

## Hannah Arendt e Walter Benjamin: História, memória e narrativas perdidas

*Davi da Costa Almeida*

Doutorando em Educação pela Universidade Federal do Ceará

### **Resumo**

O presente trabalho tem como objetivo problematizar a história, a memória e as narrativas perdidas como pontos de intersecção para a compreensão de um presente social muito obscuro. A crise social do passado, as narrativas perdidas e a tradição despedaçada dentro do contexto social contemporâneo obrigam não somente a uma releitura crítica dos processos sociais, como novas reinterpretações dos mesmos processos dentro da sociedade. Nesta perspectiva, as interpretações de Hannah Arendt e Walter Benjamin sobre estas problemáticas que já se anunciavam na primeira metade do século XX, servem como bússolas para nos guiar nos dias atuais e entendermos como o processo social deve ser revisto para podermos enfrentar as crises das sociedades contemporâneas.

**Palavras-chave:** Hannah Arendt; Walter Benjamin; Sociedade.

### **Résumé**

Cet article vise à discuter de l'histoire, la mémoire et le récit perdu comme points d'intersection pour la compréhension d'un très obscur présente sociale. La crise sociale du passé, les récits et les traditions perdues brisé dans le contexte social contemporain nécessite passeulement une relecture critique des processus sociaux, tels que les nouvelles réinterprétations des mêmes processus au sein dela société. Dans cette perspective, les interprétations de Hannah Arendt et Walter Benjamin sur ces questions déjà annoncés dans la première moitié du XXe siècle servent de boussole pour nous guider dans nos jours et de comprendre comment le processus social devrait être revue afin de faire face à la crise des sociétés contemporaines.

**Mots-clés:** Hannah Arendt; Walter Benjamin; Société.

## 1. Introdução

O presente artigo tem como finalidade apresentar algumas concepções críticas sobre a crise da função social do passado e relacioná-las com os processos sociais. Para pensarmos sobre tais concepções é necessário entendermos que história é essa que nos é contada e que nos conecta com um passado distante, quais são as memórias possíveis que permitem tais conexões. Esta função da história é possível porque a história “é a ciência do passado, desde que se sabia que este passado se torna objeto da história, por uma reconstituição incessantemente posta em causa” (Le Goff, 1982, p. 27). A função social do passado somente é possível por causa da interação entre o passado e o presente. Lucien Febvre (apud Le Goff, 1982, p. 27) afirma que:

A história recolhe sistematicamente, classificando e agrupando os fatos passados, em função das suas necessidades atuais. É em função da vida que ela interroga a morte... Organizar o passado em função do presente: assim se poderia definir a função social da história.

A história como ciência do passado permite que as memórias de uma geração de indivíduos sejam transmitidas para as gerações seguintes. Estas memórias compõem a consciência histórica, a qual se torna imprescindível para a formação das futuras gerações. Sou o que sou em grande medida por causa dos meus pais, dos meus avós, das minhas gerações passadas, que construíram, transmitiram e carregaram toda a bagagem de construção social do tempo histórico em que viveram. Também assim, dentro deste processo, devo perpetuar para as gerações seguintes tais memórias e aprendizados decorrentes das minhas vivências e sabedorias sociais. Este processo de transmissibilidade de conhecimentos acumulados e de memórias sociais foi fundamental para o desenvolvimento do homem e ainda continua sendo uma das suas formas mais marcantes. De acordo com Pais (1999, p. 1):

Sem consciência histórica sobre o nosso passado (e antepassados) não perceberíamos quem somos. Esta dimensão identitária – quem somos? – emerge no terreno de memórias históricas partilhadas. Por isso, o sentimento de identidade – entendida no sentido de imagem de si, para si e para os outros – aparece associado à consciência histórica, forma de nos sentirmos em outros que nos são próximos, outros que antecipam a nossa existência que, por sua vez, antecipará a de outros. Ao assegurar um sentimento de continuidade no tempo e na memória (e na memória do tempo) a consciência histórica contribui, deste modo, para a afirmação de identidade – individual e coletiva.

O passado sempre tem algo a nos dizer e o presente e o futuro sempre estão questionando o passado. Sem o passado eu não sou, não posso existir sem as memórias dos meus antepassados. Esta conclusão sempre foi muito clara em outros tempos, com outros povos, mas na modernidade e na contemporaneidade, a função social do passado sofreu e sofre com um declínio ou com uma crise. As memórias, seus sentidos e significados, não são mais transmitidos ou valorizados como em tempos anteriores. Eric Hobsbawm, no seu livro *A Era dos Extremos*, como muitos outros historiadores, identificam na modernidade e na contemporaneidade, principalmente, a partir do século XX, uma ruptura, uma descontinuidade nos processos de transmissibilidade do passado. Hobsbawm (1995) chamou tal ruptura de destruição do passado – ou melhor, dos mecanismos sociais que vinculam nossa experiência pessoal à das gerações passadas. “Quase todos os jovens de hoje crescem numa espécie de presente contínuo, sem qualquer relação orgânica com o passado público da época em que vivem” (Hobsbawm, 1995, p. 13). A destruição do passado, de acordo com o historiador inglês, perpassa “a desintegração de velhos padrões de relacionamento social humano, e com ela, aliás, a quebra dos elos entre as gerações, quer dizer, entre passado e presente” (Hobsbawm, 1995, p. 24).

Portanto, o que se apresenta é que a função social do passado entrou

em declínio, está em crise. O passado ou a tradição, como pensava Hannah Arendt, não transmite ou não possui o mesmo significado para os modernos ou contemporâneos, pois os acontecimentos dos séculos XIX e XX romperam com as continuidades que aparentemente existiam entre o pensamento grego da antiguidade até aqueles momentos históricos que caracterizaram a Revolução Francesa e a Revolução Industrial. Os mesmos pensamentos e conclusões, tanto da Hannah Arendt quanto de Hobsbawm, podemos enxergar em Walter Benjamin, quando afirma que as experiências narrativas deixaram de ser comunicadas e partilhadas. Isso Benjamin percebe após a Primeira Guerra Mundial, quando os soldados voltavam para suas casas, mas não voltavam mais ricos em experiências comunicáveis e, sim, calados, silenciados pelas catástrofes e horrores que a guerra moderna criou. Estes não tinham experiências para narrar nem compartilhar. Benjamin percebia que a função do narrador estava desaparecendo e a única coisa que restou, e que tinha valor depois desses acontecimentos no mundo capitalista, era a informação. E Benjamin percebia que a informação não transmitia aquele conteúdo próprio da narração que é a sabedoria. A conclusão enigmática dessa crise e das suas rupturas e descontinuidades, de acordo com Hobsbawm (1995, p. 25), é que pela primeira vez:

Tornou-se possível ver como pode ser um mundo em que o passado, inclusive o passado no presente, perdeu seu papel, em que os velhos mapas e cartas que guiavam os seres humanos pela vida individual e coletiva não mais representam a paisagem na qual nos movemos, o mar em que navegamos.

Este artigo tem suas origens na disciplina de Teorias da História, do programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade Federal do Ceará. Foi a partir das discussões inflamadas nessa disciplina que muitas questões vieram à tona. Se pretendíamos estudar as várias correntes da historiografia e perceber como a história se caracterizou como ciência, o

resultado disso tudo foi que a própria história como passado significativo precisou ser questionada. A problemática que nos norteia é justamente a crise da função social do passado, sua incapacidade de transmissibilidade das memórias e mecanismos sociais que permitem ou que permitiam que os velhos padrões de relacionamentos sociais fossem possíveis. Portanto, vamos investigar um pouco esta crise da função social do passado, refletir sobre seus desdobramentos e relacioná-los com os processos sociais contemporâneos.

Podemos tomar como exemplo a própria educação como processo social. Assim, a extinção dos sentidos e significados do passado está diretamente relacionada com a educação, pois a transmissibilidade da função social do passado é um processo educacional. E se existe uma crise na função social do passado também existe uma crise nos processos educacionais como processos sociais, os quais estão ligados aos processos da memória e seus significados. E utilizaremos dois autores principais nesta pesquisa, Walter Benjamin e Hannah Arendt, e sobre seus olhares críticos tentaremos entender como se deu tal crise e quais as possíveis mediações que podemos fazer a partir das suas conclusões e a nossa contemporaneidade desconexa, sem tradição e sem testamento do passado.

## 2. A experiência perdida, a tradição despedaçada e a ação como processo histórico

### 2.1 O narrador e a extinção da experiência

A problemática sobre a experiência perdida pode ser elaborada a partir de Walter Benjamin e seus inúmeros textos fragmentários. Benjamin (2012), já em 1933, afirmava que o narrador e sua arte não estavam mais absolutamente presentes entre nós, em sua eficácia. “Ele é para nós algo de distante, e que se distancia cada vez mais”. Esse fato marca a experiência perdida na modernidade e na contemporaneidade. De acordo com o

pensador alemão, o que é marcante na modernidade e na contemporaneidade é a experiência de que a arte de narrar está em vias de extinção. Segundo Benjamin (2012, p. 213):

São cada vez mais raras as pessoas que sabem narrar devidamente. É cada vez mais frequente que, quando o desejo de ouvir uma história é manifestado, o embaraço se generalize. É como se estivéssemos sendo privados de uma faculdade que nos parecia totalmente segura e inalienável: a faculdade de intercambiar experiências.

O filósofo identifica algo novo no início do século XX, “a pobreza de experiência” da época moderna e este diagnóstico possuía suas causas na catástrofe da guerra mundial, de cujos campos de batalha os combatentes voltavam mudos; “não mais ricos, e sim mais pobres em *experiência comunicável*” (Benjamin, 2012, p. 214, grifo nosso); “A gente voltava emudecida [...] não mais rica, porém mais pobre de *experiências partilháveis*” (Agamben, 2012, p. 21, grifo nosso):

Visto que as experiências jamais receberam desmentido tão radical quanto as experiências estratégicas na guerra de posição, as experiências econômicas na inflação, as experiências corpóreas na fome, as experiências morais no despotismo. Uma geração que tinha ido à escola em bonde puxado a cavalo encontrava-se em pé, sob o céu, numa paisagem em que nada permanecera inalterado, salvo as nuvens; e no centro, em um campo de força de correntes destrutivas e explosões, o frágil, minúsculo corpo humano (BENJAMIN, 2012, p. 214).

Pobreza de experiências comunicáveis, pobreza de experiências partilháveis. Benjamin associou tal fenômeno a uma catástrofe, a guerra mundial de trincheiras. Mas de acordo com Agamben (2008, p. 21-22), 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 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, 2008, p. 22).

A tragédia que as palavras agambenianas ressoam dimensiona o “quantum” perdido de experiência que se esvai no cotidiano, o qual não conseguimos recuperar e materializar em senso prático que é uma das características das narrativas de muitos narradores natos. O que ocorre é que a narração possui um elemento-chave que é transmitido pelo senso prático, a sabedoria, a qual encontra-se em extinção:

Tudo isso aponta para o parentesco entre esse senso prático e a natureza da verdadeira narrativa. Ela traz sempre consigo, de forma aberta ou latente, uma utilidade. Essa utilidade pode consistir por vezes num ensinamento moral, ou numa sugestão prática, ou também num provérbio ou norma de vida – de qualquer maneira, o narrador é um homem que sabe dar conselhos ao ouvinte. Mas, se ‘dar conselhos’

soa hoje como algo antiquado, isto se deve ao fato de as experiências estarem perdendo a sua comunicabilidade. Em consequência, não podemos dar conselhos nem a nós mesmos nem aos outros. [...] O conselho tecido na substância da vida vivida tem um nome: sabedoria. A arte de narrar aproxima-se de seu fim porque a sabedoria – o lado épico da verdade – está em extinção (BENJAMIN, 2012, p. 216-217).

O que ocorre e contribui para que a narração entre em extinção, de acordo com Gagnebin (2012), é que a arte de contar torna-se cada vez mais rara porque ela parte, fundamentalmente, da transmissão de uma experiência no sentido pleno, cujas condições de realização já não existem na sociedade capitalista. Quais são essas condições? Benjamin distingue, entre elas, três tipos: 1º – “a experiência transmitida pelo relato deve ser comum ao narrador e ao ouvinte. Pressupõe, portanto, uma comunidade de vida e de discurso que o rápido desenvolvimento do capitalismo, da técnica, sobretudo, destruiu” (Gagnebin, 2012, p. 10). De acordo com a autora, a distância entre os grupos humanos, particularmente entre as gerações, transformou-se hoje em abismo porque as condições de vida mudam em um ritmo demasiado rápido para a capacidade humana de assimilação. “Enquanto no passado o ancião que se aproximava da morte era o depositário privilegiado de uma experiência que transmitia aos mais jovens, hoje ele não passa de um velho cujo discurso é inútil” (Gagnebin, 2012, p. 10).

2º – Para Gagnebin, esse caráter de comunidade entre vida e palavra apoia-se ele próprio na organização pré-capitalista do trabalho, em especial na atividade artesanal. Isso porque o trabalho artesanal, diferente do trabalho industrial, possui ritmos mais lentos e orgânicos, caráter totalizante em oposição ao caráter fragmentário do processo industrial, um tempo mais global, e finalmente, de acordo com Benjamin:

Os movimentos precisos do artesão, que respeita a matéria que



transforma, têm uma relação profunda com a atividade narradora: já que esta também é, de certo modo, uma maneira de dar forma à imensa matéria narrável, participando assim da ligação secular entre a mão e a voz, entre o gesto e a palavra (GAGNEBIN, 2012, p. 10-11).

3º – A comunidade da experiência funda a dimensão prática da narrativa tradicional. Gagnebin afirma que aquele que conta transmite um saber, uma sapiência, que seus ouvintes podem receber com proveito. “Sapiência prática, que muitas vezes toma a forma de uma moral, de uma advertência, de um conselho, coisas com que, hoje, não sabemos o que fazer, de tão isolados que estamos, cada um em seu mundo particular e privado” (Gagnebin, 2012, p. 11). Segundo a autora:

Ora, diz, Benjamin, o conselho não consiste em intervir do exterior na vida de outrem, como interpretamos muitas vezes, mas em ‘fazer uma sugestão sobre a continuação de uma história que está sendo narrada’. Essa bela definição destaca a inserção do narrador e do ouvinte dentro de um fluxo narrativo comum e vivo, já que a história continua, que está aberta a novas propostas e ao fazer junto. Quando esse fluxo se esgota porque a memória e a tradição comuns já não existem, o indivíduo isolado, desorientado e desaconselhado [...], reencontra então o seu duplo no herói solitário do romance, forma diferente de narração que Benjamin, após a Teoria do romance, de Lukács, analisa como forma característica da sociedade burguesa moderna. O depauperamento da arte de contar parte, portanto, do declínio de uma tradição e de uma memória comuns, que garantiam a existência de uma experiência coletiva, ligada a um trabalho e a um tempo partilhados, em um mesmo universo de prática e de linguagem (GAGNEBIN, 2012, p. 11).

A extinção da narração não ocorre de fato bruscamente, mas é um processo que permeia e se dilui na história. Na modernidade e na

contemporaneidade, as narrativas perdem suas características e são substituídas por outras formas de se contar as histórias ou mesmo as histórias são inventadas no curso do processo histórico e não possuem aquelas características sapientes tão valorizadas por Benjamin. O romance encarna uma dessas outras modalidades de se contar histórias. Enquanto, para Benjamin (2012, p. 217):

O narrador retira o que ele conta da experiência: de sua própria experiência ou da relatada por outros. E incorpora, por sua vez, as coisas narradas à experiência dos seus ouvidos, o romancista segregase. A origem do romance é o indivíduo isolado, que não pode mais falar exemplarmente sobre suas preocupações mais importantes e que não recebe conselhos nem sabe dá-los.

Outra modalidade que se configurou mais propriamente com a consolidação da burguesia – da qual a imprensa, no alto capitalismo, é um dos instrumentos mais importantes – e que se destacou numa nova forma de comunicação que, por mais antigas que fossem suas origens, agora exerce uma grande influência, e que segundo Benjamin (2012, p. 218), é tão estranha à narrativa como o romance, mas é mais ameaçadora que ele, e, de resto, provoca uma crise no próprio romance, “essa nova forma de comunicações é a informação”. Segundo Benjamin (2012, p. 219):

[...] o saber que vem de longe encontra hoje menos ouvintes que a informação que forneça um ponto de apoio para o que está próximo. O saber que vinha de longe – seja espacialmente, das terras estranhas, ou temporalmente, da tradição – dispunha de uma autoridade que lhe conferia validade, mesmo que não fosse subsumível ao controle. A informação, porém, aspira a uma verificabilidade imediata. Para tal, ela precisa ser, antes de mais nada, ‘compreensível em si e para si’. Muitas vezes não é mais exata que os relatos antigos. Mas enquanto

esses relatos recorriam frequentemente ao miraculoso, é indispensável que a informação soe plausível. Nisso ela se revela incompatível com o espírito da narrativa. Se a arte da narrativa é hoje rara, a difusão da informação tem uma participação decisiva nesse declínio.

Portanto, para Benjamin, a informação só tem valor no momento em que é nova. “Ela só vive nesse momento, precisa entregar-se inteiramente a ele e sem perda de tempo tem que se explicar nele”(BENJAMIN, 2012, p. 220). Muito diferente é a narrativa. Segundo o filósofo alemão, ela não se esgota jamais. Ela conserva suas forças e depois de muito tempo ainda é capaz de desdobramentos. As teses benjaminianas sobre a extinção das narrativas sapienciais podem ser experienciadas de forma paradoxal, de acordo com Gagnebin (2012), na obra de Kafka, que para Benjamin representava uma doença da tradição. Tal paradoxo se desvela com Kafka, o maior “narrador” moderno, segundo Benjamin, porque “representa uma ‘experiência’ única: a da perda da experiência, da desagregação da tradição e do desaparecimento do sentido primordial” (Gagnebin, 2012, p. 18). Para a autora, Kafka conta-nos com uma minúcia extrema, até mesmo com certo humor, ou seja, com uma dose de jovialidade:

Que não temos nenhuma mensagem definitiva para transmitir, que não existe mais uma totalidade de sentidos, mas somente trechos de histórias e de sonhos. Fragmentos esparsos que falam do fim da identidade do sujeito e da univocidade da palavra, indubitavelmente uma ameaça de destruição, mas também – e ao mesmo tempo – esperança e possibilidade de novas significações (GAGNEBIN, 2012, p. 11).

A tradição despedaçada que Benjamin nos apresenta traz consigo a dissolução do sujeito cartesiano, a dissolução do sujeito transcendental kantiano e a dissolução da dialética da totalidade hegeliano-marxista, pois este sujeito anômalo contemporâneo não pode sobreviver num mundo sem

razão, sem imperativo categórico, sem a totalidade do sujeito-objeto, sem sentido. A identidade se despedaça em alteridades múltiplas e a experiência se desagrega. A comunidade da comunicação transcendental desaparece. Mas isso não significa a completa extinção da experiência, esta só não corresponde mais as antigas tradições, não refletem seus significados e continuidades. Mas deste caos gerado pela perda de sentido da identidade do sujeito surgem novas significações. A ação humana na história renasce das cinzas. As rupturas e as descontinuidades não extinguem o fazer próprio do homem como sujeito da ação. A história começa novamente a ser recontada, mas não como história acabada, dada, pronta. No próximo tópico deste trabalho tentaremos entender melhor esse posicionamento.

## 2.2 A tradição despedaçada e a ação como processo histórico

As palavras de Benjamin no texto *O Narrador* foram escritas em 1933, depois dos horrores da Primeira Guerra Mundial. Naquele momento Benjamin percebeu que o “silêncio” seria a marca mais profunda de um novo processo de ruptura na modernidade. Em 1956, Hannah Arendt escreve vários artigos críticos que são publicados no livro *Entre o Passado e o Futuro*. Esta obra veio à luz depois das horripilantes experiências totalitárias da Segunda Guerra Mundial, mas traz consigo o mesmo diagnóstico identificado por Benjamin, o despedaçamento da tradição e a extinção das experiências partilháveis. Hannah Arendt evoca duas frases marcantes para registrar este momento de dissolução do passado, ou seja, isso significa que o passado deixou de lançar luzes sobre o presente. A primeira frase foi pronunciada por René Char durante seu período na Resistência Francesa de 1943 a 1944: “Nossa herança nos foi deixada sem nenhum testamento” (Arendt, 2005, p. 28); a segunda, que soa qual uma variante, foi escrita por Tocqueville na sua obra *Democracia na América*: “Desde que o passado deixou de lançar sua luz sobre o futuro, a mente do homem vagueia nas trevas” (Arendt, 2005, p. 32). As duas frases

impressionam pela similaridade dos seus significados, que para Hannah Arendt se traduzem numa devastação aos processos de memória e na sua transmissibilidade. De acordo com Arendt (2005, p. 31):

Sem testamento ou, resolvendo a metáfora, sem tradição parece não haver nenhuma continuidade consciente no tempo e, portanto, humanamente falando, nem passado nem futuro, mas tão somente a sempiterna mudança do mundo e o ciclo biológico das criaturas que nele vivem.

O ponto em questão, segundo Arendt, é que o “acabamento” que de fato todo acontecimento vivido precisa ter nas mentes dos que deverão depois contar a história e transmitir seu significado deles se esquivou, “e sem este acabamento pensado após o ato e sem a articulação realizada pela memória, simplesmente não sobrou nenhuma história que pudesse ser contada” (Arendt, 2005, p. 32). Esta é a crise em que se encontra o homem moderno e contemporâneo, o passado não pode mais ajudar a responder as perguntas do presente. Os acontecimentos do último século foram demasiadamente angustiantes e agonizantes para o homem e o passado, e toda a tradição, não conseguiu lançar suas luzes sobre o presente. O homem está sozinho novamente, sem auxílio, tentando compreender os acontecimentos. Não possui testamento, nenhum legado foi deixado que pudesse ajudá-lo. E como Benjamin, Arendt percebe na obra de Kafka pontos esclarecedores que geram outros desdobramentos. Uma parábola kafkiana dos anos de 1920, um homem possui dois adversários:

O primeiro acoisa-o por trás, da origem. O segundo bloqueia-lhe o caminho à frente. Ele luta com ambos. Na verdade, o primeiro ajuda-o na luta contra o segundo, pois quer empurrá-lo para frente, e, do mesmo modo, o segundo o auxilia na luta contra o primeiro, uma vez que o empurra para trás. Mas isso é assim apenas teoricamente. Pois

não há ali apenas os dois adversários, mas também ele mesmo, e quem sabe realmente de suas intenções? Seu sonho, porém, é em alguma ocasião, num momento imprevisto – e isso exigiria uma noite mais escura do que jamais o foi nenhuma noite –, saltar fora da linha de combate e ser alçado, por conta de sua experiência de luta, à posição de juiz sobre os adversários que lutam entre si (ARENDRT, 2005, p. 32).

A história kafkiana retrata uma cena de batalha no qual se digladiam as forças do passado e do futuro; entre elas encontramos o homem, que, para se manter em seu território, deve combater ambas. Pela parábola percebemos que estão ocorrendo duas ou mesmo três lutas simultaneamente: a luta de “seus” adversários entre si e a luta do homem com cada um deles. Segundo Arendt (2005), o fato de chegar a haver alguma luta parece dever-se exclusivamente à presença do homem, sem o qual as forças do passado e do futuro ter-se-iam de há muito neutralizado ou destruído mutuamente. Note-se que o passado ao invés de puxar para trás, empurra para a frente, e, ao contrário, do que seria de esperar, é o futuro que nos impele de volta ao passado. Para Arendt (2005, p. 37), do ponto de vista do homem, que vive sempre no intervalo entre o passado e o futuro:

O tempo não é um contínuo, um fluxo de ininterrupta sucessão; é partido ao meio, no ponto onde ‘ele’ está; e a posição ‘dele’ não é o presente, na sua acepção usual, mas, antes, uma lacuna no tempo, cuja, existência é conservada graças à ‘sua’ luta constante, à ‘sua’ tomada de posição contra o passado e o futuro. Apenas porque o homem se insere no tempo, e apenas na medida em que defende seu território, o fluxo indiferente do tempo parte-se em passado, presente e futuro; é essa inserção [...] que cinde o contínuo temporal em forças que, então, por se focalizarem sobre a partícula ou corpo que lhes dá direção, começam a lutar entre si e a agir sobre o homem [...].

Independentemente de todas as interpretações que possam ser tiradas do relato kafkiano feito por Hannah Arendt, o que temos inicialmente é que a modernidade trouxe consigo ou gestou a partir de determinados acontecimentos históricos um novo lugar para o homem na história, o lugar da ação. Diante das transformações e mudanças ocorridas nos últimos quatro séculos, o homem percebeu que a história ou o relato da história não é simplesmente contar os grandes feitos, a fama e a glória dos heróis. Segundo Arendt (2005, p. 89):

Na época moderna a História emergiu como algo que jamais fora antes. Ela não mais compôs-se dos feitos e sofrimentos dos homens, e não contou mais a estória de eventos que afetaram a vida dos homens; tornou-se um processo feito pelo homem, o único processo global cuja existência se deveu exclusivamente à raça humana.

O processo histórico feito pelos homens com o advento do industrialismo passou a ser fabricado pelos homens. A ação humana sobre a natureza e sobre as relações sócio-históricas tornou-se um processo de fabricação, dominação. O cataclismo desse processo se apresenta justamente quando as forças históricas, as quais os homens acreditavam controlar, moldar e construir começaram a fugir do controle. A tragédia do homem kafkiano que se vê no meio de uma batalha entre o passado e futuro é justamente a tragédia da percepção da falta de controle sobre os processos históricos. A percepção de que o homem não fabrica a história. Aqui se apresenta a necessidade de fazer uma distinção entre ação e fabricação. Nas palavras de Hannah Arendt percebemos como isso se deu:

Nesse contexto, no entanto, é importante estar consciente de quão decisivamente difere o mundo tecnológico em que vivemos, ou talvez em que começamos a viver, do mundo mecanizado surgido com a Revolução Industrial. Essa diferença corresponde essencialmente à

diferença entre ação e fabricação. A industrialização ainda consistia basicamente na mecanização de processos de trabalho, e no melhoramento na elaboração de objetos, e a atitude do homem face à natureza permanecia ainda a do *homo faber*, a quem a natureza fornece o material com que é erigido o edifício humano. O mundo no qual viemos a viver hoje, entretanto, é muito mais determinado pela ação do homem sobre a natureza, criando processos naturais e dirigindo-os para as obras humanas e para a esfera dos negócios humanos, do que pela construção e preservação da obra humana como uma entidade relativamente permanente. A fabricação distingue-se da ação porquanto, possui um início definido e um fim previsível; ela chega a um fim com seu produto final, que não só sobrevive à atividade de fabricação como daí em diante tem uma espécie de ‘vida’ própria. A ação, ao contrário, como os gregos foram os primeiros a descobrir, é em si e por si absolutamente fútil; nunca deixa um produto final atrás de si. Se chega a ter quaisquer consequências, estas consistem, em princípio, em uma nova e interminável cadeia de acontecimentos cujo resultado final o ator é absolutamente incapaz de conhecer ou controlar de antemão. O máximo que ele pode ser capaz de fazer é forçar as coisas em uma certa direção, e mesmo disso jamais pode estar seguro.

É claro que o despedaçamento da tradição ocorre por fatores adversos, mas não há dúvida de que as transformações ocorridas a partir da Revolução Industrial e a Revolução Francesa alteram completamente a forma de pensar sobre as narrativas. O homem que luta contra o passado e contra o futuro tenta administrar algo que se perdeu, o testamento, o legado, a tradição. A ação que é algo imprescindível do agir humano nunca deixou de ser efetiva, mas também se perdeu quando os homens tentaram controlá-la. Mas também podemos pensar que é através da ação em detrimento da fabricação que podemos compreender outros e novos significados para a vida humana. Isso porque a ação é algo muito mais abrangente, inovador, irrompe como



advento histórico imprevisto, como contingência, e como consequência o homem não a controla. Para Arendt (2005, p. 92), a ação humana está estritamente ligada à pluralidade humana, uma das condições fundamentais de vida humana:

Na medida em que repousa no fato da natalidade, por meio do qual o mundo humano é constantemente invadido por estrangeiros, recém-chegados cujas ações e reações não podem ser previstas por aqueles que nele já se encontram e que dentro em breve irão deixá-lo.

Esta perspectiva mostra que a experiência humana ainda é possível, que a ação na história é algo da ordem contingencial. A natalidade, o fato de novos seres humanos adentrarem constantemente o mundo, modifica as relações estabelecidas. E é justamente esta experiência possível que precisa ser resgata pela história elaborada pela educação, tendo em mente também os prejuízos causados pelas rupturas da tradição e das experiências perdidas. Isso implica em saber da impossibilidade de construir um novo modelo historiográfico baseado em processo de fabricação, pois a experiência a ser resgatada não é a experiência já elaborada, como projeto universal para todos. Como Thompson (1981, p. 182) muito bem frisa na sua crítica ao empirismo materialista de Althusser, o termo ausente é a experiência humana. “É esse, exatamente, o termo que Althusser e seus seguidores desejam expulsar, sob injúrias, do clube do pensamento, com o nome de ‘empirismo’”. O resgate do termo ausente, da experiência humana, de acordo com Thompson, demonstra que os homens e mulheres retornam como sujeitos a partir deste termo (experiência):

Não como sujeitos autônomos, ‘indivíduos livres’, mas como pessoas que experimentam suas situações e relações produtivas determinadas como necessidades e interesses e como antagonismos, e em seguida ‘tratam’ essa experiência em sua consciência e sua cultura

(THOMPSON, 1981, p. 182).

E aqui temos o ponto de convergência no termo antropológico de “cultura” que agrega as experiências múltiplas de vários sujeitos. E se os processos sociais, como a educação, pretendem tentar compreendê-las devem partir desse ponto, da experiência, e passar para uma exploração aberta do mundo e de nós mesmos, tendo sempre em mente, como Thompson (1981, p. 185), que “não há, nem pode haver nunca, esse sistema finito”, fechado, totalitário sobre as culturas e as experiências humanas.

### 2.3 A destruição da experiência: o caso dos campos de concentração nazistas

A problemática sobre o narrador e o fim das narrativas ou a extinção da experiência se reflete na perspectiva de que não existem mais experiências para serem contadas depois dos horrores acontecidos na Primeira e na Segunda Guerra Mundiais. O caso dos campos de concentração nazistas é exemplar nesta perspectiva de destruição das experiências, visto que os limites do controle sobre a vida foram além do inimaginável e do possível. Pensar no limite da experiência é meio extracorpóreo quando não se viveu o limite. Falar dele também é extravagante quando não sabemos o que é. O limite de que tratamos nesta pesquisa é a experiência dentro do campo de concentração e chegamos à conclusão de que nossa imaginação não permite pensar e nem falar propriamente deste limite. Falar do extermínio de milhares de pessoas como se fossem “piolhos” não parece lógico e nem aceitável, é um absurdo. Principalmente, porque a maioria dessas milhares de pessoas não fizeram absolutamente nada, não eram criminosos, não eram prisioneiros de guerra, não eram pessoas que ameaçassem tomar o poder através de uma revolução, eram, sim, cidadãos de Estado legais. A problemática do absurdo dos campos de concentração perpassa a mesma problemática de um homem que afirmasse ter voltado do “inferno” e

começasse a contar como tudo ocorre por lá. Ninguém acreditaria nele, todos duvidariam, pois como este homem teria chegado lá e conseguido escapar de um lugar tão horrendo e terrível? A coincidência entre a verdade e a realidade no seu testemunho seria ambígua, obscura e confusa, como as primeiras notícias dos campos de concentração nazistas:

As primeiras notícias sobre os campos de extermínio nazistas começaram a difundir-se no ano crucial de 1942. Eram notícias vagas, mas convergentes entre si: delineavam um massacre de proporções tão amplas, de uma crueldade tão extrema, de motivações tão intrincadas que o público tendia a rejeitá-las em razão de seu próprio absurdo. É significativo como essa rejeição tenha sido prevista com muita antecipação pelos próprios culpados; muitos sobreviventes recordam que os SS se divertiam avisando cinicamente os prisioneiros: ‘Seja qual for o fim desta guerra, a guerra contra vocês nós ganhamos; ninguém restará para dar testemunho, mas, mesmo que alguém escape, o mundo não lhe dará crédito. Talvez haja suspeitas, discussões, investigações de historiadores, mas não haverá certezas, porque destruiremos as provas junto com vocês. E ainda que fiquem algumas provas e sobreviva alguém, as pessoas dirão que os fatos narrados são tão monstruosos que não merecem confiança; dirão que são exageros da propaganda aliada e acreditarão em nós, que negaremos tudo, e não em vocês. Nós é que ditaremos a história dos *Lager* (campos de concentração)’ (LEVI, 2004, p. 9).

Segundo Arendt (1989, p. 487) durante um tempo considerável, “a normalidade do mundo normal é a mais eficaz proteção contra a denúncia dos crimes em massa dos regimes totalitários. ‘Os homens normais não sabem que tudo é possível [...]’”. Hannah Arendt expressa muito bem esta ambiguidade sobre a realidade e sobre a verdade. Os acontecimentos dentro dos campos de concentração são impensáveis, inimagináveis, incomunicáveis. Uma mente comum não consegue captar tais atrocidades de

uma realidade fantasmagórica. Todos os relatos das vítimas são impressionantes, bem como todos os depoimentos de seus algozes são obscuros por uma inadmissível culpa. Os campos de concentração e de extermínio, principalmente os *Lager* nazistas, são laboratórios que servem ao propósito da dominação total do homem. São laboratórios “onde se demonstra a crença fundamental do totalitarismo de que tudo é possível” (Arendt, 1989, p. 488). Arendt (1989, p. 487) afirma que a repugnância do “bom senso diante da fé no monstruoso é constantemente fortalecida pelo próprio governante totalitário, que não permite que nenhuma estatística digna de fé, nenhum fato ou algarismo passível de controle venha a ser publicado”. Ou seja, “nós é que ditaremos a história dos *Lager*” (Levi, 2004, p. 9).

A problemática em torno dos testemunhos é muito complexa justamente pelo absurdo que os campos revelaram ou que na verdade não revelaram. Primo Levi (2004) relata no prefácio do seu livro, “Os afogados e os sobreviventes”, que um sonho perturbava os prisioneiros, que quase todos os sobreviventes recordam de forma oral ou escrita este sonho muitas vezes recorrente nas noites de confinamento, variado nos particulares, mas único na substância. O sonho se passava no momento em que o sobrevivente voltava para casa e contando com paixão e alívio seus sofrimentos passados, “dirigindo-se a uma pessoa querida, e de não terem crédito ou mesmo nem serem escutados. Na forma mais típica (e mais cruel), o interlocutor se virava e ia embora silenciosamente” (Levi, 2004, p. 10). Primo Levi (2004) afirma que as vítimas e os opressores, tinham viva a consciência do absurdo e, portanto, da não credibilidade daquilo que ocorria nos *Lager*. Hannah Arendt (1989) relata da mesma forma essa ambiguidade e paradoxo que perpassa os sobreviventes sobre a veracidade dos seus relatos:

Existem numerosos relatos de sobreviventes. Quanto mais autênticos, menos procuram transmitir coisas que escapam à compreensão

humana e à experiência humana – ou seja, sofrimentos que transformam homens em ‘animais que não se queixam’. Nenhum desses relatórios inspira arroubos de indignação e de simpatia capazes de mobilizar os homens em nome da justiça. Pelo contrário, qualquer pessoa que fale ou escreva sobre campos de concentração é tida como suspeita; e se o autor do relato voltou resolutamente ao mundo dos vivos, ele mesmo é vítima de dúvidas quanto à sua própria veracidade, como se pudesse haver confundido um pesadelo com a realidade (ARENDETT, 1989, p. 489).

Após discorrermos sobre a impossibilidade da experiência dos campos de concentração, sua comunicabilidade, transmissibilidade e veracidade, podemos vislumbrar um pouco da crise que assola a função social do passado. Esta crise não começa neste exato momento histórico entre os anos de 1939 e 1945, que correspondem ao período da Segunda Guerra Mundial e ao período dos acontecimentos horripilantes dos campos de concentração nazistas. O questionamento que nos aflige é saber como as experiências estão sobrevivendo na modernidade e na contemporaneidade e se elas de fato estão sobrevivendo, pois tal perspectiva perpassa este período que retrata exatamente a completa extinção da própria experiência, da própria narrativa. E é aqui que temos que enfrentar o grande dilema da modernidade e da contemporaneidade que é a própria destruição da experiência.

O homem contemporâneo foi expropriado de sua experiência: aliás, a incapacidade de fazer e transmitir experiências talvez seja um dos poucos dados certos de que disponha sobre si mesmo (AGAMBEN, 2008, p. 21).

Essa expropriação é o pano de fundo da problemática que ronda a história e também a educação como processo social. A crise que perpassa a experiência perdida é a crise que perpassa a própria história, que perpassa a destruição do passado, que perpassa a tradição despedaçada. Essa crise não

pode ser esquecida pelos processos educacionais, pois sem a experiência humana e sua compreensão não existe a ação que possa ser mediada a partir da educação.

### 3. Conclusão

A destruição da experiência não é algo assimilável dentro do desenvolvimento das sociabilidades contemporâneas. Isso porque não olhamos mais para o passado como algo que nos falta, como incompletude para podermos avançar para o futuro, porque o presente se tornou imediatista e efêmero. Mas o futuro constantemente nos impele a olharmos para o passado porque a civilização que pensávamos ter construído iria nos levar a níveis cada vez mais ascendentes, mas visto que o presente não se concretizou em avanços, em progressos, e a civilização se degenerou em barbáries, o futuro tornou-se obscuro e tenebroso clamando para que olhássemos para o passado para podermos entender o que aconteceu e para que possamos refletir sobre o presente antes que o futuro se concretize sem esperanças. Hannah Arendt (1989, p. 489) falando sobre os campos afirmava que estes serviam à chocante experiência da eliminação, em “condições cientificamente controladas, da própria espontaneidade como expressão da conduta humana, e da transformação da personalidade humana numa simples coisa, em algo que nem mesmo os animais são”. Segundo Hannah Arendt (2008, p. 327):

É verdade que os campos, entre outras finalidades, servem como laboratórios onde os mais variados tipos de seres humanos são reduzidos a um conjunto sempre constante de reflexos e reações. Esse processo chega a tal ponto que qualquer um desses feixes de reações pode ser intercambiado por outro, de modo que o indivíduo morto não é uma pessoa específica, não é ninguém que tenha um nome, uma identidade inconfundível, uma vida própria, com certos impulsos e atitudes, e sim um espécime totalmente indiscernível e indefinível da

espécie *Homo sapiens*. Os campos de concentração não erradicam apenas pessoas; também fomentam a monstruosa experiência, sob condições cientificamente rigorosas, de destruir a espontaneidade como elemento do comportamento humano e de transformar a pessoa em menos do que um animal, em um simples feixe de reações que, dadas as mesmas condições, sempre reagirá de maneira idêntica.

O impacto da destruição da experiência passa por entendermos algo que ainda não compreendemos completamente, que são os campos de concentração nazistas. Isso porque, como Giorgio Agamben afirma, esse tipo de campo é o paradigma político da contemporaneidade. Portanto, a ação e a experiência humanas nunca mais poderão ser as mesmas se não conseguirem enfrentar o passado tenebroso que foi Auschwitz. O fim das narrativas é muito mais do que pensaram Benjamin e Arendt, é o completo esquecimento sobre os processos do passado que nos deram origem ou que nos deixaram como legado a banalidade do mal. Recuperar a sapiência perdida das narrativas na contemporaneidade requer enfrentarmos um processo histórico que a técnica suplantou quase que por completo. Quando Benjamin e Arendt apresentam a destruição do passado, o despedaçamento da tradição e o fim das narrativas sapiências, eles demonstram o quão ambíguo e paradoxal é o mundo contemporâneo, porque por mais que a ação tenha encontrado sua forma civilizatória na técnica e na dominação da natureza e do homem, revelando-se como barbárie, ela mesma também expressa a forma genuinamente humana de viver no mundo. A ação e a experiência humana ainda são as formas concretas dos homens se estabelecerem no mundo e de construírem o próprio mundo humano. A tarefa da reconstrução histórica perpassa a própria tarefa de resgate desta ação e experiência, mas tendo em vista o labiríntico mundo contemporâneo percebemos que ela não é fácil. No mesmo contexto colocamos os processos educacionais, pois a transmissibilidade das memórias e do processo histórico não pode ser feito a revelia destas perspectivas. Pensar a história e

a educação correlacionadas requer pensarmos na possibilidade de resgatar a ação e a experiência humanas.

### Referências

AGAMBEN, Giorgio. *Estado de exceção*. Trad. Iraci D. Poleti. São Paulo: Boitempo, 2004, p. 144.

\_\_\_\_\_. *Infância e história: destruição da experiência e origem da história*. Trad. Henrique Burigo. Belo Horizonte: UFMG, 2008, p. 188.

\_\_\_\_\_. *Homo Sacer: o poder soberano e a vida nua*. Trad. Henrique Burigo. 2º reimpressão. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2007, p. 197.

\_\_\_\_\_. *O que resta de Auschwitz: o arquivo e a testemunha*. Trad. Selvino J. Assmann. São Paulo: Boitempo, 2008a, p. 176.

ARENDT, Hannah. *Origens do totalitarismo: anti-semitismo, imperialismo e totalitarismo*. Trad. Roberto Raposo. São Paulo: Companhia das Letras, 1989, p. 568.

\_\_\_\_\_. *Entre o passado e o futuro*. Trad. Mauro W. Barbosa. São Paulo: Perspectiva, 2005, p. 350.

BENJAMIN, Walter. *Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura*. Trad. Sérgio Paulo Rouanet. 8º ed. São Paulo: Brasiliense, 2012, p. 256.

GAGNEBIN, Jeanne Marie. Walter Benjamin ou a história aberta. In: BENJAMIN, Walter. *Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura*. Tradução Sérgio Paulo Rouanet. 8º ed. São Paulo: Brasiliense, 2012, p. 256.

HOBSBAWM, Eric. *Era dos extremos: o breve século XX 1914-1991*. Trad. Marcos Santarrita. 2º ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1995, p. 632.

LE GOFF, Jacques. *História e memória*. Volume I. Trad. Ruy Oliveira. Lisboa: Edições 70, 1982, p. 256.



LEVI, Primo. *Os afogados e os sobreviventes: os delitos, os castigos, as penas, as impunidades*. Trad. Luiz Sérgio Henriques. 2º ed. São Paulo: Paz e Terra, 2004, p. 126.

PAIS, José Machado. *Consciência história e identidade: os jovens portugueses num contexto europeu*. Oeiras: Celta Editora/S.E.J., 1999, p. 395.

THOMPSON, E. P. *A miséria da teoria ou um planetário de erros: uma crítica ao pensamento de Althusser*. Trad. Waltensir Dutra. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1981, p. 231.