

OS VAGA-LUMES, AS RUÍNAS E A FORMAÇÃO HUMANA: ALGUNS TEMAS A PARTIR DE WALTER BENJAMIN

Marcelo Ricardo Nolli¹

Resumo: Este ensaio procura apresentar uma breve reflexão em torno da ideia benjaminiana de “declínio da experiência” na modernidade. O objetivo consiste em argumentar que a obra de Walter Benjamin não permanece no impasse da nostalgia por tempos anteriores, nem decreta o desaparecimento da experiência. Tal explicitação se deve à necessidade de não compreendermos este autor como um filósofo conservador ou reacionário, pois mesmo diante do suposto declínio da experiência Benjamin não o lamenta, mas visa atravessar essa situação por meio do potencial político e estético que daí surge. Isso nos permite entendê-lo como um pensador em oposição aos “arautos da ruína”, na separação de Arendt, sem também ser um “arauto do progresso”. Para tanto, tomamos como base a crítica que Didi-Huberman realiza ao filósofo italiano Giorgio Agamben e ao poeta-cineasta Pier Paolo Pasolini, que aderem a uma postura desesperadamente apocalíptica do presente, ao decretarem a morte das sobrevivências. Por fim, defendemos que a formação humana precisa tratar destes aspectos, mas sem se imobilizar ou se resignar. Tal discussão iniciada por Benjamin torna profícua a perspectiva de pensar as derrotas, os fracassos, e também as aberturas e pontos onde, mesmo na escuridão, ou nas ruínas, podemos vislumbrar as sobrevivências, o que honra a forma da imagem dialética benjaminiana.

Palavras-chave: Barbárie. Experiência. Modernidade.

FIREFLIES, RUINS AND HUMAN FORMATION: SOME THEMES FROM WALTER BENJAMIN

Abstract: This essay tries to present a reflection regarding the Benjaminian notion of the “decline of experience” in modernity. The objective consists in saying that Benjamin’s work does not stay in the impasse of a nostalgia for better times, and does not decree the disappearance of experience. This explanation is due to the necessity of not understanding this author as a conservative or reactionary philosopher, because even though facing the decline of experience Benjamin does not lament it, but seeks to overcome this situation through the political and aesthetical potential that then arises. This allows us to read him as a thinker opposite to the heralds of ruins, taking as basis the separation by Arendt, without also being a herald of progress. For that, we use the critique made by Didi-Huberman to the philosopher Giorgio Agamben and to the poet-director Pier Paolo Pasolini, who adhere to a desperately apocalyptic position of the present when they decree the “death of survivals”. In conclusion, we defend that human formation needs to deal with these aspects, but without being immobilized or resigned. This discussion, started out by Benjamin, makes fruitful the

¹ Doutorando em Educação pela Universidade de Passo Fundo (Bolsista Capes), Passo Fundo, Rio Grande do Sul, Brasil. E-mail: marcelo_nolli@hotmail.com.



Unahce
Unidade Acadêmica
de Humanidades,
Ciências e Educação



Criar Educação, Criciúma, v. 13, nº2, jul/dez 2024. – PPGE – UNESC – ISSN 2317-2452

perspective of thinking about the defeats, the failures, and also the openings and points where even through darkness or in the ruins we might still glimpse the survivals, which honor the Benjaminian form of the dialectical image.

Keywords: Barbarity. Experience. Modernity.

Introdução

Há sem dúvida motivos para ser pessimista, contudo é tão mais necessário abrir os olhos na noite, se deslocar sem descanso, voltar a procurar os vaga-lumes.
(DIDI-HUBERMAN, 2011, p. 49)

Walter Benjamin escreveu sua obra diante de limites e impasses; não titubeou nem capitulou frente ao inimigo; não fez coro ao estatuído nem se resignou diante da ascensão destrutiva do nazifascismo.² Menos do que um pensador — se é que podemos assim chamá-lo, não ao menos como um pensador sistemático —, poderíamos entendê-lo como uma espécie de mago. Isso porque seu pensamento está intimamente ligado às dimensões inacessíveis à abstração racionalista de um sujeito “soberano”. Por isso, o interesse pelas imagens: elas nos olham e nos questionam; por isso, os fragmentos, a alquimia e o sonho.

O que denota um impasse de importância crítica é sua compreensão sobre a modernidade como uma pilhagem de escombros — e de expectativas — que precisamos redimir. É um tanto incômoda essa visão, se quisermos ser sinceros, pois toca no âmago das crenças mais profundas que conduzem nossa compreensão de história e de civilização. Essa perspectiva, contudo, poderia ser entendida como evitável, desde que negássemos toda e qualquer suspeição diante do fato de que não

² Seria válido, inicialmente, destacar como é muito difícil de situar a obra de Walter Benjamin senão em relação direta com sua vida — vida e obra, aqui, são correspondentes —; por isso, ressaltamos duas leituras muito interessantes que retratam como ele trabalhou em torno de situações-limite da primeira metade do século XX: Eiland e Jennings (2014) e Witte (2017). Tais obras revelam um pensamento que visava dar contorno a seu tempo, assim como todo clássico costuma também fazer, ao se configurar seja por sua forma ou por seu conteúdo como reflexo de uma época. É sabido, no entanto, que alguns pensadores da primeira geração da Teoria Crítica (especialmente Theodor Adorno) não eram favoráveis ao enaltecimento da biografia individual, muito menos da tentativa de explicar o pensamento filosófico de um autor por meio de sua vida. A sugestão desses textos biográficos se dá, unicamente, em razão de seu valor histórico e de contextualização de uma vida, o que mostra como os limites foram, eles mesmos, também, propulsores de um determinado modo de realização da crítica e do pensamento. Sem a leitura da biografia de uma pessoa que deixou de testemunho sua obra, certamente, entenderíamos muito pouco sobre como chegaram a dizer o que disseram.

apenas a modernidade enquanto projeto pôde conviver, imbricada e comodamente, com avanços inquestionáveis dos pontos de vista político e social, como com formas de destruição que nos avisavam que o avanço técnico-científico não é espelhado por qualquer tipo de avanço de ordem moral. Os pensadores da primeira metade do século XX que nos alertaram desse impasse podem ser situados como críticos de uma teleologia da História posta em marcha pelo Iluminismo moderno, e suspeitam de toda metafísica e enunciação *a priori* de bem e de mal, na esteira, sabidamente, da crítica nietzschiana à modernidade e à moral idealista moderno-cristã.

É sempre válido se perguntar qual a importância de seus pensamentos para um tempo histórico em que o *sentido* deixou de ser uma questão e em que o uso público da razão, ou a razoabilidade, deixaram de ser parâmetros éticos e normativos para o convívio social. Por isso, um impasse que entendemos como radical — e dizemos de saída que não é possível de entendê-lo ou de situá-lo de modo unívoco e tomar partido de um dos lados — é a proposição crítica da Razão (*Vernunft*) levada a cabo, inicialmente, por Benjamin e posteriormente por Adorno e Horkheimer.³ De que modo seria possível utilizar da obra desses pensadores que viveram o nazifascismo, buscando em seus pensamentos caixas de ferramentas para refletir e agir criticamente sobre o tempo presente, envolto, também, de neofascismos e de guerras? Não seria uma espécie de contrassenso ou até mesmo ingenuidade lançar mão hoje de ideias de pensadores que justamente negaram o otimismo progressista na Razão, tendo como fundo reflexivo o campo educacional? Ora, não seriam exatamente a Razão e as Luzes, ou seja, o Esclarecimento, o que precisaríamos defender em tempos “obscuros” tais como os que temos postos?

Mas talvez seja importante dar um passo atrás e perguntar-se: seriam estes tempos “obscuros”, ou tempos excessivamente “iluminados”? Essa é uma questão central que se delimita, justamente, no problema da experiência e a saída que se coloca em torno de sua *possibilidade* ou *impossibilidade*. A nosso ver, tal foi o contraste colocado por Benjamin por meio de sua obra, que foi escrita num tempo que

³ Nobre (2009) e Matos (2012) mostram a influência de Benjamin sobre o pensamento de Adorno. A ideia de uma “dialética do Esclarecimento” é benjaminiana, sobretudo. Não é desnecessário lembrar que esses filósofos alemães da primeira metade do século XX foram influenciados pelo pensamento de Friedrich Nietzsche (1844-1990).



não é mais o nosso — que talvez não possa ser transportada para o nosso. Por isso, talvez nem seja desejável buscar “saídas” por meio de sua obra, restando-nos pensarmos através dela e com ela. A pluralidade de leituras em torno de seus textos pode também nos colocar em torno do seguinte problema: como ler Walter Benjamin? Seria ele um exímio herdeiro do Iluminismo moderno, ou talvez um exímio herdeiro da cultura imperial da Alemanha do século XIX? Ou estaria ele mais próximo dos intelectuais franceses que buscavam operar à contraluz, às sombras, talvez vicejando um pouco nas trevas, no sonho, ou nos dejetos do inconsciente, na medida em que a inversão da frase de Goya poderia ser aplicada, pois a própria Razão excessivamente lúcida e acordada pode também produzir monstros? Tal é a dualidade que se constitui como um problema central, a nosso ver, para o fundo da reflexão educativa em torno da obra benjaminiana: o que, também, endossa o dilema de tomar as devidas “precauções” para não jogar fora o bebê junto da água suja do banho. Seria essa precaução mesmo necessária?

Quem decreta o desaparecimento da experiência?

A Escola de Frankfurt não é um grupo homogêneo, nem é caracterizada por ideias compartilhadas monoliticamente.⁴ No entanto, um traço comum aos pensadores desta tradição é a avidez com que buscaram encarar o fato de que não há garantia nem fundamento à História, nem que, necessariamente com o avanço da civilização moderna, a barbárie tenha sido contida em nome dos ideais da democracia, da liberdade e do contrato social. Isso porque viveram as duas grandes guerras e escreveram todos com uma sensação de urgência. Com efeito, uma das teses centrais e de inspiração weberiana, compartilhada por Adorno, Horkheimer, Marcuse e Benjamin, é a de que, com o avanço exponencial da técnica e da ciência, a realidade foi desencantada. O mundo destituído de fundamento teológico ou doutrinário entra, na modernidade, em processo de secularização, e a racionalidade instrumental,

⁴ Nomenclatura dada posteriormente ao retorno do exílio pelos membros do Instituto de Pesquisa Social à Alemanha do pós-guerra, mais especificamente nos anos 1960. A esse respeito, ver Wiggershaus (2002).

científica e quantificadora, torna-se a via à emancipação humana.⁵ É claro que essas teses foram elas mesmas relativizadas por Weber, na medida em que a preservação de estruturas mitológicas e mágicas de pensamento coexistiam no bojo dos ideais modernos; algo que é comum, também, às teses da *Dialética do Esclarecimento* (1947).⁶

A expressão é conhecida: “declínio da experiência”. Como temas teológicos, queda e declínio são parte fundante da reflexão sobre a modernidade posta em jogo por Walter Benjamin. A modernidade entendida como calvário humano, destituída de transcendência, é explorada na obra *Origem do drama trágico alemão* (1928). Nela, a história humana é concebida a partir da narrativa bíblica da Queda. O declínio da experiência infere o caráter de “empobrecimento” de “alguma coisa” que ocorre na modernidade; de alguma coisa que representaria o ser humano em sua forma prístina e harmoniosa — espécie de secularização e empobrecimento do sentido inerente a um tempo em que o *cosmos* é paulatinamente cada vez menos dotado de sentido imanente. Nem sempre é muito claro o que se enfraquece: autoridade? Segurança divina? Ordenação do cosmos? A tradição? Qual tradição?

Talvez seja interessante notar como a influência de Georg Lukács (2009) paira fortemente sobre os textos “O contador de histórias” e “Experiência e pobreza”, podendo ser compreendida, *mutatis mutandis*, como fonte de muitas das indagações postas por Benjamin ao longo de sua obra, visto que Lukács localizaria na modernidade a “perda do sentido imanente à vida”. Por isso, o romance apareceria como configuração formal de narrativa, isto é, como uma das formas nas quais o próprio sentido é buscado. Nas palavras de Lukács (2009, p. 55): “O romance é a epopeia de uma era para a qual a totalidade extensiva da vida não é mais dada de

⁵ É sabido que Franz Kafka enfrentou, justamente, esse impasse, expresso monumentalmente em sua obra alegórica em que a hierarquia e a burocratização da modernidade podem ser compreendidas como o *inferno* na Terra. Destituídos de sentido, os personagens de Kafka não sabem por que fazem aquilo que fazem, e não conseguem encontrar nenhum fundamento com sentido; a angústia que daí brota é a fonte de toda sensação de catástrofe e inferno que caracteriza sua narrativa. Para uma exploração do uso da forma alegórica em Kafka, e como ela revelava elementos importantes sobre a sociedade moderna, tais como o adoecimento da própria morte, ver Souza (2020, p. 51-66).

⁶ Anos após a publicação da primeira versão da *Dialética do Esclarecimento*, Adorno e Horkheimer reconheceram o débito com a obra do colaborador esporádico à Revista de Pesquisa Social em torno do Instituto. (WIGGERSHAUS, 2002)

modo evidente, para a qual a imanência do sentido à vida tornou-se problemática, mas que ainda assim tem por intenção a totalidade”.

Neste sentido, ao parafrasear Novalis, Lukács dirá que filosofia é nostalgia; é a busca por sentir-se em casa. Não há filosofia na modernidade, desse modo, sem um certo descentramento, sem uma certa incompletude, algo que não fecha e não cessa de inquietar, visto que “[...] com o colapso do mundo objetivo, também o sujeito torna-se um fragmento; somente o eu permanece existente, embora também sua existência dilua-se na insubstancialidade do mundo em ruínas criado por ele próprio” (LUKÁCS, 2009, p. 52). O *topos* hegeliano da subjetividade já estaria presente aqui, algo comum a toda tentativa de compreender a modernidade como discurso e como época, ou seja, como história (HABERMAS, 2000).

Para Benjamin, “É como se uma valiosa capacidade que parecia inalienável, a mais segura entre as que eram seguras, nos tivesse sido retirada: a capacidade de trocar experiências” (BENJAMIN, 2018, p. 140), enquanto que para Lukács, a totalidade de uma relação com o cosmos foi perdida, razão pela qual a busca por essa totalidade teria de ser realizada por meio da forma do romance. Lukács se centra, especificamente, na dimensão estética da vida configurada por meio da forma literária em *A teoria do romance* (1916), e sua afirmação da “perda da totalidade” corresponderia, analogamente, ao modo com que narra-se e dá-se forma, seja por meio do estilo ou por meio da narrativa, às dimensões do sentido da alma e da vida dos seres humanos ao longo da história. A passagem de uma cultura fechada e coletiva, essencial, para uma cultura individualista é marca clara da modernidade. Por isso, à epopeia, forma épica por excelência da narrativa da Antiguidade, será contraposto o romance, forma presente e concebível somente na modernidade: “A epopeia dá forma a uma totalidade de vida fechada a partir de si mesma, o romance busca descobrir e construir, pela forma, a totalidade oculta da vida” (LUKÁCS, 2009, p. 60).

A seguinte passagem de Benjamin, presente tanto em “Experiência e pobreza” (1933) quanto em “O contador de histórias” (1936), também é conhecida:

A Guerra Mundial deu início a um processo que desde então nunca mais parou. Não é verdade que no fim da guerra os homens regressavam mudos

do campo de batalha? Não mais ricos, antes mais pobres de experiências partilháveis? Aquilo que, dez anos mais tarde, veio a inundar a literatura sobre a guerra era tudo menos a experiência que passa de boca em boca. O que não é de estranhar, porque nunca as experiências foram desmentidas de forma mais radical do que as estratégicas pela guerra de trincheiras, as econômicas pela inflação, as físicas pela guerra das armas pesadas, as morais pelos detentores do poder. Uma geração que ainda tinha ido para a escola no carro puxado a cavalos viu-se desprotegida, numa paisagem em que nada mais era o mesmo, a não ser as nuvens e, debaixo delas, num campo de forças dominado por energias destruidoras e explosões, o minúsculo e frágil corpo humano. (BENJAMIN, 2018, p. 140-141)

Da afirmação de que a Primeira Guerra Mundial revelaria — e não apenas — a pobreza da experiência do sujeito moderno, poderia se ter em conta que, para combater a brutalização própria à vida moderna, a experiência deveria ser reafirmada. Se a modernidade representa a perda da experiência, seu declínio, ora, então a afirmação do oposto, sua ascensão, sua recuperação, não seria o que Benjamin indica? Recuperar a narração dos sujeitos — formá-los de modo que possam falar sobre si mesmos, entender seu tempo, entender a si mesmos, em certo sentido é como se dissesse: *as pessoas devem se tornar conscientes*, elevar sua racionalidade, *entender o mundo*. Outro modo de dizer que *as pessoas devem se tornar donas das rédeas do seu próprio destino* — ou, até: a maldade e a destruição se devem ao fato de que as pessoas não são plenamente “formadas”. Eis algumas possibilidades interpretativas colocadas, *grosso modo*, tanto a partir do parágrafo supracitado como também a partir dos dois textos sobre a experiência.

Sob que critérios quem enuncia tais afirmações opera? O que seria de fato “recuperar” a experiência? Seria retorno nostálgico a momento anterior? Houve esse momento anterior? E seria possível separar as pessoas entre aquelas aptas a fazer e a partilhar experiências e outras incapazes, por limitações de linguagem, pela incapacidade de narrarem essas experiências? Não achamos que seja fácil dar uma resposta a essas perguntas — que cumprem uma função já anunciada de não tomar, de saída, a ideia de que frente ao “declínio da experiência” deveríamos simplesmente tomar a perspectiva de sua elevação. A intenção aqui é a de utilizar a obra de Benjamin para nos ajudar a pensar. Não se trata aqui de, igualmente, defender sua intuição — como se houvesse uma fidelidade de sentido a seu texto, um “Benjamin verdadeiro” —, mas de operar internamente às tensões colocadas por ele, de onde

Agamben (2005) e Didi-Huberman (2011) também partem. Acreditamos que estes autores atentaram a essas tensões, as quais, a nosso ver, interpelam o discurso sobre a educação e sobre a própria noção moderna de formação. Haveria de um lado uma saída resignada e do outro uma saída “iluminista”, dado o fato de que a experiência é interna à ideia de *viagem*, de *travessia*, de elevação de si mesmo?

Pois aqui, neste caso, uma determinada leitura desses dois textos poderia situar Benjamin como exímio herdeiro da tradição iluminista moderna; declínio da experiência como análogo ao declínio da formação — razão que explicaria, então, o porquê da guerra. Seu lamento seria um gesto de crítica que afirmaria a necessidade de recuperação da experiência. Nesta toada, o movimento seria o de utilizar de sua obra para argumentar: *não veem o que Benjamin nos diz? Estamos perdendo uma capacidade que nos parecia muito clara, uma capacidade que ao ser sucessivamente enfraquecida nos tornou seres humanos mais bárbaros uns com os outros. Além disso, tal perda resultaria mesmo na impossibilidade da cultura ser transmitida.* A própria separação, no entanto, entre barbárie e civilização já nos coloca frente a alguns problemas, especialmente quando estamos a falar, evidentemente, de um autor que questionou os limites entre essas duas “áreas”. Que pessoas seriam bárbaras? Quais seriam as pessoas incapazes de realizar ou transmitir experiências? Todos nós? Ou apenas alguns? Analogamente: quais seriam as pessoas não formadas? Aquelas que são incapazes de partilhar experiências? Aquelas que são incapazes de transmitir oralmente uma experiência, de contar uma história? A sensação, por vezes, é que essas separações simplificam o problema, a tal ponto em que o sujeito que as enuncia, demarcando, de início, um limite entre civilizados e bárbaros, seres dotados de experiência e outros incapazes de realizá-la, não deixa de matizar a situação com tons de moralismo — como portador da verdade sobre o outro.

De saída, talvez seria mais válido, quem sabe, tomar aquilo que Agamben diz como ponto de referência?

Todo discurso sobre a experiência deve partir atualmente da constatação de que ela não é mais algo que ainda nos seja dado fazer. Pois, assim como foi privado da sua biografia, o homem contemporâneo foi expropriado de sua experiência: aliás, a incapacidade de fazer e transmitir experiências talvez seja um dos poucos dados certos que disponha sobre si mesmo. Benjamin, que já em 1933 havia diagnosticado com precisão esta «pobreza de

experiência» da época moderna, indicava suas causas na catástrofe da guerra mundial. [...] Porém, nós hoje sabemos que, para a destruição da experiência, uma catástrofe não é de modo algum necessária, e que a pacífica existência cotidiana em uma grande cidade é, para esse fim, perfeitamente suficiente. Pois o dia-a-dia do homem contemporâneo não contém quase nada que seja ainda traduzível em experiência: não a leitura do jornal, tão rica em notícias do que lhe diz respeito a uma distância insuperável; não os minutos que passa, preso ao volante, em um engarrafamento; não a viagem às regiões íferas nos vagões do metrô nem a manifestação que de repente bloqueia a rua; não a névoa dos lacrimogêneos que se dissipa lenta entre os edifícios do centro e nem mesmo os súbitos estampidos de pistola detonados não se sabe onde; não a fila diante dos guichês de uma repartição ou a visita ao país de Cocanha do supermercado nem os eternos momentos de muda promiscuidade com o desconhecidos no elevador ou no ônibus. *O homem moderno volta para casa à noite extenuado por uma mixórdia de eventos — divertidos ou maçantes, banais ou insólitos, agradáveis ou atroz —, entretanto nenhum deles se tornou experiência.* (AGAMBEN, 2005, p. 21-22, grifos nossos)

É sabido que a obra benjaminiana foi de grande inspiração a Agamben. Mesmo sua concepção de “vida nua”, *das bloÙe Leben*, apresentada no início do projeto *Homo sacer*, pode ser remetida ao texto “Crítica do poder como violência”, escrito em 1921 pelo pensador berlinense. A questão do poder soberano, a relação entre estado de exceção e violência instituidora da Lei — conceitos estes que, por sua vez, remontam ao jurista do nazismo Carl Schmitt (1888-1985) — dão os tons, via discussão sobre o Holocausto, sobre o que significa vida e poder nas sociedades contemporâneas (AGAMBEN, 2004; AGAMBEN, 2002). Para Agamben, a racionalidade dos campos de concentração generalizou-se e alastrou-se para o *todo* da vida social. A forma contemporânea da vida social teria como paradigma político, em sua compreensão, o paradigma dos campos de concentração; afirmação assustadora, mas que não deixa de soar radical como crítica do presente. Não nos compete adentrar nesta seara, nem indicar se são temas plausíveis para pensarmos o problema da formação humana hoje. Contudo, é válido ressaltar, apenas, como já no início de sua obra — um dos textos em que essa compreensão está esboçada é exatamente o supracitado, “Infância e história: ensaio sobre a destruição da experiência”, de 1978 — o tema de uma determinada impossibilidade de experienciar a vida em sua integralidade, em seu sentido já está indicado. Diante da constatação de tal crise, segundo Didi-Huberman (2011), constitui-se como uma verdadeira matriz filosófica. Esta perspectiva, ao não operar internamente aos problemas colocados por tal crise, visa à destruição de tudo

o que pôde nos trazer até aqui; há, neste sentido, uma espécie de apocalipse messiânico em Agamben, que, segundo Didi-Huberman (2011), opera somente no feixe dos horizontes, e não no das imagens e das sobrevivências. Tudo é destruição e somente pode haver ou salvação ou a mais completa capitulação ao estado de coisas.

Então, seguindo a Agamben, assim como a possíveis interpretações do texto de Benjamin, a experiência no mundo contemporâneo se tornou impossível. Pois “[...] ela não é mais algo que ainda nos seja dado fazer” (AGAMBEN, 2005, p. 21). No entanto, o pensador italiano ressalta que isso “[...] não significa que hoje não existam mais experiências. Mas estas se efetuam fora do homem” (AGAMBEN, 2005, p. 23). Isso porque “hoje ninguém mais parece dispor de autoridade suficiente para garantir uma experiência, e se dela dispõe, nem ao menos o aflora a idéia de fundamentar em uma experiência a própria autoridade” (AGAMBEN, 2005, p. 23). Destituído do fundamento de autoridade, baseado na palavra, o ser humano se encontraria diante de um impossível da experiência — e podemos tomar aqui os soldados que voltavam mudos da guerra, baseando-se em Benjamin, como apenas uma das razões para tal constatação. Os motivos para esse diagnóstico já indicado por Agamben, na sequência de seu ensaio são confrontados com o paradigma positivista da ciência moderna. Todo discurso sobre a experiência deveria partir da constatação de que ela não nos é mais possível. Com o objetivo de fundamentar uma “nova experiência”, na esteira do projeto deixado inacabado por Benjamin no texto “Sobre o programa da filosofia por vir” (BENJAMIN, 2019d), Agamben recorre, então, à ideia de uma “infância da língua” como *experimentum*, uma espécie de inefabilidade, de separação entre língua e fala que se torna luto e ao mesmo tempo afirmação de uma infância que precisaria ser recuperada. Ou seja, há passagem de uma negação, ou a constatação de uma impossibilidade real, para a afirmação de uma transcendência como infância da língua onde uma efetiva e autêntica experiência poderia ainda ser pensada (DIDI-HUBERMAN, 2011).

Frente a esse aspecto, podemos indagar: mas em quê, de fato, essa discussão sobre a experiência se ancora para dialogar com a educação? A nosso ver, tal pergunta se insere num ponto de intersecção crucial, na medida em que o paradigma

moderno da formação só é possível quando podemos conceber, ainda, a possibilidade da realização de experiências; ou seja, devemos nos perguntar sobre sua sobrevivência. É, ao mesmo tempo, na intersecção daquele problema localizado por Hannah Arendt (2016), impasse que pode ser vislumbrado por quem se debruça sobre o tema da modernidade como projeto e que se esboça pelo conflito entre os arautos da ruína e os arautos do progresso, que acreditamos que esta discussão transcorre. Esse aspecto a partir de Arendt (2016) será retomado ao fim deste ensaio.

Entre o filósofo e o poeta-cineasta: o desespero do presente

É neste sentido que agora gostaríamos de apresentar como Didi-Huberman interpela a leitura de Agamben, para mostrarmos como, talvez, Agamben tenha aderido apressadamente a uma leitura unidirecional do texto de Benjamin na primeira parte de seu ensaio. De mesmo modo, a influência de Pier Paolo Pasolini (1922-1975) sobre o pensamento de Agamben é inegável, algo que é visível tanto pela amizade entre ambos quanto pelo senso de fatalismo comum aos dois diante dos desafios enfrentados pelo pensamento crítico. A interlocução com a formação humana no presente artigo, ainda que somente anunciada, é o que faz com que nossa intenção seja menos marcada pelo *senso de catastrofismo* ou de *apocalipse* próprios à leitura de Agamben e Pasolini. No entanto, Didi-Huberman adverte que Agamben foi um brilhante leitor de Benjamin, e sua pretensão era menos de tomar partido imediato a favor de um lado ou outro do que interrogar o presente através de sua obra. Menos “iluminar” o presente, querendo lançar luz àquilo que já estava excessivamente iluminado, do que escurecê-lo — ao interrogá-lo, criticá-lo — para que o contemporâneo pudesse emergir. E isso porque sua compreensão é antípoda de uma identificação direta do presente com o contemporâneo (AGAMBEN, 2009). O que nos faz também não querer acreditar que seja possível de ler Agamben unidirecionalmente, pois ele já estava atento a este aspecto: apenas, parece-nos, o senso de fatalismo em sua obra fazem parte exatamente desse movimento de crítica do presente. Mas ainda com isso posto é inegável como, de saída, Agamben não nos ajuda a prospectar a experiência tal como ela está colocada por Benjamin. Sua

afirmação é mais radical: ela não existe mais no mundo contemporâneo — e tal afirmação foi feita na década de 1970. Nem ao menos aqui parece haver declinismo. Benjamin talvez possa ser compreendido como um pensador “declinista”, visto que não se trata de que a experiência tenha acabado, mas ela está em “declínio”. Agamben e Pasolini, ao contrário, parecem trabalhar em torno de um senso de fatalismo com intenção provocativa.

Não é preciso um contato mais direto com a sua produção em distintas áreas para compreender que Pasolini era polêmico. Mais conhecido por meio de sua obra cinematográfica, foi também poeta e ensaísta, dentre outros trabalhos (AMOROSO, 2020). Sua filmografia já indica como não estava interessado em identificar a arte com barreiras de ordem moral. Seus filmes, reconhecidamente, trabalham com temas difíceis; desafiam o pensamento burguês, a moral cristã e toda forma de anulação da diferença por meio de estereotípias e ausência de pensamento crítico. São, em essência, obras de arte que mantinham ainda no horizonte a ideia de empurrar barreiras, própria às vanguardas estéticas. Neste sentido, ao menos podemos destacar a dificuldade de trabalhar temas tais como os vistos em *Teorema* (1968), *Pocilga* (1969) e *Salò* (1975), e, também, a dificuldade em interpretar suas alegorias ou símbolos na medida em que têm uma intenção de indicar certo valor contestatório à degradação posta pelo fascismo, pela sociedade capitalista e pela indústria da cultura. A mesma radicalidade vale para sua dedicação, ainda na fase inicial de sua obra, à classe proletária, representada em seus filmes mais próximos do neorealismo, que buscavam retratar as contradições geradas pelo capitalismo partindo da vida dos pobres e excluídos nas periferias urbanas da Itália, isto é, daqueles à margem e que sobreviviam, resistiam.

Em 1975, seu último ano de vida, Pasolini organiza uma coletânea de escritos, sob o título *Escritos corsários*, em que reúne intervenções públicas feitas em jornais e alguns ensaios. Ali, boa parte de sua crítica dos anos 1970 está reunida, juntamente de textos importantes que visam protestar contra o desaparecimento da cultura popular e da tradição, na Itália, substituídas por uma aculturação à indústria do

entretenimento e à lógica do mercado, processo que se iniciou nos anos 1960.⁷ É nesta obra de Pasolini onde está contida a ideia do “desaparecimento dos vaga-lumes”, que a um só tempo denuncia o fascismo ainda presente na sociedade italiana, e a dissolução da cultura popular. O tom apocalíptico acompanha boa parte dos ensaios, manifesto na lamentação por um mundo que deixou de existir e pelo fato de que a integração havia se completado. O tema do “fascismo” aparece recorrentemente, acompanhado de reflexões sobre a política institucional, a juventude e as mudanças culturais.

Em síntese, há um modo direto para descrever este processo: trata-se, para Pasolini, de um enfraquecimento cultural possível de ser descrito por meio da palavra genocídio — um processo antropológico, de consequências políticas e estéticas, que leva ao desaparecimento do humano e à assimilação total da sociedade a um modo de vida estranho a ela (algo que não soa distante do próprio processo de reconfiguração dos modos de socialização iniciado pelo capitalismo em proporções globais). A tal ponto que, nos anos 1960, já era visível como a degradação do meio-ambiente, a poluição da atmosfera e a iluminação artificial das grandes cidades levariam ao “desaparecimento” dos vaga-lumes: “[...] os intelectuais mais avançados e os mais críticos não perceberam que ‘os vaga-lumes estavam desaparecendo’”, diz Pasolini (2021, p. 164). Como ressaltado por Didi-Huberman (2011), este é um tópico que acompanha Pasolini desde a leitura de *A divina comédia*, na juventude, reaparecendo em sua maturidade através da metáfora poético-ecológica dos vaga-lumes. De um lado, esta metáfora reúne toda violência do polêmico — característico de suas intervenções e provocações —, e de outro, por meio das associações que a metáfora permite fazer, torna visível a doçura característica do poeta. Importa aqui ressaltar como a imagem dos vaga-lumes tem fortes cargas biográficas e sentimentais.

Chama a atenção como o cineasta italiano traça uma linha cronológica que vai do fim do fascismo como “movimento”, de sua derrota após a Segunda Guerra

⁷ Isso não deixa de ecoar, também, o lamento de Benjamin em relação ao declínio da experiência, outro modo de dizer que houve um rompimento com a forma de a tradição ser transmitida, ou um rompimento com sua própria transmissão em decorrência da força inexorável do progresso e da modernidade.

Mundial, quando é substituído por uma democracia social-cristã formal que tem dificuldades para acertar contas com seu passado, em que valores como família, pátria, hierarquia, ordem e moral eram presentes — o que evoca a imagem de Thomas Bernhard em no romance autobiográfico *Origem*, sobre a substituição do quadro de Hitler na parede pelo crucifixo —, para um outro tipo de fascismo, posterior e mais profundo, capaz de realizar uma integração (muito mais difícil de ser rompida) por meio do mercado e do consumo. Esse segundo momento, mais imperceptível e que se manifesta com toda sua força na década de 1960, é o que leva Pasolini a afirmar que, então, os vaga-lumes de fato “desaparecem”. Em suas palavras:

Posto que sou um escritor e que polemizo ou pelo menos discuto com outros escritores, que me seja permitido dar uma definição de caráter poético-literário desse fenômeno que ocorreu na Itália há uma dezena de anos. [...] No início dos anos 60, por causa da poluição do ar e principalmente, no campo, por causa da poluição da água (dos rios azuis e rios transparentes), os vaga-lumes começaram a desaparecer. O fenômeno foi instantâneo e fulminante. Em poucos anos não existiam mais vaga-lumes. (São agora uma lembrança, bastante dilacerante, do passado: e um homem de idade que tenha essa lembrança não pode reconhecer nos novos jovens sua própria juventude e, por isso, não pode mais ter belas saudades de antigamente). Chamarei portanto essa “alguma coisa” que ocorreu há uma dezena de anos de “desaparecimento dos vaga-lumes”. (PASOLINI, 2021, p. 163)

O tom é conhecido. Como já ressaltado, há uma característica comum tanto a Pasolini quanto a Benjamin no uso de temas sociológicos com imagens poético-literárias e uma evidente dose de nostalgia por “alguma coisa” que foi perdida — mas seria essa nostalgia tão somente fixação no passado? Há, assim, algo já ressaltado por Didi-Huberman (2011), uma espécie de imagem dialética operando no uso dos vaga-lumes. Seria possível pensarmos, também, numa imagem de pensamento (*Denkbild*)? Mas, o tom, para além de lamurioso, aqui parece ser mais severo do que aquele declinista de Benjamin. De mesmo modo, Pasolini parece ter estado afinado àquilo que Adorno entendia como a autonomia da arte em relação à falsa totalidade; seu trabalho estaria a nosso ver muito perto daquilo que Adorno compreendia sobre a radicalidade do campo estético — onde igualmente está presente a forma do ensaio —, e como única saída à totalização gerada pelo mundo moderno. Devido ao fato de que, para Adorno, a integração realizada pelo capitalismo havia se consumado de

fato, o domínio da arte era o único espaço em que o novo ainda podia ser pensado e arriscado, o que é visível no estilo de ensaísmo fragmentário em *Minima moralia*, publicados em 1951 (ADORNO, 1993), e que ecoa certamente o ensaísmo crítico à cultura realizado nos *Escritos corsários* por Pasolini.⁸ Mas o fato é que a imagem dos vagalumes condensa diferentes aspectos da realidade vivenciada por Pasolini na Itália da década de 1970, e que é captado igualmente, alguns meses após, por Agamben (2005) no texto que citamos acima. Em ambos, uma sensação de apocalipse latente e de negação radical, crítica radical, espécie de dissolução de qualquer saída imanente, ainda, na realidade tal como estaria posta, ou em algum critério interno. Não há possibilidade, mais, de sobrevivência dos vaga-lumes? Nem da experiência? Quais são as zonas de ruptura, as frestas, quais são os lugares em que de modo efêmero podemos ainda vislumbrar esses espaços de esperança? Onde se encontram as sobrevivências?

Arautos da ruína, ou: contra o desaparecimento das sobrevivências

Cabe agora retomar o aspecto que circunda estas reflexões, ao sabermos que há uma possibilidade, sempre presente, de se cair numa espécie de lamentação em que a única saída se encontraria num retorno a tempos considerados melhores; tempos que aparecem, assim, num modo nostálgico e imaginário em que as coisas teriam sido mais grandiosas e precisaríamos retomar este passado ou tomá-lo como parâmetro tão somente porque lá não havia degradação alguma ou declínio algum. Muito embora entendamos que essas posturas não são, exatamente, aquelas adotadas por Agamben e Pasolini, acreditamos que elas podem ser compreendidas de tal forma, assim como Benjamin, o que queremos justamente contrariar. Não é nenhuma surpresa entender que essa postura frente ao presente pode ser reacionária, para além de tão somente conservadora. O desejo de retorno ao passado

⁸ No texto “O verdadeiro fascismo e portanto o verdadeiro antifascismo”, há uma interessante nota de edição que ressalta esse estilo impressionista comum tanto a Adorno quanto a Pasolini na forma de escrita (PASOLINI, 2021, p. 78-83) . É notório como muito do pensamento que Pasolini aqui expressa deve ter recebido influência da leitura de Adorno e Horkheimer. Agamben, ao mesmo tempo, segue fielmente Pasolini, mesmo não dando-o crédito, como já dito por Didi-Huberman (2011).



engendra discursos excludentes e fascistas há tempos, e pode tomar corpo na vida social por meio de discursos de restauração da ordem, da moral e dos costumes que estariam se esfacelando no tempo presente. Desde um *Make America Great Again* até a ideias de que durante a ditadura tudo era melhor, havia ordem e segurança no Brasil, há um elemento reacionário presente em como se compreende o presente (visto como degradação e declínio) — e o passado (visto idilicamente).

Assim, pensar o presente teria de tomar como possibilidade não somente uma discussão sobre a persistência do recalcado que nos impele a repetir; teríamos de tomar como possibilidade investigativa e de reflexão a ideia de que o presente está repleto de passado; de que o presente é constituído pelo passado, e que nossa orientação para o futuro também deve muito ao passado. Mas isso não porque estamos como que fadados a repetir o passado, ou que o presente está marcado pelo trauma do passado e por isso estaria ainda fixado numa postura da mais pura repetição. Na verdade, poderíamos pensar que o presente está repleto de passado porque o passado é o que nos constitui, é o que nos fez chegar até aqui (mesmo que não o reconheçamos, e isso não é um truísmo gratuito); ao mesmo tempo, o passado é um campo de disputas, sempre em aberto, na medida que quem o escreveu foram os vencedores. Se formos nos ater à perspectiva benjaminiana explicitada nas teses “Sobre o conceito da História” (1940), teríamos de entender que não se trata exatamente de uma fixação melancólica no passado; na verdade, teríamos de entender que o passado não “morreu”, ainda, pois ele não foi redimido; diferente de uma perspectiva freudiana, que pressupõe o libertar-se do passado traumático, Benjamin entende que a única saída frente ao passado é de redimi-lo por meio da realização de suas expectativas não efetivadas; é encará-lo genuinamente da perspectiva dos vencidos e realizar suas expectativas — pensemos aqui, por exemplo, nos vaga-lumes que somente podem ser vistos na escuridão. Habermas (2000, p. 22-23), mesmo, traduz a diferença entre uma perspectiva benjaminiana sobre o passado e uma perspectiva freudiana, ao colocar o problema da persistência do passado do seguinte modo: “A força libertadora da rememoração não deve servir aqui, como desde Hegel até Freud, para dissipar o poder do passado sobre o presente, mas para dissipar a culpa do presente para com o passado”. Não há, assim, posição fixada no



passado no sentido reacionário ou até mesmo neurótico (incapaz de se libertar da repetição de um passado no presente). Se as ruínas são elemento importante internamente ao pensamento de Walter Benjamin, estética ou teoricamente, é porque elas nos avisam da capacidade de destruição do ser humano para com a natureza e para com outros seres humanos, nos avisam da transitoriedade, do fato de que é preciso ter uma solidariedade com o que foi destruído. Igualmente, nos avisam que é preciso ter uma solidariedade com aquilo que fracassou, com aquele passado que não se quer encarar de frente — assim como o sofrimento humano que, ao não ser encarado, tende a ser negado por tantas vias, hoje. Disso não se parte à resignação, mas à afirmação das sobrevivências, do fato de que há pontos de ruptura ao curso inexorável do progresso, que tudo visa deixar para trás (que tudo visa esquecer), de que é preciso haver um movimento de contestação, amparado naquilo que persiste e resiste, ainda assim.

Por isso, não pode ser possível entender Benjamin como alguém que estaria simplesmente fixado no passado, como se estivesse a dizer: *vejam como a experiência acabou, como a tradição se esfacelou, como os tempos que vivemos são da mais pura degradação e de perda de parâmetros morais*, e que teríamos, assim, de voltar ou retornar a tempos em que ainda havia experiência, em que ainda havia “tradição”. Sua afirmação frente ao declínio não é de retorno, mas de avanço (sendo interpelado pelo passado). É claro que a Segunda Guerra Mundial foi a barbárie realizada pela ciência e pela técnica; é claro que os valores iluministas apareceram negados e ao mesmo tempo realizados pela técnica: “Com lança-chamas e trincheiras, a técnica tentou realçar os traços heroicos no rosto do idealismo alemão. Foi um equívoco. Porque o que tomava por traços heroicos era a *facies hipocrática* da morte” (BENJAMIN, 2019c, p. 120), mas o declínio da experiência não seria “causa” da guerra, muito menos sua consequência; ele é na verdade uma condição moderna que precisaríamos aprender a lidar, com o modo que temos e com o potencial de transformação que emana, sempre de modo fraco, em cada nova geração. É um potencial de subversão do presente, marcado pelo sempre latente *Jetztzeit*, pelo tempo-de-agora, pelas possibilidades redentoras que se encontram em cada presente de redimir expectativas passadas (teríamos de pensar em perspectivas, assim,

sempre transformadoras, nunca simplesmente reacionárias ou restauradoras de um passado cristalizado idilicamente). O lamento não toma como solução o retorno (isto é, se for, de fato, lamento), mas visa na crítica radical do presente uma propulsão para a transformação, e não para a estagnação ou resignação.

Na obra *Entre o passado e o futuro* (1961), de Hannah Arendt, pode-se vislumbrar uma espécie de crítica indireta a Walter Benjamin, ao potencialmente figurar ao lado dos “arautos da ruína”. Crítica indireta pois não endereçada, embora seja questionável se ela o tivesse em mente, muito possivelmente tomando como destinatários, ao contrário, autores notoriamente reacionários como Oswald Spengler e Julius Evola. Ao realizar uma extensa reflexão sobre a noção de autoridade (em meados do século XX), juntamente da ideia de tradição, Hannah Arendt (2016) define a pretensão de tratar sobre temas como progresso e declínio, a partir de critérios externos, como ideológica, ao ser baseada essencialmente em gostos pessoais ou conforme a escala própria de valores — no prefácio à obra *As origens do totalitarismo* (1951), a autora também retoma essa distinção. Não há espaço, aqui, para desenvolver esta reflexão de Arendt. No entanto, a nosso ver, ela atenta a algo importante, visto ser fácil cair em uma postura de lamentação frente ao presente e anunciar que temos “posturas regressivas”, e que precisaríamos retomar a rota linear em direção ao progresso (desviada por alguma perda de valores ou referentes), ou, principalmente, pela decadência enunciada diante da qual não nos resta outra alternativa senão vermos o presente como um amontoado de ruínas, em meio às quais devemos voltar para trás à afirmação de uma posição tradicional. Pasolini (2021), mesmo, adota uma postura como essa em alguns momentos, quando toma a tradição e a cultura popular como tábua de salvação contra a totalização gerada pelo fascismo da comodificação da cultura.⁹ Conforme Arendt (2016, p. 134), “[a]li onde o escritor liberal vê um progresso

⁹ Contudo, Pasolini também esteve a ponto de renunciar inclusive a isso ao dizer, no “Artigo dos vagalumes”, de 1975, que já não consegue mais identificar nenhum traço de possibilidade de resistência na tradição do “povo”: “Eu, infelizmente, amava esse povo o italiano: tanto fora dos esquemas do poder [...] como fora dos esquemas populistas e humanitários. [...] Trava-se de um amor real, enraizado no meu modo de ser. Vi pois ‘com os meus sentidos’ o comportamento imposto pelo poder do consumo recriar e deformar a consciência do povo italiano a um ponto de irreversível degradação. Coisa que não tinha acontecido durante o fascismo fascista, período no qual o comportamento estava completamente dissolvido da consciência” (PASOLINI, 2021, p. 165-166).



essencialmente assegurado em direção à liberdade, apenas temporariamente interrompido por alguma forças sombrias do passado, o conservador vê um processo de ruína que começou com o definhamento da autoridade [...]”.

Não queremos tomar, no entanto, como já anunciado, a perspectiva de que temos de simplesmente apostar na recuperação da experiência, pois como mesmo indicado por Benjamin (2018, p. 144) em “O contador de histórias”, estamos diante de “forças produtivas históricas e seculares que arrancam progressivamente tais narrativas do espaço do discurso falado, conferindo [...] nova beleza àquilo que vai desaparecendo”. Distante da intenção de afirmar comodamente a sabedoria do contador de histórias como um recurso necessário a nosso tempo — como se fosse o caso de “resgatar a autoridade” perdida, ou a “autoridade” moral de um contador de histórias —, seria o caso de buscarmos compreender dialeticamente o que Benjamin propõe. O que significa entender que, neste ensaio de 1936, não vemos uma defesa conservadora do contador de histórias contra as forças históricas — seja a força arrebatadora do progresso técnico-científico, seja a secularização do discurso público e privado em torno do Estado moderno —, mas uma crítica do presente que tem como horizonte a travessia desses impasses, inicialmente, reconhecendo-os em sua dimensão negada.

O caminho de feixe mais moral poderia ser o caso de Benjamin, contanto que este não tivesse sido “contaminado”, na década de 1920, pelo marxismo e pelas vanguardas estéticas. Este pensador não era conservador e seu trabalho das *Passagens* atesta isso. Seu interesse pelas ruínas é menos devido à constatação de necessidade de retorno, ou resgate, do que pela inversão da cronologia histórica; não opera com critérios lineares e seu testamento filosófico final, as suas teses sobre o conceito da História, nos traz uma dimensão fundamental de ser cultivada: a expectativa e a esperança que recebe força do passado, sem por isso acreditar que seja possível de retornar a ele (BENJAMIN, 2019b). É o que, entendemos, Didi-Huberman (2011) tenta também trazer à discussão, pois se há um “messianismo” em Benjamin, também, ao mesmo tempo, há a esperança dos lampejos, das imagens, daqueles momentos que não são previstos, de quebra com o progresso ou com a decadência, isto é, a prevalência das sobrevivências. Nas palavras de Didi-Huberman:

Somente a tradição religiosa promete uma salvação para além de qualquer apocalipse e de qualquer destruição das coisas humanas. As sobrevivências, por sua vez, concernem apenas à imanência do tempo histórico: elas não têm nenhum valor de redenção. E quanto a seu valor de revelação, ele nada mais é do que lacunar, em trapos: sintomal, em outras palavras. As sobrevivências não prometem nenhuma ressurreição (haveria algum sentido em esperar de um fantasma que ele ressuscite?). Elas são apenas lampejos passeando nas trevas, em nenhum caso o acontecimento de uma grande “luz de toda luz”. Porque elas nos ensinam que a destruição nunca é absoluta – mesmo que fosse ela contínua –, as sobrevivências nos dispensam justamente da crença de que uma “última” revelação ou uma salvação “final” sejam necessárias à nossa liberdade. (DIDI-HUBERMAN, 2011, p. 84)

E se afirmar contrária ao desaparecimento das sobrevivências é algo que Arendt também parece ter indicado, ao observar que: “[...] a perda da permanência e da segurança do mundo – que politicamente é idêntica à perda da autoridade – não acarreta, pelo menos não necessariamente, a perda da capacidade humana de construir, preservar e cuidar de um mundo que nos pode sobreviver e permanecer um lugar adequado à vida para os que vêm após” (ARENDR, 2016, p. 132).

Considerações finais

Talvez seja excessivamente pretensioso, ou insensato, até mesmo em certo sentido sem utilidade, se perguntar sobre essas questões a partir da obra de Walter Benjamin. Talvez não haja muita utilidade em saber se de fato a experiência existe, ainda, ou se a formação é possível e necessária amparada numa concepção de transmissão da tradição (sempre válido se perguntar: mas que tradição?). É possível que tais questões, deste modo, tenham uma carga mais retórica, por tentar produzir uma fricção com o nosso presente, algo comum a Agamben e Pasolini sob a influência indireta ou direta de Benjamin. É claro que não estamos aqui em busca de confirmações. Os tempos incertos, hoje, indicam como cada vez menos temos certeza sobre como tratar de aspectos respectivos – ao menos essa é nossa impressão – à formação; de um lado há saídas fáceis na adaptação ou na formação técnica e profissional; de outro, defesas de uma perspectiva de autoformação, descreditando aspectos estruturais e materiais da reprodução da vida nas sociedades contemporâneas que impedem a própria formação. Ao menos algo é possível de ser dito: que a certeza não é nem nunca foi atributo ou característica da obra do pensador



berlinense. Sua obra é, por assim dizer, um elogio à dúvida e à incerteza, um elogio à destruição de sistemas e de modos de pensar que visam descrever o mundo conforme certezas enunciadas *a priori*; elogio a toda forma de pensamento torto e metodicamente sem método. Trabalhar com a dúvida, é aqui, cultivar sempre a negatividade que faz parte da história e do sujeito, algo que também faz parte da formação. Àqueles que têm muitas certezas, que cultivam a firmeza daquilo que sabem, que se portam como enunciadores da verdade, a incerteza é inconcebível — algo tão comum, por sinal, risco possível, mesmo, ao qual estamos sujeitos quando somos incapazes de encarar a diferença genuinamente, ou quando queremos aderir à integração de maneira deliberada; inclusive, os vemos cotidianamente, os arautos da felicidade, os vendedores de fórmulas.

Trabalhar com perguntas que não têm respostas fáceis mas exploram aspectos insólitos da formação, e aspectos nada insólitos da sociedade, como o fascismo, não é algo simples, mas, defendemos, é algo desejável e concebível. É preciso ter a certeza de que a destruição e anulação do outro são errados e condenáveis sob aspectos morais; essa certeza é inegociável. Mas ela não pode vir junto da certeza de que a minha perspectiva é a correta e todos devem segui-la — ou seja, se aqui é importante ser anarquista, que sejamos, mas quem de fato disse que há “uma moral” a ser seguida e que os fascistas são imorais? São exatamente estes que conclamam a moral para tudo. Se vivemos em tempos incertos, quem disse que a incerteza seria algo necessariamente ruim? Se vivemos em tempos de declínio da experiência (há quanto tempo?), quem disse que esse declínio significa a degradação moral e a destruição estulta da tradição? Talvez o estulto seja aquele que bate muito firmemente e com certeza inquebrantável nos seus próprios esquemas de entendimento, caindo no discurso vazio e dogmático do moralismo. Algo comum tanto aos fascistas de Pasolini quanto àqueles que vendiam seus produtos no mercado do consumo desenfreado das *commodities*, sejam elas materiais ou imateriais. Pois quando tratamos de seres humanos, o fato é que ninguém tem a resposta. Partir daqui não se trata de resignação, mas de cultivo da ambiguidade e da dúvida, para que possamos viver num mundo, de fato, emancipado, operando entre frestas, longe das luzes dos projetores, onde os vaga-lumes e as centelhas de esperança, as expectativas do

passado, ainda possam ser vistos e pensados. Resignar-se não é uma saída, e desesperadamente decretar a morte das sobrevivências menos ainda.

Referências:

ADORNO, T. *Minima moralia*: reflexões a partir da vida danificada. Tradução de Luiz E. Bicca. São Paulo: Ática, 1993.

AGAMBEN, G. *Estado de exceção*. Tradução de Iraci D. Poleti. 2. ed. São Paulo: Boitempo, 2004.

AGAMBEN, G. *Homo sacer*: o poder soberano e a vida nua. Tradução de Henrique Burigo. Belo Horizonte: UFMG, 2002.

AGAMBEN, G. *Infância e história*: destruição da experiência e origem da história. Tradução de Henrique Burigo. Belo Horizonte: UFMG, 2005.

AGAMBEN, G. *O que é o contemporâneo? e outros ensaios*. Tradução de Vinícius N. Honesko. Chapecó, SC: Argos, 2009.

AMOROSO, M. B. A busca pelas verdades pessoais através do debate contemporâneo. Entrevista realizada por João V. Santos. *Revista do Instituto Humanitas Unisinos*, n. 504, ano XVII, 8 mai. 2017, p. 42-48. Disponível em: <https://www.ihuonline.unisinos.br/media/pdf/IHUOnlineEdicao504.pdf>. Acesso em: 26 jul. 2022.

ARENDT, H. *Entre o passado e o futuro*. Tradução de Mauro W. Barbosa. 8. ed. São Paulo: Perspectiva, 2016.

BENJAMIN, W. Experiência e pobreza (1933). In: BENJAMIN, W. *O anjo da história*. Organização e tradução de João Barrento. 2. ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2019a.

BENJAMIN, W. O contador de histórias: reflexões sobre a obra de Nikolai Leskov (1936). In: BENJAMIN, Walter. *Linguagem, tradução, literatura*: filosofia, teoria e crítica. Tradução de João Barrento. Belo Horizonte: Autêntica, 2018.

BENJAMIN, W. Sobre o conceito da História (1940). In: BENJAMIN, W. *O anjo da história*. Organização e tradução de João Barrento. 2. ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2019b.

BENJAMIN, W. *Sobre o programa da filosofia por vir*. Tradução de Heleno Ribeiro. Rio de Janeiro: 7 Letras, 2019d.

BENJAMIN, W. Teorias do fascismo alemão (1930). *In*: BENJAMIN, Walter. *O anjo da história*. Organização e tradução de João Barrento. 2. ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2019c.

DIDI-HUBERMAN, G. *Sobrevivência dos vaga-lumes*. Tradução de Vera C. Nova e Márcia Arbex. Belo Horizonte: UFMG, 2011.

EILAND, H; JENNINGS, M. W. *Walter Benjamin: a critical life*. 2. ed. Cambridge, MA: Belknap Press of Harvard University Press, 2014.

HABERMAS, J. *O discurso filosófico da modernidade: doze lições*. Tradução de Luiz S. Repa, Rodnei Nascimento. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

LUKÁCS, G. *A teoria do romance: um ensaio histórico-filosófico sobre as formas da grande épica*. Tradução de José M. M. de Macedo. São Paulo: Duas Cidades, Editora 34, 2009.

MATOS, O. C. F. *A Escola de Frankfurt: luzes e sombras do iluminismo*. São Paulo: Moderna, 2012.

NOBRE, M. *A dialética negativa de Theodor W. Adorno: a ontologia do estado falso*. São Paulo: Iluminuras, 1999.

PASOLINI, P. P. *Escritos corsários*. Tradução de Maria B. Amoroso. São Paulo: Editora 34, 2021.

SOUZA, R. T. de. *Crítica da razão idolátrica: tentação de Thanatos, necroética e sobrevivência*. Porto Alegre: Zouk, 2020.

WITTE, B. *Walter Benjamin: uma biografia*. Tradução de Romero Freitas. Belo Horizonte: Autêntica, 2017.

WIGGERSHAUS, R. *A Escola de Frankfurt: história, desenvolvimento teórico, significação política*. Tradução de Lilyane Deroche-Gurgel e Vera A. Harvey. Rio de Janeiro: Difel, 2002.

Recebido julho de 2022.

Aprovado janeiro de 2024.