

## A História estilhaçada: tradições e usos do passado no diálogo entre Zygmunt Bauman e Hannah Arendt

Eliza Bacheга Casadei<sup>1</sup>

**RESUMO:** Os usos do passado e da tradição em uma sociedade pós-tradicional, na perspectiva de Zygmunt Bauman, é resultado dos desdobramentos da modernidade em sua produção da ambivalência. O objetivo do presente artigo é rastrear esse pensamento na obra de Bauman a partir da suturação do conceito de tradição com a obra mais ampla do filósofo. Buscaremos, então, pontos de contato com outros autores que também trabalharam esta temática – notadamente, Hannah Arendt – a partir da ótica de que a modernidade é marcada pela dependência de um passado ressignificado.

**Palavras-chave:** Tradição; Usos do Passado; Zygmunt Bauman; Hannah Arendt.

**ABSTRACT:** The uses of the past and traditions in a post-traditional society, in the view of Zygmunt Bauman, are the result of the production of ambivalence typical from modernity. The aim of this paper is to trace this thought in Bauman's work and suture the concept of tradition with the philosopher broader work. We intend, therefore, underline points of contact with other authors who also worked this issue - notably, Hannah Arendt - from the viewpoint that modernity is marked by a dependency on reinterpreted past.

**Keywords:** Tradition; Uses of the Past; Zygmunt Bauman; Hannah Arendt.

---

<sup>1</sup> Mestre em Ciências da Comunicação pela Escola de Comunicações e Artes da Universidade de São Paulo (ECA-USP). Colaboradora do livro “Palavras Proibidas: pressupostos e subentendidos na censura teatral” e autora do livro “Saiu da História para entrar nas revistas: enquadramentos da memória coletiva sobre Getulio Vargas em *Veja, Realidade e Time*”. E-mail: elizacasadei@yahoo.com.br.

Em sua análise sobre a modernidade, Anthony Giddens (**As Consequências da Modernidade**, p. 44-45) aponta para a questão de que “nas sociedades tradicionais, o passado é honrado e os símbolos valorizados porque contêm e perpetuam a experiência das gerações”. E assim, a tradição seria “um modo de integrar a monitoração da ação com a organização tempo-espacial da comunidade”, de forma que ela “não só resiste à mudança como pertence a um contexto no qual há, separados, poucos marcadores temporais e espaciais em cujos termos a mudança pode ter alguma forma significativa”.

Já nas sociedades modernas, haveria uma mudança significativa neste funcionamento, na medida em que a tradição, nessa nova configuração, “pode ser justificada, mas apenas à luz do conhecimento, o qual, por sua vez, não é autenticado pela tradição”. E desta forma, muito embora o passado continue a ter um papel importante, ele perde proeminência, na medida em que “a tradição justificada é tradição falseada e recebe sua identidade apenas na reflexividade do moderno” (GIDDENS, **As Consequências da Modernidade**, p. 44-45).

A temática da crise da autoridade da tradição apontada por Giddens é, de uma maneira geral, bastante relativizada na obra de Zygmunt Bauman. No seu livro **Em Busca da Política**, o autor realoca a questão ao chamar a atenção para o fato de que toda a tradição “tem que ser inventada e não pode ser senão inventada”. E isso porque ela é constituída por forças paradoxais, uma vez que “induz a crer que o passado *amarra* o presente; e prevê, no entanto, (e desencadeia) nossos esforços presentes e futuros de *construção* de um ‘passado’ pelo qual precisamos ou queremos ser amarrados” (BAUMAN, **Em Busca da Política**, p. 136). E, neste sentido, mais do que uma questão de aceitação, a tradição diz respeito a raciocínios, justificações e, acima de tudo, escolhas.

É neste sentido que devemos estar atentos para o fato apontado por Bauman (**Em Busca da Política**, p. 137) de que viver em uma sociedade pós-tradicional não pode ser confundido com “uma suposta perda da autoridade da tradição ou falta de respeito por ela, como se houvesse esgotado ou fenecido a nossa demanda de ‘herança’ e ‘memória histórica’”. Muito pelo contrário. Os jogos entre presente e passado estão ligados às

ambivalências resultantes dos desdobramentos da modernidade e a uma tensão posta entre a realidade da autonomia e o desejo da heteronomia.

Isso posto, o objetivo do presente artigo é rastrear esse pensamento na obra de Bauman a partir da suturação do conceito de tradição com a obra mais ampla do filósofo. Buscaremos, então, pontos de contato com outros autores que também trabalharam esta temática – notadamente, Hannah Arendt – a partir da ótica de que a modernidade é marcada pela dependência de um passado ressignificado.

### **1. O Estilhaçamento dos Sentidos e da Tradição na Pós-modernidade:**

A relação de uma sociedade pós-tradicional com o seu passado, na perspectiva baumaniana, não é tanto sinônimo da perda da autoridade do decorrido, quanto o é de um certo excesso de tradições concorrentes, de modo que nenhuma delas consegue se fixar com uma autoridade suficiente. Está relacionada ao “excesso de leituras do passado competindo pela aceitação, à ausência de uma leitura única da história merecendo possivelmente a confiança universal ou quase universal”, de forma que “há muitas tradições competindo e nenhuma consegue angariar adesão duradoura e exercer autoridade suprema” (BAUMAN, **Em Busca da Política**, p. 138).

Esse passado em excesso, no entanto, segundo Bauman (**Em Busca da Política**, p. 138), é resultado mesmo dos próprios desdobramentos da modernidade, estando “intimamente ligado ao caráter essencialmente policêntrico da sociedade moderna”. Ele é, portanto, uma das erupções das ambivalências ligadas à modernidade. É sobre este ponto-chave que precisamos nos deter por um momento para que a dimensão da tradição em sua obra possa ser compreendida em sua complexidade.

Para Bauman, o processo de modernização tem, indissociavelmente, a ambivalência como o seu produto imediato. E isso se daria na medida em que todo o esforço moderno está justamente empreendido em torno dos princípios de ordenação e de classificação. E, neste sentido, quanto maior o esforço de ordenação, maior a produção de ambiguidades, segundo o autor.

Partindo de uma analogia entre o ato de nomear e os princípios classificadores da modernidade, o autor enfatiza que “embora nascida do impulso de nomear/classificar, a ambivalência só pode ser combatida com uma nomeação ainda mais exata e classes definidoras de modo mais preciso ainda”, ou seja, “com operações tais que farão demandas ainda mais exigentes (contrafactuais) a descontinuidade e transparência do mundo e assim darão ainda mais espaço a ambiguidade”. Sendo tanto autodestrutiva quanto autopropulsora, a luta contra a ambivalência é, portanto, inútil sob este ponto de vista, na medida em que a própria ambivalência “prossegue com força incessante porque cria seus próprios problemas enquanto os resolve” (BAUMAN, **Modernidade e Ambivalência**, p. 11).

É neste sentido que podemos entender a sua afirmação de que, na modernidade, é o próprio esforço de ordenamento que produz a ambiguidade como o seu outro.

A pós-modernidade não é oposta, sob esta perspectiva, à modernidade: ela a constitui. Isso porque ela seria um mecanismo que teria se desenvolvido em paralelo à modernidade a partir das ambivalências geradas por esta. Os sistemas classificatórios e de atribuição de sentidos, nesta perspectiva, são estilhaçados, mas não na direção de seu aniquilamento e, sim, em uma explosão que gera um número vasto de categorias. Mais do que isso, eles deixam de ser privilégios das instituições tradicionais (Igreja, Escola, Exército) e se espalham pelas malhas do social. É justamente o esforço de ordenamento da modernidade levado ao limite que constitui o esmigalhamento dos sentidos típico da pós-modernidade na perspectiva baumaniana.

É neste mecanismo que está calcado também o estilhaçamento dos sentidos sobre o passado. Ele é mais uma expressão desta ambivalência fundamental implicada nos processos de modernização. Se, na pós-modernidade, há mesmo um esmigalhamento dos sentidos, isso não poderia ser diferente no que concerne aos sentidos do passado ou à sua articulação à vida cotidiana.

Há, ainda uma outra questão pressuposta aqui. Uma das consequências da explosão de sentidos também diz respeito a uma sensação de aumento da liberdade de escolha na pós-modernidade (na medida em que os grandes sistemas regulatórios

perdem a sua legitimidade enquanto tais) acompanhado de um aumento no sentimento de insegurança (devido ao arrefecimento dos sistemas fixos de sentidos postos pela modernidade).

Há, neste sentido, uma ilusão de liberdade e escolhas ilimitadas que escondem, em verdade, ambivalências fundantes e medos expressos. É neste sentido que Smith pode afirmar que “por baixo da superfície [da pós-modernidade] estão os restos das tentativas da modernidade em planejar uma sociedade com propósitos, em que todos cumpriam a sua parte de acordo com os comandos da elite” (SMITH, **Zygmunt Bauman: prophet of postmodernity**, p. 159).

O passado se articula ao presente também a partir desta perspectiva nas sociedades pós-tradicionais. Embora as escolhas pareçam ilimitadas, “depois de fazer suas opções, os optantes podem se comportar de modo extremamente reminescente do comportamento compulsivo, tipo de conduta com frequência (e erroneamente) imputado aos que vivem sob as garras da tradição”.

E assim, muito embora o sentido próprio da tradição esteja mesmo ligado às sociedades heteronômicas - nas quais “o sentido próprio de ‘tradição’ implica exatamente essa qualidade institucional ‘inerente’: o reconhecimento de que não há nada que as pessoas vivas possam fazer para mudar as instituições herdadas e que se tentarem, esquecidas de sua impotência, intrometer-se com esse legado, ocorrerão desastres inimagináveis, produzidos por punição divina ou pelas leis da natureza, que não admitem, nem toleram qualquer violação” (BAUMAN, **Em Busca da Política**, p. 140) – o atual mundo autônomo ainda sentiria necessidade de pagar um tributo ao passado.

Em outras palavras, embora esteja ressignificado uma vez que posto em uma sociedade autônoma (onde “é a força da adesão que faz a preferência suportar a concorrência”), “o tradicionalismo é um sintoma da sociedade envergonhada da própria autonomia, que não se sente à vontade com isso e sonha em escapar desta liberdade”. E “assim como a hipocrisia é um tributo indireto pago à verdade pela mentira, da mesma



forma o tradicionalismo é um tributo enviesado, embaraçado e envergonhado pago à autonomia pela heteronomia” (BAUMAN, **Em Busca da Política**, p. 143).

Se para Bauman, a dependência que a modernidade nutre pela tradição pode ser entendida como uma consequência de seus próprios desdobramentos, podemos encontrar alguns pontos de contato entre a obra deste autor e as considerações de Hannah Arendt sobre os desdobramentos dos usos do passado na modernidade. É sobre estes pontos de contato que gostaríamos de nos deter por um momento.

## 2. Inteligibilidade na História como um Jogo de Ligar os Pontos

Assim como Bauman, Hannah Arendt em seu livro **Entre o passado e o futuro** também apresenta uma visão bastante específica de como a modernidade teria articulado o passado como forma de estabelecer sentidos precisos para o presente. Isso é feito a partir de uma reflexão acerca de como os sentidos da história teriam mudado ao longo do tempo. Para Arendt, ao articular o passado como um todo inteligível, a modernidade teria transformado as suas relações com o presente em um jogo demasiado óbvio de “ligar os pontos”, o que sugere possíveis contatos interessantes com a obra de Bauman e sua noção de estilhaçamento dos sentidos.

Como expõe a autora, a noção de História entre os gregos era essencialmente diferente da que carregamos atualmente. A primeira parte da **História** de Heródotos - em que ele expõe que os feitos eram ali relatados para que “a memória dos acontecimentos não se apague entre os homens com o passar do tempo, e para que os feitos maravilhosos e admiráveis dos helenos e dos bárbaros não deixem de ser lembrados” (HERÓDOTOS, **História**) - já indicaria uma íntima relação, bastante comum em toda historiografia grega, entre o conceito de História e a ideia de Natureza.

Isso porque a natureza grega era concebida como um ser-para-sempre, ou seja, como possuidora de uma imortalidade inerente. Na medida em que a natureza não era concebida como tendo sido criada por algum Deus ou Entidade (sem um começo, portanto) e a partir da observação de que as coisas da natureza estavam sempre presentes, elas eram tidas, pois, como imortais. Nem mesmo o homem escapava desta

noção de imortalidade na medida em que a duração perpétua dos seres vivos era atestada a partir da recorrência das gerações que, através da procriação, garantiriam a continuidade deste ser-para-sempre.

Na medida, no entanto, em que esta imortalidade da espécie humana não assegurava a permanência dos homens tomados como seres individuais, o homem se destaca como o único ser mortal em meio a uma natureza imortal. “Essa vida individual distingue-se de todas as outras coisas pelo curso retilíneo de seu movimento que, por assim dizer secciona transversalmente os movimentos circulares da vida biológica” (ARENDDT, **Entre o passado e o futuro**, p. 71). Desta forma, a mortalidade era vista como esta capacidade de se mover retilinearmente em meio a um universo onde todas as coisas que se movem seguem uma ordenação eminentemente cíclica.

É a partir dessa ordem de pensamentos que podemos entender a noção de História de Heródoto, para quem esta teria a função de garantir a imortalidade para humanos e feitos tomados em sua individualidade. Sua busca, portanto, não está ligada a uma inteligibilidade profunda dos fatos através de uma ordem que percorra os acontecimentos, mas sim, de engrandecer e imortalizar os fatos, tanto quanto for consentido a coisas mortais.

Como bem aponta Lateiner (**The Historical Method of Herodotus**, p. 56), “ao invés de encontrar leis universais, ele celebrava a singularidade, permanecia fincado nas particularidades concretas enquanto organizava opiniões e questões para discussão”. De fato, Heródoto afirma que o propósito de sua empreitada era evitar a deformação dos registros históricos, seja pelo esquecimento, seja pela falsificação.

Associando esta ideia com uma noção própria de história como exemplo, também Plutarco colocara muito tempo depois, que a história deveria se ocupar em escrever “as memórias dos melhores e mais estimados, repelindo e recusando tudo mais, se o trato necessário com aqueles com quem convivemos exala algo vil, vicioso e sem nobreza, a fim de desviar nossa reflexão para torná-la propícia e favorável aos mais belos exemplos” (PLUTARCO, “Vida de Tilemonte”, p. 177).

A fala de Plutarco explicita que esta crença no caráter cíclico da Natureza também engendrou uma visão funcionalista da história, que passa a ser pautada nos exemplos dos antepassados. O funcionamento, mais nitidamente exposto nos historiadores romanos, grosso modo, se baseava no pensamento de que a decadência deveria ser combatida através da reprodução, a título individual, das lições e dos feitos dos grandes mestres. A história se tornava, assim, um grande repositório destas ações, um depósito dos eternos modelos do passado.

Por essas razões que Arendt pode afirmar que, para os gregos, era através da história que os homens se tornavam iguais à natureza. Uma vez que somente os feitos e as palavras que se destacavam sozinhos do contínuo desafio do universo natural eram chamados de acontecimentos históricos, a conexão entre natureza e história não poderia ser vista absolutamente como uma oposição:

A História acolhe em sua memória aqueles mortais que, através de feitos e palavras, se provaram dignos da natureza, e sua fama eterna significa que eles, em que pese sua mortalidade, podem permanecer na companhia das coisas que duram para sempre (ARENDR, **Entre o passado e o futuro**, p. 78).

Essas “irrupções do extraordinário”, tal como define Arendt, remetiam ao fato de que os acontecimentos, para os gregos, eram dotados de uma importância em si. Significava que eles estavam interessados nas ocorrências singulares, e nas entidades individuais com suas causas distintas e específicas.

Assim como enfatiza a correlação entre a noção de História da Antiguidade Clássica com uma ideia específica a respeito da natureza, Arendt também considera que a guinada moderna na visão de História pode ser creditada a uma nova maneira de o homem se relacionar com o conjunto das manifestações das forças naturais. E isso porque, pelo menos desde o século XVI, o conceito de História estaria submetido aos mesmos processos que levaram ao desenvolvimento das Ciências Naturais, caracterizado, desde pelo menos a postulação da dúvida cartesiana, por um afastamento do ambiente natural e da percepção imediata.



É neste sentido que a autora interpreta a postulação de Vico, para quem “podemos demonstrar assuntos matemáticos porque nós mesmos o fazemos; para provar os assuntos físicos, teríamos que fazê-los” (VICO, **The New Science**, p. XXXI). O interesse de Vico pela História estaria posto na medida em que esta pode ser compreendida porque é feita pelos homens, ao contrário da natureza, que é feita por Deus. Ou seja, está ligado indissociavelmente a uma teoria do conhecimento que postula que a natureza de qualquer coisa só pode ser conhecida por quem a tenha necessariamente feito, de forma que criar e saber são entendidos como um só ato. O aspecto distintivo da ciência histórica está, portanto, alocado no fato de que, em contraste com outros ramos do conhecimento, a História é tomada como algo verdadeiramente criado pelos homens e, portanto, um campo no qual os homens poderiam esperar conhecer.

Como bem explica Horkheimer (**Origens da Filosofia Burguesa da História**, p. 93), “Vico aproveita o princípio exclusivo do realizado por si, tornando-o no fio de prumo de sua filosofia – só que lhe dá um significado completamente diferente e nunca ouvido”. Assim, “aquilo que os homens criaram eles próprios e aquilo que deve por isso ser o objeto mais nobre do conhecimento – aquelas criações em que a substância da natureza humana e do ‘espírito’ se manifestam de modo mais evidente – não são as construções fictícias da razão matemática, mas a realidade histórica”.

Arendt considera este pensamento de Vico como um ponto de inflexão para a Época Moderna, na medida em que é a partir dele que a ideia de história emerge como algo que nunca tinha sido antes. Ao invés de se compor dos feitos do homem, tornou-se um processo feito pelo homem. Talvez mais do que isso: trata-se do único processo global que existe devido à raça humana. Para Arendt (**Entre o passado e o futuro**, 93-95), a assunção de uma lei férrea na história não é mais do que uma metáfora emprestada das leis da natureza. E a conexão entre estas duas esferas está justamente na ideia de *processo*: “o moderno conceito de processo, repassando igualmente a história e a natureza, separa a época moderna do passado mais profundamente que qualquer outra ideia tomada individualmente”.

E isso porque “para nossa moderna maneira de pensar nada é significativo em si e por si mesmo, nem mesmo a história e a natureza tomadas cada uma como um todo, e tampouco, decerto, ocorrências particulares na ordem física ou eventos históricos específicos”. Ao substituir a noção de singularidade do evento, “o processo, que torna por si só significativo o que quer que porventura carregue consigo, adquiriu, assim, um monopólio de universalidade e significação” (ARENDT, **Entre o passado e o futuro**, p. 95-96).

Ao contrário das historiografias da Antiguidade Clássica – nas quais não havia nada que indicasse que o geral confere sentido e significação ao particular – a noção moderna de processo histórico conferiria uma dignidade e uma importância inédita à mera sequência temporal dos fatos. Mais do que isso, “pensar, com Hegel, que a verdade reside e se revela no próprio processo temporal é característico de toda consciência histórica moderna, como quer que esta se expresse – em termos especificamente hegelianos ou não” (ARENDT, **Entre o passado e o futuro**, p. 101).

A Era Moderna, portanto, inauguraria uma consciência histórica inteiramente nova, pautada por um relacionamento inédito do homem com a Natureza e, conseqüentemente, com o tempo. Para Arendt, a ideia de *processo* é a culminação do reengendramento desta questão, que encontraria sua máxima expressão nos séculos XVIII e XIX, a partir da constatação de que nenhum evento pode ter uma importância em si. O acontecimento singular vira uma mera expressão de um todo que o dota de significação.

Para entendermos a questão posta por Arendt, podemos recorrer a Hobsbawm (**Sobre História**) quando este coloca que a questão das significações do passado não pode ser dissociada - uma vez que a história não é meramente uma disciplina teórica e está correlacionada intimamente a práticas sociais – do problema que concerne ao o que as pessoas esperam obter deste passado. E durante a maior parte do passado humano, supunha-se que ele tivesse a capacidade de nos dizer como uma sociedade qualquer deveria funcionar. O passado era mesmo o modelo para o presente e para o futuro.

Isso significa que o sentido do passado até o século XVIII – relacionado mesmo com a ideia de que os mais velhos eram sábios não na medida de sua experiência, mas a partir do fato de que eles eram um repositório da memória coletiva sobre o modo no qual as coisas deveriam ser feitas – direcionava os padrões para o presente.

Curiosamente, esse direcionamento que tornava o presente similar ao passado não excluía, de forma alguma, que se pudessem absorver alguns tipos de inovação. Isso pode ser feito na medida em que “o vinho novo pode ser vertido, no que, pelo menos na forma, são velhos recipientes”, ou seja, de forma que a “inovação possa ser formulada como não-inovação” (HOBSBAWM, **Sobre História**, p. 24). E isso se manifesta, por exemplo, em uma súbita redescoberta de alguma parte do passado esquecida ou a pregação de um retorno aos tempos do passado (os bons tempos do passado!) quando o modelo do presente se torna insatisfatório ou insuficiente. Nestes casos, a busca por estes passados remotos se identifica à inovação total e o passado evocado pode se tornar, muito facilmente, nos termos postos por Hobsbawm, “um artefato” ou, ainda, “uma fabricação”.

É a este tipo de sentido do passado que Hobsbawm chama de “uso antiquado ou experiencial” da história: “o tipo que Tucídides e Maquiavel teriam reconhecido e praticado” (HOBSBAWM, **Sobre História**, p. 41). A questão se torna potencialmente mais complexa quando o passado e o futuro deixam de ser vistos como tempos semelhantes, quando as ações do presente simplesmente não encontram precedentes, ou o passado se torna completamente inadequado para o entendimento das coisas, uma vez que a mudança não é somente inevitável como também desejada. Esse sentimento, para Hobsbawm (**Sobre História**, p. 41), de transformações rápidas, radicais e contínuas, era o tipo de sensação própria do final do século XVIII e, especialmente forte, a partir da segunda metade do século XX.

Isso apresenta uma série de dificuldades uma vez que determinadas inovações também exigem uma legitimação tal como a que pode ser fornecida pelo passado, em um período em que este parece deixar de poder ser tomado como mestre da vida. Isso se torna especialmente problemático na medida em que “a experiência básica dos últimos

dois séculos foi a da mudança constante e contínua, que não pode ser assim considerada, exceto ocasionalmente, à custa de considerável casuísmo, como a aplicação constantemente necessária de princípios permanentes a circunstâncias que sempre mudam de modo um tanto misterioso” (HOBSBAWM, **Sobre História**, p. 30).

Não obstante isso, o passado continua a ser uma ferramenta analítica bastante útil para lidar com essa mudança constante, mesmo que os princípios pelos quais ele pode ser entendido tenham se modificado de forma drástica. Essa mudança no sentido do passado é fundamental para entendermos a novidade trazida pela modernidade na forma como experimentamos o tempo.

O passado “se converte na descoberta da história como um processo de mudança direcional, de desenvolvimento ou evolução. A mudança se torna, portanto, a sua própria legitimação, mas com isso ela se ancora em um ‘sentido do passado’ transformado” (HOBSBAWM, **Sobre História**, p. 30). Em outras palavras, o mecanismo de mudança no sentido da História que surge a partir do século XVIII é a nova forma de *uso do passado e legitimação através dele* que se adéqua a uma época em que a mudança se torna a regra e que o passado não pode simplesmente ser tomado como análogo ao presente.

Muito embora a teoria da História enquanto progresso e a afirmação de que existem leis na História tenham sido amplamente desacreditadas, elas marcam o início de uma consciência histórica que não se encontra, de modo algum, superada. Isso porque, até para a historiografia mais recente “o que legitima o presente e o explica não é o passado como um conjunto de pontos de referência (por exemplo, a Magna Carta), ou mesmo como duração (por exemplo, a era das instituições parlamentares), mas o *passado como um processo de tornar-se presente*”. Desta forma, “diante da realidade avassaladora da mudança, até mesmo o pensamento conservador se torna historicista” (HOBSBAWM, **Sobre História**, p. 30).

Com isso, modifica-se também a relação do passado com o futuro, uma vez que a História entendida como singular coletivo possibilita extrapolações mais ou menos sofisticadas que buscam pistas no processo de desenvolvimento dos acontecimentos no

passado como forma de tentar delinear o que está por vir. É com base nesta ordem de pensamentos que Hobsbawm pode atestar a aporia fundamental de que quanto mais embebidos estamos nos ideais de inovação e de mudança contínua, mais firmemente nos apoiamos na história para descobrir como essas alterações se darão.

Como bem coloca Hobsbawm (**Sobre História**, p. 31), “esse procedimento pode ir desde o muito ingênuo – a visão do futuro como um presente maior e melhor, ou um presente maior e pior, tão característica das extrapolações tecnológicas ou antiutopias sociais pessimistas – até o intelectualmente muito complexo e intenso; mas, essencialmente, a história continua a ser a base de ambos”.

É a isso que também se refere Fernand Braudel (**Reflexões sobre a História**, p. 330-331) quando afirma que os historiadores podem ser invejados uma vez que podem recorrer a duas maneiras de escapar ao tempo presente: uma está no refúgio ao passado e a outra no evadir-se para o futuro. Para ele, de fato, foi “o que fizemos, nós, historiadores, bem antes que nascesse a moda da *perspectiva*, também dita *futureologia*. Nada mais cômodo, na verdade, para julgar o tempo presente”.

Este sentido que dotamos o passado, no entanto, não exclui outras formas. “Podemos ainda ser obrigados a remontar ao passado, de certo modo análogo ao seu uso tradicional como repositório de precedentes ainda que agora fazendo nossa seleção à luz de modelos ou programas analíticos que nada tem a ver com ele” (HOBSBAWM, **Sobre História**, p. 32). De certa forma, a concepção do passado como uma continuidade coletiva de experiência não é de todo sepultada pela modernidade e, mesmo que este tipo de conhecimento acumulado tenha perdido muito de sua relevância, a hegemonia da forma de mudança histórica não exclui a persistência, em diversas outras circunstâncias, de outras formas de sentido do passado.

O que temos que ter em mente não é a substituição de uma forma por outra, mas sim, o surgimento de uma nova maneira de experiência do tempo a partir do momento em que as mudanças frequentes esgarçam até o ponto de ruptura as similaridades antes tidas como válidas entre o presente e o passado. O que antes era tido como um modelo de ação atemporalmente válido posto na forma de um repositório de exemplos, passa a



ser também a própria expressão e justificação do devir, como uma forma de conferir a legitimidade de um precedente mesmo para coisas que parecem não possuir precedentes concretos.

É justamente neste ponto que a crítica de Arendt se torna mais contundente. É também aqui que podemos reconhecer na obra de Arendt o mesmo mecanismo de estilhaçamento de sentidos posto por Bauman. Isso porque, como explica Arendt (**Entre o passado e o futuro**, p. 123), quando a ocorrência particular deriva a sua inteligibilidade de um todo (fornecido por um modelo de desenrolar dos fatos da história) há um problema fundamental relacionado ao fato de que podemos tomar *qualquer* hipótese e agir sobre ela “com uma sequência de resultados na realidade que não apenas fazem sentido, mas *funcionam*”. É como se estivéssemos brincando com alguma espécie de jogo de escolha os pontos – pontos estes que serão escolhidos já em função de pré-julgamentos e de ideias a partir das quais se busca convencer. Mais do que isso, pontos que, ao serem colocado em uma ordem, farão sentido e delimitarão os contornos de entendimento em torno do relatado.

E “isso significa, de modo absolutamente literal, que tudo é possível”, na medida em que “qualquer ordem, qualquer necessidade, qualquer sentido que se queira impor fará sentido. Essa é a mais clara demonstração possível de que, sob essas condições, não há necessidade, nem sentido” absoluto (ARENDR, **Entre o passado e o futuro**, 125).

A noção, portanto, de que a modernidade é marcada pela dependência de uma tradição ressignificada e que esta se configura a partir de um estilhaçamento de sentidos pode ser encontrada tanto na obra de Bauman quanto na obra de Arendt, sugerindo pontos de contato profícuos.

### Considerações Finais

Diversos autores enfatizam a temática da crise de legitimidade do passado nos desdobramentos da modernidade. “Se a vida moderna está de fato tão permeada pelo

sentido do fugidio, do efêmero, do fragmentário e do contingente (...) a modernidade não pode respeitar sequer o seu próprio passado, para não falar de qualquer outra ordem social pré-moderna”. E assim, “se há algum sentido na história, há de descobri-lo e defini-lo a partir de dentro do turbilhão da mudança, um turbilhão que afeta tanto os termos da discussão como o que está sendo discutido” (HARVEY, **Condição Pós-Moderna**, p. 22).

Os trabalhos de Bauman e Arendt, no entanto, nos lembram de que esta crise está relacionada a uma ressignificação das articulações do passado com o presente, relacionada a uma esmigalhamento de sentidos, mais do que à perda, propriamente dita, da autoridade do passado em si. Este continua a exercer um papel essencial, muito embora haja uma concorrência e diversidade de articulações e de sentidos.

Neste sentido, podemos também estabelecer conexões entre esses autores e os trabalhos, por exemplo, de Frederic Jameson, quando ele coloca que vivemos em uma sociedade que tenta “pensar historicamente o presente em uma época que já esqueceu como pensar dessa maneira”<sup>2</sup> (JAMESON, **Pós-modernismo: a lógica cultural do capitalismo tardio**, p. 13) e estabelece, por este motivo, uma relação de pilhagem com a sua história (que se refere justamente a esta capacidade de aproveitar-se da história tudo o que nela se classifica como um aspecto do presente).

Também é neste sentido que David Harvey (**Condição Pós-Moderna**, p. 190) pode afirmar que é exatamente porque a história fornece uma espécie de “continuidade entre o passado e o presente que cria um sentido de sequência para o caos aleatório e, como a mudança é inevitável, um sistema estável de sentidos organizados que nos permite lidar com a inovação e a decadência”, que “apropriamo-nos dos espaços antigos de maneiras bem modernas, tratando o tempo e a história como algo a ser criado, em vez de aceito”.

---

<sup>2</sup> É justamente esta a definição de pós-modernidade para Jameson. Segundo este autor, o pós-moderno deve ser pensado como um conceito que “ou exprime (não importa se de modo distorcido) um irreprimível impulso histórico mais profundo ou efetivamente o ‘reprime’ e desvia, dependendo de que lado da ambiguidade nos colocamos” (JAMESON, **Pós-modernismo: a lógica cultural do capitalismo tardio**, p. 13).

Este direcionamento é bastante marcado na obra de Bauman uma vez que, como o próprio autor aponta, mesmo que a modernidade tenha sido caracterizada pela profanação do sagrado, ou seja, “pelo repúdio e destronamento do passado e, antes e acima de tudo, da tradição”, trata-se de um reengendramento do decorrido e não da eliminação de sua autoridade. E assim, “lembramos, no entanto, que isso seria feito não para acabar de uma vez por todas com os sólidos e construir um admirável mundo novo livres deles para sempre, mas para limpar a área para novos e aperfeiçoados sólidos” (BAUMAN, **Modernidade Líquida**, p. 9).

### Referências

- ARENDDT, Hannah. **Entre o passado e o futuro**. São Paulo: Perspectiva, 2007.
- BAUMAN, Zygmunt. **Em Busca da Política**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2000.
- \_\_\_\_\_. **Modernidade e Ambivalência**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1999.
- \_\_\_\_\_. **Modernidade Líquida**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001.
- BRAUDEL, Fernand. **Reflexões sobre a História**. São Paulo: Martins Fontes, 1992.
- GIDDENS, Anthony. **As Consequências da Modernidade**. São Paulo: UNESP, 1991.
- HARVEY, David. **Condição Pós-Moderna**. São Paulo: Loyola, 2007.
- HERÓDOTOS. **História**. Brasília: Editora UNB, 1985.
- HOBSBAWM, Eric. **Sobre História**. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.
- HORKHEIMER, Max. **Origens da Filosofia Burguesa da História**. Lisboa: Editorial Presença, 1984.
- JAMESON, Frederic. **Pós-modernismo: a lógica cultural do capitalismo tardio**. São Paulo: Ática, 2006.
- LATEINER, Donald. **The Historical Method of Herodotus**. Toronto: University of Toronto Press, 1989.



v 1, n. 1 (2011)

PLUTARCO. “Vida de Tilemonte”. In HARTOG, François. **A História de Homero a Santo Agostinho**. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2001.

SMITH, Dennis. **Zygmunt Bauman: prophet of postmodernity**. Cambridge: Polity Press, 1999.

VICO, Giambattista. **The New Science of Giambattista Vico**. New York: Cornell University Press, 1984.