

# EXPERIÊNCIA, PENSAMENTO, EDUCAÇÃO: UMA REFLEXÃO A PARTIR DE HANNAH ARENDT E WALTER BENJAMIN

Karina Valença Alves<sup>1</sup>

Este trabalho é resultado dos estudos desenvolvidos como programa de Estudo Individualizado e Atividade Programada, orientados pelo professor Flávio Brayner, durante os dois primeiros semestres do nosso Doutorado.

Nosso objetivo, ao estudar Hannah Arendt, foi compreender o que significa, na obra da autora, a *atividade do pensamento*, a partir de sua reflexão sobre *a experiência de pensar* sem os parâmetros das referências tradicionais. Compreender, também, como aparecem e se relacionam os conceitos de *pensar*, *querer* e *julgar*, que parecem concorrer para uma definição de pensamento desamarrada da tarefa a que este tradicionalmente se impunha – a de determinar os critérios de nossa ação e julgamento, dotando-nos diretamente do poder de agir pela sua qualidade de sabedoria prática utilizável .

Já na obra de Walter Benjamin, o objetivo foi abordar as possíveis relações existentes entre experiência e palavra e entre esquecimento e silêncio e experimentar, então, o pensamento de Benjamin para iluminar a reflexão em torno da possibilidade, hoje, de uma palavra e uma experiência comuns. Estudamos, então, os seguintes conceitos: *história*, *memória*, *esquecimento*, *experiência* e *narrativa*.

A partir dos conceitos trabalhados, exploramos os pensamentos dos autores como possibilidade heurística para uma reflexão sobre as consequências educativas que merecem ser pensadas, advindas do declínio da tradição, que orientava e guiava.

## HANNAH ARENDT: O ELO ENTRE PASSADO E FUTURO

Para Hannah Arendt, o pensamento emerge de incidentes de experiência viva e a elas deve permanecer ligado, já que são os únicos por onde pode obter orientação.

O pensamento, enraizado na particularidade e na contingência da experiência, é um modo fundamental da abertura do espírito em relação ao mundo. Assim sendo, sua experiência como judia refugiada a levou a pensar sobre a condição judaica.

Por tal razão Hannah Arendt fala das pessoas no mundo e não do mundo nas pessoas. Ela está ciente dos riscos da introspecção, que aniquila a situação existente no momento,

---

<sup>1</sup> Mestre em Educação pela UFPE. Aluna do Curso de Doutorado em Educação do Programa de Pós-graduação em Educação da UFPE. E-mail: [karinamirian@netbandalarga.com.br](mailto:karinamirian@netbandalarga.com.br)

dissolvendo-a em disposição de ânimo e conferindo a tudo o que é subjetivo uma aura de objetividade.

Há, na sua construção da categoria do pária<sup>2</sup>, a hipótese de que tal situação instiga um pensamento que tem coragem individual de julgar, sem apoio em uma tradição constituída. Essa coragem individual de pensar e julgar pela própria cabeça, que exprime uma rebeldia crítica, Arendt identifica no percurso político do mundo contemporâneo, em virtude da ruptura trazida pelo totalitarismo, que colocou em questão e tornou fugidios os “universais” do pensamento.

*A Vida do Espírito* permite entrever a importância da linguagem na reflexão mais ampla de Hannah Arendt sobre a experiência do pensar e a continuidade do mundo.

Para ela, a linguagem constitui o repertório da experiência humana e, como observou no seu ensaio sobre Walter Benjamin, toda a época assinalada pela problematização do seu passado tem de se confrontar com o fenômeno da linguagem, pois é na semântica da língua que o passado deita as suas indestrutíveis raízes.

Todos os problemas para o pensamento são também, em última instância, problemas lingüísticos, e por isso mesmo – desde que se tenha uma concepção ampla – reveladora da essência do mundo de onde procede o falar. Por isso, a sua compreensão da linguagem representa a retomada de uma linha por meio da qual ela enfrenta os dilemas provocados pela ruptura entre o passado e o presente, através de um conceito de positividade em que o elemento regulador é a hermenêutica do significado da palavra, pois o que ela postula é a possibilidade de uma correspondência entre entre significante, significado e conjuntura, ou entre palavras e coisas.

Evidentemente, Hannah Arendt tinha perfeita consciência das dificuldades inerentes a esta postulação. É por isso que, em *A Vida do Espírito*, diferencia, a partir de uma interpretação muito pessoal de Kant o *pensar* do *conhecer*. O pensar, diz ela, tem como finalidade a busca do significado e é uma atributo da razão. O conhecer tem como objetivo a verdade.

---

<sup>2</sup> Tendo vivido a dura experiência do refugiado, ou seja, de quem perdeu o lar e, com ele, a familiaridade da vida cotidiana, perdeu a profissão e, desta maneira, a segurança de ter alguma utilidade no mundo, perdeu o uso da língua materna e, com esta privação, a naturalidade das reações, a simplicidade dos gestos e a expressão espontânea dos sentimentos, Hanna Arendt teve que pensar os acontecimentos sem o apoio de instituições e tradições; e, existencialmente, verificou que, sem “direito a ter direitos”, são os acidentados da simpatia e das afinidades, a força da amizade ou a graça do amor os únicos elementos que oferecem a um refugiado uma base precária que confirma a sua dignidade humana. Da observação de Arendt em *As Origens do Totalitarismo* e daquilo que disse na carta a Kurt Blumenfeld, depreende-se o significado profundo, em sua vida, das amizades, das simpatias, das afinidades e do amor, bem como da importância de cultivá-los por meio de cartas, quando a distância impedia o contato direto.

A grande falácia metafísica é o esforço que os filósofos, desde Descartes até os neopositivistas, vêm fazendo de aplicar ao pensar os critérios dos modelos de certeza almejados pela cognição. A verdade e o desejo de conhecer não são a mesma coisa que a necessidade mais abrangente da razão de buscar o significado das coisas. Este significado, que sobrevive aos atos através das lembranças, é dado pela história através da palavra.

Não é a atividade de pensar que gera a unidade de quem pensa, mas sim o mundo exterior que, ao se impor ao pensador, interrompe o diálogo do eu consigo mesmo, convertendo o “dois em um” numa unidade: a do *eu* que é chamado de volta pelo seu nome ao mundo das aparências. Já em Arendt, esta parece ser uma reflexão primordial, preservada a preocupação socrática de “ser como aparecer”. O que precisa ser bem entendido, em Arendt, é a relação que se estabelece entre interioridade e, digamos, publicidade, porque, também nessa autora, se acentua o relevo da vida pública, da política. A discussão da interioridade é complexa em Hannah Arendt exatamente porque, politóloga que era, o privilégio da política é claro. Sendo que esse privilégio não se dá sem uma devida consideração do “eu interior”, a partir do qual estabelecemos os laços com o mundo público e a ele me ligo, pela ação – e pelo pensamento.

O pensamento, tomado em Hannah Arendt em termos de uma relação de experiência de interioridade, não significa experiência de solipsismo. Do contrário, é contra ela que vai se voltar. Formulando a pergunta sobre o pensamento em termos de sua relação com o mal e, especialmente, com a banalização do mal sua questão era se a capacidade de distinguir o bem do mal tem algo a ver com a capacidade ou incapacidade de pensar.

O pensar não esgota a vida da mente, que também abrange o querer (a vontade) e o julgar (o juízo). O querer e o julgar compartilham com o pensar esse processo provisório de desligamento do mundo. Dele também dependem porque o pensamento extrai do mundo das aparências os particulares, que são os objetos alcançados pela vontade e pelo juízo. Entretanto, o pensar não provê o querer e o julgar com regras gerais, aptas para lidar com particulares. Daí a autonomia da vontade e do juízo como faculdades mentais, que têm como intencionalidade alcançar objetos particulares do mundo. O querer tem como objeto projetos, pois a vontade transforma o desejo numa intenção, que decide o que vai ser. Já o julgar sobre o que foi é a faculdade pela qual se juntam o geral, sempre uma construção mental, e o particular, sempre dado pela experiência.

Existe, aponta ela, um conflito importante entre as experiências do eu pensante e do eu volitivo. O eu pensante não tem como escapar do princípio da não-contradição. Por isso, choca-se com a maior liberdade que o eu volitivo experimenta.

São ambas atividades que, pelo provisório desligamento do mundo das aparências, tornam presente o que está ausente. Entretanto, o pensar torna atual um presente durável que nos leva a questionar o significado das coisas. Já o querer nos leva para o futuro com todas as suas incertezas, geradoras das expectativas do medo e esperança. A tonalidade do eu pensante é diferente da do eu volitivo. O tônus do pensar é a serenidade, já o do querer é a impaciência, a inquietação e a preocupação. Existe, pois, uma aparente “anomia” – uma falta de regras – no querer que contrasta com a finitude do pensar, tensão só superável pela ação.

As atividades mentais manifestam-se pela palavra e o nomear das coisas, forma humana de apropriação e desalienação do mundo, ao qual todos chegamos como vivos e estrangeiros. Não é Platão, mas sim Adão, o pai da filosofia, como disse Walter Benjamin no prefácio a *Origem do Drama Barroco Alemão*, e como lembra Hannah Arendt no seu estudo sobre Benjamin ao apontar que o nomear ilumina o dia da verdade.

Para Hannah Arendt, é através da palavra e da ação, possibilitada pela existência de um espaço público, que surge a individualidade do homem na *vita activa*, que se dá no mundo das aparências. É pelas formas externas por meio das quais aparecemos – variadas e altamente diferenciadas – e não pelos órgãos internos ou pela base psicológica, que se assinala a consistência da imagem apresentada pelo indivíduo ao mundo e no mundo, que neste processo, pela palavra e pela ação, se singulariza e se diferencia. É por essa razão que ser e aparência coincidem.

A raiz deste pensamento de vocação universal, que tem na liberdade o seu eixo fundamental, se encontra, no entanto, no particularismo de uma experiência pessoal que fez dos judeus, durante o nazismo, independentemente de sua ação ou crença, “inimigos objetivos”, e como tais incapazes para a *vita activa*. Hannah Arendt aponta que, durante muitos anos, e diante do fato político da perseguição, a única resposta que a ela parecia possível diante da pergunta “Quem sois?”, era – independentemente de sua identidade individual – “uma judia”. Recuperar o mundo público, permitir à identidade o exercício original de uma *vita activa* veio a ser, para ela, a mensagem universal de sua experiência individual, julgada e iluminada.

A prevalência da experiência em Hannah Arendt é, também, a prevalência da memória e da linguagem em detrimento da História. A memória escolhe, elimina momentos, desconhece evoluções e mutações. Ela é vivida no presente e por vezes na angústia do futuro e se caracteriza pela permanência de um passado, no dia a dia da relação com o mundo que tem sua continuidade na comunicabilidade.

## WALTER BENJAMIN: NARRAÇÃO E EXPERIÊNCIA

O tema da continuidade e transmissão do mundo, através da comunicabilidade, também foi caro a Walter Benjamin, tomado nos termos da sua preocupação com o fim da narração e o declínio da experiência .

Benjamin refletiu vigorosamente sobre o que entendia como a impossibilidade de toda experiência coletiva na modernidade, portanto, de toda tradição e de toda palavra comuns, expressa, por exemplo, na impossibilidade contemporânea de receber ou dar conselhos, esse fio entretecido “na matéria da vida”.

Morrer e narrar tinham entre si laços essenciais, pois a autoridade da narração encontrava sua origem mais autêntica na autoridade do agonizante que abre e fecha atrás de nós a porta do verdadeiro desconhecido. O declínio histórico da narração e o recalque social da morte, para Benjamin, andam juntos. A experiência de morrer e a arte da narração foram marcados, ambos, inseparavelmente, pela perseguição incessante do novo e da novidade, pela expulsão da morte do universo dos vivos, pela redução drástica da experiência do tempo.

Benjamin situa neste contexto o surgimento de um novo conceito de experiência, ou melhor, uma pobreza da experiência, ou *Vivência*, que reenvia à vida do indivíduo, particular e privada, na sua inefável preciosidade, mas também na sua solidão, em oposição àquele de Experiência, a grande experiência coletiva que fundava a possibilidade narrativa, que sempre supôs uma comunidade de vida e discurso, pelo menos entre o narrador e o ouvinte.

Essa interiorização psicológica é acompanhada por uma interiorização especificamente espacial: a arquitetura começa a valorizar, justamente, o “interior”. A casa particular torna-se uma espécie de refúgio contra um mundo exterior hostil e anônimo. Os acessórios da casa têm a função de ressaltar a marca do seu proprietário, reduzido ao anonimato quando deixa sua moradia: “habitar significar deixar rastros”. Despossuído do sentido da vida, o indivíduo tenta deixar a marca de sua posse nos objetos. Benjamin observa com humor que o veludo não é por acaso um dos materiais preferidos desta época: os dedos do proprietário deixam, nele, facilmente, seu rastro<sup>3</sup>.

---

<sup>3</sup> Benjamin evocou as reações possíveis à ausência de palavra comum, a esse esfacelamento das narrativas e à sua conseqüente desorientação. A principal reação caracteriza o comportamento da burguesia do fim do século XIX, quando o processo de perda de referências coletivas começou a ficar patente. Para compensar a frieza e o anonimato sociais criados pela organização capitalista do trabalho, ela tenta recriar um pouco de calor e pessoalidade através de um duplo processo de *interiorização* – psicológica e espacial. No domínio psíquico, os valores individuais e privados substituem cada vez mais a crença em certezas coletivas, mesmo se estas não são nem fundamentalmente criticadas nem rejeitadas. A história do *si* vai, pouco a pouco, preencher o papel deixado vago pela história comum (são os inícios da psicanálise, poderíamos também acrescentar).

A arte de narrar torna-se cada vez mais rara porque ela partia, fundamentalmente, da transmissão de uma experiência no sentido pleno, cujas condições de realização não existem mais na sociedade capitalista que Benjamin analisa. A pobreza da narrativa advém de um declínio de uma tradição e uma memória comum, que garantiam a existência de uma experiência coletiva, ligada a um tempo e a atividades partilhadas, num mesmo mundo de prática e linguagem.

Se, por um lado, Benjamin descreveu o esfacelamento da narração tradicional numa multiplicidade de narrativas independentes e detectou a solidão do autor, do herói ou do leitor de romances ou a informação jornalística como as narrativas características da época moderna, por outro, ele também apresenta alguns marcos tímidos para definir uma atividade narrativa que saberia rememorar e recolher o passado esparso sem, no entanto, assumir a forma obsoleta da narração mítica universal, aquilo que Lyotard chamará de as grandes narrativas legitimantes.

Benjamin fala, aí, de uma exigência contraditória de memória, de reunião, de recolhimento, de salvação dos excluídos do silêncio da história e, inversamente, de esquecimento, de dispersão, de despedaçamento, de destruição alegre - paradoxo que está no coração de nossa linguagem, na sua dinâmica de retomada e de apagamento do real; paradoxo no qual as palavras da história, bruscamente, se detêm, com o risco de soçobrar, com o risco de renascer.

O que dificulta uma retomada “salvadora” do passado não é somente o fim de uma tradição e de uma experiência compartilhadas; mas, mais profundamente, é a realidade do sofrimento, de um sofrimento tal que não pode depositar-se em experiências comunicáveis, que não pode dobrar-se à *sintaxe* de nossas proposições.

Esse sofrimento que a Primeira Guerra revelou pelo silêncio (e que a Segunda devia levar a seu cume inominável) não pode ser simplesmente contado, no entanto, deveria ser transmitido, deveria poder ser dito, narrado, mas num sentido bastante específico de uma atividade narrativa que resista à tentação de preencher as faltas do passado e de sufocar seus silêncios. Uma narração que preservaria, não obstante, a irredutibilidade do passado, que saberia deixá-lo inacabado, assim como, igualmente, saberia respeitar a imprevisibilidade do presente. Uma narração cuja dinâmica profunda não deixa de lembrar esse movimento paradoxal de restauração e de abertura.

Uma questão que preocupou Benjamin e que continua a preocupar a literatura e a história contemporâneas, sem falar na filosofia era: o que é contar uma história? O que isso significa? Serve isso para alguma coisa e, se for o caso, para quê? Por que essa necessidade,

mas também, tantas vezes, essa incapacidade de contar? E qual é esse prazer, que Platão denunciava como perigo, de escutar histórias?

Essas questões deixam ver a importância da narração para a constituição do sujeito, importância sempre reconhecida como a da rememoração, da retomada salvadora pela palavra de um passado que, sem isso, desapareceria no silêncio e no esquecimento<sup>4</sup>.

Hoje, ainda, literatura e história enraízam-se no cuidado com o lembrar, seja para tentar reconstruir um passado que nos escapa, seja para “resguardar alguma coisa da morte” dentro da nossa frágil existência humana e para conservar os ensinamentos que devem ser consignados para a memória futura da humanidade. Se podemos assim ler as histórias que a humanidade se conta a si mesma como o fluxo constitutivo da memória e, portanto, de sua identidade, nem por isso o próprio movimento da narração deixa de ser atravessado, de maneira geralmente mais subterrânea, pelo reflexo do esquecimento; esquecimento que seria não só uma falha, um “branco” de memória, mas também uma atividade que apaga, renuncia, recorta, opõe ao infinito da memória a finitude necessária da morte e a inscreve no âmago da narração.

O conhecimento do passado, que se conta, não é um fim em si mesmo; porém, a exatidão e a precisão históricas são imprescindíveis, porque devem permitir ao historiador interromper, com conhecimento de causa, a história que hoje se conta, para inscrever, nessa narrativa, que parece se desenvolver por si mesma, silêncios e fraturas eficazes. O que poderá, então, ser balbuciado remete aos riscos, que nenhum saber preexistente conseguiria impedir, daquilo que poderia talvez se chamar a liberdade histórica: poder se lembrar do sofrimento e do passado sem que esse peso seja negado ou diminuído, mas sem que ele tampouco se transforme em fardo inexorável; ousar, ao mesmo tempo, operar essa retomada transformadora no e pelo presente. Lembrar-se, portanto, por amor ao passado e a seus sofrimentos esquecidos, decerto,

---

<sup>4</sup> Essa empresa de rememoração já determina, na aurora do pensamento grego, a tarefa do poeta e, mais tarde, a do historiador. O herói grego prefere a morte gloriosa – isto é, aquela que as gerações futuras recordarão – à vida sem brilho, sinônimo de morte, pois ninguém lembrar-se-á dela. As Musas reconhecem em Mnemosyne sua mãe. O primeiro historiador, Heródoto, também define sua tarefa como uma luta contra o esquecimento para que o tempo não venha abolir os trabalhos dos homens e que as grandes façanhas realizadas, seja pelos gregos seja pelos bárbaros, não caiam no esquecimento. Platão vê o processo de formação do sujeito que conhece remetido à atividade da reminiscência. Já a *Odisséia*, narração primeira e modelo fundador da busca da identidade, ilustrada pelo tema da volta ao país natal. Aí, tudo acontece na *Odisséia* como se houvesse, implicitamente, uma força da narração que faz esquecer e, explicitamente, uma força rememoradora, as quais se conjugam para constituir a narração, dupla trama da palavra rememoradora e esquecida que constitui o sujeito Ulisses. Movimento de recolhimento e de dispersão que funda mesmo a atividade narradora. Movimento mesmo da linguagem em que as “coisas” só estão presentes porque não estão aí enquanto tais, mas ditas em sua ausência.

mas igualmente, de maneira ainda mais perigosa, lembrar-se por amor ao presente e à sua necessária transformação.

Não se trata de arquivar e de fazer do passado tesouro numa espécie de fidelidade exangue, pretensamente desinteressada e científica, como o afirma o historicismo. Também não se trata de edificar a continuidade heróica de uma contra-história ou de consolar os humilhados de hoje pela evocação de gloriosos amanhãs, como em tantas variantes iluministas ou marxistas da historiografia. Trata-se de pronunciar uma palavra corrosiva e impetuosa, que subverte o ordenamento tranqüilo do discurso estabelecido - subversão tanto mais violenta quanto ela é também o lembrar de uma promessa e de uma transformação radical do futuro. Paradoxal lembrar, pois funda a visão do futuro e não a nostalgia do passado.

Essa cesura opera uma ruptura no desenvolvimento falsamente “épico” da narrativa; contra a ilusão tentadora que queria ver no fluxo de nossas palavras a abundância da natureza, ela lembra que nossa narração (em particular nossa história!) não segue por si mesma, que ela é o resultado de decisões singulares, até arbitrárias, e não o fruto de um processo universal e orgânico.

Há, portanto, que se obrigar a falar e a escrever, última aposta na linguagem e na comunicação como se isso desenhasse ainda a figura frágil de uma possível humanidade. Há ainda que nomear aquilo que nunca conseguiremos realmente dizer e, por isso mesmo, aquilo que nos proíbe de nos calarmos e de nos esquecermos. Há ainda essa exigência paradoxal de transmissão sem inteligibilidade, há ainda que tentar criar as condições de uma experiência comum.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

### DISCURSO PEDAGÓGICO, EXPERIÊNCIA E NARRATIVA: ABRIR AS PALAVRAS, CONTAR OUTRA HISTÓRIA

Se, por um lado, Hannah Arendt e Walter Benjamin detectaram a quebra do fio que nos ligava ao mundo (a tradição), por outro, eles advogavam a necessidade de um novo encontro com ele. De qualquer modo, como reencontro ou encontro primeiro, a relação com o mundo já não será a mesma – nossas categorias já não servem para pensar o mundo, elas estão em defasagem – ou, de algum, modo, como numa revolta da interpretação, o mundo já não se deixa ser pensado.

Se um signo do nosso tempo é a nossa moderna experiência do pensamento destituído de fundamentos firmes, o esforço deve se centrar em encontrar um possível efeito liberador contido nesta condição de ruptura.

Arendt e Benjamin entenderam que a experiência que caracteriza o nosso tempo é, na verdade, a própria impossibilidade da experiência, a interdição da partilha, a proibição da memória e dos rastros, também tornada uma “impossibilidade de ensinar e aprender”, a partir da comunicação vazia.

Tal dificuldade concerne ao que podemos chamar de eficácia produtiva das palavras, hoje desinvestida: hoje tudo parece já ter sido dito. Ensinar e aprender serão sempre necessários, mas ensinar e aprender não são repetir velhas palavras de soluções para problemas que já não são os nossos. Trata-se, pois, de “inventar” palavras com que pensar e contar o mundo com o qual temos pertinência.

A pergunta “que significa pensar?”, nos autores estudados, não pode ser colocada sem uma outra que lhe envolve e reforça: “o que nos leva a pensar?”. Responderíamos: a experiência, aquilo que nos toca e, de algum modo, permanece em nós, produzindo marcas, registros, é o núcleo central em torno do qual gira o pensamento, é o que nos faz pensar.

É na *experiência* que o pensamento se elabora e é como experiência que ele acontece. Ou, dito de outro modo, é na experiência que o pensamento acontece e é como experiência que ele se elabora. E, ainda, é na linguagem que pensamento e experiência se fazem vivos.

Talvez não sejamos outra coisa que um modo particular de contarmos o que somos. Tentamos dar conta de nós mesmos, constituindo-nos como seres de palavras. E, quando narramos, é quando forçamos a que a linguagem, digamos, “tome consciência” de si. É quando, também, o tempo se converte em “tempo humano”, na medida em que está contado, narrado, organizado e dotado de sentido.

Responder à pergunta “quem somos?”, torná-la de algum modo tangível, implica, portanto, uma interpretação narrativa de nós mesmos numa unidade que ajuda a nos definirmos como somos ou queremos ser.

Se aprendemos alguma coisa com Freud, poderíamos ter examinado porque ele parece tão pouco desejoso de abrir mão de um eu unificado. Por que preferiu postular um inconsciente dominante mais do que, simplesmente, múltiplas consciências ou personalidades, residindo no mesmo corpo? Uma razão pode ser que Freud tenha compreendido o quanto a importância da unidade do eu é inestimável, o quanto é difícil um eu (ou uma narração de si) minimamente

unificado e, no entanto, o quanto ele é necessário para conduzir qualquer versão plausível de uma vida boa ou satisfatória na sociedade humana.

A perda da experiência, é bom que se diga, não significa “ignorância”, “falta de conhecimento”, num sentido propriamente cultural ou cognitivo do termo. Uma nova forma de miséria surgiu com o vertiginoso progresso da técnica. Estamos pobres em experiências comunicáveis. À riqueza de idéias, informações e explicações que se difundiu entre nós não corresponde um alargamento da experiência. Qual o valor de nosso “patrimônio cultural” se a experiência não mais o vincula a nós? Fatigados com as complicações da vida diária, é como se aspirássemos libertarmo-nos de toda experiência, buscando produzir, por assim dizer, formas de vida indeléveis, que não deixem marcas e que, portanto, não possam ser contadas, continuadas.

Parece-nos que uma das dificuldades inerentes ao nosso tempo, da qual, no entanto, não podemos escapar, e que, ao nosso ver, tem conseqüências pedagógicas que merecem ser pensadas, consiste exatamente em questionar que experiências ainda seremos capazes de produzir e que narrativas e linguagens nos ajudariam a iluminar a nossa época e os futuros possíveis que hoje se gestam. Que laços ainda somos capazes de criar com o mundo e que fios ainda podemos tecer, que nos liguem uns aos outros, em experiências comunicáveis?

Os aparatos do discurso pedagógico estiveram quase sempre comprometidos com a construção e a vigilância dos limites entre o dizível e o indizível, entre realidade e aparência, entre verdade e erro. Estiveram quase sempre comprometidos com os conteúdos cognitivos e as explicações definitivas.

Se o discurso pedagógico (cognitivista, técnico, performático e conteudista) se abrir para essa forma de linguagem incerta que recolhe da experiência as formas de tentar dizer “quem somos?”, talvez possamos começar a contar uma outra narrativa de nós mesmos. E, para podermos contar uma outra história de quem somos, talvez não tenhamos outra possibilidade senão percorrermos as ruínas de nossa referências para tentar, aí, recolher as palavras com que falemos ainda, pelo jogo de discursos que dialogam ou se opõem. No silêncio dos espaços onde recolhemos as nossas experiências, o barulho de um deixar falar...

Há que se rejeitar a importância exclusiva de estabelecer os princípios do conhecimento teórico, limitando-o com a *finalidade pedagógica* de ajustar o homem a outros tipos de experiência e pensamento, recorrendo a essa gigantesca fonte de histórias que é a cultura, em relação à qual organizamos a nossa própria experiência (aquilo que nos passa e produz, em nós, marcas).

Essa criação *narrativa do eu* coloca a pergunta, a um só tempo, fugidia e inescapável, sobre a possibilidade de novas formas de inscrição do discurso pedagógico (como palavra ordenadora, doadora de sentido – o que toda linguagem deve ser) religando-o ao mundo pelo fio tênue, mas imprescindível à existência, da experiência.

#### BIBLIOGRAFIA

- ARENDDT, H. *Entre o Passado o Passado e o Futuro*. São Paulo: Perspectiva, 2000.
- \_\_\_\_\_. *A Vida do Espírito; o pensar, o querer, o julgar*. Rio de Janeiro: Relume Dumara, 2000.
- \_\_\_\_\_. *A Condição Humana*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995.
- BENJAMIN, W. *Origem do Drama Barroco Alemão*. São Paulo: Brasiliense, 1984.
- \_\_\_\_\_. *Sobre o Conceito de História*. In. Obras Escolhidas. Vol. I. Trd. Sérgio Paulo Rouanet. São Paulo: Brasiliense, 1994.
- \_\_\_\_\_. *Experiência e Pobreza*. In. Obras Escolhidas. Vol. I. Trd. Sérgio Paulo Rouanet. São Paulo: Brasiliense, 1994.
- \_\_\_\_\_. *O Narrador – Considerações sobre a obra de Nikolai Leskov*. In. Obras Escolhidas. Vol. I. Trd. Sérgio Paulo Rouanet. São Paulo: Brasiliense, 1994.
- GAGNEBIN, J. M. *História e Narração em Walter Benjamin*. São Paulo: Perspectiva, 2004.
- LAFER, C. *Hannah Arendt: Pensamento, Persuasão e Poder*. São Paulo: Paz e terra, 2003.
- LARROSA, J. *Pedagogia Profana: danças, piruetas e mascaradas*. Belo Horizonte: Autêntica, 1999.