

EDUCAÇÃO, HISTÓRIAS E SENTIDO EM HANNAH ARENDT**ALMEIDA, Vanessa Sievers de – USP****GT-17: Filosofia da Educação****Agência Financiadora: FAPESP**

Face à criança, é como se ele [o professor] fosse um representante de todos os habitantes adultos, apontando os detalhes e dizendo à criança: – Isso é o nosso mundo.

Aquele que diz o que é [...] sempre narra uma estória, e nessa estória os fatos particulares perdem sua contingência e adquirem algum sentido humanamente compreensível.

Hannah Arendt

Educar é acolher as crianças num mundo que é mais velho do que elas. Esse lugar – que é fruto do trabalho e da ação humana e precisa de cada nova geração para ser continuado e transformado – não é como o desejamos e, mesmo assim, não podemos abrir mão desse espaço, onde convivemos uns com os outros sob pena de permanecermos no isolamento. Qual é o nosso olhar para o passado e qual o mundo que apresentamos às crianças?

Este ensaio pretende tecer algumas reflexões sobre o pensar, que olha para os acontecimentos que se passaram e procura atribuir um significado às nossas experiências, e sobre a relevância dessa faculdade do espírito para a educação num momento de crise, no qual o passado não oferece mais um sentido pré-estabelecido e seguro para o mundo.

O pensar é um dos grandes temas na obra de Hannah Arendt, embora tenha recebido menos atenção de seus leitores do que suas reflexões anteriores relacionadas à política. Ela trata dessa faculdade mental de modo mais aprofundado em sua última obra *A Vida do Espírito* a qual, porém, não conseguiu concluir. Das três partes previstas – sobre o pensar, o querer e o julgar – escreveu somente as duas primeiras. Para este ensaio, escolhemos alguns aspectos de sua abordagem sobre o pensar, enfocando principalmente a busca de sentido como um dos pontos centrais para a nossa reflexão sobre a educação.

O tema da educação, por sua vez, ocupa apenas um lugar modesto nos escritos da autora. Temos aqui principalmente seu ensaio *A Crise na Educação* (em *Entre o Passado e o Futuro*) que se situa na “fase política” de sua obra e, portanto, pouco se

preocupa com as atividades do espírito. No que segue, estabeleceremos algumas relações entre o pensar, enquanto busca de sentido, e a educação num mundo em crise.

Educar – introduzir no mundo comum

A educação tem a tarefa de acolher os recém-chegados no mundo que os antecede e que tem uma história, uma cultura, modos de conviver e pensar, linguagens comuns. Ao se apropriarem dessa sua herança, as crianças podem compreender que esse legado é também *seu* e que darão continuidade a ele, seja conservando-o, seja transformando-o. O mundo depende dos seres humanos – da sua capacidade de estabelecer relações uns com os outros e de criar e renovar os espaços e as formas de convivência – e os homens precisam do mundo, porque somente nesse cenário especificamente humano a sua existência pode adquirir um sentido.

Assim, a educação é responsável pelas crianças e também pelo mundo. É sua tarefa resguardá-lo do esquecimento e capacitar as crianças para que possam, futuramente, cuidar dele. Educar, portanto, não é apenas contribuir para a aquisição de conhecimentos, competências e habilidades, certamente necessários para que os educandos possam realizar seus projetos de vida individuais, mas é principalmente preparar as crianças para sua participação num mundo comum.

Partilhamos espaços públicos, práticas e instituições, saberes e significados com nossos contemporâneos, mas também com aqueles que nos antecederam e com os que virão depois de nós. Os recém-chegados neste mundo não o conhecem ainda. Assim, "na medida em que a criança não tem familiaridade com o mundo, deve-se introduzi-la aos poucos a ele" (ARENDETT, 1990, p. 239).

A crise

Durante muito tempo autoridade, religião e tradição garantiram um chão estável para a ação e o pensamento humanos. As pessoas tinham uma referência comum no seu modo de ver o mundo e de entender seu papel neste. Isso não significa que o mundo era bom ou justo, mas que mesmo havendo conflitos, todas as partes se remetiam e legitimavam seu ponto de vista a partir de um mesmo solo.

O mundo moderno perdeu as referências comuns: Sem mais nada sagrado nem auto-evidente, diz Arendt, somos confrontados de novo “com os problemas elementares da convivência humana” (1990, p. 187). Pensar o mundo hoje é pensar “sem corrimão”. Perdemos as certezas e o apoio de uma tradição que nos oferecia categorias e valores que serviam de orientação para o pensamento. Numa sociedade atomizada, ainda existem grupos menores que compartilham “sentidos” – grupos que conservam tradições comunitárias, comunidades religiosas, movimentos sociais que fornecem uma moldura para a vida dos indivíduos – mas não há um sentido abrangente com o qual possamos nos identificar. Mesmo nos grupos que ainda têm visões e significados em comum, a preservação desses parece cada vez mais depender das opções individuais e, em caso de conflito, a pessoa, muitas vezes, simplesmente procura outro grupo no qual possa se inserir ou alguma outra referência. Não mais herdamos princípios e significados, por fazer parte de uma determinada comunidade, mas fazemos escolhas individuais. Temos hoje um mercado, onde cada um pode “adquirir sentidos” escolhendo entre diversas ofertas como a realização pessoal por meio da auto-ajuda, as novas religiões com conteúdos mercadológicos, esotéricos, terapêuticos, ecológicos, estéticos e outras “filosofias de vida”. Quando cada um opta por sua “filosofia de vida” conforme suas necessidades individuais, o mundo comum deixa de existir e o que nos une é apenas o consumo de “sentidos”.

Para Arendt, essa fragmentação do modo como nos inserimos no mundo afeta tanto o plano da ação quanto o plano do pensamento. No âmbito da ação, a satisfação de interesses particulares, de indivíduos ou grupos, se sobrepõe a qualquer preocupação com o mundo comum. No âmbito do pensamento perdemos o “corrimão” que a tradição nos oferecia de modo que temos de pensar de novo as perguntas primeiras que acreditávamos já ter respondido, explica Arendt em *A Crise na Educação*. Isto hoje, de certo modo, é válido para cada um, que se encontra diante de um espectro de “sentidos”, filosofias e religiões. Precisamos fazer as perguntas primeiras sobre o sentido do mundo e da nossa participação neste – ou, então, simplesmente consumir alguma oferta.

A perda de certezas está diretamente ligada à crise na educação. Como introduzir as crianças no mundo sem a orientação de uma tradição que “selecione e nomeie, que transmita e preserve, que indique onde se encontram os tesouros e qual o seu valor” (ARENDR, 1968, p. 31)? Arendt resume a crise na educação da seguinte maneira:

O problema da educação no mundo moderno está no fato de, por sua natureza, não poder esta abrir mão nem da autoridade, nem da tradição, e ser obrigada, apesar disso, a caminhar em um mundo que não é estruturado nem pela autoridade nem tampouco mantido coeso pela tradição (Arendt, 1968, p. 245-246).

Arendt aponta para o impasse, mas não nos oferece nenhuma solução. De fato, talvez não haja solução, a menos, que seja fácil e rápida, já que a crise na educação não pode ser dissociada da instalada no mundo moderno. A crise, no entanto, também representa uma oportunidade. Ela suscita a reflexão sobre a essência e o sentido das coisas. “O que é educar?” se pergunta a autora em seu ensaio sobre educação. Anos depois ela fará do próprio *pensar* o objeto da sua reflexão. Na sua última grande obra *A Vida do Espírito* ela indaga “O que estamos ‘fazendo’ quando nada fazemos a não ser pensar?” (1995, p. 8).

Pensar enquanto busca de sentido

Para pensar, explica Arendt, interrompemos qualquer outra atividade e, por um momento, nos distanciamos do mundo para entrarmos numa relação conosco mesmos. Assim podemos refletir sobre os acontecimentos no mundo e perguntar de que modo esses nos dizem respeito. Em outras palavras, refletimos sobre as nossas experiências no mundo e buscamos compreendê-las. Pensar é buscar o sentido dos acontecimentos.

É importante apontarmos que o uso que Arendt faz da palavra “pensar” é um tanto incomum. Ela diferencia, por exemplo, o pensar dos processos cognitivos (1995, p. 42-51). O pensamento não se iguala ao raciocínio, nem à lógica, nem tem a ver com a inteligência. Assim podemos entender a constatação da autora de que pode haver pessoas muito inteligentes, que não pensam. Ela faz essa afirmação surpreendente em relação aos nazistas que, para cometer atrocidades, foram capazes de aplicar conhecimentos e tecnologias avançados, ou mesmo, de produzir conhecimentos novos, mas foram incapazes de refletir sobre aquilo que estavam fazendo. Assim, mesmo que fizeram uso de um *saber* e de um *saber fazer*, não *pensaram*, já que não pararam para se perguntar sobre o sentido de seus atos e não se indagaram o que tudo isso significava para eles, nem para as vítimas, nem para o mundo, lugar da convivência no plural (2004, p. 112-212).

Assim, conhecimentos e habilidades, ciência e tecnologia, se não forem submetidos à pergunta por seu sentido e questionados quanto a seu significado para o mundo, para Arendt, não tem nada a ver com a faculdade do pensamento *stricto sensu*.

Precisamos ressaltar também que o sentido dos acontecimentos não diz respeito à sua estrutura lógica nem depende de sua inserção numa seqüência de causas e efeitos ou num processo histórico maior, que *a priori* lhes pudesse atribuir algum significado. Uma ocorrência *se torna significativa* no momento em que nós nos relacionamos com ela. O sentido, portanto, não prescinde de nós, mas se manifesta quando transformamos meros fatos em uma história (estória, story) humanamente compreensível. Não há, porém, um sentido *definitivo*; a cada acontecimento precisamos começar a nossa reflexão de novo.

Acontecimentos sem sentido

Num momento de crise, em que não há nenhuma referência segura para nos orientar, a necessidade de pensar se torna urgente. No entanto, nos encontramos sempre de novo diante da impossibilidade de atribuir um sentido aos acontecimentos do mundo. Há atos e ocorrências que não são apenas condenáveis, mas são humanamente incompreensíveis.

Para Arendt (2003), o totalitarismo mostrou que “tudo é possível” – não só excluir e matar seres humanos, mas destruir sua humanidade. Arendt descreve a impossibilidade de se *pensar* as barbaridades dos campos de concentração, já que essas extrapolam qualquer forma de compreensão.

O que qualifica o mal dos campos de concentração como um mal não conhecido antes, segundo a autora, não são sofrimento e morte, nem a grande quantidade de pessoas que sofreu e morreu, embora, é claro que ambos os aspectos sejam de grande relevância. O ponto central é que essas pessoas foram destituídas de sua humanidade, o que significa que foram transformadas em seres incapazes de fazer ou dizer algo por iniciativa própria e, com isso, de se relacionar com outros, a tal ponto que perderam a capacidade de agir até em sua forma mais rudimentar que é o simples “re-agir”. Eliminou-se o que tinha de humano neles e para esse horror não há mais palavras. Ele é mudo e despido de qualquer sentido. Os presos deixaram de ser pessoas, das quais se poderia contar uma história.

Segundo Arendt (1983), uma característica essencial da ação é que nela *alguém* se revela. Qualquer ação fica sem sentido, se não há uma pessoa que agiu ou foi atingida pela ação e de quem possamos narrar uma história. Ao transformar fatos numa história atribuímos um sentido a eles. Esse surge no momento em que a pura ocorrência se torna experiência dos personagens da história. A experiência narrada é mais do que um relato ou uma informação, porque nela o fato está relacionado à pessoa envolvida e pode ter algum significado para ela. Assim, também aqueles que contam ou ouvem a história, não apenas ficam sabendo do acontecimento, mas podem *compreendê-lo*. O sentido, portanto, não está na realidade objetiva dos fatos, mas depende essencialmente do mundo humano e seus significados. Dito de outra forma: o próprio sentido é humano e não abstrai das pessoas. Por isso, Arendt insiste tanto que nem a natureza, nem a História - entendida como um movimento maior que independe das ações humanas singulares, por seguir uma “lógica” sempre igual - podem ter um sentido por si mesmas, pois esse não está além dos seres humanos e de suas experiências concretas, mas depende das pessoas envolvidas, de suas ações e de seus pensamentos.

Arendt fala do horror dos massacres da Primeira Guerra Mundial, que pareciam ser acontecimentos sem pessoas:

Os monumentos ao ‘Soldado Desconhecido’ erigidos após a Primeira Guerra Mundial comprovam a necessidade, imperante ainda na época, de glorificar, de encontrar um ‘quem’, um alguém identificável que quatro anos de carnificina haviam deixado de revelar. A frustração desse desejo e a disposição de não aceitar o fato brutal de que ninguém havia, realmente, sido o agente da guerra, inspiraram a construção desses monumentos ao ‘desconhecido’, a todos aqueles a quem a guerra havia privado de identidade, roubando-lhes, não os atos, mas a dignidade humana. (1983, p. 193)

A dignidade humana não está na nossa capacidade de executar qualquer coisa, mas na singularidade de cada pessoa que se revela em sua ação e se mostra indispensável para a existência do mundo. Por isso, ”o agir que permanece no anonimato, o ato para o qual não podemos nomear um agente, é sem sentido e cai no esquecimento” (ARENDR, 1960, p. 171).

O *elemento pessoal* (não necessariamente individual) é, portanto, essencial para compreendermos o que vem a ser o sentido. Para Arendt (2003), a ausência de sentido nas ideologias totalitárias está relacionada ao fato dessas entenderem a “ação” como

simples execução das leis da natureza ou da história – que estariam além de qualquer decisão humana. Nesse mesmo movimento, as ideologias procuravam cegar os envolvidos em relação às pessoas reais. Não eram mais pessoas, com nome e história, mas raças inferiores e classes em processo de extinção.

No final das *Origens do Totalitarismo*, Arendt nos alerta a respeito das tendências totalitárias mesmo em países de governo não totalitário. A idéia de que pode haver seres humanos supérfluos, que estão a mais no mundo e dos quais seria melhor se desfazer é um real perigo nas modernas sociedades de massa.

Isso nos remete diretamente à experiência concreta de grande parte dos jovens - alunos das nossas escolas. Os jovens que moram na periferia, sobretudo dos grandes centros urbanos, cada vez mais, são vistos, não como pessoas singulares que devemos introduzir e acolher no nosso mundo, mas como uma ameaça à sociedade e isso independentemente de quem são, daquilo que fazem ou deixam de fazer. São vistos como potenciais criminosos e, sendo todos “suspeitos”, podem ser eliminados a qualquer momento por agentes do Estado ou presos em cadeias, nas quais não há mais nenhuma proteção à pessoa, nem o direito à vida é garantido.

De modo semelhante ao que Arendt relata da Primeira Guerra Mundial, temos também aqui mortos, dos quais o mundo desconhece o nome e a história. Só que esses, diferentemente dos soldados desconhecidos, são tidos como criminosos – independentemente de terem alguma culpa ou não – o que destrói não somente a sua dignidade, mas também a da sua família.

Na outra ponta, temos presenciado atos cometidos por jovens de classes mais abastadas que mostram a incapacidade desses reconhecerem alguém como pessoa que não faz parte de seu próprio grupo social, de modo que são capazes de qualquer ato de violência contra essa.

Como educar para pensar, quando os alunos são atores, vítimas ou testemunhas de acontecimentos que envolvem “seres supérfluos” e não pessoas? Como educar num mundo, onde não há mais sentido herdado, nem certezas absolutas e onde somos obrigados a buscar o sentido das coisas por conta própria e, ao mesmo tempo, nos deparamos com acontecimentos aos quais não podemos atribuir nenhum sentido?

A ausência de sentido produz estranhamento e alienação do mundo de modo que o único lugar que nos pode oferecer um “lar na Terra” se torna um espaço hostil, um deserto, onde estamos sós, já que não há nada que nos possa unir aos outros. Precisamos salvar “a própria pele”, mas na luta pela sobrevivência não há significados, da mesma

forma que, no reino do consumo desenfreado, numa esfera onde *somos* o que consumimos, também não pode haver sentido. Onde nada mais faz sentido não podemos nos sentir em casa.

A fé no mundo e a reconciliação

A educação, no entanto, tem a tarefa de acolher os novos – ainda estrangeiros - num mundo de significados compartilhados, e de familiarizá-los com ele, isto é, educar é fazer com que as crianças e os jovens possam “se sentir em casa” no mundo.

Em seu ensaio *A Crise na Educação*, Arendt mostra o impasse da educação num mundo inóspito. Radicalizando um pouco, podemos dizer que a autora aponta para duas alternativas diante desse problema: ou desistimos do mundo e das crianças ou resolvemos que, *apesar de tudo*, apostaremos no mundo e cuidamos dos novos. O dilema da educação é: Como introduzi-los num mundo fragmentado, isto é, sem autoridade e sem tradição? Arendt parece responder: Não sei, mas sei que não podemos abrir mão nem do mundo nem das crianças.

A educação é o ponto em que decidimos se amamos o mundo o bastante para assumirmos a responsabilidade por ele e, com tal gesto, salvá-lo da ruína que seria inevitável não fosse a renovação e a vinda dos novos e dos jovens. A educação é, também, onde decidimos se amamos as nossas crianças o bastante para não expulsá-las de nosso mundo e abandoná-las a seus próprios recursos, e tampouco arrancar de suas mãos a oportunidade de empreender alguma coisa nova e imprevista para nós, preparando-as em vez disso com antecedência para a tarefa de renovar um mundo comum. (ARENDR, 1968, p. 247)

A educação é o ponto decisivo e no centro da nossa decisão está o *amor mundi*: ou esse se mostra mais relevante do que a ausência de sentido e as barbaridades cometidas ou abrimos mão do mundo comum. O *amor mundi*, entretanto, não deve ser confundido com otimismo de quem ingenuamente diz “Tudo vai ficar bem”, mas está relacionado a uma atitude básica de afirmação do mundo que faz com que, apesar de tudo, dele não desistamos.

Esse acreditar no mundo e nos seres humanos que, a princípio, são capazes de dar continuidade a ele, está relacionado à confiança de que podemos encontrar um sentido

naquilo que acontece entre os homens. Glenn Gray no artigo *Winds of Thought* (Os Ventos do Pensamento) mostra que a mesma Arendt, que constata que hoje "nada mais parece fazer sentido", não desiste da busca de sentido (1977, p. 48-49). Isso, a nosso ver, está associado a uma atitude em relação ao mundo e às pessoas nele, que chamaremos de *fé no mundo*. O termo *fé* aqui não diz respeito a nada extra-mundano, mas está intrinsecamente relacionado ao *amor mundi*, o qual "teima" em não abrir mão do mundo comum, mesmo contra qualquer probabilidade histórica de sucesso. A própria Arendt em alguns pontos cruciais de suas reflexões utiliza-se da palavra *fé*, referindo-se a uma experiência originariamente vivida num contexto religioso, mas que pode ter um profundo significado para a política: O que move a nossa ação é a fé no mundo (1983, p. 259; 1990, p. 216-217).

O fundamento dessa fé talvez seja aquilo que ela mesma chamava de "gratidão básica por tudo que é como é" (ARENDRT apud CORREIA, 2007, p. 12). Em seu trabalho sobre o amor em Agostinho, ela escreve: "A gratidão por a vida ter sido dada de algum modo é fonte da recordação, pois a vida é estimada mesmo na miséria" (ARENDRT apud CORREIA, 2007, p. 58).

Gray fala da admiração que Arendt tinha pelas pessoas nas quais ela encontrava essa fé. Entre elas está seu amigo e poeta Wystan H. Auden.

Não era nem tanto a pessoa na qual ela procurou o sentido, mas na obediência do poeta a este 'comando singular'¹. Auden obedeceu, não para justificar a criação de Deus, mas para 'abençoar o que existe porque existe', mesmo na sua incompreensão da condição insatisfatória da vida humana. A compulsão de Auden para louvar, apesar de toda miséria pessoal, derivava, ela estava convencida disso, da fé cristã, uma fé que ela levou muito a sério na sua última obra filosófica, embora não a partilhasse (GRAY, 1977, p. 48-49).

O que Arendt, no entanto, partilha com Auden, é a confiança no mundo. Em seu *Diário de Pensamento* encontramos uma nota sobre Schelling, na qual ela explica que *confiança* é o significado original da fé (2002, p. 768). Essa entendida como confiança fundamental é a base para aquilo que ela chama de busca de sentido.

Nessa mesma direção a teóloga Dorothee Sölle mostra que a fé pode ser um ponto comum entre as pessoas, independentemente de acreditarem ou não em Deus, de

¹ O autor se refere aqui a um dos versos de um dos poemas de Auden, citado por Arendt em "Homens em tempos sombrios": "That singular command / I do not understand, / Bless what there is for being" (Arendt, 1989, p. 333)

fazerem parte de alguma comunidade religiosa ou não. A fé, diz essa pensadora, é uma *atitude fundamental de afirmação* – “algo como *dizer sim* a esta vida”. Esse afirmar o mundo não é cego em relação à destruição real presente nesse, mas ciente e atingido por essa. Sölle explica (valendo-se de palavras de Simone Weil) que

‘não aceitar um acontecimento do mundo, significa desejar que o mundo não seja’. Essa formulação de Simone Weil soa extrema, mas expressa exatamente o pecado do desespero, no qual a afirmação radical e incondicional da realidade foi destruída. [...] ‘Desejar que o mundo não seja, significa desejar que eu, do modo que sou, seja tudo’. (1987, p. 135)

O ser humano, porém, não é auto-suficiente. Ele, segundo Arendt, se torna humano somente na medida, em que estabelece relações com outros e constitui assim o que ela chama de *espaço-entre*, isto é, o mundo *humano*. Agir e falar com os outros são “os modos, no quais se revela a própria humanidade” (1960, p. 165). Em seu *Diário de Pensamento*, ela anota que a fé é a base imprescindível para as relações que estabelecemos:

Se faz tanto estardalhaço em relação à fé em Deus, porque é tão difícil admitir para si mesmo que todas as relações humano-pessoais se fundamentam na fé. [...] Sem fé, as circunstâncias humanas (*menschliche Verhältnisse*, o mundo humano) em nenhum grau poderiam subsistir, nem sequer por minutos. Desconfiança total é ausência total de contato, assim como confiança total é tolice total. Visto bem, a fé não é uma virtude, mas surge do fato dos homens precisarem uns aos outros. A mera fé (*der bloße Glaube*), indispensável para qualquer relação, sempre pode ser corrigida. (p. 125)

Na obra de Arendt, essa fé no mundo humano está intrinsecamente ligada à esperança pelo mundo, talvez a única coisa que resta quando nos deparamos com barbaridades que destroem até a própria humanidade das pessoas. A esperança tem por base a confiança na capacidade humana de fazer um começo novo. Arendt termina sua análise do totalitarismo dizendo: “Este começo está presente e disponível sempre e em todo lugar. A sua continuidade não pode ser interrompida, pois é garantida pelo nascimento de todo ser humano” (2003, p. 979).

Por isso, a esperança radica na natalidade que possibilita a ação, enquanto realização de algo novo e inesperado. “Só o pleno exercício dessa capacidade (de agir) pode

conferir aos negócios humanos fé e esperança, as duas características essenciais da existência humana” (1983, p. 259).

A relação entre ação e confiança no mundo, porém, é de duas vias: Se a última se alimenta da possibilidade de agir e transformar o mundo, esta ação, por sua vez, se fundamenta na afirmação fundamental do mundo. Podemos dizer que a confiança no mundo como ele é e a ação transformadora são interdependentes. Em seu ensaio *Que é liberdade?*, Arendt explica que a potência inerente à liberdade humana, “não é a vontade, e sim a fé”, “que nas palavras do Evangelho é capaz de remover montanhas” (1990, p. 216).

Esse “dizer sim” ao mundo, ao se voltar para o *futuro*, representa a confiança na capacidade de agir e na possibilidade do imprevisto. Quando, porém, olha para o *passado*, apela à faculdade do pensamento ao buscar o sentido daquilo que já aconteceu, na intenção de *reconciliar-se* com um mundo que nunca é da forma como desejaríamos. Reconciliar-se com o mundo não é tudo aceitar nem conformar-se com o que passou, mas significa que temos de entrar em algum acordo com este mundo do qual dependemos e o qual depende de nós. Talvez haja coisas que não podemos desculpar, mas essas não devem, a princípio, nos fazer abrir mão da possibilidade de criar e preservar o espaço de convivência. Esse espaço depende do pensamento que pode lhe atribuir algum sentido. Isto é, a tentativa de compreender os acontecimentos no mundo nos ajuda a lidar com o ocorrido de modo que esse não destrua a possibilidade de continuarmos a conviver.

Em seu ensaio *Compreensão e Política* Arendt reflete sobre o que vem a ser essa tentativa de compreender o mundo, em particular, o evento do totalitarismo e de que modo a luta contra as tendências totalitárias depende da “compreensão”. Ela conceitua essa atividade da seguinte forma:

O compreender – diferentemente da informação correta e do conhecimento científico – é um processo complexo, que nunca leva a resultados precisos. É uma atividade sem fim, por meio da qual apreendemos a realidade, em constante transformação e mudança, e nos reconciliamos com ela, isto é, tentamos estar em casa no mundo. (2000, p. 110)

Tentar compreender é buscar a reconciliação com o mundo, porque somente quando os fatos fazem algum sentido, podemos aceitá-los. Isso não é resignação, mas é dizer que esse mundo continua sendo *nosso*, mesmo que não concordemos com muitas coisas

nele. Ele não deixa de ser constitutivo para cada um de nós e não podemos desistir dele, sem perdermos a nós mesmos. Por isso, Arendt afirma que compreender

é a maneira especificamente humana de estar vivo, porque cada pessoa precisa se reconciliar com o mundo, no qual nasceu como estrangeiro e onde, na medida que é singular, sempre será um estrangeiro. Compreender começa com o nascimento e termina com a morte. Na dimensão em que o surgimento de regimes totalitários é o evento principal de nosso mundo, compreender o totalitarismo não significa desculpar qualquer coisa, mas reconciliar-se com um mundo, no qual estas coisas, a princípio, são possíveis. (2000, p. 110)

Quando olhamos para o passado e somos capazes de *contar uma história*, isto é, quando encontramos palavras que atribuem um sentido ao acontecido, saímos do estágio do puro sentimento. O horror ou a alegria que num primeiro momento, tomam conta de nós diante do ocorrido passam a ser compreensíveis.

Aquele que diz o que é [...] sempre narra uma estória, e nessa estória os fatos particulares perdem sua contingência e adquirem algum sentido humanamente compreensível. É perfeitamente verdadeiro que ‘todas as desgraças podem ser suportadas se você as colocar em uma estória ou narrar uma estória a respeito delas’, nas palavras de Isak Dinesen [...]. Ela poderia ter acrescentado que também a alegria e a felicidade somente se tornam compreensíveis e significativas para os homens quando eles podem falar acerca delas e contá-las em forma de uma estória. Na medida em que o contador da verdade dos fatos é também um contador de estórias, ele efetiva aquela ‘reconciliação com a realidade’. (ARENDR, 1990, p. 323)

O espanto da dor ou do prazer são mudos, mas depois de ganhar distância podemos procurar falar para nós mesmos o que aconteceu. Assim, pensar é lembrar e buscar a reconciliação. Por meio dele aceitamos que este mundo, que está “fora dos eixos”, é *nosso* e que, portanto, somos responsáveis não só por salvar nossa pele, mas também por cuidar do mundo, isto é, de consertar e renová-lo. Nesse sentido, *o pensar que reconcilia e o agir que transforma são inseparáveis*.

As histórias

“Contar uma história” dos acontecimentos no mundo é uma “modalidade” do pensamento. Nem a faculdade do pensar, nem a reflexão de Arendt sobre ela se resumem a isso, mas essa forma de buscar compreender o mundo parece-nos especialmente relevante para a educação que procura introduzir os novos no mundo e quer contribuir para que encontrem seu lugar nele.

Propomos utilizar o termo “história” num sentido mais amplo, isto é, aplicamo-lo não apenas a um gênero literário, nem somente à História, mas às experiências humanas às quais podemos atribuir um sentido, porque dizem respeito às pessoas e à sua inserção no mundo. Seria possível, por exemplo, narrar uma história sobre alguma descoberta das ciências naturais, se perguntarmos pelo significado que essa teve para as pessoas. É claro que aqui transmitimos também conhecimento, mas o objetivo vai além disso, pois perguntamos em que medida esse faz parte do espaço inter-humano e é transposto para uma linguagem que possibilita a comunicação e o pensar sobre ele. Não se trata de uma linguagem abstrata acessível somente aos especialistas, mas de palavras que possam falar da relevância dessa descoberta ou desse conhecimento para o mundo humano e para as pessoas que o constituem.

Desse modo, o rio São Francisco deixaria de ser apenas uma informação geográfica para dizer respeito à existência das pessoas que vivem às suas margens; a arte ganharia um significado no momento em que apreciamos a obra e por ela nos deixaríamos comover e a literatura ofereceria histórias do mundo de um ponto de vista alheio, mas nas quais reconheceríamos questões nossas.

Numa história podemos reconhecer as preocupações, alegrias e lutas nossas (que não precisam dizer respeito somente a nós como indivíduos). Ela de certo modo funciona como um espelho que reflete o que é semelhante a nós naquilo que, contudo, é diferente. Podemos reconhecer a nossa felicidade na do personagem, mesmo que esse seja diferente de nós e esteja feliz devido a outras coisas. Nesse sentido, as histórias, ao mesmo tempo em que mostram algo de seus personagens, também revelam algo de nós mesmos, isto é, com elas surge algo que compartilhamos com outros. Assim, o pensar faz com que nos compreendamos como parte deste mundo humano, repleto de histórias que nós separam e unem, ao mesmo tempo:

Pensar e lembrar [...] é o modo de deitar raízes, de cada um tomar o seu lugar no mundo a que todos chegamos como estranhos. O que em geral chamamos de uma pessoa ou uma

personalidade, distinta de um mero ser humano ou de um ninguém, nasce realmente desse processo de pensamento que deita raízes. (ARENDR, 2004, p. 166)

O pensar, contudo, não deixa de ser o momento, no qual estou sozinha, apenas na companhia de mim mesma. A reflexão não acontece no tempo da ação, quando estamos junto a outros e envolvidos com os acontecimentos, mas pede uma certa distância deles. Perguntamo-nos de que modo tudo isso nos diz respeito, o que, para nós, realmente importa no espaço compartilhado e qual o nosso papel nele. Dessa forma, o pensar nos leva a encontrar nosso lugar nesse espaço humano, ou seja, o distanciamento do mundo faz com que a nossa inserção nele ganhe um sentido. Assim o “estar entre os homens” que é condição para o agir não prescinde do estar só do pensar (ARENDR, 1983, p. 15; 1995, p. 61; 2004, p. 171). “Todo pensamento deriva da experiência”, explica Arendt, “mas nenhuma experiência produz significado ou mesmo coerência sem passar pelas operações de imaginação e pensamento” (1995, p. 68).

O sentido, contudo, não cabe em definições. Ele sempre tem algo de incapturável que escapa a qualquer conceituação: “O significado sobre o qual se pode falar é fugidio: se o filósofo quer vê-lo e capturá-lo, ele ‘foge’” (ARENDR, 1995, p. 93). É, portanto, impossível “*dizer o sentido*”, uma vez por todas, de modo que não podemos simplesmente *informar* os alunos a respeito dele. É, no entanto, possível *comunicar* significados e a narrativa é um modo de fazê-lo. Ela não informa, mas atualiza o sentido na medida em que o narrador leva os ouvintes a encontrar *suas* perguntas na história *dele*. Assim, certamente não garantimos nada, mas podemos apostar que os novos, ao entrarem em contato com a nossa forma de pensar o mundo e a nossa tentativa de dar um sentido às histórias do passado, se sintam impelidos a pensar o mundo à sua maneira.

As narrativas têm um poder especial de nos fazer pensar. Após ouvir ou ler uma história literalmente nos retiramos do mundo para nos ocupar com coisas ausentes no tempo e espaço. Ao humanizar ocorrências e fatos, o que não significa aprová-los, mas sim torná-los humanamente compreensíveis, nos provoca a estabelecer uma relação com eles.

Benjamin (1977), entretanto, em seu ensaio sobre Leskov, *O Narrador*, constata que perdemos a capacidade de comunicar experiências e, com isso, a arte de narrar uma história chegou a seu fim. A natureza da educação, porém, não nos permite desistir das histórias. Nesse ponto, parece-nos necessário aderir à “teimosia” de Arendt e defender

que – apesar de o mundo comum estar “em pedaços”, apesar da urgência de arrumá-lo e não obstante a perda de certezas e o sentimento de que tudo é vago e relativo – a educação não pode abrir mão de uma atitude afirmativa em relação ao mundo. A ausência de uma narrativa maior na qual nos possamos inserir e os acontecimentos inarráveis não devem tornar-se obstáculos intransponíveis para o professor ser um narrador do mundo, pois só assim as crianças e os jovens poderão dar continuidade às histórias que se passaram e se tornar protagonistas das que acontecerão ainda.

As histórias não são relevantes por si mesmas, mas porque são significativas para os mais velhos e porque podem ser resignificadas pelos novos. Torná-las acessíveis não é simplificar, nem infantilizar, nem harmonizar ou desfazer contradições e tensões que existem nelas. Podemos sim ajudar os alunos a encontrarem uma porta de entrada para as histórias, partindo do pressuposto de que eles, a princípio, são capazes de compreender experiências humanas fundamentais, embora sua compreensão possa divergir da nossa. O professor, ao mostrar sua participação (direta ou indireta) nessas experiências, provoca os alunos a buscarem *sua* maneira de se relacionar com o mundo. Educar, assim, é, sobretudo, “colocar em relação”, para que cada um seja desafiado a buscar o sentido das coisas e a descobrir sua singular “pertença ao mundo”, condição imprescindível para sua futura tarefa de “renovar um mundo comum”.

Referências bibliográficas

- ARENDT, Hannah. **A Condição Humana**. Trad. R. Raposo. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1983
- _____. **Entre o Passado e o Futuro**. Trad. M. W. Barbosa. São Paulo, Perspectiva, 1990
- _____. **A Vida do Espírito**. Trad. Antonio Abranches e Helena Martins. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1995
- _____. **Vita activa oder Vom tätigen Leben**. Munique: Piper, 1960
- _____. **Zwischen Vergangenheit und Zukunft: Übungen im politischen Denken I**. 2. ed. Munique: Piper, 2000
- _____. **Responsabilidade e julgamento**. Trad. Rosaura Eichenberg. São Paulo: Companhia das Letras, 2004
- _____. **Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft**. 9.ed. Munique: Piper, 2003
- _____. **Denktagebuch: 1950-1973**. Editado por U. Ludz e I. Nordmann. Munique: Piper, 2002
- BENJAMIN, Walter. Der Erzähler. In: _____. **Gesammelte Schriften**. Frankfurt (am Main): Suhrkamp, 1977, vol. II 2. p. 438-465
- CORREIA, Adriano. **Hannah Arendt**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2007 (Coleção Passo-a-passo, 73)
- GRAY, Glenn. The Winds of Thought. In: **Social Research**, volume 44, n. 1, 1977, p. 44-62
- SÖLLE, Dorothee. **Leiden**. 7.ed. Stuttgart: Kreuz Verlag, 1987