

Ética e política no mundo contemporâneo: desafios para uma educação emancipatória a partir da experiência da pobreza

Affonso Henrique Vieira da Costa*

Resumo: O propósito desse trabalho é pensar a educação a partir da relação originária entre ética e política desde a possibilidade de uma experiência da pobreza. Com isso, ele pretende nos conduzir para a compreensão do atual estado de coisas que nos atravessa, que exige daqueles que pretendem ser educadores uma correspondência com o sentido desde o qual nossa época emerge. Para tanto, utilizaremos as reflexões de Benjamin sobre a experiência, enriquecidas pelas contribuições de outros autores.

Palavras-chave: Ética, política, educação, experiência.

Abstract: The purpose of this work is to think about education based on the original relationship between ethics and politics from the possibility of an experience of poverty. With this, he intends to lead us to understand the current state of things that we are experiencing, which demands from those who intend to be educators a correspondence with the meaning from which our era emerges. To do so, we will use Benjamin's reflections on the experience, enriched by the contributions of other authors.

Keywords: Ethics, politics, education, experience.

O tema de nosso breve trabalho fala, num primeiro momento, em ética. Pensamos um pouco nas raízes dessa palavra quando nos lembramos dos Pré-Socráticos, mais precisamente de Heráclito. No fragmento 119, *éthos antrópou daímon* (“A morada do homem é o extraordinário”)¹, a palavra grega *éthos*, traduzida por “morada” por Emmanuel Carneiro Leão, também pode indicar caráter, constituição de um modo de ser. Ou ainda, segundo Miguel Spinelli, quando trata da diferença de *éthos* com *epsílon* e *êthos* com *eta*, ele que nos diz que

A diferenciação entre *éthos* e *êthos* se deu bem cedo no contexto da cultura grega. O *êthos*, grafado com *eta*, remonta a Homero, e o *éthos*, com *epsílon*, a Ésquilo, o fundador da tragédia grega. O *êthos*, na grafia de Homero, remonta ao século VII a.C., e comparece com uma significação um tanto abstrata, na medida em que designa os usos e os costumes enquanto relativos a modos (genéricos) de viver, ou seja, a uma *sabedoria*. *Éthos*, em Ésquilo (525-456 a.C.), designa mais ou menos a mesma coisa,

* Professor do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da UFRRJ (PPGFIL-UFRRJ). E-mail: affonso.henrique@uol.com.br

¹ ANAXIMANDRO; PARMÊNIDES; HERÁCLITO. *Os pensadores originários*. Tradução de Emmanuel Carneiro Leão e Sérgio Wrublewski. Petrópolis: Vozes, 1991, p. 91.

mas, fundamentalmente, a tradição, no sentido de *o que é habitual*, corriqueiro, usual etc., e que vem a se impor como uma sabedoria.²

No entanto, desenvolvendo aquilo que é do interesse dessa exposição, refletimos sobre a palavra *morada*, habitação e perguntemos: Qual a habitação do homem contemporâneo sobre esta Terra? Como ele nela trabalha? Como se encontram os seus empenhos e desempenhos? Sabe o homem para onde vai? Em todo o seu afazer ou deixar de fazer, esse homem se relaciona de que maneira com a história? Como se apresentam a ele passado, presente e futuro?

As perguntas que aqui são feitas pretendem nos conduzir ao atual estado de coisas que nos atravessa, que exige daqueles que pretendem ser educadores uma correspondência ao sentido a partir do qual nossa época emerge e a cada vez consolida aquilo que Nietzsche antecipou em fins do século XIX, quando anunciou que se encontra entre nós o mais estranho dos hóspedes, o *Nilismo*, o esvaziamento de todos os valores supremos. Junto a ele, com o progressivo desenvolvimento do capitalismo, a era da técnica vem se constituindo e se espraiando por todo o planeta.

I - Nosso ponto de partida, porém, advém de uma afirmação terrível exposta em um texto de 1933 por Walter Benjamin. Em *Experiência e pobreza*³ ele nos diz que o homem moderno/contemporâneo é carente de experiências, não conseguindo, por isso, narrar/contar histórias. E isso de tal maneira que ficamos cada vez mais distantes da experiência formadora proveniente dessas narrativas. Esse processo educativo trazido à presença desde nossos antepassados vem sucumbindo e tornando-nos carentes de histórias e, portanto, apartados de experiências fundamentais que poderiam nos aproximar daquilo que um dia Heráclito chamou de *morada*, *éthos*. O homem que abre o século XX é pobre de experiências. Porém, o mais grave, é que ele, cada vez mais, se indis põe a fazer a experiência de sua própria pobreza.

Três anos após escrever esse texto, Walter Benjamin também escreve *O narrador* ou *O contador de histórias*. Em seu início, bastante influenciado pelas questões do texto de 1933, o filósofo retoma o tema afirmando que “o narrador não está

² SPINELLI, Miguel. “Sobre as diferenças entre *éthos* com *epsilon* e *éthos* com *eta*”. In: *Trans/Form/Ação* [online]. 2009, v. 32, n.º 2. Acessado 20 setembro 2023, pp. 9-44. Disponível em <https://doi.org/10.1590/S0101-31732009000200001>.

³ BENJAMIN, Walter. *Experiência e pobreza*. In: *Obras escolhidas* (Vol. I) – *Magia e técnica, arte e política*. Tradução de Sergio Paulo Rouanet. São Paulo: Brasiliense, 1996, pp. 114-119.

de fato presente entre nós, em sua atualidade viva. Ele é algo de distante, e que se distancia ainda mais.”⁴ Um pouco mais adiante, continua:

São cada vez mais raras as pessoas que sabem narrar devidamente. Quando se pede num grupo que alguém narre alguma coisa, o embaraço se generaliza. É como se estivéssemos privados de uma faculdade que nos parecia segura e inalienável: a faculdade de intercambiar experiências.⁵

Ora, isso marca de maneira terrível a nossa época, que se cristalizou de maneira contundente a partir do advento daquilo que Benjamin chamou de “época da reprodutibilidade técnica”.⁶ Ela se difundiu por todo o globo terrestre com o desenvolvimento das forças produtivas e trouxe uma alteração tremenda que se presenciou com o aparecimento da sociedade de massas e o modo como ela foi determinada pela invenção da fotografia, do cinema e do audiovisual.

Embora isso tudo pareça ser inocente frente ao estágio tecnológico em que nos encontramos hoje, com a presença de computadores, laptops, celulares, plataformas de *streamings*, aulas *online* em tempos de pandemia etc., experimentamos com Benjamin, na primeira metade do século passado, o desenrolar de uma história que não cessa de passar. Diante disso, perguntamos: Como ir ao encontro do que ele já naquele momento pressentia e que deu origem ao advento do nazifascismo? Como corresponder àquilo que ele propõe como um dos componentes fundamentais desse fenômeno, a saber, o fato de que “as ações da experiência estão em baixa, e tudo indica que continuarão caindo até que seu valor desapareça de todo”⁷? Seus textos ainda estão vivos entre nós que, assim como ele, poderíamos também dizer, para medir em que situação espiritual nos encontramos, que “basta olharmos um jornal para percebermos que seu nível está mais baixo que nunca, e que 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”.⁸

II - Quanto mais lemos o pequeno texto de Walter Benjamin, *Experiência e pobreza*, com maior intensidade repercute em nós o fato de que hoje o viver apresenta-se quase sem experiências, o fato de sermos pobres delas. Essa afirmação nada mais é

⁴ BENJAMIN, Walter. *O narrador*. In: Op. Cit., p. 197.

⁵ *Ibidem*, pp. 197-198.

⁶ BENJAMIN, Walter. *A obra de arte na era de sua reprodutibilidade técnica*. In: Op. Cit., pp. 165-196.

⁷ BENJAMIN, Walter. *O narrador*. In: Op. Cit., p. 198.

⁸ *Ibidem*.

do que a constatação radical de que nos falta a experiência da pobreza. Tal constatação faz-se desde a visada do novo, do novidadeiro, de uma distância que o compreende com a implacável rapidez com que a ele nos entregamos e constituímos, de maneira inadvertida, uma barbárie em que, gradativamente, decidimos, a partir dela, nos livrar de toda e qualquer experiência.

A alusão feita por Benjamin ao camundongo Mickey não é à toa⁹. Ambicionamos uma vida que afaste de si toda negatividade e que, ao mesmo tempo, dela se apaguem todos os rastros que possam trazer novamente à tona isso que desajeitadamente chamamos de humano. Diante disso, a pergunta que precisa ser feita é a seguinte: Como, em meio a uma sociedade cada vez mais uniformizada, é possível fazer a experiência da pobreza, isto é, dispor-se a forças que foram aprisionadas por conta do imenso desenvolvimento técnico e tecnológico que se espalhou ao longo dos dois últimos séculos?

O definhamento da possibilidade de fazer experiências é apenas o cenário que está posto e que nos permite antever e temer que, em algum momento, o humano esteja completamente perdido quando houver o triunfo da positividade. A leitura e sua entrega ao fenômeno do aparecer da literatura e o deixar-se conduzir pelo âmago da criação são caminhos importantes a serem tomados no interior de nossa época, em que não há escuta e sim, exatamente por isso, excessiva fala.

Essa fala excessiva atravessa toda a comunicação e exige dela mesma que não se ouça o que no fundo a provoca. É um convite ao falatório, a uma participação numa esfera acrílica, bem distante daquilo que, por exemplo, pensou Benjamin a partir de um pensamento que procurava se situar num espaço entre filosofia e literatura, onde toda crítica só pode ser constituída no âmago da obra, a partir dela, se fazendo desde ela mesma, jamais fora dela. A crítica, com isso, se impõe desde a obra, enquanto obra também, continuando-a, na forma-de-exposição da obra¹⁰.

III - Esse pensamento dispõe-se também em uma pequena história que tem como título “A sebe de cactos”¹¹. Nela podemos perguntar: De onde o personagem O’Brien retira a força a partir da qual é capaz (ou torna-se capaz) de produzir máscaras que se

⁹ BENJAMIN, Walter. *Experiência e pobreza*. In: Op. Cit., pp. 118-119.

¹⁰ Ver ANDRADE, Pedro Duarte de. *O conceito de crítica de arte em Walter Benjamin*. In: OLIVEIRA, Luiz Sérgio; D’ANGELO, Martha. *Walter Benjamin: Arte e experiência*. Rio de Janeiro: Nau, 2009, p. 150.

¹¹ BENJAMIN, Walter. *O contador de histórias e outros textos*. Tradução de Georg Otte, Marcelo Backes e Patrícia Lavelle. São Paulo: Hedra, 2020, pp. 81-90.

poderia jurar que foram feitas há milênios? Que experiência é essa que lhe permitiu entrar no que podemos chamar de Tempo dos tempos? Como pôde encontrar-se com a distância necessária a partir da qual se relaciona com o próprio fazer-se de mundo?

As máscaras perdidas há muito tempo retornaram. Mas de que modo? São outras das mesmas, ou melhor, as mesmas sendo outras. Na experiência do iluminar-se da lua, cujo brilho se espalha pela sebe de cactos, isso que é o começo – *arché* – revela-se novamente e, com essa sua força reveladora, faz aparecer diante de O'Brien toda possibilidade de criar novas velhas máscaras. No fundo, máscaras produzidas “naquele tempo”, tempo que atravessa toda a história e estaciona nesse aqui e agora de O'Brien.

Mas quem é O'Brien? Apenas alguém que, de repente, aparece em Ibiza e conhece o narrador, apresentando-se como fazendeiro, caçador, laçador? Um tipo esquisito? Esquisito por quê? Confiou, tempos atrás, a um amigo uma coleção de máscaras negras africanas e este, por sua vez, perdeu-se com elas em um incêndio que se deu num navio. Aliás, não é só O'Brien que é esquisito. A história guarda consigo uma estranheza. Ele e ela guardam um mistério insuperável, pois ambos são impenetráveis e impossíveis, em sua relação, de serem explicados racionalmente. Basta que leiamos a última frase do texto, que fala sobre o destino de O'Brien: “Ele viveu e morreu nas Ilhas Baleares”¹². Mas como? Seria o mesmo O'Brien que o narrador conheceu? Ou seria um outro do mesmo? De onde surgiu essa criatura? Do sonho? De devaneios? Como pôde ele reaparecer? Ou, antes, seria toda a sua vida constituída desde as Ilhas Baleares?

Teremos respostas para essas questões? Provavelmente não, caso queiramos reduzir a história a uma simples relação causal. Aliás, ela, caso a lêssemos assim, seria impossível, absurda, sem pé nem cabeça. No entanto, há um ponto em que ela toda pode revelar-se para o âmbito do espírito criador, artístico, que transita no entre pensar e criar, fora do espaço representacional, inteiramente destinado ao brotar singelo das próprias coisas: falo mais especificamente do encontro do narrador, que se deu na Rue La Boétie, com um comerciante parisiense que possuía três máscaras na vitrine de sua loja. O que nos importa nessa altura da história é que esse comerciante está prestes a preparar uma grande exposição com um número ainda maior dessas mesmas máscaras. Ao tomar ciência disso, diz o narrador: “E eu poderia pensar, meu senhor, que essas

¹² Ibidem, p. 90.

máscaras certamente inspirariam nossos jovens artistas a fazer suas próprias tentativas interessantes”¹³.

Por que se pode dizer que esse é um ponto central, nevrálgico, do conto? Porque o que está em jogo não é a “revelação” do mistério que nele encontramos. Na verdade, ele é imperscrutável, inefável, pois a experiência com a arte o protege e o alimenta no sentido de propiciar novas criações provenientes desse mesmo em que foi possível a criação de tais máscaras. A arte é sempre um convite para novas criações. Ela sempre traz consigo uma força que atravessa o olhar dos mais atentos puxando-os para o seu interior e convidando-os a entrar em sua dinâmica inquietante de dar à luz o que ainda aí não está presente e pede para aparecer. Só que nesse aparecer vem à presença não só os objetos criados como também os diversos “O’Briens” que com eles se fazem a partir de um enlace primordial conduzido pela atividade criadora desde o princípio de todos os tempos. Essa atividade se dispõe no aberto da criação, fazendo aparecer outras e mais outras obras. É o que pensa Jeanne Marie Gagnebin, quando nos diz que

Essa dimensão, que me parece fundamental na obra de Benjamin, é a da abertura. O leitor atento descobrirá em “O narrador” uma teoria antecipada da obra aberta. Na narrativa tradicional essa abertura se apoia na plenitude do sentido – e, portanto, em sua profusão ilimitada; em Umberto Eco e, parece-me, também na doutrina benjaminiana da alegoria, a profusão do sentido, ou antes, dos sentidos, vem ao contrário, de seu não-acabamento essencial.¹⁴

Por isso, em observando a criação benjaminiana, percebe-se a importância de traçar cortes, recortes, impondo-se elaborações, reelaborações, abrindo novos caminhos, novas possibilidades de criações em uma época esvaziada de sentidos que precisam ser arrancados desse mesmo esvaziamento a partir de uma escuta atenta e minuciosa, cada vez mais apurada. Isso principalmente quando passamos a acreditar que a linguagem se restringe apenas à comunicação cotidiana em seu modo utilitário e dominada pela perspectiva do mercado, onde há um completo esquecimento de seu enraizamento mais fundo, em cujo cerne encontra-se o ser humano junto ao mundo em seu fazer-se originário.

Essa escuta atenta e minuciosa é justamente a exigência para a leitura de “A sebe de cactus”. Nessa história, portanto, o que observamos, após algumas releituras, é que ela flui, sem o leitor se dar conta, no seu *páthos*. Aí, nesse instante, sente toda a sua

¹³ Ibidem, p. 89.

¹⁴ GAGNEBIN, Jeanne Marie. *Walter Benjamin ou a história aberta*. In: *Obras escolhidas* (Prefácio, Vol. I) – *Magia e técnica, arte e política*. Tradução de Sergio Paulo Rouanet. São Paulo: Brasiliense, 1996, p. 12.

estranheza e se dispõe à própria criação. Para que isso aconteça, o narrador não tem que explicar nada, não tem que dar razão a nada, mas apenas deixar a história acontecer.

Isso também nos é ensinado por Benjamin, quando diz que “metade da arte de contar está em despojar de explicações a história contada”¹⁵. Diante disso, nada de “por quês” e nem de “para quês”, simplesmente a história se abre em todas as suas tensões e contradições surpreendendo o leitor. Aí se dá o entre filosofia e literatura, um pensamento que se vê obrigado a pensar criticamente as questões que se impõem com a leitura e que estão para além de toda a representação, e que se fazem num espaço de jogo presente na história, no aberto em que ela se insere. Por isso, Patrícia Lavelle também diz que esse modo de pensar “não conclui, não resolve nenhum problema, é apenas uma disposição, um espaço de jogo”¹⁶ em que a própria obra é continuada pela crítica.

IV – Mas como é possível um encontrar-se com essa disposição, com esse espaço de jogo se nos encontramos pobres em experiências, se não experimentamos a pobreza? Chegamos a um ponto em que é preciso destacar a implicação do sentido mais próprio de experiência em Benjamin com o que ele pensa acerca do que é propriamente estar em um limiar, num espaço de transição em que é possível uma transmutação do espírito, uma *metanoia*.

No texto “O narrador”, escrito alguns anos depois de “Experiência e pobreza”, ele volta ao ponto central: Não somos mais capazes de contar histórias. Evidentemente que não se trata aí de uma mera narração, mas de uma que articule a própria tradição com o moderno, no sentido de permitir que as experiências sejam passadas de gerações a gerações. Diz-nos Benjamin que os homens retornaram da guerra pobres de experiências. O que significa isso? Que eles lá foram desumanizados. É importante compreender aqui que isso não é apenas o resultado da guerra, mas um fenômeno mundial que permitiu que ela acontecesse. O nihilismo evocado por Nietzsche não é uma consequência desses fenômenos, mas a causa, ou melhor, seu fundamento. Há ainda que se aprofundar os estudos entre nihilismo e técnica.

O fenômeno da reprodutibilidade técnica, explorado por Benjamin, a partir de uma leitura de Marx, já nos impõe um questionamento radical sobre o que ele denomina

¹⁵ BENJAMIN, Walter. *O narrador*. In: Op. Cit., p. 203.

¹⁶ LAVELLE, Patrícia. *O crítico e o contador de histórias*. In: BENJAMIN, Walter. *O contador de histórias e outros textos*. Tradução de Georg Otte, Marcelo Backes e Patrícia Lavelle. São Paulo: Hedra, 2020, p. 271.

de perda da aura, do sentido maior da arte no modo como ela se constituía na tradição quando cultuada, por exemplo, em rituais sagrados. Tanto a perda da aura quanto a impossibilidade de contar histórias precisam ser pensadas desde a relação entre tradição e modernidade. No entre os dois, como fica o que Benjamin chama de experiência? No entre os dois, como ele pensa o limiar de passagem?

V – No texto *Experiência*, Benjamin toma a experiência desde a necessidade de uma educação, de uma formação – *paideia* – no sentido de possibilitar aos mais jovens a busca por “algo grandioso, algo novo e futuro”¹⁷. Essa posição, porém, contrasta com o modo como comumente ela é compreendida desde a vida adulta que, supostamente, já passou por todas as fases que os mais jovens passaram e, em virtude disso, subestimam suas ações intempestivas, desvalorizando-as e reduzindo-as a um quase nada.

O que se encontra em questão, portanto, é o que há a fazer, pois o modo como os mais velhos dispõem de sua experiência (tomada por eles apenas como vivência), afunda (massacra) os mais jovens na inércia, como se mais não pudesse ser feito e que tudo já estivesse pronto e premeditado. Diante de tal constatação, Benjamin afirma que “Sim, isso experimentaram eles, a falta de sentido da vida, sempre isso, jamais experimentaram outra coisa” e, por conta disso, mesmo a experiência “converte-se para eles na mensagem da vulgaridade da vida”¹⁸.

Pode-se observar que, a partir daí, em seu traço decisivo, a experiência (*Erfahrung*) não se encontra pré-moldada pela vivência (*Erlebnis*), posto que se ergue por um caminho que a atravessa, a ultrapassa, almejando algo mais elevado e ainda não constituído. A experiência aqui é a possibilidade de um projeto, de um lançamento no sentido de encontrar-se com o que precisa ser feito. Ela é a viagem (*Fahrung*) em aberto para o futuro que já está se dispondo na travessia.

Em contraposição a isso, repetindo o já feito, perdidos no já posto – de uma maneira geral os que dizem que já viveram o que os jovens supostamente estão experimentando – recusam essa viagem e querem impedi-los de fazê-la, tornando-os presos e determinados pelo passado, estancados nele. Esse tipo de homem, comum, mediano, “só é capaz de manter relação íntima com o vulgar, com aquilo que é o

¹⁷ BENJAMIN, Walter. *Reflexões sobre a criança, o brinquedo e a educação*. Tradução de Marcus Vinicius Mazzari. São Paulo: Duas Cidades/Editora 34, 2004, p. 22.

¹⁸ *Ibidem*.

‘eternamente-ontem’¹⁹, sem perceber que, no fundo, “sempre e sempre, a vida o estaria rebaixando, pois, enquanto soma de experiências, a própria vida seria um desconsolo”²⁰.

De um lado, a vida como soma de experiências – vivência. De outro, sua imposição a uma transmutação do espírito – *metanoia*, no sentido de colher aquilo que vai se abrindo, projetando-se para o futuro. Experiência aqui, portanto, é diferente de vivência, é o que propicia a construção da vida em um sentido mais elevado. A ela destinam-se aqueles que possuem espírito, os que se encontram insatisfeitos e preparados para se lançarem para além de si, pois “A experiência é carente de sentido e espírito apenas para aquele já desprovido de espírito”²¹.

VI - Diante do acima exposto, precisamos pensar um pouco mais na pergunta pelo que vem a ser uma experiência.

A certa altura de seu livro *La idea de principio en Leibniz*, Ortega y Gasset procura pensar no sentido de experiência a partir da palavra grega *empeiria*, mais precisamente de sua raiz *per*, que se faz presente em perito, em experimentado, do que é hábil em muitas coisas. Também, segundo o filósofo, ela forma a palavra grega *peira*, prova, perigo, risco. Também *peiro* dá origem a porto, porta, poros. O caminho, segundo ele, que leva ao porto, à saída, é o *opportunus*, a oportunidade. O equivalente a *per* no alemão é *fahr*. Daí *Er-fahrung*, experiência, e *fahren*, viajar. Por isso, Ortega conclui que

A nova ideia, que nos esclarece toda a série, é que em *per* se trata originariamente de viagem, de caminhar pelo mundo quando não havia caminhos, senão que toda viagem era mais ou menos desconhecida e perigosa. Era viajar por terras ignotas sem guia prévia, o *hodós* sem o *méthodos* ou guia.²²

Pois não é no caminho sem o método, no puro estar lançado na experiência da época da reprodutibilidade técnica, onde nos afastamos cada vez mais de uma experiência aurática da tradição, no risco entre toda possibilidade de ser e de não ser, que se encontra Walter Benjamin, pressentindo a chegada inevitável da barbárie? Não é justamente aí, sem guia prévia, que ele é convidado a ser *um* com a experiência que arranca as palavras dos homens, impossibilitando-os de narrar histórias? Esse ser para a

¹⁹ Ibidem.

²⁰ Ibidem, p. 23.

²¹ Ibidem.

²² ORTEGA Y GASSET, José. *La idea de principio en Leibniz*. Madrid: Revista de Occidente, 1992, pp. 149-150.

experiência não é uma exigência para que, nesse estar lançado no mundo, possa vislumbrar o aparecer de todas as coisas desde outra região impossível de ser imaginada, representada? A exigência não é aquela que exige dele que se curve diante da experiência da pobreza a partir do momento em que se vê pobre em experiências?

O fato é que a experiência nos conduz para o centro do furacão. É o que ainda nos ensina Martin Heidegger em seu texto “A essência da linguagem”, quando nos diz:

Fazer uma experiência com algo [...], significa que esse algo nos atropela, nos vem ao encontro, chega até nós, nos avassala e transforma. “Fazer” não diz aqui de maneira alguma que nós mesmos produzimos e operacionalizamos a experiência. Fazer tem aqui o sentido de atravessar, sofrer, receber o que nos vem ao encontro, harmonizando-nos e sintonizando-nos com ele. É esse algo que se faz, que se envia, que se articula.²³

Mas como podemos pensar na relação entre experiência e limiar a partir do que se impõe ao pensamento de Walter Benjamin?

VII - A experiência do limiar é estar em um entre-ser. Limiar demarca um movimento, é um estar numa espécie de soleira, numa passagem, naquilo que por ela é aberto a partir de caminhos que jamais são tranquilos e retos, mas, bem ao contrário, são tortuosos, cheios de desvios. No texto *Experiência*, o que vemos é justamente “uma tentativa de os adultos encaixarem a criança numa estratégia de previsibilidade da vida”²⁴. É contra essa previsibilidade, contra o já previamente dado e constituído, que Walter Benjamin debate, pois, para ele, a infância, por exemplo, se apresenta num movimento contrário ao já determinado, ela é um puro estar lançado, um ir descortinando a própria existência, podendo ser envolvida por uma outra temporalidade, que vai se fazendo, num alargamento desse limiar, sem futuro pré-fixado, mas que, aos poucos, se constitui e se plenifica nas passagens de um ponto ao outro, de um momento ao outro na constituição de um modo de ser. Por isso mesmo, Jeanne Marie Gagnebin nos diz que na infância “o presente é pleno de intensidade da descoberta e, simultaneamente, pleno de angústia e esperança com relação ao futuro”²⁵.

No entanto, diante desse pensar em torno do limiar, que confere a beleza em textos como aqueles presentes em *Infância em Berlim por volta de 1900* e *Rua de mão*

²³ HEIDEGGER, Martin. *A essência da linguagem*. In: *A caminho da linguagem*. Tradução de Márcia Sá Cavalcante Schuback. Petrópolis: Vozes, 2003, p. 121.

²⁴ GAGNEBIN, Jeanne Marie. Limiar. In: *Limiar, aura e rememoração*. São Paulo: Editora 34, 2014, p. 42.

²⁵ *Ibidem*.

única, apenas para citar estes dois, Walter Benjamin vai perscrutar um processo de encurtamento desses limiares, dessas transições, até um seu possível desaparecimento na plenitude da civilização técnica e do capitalismo, que, em se voltando cada vez mais para o mercado, reduzem sensivelmente essas mesmas transições em nome da novidade do que é produzido, do sempre mais novo. Por isso

As transições devem ser encurtadas ao máximo para não se perder tempo. O melhor seria poder anulá-las e passar assim o mais rapidamente possível de uma cidade a outra, de um país a outro, de um pensamento a outro, de uma atividade a outra, como passamos de um programa de televisão a outro com um mero toque na tecla do “controle remoto”, sem nos demorarmos *inutilmente* no limiar e na transição.²⁶

Essa compreensão demarca radicalmente sua interpretação da obra kafkiana, pois a vê como uma experiência da ausência de experiências limiares em nossa época histórica. Na obra kafkiana também é possível vislumbrar uma experiência da impossibilidade de se fazer experiências num sentido contrário, ou seja, a partir de um imenso espessamento do limiar que faz com que o humano, de tal maneira por ele envolvido, se arraste, definhe e não consiga mais sair de seu interior.

Com isso, por exemplo, ao ouvirmos com atenção o texto de Kafka, *Diante da lei*²⁷, podemos observar nessa história, à luz do pensamento benjaminiano, uma perda do humano no seio do limiar, sem jamais conseguir ultrapassá-lo. Não há aí uma experiência de ultrapassagem, mas um definhamento em seu seio. O personagem encontra-se perdido em meio a salas, corredores, portas etc. Não consegue ultrapassar esses espaços e fica preso neles, emaranhado. Simplesmente, o texto de Kafka nos impõe um sentimento de que aí estamos perdidos, sem saídas, numa situação que não nos conduz a nenhum lugar. Por isso mesmo Jeane Marie Gagnebin afirma que “na obra de Kafka, vagamos de limiar em limiar, de corredor em corredor, de sala de espera em sala de espera, sem nunca chegarmos ao destino almejado, que corre o risco de ser esquecido”.²⁸

Limiar, nesse caso, aparece não como lugar de passagem, em que toda possibilidade de transformação se apresenta, mas como uma prisão em que o humano fica perdido em seu interior e impossibilitado de passar, de transitar, de alterar-se, mas,

²⁶ Ibidem, p. 38.

²⁷ KAFKA, Franz. *Diante da lei*. In: *Franz Kafka Essencial*. Tradução de Modesto Carone. São Paulo: Penguin/Companhia das Letras, 2011, pp. 105-107.

²⁸ GAGNEBIN, Jeanne Marie. *Limiar, aura e rememoração*. São Paulo: Editora 34, 2014, p. 44.

bem ao contrário, permanece eternamente retido aí, carente de experiências, sem nem ao menos sentir a experiência dessa carência de experiências, tão absorvido no espesso desse limiar ele se encontra. Perdido nesse fechamento ele não mais escuta e não mais narra histórias, vive a plenitude da pobreza de experiências e, portanto, não consegue experimentar a própria experiência da pobreza. Por isso, Jeane Marie Gagnebin pode ainda dizer que esse “é um limiar inchado, caricato, que não é mais lugar de transição, mas, perversamente, lugar de detenção, zona de estancamento e de exaustão, como se o avesso da modalidade trepidante da vida moderna fosse um não poder nunca sair do lugar”²⁹.

Essas reflexões têm sua proveniência na primeira metade do século XX. Aí, observamos não só o desenvolvimento da indústria, como também sofremos com duas grandes guerras. Atravessada pelo niilismo e pela técnica, nossa época histórica é pensada por Walter Benjamin como aquela em que o humano se distancia cada vez mais de sua humanidade justamente por encaminhar-se para a ausência de experiências. E é diante dessa pobreza de experiências que novamente Jeane Marie Gagnebin nos mostra que “Poderíamos arriscar um paradoxo e dizer que a obra de Kafka, o maior ‘narrador moderno’, segundo Benjamin, representa uma ‘experiência única’: a da perda de experiência, da desagregação da tradição e do desaparecimento do sentido primordial”³⁰.

Precisamos, então, ir ao encontro daquilo que nos vem ao encontro, a saber, a técnica em seu pleno desdobramento que, cada vez mais, nos impõe uma imensa distância com relação a qualquer experiência.

VIII - O filósofo coreano Byung-Chul Han captou isso muito bem em seu livro *A salvação do Belo*³¹. Nele, em observando o desenvolvimento da arte na época dos *likes*, faz menção aos objetos cada vez mais lisos, que refletem os nossos rostos e se dispõem ao tato, ao acariciar suave de nossos dedos. Esses objetos dispensam rugosidades, afastam-se rigorosamente de deformidades, buscam plenamente a ausência de resistência. Diante disso, o filósofo coreano nos propõe pensar em nossa época histórica como aquela que nos afasta incansavelmente de toda experiência negativa. O liso, assim como os *likes* que diariamente damos nas redes sociais, refletem a potência do sujeito preso em sua subjetividade que, determinado pelo mercado, não se expõe

²⁹ Ibidem, p. 45.

³⁰ GAGNEBIN, Jeane Marie. *Walter Benjamin ou a história aberta*. In: BENJAMIN, Walter. *Obras escolhidas – Magia e técnica, arte e política*. São Paulo: Brasiliense, 1996, p. 18.

³¹ HAN, Byung-Chul. *A salvação do belo*. Tradução de Gabriel Salvi Philipson. Petrópolis: Vozes, 2019.

mais a nenhuma experiência. Na linguagem de Benjamin, poderíamos dizer que não há experiência sem se experimentar a negatividade. A experiência com a negatividade, segundo Byung-Chul Han, provoca um esvaziamento do Eu, expondo-o ao outro de si mesmo. Na verdade, ela o arranca de si e o abre para o mundo. No entanto, em um mundo uniformizado, aplainado, unidimensionalizado, como diria Herbert Marcuse³², todas as diferenças se esvaem e o que precisa se manter é o liso. Reina, em nossa época histórica, a estética do liso.

Em que medida isso se articula com a política nos moldes como a vivemos hoje? Se retomarmos uma breve passagem de *Experiência e pobreza*, talvez algumas indicações nos sejam dadas. Lá, Benjamin, ao citar Paul Scheebart, que atribui grande importância “à tarefa de hospedar sua ‘gente’, e os concidadãos, modelados à sua imagem, em acomodações adequadas à sua condição social, em casas de vidro, ajustáveis e móveis, tais como as construídas por Loos e Le Corbusier”, escreve:

Não é por acaso que o vidro é um material tão duro e tão liso, no qual nada se fixa. É também um material frio e sóbrio. As coisas de vidro não têm nenhuma aura. O vidro é em geral o inimigo do mistério. É também o inimigo da propriedade.³³

Ora, o que encontramos aqui? Provavelmente um realinhamento com os novos tempos. Trata-se da exigência de uma funcionalidade que até então não existia. Não só o ambiente de trabalho, mas as novas casas precisam reproduzir o que é proposto pelo desenvolvimento capitalista no atual estágio da técnica. Tanto é assim, que Benjamin faz uma imediata comparação com um imóvel da década de oitenta do século dezenove para dizer que nada há o que fazer ali. Os imóveis até então possuíam prateleiras com bibelôs, franjas nas poltronas, cortinas nas janelas e outros objetos que revelam vestígios do homem que antes habitou aquele espaço. Envolvidos pela funcionalidade, esses vestígios tendem a se desintegrar, pois o novo habitat do homem moderno/contemporâneo não deve deixar vestígios, pois pode (deve) ser usado por todos os homens. Trata-se, como indica Brecht, citado por Benjamin, de “apagar todos os rastros”³⁴.

É preciso agora que pensemos que o que foi desenvolvido por Byung-Chul Han, em sua reflexão sobre a estética do liso, que impõe uma posição contrária a qualquer

³² Ver MARCUSE, Herbert. *O homem unidimensional*. Tradução de Robespierre de Oliveira, Deborah Cristina Antunes e Rafael Cordeiro Silva. São Paulo: Edipro, 2015.

³³ BENJAMIN, Walter. *Experiência e pobreza*. In: Op. Cit., p. 117.

³⁴ *Ibidem*, p. 118.

experiência de negatividade, já havia sido pressentido por Benjamin que, ao referir-se mais uma vez à pobreza de experiência, diz-nos que “não se deve imaginar que os homens aspirem a novas experiências. Não, eles aspiram a libertar-se de toda experiência”³⁵.

IX - Ora, onde nos encontramos agora? Possivelmente distantes e bem distantes daquilo que inicialmente fora denominado por Heráclito de *éthos*, morada. O homem, com isso, em nossa época, encontra-se distante de uma experiência extraordinária com o extraordinário. E isto quer dizer: Ele se encontra perdido no ordinário, sem nenhuma referência maior com o que podemos chamar de tradição que, assim como a experiência aurática, no modo como nos foi exposta por Benjamin, tende a ser cada vez mais esquecida e abandonada desde o advento e aprofundamento da reprodutibilidade técnica. Ou ainda, como nos mostra Byung-Chul Han, em seu livro *No enxame: perspectivas do digital*, mais precisamente no último parágrafo de seu Prefácio: “Embriagamo-nos hoje em dia da mídia digital, sem que possamos avaliar inteiramente as consequências dessa embriaguez. Essa cegueira e a estupidez simultânea a ela constituem a crise atual”³⁶.

A primeira frase do livro *A expulsão do outro*, de Byung-Chul Han, é: “O tempo no qual havia o *outro* passou”³⁷. Eis que, para aqueles que ainda se dispõem à compreensão de nossa época histórica, tal frase é certa e os atinge como uma flecha. A expulsão da experiência, a anulação da negatividade e a disposição para o igual encomendam um tipo de homem para a correspondência inadvertida com a técnica, para aquilo que está sempre disponível pela rede de informações desenvolvida ciberneticamente, aprisionando o humano de tal maneira que ele se torna cada vez mais impossibilitado de ver o outro em seu aparecer. Esse processo, que vem se desenvolvendo com violência e que repousa sobre o que o filósofo coreano denominou de “sociedade do cansaço”³⁸, atinge uma dimensão essencial, arrastando o homem para uma região em que se desdobra o maior risco para a sua essência, que é aquele que o faz

³⁵ Ibidem.

³⁶ HAN, Byung-Chul. *No enxame*. Tradução de Lucas Machado. Petrópolis: Vozes, 2018, p. 10.

³⁷ HAN, Byung-Chul. *A expulsão do outro*. Tradução de Lucas Machado. Petrópolis: Vozes, 2022, p. 7.

³⁸ HAN, Byung-Chul. *Sociedade do Cansaço*. Tradução de Enio Paulo Giachini. Petrópolis: Vozes, 2016.

perder a liberdade para novas experiências, encerrando, com isso, o humano no âmbito da circularidade técnica, conforme nos acena Heidegger em *A questão da técnica*³⁹.

Não é à toa que, nesse mesmo texto, Heidegger pense na Arte como o que ainda reserva ao humano a possibilidade de uma experiência que o conduza a um questionamento radical acerca da essência da técnica e que, através dela (da experiência com a arte), possa ele experimentar a técnica como o outro de si a partir da serenidade (*Gelassenheit*)⁴⁰ para com as coisas. Esse “deixar-ser”, esse deixar que o outro se revele desde o seu modo de ser, só acontece se também aí o ser humano se deixa ser desde o espaço de liberdade que ainda lhe é conferido no atual estágio da técnica. É por isso que Nietzsche diz que “o que caracteriza o nosso século XIX não é o triunfo da *ciência*, mas o triunfo do *método* científico sobre a ciência”⁴¹. E o que isso significa? Heidegger responde:

[Que]O método é o projeto antecipativo do mundo, que fixa o rumo exclusivo da sua investigação possível. E qual é? Resposta: o da total calculabilidade de tudo o que é acessível e comprovável mediante experimentação. As ciências particulares estão sujeitas, no seu procedimento, a este projeto de mundo. Por isso, o método assim entendido “triumfa sobre a ciência”. A este triunfo é-lhe inerente uma decisão. É esta: só o que é comprovável cientificamente, isto é, o que é calculável, pode valer de verdade como efetivamente real.⁴²

Essas palavras de Heidegger em *A conferência de Atenas* nos fazem prestar atenção ao atual estado de coisas. Assim como Heidegger, Agamben, na introdução ao livro *Infância e história*, que tem como título *Experimentum Linguae*, que se desenvolve com grande influência de Benjamin, pensa desde o fundo de nossa época. Para ele, a experiência da linguagem abre um caminho de volta para o humano. A partir dela, ele se pergunta: “Se a expressão mais adequada para a maravilha da existência do mundo é a existência da linguagem, qual será a expressão justa para a existência da linguagem?” Ele mesmo responde: “a vida humana enquanto *éthos*, enquanto vida ética.

³⁹ HEIDEGGER, Martin. *A questão da técnica*. In: *Ensaio e conferências*. Tradução de Emmanuel Carneiro Leão. Petrópolis: Vozes, Gilvan Fogel e Márcia Sá Cavalcante Schuback, 2001, pp. 11-38.

⁴⁰ Ver também HEIDEGGER, Martin. *Serenidade (Gelassenheit)*. Tradução de Maria Madalena Andrade e Olga Santos. Lisboa: Piaget, 2000.

⁴¹ NIETZSCHE, Friedrich. *A vontade de poder*, §466 apud HEIDEGGER, Martin. *A proveniência da arte e a determinação do pensar (A conferência de Atenas)*. Tradução de Irene Borges-Duarte. Disponível em: doceru.com/doc/nsx0s Acessado em: 20/09/2023.

⁴² HEIDEGGER, Martin. *A proveniência da arte e a determinação do pensar*, Op. Cit., p. 7.

Buscar uma *pólis* e uma *oikía* que estejam à altura desta comunidade vazia e impresumível, esta é a tarefa infantil da humanidade que vem”⁴³.

Por fim, e porque isso sempre esteve no início como fundo que nos guiou até aqui, o pensar acerca dos desafios de uma educação emancipatória só será possível através de uma reeducação de nossos sentidos. É preciso reaprender a olhar, reaprender a escutar, pois somente percebendo a pobreza de experiências pode o homem abrir-se à experiência da pobreza em toda sua magnitude e doar-se para o que vem e que é maior do que ele. Mas, de acordo com isso, devemos começar a criar condições para que futuros educadores se empenhem na arte de olhar e de escutar o sentido ou os sentidos que atravessam a realidade em que vivemos e, juntamente com tal atitude, tornem possíveis caminhos para uma transformação radical de volta à morada do humano, *éthos*. Ou seria por um acaso que Byung-Chul Han, no início do último capítulo de seu livro *A expulsão do outro*, que traz o título “Escutar”, escreve que “No futuro haverá possivelmente uma profissão que se chamará *escutador* [Zuhörer]”⁴⁴?

Recebido em 26/07/2023

Aprovado em 29/09/2023

⁴³ AGAMBEN, Giorgio. *Infância e história – Destruição da experiência e origem da história*. Tradução de Henrique Burigo. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2014, p. 17.

⁴⁴ HAN, Byung-Chul. *A expulsão do outro*. Tradução de Lucas Machado. Petrópolis: Vozes, 2022, p. 123.