

progressiva de verdades objetivas que, no entanto, permanecerão externas ao homem. Uma vez vencido e abandonado o saber da experiência e uma vez separado o conhecimento da existência humana, temos uma situação paradoxal. Uma enorme inflação de conhecimentos objetivos, uma enorme abundância de artefatos técnicos e uma enorme pobreza dessas formas de conhecimento que atuavam na vida humana, nela inserindo-se e transformando-a. A vida humana se fez pobre e necessitada, e o conhecimento moderno já não é o saber ativo que alimentava, iluminava e guiava a existência dos homens, mas algo que flutua no ar, estéril e desligado dessa vida em que já não pode encarnar-se.

A segunda nota sobre o saber da experiência pretende evitar a confusão de experiência com experimento ou, se se quiser, limpar a palavra *experiência* de suas contaminações empíricas e experimentais, de suas conotações metodológicas e metodologizantes. Se o experimento é genérico, a experiência é singular. Se a lógica do experimento produz acordo, consenso ou homogeneidade entre os sujeitos, a lógica da experiência produz diferença, heterogeneidade e pluralidade. Por isso, no compartilhar a experiência, trata-se mais de uma heterologia do que de uma homologia, ou melhor, trata-se mais de uma dialogia que funciona heterologicamente do que uma dialogia que funciona homologicamente. Se o experimento é repetível, a experiência é irrepitível, sempre há algo como a primeira vez. Se o experimento é previsível e previsível, a experiência tem sempre uma dimensão de incerteza que não pode ser reduzida. Além disso, posto que não se pode antecipar o resultado, a experiência não é o caminho até um objetivo previsto, até uma meta que se conhece de antemão, mas é uma abertura para o desconhecido, para o que não se pode antecipar nem "pré-ver" nem "pré-dizer".

## *A experiência e suas linguagens<sup>1</sup>*

Tradução de Cristina Antunes

### *Algumas notas sobre a experiência e suas linguagens*

Faz algum tempo que venho usando a palavra experiência para tentar atuar com ela no campo pedagógico, para explorar suas possibilidades no campo pedagógico.<sup>2</sup> Vocês sabem que a educação foi pensada, basicamente, a partir de dois pontos de vista: o do par ciência/tecnologia e o do par teoria/prática. Para os positivistas, a educação é uma ciência aplicada. Para os assim chamados críticos, a educação é uma práxis reflexiva. Vocês, sem dúvida, conhecem essas discussões que monopolizaram as últimas décadas. Discussões que, pelo menos para mim, estão esgotadas.

<sup>1</sup> Conferência pronunciada em 2003 na série "Encuentros y seminarios" do Ministério de Educação da Argentina. Publicado também em *Encuentros filosóficos*, v. 55, n. 160. 2006.

<sup>2</sup> Principalmente em *La experiencia de la lectura. Estudios sobre literatura y formación* (Barcelona, Laertes, 1996. Terceira edição ampliada no México, Fondo de Cultura Económica, 2004). Ver também "Experiencia y pasión" e "Sobre lectura, experiencia y formación" em *Entre las lenguas. Lenguaje y educación despues de Babel*. Barcelona: Laertes, 2003.

Quer dizer que tanto os cientistas, os que se situam no campo educativo a partir da legitimidade da ciência, os que usam esse vocabulário da eficácia, da avaliação, da qualidade, dos objetivos, os didatas, os psicopedagogos, os tecnólogos, os que constroem sua legitimidade a partir de sua qualidade de *experts*, os que sabem, os que se situam em posições de poder através de posições de saber..., tanto eles como os críticos, os que se situam no campo a partir da legitimidade da crítica, os que usam esse vocabulário da reflexão sobre a prática ou na prática, os que consideram a educação como uma prática política encaminhada para a realização de certos ideais como a liberdade, a igualdade ou a cidadania, os que criticam a educação enquanto produz submissão e desigualdade, enquanto destrói os vínculos sociais, os que se situam em posições de poder por meio da conversão em porta-vozes desses ideais constantemente desmentidos, repetidamente desenganados..., para mim, e falo na primeira pessoa, tanto os positivistas quanto os críticos já pensaram o que tinham de pensar e disseram o que tinham de dizer sobre a educação.

O que não significa que não continuem tendo um lugar no campo pedagógico. Os *experts*, porque podem nos ajudar a melhorar as práticas. Os críticos porque continua sendo necessário que a educação lute contra a miséria, contra a desigualdade, contra a violência, contra a competitividade, contra o autoritarismo, porque é preciso manter alguns ideais para que nossa vida continue tendo sentido mais além de nossa própria vida. E a educação sempre tem a ver com uma vida que está mais além de nossa própria vida, com um tempo que está mais além de nosso próprio tempo, com um mundo que está mais além de nosso próprio mundo... e como não gostamos desta vida, nem deste tempo, nem deste mundo, queríamos que os novos, os que vêm à vida, ao tempo e ao mundo, os que recebem de nós a vida, o tempo e o mundo, os que viverão uma

vida que não será a nossa e em um tempo que não será o nosso e em um mundo que não será o nosso, porém uma vida, um tempo e um mundo que, de alguma maneira, nós lhe damos... queríamos que os novos pudessem viver uma vida digna, um tempo digno, um mundo em que não dê vergonha viver.

Creio que temos de melhorar nossos saberes e nossas técnicas e creio também que temos de manter permanentemente a crítica, que continuamos necessitando de pesquisadores honestos e de críticos honestos, que temos de continuar pronunciando a linguagem do saber e a linguagem da crítica. Porém, independentemente disso, ao mesmo tempo, tenho a impressão de que tanto os positivistas quanto os críticos já disseram o que tinham de dizer e já pensaram o que tinham de pensar, ainda que continue sendo importante seguir falando, seguir pensando e seguir fazendo coisas nas linhas que eles abriram.

Se digo que já disseram o que tinham de dizer e já pensaram o que tinham de pensar é porque me parece que tanto seus vocabulários como suas gramáticas ou seus esquemas de pensamento, já estão constituídos e fixados mesmo que, obviamente, ainda continuem sendo capazes de enunciados distintos e de ideias inovadoras. Uma gramática é uma série finita de regras de constituição de enunciados susceptíveis de uma produtividade infinita. Um esquema de pensamento é uma série finita de regras de constituição de ideias, também susceptíveis de uma produtividade infinita. Mas quando uma gramática ou um esquema de pensamento estão constituídos, qualquer coisa que se produza em seu interior dá uma sensação de "já dito", de "já pensado", uma sensação de que pisamos terreno conhecido, de que podemos continuar falando ou pensando em seu interior sem dificuldades, sem sobressaltos, sem surpresas. Por isso uma gramática constituída nos permite dizer "o que todo o mundo diz", ainda que creiamos que dizemos coisas "inovadoras", e um esquema

de pensamento constituído é o que nos faz "pensar o que todo o mundo pensa" mesmo que tenhamos a impressão de que somos nós mesmos que os que pensamos. A partir dessa perspectiva, tanto os positivistas quanto os críticos já encarnam o que Foucault chamou de "a ordem do discurso", essa ordem que determina o que se pode dizer e o que se pode pensar, os limites de nossa língua e de nosso pensamento.

Nesse marco, tenho a impressão de que a palavra experiência ou, melhor ainda, o par experiência/sentido, permite pensar a educação a partir de outro ponto de vista, de outra maneira. Nem melhor, nem pior, de outra maneira. Talvez chamando a atenção sobre aspectos que outras palavras não permitem pensar, não permitem dizer, não permitem ver. Talvez, configurando outras gramáticas e outros esquemas de pensamento. Talvez produzindo outros efeitos de verdade e outros efeitos de sentido. E o que é feito, o que tentei fazer, como maior ou menor sorte, é explorar o que a palavra experiência nos permite pensar, o que a palavra experiência nos permite dizer, e o que a palavra experiência nos permite fazer no campo pedagógico. E para isso, para explorar as possibilidades de um pensamento da educação elaborado a partir da experiência, é preciso fazer, me parece, duas coisas: reivindicar a experiência e fazer soar de outro modo a palavra experiência.

1.

Em primeiro lugar, é preciso reivindicar a experiência, dar-lhe certa dignidade, certa legitimidade. Porque, como vocês sabem, a experiência foi menosprezada tanto pela racionalidade clássica quanto pela racionalidade moderna, tanto na filosofia quanto na ciência.<sup>3</sup>

<sup>3</sup> Na continuação, tomo algumas ideias do capítulo "Experiencia", do livro de MÈLICH, Joan-Carles. *Filosofia de la finitud*. Barcelona: Herder, 2002.

Na filosofia clássica, a experiência foi entendida como um modo de conhecimento inferior, talvez necessário como ponto de partida, porém inferior: a experiência é só o início do verdadeiro conhecimento ou inclusive, em alguns autores clássicos, a experiência é um obstáculo para o verdadeiro conhecimento, para a verdadeira ciência. A distinção platônica entre o mundo sensível e o mundo inteligível equivale (em parte) à distinção entre *doxa* e *episteme*. A experiência é, para Platão, o que acontece no mundo que muda, no mundo sensível, no mundo das aparências. Por isso, o saber da experiência está mais perto da opinião que da verdadeira ciência, porque a ciência é sempre daquilo que é, do inteligível, do imutável, do eterno. Para Aristóteles a experiência é necessária, mas não o suficiente, não é a própria ciência e sim seu pressuposto necessário. A experiência (*empeiria*) é inferior à arte (*techné*) e à ciência, porque o saber de experiência é conhecimento do singular e a ciência só pode sê-lo do universal. Além do mais, a filosofia clássica, como ontologia, como dialética, como saber segundo princípios, busca verdades que sejam independentes da experiência, que sejam válidas com independência da experiência. A razão tem que ser pura, tem que produzir ideias claras e distintas, e a experiência é sempre impura, confusa, demasiado ligada ao tempo, à fugacidade e à mutabilidade do tempo, demasiado ligada a situações concretas, particulares, contextuais, demasiado vinculada ao nosso corpo, a nossas paixões, a nossos amores e a nossos ódios. Por isso é preciso desconfiar da experiência quando se trata de fazer uso da razão, quando se trata de pensar e de falar e de agir racionalmente. Na origem de nossas formas dominantes de racionalidade, o saber está em outro lugar distinto do da experiência. Portanto, o *logos* do saber, a linguagem da teoria, a linguagem da ciência, não pode nunca ser a linguagem da experiência.

Na ciência moderna o que ocorre com a experiência é que ela é objetivada, homogeneizada, controlada, calculada, fabricada, convertida em experimento. A ciência captura a experiência e a constrói, elaborada e expõe segundo seu ponto de vista, a partir de um ponto de vista objetivo, com pretensões de universalidade. Porém com isso elimina o que a experiência tem de experiência e que é, precisamente, a impossibilidade de objetivação e a impossibilidade de universalização. A experiência é sempre de alguém, subjetiva, é sempre daqui e de agora, contextual, finita, provisória, sensível, mortal, de carne e osso, como a própria vida. A experiência tem algo da opacidade, da obscuridade e da confusão da vida, algo da desordem e da indecisão da vida. Por isso, na ciência, tampouco há lugar para a experiência, por isso a ciência também menospreza a experiência, por isso a linguagem da ciência tampouco pode ser a linguagem da experiência.

Por essa razão, nos modos de racionalidade dominantes, não há *logos* da experiência, não há razão da experiência, não há linguagem da experiência, por muito que essas formas de racionalidade façam uso e abuso da palavra experiência. E, se houver, trata-se de uma linguagem menor, particular, provisória, transitória, relativa, contingente, finita, ambígua, sempre ligada a um espaço e a um tempo concreto, subjetivo, paradoxal, contraditório, confuso, sempre em estado de tradução, uma linguagem como que de segunda classe, de pouco valor, sem a dignidade desse *logos* da teoria que diz, em geral, o que é e o que deveria ser.

Então, parece-me que a primeira coisa que é preciso fazer é dignificar a experiência, reivindicar a experiência, e isso supõe dignificar e reivindicar tudo aquilo que tanto a filosofia como a ciência tradicionalmente menosprezam e rechaçam: a subjetividade, a incerteza, a provisoriedade, o corpo, a fugacidade, a finitude, a vida...

2.

Porém não é bastante reivindicar a experiência. É importante também fazer soar a palavra experiência de um modo particular, com certa amplitude, com certa precisão. Para isso, vou enunciar agora algumas precauções no uso (ou, melhor, na sonoridade) da palavra experiência que, para mim, tem especial relevância.

A primeira precaução consiste em separar claramente experiência de experimento, em descontaminar a palavra experiência de suas conotações empíricas e experimentais. Trata-se de não fazer da experiência uma coisa, de não objetivá-la, não coisificá-la, não homogeneizá-la, não calculá-la, não torná-la previsível, não fabricá-la, não pretender pensá-la cientificamente ou produzi-la tecnicamente.

A segunda precaução consiste em tirar da experiência todo o dogmatismo, toda a pretensão de autoridade. Vocês sabem que, muitas vezes, a experiência se converte em autoridade, na autoridade que dá a experiência. Vocês sabem quantas vezes nos é dito, a partir da autoridade da experiência, o que é que deveríamos dizer, o que deveríamos pensar, o que deveríamos fazer. Mas o que a experiência faz, precisamente, é acabar com todo dogmatismo: o homem experimentado é o homem que sabe da finitude de toda a experiência, de sua relatividade, de sua contingência, o que sabe que cada um tem que fazer sua própria experiência. Portanto, trata-se de que ninguém deve aceitar dogmaticamente a experiência de outro e de que ninguém possa impor autoritariamente a própria experiência ao outro.

A terceira precaução consiste em separar claramente a experiência da prática. E isso significa pensar a experiência não a partir da ação e sim a partir da paixão, a partir de uma reflexão do sujeito sobre si mesmo do ponto de vista da paixão. [O sujeito da experiência não é, em primeiro

lugar, um sujeito ativo, e sim um sujeito passional, receptivo, aberto, exposto. O que não quer dizer que seja passivo, inativo: da paixão também se desprende uma epistemologia e uma ética, talvez inclusive uma política, certamente uma pedagogia. Mas se trata de manter sempre na experiência esse princípio de receptividade, de abertura, de disponibilidade, esse princípio de paixão, que é o que faz com que, na experiência, o que se descobre é a própria fragilidade, a própria vulnerabilidade, a própria ignorância, a própria impotência, o que repetidamente escapa ao nosso saber, ao nosso poder e à nossa vontade.

Também é preciso evitar, como quarta precaução, fazer da experiência um conceito. Eu creio que o leitor acadêmico, o leitor investigador, tanto o teórico como o prático, quer chegar rápido demais à ideia, ao conceito. É um leitor que está sempre apressado, que quer se apropriar rápido demais daquilo que lê, que quer usá-lo muito rapidamente. A mim acontece, às vezes, quando falo da experiência um tanto obliquamente, quando trato de assinalá-la sem determiná-la, que consigo certa atenção, mas, ao mesmo tempo, me dá a impressão de que provooco certo desassossego. Algo assim como "tudo bem professor, muito interessantes suas palavras, muito sugestiva sua exposição, mas, qual é sua ideia de experiência? o que entende exatamente por experiência? o que seria então pensar o professor e o aluno como sujeitos de experiência? como se poderia pensar a formação do professorado a partir da experiência? qual é seu conceito de experiência? o que é exatamente a experiência?". Parece-me que, se a função dos conceitos, como certa vez escreveu María Zambrano, é tranquilizar o homem que consegue possuí-los, talvez querer chegar demasiado rápido ao conceito seja como querer se tranquilizar demasiado rápido. Além do mais, não estou certo de que a pergunta "o que é?" seja a melhor

pergunta nem a mais importante. E às vezes, precisamente para não chegar demasiado depressa, para que os processos de elaboração de sentido sejam mais lentos, menos superficiais, menos tranquilos, mais intensos, é preciso resistir a responder a essas perguntas pelo conceito, é preciso resistir à pergunta "o que é?", é preciso resistir a fazer da experiência um conceito, é preciso resistir a determinar o que é a experiência, a determinar o ser da experiência. Mais ainda, talvez seja preciso pensar a experiência como o que não se pode conceituar, como o que escapa a qualquer conceito, a qualquer determinação, como o que resiste a qualquer conceito que trata de determiná-la... não como o que é e sim como o que acontece, não a partir de uma ontologia do ser e sim de uma lógica do acontecimento, a partir de um *logos* do acontecimento. Pessoalmente, tentei fazer soar a palavra experiência perto da palavra vida, ou melhor, de um modo mais preciso, perto da palavra existência. A experiência seria o modo de habitar o mundo de um ser que existe, de um ser que não tem outro ser, outra essência, além da sua própria existência corporal, finita, encarnada, no tempo e no espaço, com outros. E a existência, como a vida, não pode ser conceitualizada porque sempre escapa a qualquer determinação, porque é, nela mesma, um excesso, um transbordamento, porque é nela mesma possibilidade, criação, invenção, acontecimento. Talvez por isso se trata de manter a experiência como uma palavra e não fazer dela um conceito, trata-se de nomeá-la com uma palavra e não de determiná-la como um conceito. Porque os conceitos dizem o que dizem, mas as palavras dizem o que dizem e, além disso, mais outra coisa, Porque os conceitos determinam o real e as palavras abrem o real. E a experiência é o que é, e além disso mais outra coisa, e além disso uma coisa para você e outra coisa para mim, e uma coisa hoje e outra amanhã, e uma coisa aqui e

outra coisa ali, e não se define por sua determinação e sim por sua indeterminação, por sua abertura.

A quinta precaução consiste em evitar fazer da experiência um fetiche ou, o que seria ainda pior, um imperativo. Há uns dias, na cantina de alguma Faculdade de Educação, começou uma brincadeira por causa de um sujeito que queria escapar à determinação de seu signo zodiacal, que dizia que não tinha signo zodiacal, que não se sentia nem peixe nem virgem nem aquário nem nada... aí alguém contou que, numa ocasião, na Argentina, se atreveu a dizer que não tinha inconsciente, que fazia vários anos que vinha procurando seu inconsciente mas nunca o havia encontrado... e, naturalmente, todos os argentinos presentes disseram que ele tinha sim inconsciente, que como não teria, que tinha inconsciente ainda que não soubesse, que todos temos inconsciente... alguém disse depois que quando os espanhóis chegaram à América tinham certas dúvidas sobre se os índios tinham alma... embora depois decidissem que tinham alma sim, ainda que não soubessem, e que era necessário salvar sua alma, mesmo que eles não vissem a necessidade... alguém disse que algo parecido acontece na Espanha agora com essa questão do multiculturalismo, que quando chega um emigrante da África, depois de muitas penalidades, alguém lhe diz que aqui todos temos cultura e que ele, naturalmente, tem a sua, e que, além disso, nós vamos reconhecê-la e vamos respeitá-la e, inclusive, como já acontece em algumas escolas, vamos ensiná-la. Quero dizer que já nos foi implantado um signo zodiacal, um inconsciente, uma alma, uma cultura... embora não vejamos necessidade... e vamos ver se agora também nos vão implantar uma experiência e todos vamos ter que começar a procurá-la, a reconhecê-la e a elaborá-la. No campo educativo, inicialmente, o que importava era a vocação, o amor às crianças e essas coisas. Depois, com toda essa retórica humanista e neo-humanista, o que im-

portava é que, para ser educado, era preciso ter uma "ideia de homem" e aí andávamos tratando de elaborar essa ideia tão extravagante. Mais tarde quiseram que desenvolvêssemos competências técnicas profissionais do modo que os profissionais de outras áreas técnico-científicas. Era a época em que se usava tanto a comparação entre os pedagogos e os médicos ou os engenheiros. Depois nos mandaram refletir sobre a prática, que desenvolvêssemos nossa consciência reflexiva. E vamos ver se agora vão mandar que identifiquemos e elaboremos nossa experiência pessoal. Isso seria converter a experiência em um fetiche e em um imperativo, como são um fetiche e um imperativo o signo zodiacal, a alma, a identidade profissional, a cultura, a ideia de homem, a vocação, a consciência crítica, o inconsciente e todas essas coisas que nos dizem que temos embora não saibamos, que nos dizem que deveríamos ter mesmo que nunca tenhamos sentido a necessidade, e que nos dizem que temos que aprender a buscar, a reconhecer e a elaborar.

A sexta e a última precaução consiste em tratar de fazer da palavra experiência uma palavra afiada, precisa, uma palavra inclusive difícil de utilizar, e isso para evitar que tudo se converta em experiência, que qualquer coisa seja experiência, para evitar que a palavra experiência fique completamente neutralizada e desativada. Talvez por isso o que tentei fazer em meus escritos, bem ou mal, é dizer o que a experiência não é, como para limpar um pouco a palavra, mas, ao mesmo tempo, para deixá-la livre e solta, para deixá-la o mais vazia e o mais independente possível. E o mesmo ocorre com as linguagens da experiência, com a narração, com o ensaio, com a crônica, que é preciso reivindicar, mas que é preciso procurar ao mesmo tempo não normatizar e não trivializar e não fazer deles, tampouco, nem uma moda, nem um fetiche, nem um imperativo.

Enfim, andamos por aí, matutando sobre isso da experiência e das linguagens da experiência, e pensando às vezes que, se a experiência começa a ser tratada no campo pedagógico como uma coisa, e começam a abundar os cientistas ou os técnicos da experiência, se a experiência começa a funcionar dogmaticamente, e começam a abundar os que se amparam na autoridade da experiência, passa-se a subordinar a experiência à prática e se faz dela um componente da prática, algo que tem a ver com a melhora da prática, se se começa a fazer da experiência um conceito bem definido e bem determinado, se a experiência começa a funcionar no campo pedagógico como um fetiche ou como um imperativo, se a palavra experiência começa a ser uma palavra demasiado fácil... então vamos ter que abandoná-la ao inimigo e, mesmo só para nos opormos, vamos ter que começar a reivindicar a inexperiência e a explorar o que a palavra inexperiência (ou o par inexperiência/absurdo) pode nos ajudar a dizer, a pensar e a fazer no campo pedagógico...

## 3.

Até aqui, três coisas. Primeiro, um convite a explorar o par experiência/sentido como alternativa ou como suplemento a um pensamento da educação elaborado a partir do par ciência/técnica ou a partir do par teoria/prática. Segundo, a necessidade de reivindicar a experiência e de lhe dar certa legitimidade no campo pedagógico. E terceiro, algumas precauções para que esse pensamento da experiência, ou a partir da experiência, não se volte contra a experiência e a torne outra vez impossível, e a deixe outra vez sem linguagem. Até aqui um discurso, digamos, positivo, construtivo, desses com os quais é fácil se identificar, com os quais é fácil estar de acordo. A partir de agora vou colocar meu discurso em um lugar um pouco mais radical, um pouco mais

difícil, um pouco mais arriscado. Para dar certo sentido a essa questão da experiência e das linguagens da experiência e, sobretudo, para colocar a vocês (e a mim mesmo) certas dificuldades, talvez para compartilhar com vocês algo que me inquieta, algo que ainda não sei como pensar, mas que tenho a sensação de que merece ser escutado, vou ler três textos sobre a experiência, três textos desses que quase deixam você sem palavras, tão radicais que quase nos colocam nessa inexperiência e absurdo com o que brincava há um momento.

Vou começar lendo o princípio de uma conferência pronunciada em Hamburgo pelo escritor húngaro Imre Kertész, o autor da trilogia sobre a falta de destino.<sup>4</sup> O primeiro fragmento diz assim

[...] o conferencista [...] nasceu no primeiro terço do século XX, sobreviveu a Auschwitz e passou pelo estalinismo, presenciou de perto, como habitante de Budapeste, um levante nacional espontâneo, aprendeu, como escritor, a se inspirar exclusivamente no negativo, e seis anos depois do final da ocupação russa chamada socialismo [...] encontrando-se no interior desse vazio voraginoso que nas festas nacionais se denomina liberdade e que a nova constituição define como democracia, se pergunta se suas experiências servem de algo ou se viveu de tudo em vão.

Temos, para começar, uma vida que atravessa o século, que padece a história do século, e que se pergunta se suas experiências servem de algo ou se viveu sua vida em vão. Se suas experiências não servem de nada, então terá vivido sua vida em vão. Suas experiências são sua vida, o que aconteceu a ele, o que ele viveu. Por isso sua pergunta tem a ver com o valor e

<sup>4</sup> KERTÉSZ, I. Ensayo de Hamburgo. In: *Un instante de silencio en el paredón*. Barcelona: Herder, 1999.

o sentido dessa vida tanto para si mesmos como para os outros. Uma vida em vão é uma vida sem sentido e sem valor, nem para si próprio nem para os outros, e sentido e valor não são o mesmo que utilidade, uma vida em vão não é o mesmo que uma vida inútil visto que uma vida pode ser futilmente útil.

O texto continua assim:

[...] quando falo de minhas experiências, refiro-me à minha pessoa, à formação da minha personalidade, ao processo cultural-existencial que os alemães chamam de *Bildung*, e não posso negar que a história marcou em cheio com seu selo as experiências que marcaram minha personalidade.

Dir-se-ia que Kertész nomeia aqui a relação clássica entre experiência e formação: a experiência é o que me acontece e o que, ao me acontecer, me forma ou me transforma, me constitui, me faz como sou, marca minha maneira de ser, configura minha pessoa e minha personalidade. Por isso, o sujeito da formação não é o sujeito da educação ou da aprendizagem e sim o sujeito da experiência: a experiência é a que forma, a que nos faz como somos, a que transforma o que somos e o que converte em outra coisa. E o que Kertész parece dizer é que a história produziu as experiências que determinaram sua personalidade. O que ele é, o é pelas experiências históricas que viveu, pelo modo como viveu o que o seu tempo lhe permitiu viver, o fez viver. Porém:

[...] por outro lado, podemos definir como traço mais característico do século XX precisamente o fato de haver varrido de maneira completa a pessoa e a personalidade. Como estabelecer, pois, uma relação entre minha personalidade formada por minhas experiências e a história que nega a cada passo e até aniquila minha personalidade?

É como se o que o século XX nos houvesse permitido viver fosse umas experiências encaminhadas para destruir a pessoa e a personalidade. E aqui está o primeiro paradoxo: as experiências deste século determinaram minha personalidade, mas essas experiências têm como efeito, precisamente, destruir a personalidade: o que determina minha personalidade é que minha personalidade foi destruída. E continua:

[...] aqueles que viveram ao menos um dos totalitarismos desse século, seja a ditadura nazi seja a da foice e do martelo, compartilharão comigo a inevitável preocupação por esse dilema. Porque a vida de todos eles teve um trecho em que pareciam não viver suas próprias vidas, em que se encontravam a si mesmos em situações inconcebíveis, desempenhando papéis dificilmente explicáveis para o sentido comum e atuando como nunca teriam atuado se tivessem dependido de seu juízo sadio, em que se viam forçados a escolher opções que não lhes vinham do desenvolvimento interno de seu caráter, e sim a partir de uma força externa parecida com um pesadelo. Não se reconheciam, em absoluto, nesses trechos de sua vida que mais tarde recordavam de forma confusa e até transtornada; e os traços que não conseguiram esquecer, mas que pouco a pouco, com a passagem do tempo, se convertiam em anedota e, portanto, em algo estranho, não se transformavam em parte constitutiva de sua personalidade, em vivências que pudessem ter continuidade e construir sua personalidade; em uma palavra, de nenhum modo queriam se consolidar como experiência no ser humano.

O que vivi, parecia dizer Kertész, o que milhões de pessoas como eu viveram, é a sensação de não ter vivido a própria vida, a sensação de não haver tido uma vida própria,

uma vida a que se possa chamar de minha, uma vida da qual possamos nos apropriar. Nós não pudemos reconhecer a nós mesmos no que nós vivíamos, por isso o que nós vivemos não tem nada a ver conosco, foi algo estranho a nós, e assim não se pôde converter em parte de nossa pessoa, de nossa personalidade. O fragmento que queria ler para vocês acaba assim: "[...] a não elaboração das experiências e, em, alguns casos, a impossibilidade inclusive de elaborá-las: esta é, creio eu, a experiência característica e incomparável do século XX".

A impossibilidade de elaborar as experiências, de lhes dar um sentido próprio. E se as experiências não são elaboradas, se não adquirem um sentido, seja ele qual for, com relação à própria vida, não podem se chamar, estritamente, experiências. E, portanto, não podem se transmitir.

Permitam-me agora produzir um eco entre este fragmento de Kertész e o famosíssimo texto de Walter Benjamin intitulado "O narrador", um texto clássico para a compreensão dessa relação entre experiência e sentido com que estamos trabalhando.<sup>5</sup> O texto, como todos vocês sabem, começa com a constatação do desaparecimento da figura do narrador e, com ela, com a desaparecimento da faculdade de intercambiar experiências. O primeiro parágrafo desse texto acaba com esta frase célebre: "[...] dirias que uma capacidade que nos parecesse inalienável, a mais segura entre as seguras, nos está sendo retirada: a capacidade de intercambiar experiências". Nesse texto, o relato é a linguagem da experiência, a experiência se elabora em forma de relato, a matéria-prima do relato é a experiência, a vida. Portanto, se o relato desaparece, desaparece também a língua com a qual

<sup>5</sup> BENJAMIN, W. El narrador. In: *Para una crítica de la violencia y otros ensayos*. Madri: Taurus, 1991.

se intercambiam as experiências, desaparece a possibilidade de intercambiar experiências.

Porém, o fragmento que queria ler para vocês, igualmente famoso, está no segundo parágrafo e diz assim:

[...] com a Guerra Mundial começou a se tornar evidente um processo que ainda não se deteve. Acaso não se notou que as pessoas voltavam emudecidas do campo de batalha? Em vez de retornarem mais ricas em experiências comunicáveis, voltavam empobrecidas. Tudo aquilo que dez anos mais tarde se traduziu numa maré de livros de guerra, nada tinha a ver com experiências que se transmitem de boca em boca. E isso não era surpreendente, pois jamais as experiências resultantes da refutação de mentiras fundamentais significam um castigo tão severo como o infligido à experiência estratégica pela guerra de trincheiras, à experiência econômica pela inflação, à experiência corporal pela batalha material, à experiência ética pelos detentores do poder. Uma geração que ainda havia ido à escola em bondes puxados a cavalos, se encontrou subitamente à intempérie, em uma paisagem em que nada havia restado sem mudanças, exceto as nuvens. Entre elas, rodeado por um campo de força de correntes devastadoras e explosões, se encontrava o minúsculo e quebradiço corpo humano.

Os homens viveram a guerra, mas estão mudos, não podem contar nada, ou simplesmente não têm nada para contar. Além disso, quando chegam em casa, tudo mudou ao seu redor, se encontram em um mundo que não compreendem, apenas frágeis e quebradiços corpos humanos, apenas pura vida desnuda, meros sobreviventes. E continuam mudos. No centro de um campo de forças tão devastador como incompreensível ficam sem palavras. As palavras que possuíam, as

que podiam elaborar e transmitir em forma de relato algumas experiências ainda próprias ou apropriáveis, já não servem. E as palavras que podiam servir, ainda não existem.

Kermés fala do nazismo ou do estalinismo, Benjamin fala da Primeira Guerra, mas o que dizem é o mesmo: não sei o que me acontece, isto que me acontece não tem sentido, não tem a ver comigo, não pode ser, não posso compreender, não tenho palavras.

O terceiro texto é de Giorgio Agamben, de um livro que se chama *Infância e história: destruição da experiência*, e vou ler para vocês o princípio do prólogo.<sup>6</sup> O começo do texto é uma homenagem a Benjamin, e diz assim:

[...] na atualidade, qualquer discurso sobre a experiência deve partir da constatação de que já não é algo realizável. Pois assim como foi privado de sua biografia, o homem contemporâneo foi expropriado de sua experiência: melhor dizendo, a incapacidade de ter e transmitir experiências talvez seja um dos poucos dados corretos que possui sobre si mesmo. Benjamin, que já em 1933 havia diagnosticado com precisão essa "pobreza de experiência" da época moderna, assinava suas causas na catástrofe da guerra mundial [...]

Até aqui Benjamin: a impossibilidade de ter e transmitir experiências. Mas o texto continua:

[...] todavia, hoje sabemos que para efetuar a destruição da experiência não se necessita, em absoluto, de uma catástrofe e que para isso basta perfeitamente a pacífica existência cotidiana numa grande cidade. Pois a jornada do homem contemporâneo já quase não

<sup>6</sup> AGAMBEN, G. *Infância e história: destruição da experiência e origem da história*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2005.

contém nada que ainda possa se traduzir em experiência: nem a leitura do jornal, tão rica em notícias que o contemplam a partir de uma intransponível distância, nem os minutos passados ao volante de um carro em um congestionamento; também não a viagem aos infernos nos trens do subterrâneo, nem a manifestação que de improviso bloqueia a rua, nem a névoa dos gases lacrimogêneos que se dissipa lentamente entre os edifícios do centro, nem sequer os breves disparos de um revólver retumbando em alguma parte; tampouco a fila em frente às janelas de um escritório, ou a visita ao paraíso do supermercado, nem os momentos eternos de muda promiscuidade com desconhecidos no elevador ou no ônibus. O homem moderno volta à noite para sua casa extenuado por uma imensidade de acontecimentos – divertidos ou tediosos, insólitos ou comuns, atrozes ou prazerosos – sem que nenhum deles se tenha convertido em experiência.

Benjamin e a Primeira Guerra, Kertész, os regimes totalitários e esse vazio que se chama liberdade ou democracia; Agamben, a vida cotidiana em uma grande cidade. O século XX, um século em que se coloca em funcionamento massivo uma série de dispositivos que tornam impossível a experiência, que falsificam a experiência ou que nos permitem nos desembaraçarmos de toda a experiência (Agamben diz isso da droga, que talvez houvesse uma época em que as pessoas tinham a sensação de que com as drogas estavam fazendo novas experiências, mas que a atual toxicomania de massas funciona para que possamos nos desembaraçar de toda a experiência). Podemos então, sem impostura, continuar falando da experiência? não será que o discurso sobre a experiência e a reivindicação da experiência podem funcionar hoje com certa facilidade precisamente porque tratam de algo que já

não existe? não será preciso rechaçar também a experiência?  
O próprio Agamben parece apontar para isso quando escreve:

[...] nunca se viu, no entanto, um espetáculo mais repugnante de uma geração de adultos que depois de haver destruído até a última possibilidade de uma experiência autêntica, acusa sua miséria a uma juventude que já não é capaz de experiência. Em um momento em que se quisesse impor a uma humanidade à qual de fato foi expropriada a experiência, uma experiência manipulada e guiada como um labirinto para ratos, quando a única experiência possível é o horror ou mentira, o repúdio à experiência pode então constituir – provisoriamente – uma defesa legítima.

4.

Como podem ver, nos textos que li são formuladas teses muito radicais. Já não há experiência porque vivemos nossa vida como se não fosse nossa, porque não podemos entender o que nos acontece, porque é tão impossível ter uma vida própria quanto ter uma morte própria (assim como nossa morte é anônima, insignificante, intercambiável, alheia, assim como temos sido despojados de nossa morte, nossas vidas também são anônimas, insignificantes, intercambiáveis, alheias, vazias de sentido, ou dotadas de um sentido falso, falsificado, algo que nos é vendido no mercado como qualquer outra mercadoria, pensem em todos os dispositivos sociais, religiosos, midiáticos, terapêuticos que funcionam para dar uma aparência de sentido, pensem em como constantemente compramos sentido, em como seguimos qualquer um que nos venda um pouco de sentido) porque a experiência daquilo que nos acontece é que não sabemos o que nos acontece, porque a experiência de nossa língua é que não temos língua, que estamos mudos, porque a experiência de quem somos é não sermos ninguém.

A primeira tese é que a experiência foi destruída e, em troca, nos é dada uma experiência falsa. A segunda tese, correlata à primeira, é que não há linguagem para elaborar a experiência, que nos faltam palavras, que não temos palavras, ou que as palavras que temos são tão insignificantes, tão intercambiáveis, tão alheias e tão falsas como o que nos acontece, como nossa vida. A terceira tese é que não podemos ser alguém, que tudo o que somos ou o que podemos ser foi fabricado fora de nós, sem nós, e é tão falso como imposto, que não somos ninguém ou que o que somos é falso. Portanto, falar da experiência, ou da formação, ou das linguagens da experiência, é falar da mais pura banalidade, ou então de algo que é falso, ou então de algo que só existe como nostalgia ou como desejo, porém, em qualquer caso, como impossibilidade.

Parece-me que, a partir daqui, poderíamos fazer várias coisas. A primeira seria ir pensando o que pode ser a experiência ou o que pode significar reivindicar a experiência ou as linguagens da experiência no campo pedagógico depois dessa impossibilidade, algo assim como começar a pensar sobre terra queimada. Significaria que pensássemos se o que Kertész, ou Benjamin ou Agamben dizem da vida das pessoas comuns de sua época e de si mesmos poderia ser trasladado para nossas vidas e, sobretudo, para a experiência de ser professor ou de ser aluno, para a experiência de habitar um espaço escolar, um espaço pedagógico, se seria possível dar a ele certo sentido de que a experiência da escola é uma experiência na qual não vivemos nossa vida, na qual o que vivemos não tem a ver conosco, é estranho a nós, se da escola, tanto se somos professores quanto se somos alunos, voltamos exaustos e mudos, sem nada para dizer, se a escola faz parte desses dispositivos que destroem a experiência ou que a única coisa que fazem é nos desembaraçar da

experiência. A segunda possibilidade seria protestar, retroceder posições e voltar a formular umas teses menos radicais, dessas que são mais construtivas, que provocam mais unanimidades. A terceira possibilidade seria pensar se é possível viver honradamente, também na educação, a impossibilidade da experiência, a falta de sentido, a ausência de palavras, a consciência de que não somos ninguém. Mas, na realidade, creio que a opção é de vocês. Eu lhes proponho esses jogos e a vocês cabe, soberanamente, aceitá-los ou modificá-los, ou propor outros, ou nenhum.

O texto de Benjamin está atravessado de nostalgia, é um texto elegíaco. O texto de Kertész está atravessado de desespero, é um texto desesperado. O texto de Agamben, entre nostálgico e desesperado, tenta abrir um espaço para pensar a experiência de outro modo, não como algo que perdemos ou como algo que não podemos ter, e sim como algo que talvez aconteça agora de outra maneira, de uma maneira para a qual, talvez, ainda não temos palavras. E é aí onde queria terminar essa conferência sobre a experiência e as linguagens da experiência, em que talvez ainda não temos palavras.

Muito obrigado, e agradeço a vocês, sinceramente, sua atenção e sua companhia, porque tratei de formular perplexidades e não certezas, porque me sinto cada vez mais atônito e agradeço que tenham escutado e talvez compartilhado minha perplexidade, porque sinto cada vez mais claramente que não tenho nada o que dizer, e vocês me ajudaram a dizer que não tenho palavras... e me ajudaram a buscá-las.

## Uma língua para a conversação<sup>1</sup>

Tradução de Cristina Antunes

*A cada frase que passe por tua cabeça. pergunta-te:  
esta é realmente minha língua?*

Peter Handke

A seção universitária do assim chamado “espaço educativo europeu” (inseparável de um espaço universitário quase totalmente mundializado) está se configurando como uma enorme rede de comunicação entre pesquisadores, *experts*, profissionais, especialistas, estudantes e professores. Constantemente são formados grupos de trabalho, redes temáticas, núcleos nacionais e internacionais de pesquisa e de docência. A informação circula, as pessoas viajam, o dinheiro abunda, as publicações se multiplicam. Proliferam os encontros de todos os tipos e, com eles, as oportunidades para o intercâmbio, para a discussão, para o debate, para o diálogo. Por todas as partes se fomenta a comunicação. As atividades universitárias de produção e de transmissão de conhecimento se planificam, se homologam e se coordenam massivamente. E todos os dias

<sup>1</sup> Publicado em: LARROSA, Jorge; SKLIAR, Carlos (Eds.). *Entre Pedagogía y literatura*. Buenos Aires. Miño y Dávila, 2007.