

3

Uma ética em Benjamin: acolhimento, recusa, transformação

3.1.

Acolhimento e ação pedagógica

Este capítulo tem o objetivo de inserir o pensamento de Walter Benjamin no debate atual sobre ética e educação.

Walter Benjamin não tematiza a ética; não se encontra, dentro da história da filosofia, entre os filósofos que se preocuparam em definir e fundamentar esse campo. Também a literatura sobre ética da área da educação não faz referência à sua obra. Enquanto filósofos contemporâneos e próximos de Benjamin, como Adorno e Horckheimer, constituem uma perspectiva de abordagem, é raro encontrar nos textos dessa literatura específica até mesmo alguma citação extraída de seus textos.

Por que, então, eleger Walter Benjamin para trabalhar o tema da ética na educação?

Primeiramente, é preciso deixar claro: a relação entre Benjamin e a ética é ampla e profundamente estabelecida pelos comentadores de sua filosofia. Nesse sentido, utilizaremos aqui, como referências, as produções de Sergio Paulo Rouanet, Leandro Konder e Luigi Bordin.

De acordo com Rouanet (1990), no Brasil, cresce o interesse por Benjamin nas últimas décadas, e isso só pode corresponder “à necessidade, de fato urgente, de opor aos estereótipos de um saber escolástico uma reflexão, (...) alheia a todos os esquematismos e atenta a todos os matizes do novo.”

Rouanet continua:

Um pensador cujo materialismo deve mais à teologia que a Marx; que parte de uma epistemologia platonizante; que defende uma estética pós-aurática e se assusta com as conseqüências de um mundo sem aura; que quer abolir a tradição e salvá-la; que vê na redenção dos mortos a tarefa dos vivos, na salvação dos *agoras* cativos a tarefa do presente, e para quem a revolução é um salto de tigre em direção ao passado; que consegue ser mais ativista que Brecht e mais místico que Scholem; que acredita na utopia e a define como reencontro com a linguagem adamítica, em

que as palavras serão totalmente adequadas às coisas – esse pensador contemporâneo de todos os anacronismos e cruzamento de todas as impossibilidades, talvez tenha algo de sugestivo para um país e para um momento em que se trata de explorar as alternativas mais improváveis, e de construir o novo, contra a tradição, e a partir dela. (Rouanet, 1990)

Uma explicação plausível para a ausência de Benjamin no debate sobre a ética na educação, no Brasil, encontra-se no caráter assistemático que o tema adquire em sua obra. No lugar de ser tematizada, tomada como campo da filosofia voltado para a fundamentação da ação humana, a ética, em Benjamin, é o próprio motivo do pensamento, aquilo que **anima** a filosofia. É o ponto de partida, a origem de sua filosofia, precisamente o que a torna possível.

O fato de a ética em Benjamin não ser tematizada, ser a própria experiência que torna possível o pensamento: essa constitui também a razão porque aqui se coloca o tema da ética na educação em sintonia com a sua filosofia.

Como afirma Konder (2003a), “Benjamin sabia da necessidade de pensar agindo, de agir pensando.” Uma marca de seu pensamento é o enfrentamento radical das questões. Pela crítica filosófica, sem jamais temer seus resultados, Benjamin chegou, algumas vezes, a conclusões trágicas sobre a realidade. Ao ler seus textos, pode-se dizer que era pessimista aqui, entusiasta acolá. O filósofo se empenhava numa compreensão das condições de vida e de pensamento do homem do início do século XX, buscando integrar todos os infortúnios, limites e forças constitutivas dessas condições. Defrontou-se, então, com desafios, dificuldades, impossibilidades; ouviu, na história oficial, os ecos, os apelos de uma outra história, “que não foi, mas poderia ter sido”, seguiu seus rastros; e, assim, potencializou o movimento do pensamento, soterrado pela ciência, abortado pelo Iluminismo; tocou e libertou seu objeto, a realidade, e construiu sua filosofia, comprometida, histórica, moral. Uma filosofia que é o testemunho de uma experiência de apreensão da experiência do homem que habita o mundo do início do século XX, é o desvelamento e o registro da eticidade inerente a esse homem, esse mundo. Uma filosofia que, ao desvelar as condições da época moderna, desvelou as condições que as produziram, e abriu, no futuro do pretérito da história oficial, uma perspectiva para uma nova história, “a que não foi, mas poderia ter sido”, a história dos vencidos. E que, tendo origem na intenção de compreender o próprio sentido da historicidade - afinal, “Como o conhecimento,

sendo ele próprio histórico, pode vir a conhecer efetivamente (isto é, a dominar) a realidade da história?” (Konder, 1999) –, resulta, ao mesmo tempo, num acolhimento, numa recusa da realidade que se apresenta e numa ação transformadora sobre ela.

Rouanet (1992)¹ define a ética de Benjamin como uma ética da recusa, em relação a uma ética da aceitação, em Weber. Ao confrontar os dois pensamentos sobre a modernidade, o ensaísta comenta a fantasia da virilidade, que lhes é subjacente, e conclui: “Também para Benjamin é preciso ser viril, mas a virilidade não consiste em dizer sim à modernidade perversa e sim em recusá-la.”

No entanto, a recusa de Benjamin à modernidade, mais precisamente à perversão que lhe é constitutiva², primeiro, é resultado de uma atitude de acolhimento da modernidade como condição humana, pois, para recusar algo é necessário apreender sua existência, aceitá-lo enquanto existente, tal como é; segundo, tem como consequência um trabalho criativo, uma ação efetiva, a construção de um pensamento capaz de enfrentá-la, transformá-la, redimi-la, salvá-la.

Para o fim que este trabalho persegue, é importante distinguir, em meio a uma atitude geral de aceitação das circunstâncias como se fossem irrevogáveis, de passividade diante da história, a singular atitude de recusa que se manifesta em Benjamin. Mas mais importante ainda é perceber a origem, a sustentação e o destino dessa recusa; é compreender que essa recusa se constitui simultaneamente num compromisso radical de elucidar a lógica que produz determinadas condições, e de romper com essa lógica, instituindo outros princípios.

Em Benjamin, o pensamento demanda, sobretudo, capacidade de suportar a visão do que se faz visível; de não se deixar abater por ela. Suportar ver é a única possibilidade de alterar o que foi e de transformar o futuro.

¹ Para compreender melhor a modernidade em Benjamin, vale a pena ler o citado ensaio de Rouanet, *Por que o moderno envelhece tão rápido?*, que apresenta a tese de que Benjamin construiu sua teoria da modernidade em oposição à de Weber.

² Segundo a idéia que Rouanet desenvolve nesse texto, a modernidade em Benjamin implica um duplo sentido: o da perversão e o da emancipação. O da perversão, Benjamin recusa; o da emancipação, ele persegue. Dessa duplicidade conceitual deriva o caráter muitas vezes contraditório que a crítica à modernidade adquire ao longo de sua obra.

O que a história revela a Benjamin, quando ele a interroga, é principalmente a necessidade de libertar a história de um movimento viciado, que a conduz sempre ao mesmo, sem incorporar o novo:

“O resgate da história dos vencidos, o resgate das aspirações dos derrotados, dos gritos, das dores, dos protestos, das manifestações de inquietação, de rebeldia, esse resgate faz parte da luta para salvar todas as aspirações libertárias do passado.” (Konder, 1992)

A história dos vencidos é a história de todas as possibilidades que foram excluídas da história dos vencedores, na qual triunfa a técnica, a ciência, a exclusão, a não-dialeticidade, a não-diferenciação, a homogeneização, o movimento linear, contínuo, progressivo.

O resgate da memória do que foi historicamente vencido é um gesto ético, necessário. Realizá-lo significa restituir à realidade uma dimensão que lhe foi subtraída: a do possível, que está para além do que é dado. Algo liga mais intimamente as gerações do que a transmissão do saber: o pedido de justiça dos vencidos. Restituir a voz às vítimas, historicamente emudecidas, fazer-lhes justiça, resgatar a possibilidade de uma linguagem que inclua seus lamentos, suas ofensas: desse compromisso “deriva o profundo *pathos* moral da obra de Walter Benjamin.” (Bordin, 1997).

A interpretação feita da história pela cultura hegemônica legitima igualmente o poder dos dominadores. Assim, o primeiro passo é desmontar a versão vigente (Bordin, 1997).

Não se pode interpretar segundo a ordem que se trata de dissolver. É preciso desfazer essa ordem, desorganizando as relações do mundo empírico, construindo uma outra sintaxe (Rouanet, 1990). Nesse sentido, o sonho cumpre um papel central na filosofia benjaminiana: o sonho é descontextualizador; seu conteúdo manifesto subverte a ordem espácio-temporal, tira as coisas do lugar, provoca o caos, abrindo uma nova perspectiva na (e para a) realidade. Para Benjamin, o conteúdo manifesto do sonho não deve, como para Freud, ser analisado à luz de seu conteúdo latente. Pois, isso significa reduzi-lo a uma ordem, e toda ordem, “como Benjamin não se cansa de repetir, é sempre a ordem dos dominadores.” (Idem)

Seja através da concepção do sonho, seja da concepção da história, trata-se, em Benjamin, de desfazer, romper as fronteiras demarcadas; as fronteiras que delimitam, instituem, definem tanto a realidade quanto as possibilidades de

intervenção, ação e pensamento, na realidade. Junto com o sonho, talvez, situem-se também os outros aspectos que, excluídos da filosofia, foram incorporados na dialética benjaminiana: o mito, a teologia, o misticismo. O filósofo não se satisfaz em pensar apenas com os elementos que lhe foram oferecidos pela tradição filosófica, pois, para ele, importa pensar a própria noção de tradição, a própria história, a própria filosofia, e, para isso, importa convocar tudo o que se incluiu e se excluiu nos processos que instituíram as coisas e levaram-nas a serem tomadas tais como são.

Benjamin ouviu os ecos de uma história que não aconteceu, viu uma realidade que não se realizou. Isso constitui uma experiência decisiva para a sua filosofia: de onde ecoam essas vozes?, de onde saltam essas imagens? Afinal, o que fala também silencia?, o que enxerga também oculta? Então, na história, na realidade, na tradição, ali, onde se vive, também se mata? Onde se liberta também se aprisiona? O que institui os princípios dessa ordem em que se desenvolvem e também se abortam meios e fins? Por tudo isso, a crítica, em Benjamin, busca a verdade não como teoria, mas como moralidade e justiça. (Bordin, 1997)

A busca da razão dos vencidos nos restos e nas falhas da história não pode se fundamentar na certeza da metafísica clássica, na qual se sustenta a história oficial.

Se nós nos instalamos na área do já conhecido, podemos ter certeza de que estamos pensando de uma maneira pobre. O nosso pensamento precisa do ainda não conhecido, porque a nossa ação depende do ainda não acontecido. O nosso projeto tem um compromisso com o novo e o novo não brota automaticamente, mecanicamente, do existente; então, a busca do incógnito se insere no âmbito das preocupações políticas mais apaixonadas de Benjamin, como também, em ligação com a busca do incógnito, a busca do infinito, que é um tema essencial do pensamento dialético e que de repente ficou entregue exclusivamente aos teólogos ou então a alguns filósofos idealistas. (Konder, 1992)

Benjamin instaura, então, um saber conflitual, o saber da crise, e

“detém o pensamento e seu interrogar aí onde, no corpo da tradição, se forma um pequeno encrespamento; mediante esses fragmentos sintomáticos, procura construir uma constelação que aponte para o reverso da tradição e faça emergir o que foi reprimido e silenciado na história.” (Bordin, 1997)

Como define o próprio Benjamin, no texto *A Vida dos estudantes*, “Transformar o estado imanente de plenitude de forma pura em estado absoluto, torná-lo visível e soberano no presente – eis a tarefa histórica.” Tarefa essa que

apenas se pode realizar no confronto com “uma concepção da história que, confiando na eternidade do tempo, só distingue o ritmo dos homens e das épocas que correm rápida ou lentamente na esteira do progresso.” (Benjamin, 1986a). Pois, o conceito de progresso se funda na idéia da catástrofe e “(...) que tudo ‘continue assim’, isso é a catástrofe. Ela não é o sempre iminente, mas sim o sempre dado.” (Benjamin, 1996c)

Assim, o emergir do reverso da tradição é o que pode provocar “o lamento de uma grandeza perdida”, sem o qual a vida não pode se renovar no presente. O presente é o tempo visado pela ação, é no presente que a história se realiza, é para o presente que “o passado dirige seus apelos”. No entanto,

(...) só poderemos aproveitar a riqueza das energias humanas encerradas nele se formos capazes de agir, no presente, com genuína paixão libertadora. O fortalecimento dessa paixão exige do revolucionário que ele não se prenda a critérios estreitos, comprometidos com qualquer forma de arrogância do saber; ele precisa estar disposto a assimilar *todas* as experiências vividas pelos homens de maneira enriquecedora, *todos* os sonhos generosos (...). (Konder, 1999)

Um rigor em relação ao presente: isso expressa o que se designa aqui como uma ética em Walter Benjamin. Uma ética cuja origem é a *libido* libertária; a vontade de transformar o mundo, de redimir a humanidade (Konder, 1999); em suma, o empenho em salvar da morte a própria vida.

O marxismo, a dialética, a teologia, o realismo, o idealismo, todas essas marcas da história do pensamento imprimem-se na obra de Benjamin, sem dúvida, tornando-a múltipla, passível de significações e abordagens diversas; mas sobretudo, distinguindo-o como um filósofo que reconduz a filosofia para o seu lugar de diferença em relação à ciência, afastando-a tanto do conhecimento operacional quanto abstrato, e reinstituindo-lhe o seu lugar próprio, ou seja, o do enfrentamento de problemas concretos, referentes ao real, que compreende ao mesmo tempo os fenômenos e as idéias, que dizem respeito ao compromisso com a história, com o homem, com a experiência humana.

Em *A Origem do Drama Barroco Alemão*³, um texto denso, difícil, onde se apresentam, muitas vezes embrionariamente, conceitos-chave da filosofia

³ Trata-se da tese de livre-docência de Benjamin, que foi rejeitada pela Academia. No texto, imprimem-se as marcas da pretensão e do fracasso acadêmico de Benjamin. Aqui utilizou-se

benjaminiana, uma distinção se faz absolutamente clara: entre verdade e saber, filosofia e ciência. A verdade “esquiva-se a qualquer projeção no reino do saber”; saber é posse. O objeto da verdade não preexiste ao método, mas é representado por ele. O método da verdade “é caminho indireto, é desvio”; o método do saber é via de aquisição. A verdade é inerente a um ser, está além da consciência; o saber é inerente a uma estrutura da consciência, é dado por ela. A verdade é própria da filosofia; o saber é próprio da ciência. A forma da filosofia é representação da verdade; a forma da ciência é guia para o conhecimento.

Benjamin atribui ao pensamento, que, “incansável, começa sempre de novo, e volta sempre, minuciosamente às próprias coisas”, um estatuto próprio. Ele luta por defendê-lo e construí-lo, em um mundo onde se tornam cada vez mais escassas e pobres as chances de uma experiência de integração, integridade. Um mundo onde a dimensão da técnica, do vivido, da consciência e da ciência avançam e excluem a dimensão do irreduzível, do que permanece guardado, livre, para ser acessado, significado, ressignificado; onde a filosofia representa a possibilidade única, tanto individual quanto coletiva, de integrar a vida e o ideal; de compartilhar uma verdade histórica, humana.

Uma articulação entre essas considerações iniciais sobre a filosofia de Walter Benjamin e as questões sobre ética e educação, levantadas na parte 2, é a demanda por, e os encaminhamentos em direção a, uma formação ética sistematizada, idealizada, conforme princípios, valores e virtudes, segundo a análise desenvolvida detectou na literatura recente na área.

O que se pretende aqui é questionar radicalmente o empenho de propostas de formação ética nesses moldes. Pois, concebe-se, junto com Benjamin, que a formação ética só pode se constituir um processo libertário das possibilidades históricas, um processo tanto de recriação de valores, como de renovação de princípios e revitalização moral, na medida em que se fundar no saber concreto sobre as condições que determinam, condicionam o presente, e propiciar a expressão desse saber, numa experiência que não o exclua, senão que o integre aos objetivos, aos ideais que movem a ação pedagógica.

o capítulo inicial da tese, *Questões introdutórias de crítica do conhecimento*, como base para a construção da metodologia.

Para questionar a demanda por uma formação ética sistematizada, que se empreende atualmente no Brasil, busca-se tornar visíveis as tensões nas quais ela emerge, fazer brotar as raízes que a constituem, determinar sua origem, o ponto em que ela se tornou o que é.

Em Benjamin, origem e gênese são conceitos diversos, que designam coisas diversas: “A origem, apesar de ser uma categoria totalmente histórica, não tem nada que ver com a gênese. O termo origem não designa o vir-a-ser daquilo que se origina, e sim algo que emerge do vir-a-ser e da extinção.” (Benjamin, 1984a)

Assim, o que se visou na parte 2 deste trabalho, ao se definir a publicação dos PCN como marco da vinculação da educação brasileira à lógica do mercado, foi estabelecer uma origem para o debate sobre ética e educação hoje no Brasil. Tal procedimento tornou possível isolar o fenômeno, representado pela literatura recente produzida na área, e, ao mesmo tempo, reconduzi-lo a um contexto no qual ele adquire uma significação completamente diversa da que adquiriria se fosse tomado como um episódio da história da Educação Moral no Ocidente, cuja gênese se costuma atribuir à *Paidéia* grega.

Aqui o tema da ética na educação não se encontra em conexão com a idéia da ética na educação, evolutivamente, desde a vigorosa época em que Aristóteles cunhou a eticidade do homem grego, instituindo, por amor a seu filho Nicômaco, os princípios da formação virtuosa, passando pelos pensadores medievais, resistindo à decadência moderna, até sucumbir à impossibilidade de fundamentação da pós-modernidade e renovar-se hoje às custas de um embate ferrenho e uma negociação perigosa entre o sentido do absoluto, próprio da ética, e os sentidos relativos, inerentes à historicidade que caracteriza os processos humanos.

De outro modo, neste trabalho, o tema da ética na educação, por uma cisão, uma ruptura, uma descontinuidade no sentido linear do movimento histórico, adquire uma autonomia e pode se relacionar, por afinidade, com outras idéias, não articuladas pela lógica que rege a ordem instituída. “Cada idéia é um sol e se relaciona com outras idéias tal como o sol se relaciona com outros sóis.” (Benjamin, 1984a). Assim, a ética na educação, tal como aqui se propõe, mais do que com as idéias de subjetividade e autonomia, características da ética iluminista,

relaciona-se mais propriamente⁴, por exemplo, com a proposta literária de Brecht cujo tema central

“podia ser resumido em duas perguntas: 1) Como os que têm pouco podem usar com eficiência o pouco que têm? 2) Como, no plano das idéias, eles podem chegar a pensar bem com os escassos pensamentos disponíveis?” (Konder, 1999)

Retomando o tema da ética na educação, tal como se delimitou na parte 2 deste trabalho, *Ética e Educação: um debate atual, uma relação necessária*, e tratando já de abordá-lo, sob a perspectiva aberta pelas considerações feitas sobre a filosofia de Benjamin, propõe-se, então, o seguinte questionamento:

Em que medida as atuais reformas curriculares deram um xeque-mate na educação, canalizando sua força transformadora no sentido da manutenção da ordem?; em que medida, para isso, não se inverteram seus princípios, dispuseram-se de suas estratégias?; no jogo da transformação, venceu o antagonista?; qual o seu nome?; se não se ousar pronunciá-lo, então, quer dizer que se legitima a prática de se utilizar a realidade, a contingência, a história, como seus bodes expiatórios?; o que fazer diante do placar do jogo? Para revertê-lo, é necessário recuperar o fôlego e reunir forças. Será possível mudar o jogo contra o modelo vigente, quando isso implica considerar que a estratégia de negociação até então empreendida significa vinculação a uma lógica que se trata de desconstruir?

Nesse sentido, talvez valha lembrar a primeira tese do texto *Sobre o conceito de História* (Benjamin, 1994a). O materialismo, que para Benjamin significa a possibilidade de retomar a história de um outro ponto de vista, vitalizador e revolucionário, vale-se dos lances de um fantoche, a teologia, para progredir no jogo. A teologia é uma grande enxadrista, ela sabe jogar como ninguém, dribla a lógica histórica, não se desfaz de seus princípios, sabe mantê-los dentro do jogo, guarda suas estratégias. A educação, pelo seu lado, conta com muito mais do que com a ciência da educação para avançar; conta com a possibilidade de reunir os vestígios da experiência humana e de, a partir deles, reconstituí-la, torná-la visível, e passível de ação, intervenção. Em nome de que a educação vai, então, reduzir-se ao âmbito do conhecimento operacional, específico, e abrir mão da matéria humana bruta de que dispõe?

⁴ Sobre isso (pré e pós-história das idéias), ver apresentação de Rouanet ao texto *A Origem do Drama Barroco*, de Benjamin.

3.2.

Recusa à predominância dos valores do mercado

No mundo atual, predominam os valores do mercado. Da leitura que se faz da vida social, depreende-se que os valores éticos estão subjugados ao valor do capital, expresso na conjugação entre lucro, técnica e conhecimento científico. O lucro, a técnica e o conhecimento científico colocam-se como referências absolutas para o homem, à margem das quais não é possível sobreviver. Constituem o centro da vida social e individual, o lugar que atrai, e para o qual se dirigem, num movimento interativo, dinâmico, multilateral, a maior parte das energias, das possibilidades humanas.

O capital é um jogo instituído pela ação histórica, humana; um jogo que se potencializa e se torna cada vez mais amplo a cada investimento. Hoje, quais são as fronteiras do campo de jogo do mercado? Como delimitá-las, quando as jogadas se autonomizam e as estratégias de avanço se tornam cada vez mais e mais ousadas e sutis? Como demarcar um campo que se torna um espaço onipresente, onipotente, onisciente, como um deus? Como estar fora de um jogo, que institui o princípio da inclusão de todos e é por ele instituído?⁵

O mercado é um fato histórico. Como tal, é um fato incontornável para cada um individualmente. No entanto, enfrentá-lo é ainda um problema, sobretudo, ético. Um problema de responsabilidade para com a assunção da condição de submissão às leis que o regem, que se impõe a cada um neste momento da história.

O mercado constitui hoje para o homem uma referência mobilizadora e imobilizadora de suas ações. O homem, criador, instituidor da ordem do mercado, assim como da técnica e da ciência, está submetido a ele, encontra-se a seu serviço. Os investimentos diretos no jogo do mercado na história moderna, recente, são proporcionais aos investimentos no sentido de criar mecanismos para escamotear o propósito do jogo. Aqueles que jogam a favor das estratégias do mercado desenvolveram a capacidade de proclamar outros vencedores, sem se sentirem ameaçados. Assim, para os que lutam contra essa hegemonia, que diz

⁵ É interessante observar o paradoxo constitutivo desse jogo: o princípio de inclusão o institui enquanto o princípio de exclusão o mantém.

respeito a uma economia da própria vida humana, o maior perigo é precisamente não perceber o alcance do jogo, ignorar até onde se está comprometido com ele, desconsiderar as artimanhas e desprezar a força de decisão do adversário. Na relação entre o mundo ético e o mercado, trata-se sempre de uma luta, onde, de saída, já estão todos vencidos. Pois, o mundo ético se mantém hoje em estreita vinculação com o mercado. As transformações advindas pela intensificação das funções do mercado, da técnica, da ciência transformaram o mundo ético:

(...) da noite para o dia não somente a imagem do mundo exterior mas também a do mundo ético sofreram transformações que antes não julgaríamos possíveis. Com a guerra mundial tornou-se manifesto um processo que continua até hoje. No final da guerra, observou-se que os combatentes voltavam mudos do campo de batalha; não mais ricos, e sim mais pobres em experiência comunicável. (...) Não havia nada de anormal nisso. Porque nunca houve experiências mais radicalmente desmoralizadas que a experiência estratégica pela guerra de trincheiras, a experiência econômica pela inflação, a experiência do corpo pela guerra de material e a experiência ética pelos governantes. (Benjamin, 1994b)

É interessante observar, no fragmento de texto citado, que mundo ético é colocado em paralelo a mundo externo. A mundo externo não corresponde mundo interno, mas mundo ético; isso se pode atribuir ao fato de que para Benjamin, a experiência individual é sempre resultante da experiência coletiva, está indissociavelmente relacionada a ela, brota dela, nasce no seio dela. São as formas da vida coletiva que moldam a experiência do indivíduo.

Conforme se lê no texto *Sobre alguns temas em Baudelaire*, a experiência é um fato da tradição, da memória coletiva, e os fatos da vida interior do homem só adquirem caráter privado na medida em que fatores externos impedem que sejam incorporados à sua experiência, que é sempre uma experiência coletiva. Os fatos da vida interior do homem, ainda que adquiram um caráter privado, são sempre gerados numa dada experiência coletiva.

No homem moderno, o privado, cada vez mais predominante, relaciona-se, pois, à impossibilidade de compartilhar a experiência comum, e assim incorporar os fatos, integrá-los; a uma perda da dimensão da própria experiência, da própria memória coletiva. Nesse sentido, Benjamin fala em mundo ético como lugar onde se expressam as relações entre o mundo externo e o homem; lugar em que habita o homem.

No contexto da transformação do mundo ético, tal como se encontra descrito no texto *O Narrador*, o autor destaca: a experiência da primeira guerra, a

experiência da inflação, a experiência do poder estatal, a experiência da imprensa, da informação, da técnica. Todas essas experiências traduzem-se na experiência humana de desamparo absoluto. Essa experiência de desamparo absoluto, traumática para o homem, pois, por ser repentina, violenta e atingí-lo em todos os níveis, encontra-o totalmente desarmado. Essa experiência é o que constitui o homem moderno, o indivíduo; é a partir dela que se realiza a sua experiência.

O que é a experiência da modernidade para Walter Benjamin? Uma de suas respostas é: “a experiência hostil, ofuscante da época da grande indústria”.

Tal como se apreende no conjunto de textos sobre Baudelaire⁶, o homem moderno toma a forma do indivíduo, que, cindido do todo, se distancia e se reserva; é aquele onde se revela a perda de uma dimensão da experiência; em quem se desdobra um espaço entre si e sua experiência, para o qual a experiência mais autêntica é a experiência desse distanciamento, mas a quem as forças desintegradoras (a industrialização, a produção em série, a intermediação da técnica, a informação que é pura cisão do acontecimento, a mercantilização de todos os valores) privam também da possibilidade de experimentar o distanciamento que lhe é constitutivo, experimentar-se como puro estranhamento no seu próprio mundo.

De uma certa forma, o homem moderno habita a impossibilidade de habitar o seu mundo, ele se esquia do seu mundo, o seu estar no mundo é um estar esquivo, é um estar sempre alerta, é um estar reativo, é um estar não-acolhedor, mas é um estar no mundo.

Jeanne Marie Gagnebin, na introdução às *Obras Escolhidas* de Walter Benjamin (1994), apresenta quais são, para o filósofo, as condições de realização da experiência, que “já não existem na sociedade capitalista moderna”: a experiência comum; a comunidade entre vida e palavra; a comunidade da experiência. Na comunidade da experiência, o que se transmite é um saber prático, uma moral, um conselho. O que antes era feito na narrativa oral, hoje só pode ser resgatado numa atitude de pensamento, pois já não contamos com um saber prático que nos oriente, somos desprovidos desse senso, sentido. De que

⁶ Refere-se a: *Paris do segundo império, Sobre alguns temas em Baudelaire, Parque Central, O Flâneur, Jogo e prostituição*, publicados pela editora Brasiliense, na coletânea intitulada *Charles Baudelaire, um lírico no auge do capitalismo*.

forma se pode resgatar hoje a palavra comum, a dimensão da experiência, se não pela atitude integradora, filosófica, que hoje não é natural?

Avesso às ortodoxias teóricas; desconfiado dos perigos de movimentos que, como o marxismo, visam à concretização de ideais; atento às insuficiências do comunismo, Benjamin não se configura, propriamente, um autor marxista. Contudo, o pensamento de Marx exerceu grande influência sobre sua filosofia, podendo-se afirmar que constituiu mesmo o próprio solo do qual brotou sua perspectiva teórica e germinaram suas idéias e conceitos mais originais.

A análise de Benjamin sobre o mundo moderno situa-se em sintonia com o conceito de alienação, de Marx. A alienação, também na filosofia benjaminiana, é a própria forma do ser social. Benjamin identifica o lugar próprio do homem, seu *ethos*, sua verdade e força criativa na linguagem. Mais propriamente, na dimensão nomeadora da linguagem, aquela em que os nomes são atribuídos às coisas.

Tal como formulado por Benjamin, a alienação incide sobre o indivíduo moderno como distância, ruptura, entre a palavra proferida e a integridade do sentido. O indivíduo moderno está no mundo como um estranho, o estranhamento é o seu lugar próprio, nele se expressa a impossibilidade de integração entre a vivência individual e a experiência coletiva.

Pensar é decidir (acerca de algo incontornável). Pensar, para Benjamin, inclui o movimento e a imobilização das idéias. De que forma o saber, tal como era transmitido na narração oral, já encerrava um pensamento, como movimento e imobilização de idéias? O pensamento é a condição de experiência da verdade; verdade da qual nos afastamos hoje, cotidianamente, com a atitude científica, instrumental, de conhecimento. Mas, para que nos serve hoje a experiência da verdade? Se, como postula Benjamin, é irreversível o deslocamento que nos distancia da verdade, então o que nos é possível: guardar distância em relação à verdade?

Sobre o paradoxo que constitui a condição do homem moderno, o homem contemporâneo da centralidade do mercado na vida social, talvez sejam elucidativas, além de intrigantes, essas afirmações de Benjamin, extraídas do texto *Parque Central*:

O labirinto é o caminho certo para aquele que sempre chega a tempo à sua meta. Essa meta é o mercado. (...) O labirinto é a pátria do hesitante. O caminho daquele que teme chegar à meta facilmente traçará um labirinto. Assim age a pulsão sexual nos episódios que antecedem à sua satisfação. Mas assim também procede a humanidade (a classe) que não quer saber até onde vai. (Benjamin, 1996c)

A meta do homem desprevenido é sempre o mercado. O medo de enfrentar essa verdade leva a subterfúgios vãos, senão inconseqüentes. Nem os defensores da lógica do mercado, nem ninguém, ousará jamais dizer que os valores a que serve são desvitalizadores das possibilidades de vida, de história. Em relação a isso, é sintomático o fato de que hoje, ao mesmo tempo em que se proclama o valor da humanidade do homem, engendram-se mecanismos, cada vez mais invisíveis, para submetê-lo à tecnologia, à produção, ao poder político, ao conhecimento científico.

O movimento da história, a oficial, contada pelos que se consideram vencedores, toma uma direção unívoca, trata-se de uma continuidade, uma paralisação, um não-movimento. O contra-movimento ao movimento dessa história das possibilidades já realizadas pode revelar seus equívocos, propiciar a emergência das possibilidades históricas que não se instituíram como ordem, e constituir a experiência do que escapa e flui, ou seja, a experiência do próprio movimento histórico, impulsionado pelo confronto e pela luta de forças antagônicas.

Benjamin tem um conceito especial de revolução: é a ruptura com uma história que se cristalizou, que se mecanizou, uma história que se atrelou a um certo trilho, que enveredou por um caminho que resulta no sempre igual, ou então que corre vertiginosamente e sem intervenção de sujeitos humanos na direção do abismo, uma história na qual a realização dos homens se torna desrealização. (Konder, 1992)

A experiência da liberdade só pode se dar na experimentação do que escapou ao que está instituído; naquilo que não se mantém, é pura desestabilização da continuidade histórica. Nosso ser integrador exclui o que não se integra, enquanto que a integridade da vida, da história, remete ao que não se integra ao movimento, é sempre contra-movimento, é sempre o não-capturado.

A reatividade é a consequência direta da experiência do choque, que inviabiliza a integração, o acolhimento do elemento estranho, do “espanto nu”. O homem moderno não pode experimentar o espanto, não pode experimentar o medo, não pode experimentar o que lhe escapa, o que está além do movimento de captura. Ele teme ser destroçado e experimenta o medo do medo, o medo de tudo aquilo que está além dele, que não se limita à sua vivência, à sua história individual. O homem moderno comporta pouco, como se sua carga estivesse

desde sempre excedida. É um homem que vive no limite da suportabilidade de si, do outro, do mundo.

Benjamin tem dois conceitos de barbárie, que se complementam, num modo próprio da sua dialética: um, a barbárie negativa, a que fomos lançados pelo projeto burguês, que nos apartou dos valores absolutos, tradicionais, fazendo a troca da experiência da integração entre saber e vida pelo acúmulo de informação cultural, pelo excesso de conhecimento; outro, a barbárie positiva, que constitui uma reação à barbárie imposta pelo projeto burguês, e consiste em lutar com as armas que se tem, a começar com pouco, a não esperar mais. (Konder, 1999). A conjugação entre os sentidos dessas duas barbáries propicia a tomada da tradição pelo seu reverso. Ao invés de se contentar em lutar com poucos recursos, prescindindo da tradição, empenhar-se por colocar a tradição a serviço de uma outra história, tomada numa nova perspectiva.

No momento atual da sociedade capitalista, experimenta-se mais do que nunca uma sensação de asfixia e de impotência genérica, difusa, impregnadora, como se tudo estivesse dominado, como se o pensamento e a ação só pudessem mesmo seguir pelo único caminho, já traçado. É um momento difícil, no qual o discurso político homogeneizador, o discurso social conciliador contrasta com práticas políticas perversas, com realidades cruéis. A idéia de paz, difundida pelas mídias, pretende abafar os gritos de guerra que ecoam por vários cantos do mundo; os valores libertários, utópicos, revolucionários parecem ter se deixado absorver, levar pela corrente. A diferença, o desvio, a resistência, a luta: como experimentar isso nas circunstâncias atuais? De que forma restituir à vida a possibilidade de ser uma afirmação do que ainda não se realizou?

3.3. Transformação, realidade e pensamento

A filosofia de Benjamin é um esforço no sentido de superar as dicotomias estabelecidas entre pensamento e ação, ideal e vida.

No texto *Experiência*, datado de 1913, Benjamin escreve:

“Será necessário que o objeto de nossa experiência seja sempre triste? Não podemos fundar a coragem e o sentido senão naquilo que não pode ser experimentado por nós? Nesse caso, então, o espírito seria livre, mas a vida o desacreditaria constantemente, pois como soma das experiências ela própria seria inconsolável.” (Benjamin, 1984c. Cf. nota 1 deste trabalho)

A formulação de Benjamin é precisa. Com 21 anos de idade, então, o autor encontra-se diante do problema nodal da ética: a relação entre vida e ideal. Ele não hesita em enfrentá-lo. E a radicalidade com que o faz determina toda a sua filosofia.

O pensamento, ele próprio, está marcado por um compromisso: incluir-se na própria experiência que o torna factível, pensar as condições que tornam possível a experiência que o inclui.

No texto de 1913, a palavra “experiência”, que depois se torna um conceito-chave em Benjamin, a partir do qual se pode reconstituir todo o universo de seu pensamento⁷, aparece pela primeira vez. Assume, na ocasião, uma conotação negativa, identificada à “máscara do adulto”; àquilo que fala da falta de sentido, da brutalidade da vida, que nega a vitalidade, a grandeza, a vontade, a verdade, a fidelidade, o espírito. Mais tarde, em 1929, Benjamin comenta esse enfoque, afirmando que havia permanecido fiel a si mesmo, “Pois o meu ataque cindiu a palavra ao meio, sem a aniquilar. O ataque penetrou até o âmago da coisa.”

Como compreender que isso seja exatamente assim, conforme pretende o autor? Em 1913, entusiasmado pela vitalidade e virilidade de sua própria juventude, extasiado pela força e pelo poder do pensamento que pressentia em si mesmo, Benjamin afirma que nenhuma experiência pode privar a juventude da vontade de verdade, de acreditar que a verdade exista, “ainda que tudo o que foi

⁷ Sobre essa característica circular do pensamento de Benjamin, Rouanet comenta, citando Adorno, em *Édipo e o anjo* (p.10), que a partir de qualquer conceito presente em sua obra pode-se atingir o centro de sua filosofia.

pensado até agora seja equivocado.” Trata-se realmente de um ataque, de uma oposição, de um confronto. E Benjamin parece disposto a testar os limites de sua força no combate à resignação de toda uma geração. No entanto, não é exatamente o que acontece, embora o filósofo tenha levado adiante a sua luta, até o esgotamento de suas últimas forças.

No palco armado para a previsível representação do duelo entre os ideais da juventude e as decepções da maturidade, entre o entusiasmo do espírito e os limites da vida, entre utopia e realidade, assistimos a uma mudança de cenário e a uma simultânea alteração da trama, que leva o espetáculo a se caracterizar pela representação do imprevisível. Em vias de entrar em cena para atuar no papel de filósofo, segundo um roteiro preconcebido que articula filosofia e vida em monólogos anagônicos, Benjamin se detém e assim altera o destino da personagem. Com a representação sustentada em novas bases, a surpresa do desfecho é dupla: a salvação da filosofia, predestinada a morrer falando sozinha, desacreditada pela vida, e a salvação da vida, predestinada a morrer sozinha, sem se deixar tocar pela filosofia.

Para ser coerente com o fundamento construtivo do pensamento de Benjamin, não se pode atribuir ao acaso essa mudança de rumo. Como também não se pode pretender explicá-la estabelecendo umnexo causal, logicamente ordenado, entre os fatos. O que se deu foi “um salto em direção ao novo” e não uma sucessão linear de acontecimentos. Assim, ao contrário de se partir para responder o que e qual a causa que alterou o curso das coisas, é necessário parar e formular a questão: em que sentido o rumo das coisas foi alterado?

No alto de seu entusiasmo juvenil, Benjamin sentiu, pressentiu a distância que existia entre o que poderia empreender com a força de seu espírito, a força vigorosa de seu pensamento, que despontava, e as possibilidades concretas que tinha de intervir na realidade social, de revolucionar as estruturas, que, conforme ele percebia, segregavam os homens entre os que trabalhavam e os que gozavam os bens materiais e espirituais, limitando as condições de humanidade e alienando a própria vida.

Diante do filisteu, burguês de espírito vulgar, que se certifica de que *na realidade* o espírito não existe, o filósofo rebate com ímpeto: “A experiência é carente de sentido e espírito apenas para aquele já desprovido de espírito. Talvez a experiência possa ser dolorosa para a pessoa que aspira por ela, mas dificilmente a levará ao desespero.” (Benjamin, 1984c)

À resignação da geração passada Benjamin contrapõe, então, a sua vitalidade. No entanto, o que poderá ele diante do desconsolo da própria experiência de vida? Poderá barrar esse desconsolo com a sua vontade de verdade, com a força de seu espírito? Ou, ao contrário, toda a sua vitalidade será gradualmente engolida pela impossibilidade de realização? De que realização se trata? De onde vem então a força do espírito, senão da própria vida? De onde nasce o pensamento, senão dos problemas que se colocam? De que vale o espírito se não pode ser experimentado? De que vale a vida se não é movida pelo espírito? Por que essas coisas se chocam, se contrapõem, se excluem? Onde está a verdade, se, quando não se apresenta, não está no presente?

No confronto com essas questões, talvez, o filósofo tenha se dado conta de que a vitalidade de que tanto se gabava não era autônoma, estava inscrita numa experiência coletiva na qual se compartilhava um profundo desconsolo diante da vida, uma profunda nostalgia diante da história. Nesse momento, compreendendo que a própria época era pobre de experiência, Benjamin pode ter se integrado, então, a essa experiência e também tê-la tomado como sua pobreza intrínseca. Não se tratava de não querer transmitir outra coisa, pois, num certo sentido, não havia outra coisa a ser transmitida, senão a pobreza, o desalento. Pode ser então que, em 1913, enquanto escrevia as palavras de Zaratustra, “ao término de sua caminhada”: só pode se vivenciar a si mesmo, Benjamin já soubesse: a experiência é uma dimensão além do si mesmo, e essa é precisamente a dimensão de que se deve tratar.

Benjamin revê sua posição no confronto, percebendo, talvez, que empreendendo o movimento na direção traçada não poderá sair ileso, fatalmente caminhará para o desânimo, a vida tratará de dissipar sua vontade, engolir seu espírito. O pensador muda de estratégia, *sem, no entanto, deixar de empreender a luta pelo ideal que deseja ver conquistado*: a realização plena da própria vida. No novo sentido em que atua, recolhe todas as suas possibilidades, reunindo-as às possibilidades de pensamento que precederam o seu. Platão, Hegel, Leibniz, Nietzsche, Marx, Freud, além dos místicos, dos revolucionários, dos frankfurtianos, todos, põem-se, com ele, na direção da implementação de sua causa. Por afinidade, integra-se a uma experiência de filosofia que mantém a relação entre verdade e beleza, que, embora impopular, por ter perdido o elo com a ciência, mantém sua atualidade (Benjamin, 1984a). Uma experiência que guarda a distância, a diferença entre a verdade e o objeto de saber. Trata-se de uma

filosofia onde as idéias também são tomadas como realidades, no contexto do qual se faz possível salvar os fenômenos, e sem a qual tudo está fatalmente destinado a dissolver-se e a perder-se.

No texto *Experiência e Pobreza*, datado de 1933, a pobreza não é particular, é de toda a humanidade. A pobreza é a própria experiência. Assim, também a grandeza pode ser compartilhada por toda a humanidade. Benjamin não duvida jamais de que essa grandeza exista. E talvez nisso consista toda a dignidade que emana de sua obra. Ele pensa grande, convencido de que a grandeza existe. E ela não está a sua frente. Não é o futuro que o move, toda a experiência é tradição, é passado.

No entanto, para se construir algo novo, diverso do conceito de razão que coroa a história da metafísica ocidental e toda a história social dela tributária, negou-se a tradição e se buscou começar do zero, contando com poucos recursos. Benjamin, então, pergunta: “Quem sequer tentará lidar com a juventude invocando sua experiência?” A possibilidade de compartilhar e trocar, própria da experiência, foi perdida; não se pode invocar o que não se construiu. A experiência diz respeito a um saber que se integra à vida, a uma sabedoria que sempre se renova no contato dinâmico entre os fatos narrados e os significados que eles libertam: “o conselho tecido na substância viva da existência tem um nome: sabedoria.” (Benjamin, 1994b). Ao contrário desse saber sugestivo, “aconselhar é menos responder a uma pergunta do que fazer uma sugestão sobre a continuação de uma história que está sendo narrada,” a outra face da pobreza da experiência é o acúmulo de idéias e de informações, é o excesso de cultura. No entanto, “Qual o valor de nosso patrimônio cultural se a nossa experiência não nos vincula a ele?” (Benjamin, 1986b)

O século XIX simulou uma experiência, ocultou a pobreza sob essa simulação. “Hoje em dia é uma prova de honradez confessar nossa pobreza.” (Benjamin, 1986b) A pobreza não é particular, é de toda a humanidade. A compreensão disso leva a uma desilusão com a época e a uma profunda identificação com ela. A total identificação com a época acarreta a perda de vínculos históricos. O homem então se vê como um novo homem, partindo do zero, sem semelhança com os homens da história. Mas essa semelhança é o princípio fundamental do humanismo. Apenas por ela se pode ouvir a voz das vítimas do passado. O conceito positivo de barbárie é a proclamação da pobreza em que se vive, a visibilidade de que tudo está no interior. A aceitação dessa

pobreza, dessa impossibilidade de começar de outro ponto, de ter que partir do zero, do interior de si mesmo, de ter que construir a partir de si, só a compreensão profunda disso pode levar a salvação da época, da história. O que os homens querem não é uma nova experiência, é libertar-se de toda a experiência. O sonho moderno é uma redenção auto-suficiente, para a qual sempre faltam meios. “Ao cansaço, segue o sono, e não raramente o sonho compensa a tristeza e o desânimo do dia, revelando a existência simples e grandiosa para a qual faltam forças quando se está acordado.” (Benjamin, 1986b)

Sem humanismo, sem semelhança, sem vínculo, sem compromisso, sem ética: nesse sentido, a história é a história da desrealização do homem.

A linguagem guarda as possibilidades da experiência; é na dimensão nomeadora da linguagem, na coincidência perfeita entre nome e coisa, entre ideal e real, que se situa a utopia. Mas a linguagem hoje está atrofiada, como a própria experiência de vida, é muda. A linguagem hoje não abarca a experiência da experiência. Por isso, não se pode partir dela, tal como ela se apresenta, destituída da possibilidade de revelar.

No entanto, para Benjamin, a verdade não está fora das coisas; a verdade não existe enquanto realidade a ser atingida, não se trata de um objeto preexistente, passível de ser adquirido, possuído. O pensamento não é um vôo de fora para dentro (*A Origem do drama barroco*). A verdade é o que se constrói na relação com as coisas, através do procedimento alegórico, numa dialética da valorização e desvalorização do particular: “as coisas são tão ínfimas que podem ser privadas a todo instante de sua substância própria, e tão valiosas que podem ser investidas do poder de significar.” (Rouanet, 1990) Nessa alegorização universal de tudo, o objeto deixa de ser o que era, e transforma-se naquilo que verdadeiramente é, no momento em que se integra em novas relações. (*Idem*)

A linguagem, emudecida, guarda, assim, dentro dela, as possibilidades do dizer. As alegorias expressam o que as palavras não dão conta. A teologia expressa o que a linguagem comum não expressa. A função significativa, comunicativa, predomina na linguagem, empobrecendo-a, reduzindo-a. A linguagem capaz de expressar a verdade para Benjamin é a linguagem nomeadora, a linguagem adamítica, em que coisa e palavra estão em perfeito acordo, em estado de utopia. Mas Benjamin sabe que não há retorno a esse estado de utopia, onde a linguagem é dotada do poder divino do nome. A verdade é, então, para

Benjamin, a busca da verdade, a experiência da verdade. A verdade não pode ser desnudada, é uma experiência de revelação; ela se esquia, e é necessário respeitar seu caráter esquivo, respeitar o segredo que ela guarda.

Não se trata de salvar o futuro. Para Benjamin, o que está em jogo no presente é o passado. É no passado, tal como visado pelo presente, que se encontram os caminhos, as possibilidades. Antes de ir à frente, adiante, faz-se necessário parar e perguntar: em direção a que? O que será possível colher no futuro, quando toda a história está hoje para ser construída, quando toda a tradição ainda tem que ser elaborada? Com que pernas se caminhará? E para onde? Em direção a um tempo vazio e homogêneo? Qual é esse tempo do porvir, que se pretende desconhecer? De onde virá ele? O futuro é repetição: “O caminho que o leva para o futuro é o caminho de onde ele veio.”, comenta Konder (1999), sobre o anjo de Klee.⁸

Benjamin olha a história dos vencedores do ponto de vista dos vencidos. Uma única catástrofe se afigura: a vida não se salva. Para sobreviver, a vida empenhou ideais, lutas, dimensões. Está empobrecida. É necessário salvar a vida, no passado. Por isso, ele se propõe a “perscrutar as verdades antigas” (Konder, 1999): para fazer emergir uma história que seja a história de todos. De todas as possibilidades.

A cisão da história em duas histórias, a que foi e a que poderia ter sido, expressa-se na própria vida, desprovida de ânimo, de força; no próprio pensamento, desprovido de vigor, no próprio homem, desvitalizado. A experiência dessa cisão impossibilita a integração de forças que são constitutivas da possibilidade de experiência humana. A vida exclui o espírito. O espírito exclui a vida. Onde estão atadas as forças necessárias para uma experiência mais plena, integral? Onde foram consumidas? A própria experiência presente revela. Na própria configuração do momento presente, podem-se tatear as respostas. O momento presente revela o que ele é, o que lhe falta. Mas como ele revela? Como ele fala sobre suas próprias condições? Como ele confessa suas próprias fraquezas? Como ele pode mostrar-se ao mesmo tempo uno e fragmentado? Como

⁸ O comentário de Konder refere-se à tese de número 9 do texto *Sobre o conceito de história*, de Benjamin, também conhecido como “teses sobre a história”, onde o filósofo analisa um quadro do pintor Paul Klee, chamado *Angelus Novus*.

ele pode ser e não ser ao mesmo tempo a possibilidade de experiência da verdade? O que faz com que ele seja? O que faz com que não seja?

Benjamin é convicto de que para ir adiante é preciso superar as dicotomias, aprofundar a crítica. Assim, o filósofo faz falar o mundo presente, o mundo moderno. E ele ouve, no momento presente, os apelos longínquos, apelos históricos. Fazer falar é fazer falar o que não se diz naturalmente, o que se omite, o que se trata de esconder, em nome de uma pretensa unidade. É a unidade que propicia que as coisas sejam como são, adquiram sentido e significação, complementem-se num todo. Mas uma unidade é estabelecida de acordo com um critério, ela não é por si. São os critérios de constituição da unidade que fazem dela uma unidade. E há uma intencionalidade na constituição dos critérios que constituem a unidade. A intenção última de estabelecer critérios para constituir a unidade é a própria manutenção da unidade. Os critérios de constituição da unidade visam sempre à manutenção da unidade. A unidade é uma ordem, uma dada ordem, instituída a partir de critérios, e com a intenção de mantê-la. Assim se dá continuidade a um projeto, a partir do estabelecimento de uma unidade. Então, é necessário perguntar: quais os critérios que constituem essa unidade? A serviço de que se coloca a intenção de preservá-la e mantê-la?

Em *Crítica da Violência – Crítica do Poder*, Benjamin opõe poder revolucionário, de pura manifestação de vida, a poder instituinte ou mantenedor da ordem. Para ele, o poder revolucionário encontra-se desvinculado da instituição de qualquer ordem. É sempre o poder que liberta da opressão e da restrição, impostas pela ordem.

A nova história para Benjamin é o sentido que inclui a rebeldia, o contra-movimento à ordem instituída. É um sentido dialético, que inclui movimento e contra-movimento.

O que Benjamin percebe no momento presente é que foi estabelecida uma unidade da sociedade burguesa, que serve aos fins de sua manutenção, organiza-se segundo critérios que a mantêm, e que dispõe tudo a seu serviço: os meios de produção, a própria linguagem, o próprio pensamento.

O que então escapa a isso? Há saída? Benjamin responde: há! Onde ela está? Na revelação das condições que a constituem, na revelação dos mecanismos que a engendram, na crítica profunda ao que está instituído, a partir e no que está instituído. Pois de onde se configura um determinado mecanismo, de onde se origina determinada configuração, podem se configurar outros, se originar

diversos. É preciso libertar os sentidos, as vozes aprisionadas, as significações. Para isso, perscrutar as faltas, os lapsos, as brechas, as fissuras. Onde há continuidade, há também descontinuidade. Onde há ordem, há também movimento. A totalidade, a história contém todas as possibilidades. É necessário estabelecer novos critérios de constituição, critérios que libertem o que está preso, atado, cooptado pelo movimento de continuidade. O que impele o movimento para a frente? Uma intenção, um compromisso, um projeto estabelecido no passado. Pois no mesmo ponto em que ele se origina, estão contidas muitas outras possibilidades. A história é ao mesmo tempo aquilo que instituiu e o que poderia ter instituído. De qualquer forma, ela não se explica por um objetivo colocado adiante, mas por um compromisso estabelecido anteriormente. Ela é sempre a consequência de uma intenção original. É preciso atuar na intenção, a intenção precede a ação. A ética é consequência dessa intenção. É um agir calcado, baseado, fundamentado numa intenção. Uma intenção histórica, um compromisso firmado com o rumo do movimento.

A luta é pela reunião das possibilidades. Ao empreender o esforço de superar as dicotomias, Benjamin coloca a questão da ética nos seguintes termos: de que forma é possível se experimentar na vida presente o ideal, a verdade? Como fazer na vida presente a experiência do ideal, da verdade? Ao colocar a questão nesses termos, Benjamin coloca a si mesmo essa exigência. Busca uma possibilidade de experiência da verdade. E encontra essa possibilidade primeiro na própria busca. A origem da verdade é a própria necessidade de buscar a verdade. A intenção de Benjamin, de seu pensamento, de sua filosofia é a experiência da integração, da integralidade, da verdade, do ideal. Esse é o seu sentido revolucionário mais decisivo: o resgate das possibilidades de uma experiência humana mais integral.

A busca da verdade é um contra-movimento na história oficial, que instituiu a sociedade burguesa; é um movimento de recusa da história dada, da história contada, pelo ângulo da constituição do projeto burguês. Funda, em certo sentido, uma atitude revolucionária. A busca da verdade é a não-aceitação, a não-resignação em relação ao estado de coisas que compõe as condições da vida presente.

Este é o sentido da recusa, em Benjamin: recusa da modernidade, tal qual ela se apresenta nas condições da vida concreta; recusa das condições de vida excludentes, perversas, negadoras da humanidade do homem, implementadas pelo

capitalismo. Diante da realidade que se apresenta, há uma possibilidade de ação: recusá-la como destino, questioná-la, problematizá-la, criticá-la, revelar os mecanismos que a engendram, a ordem que a sustenta.

O homem moderno não está no mundo como se esse fosse a sua casa, ele está no mundo como um estranho. É um melancólico, porque perdeu algo, está de luto. A questão principal que o filósofo coloca não se refere a se é ou não possível recuperar o perdido, refazer o que se rompeu, mas a da necessidade de se empreender um movimento no lugar de se imobilizar diante da condição presente, de perda. É necessário fazer da condição presente uma condição de luta. A reintegração entre homem e mundo, a coincidência entre palavra e coisa, isso é a utopia, mas a história é o movimento em direção à utopia, e não a imobilização diante dela. Nesse paradoxo, nesse movimento entre a utopia e o que se apresenta na realidade é que pode vir a emergir o novo. A condição desse movimento é o saber da condição presente, é o saber da crise, o saber do conflito. O saber que não se quer resolução, síntese, mas que se quer apropriação de todas as condições, reunião de todas as possibilidades. É na apreensão do conflito em sua totalidade, na manifestação dele, na crise, e na recusa de uma história que não serve que se alcança a possibilidade do novo, fazer emergir condições diferentes.

A tese básica da filosofia benjaminiana é a história-salvação do presente inscrita no passado, pela salvação do novo inscrito no sempre-igual. (Rouanet, 1990)

“A imagem dialética é como um relâmpago. Portanto, deve reter a imagem do passado (...) como uma imagem fulgurante no agora do cognoscível. A salvação, que só desse modo, e de nenhum outro, se consuma, só se deixa sempre ganhar através da percepção daquilo que se perde irremediavelmente.” (Rouanet, 1990)

A imagem dialética contém tanto o mito quanto a utopia, que remetem às duas imagens da felicidade: uma que aspira ao novo, ao inédito, e outra, ao retorno do que foi, a restauração da felicidade original. A utopia é o estado de repouso. As imagens dialéticas são estáticas, apontam um estado de plenitude, “uma felicidade em que o novo não destrói o já vivido, mas o consuma.” A imagem dialética segue o modelo do sonho em Benjamin, sintetizando as três temporalidades. Para Benjamin, o sempre-igual é o tempo do inferno, mas também da utopia, numa recuperação dialética do sempre-igual. (Rouanet, 1990)

O texto *O ensino de moral*, que integra a coletânea *Reflexões sobre o brinquedo, a criança e a educação*, tem sido lido por educadores, em espaços

diversos de formação pedagógica; mas oferece dificuldades que certamente têm impossibilitado a apropriação de suas idéias. Apesar de constar na bibliografia de alguns cursos de formação de professores, é muito difícil vê-lo citado.

Nesse texto, Benjamin utiliza-se de uma estratégia para ir além do que ele vê como adestramento moral, como prática de sistematização didática e atingir uma crítica do “material de formação”: ele é kantiano, aceita a distinção entre moralidade e legalidade, e afirma que a educação moral deve partir dessa antinomia: a vontade ética é inabordável ao educador. Benjamin afirma que a vontade moral não é psicológica, é irreduzível, é uma lei. E é plasmada religiosamente. Não se pode ter como meta formar a vontade ética, pois o conteúdo próprio da ética não é passível de ser sistematizado, didatizado.

Uma educação ética, segundo o filósofo afirma nesse texto, deve partir da antinomia entre educação ética e formação da vontade ética. Essas duas coisas são distintas. Uma educação ética que tenha como meta a formação da vontade ética representa um perigo, uma ameaça à integridade do educando. Pois, a vontade ética é formada na relação entre o indivíduo e o mundo que ele habita, em uma relação direta, não intermediada, religiosa, entre o indivíduo e a coletividade que ele integra. Ao pretender intermediar esse processo, por não dispor de meios para acessar a moralidade do indivíduo, a educação ética incorre no risco de legalizar sua vontade, fazendo-o tomar por necessário o que é voluntário e por voluntário o que é necessário. Ou seja, incorre no risco de destituí-lo duplamente, por um lado, do papel de ser moral, por outro, do papel de legislador.

A educação moral, ou ética, para Benjamin, é aquela que abre para o educando uma dimensão integradora, a possibilidade de apreender a própria história do material de formação com que ele se relaciona nos diversos âmbitos da vida em comunidade. É uma fase de transição para um momento em que a realidade histórico-cultural do presente integre o próprio ensino de história.

Em *A vida dos estudantes*, de 1915, Benjamin define a concepção de história contra a qual ele ergue sua filosofia, contra a qual constrói sua teoria do conhecimento, sua crítica da cultura, sua filosofia da linguagem, sua filosofia da história: é a concepção da história rumo ao progresso.

As imagens utópicas dos pensadores concentram a história em um foco, através do qual não se vislumbra o estado final como tendência amorfa do progresso, mas todas as coisas que compõem o presente, até aquelas que são excluídas, desprezadas. O mundo das idéias, o mundo utópico dos pensadores,

nele se apresenta a história em todas as suas possibilidades, ele é a representação disso. Esse estado tem que ser apreendido em sua estrutura metafísica, enquanto idéia. Criticar, apontar para a crise que se encontra na essência das coisas: essa é a forma que “leva a uma decisão a qual os covardes sucumbem e os corajosos se subordinam.”

No texto *Uma pedagogia comunista*, de 1929, Benjamin diz que a orientação da pedagogia burguesa é substituir a violência pela astúcia. O pensamento burguês se caracteriza por uma cisão não dialética. A pedagogia burguesa, à sua imagem e semelhança, parte de dois pólos: psicologia e ética, ambos ideais, de um lado, a idéia de natureza da infância, de outro, o ideal do homem integral, do cidadão. É uma prática de reprodução. É perversa. Uns são os herdeiros, os outros não. “A burguesia encara sua prole enquanto herdeiros; aos deserdados, porém, encara enquanto apoio, vingadores ou libertadores.” Mas todos são tomados como se fossem iguais. Não pode. São diferentes. É preciso partir das diferenças.

A diferença essencial estabelecida por Benjamin entre educação proletária e educação burguesa é que na base da educação burguesa encontra-se um ideal, uma idéia em função da qual se educa, enquanto a educação proletária parte da situação concreta do educando. Uma homogeneiza, abstrai, ilude; outra diferencia, concretiza, conscientiza.

O caráter revolucionário de uma prática pedagógica, afirma Benjamin, relaciona-se com a possibilidade de propiciar ao educando que se aproprie de suas condições de vida; que perceba, sem ilusões, aquilo que o determina.

Sistematizar, afirma Benjamin em *Programa de um teatro infantil proletário*, de 1928, significa contextualizar, numa dialética positiva, que abrange a vida toda da criança, educando num terreno delimitado, num contexto, na concretude das condições de vida. Amor pedagógico, afirma ele, é aquele que observa, capta os sinais dos educandos, libertando-os do “perigoso reino mágico da mera fantasia”.

A forma como Benjamin aborda a prática pedagógica nesses textos deixa clara a função que, para ele, a educação pode cumprir no sentido de uma nova história: “Educação é função da luta de classes.” (2002d)

A educação é educação quando não ilude, quando não engana, quando não oculta, quando distingue, quando faz ver as lutas, quando considera as forças antagônicas. Falar de paz para aplacar o sentido das lutas históricas? Tomar o

discurso como fundamento da ética, quando a linguagem exclui a verdade, porque não apreende o todo das possibilidades históricas?

A relação necessária entre ética e educação hoje é aquela que se estabelece no sentido de apontar possibilidades de caminho para além do caminho já percorrido, trilhado historicamente. Todo empenho ético da educação presente deveria se sustentar nesse compromisso. Um compromisso que deve ser assumido integralmente.

O pensamento de Benjamin enfrenta a questão da determinação e da liberdade do sujeito, propondo que, à medida que assume suas determinações, o sujeito conquista a liberdade. A primeira conquista é a da própria condição. Compreender-se historicamente significa situar-se em relação a um processo absoluto que abarca as condições humanas concretas e ainda os ideais que motivaram as lutas que foram vencidas. O importante é lutar. A luta é o que instaura na história o novo. A conquista depende de condições que muitas vezes ultrapassam as possibilidades de determinado momento. Mas a luta depende do momento. O tempo do agora é o tempo da luta, da reunião das possibilidades vencidas, da reunião de forças dissipadas. É a esperança da conquista, da vitória. A vitória não depende só do empenho, mas sem o empenho, sem a presença da luta ela é inviável.

O principal motivo do propósito que aqui se empreende – inserir a perspectiva de Walter Benjamin no debate atual sobre ética e educação – é a importância que a luta por transformar as condições da realidade alcança em sua filosofia. O que Benjamin pode singularmente afirmar aos educadores com a sua própria experiência, que integra vida e pensamento, é que só o vigor da luta e a força da resistência podem mover a história no rumo que se pretende. Vencer depende de circunstâncias contra as quais muitas vezes é impossível lutar. Mas a luta empreendida num certo momento da história pode sempre ser atualizada, libertada do *continuum* do movimento. O presente é sempre “um tempo saturado de agoras”, no qual se cumpre ainda realizar o passado, além de se projetar o futuro.

Em 1940, Benjamin suicidou-se, logo após ser rendido na fronteira entre a França e a Espanha, quando tentava a última chance para escapar à perseguição

nazista. Não resta dúvida: foi vencido pelas circunstâncias, tanto pelas de sua própria saúde física, cada vez mais precária, quanto pelas político-sociais, cada vez mais desastrosas. No entanto, uma coisa não se pode esquecer: foi lutando sempre, até o último momento, que Benjamin pode liberar para a história o sentido próprio da luta, que hoje se pode aqui compartilhar.

Uma afirmação de Benjamin sobre a origem da poesia em Baudelaire é reveladora da origem de sua própria obra filosófica:

A estrutura das *Flores do Mal* não é determinada por uma disposição engenhosa dos poemas qualquer que seja e muito menos por uma chave secreta; repousa na exclusão, sem condescendência, de todo tema lírico que não estivesse cunhado pela experiência dolorosa e personalíssima de Baudelaire. E precisamente porque sabia que o seu sofrer, seu spleen, seu taedium vitae, é ancestral, Baudelaire podia nele distinguir, de maneira mais exata, a assinatura de sua própria experiência. (Benjamin, 1996c)

Finalizando este capítulo, deixa-se aos educadores, que sonham tocar com as mãos todo o espírito de que é feita a matéria humana, estas palavras, que podem valer ser guardadas:

“Para o dialético, o que importa é ter o vento da história universal em suas velas. Para ele pensar significa: içar velas. Como estão dispostas, isso importa. Para ele, palavras são apenas velas. O modo como são dispostas é o que as transforma em conceitos.” (Benjamin, 1996c)