graças a uma peculiar leitura de Platão, os problemas apresentados nas partes anteriores<sup>4</sup>.

Ao recuperar Platão de um modo todo próprio, Benjamin tenta caracterizar a verdade como matéria de “contemplação” e, por aí, também: a filosofia, em oposição ao conhecimento, marcado pela “aquisição”. Ao mesmo tempo, vai ao *Banquete* buscar a definição de que a verdade é bela, através do que pode afirmar que a verdade precisa ser entendida na conjugação entre o sensível e o supra-sensível. Por essas duas coordenadas, Benjamin pretende, portanto, resolver dois dos problemas básicos de seu pensamento.

\*\*\*

Começamos, então, pelo fio condutor que o próprio Benjamin nos oferece, isto é, por uma crítica à filosofia moderna. Está estabelecido, desde o início do texto, em sua primeira frase, que o que constitui o fazer filosófico é esta confrontação que se dá no interior da linguagem. Ora, qualquer filosofia, então, que busque eliminar do filosofar esta dimensão está, em última instância, indo por um caminho que levaria à sua própria extinção. A apresentação é justamente aquela esfera na qual a filosofia precisa se instalar se quer realizar verdadeiramente o seu ofício.

<sup>4</sup> Levaremos em consideração, aqui, quase que apenas as três primeiras partes do prefácio “Questões introdutórias de crítica do conhecimento”. Serão raras as vezes que iremos a outras partes do texto. Ao todo, ele possui mais de dez partes. Essas nas quais nos concentraremos ocupam menos de sete páginas. No entanto, pela sua densidade, dificuldade e, sobretudo, riqueza, achamos que elas mereceriam uma reflexão exclusiva. Cabe lembrar, também, que a extensão do papel da leitura que Benjamin faz de Platão, embora marcado fortemente neste primeiro momento do texto, não se detém aí, percorrendo todo o resto da reflexão do prefácio (o que fica patente pela instituição de que a verdade é “idéia”, tal como determinou Platão).

A partir deste parâmetro, portanto, podemos imaginar qual tipo de consideração precisa ser feita do ponto de vista benjaminiano em relação a filósofos como Descartes ou Spinoza. Ambos, ao elegerem a matemática como ideal de procedimento argumentativo, visam retirar do âmbito da filosofia o problema da apresentação, da linguagem. A álgebra ou a geometria seriam, para esses pensadores, maneiras de capturar uma verdade extrínseca aos seus textos, como se todo o problema fosse o de construir um receptáculo suficientemente perfeito para abocanhá-la.

Neste sentido, a forma de apresentação ideal é aquela que em nada interfere no processo que tem a ver com a verdade. A linguagem, assim, deve ser transparente. A linguagem perfeita é aquela purificada, distante das agruras temporais de um mundo histórico. Afinal, as palavras só podem atrapalhar o processo de aquisição da verdade. Elas precisam, isso sim, sumir, desaparecer. A forma, isto é, a linguagem, está numa relação absolutamente exterior com o conteúdo, quase como se fosse uma não-relação. Tudo que ela tem a fazer, para executar de modo competente a sua tarefa, é anular-se para que seu fim seja bem sucedido.

Não é por acaso que Benjamin evoca, criticamente, a imagem do *more geometrico* de se fazer filosofia. Lembremo-nos da *Ética*, de Spinoza. O subtítulo da obra maior do filósofo era: “demonstrada segundo a ordem geométrica”. Este método, para Benjamin, caracteriza o modelo matemático de se fazer filosofia, isto é, de se buscar a verdade. Ele abdica, neste aspecto, daquela “esfera da verdade visada pela linguagem”<sup>5</sup>. Na medida em que é justamente na linguagem que o texto filosófico se constitui, empreitadas como a de Spinoza ou a de Descartes são, a princípio, filosoficamente suspeitas.

O objetivo das filosofias modernas era forjar uma linguagem transparente, livre e limpa das línguas históricas, capaz de receber, na sua purificação, as idéias imaculadas. A linguagem limpa é o receptáculo perfeito para a idéia correta ser recebida. Quando Descartes, por exemplo, afirma que precisa “destruir em geral todas as (...) antigas opiniões”<sup>6</sup>, isto pode ser lido, mesmo que não nos esqueçamos do contexto problemático de suspeita em relação à realidade que se coloca após a Revolução Científica do século XVII, como a tentativa de abandono de uma linguagem historicamente constituída. Trata-se de uma opção que desconsidera a historicidade da linguagem, a carga histórica das palavras. Seria interessante, neste sentido, pensar em que medida o em-

5 Walter Benjamin, *A Origem do Drama Barroco Alemão*, p. 49.

6 René Descartes, *Meditações*, em *Os Pensadores*, p. 258.

baraço que notamos muitas vezes em Descartes no uso de um léxico ainda marcado fortemente pela linguagem da filosofia medieval não se deve justamente à impossibilidade de realização completa de um projeto que vise isentar-se do problema da linguagem. Não seria este embaraço, tão patente no uso do vocábulo “substância”, para ficar num exemplo bem simples, fruto da incapacidade de uma filosofia se livrar inteiramente das “antigas opiniões”? Poderia mesmo uma filosofia, ainda que este seja seu objetivo maior, fazer da linguagem algo absolutamente exterior?

A metáfora de Spinoza como um polidor de lentes também ficou famosa a este respeito. Segundo esta imagem, a linguagem seria como uma lente que deveria ser o mais bem polida possível. Deste modo, a verdade, entendida por pensadores como Descartes e Spinoza como um “sol do meio-dia”, como uma “verdade meridiana”, poderia ser alcançada, uma vez que nenhum resíduo da linguagem, este aparato comunicativo a ser aperfeiçoado, compareceria para atrapalhar o processo.

Para Benjamin, ocorre bem o contrário. É na opacidade da linguagem, no enfrentamento das palavras essenciais constituídas historicamente, que devemos fazer filosofia. Por isso, para ele jamais serviria um procedimento coercitivo e argumentativo, visando constranger o intelecto do leitor e levando-o, assim, à inevitável aceitação do que ali está exposto. Não se trata de constranger o raciocínio de ninguém. A verdade é matéria de apresentação, e não de convencimento.

Toda esta recusa ao problema da linguagem, feita pela filosofia moderna, está amparada em seu caráter representativo. A forma, neste contexto, é pensada como mera forma, isto é, como um recipiente que deve carregar o conteúdo sem se meter com ele, sem nele interferir. As representações mentais estão fora da linguagem, sendo esta apenas um instrumento de transporte para as primeiras. O privilégio da representação, emblema da filosofia moderna, traz consigo uma opção pelo conteúdo, em oposição à forma. São os conteúdos das representações que importam e, por isso, a forma é apenas um complemento, pernicioso, diga-se de passagem, mas infelizmente necessário.

Não foi outro sentido que emprestou Heidegger ao observar, de um ponto de vista retrospectivo, que a filosofia moderna fez com que se inaugurasse uma disposição de tal modo distinta da disposição dos antigos gregos que quase definiu uma nova filosofia. Colocando de lado a centralidade da questão “o que é o ente, enquanto é?”, a filosofia moderna, caracterizada através de Descartes, fez da questão sobre a certeza da verdade sua questão primordi-

al. A essência passava a ser *certitudo*. A nova disposição é a dúvida. Dúvida com um objetivo claro: a certeza.<sup>7</sup>

Em última análise, há um movimento muito semelhante nas filosofias de Heidegger e Benjamin, ao menos neste sentido. Ambos buscam uma filosofia que, livre da precipitação de considerar o problema epistemológico em primeiro lugar, leve em conta o problema ontológico. Na medida em que uma tal precipitação se enraíza no esquema das modernas filosofias da representação, através da dicotomia sujeito-objeto, ambos precisam dar conta de suas deficiências em um patamar ontológico. Sabe-se que o termo ontologia é um termo muito mais caro a Heidegger do que a Benjamin. Entretanto, não é muito arriscado incluir os dois sob esta preocupação ontológica comum, uma vez que ambos, e este é o movimento geral de suas filosofias, buscam uma verdade que abandone o terreno da representação e, ao invés disso, possa ser pensada como Ser (na linguagem).

Por causa disso, a crítica de Heidegger à filosofia moderna, segundo a qual esta teria transformado o problema da certeza na mais central das preocupações filosóficas, está muito bem afinada com a crítica de Benjamin. A recusa de Benjamin do procedimento argumentativo adotado pelos pensadores do arauto da modernidade vai na mesma direção da observação heideggeriana sobre a primazia da certeza para esses homens do século XVII. A certeza como problema maior, destacada por Heidegger, vem de par com a elevação da questão do método ao patamar de questão filosófica primordial tal como é criticada por Benjamin. Afinal, se é a certeza que está em jogo, tudo o que é necessário é o método acertado para que ela esteja garantida.

Lembremos, apenas a título de exemplo, do fato de que uma das principais obras de Descartes chamou-se *Discurso do Método*. O método como preocupação central é a contrapartida de uma filosofia que está focada no problema da certeza. Para Benjamin, entretanto, o que pode, desde já, nos sugerir a distância que o separa deste tipo de filosofia, “método é desvio”<sup>8</sup>. Esta distância, contudo, só pode ser satisfatoriamente mensurada depois que entendermos a radical distinção entre o modo pelo qual Benjamin está tentando pensar a verdade e o modo como ela é concebida pela filosofia moderna.

7 Sobre isto, cf.: Martin Heidegger, “O que é isto — a filosofia?”, em *Os Pensadores* (São Paulo, Abril Cultural, 1996), p. 38.

8 Walter Benjamin, *A Origem do Drama Barroco Alemão*, p. 50.

\*\*\*

Na medida em que, com a filosofia moderna, a essência da verdade passara a ser a certeza, a verdade deveria ser dada pela justeza de uma representação que, deste modo, fizesse jus à coisa, ao objeto. No nosso cotidiano, lidamos a todo o tempo com uma noção comum de verdade que segue justamente este princípio. Ela se apresenta, basicamente, como adequação. Dizemos, por exemplo, que o “céu está azul” em um dia ensolarado. Isto é verdade. Já se, por outra, diante das mesmas condições, disséssemos que o “céu está cinzento”, estaríamos na não-verdade, isto é, no falso. Este exemplo trivial dá a ver o que, no mais das vezes, se entende por verdade. Neste uso, diga-se de passagem, banalizou-se a experiência da verdade, ao mesmo tempo em que ela, como palavra, tornou-se moeda corrente.

Os dois modos de ser da verdade pelos quais normalmente a entendemos são os seguintes. O primeiro ocorre quando, como diz Heidegger, o “verdadeiro pode ser um conhecimento que se expressa num enunciado”<sup>9</sup>, como no exemplo supracitado. Neste caso, o que está em jogo, em relação à verdade, é saber se um determinado enunciado está ou não correspondendo com justeza a um estado de coisas, a um ente tal como ele é. Mas ocorre também o inverso e, neste caso, temos em jogo não mais a verdade de uma proposição, porém, a verdade de uma coisa. É o que acontece, por exemplo, quando falamos que “o ouro é verdadeiro”<sup>10</sup>, para ficar no exemplo de Heidegger. Aqui, a verdade se diz em relação à coisa, ao ente, no caso, o ouro, que deve, desta vez, estar em concordância com algum tipo de definição prévia que dele tenhamos.

A facilidade com que se dá a inversão dos dois modos de ser da verdade com os quais estamos acostumados já nos indica que, no fundo, eles estão amparados em uma só e mesma compreensão do que seja a verdade. O ser da verdade é aí entendido como “a concordância do conhecimento com o seu objeto”<sup>11</sup>, o que se consagrou chamar de *adaequatio rei et intellectus*. O que está em jogo, para este conceito de verdade, é a adequação do enunciado à coisa, ou seja, a representação correta — a certeza.

Segundo Heidegger, o alvorecer desta compreensão de verdade coincide, não por acaso, com o alvorecer da filosofia. É com o pensamento de Platão que a verdade começa a entrar em um determinado contexto no qual será entendida como adequação, isto é, como correção do olhar. Em “A doutrina

9 Martin Heidegger, *A Origem da Obra de Arte*, p. 39.

10 *Ibidem*, p. 39.

11 *Ibidem*, p. 41.

12 Martin Heidegger, “La doctrine de Platon sur la vérité”, em *Questions II*.

de Platão sobre a verdade”<sup>12</sup>, Heidegger interpreta a famosa “alegoria da caverna”, presente no Livro VII de *A República*, como o momento fundante de uma inflexão no que se concebe como verdade. De uma verdade concebida como *aletheia*, desvelamento, teríamos passado a uma verdade concebida como *ortóthes*, mudança vocabular que Heidegger diagnostica no próprio texto de Platão. Deste modo, a verdade, antes próxima de um desocultar do qual não estava excluída a própria ocultação, passou a ser a exatidão do pensamento.

Esta inflexão, entretanto, só atingiria o seu ápice com a filosofia moderna de Descartes. Somente ali, com a fundação do sujeito reflexivo, a verdade passou a ser, de uma vez por todas, entendida como adequação. Afinal, agora o que estava em jogo era mesmo a representação de um sujeito, de um *Cogito*. O mundo, enquanto objeto, tornara-se já apenas representação. A verdade, por sua vez, passa a ter sua essência na certeza. A correção dizia, agora, a verdade. Ou não dizemos, antes de mais, que a verdade é a exatidão com a qual um sujeito, por seu conhecimento, se refere a um objeto?

Deste modo, podemos ver, com maior clareza, como coincidem as apreciações de Heidegger e Benjamin a este respeito. A correção é o que se tem em vista com o primado do método, no sentido de uma abdicação da tarefa filosófica da apresentação. A busca de um modelo matemático para a exposição filosófica é, assim, sintomática de uma compreensão específica de filosofia segundo a qual a verdade é a adequação de uma representação. Isto significa que o paradigma da subjetividade, erigido pela filosofia moderna, ao transformar a realidade em representações mentais, transformou o problema da verdade num problema meramente metodológico. Aqui, a apresentação não tem vez, na medida em que a forma é exterior ao conteúdo e tem por função apenas deixar com que ele seja representado, não apresentado, da melhor maneira possível.

\*\*\*

Por tudo o que dissemos, já se pode imaginar como a crítica à filosofia moderna está ligada à consideração da questão da distinção entre conhecimento e pensamento, ciência e filosofia. O grande problema da filosofia moderna foi que, ao abdicar da tarefa da apresentação, ela estava se distanciando da real questão filosófica sobre a verdade e optando por se situar apenas no âmbito da correção. Isto significa que ela se aproximava do conhecimento, do problema epistemológico e, nesta mesma medida, distanciava-se do problema ontológico.

A esta altura, já podemos trazer à tona aquele que talvez seja o grande tema do prefácio escrito por Benjamin para *A Origem do Drama Barroco Ale-*

*mão*: a relação entre o particular e o universal. E, entenda-se bem, esta relação aparece aqui como o mais central dos problemas metafísicos, na medida em que por ela passam as grandes dualidades deste modo de pensar: sensível e inteligível, forma e conteúdo, efêmero e eterno. O que está em jogo, portanto, é uma discussão essencialmente filosófica sobre o modo de ser da verdade (esta que talvez constitua o tema único de toda a história da filosofia).

Para Benjamin, recusar a tarefa da apresentação como desafio filosófico e abraçar, em contrapartida, a forma do sistema significa, através de uma determinada compreensão do que seja a verdade, pretender dar conta da totalidade de uma maneira específica. Os sistemas têm por característica básica buscar o universalismo, a totalidade. Tentam estabelecer regras para o entendimento válidas fora do tempo e da história, válidas para tudo e todos. Neste lance, na medida em que não levam em conta o problema da apresentação, confiam que a verdade possa ser capturada “numa rede estendida entre vários tipos de conhecimento, como se a verdade voasse de fora para dentro”<sup>13</sup>.

Os sistemas elaboram a sua forma de ser, seja ela algébrica, geométrica ou qualquer outra, como se nesta elaboração já não se estivesse determinando nada acerca da verdade. A verdade figura como algo absolutamente exterior. Portanto, o que o sistema deve fazer é elaborar, na sua forma, um método perfeito a fim de que esta verdade possa “voar”, seja lá de onde ela estiver, para dentro dele. Nunca se considera, nestes casos, que a forma pela qual se constrói o sistema já determina, previamente, como a verdade pode vir a aparecer. Nunca se considera, nestes casos, que a forma determina o conteúdo, que a forma não é algo que possa estar numa relação de absoluta não-interferência com o conteúdo.

O universalismo dos sistemas, portanto, peca por já determinar, previamente, como a verdade pode vir a ser. Por este caminho, a verdade surge sempre como algo sistemático, como uma soma totalizante. Mas ela só surge desta maneira porque já se determinou, pela forma, a lei única pela qual ela é gerida. Por isso, Benjamin pode afirmar que o que está em jogo aí é uma “antecipação”<sup>14</sup> da forma pela qual a verdade aparece.

É neste sentido que a filosofia moderna distanciou-se do problema ontológico e aproximou-se do problema epistemológico. Pois, para Benjamin, é característico do conhecimento, e não da filosofia, a posse, tal como acontece também com a filosofia moderna. O conhecer é a avidez pela aquisição, pela aquisição de conhecimentos justamente. Destacando a relação entre

13 Walter Benjamin, *A Origem do Drama Barroco Alemão*, p. 50.

14 *Ibidem*, p. 50.



este caráter possessivo do conhecimento e a filosofia moderna, Benjamin afirma que a “especificidade do objeto do conhecimento é que se trata de um objeto que precisa ser apropriado na consciência, ainda que seja uma consciência transcendental”<sup>15</sup>. Ora, sabemos bem que a marca da filosofia moderna é ser uma filosofia da consciência, da representação. A articulação apontada por Benjamin está clara: a filosofia moderna, enquanto filosofia da consciência, transformou a verdade em objeto, em objeto de posse — posse a ser obtida através de uma representação.

Completando o seu raciocínio, Benjamin destaca que a “apresentação, para essa posse, é secundária”<sup>16</sup>. A apresentação, aqui, não tem vez porque, na medida em que é a aquisição que está em jogo, a linguagem é apenas um instrumento, uma mera forma, para a posse de uma consciência. A verdade diz respeito à consciência, às representações de um *Cogito*. Benjamin, insistindo no problema do método, afirma que ele é, para o conhecimento, “uma via para a aquisição do objeto (mesmo que através da sua produção na consciência)”<sup>17</sup>.

Por tudo isso, a filosofia moderna, em sua consagrada forma sistemática, tratou a verdade como um problema do conhecimento. A verdade era apenas o objeto das representações mentais de um sujeito em sua consciência. Neste sentido, a verdade era não só objeto, porém, mais do que isso, objeto de posse, objeto a ser adquirido por um sujeito graças ao seguimento de um método que garantisse a correção das representações.

Acontece que, para Benjamin, o *locus* privilegiado da verdade não é uma consciência, mas a linguagem. Neste mesmo diapasão, a verdade deixa de ser objeto de posse — ela é matéria de contemplação. Ainda seguindo o mesmo princípio, a verdade não deve ser, portanto, representada, mas sim apresentada. A forma, então, não é acessória em relação ao conteúdo, ela é um determinante seu fundamental e ambos só andam juntos, colados um ao outro. Enfim, a verdade é Ser, não objeto. E, com isso, não é mais possível pensar aquelas relações essenciais da metafísica tal como as entendemos através da filosofia moderna. O universal, com certeza, não pode ser pensado, neste novo contexto, por intermédio de um sistema que capturasse a verdade como algo que lhe fosse exterior. Sensível e inteligível precisam ser re-interpretados na sua relação. Abre-se, por fim, a partir dessas críticas de Benjamin, um novo campo de problemas para o seu filosofar.

15 *Ibidem*, p. 51.

16 *Ibidem*, pp. 51-52.

17 *Ibidem*, p. 52.

\*\*\*

A despeito das semelhanças que viemos observando entre Heidegger e Benjamin, também são muitas as diferenças. Em relação ao lugar de Platão no que diz respeito ao problema da verdade, por exemplo, as posturas são bem diversas, ao menos nos textos com os quais estamos lidando. Em “A doutrina de Platão sobre a verdade”, Heidegger localiza em Platão o alvorecer da mutação que a concepção de verdade iria sofrer em toda a história da metafísica. Para tanto, convoca a obra *A República*. Já Benjamin, ao recuperar um outro texto de Platão, bem menos popular, *O Banquete*, busca pensar ali uma verdade que, ao invés de prenciar o entendimento moderno, o ponha em xeque.

Pode até ser que Benjamin concordasse com a interpretação de Heidegger acerca da posição historial de Platão para nós. No entanto, a postura que ele adota, neste prefácio sobre *A Origem do Drama Barroco Alemão*, é completamente diversa da que Heidegger adota em “A doutrina de Platão sobre a verdade”. Ao mesmo tempo, é bem possível que Heidegger, por sua vez, também apreciase a leitura benjaminiana. Enfim, essas considerações têm por objetivo apenas afirmar que estamos diante de diferenças, sobretudo, de posturas específicas em textos específicos, e não de oposições propriamente.

Inclusive, o reconhecimento da centralidade da matriz platônica para a discussão do problema filosófico contemporâneo é comum tanto a Heidegger quanto a Benjamin. Este último, contudo, vai recuperar um texto que historialmente não foi tão decisivo quanto *A República*. Trata-se de *O Banquete*. Com isso, e por este motivo dissemos que a leitura de Benjamin é diferente mas não oposta à de Heidegger, faz um tipo de operação que é próxima ao modo pelo qual Heidegger crê que devemos fazer filosofia: uma re-leitura da tradição, um mergulho na tradição.

Neste sentido, uma vez reconhecida a centralidade da fundação filosófica de Platão, já está implicitamente reconhecida também a necessidade de voltar a ele, de retomar a sua doutrina, de demorar-se em seu pensamento. Esquemáticamente, poderíamos sugerir até mesmo uma continuidade, neste sentido apenas, entre os textos de Heidegger e Benjamin. Enquanto o primeiro firmou o reconhecimento do papel fundador e crucial de Platão, em termos historiais, o segundo prosseguiu com a postura filosófica mais adequada a um tal contexto: voltar a Platão a fim de que ele possa, de algum modo, retornar. Afinal, o que está em jogo, obviamente, não é condenar Platão ou inocentá-lo. Não se trata de julgar Platão, como se Heidegger estivesse mais próximo de culpá-lo e Benjamin de inocentá-lo. Trata-se, isso sim, de pensar com ele, junto a ele.

Claro está, também, que este retornar a Platão nunca traz de volta o mesmo idêntico a si, mas sim o mesmo como diferente. Ora, um tal procedimento é, além de tudo, coerente com uma concepção de filosofia que encara a verdade como Ser, no sentido de que ela está na linguagem. Se a verdade é uma verdade na linguagem, não nos resta nada além deste trabalho em seu interior, que nos imputa, neste caso, a tarefa de ir a Platão. Esta ida, como já sabemos, não é a restauração de um passado que já se foi. Trata-se de uma ida a Platão que se dá pelo único modo possível: na linguagem.

Não é outra a atitude de Benjamin. Voltar a Platão é, assim, uma maneira de se defrontar originariamente com os problemas que indicamos brevemente nas primeiras páginas deste artigo. Sendo assim, e esta é a nossa tese aqui, a leitura benjaminiana de Platão no contexto do prefácio para *A Origem do Drama Barroco Alemão* é capital para o seu empreendimento. É ela que possibilita uma retomada dos problemas filosóficos já apontados a partir de uma filosofia do Ser, e não do sujeito. Recuperando, por um lado, o tema da “contemplação” da verdade, em oposição ao da “aquisição”, e, por outro, da “beleza da verdade”, graças a Platão, Benjamin poderá responder aos problemas que foram abertos com suas críticas à filosofia moderna e à confusão entre conhecimento e filosofia.

\*\*\*

Segundo Benjamin, a “tese de que o objeto do conhecimento não coincide com a verdade revela-se, sempre de novo, uma das mais profundas intuições da filosofia original, a doutrina platônica das idéias”<sup>18</sup>. Logo, a precipitação do projeto moderno de filosofia representa uma espécie de desvio em relação a esta intuição original. Os modernos confundiram alguma coisa que já Platão sabia serem bem distintas. Não por acaso, então, a verdade, para Platão, era algo a ser contemplado. Como disse Benjamin, “as idéias se oferecem à contemplação”<sup>19</sup>. As idéias, que são o Ser, isto é, a verdade, para Platão, nunca podem ser de fato adquiridas. Elas não são objeto de posse. Como fica claro pela própria carga semântica da palavra “contemplação”, que remete a um ver, há uma impossibilidade de se adquirir a verdade.

Neste sentido, há uma certa distância entre a filosofia e o seu objeto, ao contrário do que acontece com as ciências. Enquanto essas últimas querem abolir qualquer distância de seu objeto, na medida em que desejam adquiri-lo, a filosofia, por ser uma forma toda especial de ver, exige sempre que a

<sup>18</sup> *Ibidem*, p. 52.

<sup>19</sup> *Ibidem*, p. 52.

distância que a separa de seu objeto não seja de todo abolida. Sabe-se bem que, para podermos enxergar algum objeto, precisamos estar a alguma distância dele. Jamais poderemos ver uma pintura de Monet ou de Seurat, se delas não estivermos distanciados; caso contrário, apenas pontos soltos seremos capazes de enxergar. Do mesmo modo, “quanto maior o objeto, mais distanciada deve ser a reflexão”<sup>20</sup>. Portanto, a “verdade, presente no bailado das idéias apresentadas, esquiva-se a qualquer tipo de projeção no reino do conhecimento”<sup>21</sup>.

A respeito desta distância, podemos, também, falar de uma passividade. Enquanto o conhecimento se caracteriza por uma postura inteiramente ativa, que ataca o objeto para se apossar dele, o pensamento é mais passivo, o que também está sugerido pela palavra contemplação. Contemplar exige um deixar a coisa, a coisa própria do pensamento, mostrar-se. Este sentido é justamente o que podemos compreender do modo de acesso possível às idéias, segundo a doutrina platônica. Neste aspecto, trata-se do oposto de um sistema. Enquanto o sistema antecipa aquilo que pode vir a ser, na medida em que determina de antemão um método, o pensamento deve aguardar, na sua passividade, a verdade, a fim de não constrangê-la a uma forma prévia específica.

Tudo isso requisita do pensamento uma nova postura. Ele não pode atacar o seu objeto pois ele é, por assim dizer, inatacável. O objeto do pensamento, a saber, a verdade, nunca se rende pois não pode ser aprisionado. A verdade nunca pode ser possuída. Ela só pode ser contemplada, e isto exige um respeito, uma distância. Benjamin nos dá uma breve descrição do modo de ser do pensamento neste novo contexto. Diz ele.

Incansável, o pensamento começa sempre de novo, e volta sempre, minuciosamente, às próprias coisas. Esse fôlego infatigável é a mais autêntica forma de ser da contemplação. Pois ao considerar um mesmo objeto nos vários estratos de sua significação, ela recebe ao mesmo tempo um estímulo para o recomeço perpétuo e uma justificação para a intermitência de seu ritmo.<sup>22</sup>

Ora, uma vez que pensamento é contemplação, ele jamais adquire seu objeto. Sendo assim, ele possui, frente a si, uma tarefa infinita. Se concebemos o pensamento como alguma coisa que pode chegar a possuir o seu objeto, a tê-lo em mãos, sua tarefa é finita. Ela acaba assim que o tal objeto tiver

---

<sup>20</sup> *Ibidem*, p. 51.

<sup>21</sup> *Ibidem*, p. 51.

<sup>22</sup> *Ibidem*, p. 50.

sido adquirido. A contemplação, entretanto, nunca pode adquirir nada. Por isso, ela precisa estar sempre voltando, retornando num infinito movimento que contempla, a cada vez, as coisas mesmas. Logo, seu “fôlego” precisa ser “infatigável”, estando sempre apto a mergulhar novamente, mergulhar “minuciosamente” nas coisas.

Essa postura contemplativa do pensar, que se distingue da postura de posse do conhecer, foi, para Benjamin, uma das intuições mais decisivas da filosofia platônica. Nela está a raiz mesma à qual devemos retornar para encontrar o modo de ser de uma tal distinção. Ao falar da “apresentação contemplativa” típica da filosofia, Benjamin fala, também, de uma “sobriedade prosaica, desvinculada do preceito doutrinário imperativo”, como “único estilo de escrever digno da investigação filosófica”<sup>23</sup>. A sobriedade prosaica, portanto, ao abdicar de uma postura imperativa, dá à filosofia o contemplar desinteressado que é a sua marca, na medida em que deixa de lado as pretensões de posse que pertencem ao conhecimento.

Mas, contemplar, se nos remete, por um lado, à doutrina de Platão, nos remonta, de outro lado, a toda a tradição estética da filosofia, que também usualmente caracterizou a relação com seu objeto desta maneira. Rememoramos isso, aqui, porque, ao que parece, há uma certa afinidade entre um e outro uso da palavra “contemplação”. Ao empregá-la para opor o modo de ser da filosofia ao do conhecimento, Benjamin não deixa de, implicitamente, resgatar aquela característica que, segundo Kant, seria a número um na experiência estética, a saber, o desinteresse.

Kant percebera, em sua *Crítica da Faculdade do Juízo*, que a relação estabelecida com o belo é, antes de mais nada, uma relação “independente de todo interesse”<sup>24</sup>. Visando demarcar um campo para a experiência estética que fosse dotado de autonomia, isto é, que não estivesse enquadrado nem pela atitude moral e nem pela atitude cognitiva, Kant firmou como sua primeira condição, relativa à qualidade, o desinteresse. Sua preocupação, em relação ao estético, era, portanto, semelhante à de Walter Benjamin em relação ao filosófico, na medida em que ambos buscam distinguir a relação a ser posta em ação com seu objeto daquela que é típica do conhecimento.

Ao afirmar que “o juízo de gosto é meramente *contemplativo*”<sup>25</sup>, Kant visa tirá-lo de uma possível inserção em um quadro no qual ele pudesse ser considerado segundo alguma coisa que não ele mesmo. Como notou Heidegger,

23 *Ibidem*, p. 51.

24 Immanuel Kant, *Crítica da Faculdade do Juízo*, p. 55.

25 *Ibidem*, p. 55.

em um comentário sobre este assunto, “quando temos interesse em alguma coisa, a colocamos no contexto daquilo que temos intenção de fazer com ela e do que queremos dela”<sup>26</sup>. Ora, esta caracterização aproxima-se bastante do diagnóstico que Benjamin faz do conhecimento, na medida em que este seria definido pela intenção de tomar posse de seu objeto. O conhecimento, neste sentido, é interessado, é marcado pelo interesse, no que se opõe ao estético, para Kant, e ao filosófico, para Benjamin.

A atitude contemplativa, portanto, coloca o seu objeto (o belo, no caso de Kant; a verdade, no caso de Benjamin) na mais alta condição de dignidade. A passividade que caracteriza o desinteresse é preciosa porque impede que interfira no objeto em questão qualquer coisa que não seja ele mesmo. O conhecimento, por exemplo, visa sempre a tomar posse de seu objeto para poder fazer algo com ele, ou seja, o coloca a serviço de algo que não é ele mesmo. O que Benjamin reivindica para a filosofia, ao recuperá-la enquanto atividade contemplativa, tal como fez Platão, é que ela estabeleça uma relação com a verdade que a leve em conta naquilo que ela é, tão-somente naquilo que ela é.

\*\*\*

A relação que fizemos entre aquilo que Benjamin reivindica para a filosofia e certa tradição do questionamento estético, que destacamos através da figura de Kant e de seu desinteresse, ganha ainda maior consistência ao encontramos um dos pontos mais importantes de seu prefácio para *A Origem do Drama Barroco Alemão*: a tese, também tomada de Platão, de que a verdade é bela. Ora, a beleza é, por excelência, o objeto de apreciação da estética. Trazida por Benjamin para o centro da discussão filosófica, ela já denuncia, também, uma importação de certas considerações daquele terreno para este que se relaciona com a verdade. Benjamin encontra tal tese no *Banquete* e a coloca do lado de outra, presente no mesmo texto, segundo a qual “a verdade é o conteúdo essencial do Belo”<sup>27</sup>.

Essas duas teses permitem a Benjamin formular a noção de verdade com a qual irá lidar em todo o seu texto. A tese de que a verdade é bela busca retirá-

26 “When we take an interest in something we put it in the context of what we intend to do with it and what we want of it. Whatever we take an interest in is always already taken, i.e., represented, with a view to something else”. Martin Heidegger, “Kant’s Doctrine of the Beautiful. Its Misinterpretation by Schopenhauer and Nietzsche”, em *Nietzsche — Volume 1: The Will to Power as Art*, p. 109.

27 Walter Benjamin, *A Origem do Drama Barroco Alemão*, p. 52.

la de um estatuto que fosse tão-somente supra-sensível. Sabe-se bem que a teoria das idéias de Platão, tal como se desenvolvera na “alegoria da caverna” de *A República*, fornecia o ser da verdade através de um critério que expurgava dela qualquer resíduo sensível. As idéias habitariam, assim, um céu límpido e transparente, longe do mundo terreno cheio de erros, mutável e instável, caracterizado pelo ambiente da caverna. Ali, onde os prisioneiros, atados de tal modo que só poderiam olhar em uma direção, só enxergam sombras, estaria a imagem perfeita para o nosso mundo físico ordinário. Por este motivo, precisou-se fundar uma meta-física.

Ao trazer para o primeiro plano um outro texto de Platão, o *Banquete*, Benjamin expõe uma outra face de sua doutrina das idéias. Nesta nova face, aparece, então, a imagem de uma verdade que, segundo a interpretação benjaminiana, não abdica tão radicalmente do mundo sensível. Pelo contrário, o ponto precioso deste texto de Platão estaria justamente no fato de ele aí ter desenvolvido uma caracterização do modo de ser da verdade que não a retira inteiramente do âmbito do concreto, do sensível. A tese de que a verdade é bela atestaria, assim, que, embora sem abandonar suas preocupações com alguma sorte de totalidade, de imutabilidade, a verdade seria, também, bela, ou seja, teria em si alguma determinação sensível. Daí, aliás, a centralidade da tarefa de “apresentação” pela filosofia, uma vez que a verdade é também coisa sensível.

Mas, afinal, como pode a verdade permanecer cumprindo aquela que sempre foi e é a sua tarefa, isto é, “salvar os fenômenos”<sup>28</sup>, como já determinara Platão, sem, com isso, precisar isolar-se em um reino supra-sensível? Como pode o sensível subsistir na salvação dos fenômenos operada pela verdade? A resposta a essas indagações, que apenas esmiuçam a primeira das teses platônicas destacada por Benjamin, a saber, de que a verdade é bela, passa pela consideração da segunda tese por ele levantada, isto é, pela compreensão do que significa dizer que o conteúdo essencial do Belo é a verdade.

A leitura de Benjamin associa esta tese com a sua afirmação de que aquilo que é específico da filosofia é confrontar-se sempre com a apresentação. A verdade precisa ser apresentada. No que precisa ser apresentada, a verdade precisa ser bela. A apresentação dá o tom da presença do sensível na verdade. Como disse Benjamin, o “elemento apresentativo da verdade é o refúgio da beleza”<sup>29</sup>. Isto significa que a consequência do deslocamento, feito por Benja-

28 *Ibidem*, p. 56.

29 *Ibidem*, p. 53.

min, de uma verdade residente na relação sujeito-objeto para uma que se encontra na linguagem é que esta passa a estar de tal maneira ligada à sua forma que não mais pode prescindir de uma qualidade sensível. Deixando de ser apenas um conteúdo representado mentalmente, a verdade, porque precisa se apresentar na linguagem concretamente constituída (isto é, historicamente constituída), é também forma, forma de apresentação.

Em certo sentido, poderíamos arriscar dizer que a apresentação, a forma, a beleza, enquanto termos que são colocados por Benjamin na conta da verdade, enfatizam o seu lado sensível. O problema, então, como havíamos apontado, é o de como a verdade pode ter este lado sensível, se sabemos que seu traço forte é justamente dar conta do inteligível? Esta é, de fato, a pergunta capital. Mais que isso: é a pergunta que, na forma de um desafio, todo empreendimento filosófico precisa enfrentar. Por isso, Benjamin enfatiza que “a questão mais profunda do *Banquete*” é a seguinte: “pode a verdade fazer justiça à beleza?”<sup>30</sup>.

A verdade ser o conteúdo da beleza, portanto, implica ela estar comprometida com a beleza. Só quando a verdade — que é dotada de inteligibilidade, universalidade, totalidade, imutabilidade — faz justiça à beleza é que ela se realiza. Onde a verdade não faz justiça à beleza, ela define. Por este motivo, a resposta de Platão, segundo Benjamin, para a sua capital pergunta sobre se a verdade pode ou não fazer justiça à beleza consiste em afirmar “que compete à verdade garantir o Ser da beleza”, e “é nesse sentido que ele descreve a verdade como o conteúdo do belo”<sup>31</sup>. Ao desenvolver como ocorre esta relação em que a verdade faz jus ao belo, Benjamin utiliza uma metáfora, segundo a qual o belo

não se manifesta no desvendamento e sim num processo que pode ser caracterizado metaforicamente como um incêndio, no qual o invólucro do objeto, ao penetrar na esfera das idéias, consome-se em chamas, uma destruição, pelo fogo, da obra, durante a qual sua forma atinge o ponto mais alto de sua intensidade luminosa.<sup>32</sup>

A forma, portanto, atinge sua mais alta intensidade neste “incêndio” cujo objeto é a verdade. Ora, é precisamente por isto que Benjamin precisa dar tanta importância à apresentação. É ela a responsável por fazer com que a verdade entre em relação com a beleza. Depende da apresentação, portanto, a

30 *Ibidem*, p. 53.

31 *Ibidem*, p. 53.

32 *Ibidem*, pp. 53-54.



verdade. A apresentação da verdade é que deve fazer com que ela, ao salvar os fenômenos de sua pura efemeridade como lhe compete, não perca o sensível, o concreto, o histórico. É na apresentação que a beleza se dá e, assim, é justificada pela verdade.

\*\*\*

É, portanto, esta leitura particular que Benjamin faz de Platão o que lhe permite formular uma nova maneira de se compreender a verdade como aquele assunto maior da filosofia. Afinal de contas, é ao se concentrar na tese de que a verdade é bela que Benjamin pode afastá-la do conhecimento. Trata-se, aqui, de uma encruzilhada: ou a verdade envereda pelo caminho do conhecimento, como teria acontecido, o mais das vezes, com a filosofia moderna, ou pelo caminho da beleza, com o que pode cumprir sua tarefa de apresentação.

A consequência tirada por Benjamin da articulação por ele encontrada entre verdade e beleza em Platão é que o Ser só pode se dar na linguagem. E a verdade é Ser. A filosofia moderna, ao localizar a questão da verdade como uma questão da consciência, a encerrou na esfera da representação. O movimento do pensamento de Benjamin é de arrancá-la desta interiorização subjetiva e lançá-la na linguagem. Nesta medida, sua esfera passa a ser bem outra, a da apresentação. Se para a filosofia moderna a tese de que a verdade é bela era um escândalo, isso se deve ao fato de ela ter tido em conta a verdade como um assunto subjetivo, e não como um assunto da linguagem. Sendo assim, a apresentação não tinha vez. A apresentação, como forma, não tinha relevância, posto que só os conteúdos importavam, uma vez que a verdade era só representação subjetiva. A verdade lançada na linguagem, pelo contrário, passa a ser forma em primeiro lugar, ou seja, precisa ser bela. Verdade e beleza unem-se definitivamente.

Desse modo, Benjamin pode afirmar que a “relação entre verdade e beleza (...) mostra mais claramente que qualquer outra a diferença entre a verdade e o objeto do conhecimento”<sup>33</sup>. Para o conhecimento, na medida em que não enfrenta a tarefa da apresentação, seu objeto nada tem a ver com a beleza. Porque evita o problema da apresentação devido à sua própria natureza, o objeto do conhecimento, que desta maneira não se instala na linguagem, prescinde da beleza. É por isso que ele é objeto do conhecimento, e não verdade, “objeto” da filosofia.

33 *Ibidem*, p. 54.

A diferença crucial está no fato de que “a verdade não é desnudamento, que aniquila o segredo, mas revelação, que lhe faz justiça”<sup>34</sup>. Sendo assim, a verdade não se relaciona com o conhecimento, na medida em que este, por seu caráter de posse, trata seu objeto como algo a ser pura e simplesmente desnudado. Como disse Benjamin, a “especificidade do objeto do conhecimento é que se trata de um objeto que precisa ser apropriado”<sup>35</sup>. Porém, a verdade não se comporta assim, ela não deve ser apropriada na consciência, mas sim contemplada na linguagem. A verdade é revelação que faz justiça ao segredo. Por isso, a postura filosófica é de contemplação, para que a verdade possa aparecer sem que se extermine seu segredo. Contemplar é um modo especial de ver — e ver não toma posse (“olhar não tira pedaço”). O modo pelo qual a beleza dá à verdade o seu modo de ser, que é segredo e não desnudamento, é assim descrito por Benjamin.

A beleza em geral permanecerá fulgurante e palpável enquanto admitir francamente ser uma simples fulguração. Seu brilho, que seduz, desde que não queira ser mais que brilho, provoca a inteligência, que a persegue, e só quando se refugia no altar da verdade revela sua inocência.<sup>36</sup>

Por causa desta íntima relação entre verdade e beleza, o método da filosofia é tão diferente daquele do conhecimento. É que o método está para o conhecimento assim como a linguagem está para a filosofia moderna. Isto significa que ele não se confunde com seu objeto, é uma via externa na sua direção, um caminho para tomar posse. Com ele, um sujeito deveria ter o “mapa” para chegar ao seu objeto e, assim, adquiri-lo. Nada disso ocorre com a verdade. De pronto, ela não é dada em uma relação entre sujeito e objeto, mas sim na linguagem. Uma vez que é dada na linguagem, a verdade não possui método como algo exterior a ela. O método da verdade é o método de apresentação da verdade e, como tal, é já a verdade.

Por isso, aliás, caberia fazer uma ressalva quanto ao uso da expressão “lado sensível” da verdade, que empregamos algumas vezes. A rigor, não se trata de um “lado sensível” da verdade, como se houvesse um outro “lado”, o “inteligível”. A verdade é, de uma só vez, sensível e inteligível. A verdade não possui um “lado” belo — a verdade é bela. Esta ressalva é importante porque ao separar dois lados da verdade seria fácil assimilar sua estrutura nos moldes

34 *Ibidem*, p. 52.

35 *Ibidem*, p. 51.

36 *Ibidem*, p. 53.

mais tradicionais da metafísica, como, por exemplo, forma e conteúdo, o que é estar a um passo de considerá-la nos termos de um método (forma) e um objeto (conteúdo). Ora, todo o esforço de Benjamin reside em pensar uma maneira de conceber a verdade que não recaia nessas dicotomias que permeiam toda a história metafísica.

Por isso, a forma de apresentação da verdade não é algo exterior ao conteúdo. A forma é já o conteúdo, pois, seguindo a leitura benjaminiana de Platão, a verdade é bela, ela é o conteúdo essencial da beleza. Sendo assim, a relação entre beleza e verdade não é de exterioridade, mas de imbricação, de pertença mútua. Logo, o método, no que diz respeito à verdade, está em radical oposição de seu papel em relação ao conhecimento.

O método, que para o conhecimento é uma via para a aquisição do objeto (mesmo que através de sua produção na consciência) é para a verdade apresentação de si mesma e portanto, como forma, dado juntamente com ela. Essa forma não é inerente a uma estrutura da consciência, como é o caso da metodologia do conhecimento, mas a um Ser.<sup>37</sup>

Assim, para a filosofia, a “quintessência do seu método é a apresentação”<sup>38</sup>, afirma Benjamin, ao conferir à forma do “tratado”, lido por ele como “ensaio”, um privilégio como maneira de exposição filosófica. Marcando a distância desta característica em relação ao horizonte do conhecimento, Benjamin conclui que, então, “método é caminho indireto, é desvio”<sup>39</sup>. O caráter de posse “imaneente ao conhecimento” faz com que para ele a apresentação seja “secundária”<sup>40</sup>. Ao contrário, para a filosofia, a apresentação é o problema número um, pois sua tarefa consiste em fazer a verdade “garantir o Ser da beleza”.

\*\*\*

Fica bastante claro, então, que estamos tratando de dois registros inteiramente diferentes quando falamos de conhecimento e de filosofia. A importância da retomada de Platão no pensamento de Benjamin já estaria garantida, neste sentido, pelo fato de ele reconhecer que uma das maiores intuições da doutrina platônica foi marcar esta crucial distinção. Porém, esta retomada de Platão

---

37 *Ibidem*, p. 52.

38 *Ibidem*, p. 50.

39 *Ibidem*, p. 52.

40 *Ibidem*, ps. 51-52.

o insere nas coordenadas da concepção benjaminiana de linguagem. O significado, portanto, da observação de Benjamin de que a “forma”, no registro da filosofia, não é “inerente a uma estrutura da consciência, como é o caso da metodologia do conhecimento, mas a um Ser” precisa ser entendida nesta perspectiva.

A forma que é inerente a um Ser obedece ao movimento geral do pensamento de Benjamin que desloca a verdade da relação entre sujeito e objeto para colocá-la na morada da linguagem. Neste aspecto, Benjamin bem poderia concordar com a famosa frase de Heidegger, em *Sobre o Humanismo*, de que “a linguagem é a morada do Ser”<sup>41</sup>. Com esse deslocamento, Benjamin firma aquela lei segundo a qual a filosofia se instaura naquela “esfera da verdade visada pela linguagem”. É neste contexto que podemos compreender o significado de mais uma distinção feita por Benjamin entre conhecimento e filosofia. Segundo ele, o “conhecimento pode ser questionado, mas não a verdade”<sup>42</sup>.

Na medida em que a verdade é alguma coisa cuja morada é a linguagem, ela “preexiste, como algo que se auto-apresente”<sup>43</sup>. Benjamin reivindica, assim, uma espécie de anterioridade ontológica para a verdade, enquanto algo que se dá na linguagem, em relação ao conhecimento. As representações de um sujeito só se dão depois dessa preexistência da verdade na linguagem. Esta verdade, portanto, não está a mercê de questionamento, como o conhecimento, que permanece no âmbito discutível da correção (correção da representação de um sujeito em relação a um objeto). A verdade dada na linguagem fica sempre mais aquém deste tipo de questionamento, uma vez que ela é inerente a um Ser.

O conhecimento visa o particular, mas não a unidade desse particular. A unidade do conhecimento, se é que ela existe, consiste apenas numa coerência mediata, produzida pelos conhecimentos parciais e de certa forma por seu equilíbrio, ao passo que na essência da verdade a unidade é uma determinação direta e imediata. O próprio dessa determinação direta é não poder ser questionada.<sup>44</sup>

Na medida em que a unidade do conhecimento só pode ser dada através de uma mediação feita a partir de um equilíbrio entre conhecimentos parci-

41 Martin Heidegger, *Sobre o Humanismo*, p. 24.

42 Walter Benjamin, *A Origem do Drama Barroco Alemão*, p. 52.

43 *Ibidem*, p. 52.

44 *Ibidem*, p. 52.

ais, ela é inteiramente questionável. Já a verdade, por fornecer um tipo de unidade “direta e imediata”, não tem como ser questionada. Antes de entender esta observação por um viés arrogante, que tentasse interpretá-la como uma tentativa corporativista de privilegiar a filosofia, devemos buscar compreendê-la no contexto do esforço de pensamento de Benjamin. Neste sentido, sua observação é a consequência natural da realidade linguística da verdade. Se a verdade é inerente a um Ser cuja morada é a linguagem, obviamente o relacionamento que se pode ter com ela não é de questionamento.

Não é outro o significado da “renúncia à intenção”<sup>45</sup> de que fala Benjamin, isto é, da falência, neste terreno, do poder das intenções, sempre referidas a um sujeito e suas vontades. Mais especificamente, é óbvio que há aí uma crítica endereçada a Husserl e sua fenomenologia. Não se trata, então, também, de nenhuma intencionalidade que pudesse vir ainda a socorro da perpetuação de uma noção de sujeito. A “verdade não entra nunca em nenhuma relação, e muito menos uma relação intencional”, do que resulta que o “procedimento próprio à verdade não é (...) uma intenção voltada para o conhecimento, mas uma absorção total nela, e uma dissolução”<sup>46</sup>.

O que se abre a partir daí, diga-se de passagem, não é um pronunciamento supostamente arrogante, mas, pelo contrário, uma generosa proposta para que venhamos a estabelecer um relacionamento autenticamente filosófico com a verdade e que, por isso, não esteja calcado no questionamento, que pertence, antes, ao âmbito do conhecimento. A generosidade, contudo, depende de estarmos dispostos a esta renúncia à intenção, isto é, ao “eu” e às determinações de suas vontades. Quem sabe, daí não possa surgir um outro contato, mais rico, com a verdade?

“Como unidade no Ser, e não no Conceito, a verdade resiste a qualquer interrogação”<sup>47</sup>, afirma Benjamin. Com isso, mais uma vez, enaltece a importância da intuição platônica ao conceber a idéia como Ser e, neste sentido, como matéria de contemplação. Aliás, valeria lembrar que o sentido original (etimológico) de “teoria”, como quando falamos em “teoria das idéias”, é o de um “ver”, bem como “contemplação”. Por isso, “enquanto o conceito emerge da espontaneidade do entendimento, as idéias se oferecem à contemplação”, do que decorre que as “idéias são preexistentes”<sup>48</sup>.

---

45 *Ibidem*, p. 50.

46 *Ibidem*, p. 58.

47 *Ibidem*, p. 52.

48 *Ibidem*, p. 52.

No contato com as coisas que temos através do conhecimento, elas estão sempre inseridas nesta articulação mediata, forjando uma unidade apenas derivada, derivada dos conceitos. Aqui, é a relação de aquisição que se oferece para nós. Já em relação à verdade, uma vez que ela se oferece por uma unidade direta e imediata, se exige de nós uma apreensão contemplativa e desinteressada. Desinteressada porque, ao não estar referida à posse, não possui nenhum interesse. Contemplativa porque, por ser direta, requer um modo de ver.

Como realidade dada na linguagem, nunca fora dela, a verdade é firmada em sua apresentação, e aí se dispõe como unidade inteligível diretamente. O conhecimento, porque não lida com a apresentação, pelo que seu objeto jamais é a verdade, é uma análise sempre tardia em relação à verdade. É que a linguagem, para Benjamin, jamais é um simples instrumento. Se ela é meio, ela o é no sentido em que se diz o “meio ambiente”. A linguagem é o *medium* no qual mora a verdade. Daí a preciosidade da frase de Heidegger, segundo a qual a linguagem é “morada” do Ser. Linguagem, aqui, deve ser entendida justamente como meio no qual se mora. Nesta medida, a verdade “preexiste” em relação ao conhecimento e jamais está sujeita às interrogações que aí possuem sentido.

\*\*\*

A importância da tese platônica encontrada no *Banquete* de que a verdade é bela aparece mais uma vez. A beleza da verdade é o índice de sua morada na linguagem. Porque mora na linguagem, a verdade, ao ter que se apresentar, deve ser bela. E é esta a tarefa da filosofia: apresentar a verdade. A verdade só se dá quando é realizada uma junção entre forma e conteúdo, isto é, quando ela faz jus à beleza. Assim, Benjamin estabelece que se “a filosofia quiser permanecer fiel à lei de sua forma, como apresentação da verdade e não como guia para o conhecimento, deve-se atribuir importância ao exercício dessa forma, e não à sua antecipação como sistema”<sup>49</sup>. E completa que esse “exercício impôs-se em todas as épocas que tiveram consciência do Ser indefinível da verdade”<sup>50</sup>.

O Ser indefinível da verdade é atestado pelo fato de que ela precisa, sempre, ser apresentada. Por isso, embora seja algo de eterno, a verdade é uma

49 *Ibidem*, p. 50.

50 *Ibidem*, p. 50.

eternidade estranha — porque é também histórica. Essa insólita conjugação entre eternidade e história só acontece porque o Ser mora na linguagem, e é ela que é capaz de guardar esta intrínseca ambigüidade. Ao contrário de toda a tradição metafísica que isolava a verdade em um reino purificado de eternidade e imutabilidade, Benjamin busca trazê-la, sem que ela perca de todo essas suas características, para o sensível. Por isso a verdade é bela. É bela na linguagem.

Daí a crítica benjaminiana em relação aos projetos filosóficos da modernidade nos quais a “dimensão metodológica (...) não se incorpora à sua estrutura”<sup>51</sup>. Separando forma de conteúdo, eles abdicam da esfera de verdade visada pela linguagem. É por contornar o problema essencial da apresentação que tais projetos podem reivindicar uma verdade imaculada, a-histórica, sem relação com o mundo sensível. Podem, em suma, ignorar a tese de que a verdade precisa fazer justiça à beleza. Ao macular esses preceitos da filosofia moderna, Benjamin levanta como questão filosófica de primeira grandeza a questão da forma. O pensamento só alcança a verdade, testemunhando seu segredo, contemplando sua beleza, quando enfrenta este trabalho de apresentação na linguagem. E é isso que explica e justifica a dificuldade que, muitas vezes, encontramos na escrita filosófica. “Isto significa, apenas, que um esoterismo é inerente a tais projetos, que eles não podem descartar, que estão proibidos de negar e do qual não podem vangloriar-se sem riscos”<sup>52</sup>, conclui Benjamin.

A descrição é precisa. Ela trata das conseqüências naturais da aceitação de que o trabalho filosófico se realiza na linguagem, entendida como este *medium* no qual mora a verdade que é Ser. Um projeto filosófico só pensa já sempre na linguagem, em seu interior, donde deriva que seu labor é ali na intimidade da gramática, das palavras, da sintaxe. Um certo esoterismo sempre irá caracterizá-lo, portanto, na medida em que é só fundando-se em uma forma que não a já dada de antemão que ele... pensa! O pensamento inclui, assim, um esoterismo inerente e que não se pode negar, embora tampouco deva ser matéria de glória. Ele é digno na exata medida de sua necessidade.

Em parte, e apenas em parte, Merleau-Ponty expressou-se sobre este mesmo problema, à sua maneira, em uma passagem da sua obra inacabada *O visível e o invisível*. Ali, ele afirma o seguinte.

51 *Ibidem*, p. 50.

52 *Ibidem*, p. 50.

Incessantemente, vê-se o filósofo obrigado a rever e redefinir as noções mais fundadas, criar novas, com novas palavras para designá-las, empreender uma verdadeira reforma no entendimento, ao término da qual a evidência do mundo, que parecia a mais clara das verdades, surge apoiada em pensamentos aparentemente os mais sofisticados, onde o homem natural não mais se reconhece, o que vem a reavivar o secular mau humor contra a filosofia, e a censura, que sempre se lhe fez, de inverter os papéis do claro e do obscuro. (...) Assim é, e nada se pode fazer em contrário.<sup>53</sup>

O tom final da passagem de Merleau-Ponty enfatiza, do mesmo modo que enfatizara Benjamin, o quão essencial e inevitável é essa dimensão esotérica da filosofia, o que teria acarretado o “secular mau humor” contra ela. Embora toque no mesmo ponto que Benjamin (e por isso Merleau-Ponty chama a atenção para a importância da lida com as palavras na tarefa filosófica), ele cai, aqui, no que poderia parecer, da perspectiva benjaminiana, um “deslize”. É que Merleau-Ponty fala de “criar” novas noções e palavras. Isto poderia levar àquela postura filosófica que Benjamin considera suspeita, quando afirma que a “introdução de novas terminologias, na medida em que não se limitam rigorosamente à esfera conceitual, mas visam os objetos últimos da contemplação, é, por este motivo, filosoficamente discutível”<sup>54</sup>.

O embate na linguagem, típico da apresentação, não significa, portanto, “criar” novas palavras. Uma tal atitude seria, ainda uma vez, refugiar-se no baluarte da “intenção”, conferindo ao sujeito o poder de uso da linguagem, no que ela ainda fica devedora de uma compreensão instrumental. Criar palavras do nada está distante da tarefa de apresentação da verdade; pelo contrário, é uma tentativa, vã, de burlá-la. Trata-se, aí, de lidar com as palavras como se elas fossem meras ferramentas, justo o contrário da concepção de linguagem reivindicada por Benjamin. No campo da comunicação verbal, no qual ainda se encontram os conceitos, tal atitude pode até funcionar. Entretanto, no campo da contemplação, onde a linguagem já não é mais apenas uma série de códigos de significantes e significados estabelecidos, inventar palavras é um contra-senso. Nada mais distante do contemplar que requisita Benjamin do que isso.

Em um outro texto, de 1916, “Sobre a linguagem em geral e sobre a linguagem humana”, Benjamin deixa bem clara a distinção entre sua concepção

53 Maurice Merleau-Ponty, *O Visível e o Invisível*, p. 16.

54 Walter Benjamin, *A Origem do Drama Barroco Alemão*, p. 59.



de linguagem e aquela ordinária, chamada aí de “concepção burguesa da linguagem”. Para ele, “cada linguagem se transmite *em si mesma*, sendo, no sentido mais puro, o *medium* da comunicação”<sup>55</sup>. Isto significa que a linguagem de que fala Benjamin é um meio no qual se dá a verdade. Sendo assim, ela não pode ser instrumentalizada e, por isso, não pode, também, estar subordinada à estrutura sujeito-objeto. Na medida em que contar com o artifício de inventar termos e palavras ainda remete a esta estrutura, tomando a linguagem como simples objeto, tal artifício não pode ser aceito por Benjamin

A linguagem enquanto *medium* é uma realidade historicamente constituída e que, por este motivo, não pode ser ignorada. As palavras têm peso. Elas pesam em quilos que podem ser contados pelo seu vigor histórico. É só ao adentrar este território da linguagem que se tem a chance de apresentar a verdade. A morada da verdade é esta linguagem cuja relação se dá com a história. Por isso, a criação de novas palavras, no que desconsidera seu peso (histórico), é “filosoficamente discutível”. “Essas terminologias — tentativas mal sucedidas de nomeação, em que a intenção tem maior peso que a linguagem — não têm a objetividade que a história conferiu às principais correntes na tradição filosófica”<sup>56</sup>, afirma Benjamin. A valorização da intenção que, por mero ato de vontade, busca cunhar novas terminologias tem como contrapartida a desconsideração daquela objetividade proveniente da história, no caso, da “tradição filosófica”.

Ora, essas considerações, com as quais vamos encerrando este artigo, buscam dar conta de uma espécie de afirmação performática do texto de Benjamin. Em outras palavras: ele faz aquilo que prega. Não é outro o sentido da recuperação, absolutamente central, de Platão. Trata-se da consideração das palavras às quais a história conferiu objetividade. Benjamin não tenta criar novas palavras, inventar novos termos, cunhar expressões inéditas. Não. Seu trabalho é outro, bem outro. Só para se ter um aceno sobre isso: as palavras com as quais ele lida são “contemplação”, “idéia” e até “mônada”. O trabalho de Benjamin, portanto, é o de voltar àquelas palavras essenciais de toda a nossa história metafísica. Daí a relevância de Platão, filósofo fundador da filosofia. Ir a Platão e demorar-se em seu pensamento é a busca de uma escuta (contemplação) de suas palavras, essas que foram historicamente decisivas para a nossa humanidade ocidental.

55 Walter Benjamin, “Sobre a Linguagem em geral e sobre a Linguagem Humana”, em *Sobre Arte, Técnica, Literatura e Política*, p. 180.

56 Walter Benjamin, *A Origem do Drama Barroco Alemão* (São Paulo, Brasiliense, 1988), p. 59.

Com isso, o que queremos dizer é que Benjamin já põe em ação, na sua própria escrita, aquela apresentação da verdade que requisita como missão filosófica maior. Seu trabalho já se dá no interior da linguagem como *medium*. É nela que ele encontra Platão, é nela que ocorre este contato Benjamin-Platão. Afinal, a história não deixa de ser um acontecimento na linguagem, e não o contrário. Por isso, ir a Platão é ir às suas palavras “divinizadas”: as “idéias”, o “belo”, a “verdade”. O privilégio, portanto, da leitura que Benjamin faz de Platão em seu texto não pode ser entendido como algo casual ou circunstancial. Pelo contrário, ele é essencial, na medida em que corresponde à demanda, estabelecida pelo próprio Benjamin, de apresentação da verdade. Essa apresentação, como ele disse, “só pode cumprir-se pela reminiscência, voltada, retrospectivamente, para a percepção original”<sup>57</sup>. Ora, é isto que se está fazendo no prefácio para *A Origem do Drama Barroco Alemão*: volta-se, retrospectivamente, para a percepção original, aquela de Platão. A escrita de Benjamin, então, já obedece àquilo que ele está exigindo para a prosa filosófica.

Neste sentido, poderíamos arriscar dizer: Benjamin apresentou a verdade. Isso, contudo, não encerra coisa alguma. Já sabemos que a filosofia não pode se vangloriar de seu esoterismo. Isto se deve ao fato de que ela, mesmo quando bem sucedida, isto é, quando apresenta a verdade, não esgota nada. Há sempre uma dimensão inesgotável na tarefa filosófica, há sempre um fundo silencioso que jaz sob seus pés impedindo a formulação de uma verdade inteiramente totalizante — donde decorreria, também, sua morte. Por este motivo, o Ser da verdade é indefinível. Se a verdade jamais pode ser adquirida, possuída, como acontece com o objeto do conhecimento, mas tão-somente contemplada, estaremos sempre diante de uma tarefa filosófica infinita.

Assim, se Benjamin apresentou a verdade, isso não é mais do que um estímulo, certamente decisivo, para que, mais uma vez, voltemos, nós, “minuciosamente, às próprias coisas”. Deste modo, ele teria cumprido aquilo que é próprio da apresentação da verdade, a saber, colocar em movimento um “processo em que na contemplação filosófica a idéia se libera, enquanto palavra, do âmago da realidade, reivindicando de novo seus direitos de nomeação”<sup>58</sup>. Neste caso, restaria a nós corresponder a esta liberação, buscando estar à altura, pelo pensamento, da reivindicação da idéia, enquanto palavra, de seus direitos de nomeação. Restaria a nós mergulhar, com o “fôlego infatigável” do pensamento, na “contemplação” dessas palavras essenciais — agora tendo mais uma parada obrigatória, o próprio pensamento de Benjamin.

57 *Ibidem*, p. 59.

58 *Ibidem*, p. 59.

## Bibliografia

Benjamin, Walter. *A Origem do Drama Barroco Alemão*. São Paulo: Brasiliense, 1988.

\_\_\_\_\_. Sobre a linguagem em geral e sobre a linguagem humana. Em: *Sobre arte, técnica, literatura e política*. Lisboa: Relógio D'água Editores, 1992.

Belfort, Alexandre. Sobre a tarefa filosófica em Walter Benjamin. Em: *O que nos faz pensar*. Cadernos do Departamento de Filosofia da PUC-Rio, agosto de 1992, n. 6.

Castro, Claudia. Na magia da linguagem. Em: *O que nos faz pensar*. Cadernos do Departamento de Filosofia da PUC-Rio, agosto de 1992, n. 6.

Descartes, René. *Meditações*. Em: *Os Pensadores*. Rio de Janeiro: Abril Cultural, 1996.

Dickinson, Emily. *Poemas*. São Paulo: Hucitec, 1986.

Heidegger, Martin. *A Origem da Obra de Arte*. Lisboa: Edições 70, 2000.

\_\_\_\_\_. *Sobre o Humanismo*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1995.

\_\_\_\_\_. La doctrine de Platon sur la vérité. Em: *Questions II*. Paris: Gallimard, 1980.

\_\_\_\_\_. Kant's Doctrine of the Beautiful. Its Misinterpretation by Schopenhauer and Nietzsche. Em: *Nietzsche — Volume I: The Will to Power as Art*. São Francisco: Harper Collins, 1991.

\_\_\_\_\_. O que é isto — a filosofia? Em: *Os Pensadores*. São Paulo: Abril Cultural, 1996.

Kant, Immanuel. *Crítica da Faculdade do Juízo*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995.

Konder, Leandro. *Walter Benjamin: o marxismo da melancolia*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1999.

Merleau-Ponty, Maurice. *O visível e o invisível*. São Paulo: Perspectiva, 1999.  
Muricy, Kátia. *Alegorias da dialética: imagem e pensamento em Walter Benjamin*.  
Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1998.

Spinoza, Baruch de. *Ética*. São Paulo: Atena, s/d.