

ANA TEREZA CAMASMIE

**NARRATIVA DE HISTÓRIAS PESSOAIS: UM CAMINHO DE COMPREENSÃO
DE SI MESMO À LUZ DO PENSAMENTO DE HANNAH ARENDT**

MESTRADO EM FILOSOFIA

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE SÃO PAULO

SÃO PAULO – 2007

ANA TEREZA CAMASMIE

**NARRATIVA DE HISTÓRIAS PESSOAIS: UM CAMINHO DE COMPREENSÃO
DE SI MESMO À LUZ DO PENSAMENTO DE HANNAH ARENDT**

Dissertação apresentada à Banca Examinadora da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, como exigência parcial para obtenção do título de MESTRE em FILOSOFIA, sob a orientação da Profa. Dra. Dulce Mara Critelli.

SÃO PAULO – 2007

Banca Examinadora

RESUMO

O presente estudo propõe relacionar o entendimento que a pensadora Hannah Arendt oferece a respeito da narrativa de acontecimentos históricos com a narrativa de histórias pessoais, mais especificamente, as que ocorrem na psicologia clínica, propiciando a compreensão que o homem pode ter de si mesmo, como co-autor da sua vida.

O que se tomou como ponto de partida para essas reflexões diz respeito ao modo de viver do homem moderno, que, desenraizado e herdeiro de um mundo rompido com a tradição, pode encontrar no adoecimento uma alternativa para dar conta do existir. A crescente ausência de espaços públicos para a busca do bem comum, tem restringido o sofrimento das pessoas ao âmbito privado, fazendo com que o adoecimento seja entendido apenas como uma deficiência biológica ou afetiva, portanto individual.

Esse esforço em buscar na filosofia fundamentos para a reflexão do trabalho clínico se justifica pelo interesse em compreender a existência humana, a fim de ampliar a visão específica da psicologia quanto aos sofrimentos denominados “psíquicos”. A filosofia de Arendt oferece recursos para essa reflexão, mais especificamente quanto aos seus conceitos de narrativa e compreensão, que podem ser transpostos para o âmbito da psicoterapia.

Compreender-se narrando a própria história, tem por base a faculdade do pensamento que permite ao ator de uma biografia tornar-se um espectador de si mesmo e narrar-se aos demais. No entanto, essa atividade não se dá de modo solitário. Para que a compreensão de si mesmo se dê, é necessário que a narrativa de histórias pessoais seja dialógica, que tenha a presença de uma testemunha, e que surja de um encontro ensejador de verdades, jamais absolutas, mas reveladoras do herói de sua história.

ABSTRACT

The present study aims to connect the conception offered by the philosopher Hannah Arendt about the narratives of historical events with narrative of personal facts, most specifically the ones that occur during clinical psychology, rendering favourable the comprehension that man may have about himself, as the co-author of his own life.

The starting-point for these thoughts concerns the way of life of the modern man, who, rooted out and heir of a world broken up with tradition, may become ill as an alternative to stand living. The growing absence of public spaces for the search of common benefit has been restricting people's suffering to the private ambit, making illness be understood as a biological or affective deficiency, thus individual.

This effort in seeking in philosophy bases to the clinical work reflection is justified by the interest in understanding human existence in order to amplify the specific view of psychology about the so-called "psychic" sufferings. Arendt's philosophy offers resources for this consideration, most specifically about the concepts of narrative and comprehension that can be transferred to the psychotherapy extent.

Understanding oneself by telling its own story is based on the idea that allows the actor of a biography to become a self-spectator as well as a narrator to the others. Nevertheless, this activity is not solitary. In order to make the self-comprehension happen it is necessary for the personal stories narrative to be dialogical, thus presenced by a witness and arisen from a truths discoverer meeting. These truths, although never absolute, always reveal the hero of his own story.

"Podemos designar o dom de um coração compreensivo como a faculdade da imaginação. Distinta da fantasia que sonha algo, a imaginação se interessa pela escuridão específica do coração humano e pela peculiar densidade que cerca tudo o que é real. (...) A verdadeira compreensão não se cansa jamais do diálogo interminável, pois acredita que vai acabar conseguindo ter ao menos um

*vislumbre da sempre assustadora
luz da verdade.” **

Hannah Arendt

Agradecimentos

Embora a elaboração de uma dissertação seja um trabalho solitário, ela não se dá de modo isolado. Foi necessária a ajuda de muitos corações tolerantes para que eu desse conta desta tarefa que escolhi cumprir. Como toda decisão, precisei fazer vários acordos com todos os que compartilham cotidianamente da minha história de vida: ao Bruno pelas renúncias de idas à praia e ao clube; ao Daniel pela paciência incansável de fazer inúmeras traduções; à Thaís pelo auxílio no computador e incentivo positivo. Aos três filhos queridos, meus sinceros sentimentos de gratidão, e que essa experiência de união de esforços seja útil pra vida de vocês, como foi enriquecedora para mim.

Agradeço também a todos os amigos, em particular às minhas amigas sempre colaboradoras e presentes Maria Arlette e Neide Moscatel, por cuidarem tão bem de mim e de nossos trabalhos de grupo.

Ao meu sempre amigo, companheiro de sonhos e marido Julio César, um agradecimento eterno pelo coração compreensivo e generoso e por me incentivar a jamais desistir dos meus propósitos.

Agradeço ao meu supervisor clínico, prof. Dr. Roberto Novaes, pelo apoio incondicional na leitura minuciosa e atenta, e mais ainda, pela testemunha paciente que foi em nossas sessões de supervisão do caso clínico descrito nesta dissertação.

* *A Dignidade da Política*, pg.53.

E não poderia deixar de agradecer àqueles que me deram a oportunidade de iniciar minha história: à meu pai, Jorge, que de onde estiver possa receber meu reconhecimento pelo seu esforço em nos oferecer estudos, e à minha mãe Maria, que sempre mostrou o lado prazeroso de ler.

Por fim, meus agradecimentos especiais à profa. Dulce Critelli, por me apresentar Hannah Arendt de modo encantador, por me instigar a trilhar caminhos filosóficos, por me incentivar a buscar argumentos mais profundos, e pela paciência de esperar meu tempo de escrever. Obrigada pelo respeito aos meus textos e pela sua certeza, que era maior do que a minha, de que eu chegaria até aqui.

ÍNDICE

INTRODUÇÃO	2
<u>CAPÍTULO I – UMA HISTÓRIA PESSOAL</u>	6
<u>I.1 - HISTÓRIA INICIAL</u>	7
<u>I.2 - DIÁLOGOS TERAPÊUTICOS</u>	10
<u>I.2.a - “Eu queria que a vida me chamasse menos”</u>	11
<u>I.2.b - “Eu não aceito minha vida como ela é”</u>	14
<u>I.2.c - “Eu só quero fazer o que eu quero; não quero fazer o que se tem que fazer”</u>	17
<u>I.2.d - “Acho que minha dívida maior é comigo mesmo”</u>	19
<u>I.2.e - “E se tudo isso eu fiz de propósito?”</u>	22
<u>CAPÍTULO II – NARRATIVA</u>	25
<u>II.1 – NARRATIVA E PENSAMENTO</u>	26
<u>II.2 – SER HUMANO É SER NARRADOR</u>	33
<u>II.3 – NARRATIVA É UMA ATIVIDADE POLÍTICA</u>	37
<u>II.4 – NARRATIVA E COMPREENSÃO</u>	40
<u>II.5 – NARRATIVA E MEMÓRIA</u>	43
<u>II.6 – NARRATIVA E INFORMAÇÃO</u>	48
<u>II.7 – A ESSÊNCIA DA NARRATIVA</u>	51
<u>II.8 – NARRATIVA E VERDADE</u>	55
<u>II.9 – PARA QUÊ NARRAR A HISTÓRIA DA PRÓPRIA VIDA</u>	59
<u>CAPÍTULO III – CONSTRUÇÃO DA HISTÓRIA PESSOAL</u>	62
<u>III.1 – O HOMEM É CO-AUTOR DA SUA HISTÓRIA</u>	62
<u>III.2 – A HISTÓRIA PESSOAL É CONSTRUÍDA SOB CONDIÇÕES</u>	66
<u>III.3 – NATALIDADE : TODA HISTÓRIA TEM UM COMEÇO</u>	69
<u>III.4 – A AUTO-EXPOSIÇÃO E A AUTO-APRESENTAÇÃO</u>	70
<u>III.5 – A FACULDADE DA VONTADE NA CONSTRUÇÃO DA HISTÓRIA PESSOAL</u>	75
<u>III.5.1 – A FALTA DE VONTADE</u>	80
<u>III.5.2 – VONTADE E IDENTIDADE</u>	83
<u>CAPÍTULO IV – A NARRATIVA E A CLÍNICA</u>	86
<u>IV.1 - REFLEXÕES SOBRE A NARRATIVA DA HISTÓRIA CLÍNICA</u>	93
<u>CONCLUSÃO</u>	100
<u>BIBLIOGRAFIA</u>	104

INTRODUÇÃO

A pergunta que me faço diante daqueles que chegam à psicoterapia já enredados em diagnósticos, sem encontrarem alternativas para estar no mundo, em modos que vão além do adoecimento é se não estaria já aí presente em suas experiências, algo mais do que disfunções bioquímicas ou psíquicas. Não seriam essas vivências adoecidas um modo de expressão da condição de humanos que todos nós somos? Os adoecimentos não teriam, então, uma relação com o modo de viver do homem moderno, gerando assim um questionamento quanto ao que é do âmbito do individual? E se assim for, que caminho um psicoterapeuta poderia, então, lançar mão para cuidar de pessoas que se mostram tão cristalizadas nesses modos restritivos de existir?

Motivada por essas questões encontrei na filosofia da pensadora Hannah Arendt elementos que ampliaram minha visão do trabalho clínico, muito embora o objetivo dela tenha sido a política e não a psicologia clínica. A abordagem de Arendt a respeito da narrativa e da compreensão me forneceu a ponte entre a filosofia e a psicologia, possibilitando-me que a reflexão iluminasse os caminhos da experiência.

A importância da narrativa de biografias, para Arendt, é que esta é dotada de uma condição pré-política, portanto, uma preparação, um exercício de liberdade:

“O fato de que toda vida individual, compreendida entre o nascimento e a morte, pode vir a ser narrada como uma história com princípio e fim, é a condição pré-política e pré-histórica da História, a grande história sem começo nem fim.”¹

Se as histórias individuais estão assim estreitamente ligadas à História, então o movimento filosófico que Arendt empreendeu, utilizando-se da narrativa para compreender o presente, recuperando o sentido e o significado dos acontecimentos históricos, também acontece ao mesmo tempo na dimensão das histórias da vida de cada homem, pois são estas que a constituem. A História é

¹ ARENDT, H. *A Condição Humana*. RJ: Forense Universitária, 1999, pg. 197.

o pano de fundo das vidas dos homens, portanto, recontar histórias de vidas só é possível porque estas emergem daquela:

“A principal característica da vida especificamente humana, cujo aparecimento e desaparecimento constituem eventos mundanos, é que ela, em si, é plena de eventos que posteriormente podem ser narrados como história e estabelecer uma biografia”²

Para Arendt, o entrelaçamento das biografias dos homens particulares é o que constitui os eventos mundanos, de modo que contar os acontecimentos históricos de um determinado momento da história humana significa contar a história dos indivíduos. E o inverso também é verdadeiro, pois não há como narrar a história de alguém sem que esta seja parte inseparável de uma grande teia de acontecimentos mundanos das quais participa. A história pessoal de cada um constitui e é constituída pela história do mundo. Essa indissociabilidade se dá pelo fato da história pessoal e da história da humanidade serem ambas produzidas pela ação, como Arendt elucida:

“O motivo pelo qual toda vida humana constitui uma história e pelo qual a História vem a ser, posteriormente o livro de histórias da humanidade, com muitos atores e narradores, mas sem autores tangíveis, é que ambas resultam da ação”³.

Assim, como descobrir o sentido dos acontecimentos históricos proporciona ao homem a compreensão do presente, resgatar o significado da história da sua vida particular pode promover uma compreensão que também o liberta para dar continuidade à sua biografia. Sem a compreensão, a liberdade de agir não é possível, pois é a partir do resgate do sentido dos acontecimentos que o homem se dispõe a iniciar movimentos novos, disposição que Hannah Arendt denomina de coragem: “a conotação de coragem (...) já está, de fato,

² ARENDT, H. *A Condição Humana*. RJ: Forense Universitária, 1999, pg. 108.

³ ARENDT, H. *A Condição Humana*. RJ: Forense Universitária, 1999, pg. 197

presente na disposição de agir e falar, de inserir-se no mundo e começar uma história própria.”⁴

Portanto, o caminho que Hannah Arendt sugere, da compreensão através da narrativa para os acontecimentos históricos, guarda estreita relação com a experiência cotidiana de um psicoterapeuta. Pois, o que é o trabalho clínico senão algo construído a quatro mãos, em que o terapeuta é aquele que, como testemunha, possibilita aos pacientes narrarem suas histórias pessoais para que possam compreender a si mesmos? Mantendo-me neste entendimento é que inicio o primeiro capítulo narrando uma história que faz parte da minha experiência clínica, pois nela se evidencia a inquietação que sinto diante dos sofrimentos chamados “psíquicos”.

O segundo capítulo examinará, primeiramente, a faculdade do pensar, porque é pelo pensamento que a atividade da narrativa torna-se possível. É na faculdade do pensar que Arendt localiza a figura do *storyteller*, ou seja, o narrador de histórias. O capítulo tratará também da narrativa no âmbito específico das histórias pessoais, ou seja, as autobiografias.

No terceiro capítulo será trabalhada a construção das histórias pessoais, uma vez que, do ponto de vista da filosofia arendtiana, são histórias escritas em conjunto, diferenciando-se dos conceitos tradicionais de individualidade, personalidade e/ou identidade. A faculdade da vontade serviu de ponte para o entendimento de como se dá a construção da identidade daquele que escreve sua história própria.

E, por último, serão apresentados os elementos presentes na clínica psicoterápica para que ela possa ser um espaço propício para que atores possam buscar testemunhas para suas narrativas, a fim de que alcancem uma compreensão de si mesmos através do diálogo entre corações compreensivos.

⁴ ARENDT, H. *A Condição Humana*. RJ: Forense Universitária, 1999, pg. 199.

CAPÍTULO I – UMA HISTÓRIA PESSOAL

“A ação e o discurso (...) são realmente duas atividades cujo resultado final será sempre uma história suficientemente coerente para ser narrada, por mais acidentais e ou aleatórios que sejam os eventos e as circunstâncias que o causaram.”
ARENDT, H.⁵

Este capítulo apresenta dois narradores, um direto (um psicólogo clínico) e outro indireto (o paciente). O clínico narra como se deu a narrativa de uma história pessoal em um atendimento psicoterápico. Manter aqui a presença de dois narradores é a explicitação e decorrência do que Hannah Arendt nos fala, de que a narrativa nunca é solitária. Portanto, não há nenhum propósito em tornar o processo psicoterapêutico narrado em objeto de discussão.

O fator mais importante para a escolha desse atendimento, além das motivações já descritas na introdução, deveu-se ao fato de se tratar de uma pessoa que se lembrava muito pouco a respeito da sua história de vida. O processo terapêutico consistiu em aproximá-la da sua história pessoal ao ser um narrador dela, a fim de que saísse do papel de continuador da história dos outros e pudesse tornar-se o protagonista dela. Seu adoecimento era a expressão de uma alienação de si mesmo. Esquecer o passado era como se recortasse seu rosto de todas as fotos do seu álbum. Olhar para trás era contar a vida dos outros, ou lembrar de fatos sem continuidade, ou até não lembrar nada que apareciam no diálogo em forma de “não lembro” ou “não sei”. Muito lentamente, ao longo de várias sessões, o paciente conseguiu recordar fatos bem gerais, que apareciam destituídos de emoção, como se contasse a história de uma outra pessoa. À medida que essas lembranças foram aparecendo e ganhando um novo significado, pôde escolher caminhos diferentes frente ao adoecimento costumeiro.

A narração a seguir é uma síntese dessas lembranças.

⁵ ARENDT, H. *A Condição Humana*. RJ: Forense Universitária, 1999, pg. 109.

I.1 - HISTÓRIA INICIAL

Ricardo⁶ procurou a psicoterapia por estar “em depressão” desde que foi demitido do seu último emprego. Aliás, esse estado era habitual em sua vida. Ao olhar para sua história como um todo, percebeu que a depressão esteve presente muitas vezes. Já não sabia mais se o que vivia era obra da depressão, ou se era um jeito de ser dele mesmo. Ambas as hipóteses o faziam considerar-se um homem muito frágil, pois, por causa dessas crises, fizera tratamentos psicológicos e psiquiátricos a vida inteira.

Ricardo não se lembrava da sua infância, de como era a vida em família, como foi na escola, nem por que se separou da ex-mulher, ou como o pai morreu, por que foi demitido, como iniciou seu adoecimento. Quando perguntado sobre essas memórias, ele respondia com poucas palavras e muito impaciente, pois não entendia qual a utilidade de saber sobre seu passado. Insistia em dizer que se este não volta mais é desperdício de tempo ficar falando do que não se pode mais modificar. Essa convicção o tornava fixado em demasia no seu modo atual de viver. Ficava impressionado e assustado com sua inércia, pois até mesmo cuidar do seu corpo era-lhe cansativo: fazer a barba, cortar o cabelo, acordar, escovar dentes. Além disso, retardava o dia o máximo que podia: acordava no início da tarde, almoçava e esperava a esposa chegar do trabalho. Quando anoitecia, tomava medicamentos para dormir até o dia seguinte. Ricardo sonhava com a possibilidade de ser dispensado de cuidar até mesmo da sua sobrevivência. Para ele, a tarefa intransferível de viver a própria vida era pesada e cansativa.

Ele era o último dos três filhos de seus pais, descendentes alemães. Pai muito distante, rígido, trabalhador a vida inteira (falecido há uns três anos) e uma mãe muito protetora, com diagnóstico de depressão desde o falecimento do

⁶ Utilizamos um nome fictício a fim de preservar seus dados pessoais em sigilo. Todas as informações utilizadas aqui foram autorizadas pelo paciente e após o término do processo terapêutico foram lidas em conjunto com ele.

marido. Na sua adolescência teve algumas namoradas e idas com amigos ao clube que a família freqüentava. Tinha um modo de viver muito desregrado, sem horários, com muita bebida, muito passeio, muito prazer. Chegou diversas vezes muito alcoolizado em casa, tornando-se alcoólatra sem perceber. Casou-se aos 26 anos com a namorada grávida, sem muita certeza do que queria. Quando o filho nasceu, se separou e foi morar sozinho. Aos 30 anos foi levado pelo pai a um tratamento para alcoolismo e, embora não se lembrasse muito bem de como isso aconteceu, tinha muito orgulho de ter conseguido deixar de fazer uso do álcool.

Sua vida profissional foi sempre apoiada na família. Fez faculdade de economia com muita dificuldade, pois faltava muito às aulas e não gostava do curso. Começou a trabalhar na mesma fábrica em que o pai trabalhava (até seu falecimento) e depois foi trabalhar numa ONG com a irmã mais velha. Por ela ser a diretora, seu horário era flexível, possibilitando-o entrar no trabalho com uma margem boa de atraso e trabalhar umas 05 a 06 horas diárias, somente. Sua tarefa era a de atender famílias carentes que se tratavam em um determinado hospital público e instrumentalizá-las para conseguirem se sustentar e cuidar de seus doentes, diminuindo a incidência de retorno ao hospital. Adorava seu trabalho, mas todo dia era um grande esforço ter que se levantar da cama para chegar até lá. Identificava que na sua vida, tudo o que tinha que ser feito com esforço era-lhe muito difícil executar. Preferia adiar, ou não fazer. Nesses momentos era comum referir-se à época em que era dependente químico, na qual viver era mais suportável. Por outro lado percebia algo diferente em si mesmo por ter conseguido entrar e se manter no grupo dos Alcoólicos Anônimos e de se tornar um abstinente (o que vem mantendo há 14 anos). Esse episódio é o único que qualifica como sendo diferenciador de um modo habitual que é o de “não se esforçar por nada”.

O que mais o atormentava era seu estado depressivo aliado ao desemprego. Não se lembra por que foi demitido, mas não conseguia achar justa a perda do emprego. Sentia-se muito magoado com a irmã e creditava a ela todo o seu sofrimento, pois depois deste episódio não se sentia em

condições de voltar mais a trabalhar. Mesmo considerando que deve ter contribuído para sua demissão, sempre dizia que nada justificava a decisão da irmã, pois não havia sido desonesto nem incompetente. Para ele só esses dois comportamentos é que tornariam justa a sua saída do emprego.

Embora não tivesse dificuldades financeiras para se sustentar, pois seu pai havia deixado dinheiro suficiente para ele sobreviver, a falta de um emprego o fazia sentir-se inútil, desvalorizado. Esse assunto repetiu-se inúmeras vezes durante todo o processo terapêutico, revelando a grande dificuldade de aceitação, por parte dele, de tudo aquilo que é diferente da sua expectativa.

Ricardo recorreu aos medicamentos psiquiátricos, uma vez que para ele, tudo o que sentia decorria de um problema genético: seu pai tinha depressão, e ele tinha transtorno de humor⁷, ou seja, tudo é bioquímico. Sua inação tinha explicação: quem tem depressão não tem vontade de agir. E quando dizia “não” às solicitações da vida, sentia uma culpa intensa, pois intimamente se sentia devedor de agir. Reapareceram os chamados delírios de perseguição: sentia-se observado e julgado por todo mundo, que não era especificamente ninguém. Esses pensamentos delirantes eram obsessivos, ficavam presentes o tempo todo e lhe pareciam muito “reais”.

Essas idéias fixas de Ricardo tinham o mesmo tema: todas diziam respeito a dinheiro. Começavam a partir de fatos aparentemente inofensivos, como por exemplo, uma moeda na maçaneta do carro, um panfleto de empréstimo que chegou pelo correio, uma pizza que chegou numa caixa com o logotipo da pizzaria que continha a palavra “legal”, uma carta do conselho profissional cobrando uma dívida, uma propaganda de um estabelecimento comercial cujo nome era o mesmo que o seu. Esses fatos desencadeavam nele um enorme medo de sair à rua e ser acusado por alguém, pois, para ele, cada um desses motivos era propositalmente dirigido para si, como se fossem provocações do mundo para ele. Temia ser descoberto, ser objeto de uma

⁷ Esse era seu diagnóstico, que é entendido pela psiquiatria como sendo uma instabilidade crônica do humor, que pode apresentar-se de dois modos: pela euforia ou pela depressão. Uma pessoa pode apresentar somente uma das manifestações, ou ambas. A medicina sugere que a causa seja bioquímica.

difamação e ser, então, punido. Sentia-se ilegal quando assolado por essas acusações que para ele vinham de algum lugar inespecífico. Ao mesmo tempo, quando parava para pensar sobre isso, identificava o absurdo das acusações, uma vez que se considerava um homem que levava uma vida digna, logo, não havia motivos para ser acusado. Contar isso para alguém era motivo de vergonha, pois esses pensamentos não tinham comprovação. Desse modo, esses pensamentos absurdos preenchiam seu dia e, aprisionados ganhavam força, na medida em que Ricardo não queria mais ir à padaria, ao supermercado, ao cinema, nem ligar a televisão ou rádio. Essas percepções não tinham outro lugar para ocupar senão a imaginação. O que não tinha lugar no real, sem possibilidade de ser conciliado, virava idéia fixa.

Hoje, com 44 anos, está casado pela segunda vez com uma mulher paciente, amiga, compreensiva; trabalha em um novo emprego (outra ONG) e seu filho adolescente mora com a mãe e o visita nos fins de semana. Sua relação com ele é distante, mas não tanto quanto a dele mesmo com seu pai, porque segundo ele, “tem beijo e abraço”. E nos momentos de crise depressiva, seu filho é a única coisa pela qual ele considera que vale a pena continuar vivo.

I.2 - DIÁLOGOS TERAPÊUTICOS

Os diálogos que se seguem são um extrato resumido de sessões psicoterapêuticas, pois a tarefa deste item será a de mostrar a dimensão terapêutica da narrativa.

Através desses diálogos, é possível perceber o caminho de compreensão de si mesmo que um narrador pode percorrer quando se dispõe a narrar sua história pessoal.

I.2.a - “Eu queria que a vida me chamasse menos”

Ricardo começa a sessão muito nervoso, chorando, falando sem parar:

- Sinto raiva de estar passando por isso, depressão, delírios. É doloroso demais! Todo dia ter que reagir é muito pra mim – um dia consigo o outro não. É um suplício todo dia passar por isso, estou exausto de passar por isso. Hoje também é demais, toda hora é demais ter que reagir à apatia. Eu queria vir à terapia semana passada e não consegui; fico assustado de me ver assim, uma pessoa que não tem força pra viver, nem pra fazer as coisas que gosta! A vida é feita de ação, e eu não consigo viver, porque não tenho força para agir. Eu não consigo, me gera aflição. Me sinto no limite das minhas forças. Há 20 anos reagindo! Eu não agüento mais ter que reagir sem parar. Preciso parar, preciso um pouco de alívio!

- O que daria alívio a você agora?

- Dormir. Mas também não consigo isso de tarde. Só à noite quando tomo medicamentos. E também acordo mal humorado. Tá vendo? Nada adianta! Qualquer coisa que me solicita esforço eu tenho vontade de dizer não!

- É que estar vivo é ser solicitado. Só quem morre não ouve solicitações da vida.

- Ah então eu queria que a vida me chamasse menos! A vida me convoca muito, demais!

Demonstro para ele seu movimento:

- Então toda vez que a vida lhe solicita, você quer dizer não. Você fica muito aflito porque mesmo não querendo, acha que deveria atender a esse chamado. A única saída pra se sentir melhor é não ser solicitado?

- É. Eu não me sentiria tão culpado.

- Está errado você não atender o que a vida lhe pede?

- Claro! Como é que pode um homem de 44 anos como eu, que não consegue nem sair de casa pra fazer as coisas simples como ir à padaria? Que não consegue ir ao seu trabalho? (responde muito irritado)

- E se você ficar bem doente, bem deprimido, essa culpa diminui?

- Meu conflito diminui, mas minha culpa? Essa eu acho que não diminui... Quando tenho muita depressão eu durmo muito e pronto, mas quando acordo volta tudo. Parece até que os meus delírios pioram.

- Sua culpa é tanta que seus delírios têm razão, né? (ele confirma com a cabeça)

- Vindo pra terapia hoje, vi um carro com uma propaganda escrita: “Ricardinho Lava-jato”. Pronto. Isso já foi o suficiente pra eu começar a me desesperar na rua, querer me esconder, voltar pra casa, pro meu quarto, pra minha cama. (começa a chorar, mostra-se muito frágil).

- De quê ou de quem você queria se esconder?

- De todo mundo, sinto muita vergonha. Aquela propaganda é sobre um trabalho e tem o meu nome. É uma ironia feita para mim, que durmo muito e não trabalho. Tenho medo de ser descoberto por alguém e ser punido publicamente.

- Ah, então aquele carro propaganda estava noticiando pra todo mundo que o Ricardo não trabalha? (aponto para ele)

- Claro! Esses pensamentos têm um poder de realidade tão grande que me atormentam. Mesmo eu tendo dúvidas se aquele Ricardo sou eu, porque justamente esse carro passa na minha frente, e tem o meu nome no diminutivo?

(Nesse momento “dou voz” aos delírios, para ele ouvi-los a fim de que ele possa pensar, responder aos seus próprios pensamentos de outros modos e não só reagindo impulsivamente, com medo. Aproveito para dar um tom mais intenso e diferente da minha voz habitual):

- Ah, então você não é doente nada. Tudo fingimento! É vagabundo mesmo! Tá é a fim de não fazer nada, quer é ter uma vida boa, moleza. Quem é que

acredita em você, hein? Engana quem? Você não consegue nem disfarçar pra você. Depressão, que nada! Você é um esperto! Mas isso não demora não, logo, logo todo mundo vai descobrir que você é mentiroso, ouviu?

Ele fica impressionado com a minha “dramatização”. Tem um riso nervoso, e ao longo da minha fala, vai dizendo “é isso mesmo o que eu penso! Isso mesmo!” Demonstra alívio, seu corpo relaxa na cadeira, desaparece o lamento, o choro. E pergunta pra mim:

- Você acha que eu sou vagabundo? (aparece um jeito de “menino travesso”) Tem horas que eu acho que eu não tenho depressão nenhuma, que tudo isso é uma grande confusão...Tenho vergonha de contar pra você e pra qualquer pessoa esses meus pensamentos, mas depois que você falou... sei lá...ficaram bobos esses pensamentos...

(fico em silêncio, ele continua)

- Sabe, a gente vive numa cultura que diz que homem que não trabalha é vagabundo, está errado não trabalhar. É uma cultura que nos faz pensar que não trabalhar é muito ruim. Tiro a conclusão de que eu não trabalhar está errado, sou sem valor, sou um desocupado, um vagabundo.

- Você só pode ser ou vagabundo ou deprimido? E outras coisas, pode ser?

- não sei ainda... (fica muito pensativo)

Antes de terminar a sessão, mostro que seu fechamento não é porque ele é um deprimido. Depressão é sua resposta, seu modo de cuidar do que lhe aparece para dar conta. Falo que hoje aparece o que ele vem sendo desde sempre: uma pessoa com muita dificuldade de enfrentar o mundo, como se tivesse uma pele muito fina, um medo muito grande; e assim, o encolhimento, o fechamento têm sido sua única saída; mas existem outras. Sugerir que tentasse fazer pequenas coisas para auxiliá-lo a sentir-se menos culpado. (Uma vez que poderia conferir a si mesmo, também, o lugar de quem age e não só o de vagabundo ou doente).

I.2.b - “Eu não aceito minha vida como ela é”

Ricardo chega animado, muito falante, dizendo que tem uma conclusão da qual quer se certificar.

- Veja se é isso o que você está tentando comigo aqui, na terapia: “aceitar viver sem trabalhar”? De coração, é um alívio pensar que posso viver dessa maneira.

- Você está me pedindo que eu o autorize viver sem trabalhar?

- É que eu me sinto muito mal de não fazer nada. Minha mãe diz que tem pessoas que não trabalham e ficam bem. Por que eu não fico? Você sabe que ela me sugeriu comercializar as fitas que eu gravo em casa? (é um trabalho voluntário que ele realiza para cegos). Isso foi o suficiente pra eu ficar nervoso.

- É que você não quer tornar um trabalho voluntário em trabalho remunerado?

- Não é isso. É que eu fico preocupado em comercializar essas fitas porque eu gravo o livro *dos outros*. Isso lá é lícito? Ganhar dinheiro com um texto que não é meu? Só quero fazer as coisas da ordem do certo!

- E o que é o certo, lícito, para você?

- Ué, ser honesto! Esse é um valor muito importante para mim! Tenho muito medo de ser ilícito; tenho o valor da honestidade muito forte, não gosto das coisas erradas, ilícitas. Acho que o que é ilícito tem que ser punido! Eu sou uma pessoa limpa, honesta... (nesse instante ele fica muito nervoso, fala muito alto)

- Para tudo o que é ilícito é necessário punição? (pensei nos seus delírios, que são pensamentos que lhe ameaçam puni-lo por alguma atitude ilícita do passado)

- Claro que deve haver punição! A vida é mesmo muito difícil... (chora) eu não aceito a minha vida como ela é... é muito tormento. (é uma frase clichê que ele usa freqüentemente quando quer parar de pensar) Eu me sinto muito frágil, me sinto machucado...

- Hoje parece que você está lamentoso...não?

- Eu não gostaria é de ter os problemas que eu tenho! (responde com muita raiva) E sei que eles não somem só porque eu não gosto deles.. Meus problemas são muito difíceis de resolver. Não consigo ser feliz, sinto meu ânimo, minha alegria de viver, roubados! Eu preciso tão pouco pra ser feliz! Como é que eu me sinto ameaçado com uma coisa tão pequena como gravar fitas???

- A vida então só é boa se for vivida sem sobressaltos, sem dificuldades, o mais linear possível, sem mudanças, tudo do mesmo jeito, sempre? (falo com uma voz monótona)

- Eu queria uma vida segura, controlada!

- Saiu do controle, pronto! Sofrimento....

- Eu não aceito as coisas fora do meu controle. Quando acontece prefiro ir pro meu quarto, que é finalmente seguro.

- Delírios são coisas fora de controle?

- Ih, nem se fala! Fico desesperado. Eles podem aparecer quando eu menos espero.

- Trabalhar também faz parte das coisas fora de controle?
- Muito! Prefiro ficar dentro de casa gravando fitas *sem compromisso*, nadar na piscina do meu prédio, tomar meu café com leite...
- Então quando aparece uma coisa nova para você fazer, isso o estressa, porque é fora do seu controle. Mas é difícil para você aceitar ficar com o que tem, com o que faz, porque representa fazer menos do que na verdade pode fazer, parecendo que é preguiçoso?
- É isso mesmo, eu fico num conflito danado entre essas duas coisas.
- Você acha lícito viver daquele modo que você falou, gravando, nadando, etc...?
- Acho ótimo! Adoro viver minha vidinha assim.
- Ué, mas não é o que os seus delírios dizem...
- É! Eles me dizem que tenho uma vida ilícita e que então vou ser difamado publicamente.
- Ricardo, de quem são os delírios?
- Meus.
- Então quem é que lhe julga ilícito?
- Eu???? (fica muito surpreso)

I.2.c - “Eu só quero fazer o que eu quero; não quero fazer o que se tem que fazer”

A irmã de Ricardo ofereceu-lhe um trabalho na ONG de uma conhecida, cuja tarefa ela considerava que Ricardo poderia dar conta, com horário bastante flexível que poderia ser escolhido por ele. Ao mesmo tempo em que ele queria aceitar para sair da condição de desempregado, “vagabundo”, preferia manter sua rotina como estava. Ficou muito assustado com seu estado diante da proposta de emprego e chegou à sessão muito cabisbaixo; começou a falar chorando muito:

- Eu acho que ninguém pode me ajudar, nem os médicos, nem os remédios, nem a terapia... então como ninguém pode, eu fico querendo é morrer! Porque eu... não posso me ajudar! Tenho chorado muito esses dias...

- Pelo quê você chora?

- Choro pela minha falta de ação. Sinto aversão por tarefas. Agir é muito difícil, pesado. Começo a achar que a minha vida vai ser assim para sempre. O que eu consigo é acordar com um mau humor enorme e passar o dia somente para sobreviver. Estou com medo de perder essa oportunidade de trabalhar.

- Se você aceitasse essa oportunidade faria com que “zerasse” o que aconteceu entre você e a sua irmã? (ele não perdoava a irmã por ela tê-lo demitido)

- Não! De jeito nenhum! Aquilo não tem perdão! Ela que pensasse nas conseqüências antes de me demitir. Eu não vou perdoar a minha irmã nunca! Eu agora tenho é muita mágoa, também não quero mais coisa nenhuma. (desaparece o choro e chega a raiva)

- Agir é perdoar?

- Você tá dizendo que sou vingativo? Não sou não! Eu quero melhorar sim, mas não vê que eu tenho depressão? Você não entende isso? O médico disse que eu estava melhor, mas não é verdade! Eu nunca meloro, eu nunca estou bem; eu já nasci doente e vou morrer assim! (ele fala bastante irritado e de modo enfático)

- Você parece que precisa me convencer de que é doente... e faz isso com muita força, com muita intensidade... nem parece uma pessoa “que não tem forças para reagir” como você sempre me diz...

- Você parece que não entende nada... isso me dá raiva! Eu tenho depressão e isso é bioquímico. Quem tem depressão não tem vontade de agir como eu!

- Mágoa da sua irmã é bioquímico também?

Nesse momento diminuiu a raiva, e ele ficou muito pensativo... decidi continuar:

- Eu não quis dizer que você é vingativo... é que, às vezes, melhorar custa muito caro...

- Sabe, eu tenho uma grande insatisfação comigo mesmo por ter feito poucas coisas na vida. Eu não experimentei coisas diferentes... Eu tenho muita raiva de mim mesmo, aqui dentro (aponta para seu peito). Eu já me auto-destruí muito. Tudo o que me obrigam fazer é muito ruim, a realidade para mim é muito exigente. Eu só quero fazer o que eu quero; não quero fazer o que se tem que fazer. Por isso, tudo comigo é “na base do tranco”, preciso sempre de empurrão para agir.

- Então não-agir é também uma maneira de você dizer “eu não aceito, eu não quero”?

- É! Taí! É isso mesmo. Acho que eu sou birrento, sou teimoso. Eu grito quando passo mal. Eu espalho sofrimento, alardeio mesmo! Mas... quando vejo que a minha vida não andou, fico muito mal...

I.2.d - “Acho que minha dívida maior é comigo mesmo”

Ricardo chega bem melhor, e ele mesmo inicia o diálogo:

- Eu fiquei pensando na nossa sessão passada, sobre perdoar e agir. Resolvi ligar para a ONG e marquei para conversar com a diretora na quinta feira. Gostei muito dela, do ambiente do trabalho, do que vou fazer lá. Combinei com ela de ir trabalhar às terças e quintas, de 13 às 18h, em caráter voluntário. Começarei já na terça que vem. Se eu conseguir continuar, aí vou pedir para ser contratado como funcionário de lá. Nos outros dias vou continuar gravando as minhas fitas, como voluntário mesmo, nadando, tomando meu café com leite...

- Ah, dessa vez você não se escondeu no seu quarto! Poderia até dizer pra diretora que não ia querer ficar lá?

- É, poderia...mas chegando lá eu gostei. Mas... mas eu tô com muita insegurança, com muito medo de errar, de não saber fazer as coisas. Mas eu vou tentar, não sou débil mental! Afinal, se eu conseguir ficar lá, tudo bem. Se eu me sentir mal, volto pra casa. Vai ser bom pra mim porque assim vou sair de casa...mas ao mesmo tempo, já estou com saudade da “minha vidinha”. (fala com um certo riso no canto da boca)

- Coisas novas dão medo...”sua vidinha” você já sabe como vai acontecer todos os dias!

- Mas e se eu descobrir que gosto da minha vidinha assim, em casa, sendo sustentado mesmo... e daí, né? Mas eu queria ter um dinheiro meu... Você deve estar me achando confuso...

- Vejo que você está pesando uma decisão e outra... isso não é confusão, muito pelo contrário, acho que você está tentando sair da confusão.

- Eu sou uma pessoa que quero comer goiabada e ao mesmo tempo quero deixá-la no prato, não é?

(eu fiquei muito surpresa com a frase e rimos juntos)

- Olha, há uma voz dentro de mim que diz que eu posso fazer mais, uma voz que quer me tirar da mediocridade em que me coloco, da não-ação, do ficar parado, de eu não tentar fazer as coisas, de eu não me valorizar. Essa voz me diz para eu melhorar, para eu me ocupar, pra eu não ficar onde eu estou.

- Há várias vozes dentro de você... e dependendo da situação uma delas prevalece...mas todas elas são você.

- Então meus delírios não são absurdos! Eu é que me sinto errado em não ganhar meu dinheiro?

- Quem disse pra você que não ganhar seu dinheiro com seu trabalho é errado?

- Meu pai era um homem muito trabalhador. Nunca tirava férias. Pouco tempo pra família, muito dedicado, muito correto, muito honesto. Ele sempre nos ensinou que cada um de nós deveria ter seu trabalho, seu dinheiro. Ele não dependia de ninguém! Era imigrante e cresceu aqui no Brasil com seu próprio esforço!

- No entanto ele deixou dinheiro para você se sustentar sem trabalhar! Não é contraditório?

- É! E além do mais esse dinheiro vai acabar e eu vou ter que me virar quando isso acontecer!

- Então você não vai ter opção! Com depressão ou não, vai ter que ganhar seu próprio dinheiro, com seu trabalho, pra poder sobreviver.

- Meus pais sempre me acharam muito frágil. Sempre me deram tudo. Acho que isso foi muito errado. Eu me acostumei a ter tudo na mão.

- Hoje é difícil ter que aceitar o esforço de viver...você queria que a vida não lhe exigisse nada...

- É... isso não é possível...

- Nem para os doentes?

- Nem com depressão a minha dívida passa. Só empurro com a barriga. Eu me senti devendo a vida inteira. Acho que minha dívida maior é comigo mesmo.

- O que você deve a si mesmo?

- Saber o que fazer da minha vida.

I.2.e - “E se tudo isso eu fiz de propósito?”

Eu trouxe uma goiabada, pratos, garfos e deixei sobre a mesa. Ele achou estranho, mas sentou-se como de costume, então perguntei:

- O que você acha que é?

- Ah, a goiabada da minha frase? (“quero comer goiabada e ao mesmo tempo deixá-la no prato”) Adoro goiabada! Nós vamos comer hoje aqui na terapia?

- Depende da sua decisão! Como você mesmo disse, as duas coisas não são possíveis de acontecerem juntas, portanto, aqui está a faca e você decide se vai comer ou não, ok? (ele ficou muito surpreso e logo em seguida nos serviu goiabada)

- Bem, você ainda pode escolher deixar a goiabada aí no seu prato ou comê-la. Tem fome? Vontade de comer? (ele riu um bocado)

- Eu gosto de comer goiabada com fome ou sem fome, sabia? Eu fui no trabalho ontem (primeiro dia)... (e foi comendo a goiabada)

- Então como foi “comer goiabada ontem”?

- Gostei muito, fiquei bem lá, mas ainda estou muito preocupado. Como vai ser? Será que vou conseguir ir duas vezes por semana? Será que vou conseguir me relacionar com as pessoas? (continuou comendo a goiabada, pegando outros pedaços)

- E se não conseguir?

- Vai ser horrível. Não queria que isso acontecesse.

- Mas pode acontecer.

- Como é que eu vou dar conta de não chegar atrasado? Minha vida inteira eu chegava atrasado nos lugares onde eu trabalhei! (contou suas experiências anteriores profissionais, seu modo irresponsável de beber e negligenciar o trabalho no dia seguinte, etc...)

- Ué, mas a gente tem que ser igual a vida inteira? O cenário da sua vida hoje é muito diferente daquela época...

- Mas nada garante que hoje eu sou diferente!

- Nem igual! (ele recosta na cadeira e silencia um tempo)

- Eu tenho uma dúvida, e queria que você me respondesse sinceramente. Você acha que eu tenho depressão? Eu faço isso de propósito? (nesse momento vejo um espectador de si mesmo aparecendo)

- Faz o quê de propósito? (busco ampliar sua reflexão)

- Ficar doente, ora!

- Se ficar doente for algo que você faz de propósito, mudaria algo?

- Muda muito! (fala de um modo como se fosse óbvio!) Eu posso não ser uma pessoa doente como eu fui a vida inteira, com um monte de remédios. Tudo pode ter sido um engano, não? Eu inventei tudo isso? Se for isso, eu não sou uma pessoa normal, porque é muito sofrimento ter depressão! Como eu posso

ter querido isso para mim? (mostra muita ansiedade de saber o que eu vou dizer)

- Você acha que poderia ter escolhido outro caminho?

- Se eu tenho depressão porque é bioquímico, não! Se eu não tenho depressão e tudo isso for um exagero meu, talvez...

- Se tudo isso foi um exagero, então todo o seu sofrimento não foi nada, não é? E não me parece que foi assim que você sentiu! Todos esses anos, com todos esses medicamentos, com todos esses medos... Isso certamente não pode ser igual a nada, não pode ser igual a somente um exagero da sua parte.

- Só eu sei como é insuportável sentir tudo isso... (ele chora por si mesmo – também vejo isso como um outro movimento de ser espectador de si)

- Então só resta a gente considerar que tudo isso foi bioquímico? Estamos de novo num impasse: ou é exagero seu, ou é genético? Lembra de quando você me perguntava se era doente ou vagabundo? E agora, o que você é?

- Acho que eu sou uma pessoa que tem limitações, como qualquer outra. Acho que sou uma pessoa vulnerável, sensível até demais...

- Uma pessoa que pode responder às dificuldades da vida de vários modos, inclusive deprimindo; mas que também pode experimentar outros modos.

Ricardo já não responde mais “não sei”. Convidado a narrar sua história, na velocidade que lhe era possível, foi podendo questionar verdades absolutas sobre seu adoecimento. Habitando o lugar de narrador, pôde olhar sua história de vida com o distanciamento necessário para refletir sobre ela. Esse

movimento permitiu que ele identificasse, como suas, várias ações que antes eram invisíveis para ele, mas que geravam conseqüências difíceis dele mesmo suportar. Ao final do processo psicoterapêutico Ricardo dispôs-se a fazer novas escolhas, o que fez com que desse um novo rumo para sua história pessoal.

Nos dois capítulos que se seguem serão mostrados os fundamentos filosóficos que foram utilizados para o trabalho clínico. E, no último capítulo, retomaremos essa história clínica para aproximar a teoria da prática.

CAPÍTULO II – NARRATIVA

“O narrador figura entre os mestres e os sábios.
Seu dom é poder contar sua vida;
sua dignidade é contá-la inteira.”
BENJAMIN, W.⁸

O modo mais comum de se estudar narrativas pertence à lingüística. Não são poucos os autores que se detiveram no aprofundamento minucioso desse ato tão simples e comum aos homens, que é o ato de narrar. Como exemplo, temos teóricos da semiótica⁹, que vêem a narrativa como uma modalidade específica do discurso¹⁰. Essa abordagem busca analisar o sentido do que é narrado, atendo-se ao aspecto estrutural da narrativa. No entanto, a lingüística não se ocupa das relações entre os homens que narram, nem como essa atividade se insere na vida humana. Essas são preocupações filosóficas. É justamente esse contorno filosófico que se pretende desenvolver neste capítulo, de modo que a narrativa aqui seja investigada pelo viés que Hannah Arendt oferece para que se possa compreender uma narrativa específica, aquela

⁸ BENJAMIN, W. *Magia e técnica, arte e política*. SP: Ed. Brasiliense, 1996, pg. 221.

⁹ São considerados “pais fundadores” da semiótica contemporânea o filósofo Charles S. Peirce (1839-1914) e o lingüista Ferdinand de Saussure (1857-1913). A semiótica (vem do grego *semeion*, “signo”) é uma disciplina que estuda as estruturas dos diversos sistemas de signos, que são as línguas. Assim, a semiótica é a ciência que se dedica às estruturas lingüísticas, dentre as quais se inclui a narrativa.

¹⁰ CARDOSO, C.F. *Narrativa, Sentido, História*. SP: Papyrus Ed., 2005, pg. 13.

que diz respeito às biografias, ou seja, ao contar as histórias da vida particular dos homens, e que também constitui uma atividade política.

Para que uma narrativa possa se dar, é necessário que haja um espectador e um ator. Quando se trata da narrativa da própria biografia, essas figuras aparecem reunidas num só homem. Assim, quando o homem é narrador, é espectador da sua própria vida, ao mesmo tempo em que é ator na relação com aqueles os quais ouvem o contar da sua história. Aqui já fica claro que o narrador não tem a possibilidade de ser neutro, muito pelo contrário, sua narrativa tem sua marca singular. E é importante que seja assim, pois através dela revela-se o modo de ser do narrador, que é ao mesmo tempo, o ator daquela história vivida. Benjamin utiliza-se de uma metáfora bastante esclarecedora para explicitar o modo da relação entre o narrador e a narrativa. Ele compara com a mão do oleiro na argila do vaso¹¹; embora seja sempre a mesma mão, o oleiro jamais consegue fazer dois vasos iguais, pois marca cada vaso à sua maneira. Assim também o narrador, que como o oleiro imprime na sua narrativa seu jeito próprio e esta é, portanto, o produto de uma relação artesanal: única e inimitável. Jamais se pode contar uma história do mesmo modo embora se possa manter o conteúdo, pois cada vez que narra sua história, o narrador também já não é o mesmo. Com esta metáfora Benjamin também salienta a essência da narrativa: contar histórias é uma expressão de arte. Ser narrador, portanto, é ser um artista e para sê-lo, é preciso ter um dom: poder contar sua vida; e se for um artista digno, maior ainda é sua tarefa artística: a de poder contar sua vida inteira.

II.1 – NARRATIVA E PENSAMENTO

Poder contar a história da sua própria vida é uma tarefa possível porque o homem é dotado da faculdade do pensamento, como Arendt mostra em seu artigo *Pensamento e Considerações Morais*¹²:

“o homem é um ser pensante. Com isso quero dizer que o homem tem uma inclinação e tem mesmo uma necessidade de pensar além dos limites do conhecimento, de fazer com suas habilidades intelectuais, sua potência cerebral, algo além de um instrumento para conhecer e agir.”

Para a autora, pensar é visto como necessidade e atributo. Ao mesmo tempo em que da atividade de pensar o homem não se pode apartar, por ser seu atributo, ele mesmo sente-se impelido a esta. Parece então que pensar não é algo que se pode escolher. Pode-se recusar a pensar, mas jamais escolher nunca poder pensar. O homem até pode esquecer-se de que é pensador, mas nunca deixa de sê-lo realmente.

Aprofundando sua reflexão, Arendt identifica que aqueles que pensaram, não deixaram claro o que os fazia pensar. Então, para entender a faculdade do pensar sem ser tendenciosa em sua análise e se baseando apenas em sua própria experiência, tomou como modelo o pensador Sócrates. Hannah Arendt assim o fez não só por essa escolha ser “historicamente justificável”¹³, mas principalmente pelo fato dele ter sido um filósofo “que jamais tenha feito qualquer tentativa de formular uma doutrina que pudesse ser ensinada e aprendida”¹⁴. Desse modo, considera que poderia analisar essa faculdade através do modo como ele filosofava, pois era o que mais se aproximava da tarefa mais genuína do pensamento: “abrir os olhos do espírito”¹⁵.

Observa que os diálogos socráticos são aporéticos, ou seja, giram em círculos. Isso quer dizer que Sócrates na verdade não queria chegar a nenhum conceito universal sobre o que é a justiça, a virtude, o belo, etc., mas desejava

¹¹ BENJAMIN, W. *Magia e técnica, arte e política*. SP: Ed. Brasiliense, 1996, pg. 205

¹² ARENDT, H. *A Dignidade da Política*. RJ: Relume-Dumará, 2002, 3ª. edição pg. 148

¹³ Idem, *Ibidem*, pg. 153.

¹⁴ Idem, *Ibidem*, pg. 152.

¹⁵ ARENDT, H. *A Vida do Espírito*, RJ: Relume-Dumará, pg. 07.

que os homens de sua época pensassem, que despertassem para o pensamento e para a investigação. Cada vez que as afirmações chegavam ao ponto de partida, ele iniciava as questões novamente. Pensar, para Sócrates, não tinha como finalidade produzir conhecimento; o que ele se ocupava era de instaurar movimento nas afirmações, nos conceitos, nas verdades estabelecidas. Por isso comparava-se a um moscardo¹⁶, que ferroa seus cidadãos para não continuarem a “dormir”. Desse modo, pensar tomou o estatuto de perigoso, como se o perigo estivesse no conteúdo. Arendt mostra que o perigo está justamente no *pensar*, porque este tem efeito corrosivo sobre valores, costumes e regras de conduta moral. Pensar representa perigo porque desarruma o que está estabelecido, e não traz nada novo para ocupar o lugar. Se por um lado obriga ao incômodo, mas temporário estado de vazio de certezas, por outro pode habilitar o homem a agir diferentemente por impedir que se aceitem os conceitos, as verdades, do mesmo modo que se aceitavam anteriormente.

Retomando Sócrates, ao ser comparado a uma arraia elétrica que paralisa ao contato, parece que ele mesmo se reconheceu nessa semelhança desde que ficasse entendido que *“a arraia-elétrica paralisa os outros somente por meio de sua própria paralisia. Não é que, conhecendo eu mesmo as respostas, deixo perplexas as pessoas. A verdade é que eu as contágio com minha própria perplexidade”*¹⁷. Arendt aproveita esse esclarecimento socrático para demonstrar que o pensar promove dois tipos de paralisias inevitáveis: a paralisia da ação imediata e a paralisia que se dá logo após o ato de pensar. Na primeira, é que pensar interrompe todas as atividades que o homem esteja executando no momento. Não é possível pôr em questão o que se faz e agir ao mesmo tempo. Na segunda, a paralisia ocorre exatamente por retirar as certezas anteriores ao pensar. Desse modo, duvida-se das certezas irrefletidas e deixa o homem inseguro para agir – portanto paralítico – enquanto não encontra uma nova posição.

¹⁶ ARENDT, H. *A Vida do Espírito*. RJ: Relume-Dumará, pg. 130

¹⁷ ARENDT, H. *A Dignidade da Política*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 2002, 3ª. edição, pág. 156

Diante de tal paralisia da ação, poder-se-ia então perguntar para que serve o pensar, se este não oferece um sentido prático e ainda torna o homem inerte. A essa questão Arendt responde com o inverso: o quanto perigoso é o não-pensar:

“ao proteger as pessoas do perigo da investigação ensina-as a agarrarem-se a qualquer conjunto de regras de conduta prescritas em um dado momento, em uma dada sociedade”¹⁸

Tal alerta mostra o quanto o não-pensar retira a autonomia, pois privilegiando o cumprimento da regra, não se decide por si próprio. São as regras que decidem em seu lugar. Desse modo, não se põe em questão o conteúdo do que é prescrito, tornando as pessoas prescritivas também: só agem se lhes disserem o que é para ser feito e de que modo. Aqui há uma indicação de porque que a prática do mal é diretamente proporcional ao não-pensar: fica-se destituído da capacidade de julgamento e conseqüente deliberação. Embora pensar não equivalha a deliberar, pensar movimenta o homem para que, livre, possa tomar suas decisões.

Arendt denomina este movimento, que o pensar promove, de “degelar” conceitos. Entende que se “a linguagem, *médium* do pensamento, congela conceitos como pensamentos-palavra”¹⁹, a tarefa do pensar é desfazer, degelar esses conceitos que se circunscrevem nas palavras, para que se possa encontrar seu sentido mais original. Usa como exemplo a palavra casa, que tem um sentido conhecido de morar, habitar. E que essa palavra não poderia existir se não houvesse um pensamento sobre o que é, por exemplo, o acolher, o morar, o servir de lar para as pessoas. Assim, essa palavra contém todo esse entendimento de modo resumido sob o termo casa. Encobre-se no cotidiano toda essa diversidade de sentidos. Para recuperá-los, faz-se necessário um pensar que os descongele para que possam aparecer. Arendt retoma o conceito de meditação oriundo da Filosofia Medieval, que continha o mesmo objetivo que

¹⁸ Idem, *Ibidem*, pág.159

¹⁹ ARENDT, H. *A Dignidade da Política*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 2002, 3ª. edição, pág. 157.

o pensar para ela, ou seja, uma reflexão destituída de resultados. Meditar, como o pensar, possibilita novos caminhos, mas não apresenta nenhum.

Ainda referindo-se a Sócrates, Arendt relaciona a atividade do pensar com a consciência, quando o filósofo afirma que “é melhor sofrer o mal que o cometer” e

“seria melhor para mim que minha lira ou um coro por mim regido desafinasse e produzisse ruído desarmônico, que multidões de homens discordassem de mim, do que , sendo um, viesse a entrar em desacordo comigo mesmo e a contradizer-me”.²⁰

Nesse exemplo, Arendt enfatiza o termo *sendo um*, porque nele está uma espécie de contradição: como o homem, sendo um, pode se contradizer? E como pode haver desarmonia se o homem é um? Parece que essa citação de Sócrates fica explicitada com a de Platão, quando no Teeteto define o pensamento como “o diálogo sem som”²¹. Isso pressupõe que o homem é *dois-em-um*, pois pode dialogar consigo mesmo, pode harmonizar-se ou contradizer-se. Só assim se pode compreender porque para Sócrates é melhor sofrer do que cometer o mal, pois, na primeira ação, torna-se amigo da vítima, ao passo que, na segunda, propõe-se a conviver com um inimigo.

A palavra consciência, no seu sentido mais simples, significa conhecer consigo mesmo. Essa definição por si só já apresenta a idéia de que o homem também é para si mesmo, além de ser para os outros. Aqui também aparece a duplicidade da natureza do homem. Devido a isso, Arendt diz que há uma impossibilidade de existir uma identidade total no homem, pois esta pressuporia uma unidade, uma não-diferença. Tal feito só é possível se for apenas aparentemente para os outros. Para si, só seria possível se o homem perdesse a consciência. Mas justamente pelo fato de o homem poder fazer isso, mostrar-se de modo aparente, já comprova que ele é dois-em-um.

Partindo dessa consideração, de que o homem é dois-em-um, de que pode dialogar consigo mesmo, que esse diálogo é silencioso, como se articula com o que se tem visto até aqui sobre a atividade do pensar? É que, se o

²⁰ Idem, *Ibidem*, pág. 162

pensar, para Arendt, é possibilidade do degelar, do desestruturar, do desarrumar, é justamente o pensar que vai operar a diferença na consciência, já que o homem é dois-em-um. Se assim não fosse, sem a possibilidade de examinar o que se diz e o que se faz, o homem não se incomodaria em se contradizer, nem explicaria (nem teria o desejo de explicar) o que diz ou faz, nem se importaria em cometer crimes, pois sua ação careceria de um testemunho para pô-la em questão. Nos indivíduos em que aparecem essas características, poder-se-ia inferir que sua capacidade de pensar se mostra comprometida.

Essa figura do espectador que apareceu aqui ganha maior dimensão em *A Vida do Espírito*, quando Arendt retoma uma parábola citada por Diógenes, em que este compara a vida a um festival. Para o filósofo, há uma estreita relação entre as duas circunstâncias, pois nelas aparecem os mesmos componentes: os atores que vêm à busca de fama (*doxa*) se equivalem aos homens, e os espectadores (*theatai*), considerados os melhores, se equivalem aos filósofos que buscam a verdade. Arendt acrescenta que *melhor* não se refere a um lugar de superioridade, de modo que a vida contemplativa tenha mais valor que a vida ativa, como propunha Platão, por exemplo, pois “sua nobreza está somente em não participar do que está ocorrendo, em observá-lo como a um mero espetáculo”.²²

Retomando a parábola, Arendt se interessa pela figura do espectador, pois é o único que pode julgar os acontecimentos políticos. Assim, ser espectador é retirar-se do festival que a vida é, para compreender o significado sobre a mesma (encontrar a verdade), pois só no afastamento é que ele é capaz de ver a cena toda. Tal tarefa não pode ser exercida pelo ator, porque este está sempre implicado com o desenrolar da cena, e o que interessa ao ator é a fama e não a verdade. Para este, o olhar do outro, do espectador, é decisivo, pois é a partir do julgamento deste que decorre sua fama. Por isso, o ator jamais é senhor de si mesmo, pois depende do que parece aos olhos dos outros. Quanto

²¹ Idem, *Ibidem*, pág. 164

²² ARENDT, H. *A Vida do Espírito*, pg. 72.

ao espectador, embora esteja numa posição diferente do ator, ainda assim não é auto-suficiente, pois leva em conta o ponto de vista dos outros para julgar.

Assim, todo ator possui a faculdade de ser espectador de seus próprios atos, porque pode pensar. Pode ser espectador de si mesmo porque pode afastar-se de si para exercer esse papel. Ter consciência do papel de espectador é tomar como ponto de partida sua experiência, aproximar-se para observar, e depois se afastar para refletir sobre o que vê para que possa recolher o que na proximidade não é possível ser visto. Esta é uma ocupação solitária²³, ou seja, desenvolvida fora da companhia dos outros homens, realizada junto de si mesmo, a qual Arendt denomina de “estar-só”:

“só podemos dizer que o espírito tem sua vida própria à medida que ele efetiva esse relacionamento no qual, existencialmente falando, a pluralidade é reduzida à dualidade já implícita no fato e na palavra “consciência” ou *syneidenai* – conhecer comigo mesmo. Chamo esse estado existencial no qual faço companhia a mim mesmo, de estar-só, para distingui-lo da solidão, na qual também me encontro sozinho, mas abandonado não apenas da companhia humana, mas também da minha própria companhia”²⁴

Pensar é um diálogo sem som porque ocorre entre mim e eu mesmo (o homem torna-se espectador da sua vida). Nesse instante, retira-se das atividades, sai do burburinho, da falação, e passa a assistir o espetáculo do qual faz parte e assim pode tecer considerações sobre si (julgar). Ganha condições de compreender melhor o que se passa consigo ao retirar-se de cena na vida. Pode inclusive inferir os caminhos que seu personagem irá trilhar, partindo do que se apresenta. Pode ainda identificar os passos que deu para chegar até o momento, sem negá-los ou justificá-los, mas apenas descrevê-los, para enfim compreender.

²³ ARENDT, H. *Lições sobre a Filosofia Política de Kant*, pg. 77

²⁴ ARENDT, H. *A Vida do Espírito*, pg. 58 e 59.

Hannah Arendt valoriza tanto esse movimento do espectador, que afirma: “estar sozinho e estabelecer um relacionamento consigo mesmo é a característica mais marcante da vida do espírito”.²⁵

Pode-se dizer então que a posição de espectador pode acontecer a todo aquele que exerce a faculdade de pensar, que possibilita o ajuizar. Esta faculdade necessita da presença de outros para que aquilo, que foi captado pelo pensar, possa ganhar realidade. Por isso, muitas vezes o homem pode se encontrar impedido de exercê-la, por perda de pares, pois só é possível ajuizar quando se tem sentimento de pertença no mundo.

Outro ponto importante acerca do espectador arendtiano, o contador de histórias (*storyteller*), é que ele faz um movimento dinâmico: da vida ativa para a contemplativa e retorna para a primeira. Ou seja, possui a marca do espanto, que o retira do mundo da ação para a reflexão, possibilitando-o a apreender perspectivas e significados (nunca totalidades, nunca verdades absolutas) e volta enriquecido para dar continuidade à sua ação no mundo. Assim, sendo ator, pode tornar-se espectador de si para poder narrar, retrospectivamente, sua história e vice-versa.

Uma vez que já ficou claro que é devido à faculdade do pensamento que o homem tem a possibilidade de se tornar um narrador, torna-se necessário, então, explicitar melhor quem é este.

II.2 – SER HUMANO É SER NARRADOR

Os homens sempre contam e escutam coisas entre si, de modo que a apreensão de quem são ocorre a partir das narrações que se fazem mutuamente. Através do discurso narrativo os homens se contam permanentemente sobre si e sobre os demais, entrelaçando suas histórias e manifestando-se narrativamente uns aos outros. Como afirma Arendt: “a ação e

²⁵ ARENDT, H. *A Vida do Espírito*, pg. 58.

o discurso são os modos pelos quais os seres humanos se manifestam uns aos outros, não como meros objetos físicos, mas enquanto homens”.²⁶

A ação e o discurso são dimensões impermanentes, fluidas, fazendo com que ser homem não se circunscreva nem se limite a um lugar físico. Ser homem, portanto, não é ser uma entidade estável nem permanente, mas uma biografia constantemente escrita e reescrita através das narrações, que oferecem significados às histórias vividas. Essa biografia tem então, como característica principal, o inacabamento, o não fechamento. E assim se mostra porque o homem é, em essência, livre. Guarda em si a eterna possibilidade de realizar o infinitamente improvável²⁷. Desse modo, nem ele nem ninguém tem como prever seu destino, o desenrolar de sua biografia, pois esta estará sempre em jogo nas relações com os outros homens e qualquer afirmação sobre seus passos futuros serão apenas sugestões de finalizações de um enredo. Para Arendt, então, quem o homem é, poder-se-ia dizer: uma história.

Essa visão arendtiana contrapõe-se à visão tradicional do homem como sendo um eu “encapsulado”, fechado em si mesmo, portanto uma entidade constituída de propriedades à cerca da qual se poderia conhecer seu funcionamento e assim configurar uma identidade. Tal concepção, que poderíamos classificar como essencialista, oferece a conclusão de que é possível conhecer a si mesmo e aos demais, uma vez que o si mesmo é entendido como uma totalidade que teve um passado, atravessa o presente, e ruma em direção ao futuro. Poder-se-ia, assim, localizar a origem dos seus sofrimentos nesse passado que não volta, e lançá-lo em explicações acerca dos acontecimentos do presente. Quanto ao futuro, é visto tão distante quanto a morte, já que ainda não aconteceu.

Conceber o homem como um narrador muda radicalmente essa posição, pois implica inclusive numa outra concepção sobre o tempo, que não o linear, uma vez que este é composto por uma sucessão de acontecimentos localizáveis

²⁶ ARENDT, H. *A Condição Humana*. RJ: Forense Universitária, 1999, pg. 189.

²⁷ Idem, *Ibidem*, pg. 191.

numa linha cronológica, o que não se aplica para o tempo narrativo. Este une as três dimensões temporais: passado, presente e futuro sem atribuir-lhes privilégio, de modo que se entrelaçam e se atualizam continuamente. Desse modo, os projetos que uma pessoa traça para si irão atualizar o que ela vem sendo, bem como o que ela já vem sendo atualiza aquilo o que ela projeta para sua vida. Dito de outro modo, o futuro não é algo que ainda virá, mas algo que já está aqui presente na vontade, na imaginação, modificando as ações; e ao mesmo tempo, o passado não está desaparecido, muito pelo contrário, ele também é contemporâneo por ser aquele que dá o tom dos projetos e das ações presentes. Assim, todas as experiências que uma pessoa teve contém os sinais dos projetos que ela fará para si. E esse movimento, ela realiza a cada momento presente, incessantemente.

Para Arendt, ser homem e ser narrador são uma e a mesma coisa, e a vida, uma grande narrativa construída entre homens. Para dar embasamento a esse ponto de vista, a autora inicia seu V capítulo da *Condição Humana (Ação)* afirmando que a condição básica da ação e do discurso é a pluralidade²⁸, e esta possui um duplo aspecto: igualdade e diferença. Os homens são iguais porque são capazes de se compreenderem e são diferentes porque necessitam de algo que intermedeie suas relações para que possam ter suas necessidades atendidas. Se não fossem diferentes, suas necessidades seriam as mesmas, portanto, não haveria utilidade de haver comunicação entre si. Justamente por serem iguais e diferentes ao mesmo tempo, os homens são plurais e singulares. Partilham quem são com os outros homens, jamais havendo a possibilidade de se separar o que é seu do que é do outro, embora possam delinear sua história única e singular entre as histórias dos outros homens. Mesmo que se possa dizer “essa é a minha história”, não se pode perder de vista que esta é uma história construída com os outros, portanto jamais solipsista. Uma metáfora que talvez mostre esse duplo aspecto seria a de se comparar o homem a uma onda do mar. Todas as ondas são singulares, pois não há nenhuma igual a outra.

Mas não há como se retirar a onda do mar, pois se assim ocorresse, ela já não seria mais uma onda, evidenciando o quanto ela é constituída pela água do mar.

Quem um homem é se contrapõe a “o que” alguém é. O que alguém é limita-se às suas qualidades e defeitos que podem ser exibidos ou não. Esse “o que” oferece de algum modo uma certa estabilidade e pode até conferir uma identidade ao homem. No entanto, não abarca quem o homem é, pois tal tarefa é impossível para um ser que tem por condição ser um iniciador. Quem o homem é transcende a essas referências, pois na falta delas, o homem não deixaria de ser homem. Quem o homem é não está ao dispor deste, assim como seus talentos estão. Afirma Arendt que o homem está sempre revelando quem ele é, pois é impossível estar no mundo entre os homens sem que a ação e o discurso estejam presentes. Tal é a importância dessas duas dimensões que Arendt afirma que é unicamente através delas que o homem se insere no mundo, equivalendo a um segundo nascimento, que legitima e confirma o primeiro nascimento que se dá pela sua aparência física.²⁹ É como se agir e falar fossem uma resposta ao nascimento físico, fossem o começar algo novo por sua própria conta, a que os homens são impelidos, mas não condicionados. Arendt especifica essa correspondência de modo mais detalhado ainda: “se a ação, como início, corresponde ao fato do nascimento, se é a efetivação da condição humana da natalidade, o discurso corresponde ao fato da distinção e é a efetivação da condição humana da pluralidade, isto é, do viver como ser distinto e singular entre iguais”³⁰. Neste trecho a autora corresponde ação com a condição humana da natalidade, pois o homem se inicia para o mundo pela ação; e corresponde discurso à pluralidade, não só porque a comunicação de experiências individuais ganha realidade na relação com os outros, mas também porque ao homem falar consigo mesmo, vive junto consigo³¹. Mas isso não quer dizer que a ação possa se desvincular do discurso, pois sem este a ação

²⁸ Uma das seis condições humanas propostas por ela no primeiro capítulo do livro “A Condição Humana” (pg. 19) - “pluralidade: o fato de que homens, e não o Homem, vivem na Terra e habitam o mundo” (pg. 15).

²⁹ ARENDT, H. *A Condição Humana*. RJ: Forense, 1999, pg. 189.

³⁰ Idem, *Ibidem*, pg. 191.

³¹ ARENDT, H. *A Dignidade da Política*. RJ: Relume-Dumará, 2002, pg. 101.

perderia sua capacidade de revelação, como também inviabilizaria o surgimento do agente da ação. Ação sem fala gera automatismo. Fala sem ação gera dispersão. Sendo assim, através da ação e da fala confirmam-se natalidade e pluralidade, legitima-se o fato de que todo homem nasce entre homens, e é essa sua condição fundamental para que seja humano.

Partindo-se dessa compreensão, de que ambas as atividades do falar e do agir são indispensáveis entre si, tem-se na narração sua expressão mais comum³², através da figura do narrador. E é claro, a narração não é composta exclusivamente pela voz daquele. Seus gestos sustentam o que ele diz. Para Benjamin, esta ligação é tão forte, que considera essa união artesanal da fala com a ação, algo que está presente “sempre onde quer que a arte de narrar seja praticada. O narrador é o homem que poderia deixar a luz tênue de sua narração consumir completamente a mecha de sua vida”³³.

II.3 – NARRATIVA É UMA ATIVIDADE POLÍTICA

Como o falar e o agir só se realizam na esfera pública, a narrativa também só pode se dar no mesmo espaço, por depender dessas duas atividades para se constituir. Julia Kristeva é da opinião de que Arendt e Aristóteles construíram uma apologia à narração. A autora entende que para Arendt o conceito de vida humana tem estreita relação com a narração, uma vez que esta é inevitavelmente uma ação política, por necessitar da esfera pública para ser realizada. Tal é sua certeza de que essa é a opinião arendtiana, que Kristeva afirma: “a narrativa é a ação compartilhada mais imediata e, nesse sentido, a ação mais inicialmente política”³⁴.

Para que o narrador possa aparecer, antes de tudo é necessário que o espectador possa surgir. Este que surge no mundo público, no espaço de aparência, é o que possibilita a existência de tudo o que há no mundo, pois tudo

³² ARENDT, H. *A Condição Humana*. RJ: Forense, 1999, pg. 60.

³³ BENJAMIN, W. *Magia e técnica, arte e política*. SP: Ed. Brasiliense, 1996, pg. 221.

³⁴ KRISTEVA, J. *Hannah Arendt: life is a narrative*. Canada: UTP, 2001, pg. 27: “Narrative is the most immediately shared action and, in that sense, the most initially political action” (tradução livre)

o que aparece no mundo, só tem esta possibilidade porque possui a qualidade de aparecer para alguém (espectador) que tem condições de perceber. Nada poderia aparecer se não existisse quem percebesse. Ser e aparecer coincidem porque não há existência de algo que não aparece. Conforme Arendt, “nada e ninguém existe neste mundo cujo próprio ser não pressuponha um espectador”³⁵

Assim, tudo no mundo é jamais “coisa em si”, pois sua existência depende sempre de alguém que a perceba. Esses “percebedores” são os que garantem a realidade daquilo que é percebido, e ao mesmo tempo em que percebem, são também percebidos por outro, se tornando capazes de ver e de serem vistos. Esse movimento ocorre o tempo todo, sem que se tenha o poder de controlar. Também o homem pode aparecer para si mesmo em suas cogitações, mas enquanto não aparece para alguém, por exemplo, através de um discurso, não pode garantir a realidade de seus pensamentos. Para que essa garantia se dê, faz-se necessário a existência de ouvintes ou de leitores, ou seja, um “para quem” e, por isso, Hannah Arendt afirma que o homem, para assegurar-se como humano, necessita da companhia de outros homens que constituem o mundo que ele habita:

“Nenhuma vida humana, nem mesmo a vida do eremita em meio à natureza selvagem, é possível sem um mundo que, direta ou indiretamente, testemunhe a presença de outros seres humanos.”³⁶

Isso evidencia a dupla condição do homem: ser singular e plural simultaneamente, de modo que a existência de uma condiciona a existência de outra. Em outras palavras, qualquer ato humano necessita de outros homens porque, sem isso, perderia seu sentido, perderia inclusive o qualificativo “humano”. Sendo assim, os atos humanos ocorrem no âmbito público e privado. São dimensões coexistentes, porque inseparáveis. Sem o entrelaçamento dessas duas esferas, aquilo que é vivido no âmbito privado não ganharia realidade, nem aquilo que seria vivido na esfera pública ganharia o contorno de singularidade.

³⁵ ARENDT, H. *Vida do Espírito*. RJ: Relume Dumará, 2002, p. 17

³⁶ ARENDT, H. *A Condição Humana*. RJ: Forense, 1999, pg. 31.

Esfera pública é um palco onde os homens podem ser vistos e ouvidos por todos. É nesse espaço que toda ação humana ganha realidade, pois a percepção desta³⁷ necessita da aparência para se estabelecer, pois o que é oculto, o que não se revela, não é acessível. Assim, para que algo ganhe o estatuto de realidade, precisa vir a público, precisa ser visto e ouvido não só pelo agente, mas pelos outros que compartilham com ele, o mundo comum. Aquilo que é vivido no âmbito privado, por ter sua existência instável, gera dúvidas quanto à sua dimensão e realidade. Arendt diz que mesmo as forças íntimas mais intensas como as paixões, por exemplo, são destituídas do poder de ganhar realidade autonomamente. É necessário que essas experiências íntimas percam sua privacidade e apareçam na esfera pública para adquirirem realidade, como confirma Arendt: “a presença de outros que vêem o que vemos e ouvem o que ouvimos garante-nos a realidade do mundo e de nós mesmos”³⁸. Santo Agostinho identificou que suas experiências íntimas não possuíam aparência, concluindo que só através da narração escrita em forma de livro é que os outros poderiam conhecê-lo, daí a necessidade de confessar-se, ou seja, tornar público o que pertencia ao mundo privado. Essa era a proposta dele em “Confissões”:

“há muitos porém, que desejam saber quem sou agora, neste momento em que escrevo as Confissões. Querem, certamente, saber por confissão minha o que sou no íntimo, lá onde não podem penetrar com a vista, com o ouvido, ou com a mente.”³⁹

O homem necessita tanto desse testemunho do mundo, que quando experimenta algo circunscrito à esfera privada, sem a possibilidade de compartilhar suas percepções, pode vivenciar um fenômeno de des-realização, como nas experiências totalitárias. É justamente por promover um isolamento de grande proporção que o totalitarismo pôde acontecer, ou seja, uma restrição da vida à esfera privada, que priva os homens daquilo que lhe é essencial para

³⁷ ARENDT, H. *A Condição Humana*. RJ: Forense, 1999, pg. 61.

³⁸ ARENDT, H. *A Condição Humana*. RJ: Forense, 1999, pg. 60.

³⁹ SANTO AGOSTINHO. *Confissões*. SP: Ed. Martins Claret, 2003, pg. 213.

se sentir humano, que é viver e agir com os outros homens, enfim, compartilhar um mundo público, comum.

A existência pessoal necessita de algo mais do que os atos para se revelar na sua totalidade, porque estes podem se perder no tempo se não houver algo que os torne reais e não imaginários. É através da narrativa de biografias (história pessoal) que vivências circunscritas à vida privada ganham realidade, porque narrar é promover uma desprivatização que permite ao autor da história pessoal, ganhar lugar no mundo através de uma fala, que só pode ser ouvida no mundo público. Por se dar nesse âmbito público é que a narrativa caracteriza-se então como uma atividade política.

II.4 – NARRATIVA E COMPREENSÃO

A frase de Jerome Kohn: “os seres mortais não pedem nem vêm preparados para viver neste mundo”⁴⁰, encontra eco na afirmativa de Hannah Arendt de que “toda pessoa precisa reconciliar-se com um mundo em que nasceu como um estranho e no qual permanecerá sempre um estranho, em sua inconfundível singularidade”⁴¹. Tais assertivas evidenciam o quanto o mundo é inóspito para o homem, requerendo deste constante busca de tentativas para se sentir em casa no mundo. E diante de acontecimentos inaceitáveis para o homem, tal tentativa torna-se mais necessária. Não para que haja pura resignação, mas para que o homem possa dar continuidade à vida através da reconciliação com o mundo. Para Arendt não é o mesmo que perdoar, que necessita de outro caminho para se dar, mas significa “encarar a realidade, espontânea e atentamente e resistir a ela - qualquer que seja, venha a ser ou possa ter sido”⁴².

Assim, para a autora, faz parte da condição humana o homem produzir significados em todo seu processo de vida a fim de se reconciliar com tudo

⁴⁰ KOHN, J. “O mal e a Pluralidade: O caminho de Arendt em direção à Vida do Espírito” em *Origens do Totalitarismo – 50 anos depois.*/ organizadores: Odílio Aguiar et al. RJ: Relume Dumará, 2001.

⁴¹ ARENDT, H. “Compreensão e Política” em *Dignidade da Política*. RJ: Relume Dumará, 2002, p.39.

⁴² ARENDT, H. *Origens do Totalitarismo*, Companhia das Letras, p.21

aquilo o que faz e sofre, e a esse processo Arendt denomina de compreensão. É uma atividade interminável, que se inicia no nascimento e finda com a morte, apresentando constante mudança, e que possibilita ao homem aprender a lidar com sua realidade. Devido a essa variação, a compreensão não apresenta resultado final, como por exemplo, a aquisição de um conhecimento ou de uma verdade. Ela é de outra ordem, pois apesar de conhecer e compreender possuírem ligação entre si, são processos distintos. A compreensão oferece significado ao conhecimento, tendo-o como ponto de partida, e ao fazer isso, o transcende.

Narrativa e compreensão ligam-se em primeiro lugar por serem dois movimentos sem fim e que não buscam resultados como o pensar. Em segundo porque narrando-se, o homem pode compreender-se; compreendendo-se, pode assim agir no mundo de modo não alienado, assumindo de modo mais legítimo, seu lugar político, que é entre os homens.

Para Hannah Arendt o homem é herdeiro de uma história que, apesar de não ser o autor, necessita de seu posicionamento como ator para que não seja engolido por ela. É sua a tarefa de enraizamento numa época em que há uma grande ruptura entre um passado que o antecede, mas lhe constitui e um futuro que o convoca, mas é desalentador. Arendt considera que a tradição teve que se calar diante dos acontecimentos. Essa mudez trouxe como consequência uma grande falta de articulação entre o pensar e o agir. Ela tece seu entendimento sobre as raízes desse rompimento no seu texto “Compreensão e Política”, quando aponta a Revolução Industrial⁴³ como sendo a maior revolução⁴⁴ que já aconteceu no menor espaço de tempo. Essa revolução trouxe a falência dos costumes, silenciando a tradição⁴⁵. A industrialização se estendeu de tal maneira, que provocou o surgimento de novas formas de viver e pensar. A economia, que se apoiava em manufatura, trabalhos artesanais, foi levada para as fábricas, e os trabalhos que eram feitos

⁴³ Segunda metade do século XVIII (1760-1830 – fase aguda)

⁴⁴ Por revolução deve-se entender como sendo uma ruptura radical com o modo tradicional de pensar e agir.

⁴⁵ O silêncio da tradição é para Arendt um dos pontos de ruptura do fio da tradição, que ela entende como sendo a condição para surgimento de ideologias (ver item narrativa e verdade neste trabalho, pg. 27)

por vários homens passaram a ser operados por máquinas a vapor. Várias transformações vieram se dando em vários setores: econômicos, tecnológicos e principalmente sociais. As famílias, que tinham seu modo já estabelecido de funcionar, tiveram que ceder às modificações inevitáveis, tendo que pôr em questão seus valores pré-estabelecidos que ofereciam segurança quanto aos papéis que cada componente deveria exercer. Com a urbanização rápida e intensa, com o aperfeiçoamento dos meios de transporte, com a chegada de capital estrangeiro, a mobilidade social aumentou e, assim, as pessoas tiveram que encontrar novos valores que os instrumentalizassem para o novo agir a que eram chamados. Mais tarde, com as guerras mundiais, novo desafio à tradição que, já enfraquecida, não oferecia categorias de compreensão diante de acontecimentos tão absurdos, como esclarece Arendt:

“Duas guerras mundiais em uma geração, separadas por uma série ininterrupta de guerras locais e revoluções, seguidas de nenhum tratado de paz para os vencidos e de nenhuma trégua para os vencedores (...) já não ansiamos por uma eventual restauração da antiga ordem do mundo com todas as tradições (...) nunca antes nosso futuro foi mais imprevisível (...) a estrutura essencial de toda a civilização atingiu o ponto de ruptura”⁴⁶

O fenômeno totalitário, que possibilitou os acontecimentos bárbaros das guerras mundiais, colocou o homem diante da sua incapacidade de compreender segundo padrões conhecidos. Ficou para o homem uma questão insolúvel: “como aconteceu tudo isso?”, que passado é este que não oferece explicações para um presente tão inusitado? Tal perplexidade aponta para a falta de categorias num presente que não parece decorrer do passado. Passa a ser uma tarefa para o pensamento conseguir alocar tais acontecimentos sob a luz da compreensão.

Passados uns 60 anos desses acontecimentos a que Arendt se refere, ainda o mundo se apresenta desordenado. Talvez o homem jamais o possa ordenar, mas tem como sua possibilidade mais própria, por ser originariamente um

⁴⁶ ARENDT, H. *Origens do Totalitarismo*. SP: Companhia das Letras, 2000. p. 11.

iniciador, compreender sem categorias prévias. Significa dizer que o homem pode “aprender a lidar com o que irrevogavelmente passou e reconciliar-se com o que inevitavelmente existe”⁴⁷, colocando-se aberto ao diálogo interminável da busca por significados de tudo o que lhe ocorre no mundo. Essa tarefa é do homem enquanto narrador, que através da narrativa faz com que os acontecimentos do passado, por mais terríveis que sejam, possam fazer parte de uma história que pode ser contada, pois compreender permite ao presente lançar luz ao passado, que se desoculta não como causador, mas como gerador de sentidos.

II.5 – NARRATIVA E MEMÓRIA

“A atividade humana que se leva a cabo de modo inexorável, em público ou privadamente, acordados ou dormindo, é a da linguagem; e, na linguagem, criar significados implica narrar histórias”⁴⁸

A narrativa de uma história pessoal possui um aspecto comum em relação à narrativa de quaisquer outras histórias, sejam elas histórias de um povo, de um lugar, ficcionais ou não: o tempo. Para narrar qualquer história é preciso atenção à presença inevitável do tempo. Sem ele, a narrativa perderia seu sentido, pois os acontecimentos para alcançarem significado precisam desaparecer, e esse fenômeno só se dá no tempo, como afirma Hannah Arendt: “o significado daquilo que realmente acontece e aparece enquanto está acontecendo, só é revelado quando desaparece.”⁴⁹ E a reunião desses significados revelados torna-se uma história:

⁴⁷ ARENDT, H. *A Vida do Espírito*. RJ: Relume-Dumará, 2002, p.52.

⁴⁸ ANDERSON, H; GOOLISHIAN, H. “Narrativa e self: alguns dilemas pós-modernos da psicoterapia” in SCHNITMAN, D.F. (org.) *Novos Paradigmas, Cultura e Subjetividade*. Porto Alegre: Ed. Artmed/Bookman, 1997, p.193.

⁴⁹ ARENDT, H. *A Vida do Espírito*, pg. 102.

“A lembrança – por meio da qual tornamos presente para o nosso espírito o que de fato está ausente e pertence ao passado – revela o significado, na forma de uma história”⁵⁰

Todos os fenômenos são dotados de um movimento constante de revelar e ocultar sempre simultâneo, e é este movimento que possibilita o recordar algumas coisas e esquecer outras. Recordar é então o modo de trazer os acontecimentos, do velamento ao desvelamento. O que se lembra não está “dentro da cabeça”, sim no mundo. O homem torna os acontecimentos presentes através da memória. Memória, então, é um foco que se volta para o mundo, no modo do passado. A memória é um modo de experiência; é um modo de ser do existente e não um arquivo de informações. Tanto isso é evidente que, na atividade do lembrar, aquilo que aparece são experiências de relações com as pessoas e coisas. Mesmo os fatos, eles jamais são destituídos de alguma experiência com alguém, pois sempre ocorreram em algum lugar, em algum tempo, com outros.

Narrar uma história é, então, um ato presente que evoca lembranças de um tempo ocasião, de oportunidade para o acontecimento das coisas, remetendo o espectador a outro modo de presença dos fatos (lembrança). Justamente por dar-se diferentemente do modo mais comum que é a presença “física”, empírica dos acontecimentos, a lembrança é sempre entendida como algo menor, menos “real”. Se o que determina o grau de realidade não são as coisas em si, e sim o modo de relação que o homem mantém com as coisas, uma lembrança ou uma aspiração não é menos real do que algo que ocorreu ou ainda nem aconteceu experiencialmente para alguém. Para Hannah Arendt, essa hierarquia maior do que é objetivável em relação ao que não é, e o entendimento de que somente o objetivável pode ser classificado como “real”, decorrem do equívoco de considerarmos que “o que percebemos tem uma existência independente do ato de perceber”.⁵¹ Arendt afirma que essa certeza decorre do fato de que as coisas não aparecem apenas para uma pessoa, mas

⁵⁰ ARENDT, H. *A Vida do Espírito*, pg. 102.

⁵¹ ARENDT, H. *A Vida do Espírito*, pg. 37.

para todas mesmo que de modos diferentes; esse fenômeno gera um entendimento de que os objetos só podem então ter uma existência em si mesmos, independente do contexto. E esse equívoco se mantém apesar de estar “em desarmonia com os dados mais elementares de nossa existência e de nossa experiência”⁵²: para que uma aparência se configure é necessário que alguém a reconheça como tal. Sem a presença de receptores, as aparências nem podem ser assim denominadas aparências, pois estas dependem em seu ser de aparecerem para alguém, não tendo como condição própria o sustentarse. Assim, pode dizer-se que real não é um predicado de uma coisa, de um acontecimento ou de um simples fato, mas sim o modo como o homem se relaciona com estes, junto com os outros homens. Por isso, para Arendt, realidade provém de um senso comum que só pode se dar entre os homens:

“Em um mundo de aparências, cheio de erros e semblâncias, a realidade é garantida por esta tríplice comunhão: os cinco sentidos, inteiramente distintos uns dos outros, têm em comum o mesmo objeto; membros da mesma espécie têm em comum o contexto que dota cada objeto singular de seu significado específico; e todos os outros seres sensorialmente dotados, embora percebam esse objeto a partir de perspectivas inteiramente distintas, estão de acordo acerca de sua identidade. É dessa tríplice comunhão que surge a sensação de realidade”⁵³

Desse modo, o caráter de realidade de uma história não depende dos fatos em si, mas do modo como estes aparecem aos olhos do narrador. Confirmando o filósofo Epiteto, Arendt diz: “tudo o que parece ser real, o mundo das aparências, precisa na verdade de meu consentimento para poder ser real *para mim*.”⁵⁴ E embora outras pessoas reconheçam a existência desses mesmos fatos, elas diferem em perspectiva, o que não torna os fatos nem mais nem menos reais. Pode-se concluir então que a ação de dar um abraço e a lembrança desta ação não se distinguem entre si, quanto ao grau de realidade. São apenas modos de aparência diferentes para um mesmo receptor. Toda

⁵² Idem, *Ibidem*, pg. 37.

⁵³ ARENDT, H. *A Vida do Espírito*, pg. 40.

⁵⁴ ARENDT, H. *A Vida do Espírito*, pg. 244 (grifo da autora).

narrativa é então uma evocação, um chamado à presença de acontecimentos que constituem uma história.

Embora se refiram à mesma coisa, narrativa e história não se dão em duração de tempos iguais. Um narrador pode demorar muitos dias para terminar de contar um determinado acontecimento que durou algumas horas, ou ao contrário, contar rapidamente algo que teve uma enorme duração. A questão é que o tempo da narrativa não coincide com o tempo da história, tão pouco se separam. Pelo contrário, a narrativa abrange os dois, como Benedito Nunes afirma: “a narrativa abre-nos, a partir do tempo que toca à realidade, um outro que dela se desprende”⁵⁵. É que o tempo da narrativa nasce do tempo dos acontecimentos e cria, assim, “um espaço e um tempo complementar que se dá à margem da atividade cotidiana”⁵⁶. É uma atividade que tem por característica não poder ser simultânea, pois ator e espectador não habitam o mesmo lugar no tempo e espaço. Mesmo quando um narrador se refere a acontecimentos que estão ainda em curso na vida do ator, essa narrativa se dá à margem, pois é necessário algum tipo de retirada da vida ativa, algum distanciamento, para a narração poder dar-se. Afinal, como relembra Arendt: “a lembrança tem uma afinidade natural com o pensamento; todo pensamento, como dissemos, é um re-pensar”.⁵⁷

Quando se narra a própria história, promove-se um certo reviver daqueles acontecimentos, mas numa outra perspectiva, já que as condições daquela trama já não são as mesmas, nem estão presentes do mesmo modo. Mas há aí um certo modo de presença destas condições que provém da memória, e do modo como cada um arruma os fatos da sua vida em um enredo, como Arendt afirma, apoiada em Santo Agostinho:

”A lembrança pode afetar a alma com um anseio pelo passado; mas essa nostalgia, embora possa conter dor e pesar, não perturba a serenidade do espírito, pois envolve coisas que estão além de nosso poder de mudar.”⁵⁸

⁵⁵ NUNES, B. *O Tempo na Narrativa*. SP: Ed. Ática, 2003, pg. 15.

⁵⁶ Idem, *Ibidem*, pg. 15.

⁵⁷ ARENDT, H. *A Vida do Espírito*, pg. 214.

⁵⁸ ARENDT, H. *A Vida do Espírito*, pg. 214.

Sendo assim, o ato de narrar pode convidar o espectador a se aproximar do ator daquela trama de tal modo que, nesse encontro, possam surgir sentimentos idênticos ou extremamente diferentes dos que o ator experimentou, quando inserido naqueles mesmos acontecimentos. Para essa aproximação poder se dar é necessário que a narração se dê de modo lento, cuidadoso. Por outro lado, muitas vezes essa aproximação entre o narrador e o ator não é desejável, nem possível, no caso de pessoas que apresentam dificuldade de lembrar seu passado. Diante disso, poder-se-ia entender que é uma questão biológica, pelo fato de ser o cérebro o órgão que oferece essa condição. Mas essa questão também poderia ser entendida a partir da experiência. Um computador tem câmera e não vê porque não faz parte de sua condição a experiência de ver. Mas é possível a um cego ver, mesmo não tendo seu órgão da visão perfeito. É que a capacidade de experienciar o ver, não se reduz ao órgão da visão. Inverte-se assim o entendimento tradicional, pois fenomenologicamente falando, o homem tem olhos porque vê e tem ouvido porque ouve. Assim, o cérebro é um órgão da lembrança, como o ouvido é do ouvir, mas o que faz o homem recordar não são imagens que representam o mundo (as coisas, os objetos, os fatos arquivados num lugar na memória); tanto é, que o computador tem memória, mas não pode recordar. O homem tem um cérebro que recorda porque tem como condição humana o experienciar recordar. Arendt confirma esse entendimento de que o corpo não é causa das emoções quando afirma que “toda emoção é uma experiência somática”⁵⁹. Por isso, pode-se dizer que o esquecimento do passado é então um modo de presença das memórias, e não a ausência delas.

Concluindo, a narrativa de histórias pessoais tem na memória seu apoio principal para poder se dar. Mas esse trabalho de rememorar o passado não pode ter como finalidade o tão simplesmente lembrar para contar, que muitas vezes pode se dar de modo desatento ou até obsessivo. Para que a narrativa possa alcançar sua finalidade, a compreensão de si mesmo, a lembrança precisa se dar de modo ativo para que conquiste sua dimensão libertadora.

⁵⁹ ARENDT, H. *A Vida do Espírito*, pg. 27.

Como bem nos adverte Gagnebin⁶⁰, ficar lembrando do passado de modo obsessivo reinstala “os sujeitos sociais no círculo da culpabilidade, da auto-acusação e da auto-justificação, que permite, em suma, permanecer no passado em vez de ter a coragem de ousar enfrentar o presente”.

Mas narrar não é tão somente contar acontecimentos, pois os jornais também contam, mas não narram. Há espectadores que contam suas histórias, mas ainda assim pode ser só ao modo da informação. Há então uma especificidade do modo de se dar a narrativa que a diferencia da informação, como será esclarecido a seguir.

II.6 – NARRATIVA E INFORMAÇÃO

Embora a informação possa parecer uma narração de um fato ocorrido, informar e narrar são atividades diferentes, e até de certo modo, opostas, principalmente quanto à sua finalidade e método.

A informação está a serviço da novidade, limita-se ao instante em que o fato ocorre. Por isso, uma informação não é contada mais de uma vez, pois se torna obsoleta e sem utilidade a partir do instante em que é anunciada. Ela se esgota em si mesma, é conclusiva, porque tem como método a explicação. O ouvinte não precisa refletir, aliás, nem lhe é dado tempo para isso, pois uma informação é logo substituída por outra. O informante, o mensageiro da informação, precisa estar o mais distante de si mesmo para informar, pois corre o risco de deturpar os fatos, caso inclua-se neles. Ao contrário, ele precisa se excluir a ponto de jamais ser ator ou se sentir agente dos fatos que conta. Pode fazer isso utilizando-se de minúcias, de detalhes em seu relato, que tem como objetivo envolver, atrair o ouvinte, jamais revelar o informante. Aqui a neutralidade é almejada e em alguns casos, como por exemplo, nos telejornais,

⁶⁰ A autora desenvolve neste artigo, “O que significa elaborar o passado?”, o modo em que os sobreviventes do holocausto lembram do seu passado e faz uma crítica no sentido de ocorrer de maneira obsessiva, devido à necessidade que eles cultivam de não se esquecer do que passou, através de comemoração de datas e etc... e sugere que a lembrança se dê de modo mais ativo, no sentido de valorizar não só os mortos, mas principalmente os vivos. Ver GAGNEBIN, J.M. “Lembrar Escrever Esquecer”. SP: Ed. 34, pág. 105.

é até treinável. Assim, uma pessoa pode contar os fatos da sua vida sem narrá-los. Pode apenas informá-los, e embora saiba que esses fatos contam sobre ele, pode estar tão distante de si mesmo a ponto de não revelar nada sobre si, pois não aparece sua marca singular naquilo que conta. Qualquer um poderia contar aqueles fatos. Como manchetes de jornal, atém-se aos detalhes, aos outros personagens, ao ambiente, tornando seu relato muitas vezes cansativo para quem ouve, pois essa riqueza de detalhes acaba por empobrecer, porque mantém distante a relação entre informante e informado. A esse modo do discurso, Arendt denomina de “mera conversa”⁶¹, porque é apenas mais um meio para se alcançar um fim premeditado, que não desvenda o “quem”, não revela nenhuma identidade específica daquele que age.

A narrativa promove um outro caminho. Sua finalidade é a revelação; seu método a compreensão. O tempo da narrativa também é outro: distende-se, sai do imediato e se estende além da coisa narrada, já que precisa da lentidão para que o narrador possa tecer junto com o ouvinte o fio da história. É que a finitude do tempo de viver determina o modo como cada um experiencia o tempo. Quando a narração acontece, o modo de sentir o tempo transcende o tempo do relógio. Por exemplo, Arendt se refere à sensação de um tempo que se lentifica quando o homem envelhece: “a velocidade volta a diminuir, porque começamos a medi-los com referência à data psicológica e somaticamente antecipada de nossa partida”⁶². Experienciar o tempo não se restringe aos ponteiros do relógio que marca um intervalo de tempo que não muda, tanto é que é comum se ouvir comentários tais como “este ano está passando depressa” ou “nem vi esse ano passar”. É que, segundo Arendt, “a experiência vivida da duração de um ano muda radicalmente ao longo de nossa vida”⁶³, de modo que quando jovem o homem sente o tempo correr, assim como todas as coisas que vive de modo intenso e prazeroso. Assim como diante daquilo que é insuportável, como esperar alguém, ou diante da expectativa de alguma notícia, o tempo parece não andar.

⁶¹ ARENDT, H. *A Condição Humana*. RJ: Forense Universitária, 1999 pg. 193.

⁶² ARENDT, H. *A Vida do Espírito*, pg. 18.

Uma narrativa não tem conclusão, pois se já a tivesse, perderia seu sentido que é o de proporcionar revelações contínuas a ambos, narrador e ouvinte. É por isso que ser narrador é também saber dar conselhos⁶⁴, não só pelo fato dessas duas figuras construírem juntas uma história, mas porque a história da vida humana é uma história sem acabamento, e o conselho é apenas uma das possibilidades que um narrador apresenta para a continuação de uma história. Devido a essa habilidade do narrador é que Benjamin entende que toda verdadeira narrativa tem a característica de ser útil não só para o ouvinte, mas, sobretudo, para o próprio narrador. Aliás, tanto Benjamin quanto Kristeva⁶⁵ denominam essa característica da narrativa, de *phronesis* (sabedoria prática) que a distingue de um outro tipo de sabedoria, e bem mais conhecida, que é *sophia* (sabedoria teórica). Esses autores apontam para uma ligação entre a fala e a experiência necessária para que a narrativa se configure como tal. Aqui aparece uma outra diferenciação entre narrativa e informação, que é quanto ao método que empregam. Na informação, como já dito acima, o método que prevalece é o da explicação, não deixando espaço para a reflexão daquele que a ouve. É necessário rapidez para que aconteça maior quantidade de informações em menor tempo. Assim o informante se antecipa ao ouvinte, oferecendo-lhe explicações. Ao passo que na narrativa o método que aparece é o compreensivo, pois como Arendt diz, é só através da compreensão que os acontecimentos do passado, por mais terríveis que sejam, podem fazer parte de uma história que pode ser contada. A respeito disso, Benjamin também argumenta que o que se narra são experiências comunicáveis. Ou seja, uma história, para ser contada por um narrador, precisa ser uma experiência que tenha voz. Sim, porque há experiências em que o ator emudece, inviabilizando a narração de sua história, como por exemplo, a dos soldados nas guerras mundiais: os livros contam sobre as guerras, mas não contam as histórias singulares vividas nas trincheiras. É por isso que em “Teses Sobre a Filosofia da

⁶³ ARENDT, H. *A Vida do Espírito*, pg. 18.

⁶⁴ BENJAMIN, W. *Magia e técnica, arte e política*. SP: Ed. Brasiliense, 1996, pg.200.

⁶⁵ KRISTEVA, J. *Hannah Arendt: Life is a narrative*. Canadá: UTP, 2001, pg. 22.

História”⁶⁶, Benjamin afirma que o historiador tem como tarefa escovar a história “a contrapelo”. Significa dizer que é necessário que o narrador faça o ator falar vozes até então emudecidas pela direção dada pelos acontecimentos, voltando os passos sobre as experiências vividas para então narrá-las. Esse argumento também é trazido por Isak Dinesen⁶⁷, quando afirma que as mágoas se tornam suportáveis desde que seja contada uma história a respeito delas, ou seja, que se dê voz e lugar para experiências até então incomunicáveis, sendo a narração o caminho para suportar a existência delas.

Então, se narrar é mais do que informar, é preciso que a essência da narrativa seja esclarecida para aprofundar essa diferença e também para que a tarefa da narrativa possa ser alcançada.

II.7 – A ESSÊNCIA DA NARRATIVA

Em seu texto *Filosofia e Política*⁶⁸, Arendt retoma os gregos para compreender as origens do afastamento que, em sua opinião, hoje ocorre entre a filosofia e a política. Parece que antes da morte de Sócrates, a filosofia era toda vivida na *polis* grega, de modo que não se dissociava uma coisa da outra. Arendt entende que a tradição do pensamento filosófico inicia-se aí, do fracasso da fala filosófica em solucionar uma questão política, que era a defesa de Sócrates. Esse acontecimento transportou os filósofos para um âmbito mais seguro, o âmbito do pensamento, da contemplação, uma vez que a vida política tornou-se, de certo modo, perigosa. A autora faz uma análise do discurso filosófico para a explicitação dessa questão, o que muito interessa para a narrativa, pois elucida a natureza do discurso desta. Além disso, neste artigo de Arendt, aparece de modo mais claro qual a tarefa da narrativa, que será a conclusão desse item.

⁶⁶ BENJAMIN, W. *Magia e técnica, arte e política*. SP: Ed. Brasiliense, 1996, pg. 225.

⁶⁷ ARENDT, H. *A Condição Humana*. RJ: Forense Universitária, 1999, pg. 188.

⁶⁸ ARENDT, H. *A Dignidade da Política*. RJ: Relume-Dumará, 2002, pg. 91.

Os gregos utilizavam a retórica, a arte de persuasão, para conduzir seus assuntos políticos. Era uma forma de falar específica e era considerada por eles como sendo a arte mais nobre, pois devido ao seu uso, os gregos não necessitavam de violência para dar conta das questões da *polis*. Mas com a morte de Sócrates, houve um desencantamento quanto à eficácia do discurso na *polis*, uma vez que seus argumentos não impediram que fosse julgado à morte. Além disso, a *polis* mostrou-se um lugar não seguro para os filósofos. É Platão quem encarna esse desencantamento, fazendo com que se colocasse bastante contrário às opiniões (*doxa*), pois afinal foram estas que prevaleceram sobre a verdade que Sócrates trazia. Para Platão, então, verdade se opõe à opinião, pois esta corre o risco de gerar equívocos. Tornou-se necessário para ele que se estabelecessem padrões absolutos, confiáveis, para o julgamento de assuntos humanos. Pretendia ele que assim se saísse do relativismo que gerava injustiças, e se alcançasse verdades universais que pudessem proteger seus cidadãos.

Platão encontrou um outro caminho para a fala filosófica, que não fosse a persuasão falida: a dialética. Esse modo de falar, denominado por Platão de *dialegesthai*, adequava-se a diálogos entre duas pessoas, enquanto que a persuasão destinava-se a multidões. Embora os gregos entendessem que a retórica alcançava os seus fins sem ser de modo violento, para Arendt a retórica também era violenta na medida em que o filósofo trazia sua própria opinião para sobrepor-se às opiniões dos cidadãos⁶⁹. Parece que Sócrates utilizava a maiêutica com o objetivo de não se colocar no lugar daquele que oferece verdades filosóficas. Desse modo, Sócrates não se colocava contrário às opiniões, nem era aversivo a estas. Seu movimento era o de descobrir a verdade no meio das diversas opiniões (*doxai*) que as pessoas tinham. Ele se considerava um parceiro de idéias, alguém que ajudava os outros a dar à luz as

⁶⁹ ARENDT, H. *A Dignidade da Política*. RJ:Relume-Dumará, 2002, pg. 96. Nesse mesmo livro, mas no capítulo “Compreensão e Política”, Arendt desenvolve o conceito de ideologia, que em outras palavras é também um modo violento de persuadir as pessoas a aderir a uma idéia, através de argumentos lógicos, destituídos da experiência. (pg. 48)

suas próprias verdades. Dialogava não para convencê-los da verdade, mas para tornar seus cidadãos verdadeiros.

Arendt mostra⁷⁰ que esse método socrático da fala filosófica apóia-se em dois entendimentos sobre as opiniões (*doxai*). O primeiro, de que toda *doxa* é a formulação em fala “daquilo que me parece” (*dokei moi*). E o segundo, de que o mundo se abre de modo diferente para cada homem, e essa abertura varia de acordo com a posição que cada um ocupa nele. Em “A Vida do Espírito” ela ratifica essa assertiva:

“Nada do que aparece manifesta-se para um único observador capaz de percebê-lo sob todos os seus aspectos intrínsecos. O mundo aparece no modo do parece-me, dependendo de perspectivas particulares determinadas tanto pela posição no mundo quanto pelos órgãos específicos da percepção.”⁷¹

Se o mundo aparece para o homem no modo do parecer ser, implica que podem ser produzidas tanto aparências verdadeiras como também podem ser produzidos equívocos, que Arendt entende como sendo corrigíveis através de uma mudança de posição, ou da aproximação daquilo que se mostra ou por último, aperfeiçoando instrumentos de percepção. Não é que existam vários mundos, pois o mundo tem um caráter comum e se abre para todos, independentemente das diferenças que existam entre os homens, mas cada homem se coloca no mundo na sua própria abertura, originando assim opiniões (*doxai*) diferentes sobre todas as coisas. E mesmo estando num mundo comum, nenhum homem, nem mesmo um filósofo, pode saber antecipadamente a verdade de cada um, pois esta depende do “parece-me que” (*dokei moi*) que é singular. Não é à toa que Sócrates começava seus diálogos com perguntas. Ele precisava se aproximar da abertura de cada um, do modo como cada cidadão percebia o mundo, que dependia de sua posição, e assim escutava suas respectivas opiniões. Perguntando sistematicamente, usando a *dialegesthai*, aparecia a verdade até então encoberta para ambos. Significa dizer que se o

⁷⁰ ARENDT, H. *A Dignidade da Política*. RJ: Relume-Dumará, 2002, pg. 96.

⁷¹ ARENDT, H. *A Vida do Espírito*, pg. 31.

filósofo não perguntasse, jamais conheceria essa verdade⁷², como também o cidadão que não participasse desse diálogo, como afirma Arendt: “não há quem possa saber por si só, e sem um esforço adicional, a verdade inerente à sua própria opinião.”⁷³

Neste mesmo artigo “Filosofia e Política”, Arendt esclarece que a palavra *doxa* além de significar opinião, também quer dizer glória e fama. É a face política das opiniões, pois é na esfera pública que os homens podem fazer valer sua própria opinião, e isso quer dizer “ser capaz de mostrar-se ser visto e ouvido pelos outros. (...) Na vida privada se está escondido e não se pode aparecer nem brilhar, não sendo permitida ali, portanto, qualquer *doxa*.”⁷⁴ Essa afirmativa mostra então que opiniões que não tenham tido a chance de vir a público, podem se reduzir a meras opiniões, sem jamais alcançarem o estatuto de verdade. Pois onde está o outro que ajudaria a “parir” verdades? No isolamento, o homem tende então a ficar imerso em várias opiniões sem a possibilidade de tornar suas *doxai* verdadeiras. Um discurso que carece de um “para quem” tem sua existência comprometida, pois pelo fato do homem precisar de um outro homem para confirmar sua existência, sua fala só se revela para si nesse contato com os outros homens. Tanto que, é comum ouvir-se as pessoas afirmarem que, ao falarem para os outros suas percepções, se dão conta de tantas outras coisas a respeito de si mesmas que nunca haviam pensado antes.

A essência da narrativa torna-se clara, então. O narrador é aquele que pode transformar opiniões, visões de mundo, em verdade. Ou, dito de outro modo, o narrador é aquele que pode ver em cada opinião, por mais contraditória que seja, a verdade. Significa dizer que o contar histórias, em particular a história da própria vida, possibilita o encontro com a verdade sobre si mesmo, e essa é a essência da narrativa: verdade que liberta. Não quer dizer que exista uma verdade absoluta escondida, muito pelo contrário; verdade aqui tem o sentido grego de desvelamento (*aletheia*), que será explicitado a seguir.

⁷² A famosa frase de Sócrates “só sei que nada sei” refere-se a esse “nada saber sobre a verdade do outro” antes de se perguntar a ele.

⁷³ ARENDT, H. *A Dignidade da Política*. RJ: Relume Dumará, 2002, pg. 97.

⁷⁴ ARENDT, H. *A Dignidade da Política*. RJ: Relume Dumará, 2002, pg. 97

II.8 – NARRATIVA E VERDADE

Para o fenômeno do aparecer, em que se pode perguntar por que algo aparece de um modo e não de outro, a tradição filosófica sempre respondeu que o que aparece não é o que é, e sim o que há por trás do que aparece. O que está por trás, a causa, essa sim foi merecedora de atenção por parte da ciência, uma vez que se entendeu que dela (causa) se origina o surgimento das coisas. Tal posição, além de transformar o fundamento das aparências em causa delas, atribuiu maior valor à causa, como se só nela habitasse a verdade, como se também a verdade fosse única, a “verdadeira”. Esse modo de pensar também promoveu uma grande desconfiança do homem diante dos fenômenos, pois se a verdade só se encontra por trás de tudo, como confiar no que se vê?

Arendt argumenta em “A Vida do Espírito” que essa posição é falaciosa, uma vez que “a primazia da aparência é um fato da vida cotidiana do qual nem o cientista nem o filósofo podem escapar”⁷⁵ e acrescenta que é necessário que se devolva o valor do superficial, do aparente, pois a aparência também tem como função proteger (e não esconder): “as aparências expõem e também protegem da exposição, e exatamente porque se trata do que está por trás delas, a proteção pode ser sua mais importante função”⁷⁶. As aparências expõem e ocultam, justamente porque toda revelação nunca se dá de modo total.

Em *Ser e Tempo*, Heidegger afirma que é antiga a preocupação da filosofia com a questão da verdade e do ser. Confirmando isso, cita Aristóteles⁷⁷, mostrando que o conceito tradicional de verdade estava na concordância. Assim, para a tradição, a verdade é uma proposição adequada (correspondente) ao objeto (*adaequatio intellectus et rei*). Em *Ser e Tempo*, Heidegger investiga os fundamentos ontológicos deste conceito tradicional,

⁷⁵ ARENDT, H. *A Vida do Espírito*. RJ: Relume-Dumará, 2002, pg.21

⁷⁶ Idem, *Ibidem*, pg 21.

⁷⁷ Idem, *Ser e Tempo*. Petrópolis: Vozes, pg. 280.

ampliando o entendimento sobre verdade, chegando à idéia de que verdade é descoberta.

Esta descoberta corresponde ao termo grego *aletheia*, que quer dizer desvelar, ou seja, trazer do encobrimento ao desencobrimento. Esse termo traz a idéia de movimento: verdade é descoberta, é desvelamento (*aletheia*), é o movimento que o homem está continuamente realizando no mundo. Desse modo, a verdade não está originariamente no juízo (= predicação) e sim numa abertura de mundo (uma posição). Depende de sua posição para que suas opiniões apareçam. O homem está desde sempre numa abertura e é esta que propicia o surgimento de opiniões. Verdade então não está por trás, nem é uma oposição a estas opiniões ditas “aparentes”. Opiniões se tornam verdadeiras.

Arendt também faz uma outra reflexão sobre a verdade, partindo ainda desse princípio da verdade enquanto desvelamento: “a verdade é sempre o início do pensamento; pensar é sempre sem resultado. A verdade não está no pensamento, mas é a condição de possibilidade do pensar”.⁷⁸ Tal afirmativa contrapõe-se à concepção científica, em que a verdade seria o resultado final de um processo do pensamento. Desse modo, filosofia e ciência se diferenciam quanto ao lugar da verdade. Enquanto que na ciência, a produção de verdade é resultado de um processo, a qual é a sua finalidade, a filosofia se posiciona no início. Isso quer dizer que o pensar origina-se numa experiência de verdade, é esta que lhe dá condições de poder operar. Não é à toa que Arendt cita Heidegger na sua introdução sobre o “Pensar”: “o pensamento não traz conhecimento como as ciências”⁷⁹. Aqui Arendt também se encontra com Sócrates, que utilizava o pensar para produzir movimento nos homens e não para encontrar certezas, nem resultados.

Complementando sua idéia sobre a verdade, no seu artigo “Compreensão e Política”⁸⁰, Arendt insiste na idéia de que a verdade não se pode apartar da experiência. A autora valoriza o senso comum, esse sentido (como já diz) que é

⁷⁸ ARENDT, H. *Entre amigas: a correspondência de Hannah Arendt e Mary McCarthy*/organização e introdução Carol Brightman. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1995, p.52

⁷⁹ ARENDT, H. *A Vida do Espírito*. RJ: Relume-Dumará, 2002, pg. 4.

⁸⁰ ARENDT, H. *A Dignidade da Política*. RJ: Relume-Dumará, 2002, pg. 39.

comum a todos contemporâneos do mundo, e que oferece referências para uma vida em comum, sendo, portanto, um sentido político. Por isso, quando o senso comum não pode mais oferecer referências para a compreensão, a lógica o substitui. É assim que aparecem as verdades lógicas que, distanciadas da experiência, se transformam em ideologias. A lógica, para se estabelecer, necessita de exclusividade (oposto do que é comum), ou seja, requer confiabilidade sem participação da experiência das pessoas. Essa substituição do senso comum pela lógica é característica do pensamento totalitário. Significa elevar o estatuto de uma afirmação a algo que possa ser aplicável a qualquer acontecimento, no qual várias certezas podem ser deduzidas, amparadas pela lógica e fora de qualquer questionamento vindo da realidade.

Arendt afirma que Kant também fez observações quanto à perda do senso comum, que seria a insanidade. É que o senso comum é também para Kant o que capacita o homem para julgar enquanto espectador. Na ausência deste, surge o seu oposto:

“o *sensus privatus*, um senso privado, que Kant também chama de *Eigensinn* lógico, estando aí implicado que nossa faculdade lógica, (...) poderia realmente funcionar sem a comunicação – só que, nesse caso, se a insanidade causou a perda do senso comum, ela levaria a resultados insanos precisamente porque se separou da experiência, que só pode ser válida e validada na presença dos outros.”⁸¹

Sendo assim, verdade e certeza são inversamente proporcionais, ou seja, quanto mais certeza, menos verdade. É que para se alcançar certeza, é necessária a busca de afirmações estáveis, que tenham consistência lógica, ganhando assim grande poder de persuasão. Por isso Arendt considerava que os filósofos que utilizavam a retórica eram também “violentos”. Para ela, a ciência busca essa certeza, e a denomina de verdade *irrefutável*⁸², quer dizer, uma verdade tão forte que não possibilite a ninguém pô-la em questão. Nessa concepção de verdade, o que é essencial é seu caráter de ser coercitiva (pouca ou nenhuma liberdade para refutá-la). Assim, quanto mais irrefutável (mais

⁸¹ ARENDT, H. *Lições sobre a Filosofia Política de Kant*, pg. 82

⁸² ARENDT, H. *A Vida do Espírito*. RJ: Relume-Dumará, 2002, pg. 46.

coercitiva), mais verdadeira se torna uma afirmativa lógica. Verdade entendida como certeza é consistência lógica, é auto-evidente e universal (exatamente o que Platão buscava). Mas para se chegar a essa verdade, é necessário romper laços com a realidade, pois esta oferece ameaça a essa estabilidade, a essa consistência. A experiência mostra, assim, que nem tudo que é lógico é verdadeiro. Manter ligação com a realidade requer outra concepção de verdade, que não tenha como fim a busca de resultados permanentes, que possa suportar o inevitável devir que a existência tem como condição, portanto nenhuma garantia, controle ou certezas.

Vale lembrar que o narrador (*storyteller*) de Arendt se aproxima muito da figura do *flâneur* de Walter Benjamin, quando se utilizam da narrativa para unir pensamento e experiência. Ambos, ao operarem essa reconciliação, não se propõem a descobrir pela lógica a identidade entre o que se pensa e o que se vive, pois não se utilizam do conceito tradicional de verdade, como sendo adequação do conceito à coisa. Muito pelo contrário. Tanto o *storyteller* quanto o *flâneur*, são figuras adotadas pelos autores na tentativa de entrelaçar vida contemplativa e vida activa.

Voltando ao nosso narrador, ele é o articulador das opiniões que o ator tem sobre si mesmo. Um ator possui opiniões dispersas a respeito de si, e que estão dispostas numa determinada abertura de mundo. Para que o ator possa descobrir sua verdade, é necessário um narrador que, ao aproximar-se do “parece-me que” do ator, possa perguntar-lhe sobre suas *doxai*. E nesse diálogo, a verdade (*aletheia*) surge desse desvelamento que acontece quando essas opiniões se organizam numa determinada narrativa. Novos significados surgem nessa descoberta. Ele, o narrador, agora já se sabe um descobridor de verdades. E quando volta a agir no mundo, encarnando o ator, já volta enriquecido, com uma nova compreensão sobre si mesmo. A Narrativa tem como finalidade, então, a compreensão.

Narrar é compreender. Pelo fato do ator precisar ser espectador de si para poder lançar um olhar sobre suas ações e ao narrar, dar novos significados às experiências vividas sob a luz da verdade que se desvelou no diálogo do

pensamento consigo mesmo e com os outros. Mas, poder-se-ia perguntar, por que é tão necessário compreender? Afinal, para que narrar? É que a presença desses dois movimentos, narrar e compreender, permite ao homem sentir-se confortável na existência, já que a identidade com o mundo, tal como os seres da natureza vivenciam, não lhe é possível.

II.9 – PARA QUE NARRAR A HISTÓRIA DA PRÓPRIA VIDA

Os homens se movimentam sempre entre (*inter homines esse*) homens e a ação vai se dar justamente nesse âmbito plural. Devido a isso um homem nunca é simples agente; ele é ao mesmo tempo paciente, porque toda ação de um homem afeta outros, da mesma teia de relações⁸³, que também têm a capacidade de agir, trazendo reações inevitáveis e irreversíveis para aquele que iniciou a ação. Uma vez que toda ação é composta de seus feitos e das conseqüências por eles geradas, ação e reação estão numa relação de indissociabilidade. Por jamais se poder ter o controle de todas as reações advindas da ação, pode-se dizer que as reações são ilimitadas. Esse fenômeno da ação ocorre tanto em circunstâncias de poucos atores, quanto de vários. Não é pelo fato de uma ação ocorrer em um círculo de poucas pessoas, que sua ilimitação desaparece. Muitas vezes, tem-se a dificuldade de se correlacionar reação e ação, ou seja, de identificar, partindo da reação, a que ação ela diz respeito, (tal a ilimitação das conseqüências). A esse fenômeno, da ilimitação da ação, Arendt denomina de *imprevisibilidade da ação*, que revela, ao mesmo tempo, sua grande capacidade produtiva, pois uma ação à qual é impossível controlar ou antever suas conseqüências, mostra o quanto ela é vigorosa e escapa a qualquer tipo de mensuração.

Além de imprevisível, a ação também é irreversível. Uma vez tendo agido, não é possível ao homem desfazer sua ação. E é justamente por isso que a ação também tem como finalidade oferecer condição de possibilidade

⁸³ Arendt desenvolve este conceito no item 25 do capítulo V em “A Condição Humana” - trad. bras. de 1999, pg. 194-200.

para a história humana acontecer. Uma grande história que é constituída pelas histórias pessoais de cada homem. Devido a essa trama, todas as ações podem ser lembradas ou esquecidas, mas jamais podem ser apagadas porque elas são os fios que formam o grande tecido da história dos homens: “a ação cria condição para a lembrança, ou seja, para a história.”⁸⁴

Partindo dessa idéia de que cada homem é um dos atores da história humana desde que nasce, e ao mesmo tempo herói da sua história, é na recordação de suas ações que ele pode atribuir significado a seus feitos. Portanto é através da narrativa que se esclarece qual foi e como a vontade decidiu os caminhos da sua biografia. Paul Ricoeur desenvolve uma perspectiva semelhante à de Arendt em sua obra *O si-mesmo como um outro*, salientando a necessidade de se recordar a própria vida, apontando para a sua finalidade:

“É preciso que a vida seja reunida para que ela possa colocar-se na perspectiva da verdadeira vida. Se minha vida não pode ser interpretada como uma totalidade singular, eu não poderia nunca desejar que ela fosse bem sucedida, completa.”⁸⁵

Embora o autor se refira a uma totalidade, esta não significa acabamento, pelo contrário. Ricoeur denomina de inacabamento narrativo da vida o fato desta se constituir de um caráter aberto em suas duas extremidades, o começo e o fim. Assim, a narrativa de uma biografia estará sempre compreendida entre essas duas aberturas, constituindo-se sempre em um recorte dialético de rememoração e antecipação.

Para Ricoeur, o começo, que é o nascimento, e mais especificamente o ato da concepção, pertence mais à história dos pais do que à própria pessoa, embora possa ser narrado por esta através das histórias que ouviu durante a infância. E quanto à outra extremidade, o fim, que é a morte, ela só será narrada por aqueles que sobreviverão ao narrador. Assim, este estará sempre ao lado

⁸⁴ ARENDT, H. *A Condição Humana*, pg. 16.

⁸⁵ RICOEUR, P. *O si-mesmo como um outro*, pg. 190.

de sua própria morte, mas impedido de compreendê-la como fim narrativo. Por isso ele afirma:

“as histórias vividas de uns são emaranhadas nas histórias de outros. Partes inteiras de minha vida fazem parte da história da vida dos outros, de meus pais, de meus amigos, de meus companheiros de trabalho e de lazer.”⁸⁶

Poder-se-ia dizer, então, que o ator constrói sua biografia com os outros, assim como a biografia dos outros é construída junto com ele. Ao narrar, o ator perde sua condição de continuar sua ação, podendo escolher inúmeros caminhos, “tramar muitos enredos (*intrigue*), enfim, narrar muitas histórias, uma vez que a cada uma, falta o critério de conclusão.”⁸⁷

Narrar a história da própria vida, mesmo que sempre inconclusivamente, pode abrir a chance do ator descobrir verdades sobre si mesmo, pois, por estar sempre ocupado no tecer incessante que a vida convoca, não tem clareza do próprio movimento que faz junto com os outros. Narrar é um processo de discriminar, separar os fios da trama, reconhecê-los como próprios mesmo que junto com os outros, identificar que também são suas as ações que dão rumo à sua vida e que não pode abdicar do lugar daquele que tece, mesmo quando nega ou se distrai.

Desse modo, presidir ao seu próprio julgamento como Arendt propõe⁸⁸ como sendo a tarefa do narrador, é uma oportunidade ímpar àquele que se dedica a realizá-la, pois pode, a partir daí, mudar o rumo de sua história ou até escolher mantê-la na mesma direção, se assim o quiser. Essa tarefa é intransferível, e se jamais for realizada pelo seu autor, permanecerá como sempre foi: mais um entre uma quantidade infinita de fios que compõem a trajetória de cada um, restringindo o ator de sua vida a habitar um lugar de alienação, de falta de conhecimento de si mesmo, de refém de sua própria história. A resposta à questão do para que narrar a própria história pode ser então: para ser livre.

⁸⁶ RICOEUR, P. *O si-mesmo como um outro*, pág. 190

⁸⁷ Idem, *Ibidem*. pág. 190

⁸⁸ ARENDT, H. *A Vida do Espírito*, pg. 163.

CAPÍTULO III – CONSTRUÇÃO DA HISTÓRIA PESSOAL

“Só podemos saber quem um homem foi
se conhecermos a história da qual ele é o herói,
em outras palavras, sua biografia”
ARENDT, H.⁸⁹

Neste capítulo será desenvolvida qual a concepção de história de que trata a narrativa de histórias pessoais, para esclarecer que ela é algo que revela o herói que cada homem é da sua própria história, mas não como seu autor⁹⁰; como também serão apresentados os elementos que a diferenciam de outros tipos de história.

III.1 – O HOMEM É CO-AUTOR DA SUA HISTÓRIA

Em seu artigo “O Conceito de História”⁹¹ Arendt afirma:

“os homens são “os mortais”, as únicas coisas mortais que existem, pois os animais existem tão-somente enquanto membros de espécies e não como indivíduos.”⁹²

E ainda traz de Hegel o argumento de que “o homem não se distingue das outras espécies animais por ser um animal racional, mas por ser a única criatura viva que sabe de sua própria morte.”⁹³ O que tem concordância com a idéia heideggeriana quanto à diferença da morte do homem e a morte dos outros seres vivos: “Chamamos de *finar* o findar do ser vivo. (...) Morrer, exprime o modo de ser em que o ser-aí é para a sua morte”⁹⁴

Esse destaque à mortalidade do homem em comparação com os seres vivos, que esses filósofos mostram, tem suas raízes no início da história

⁸⁹ ARENDT, H. *A Condição Humana*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1999, p.199

⁹⁰ Arendt desenvolve no capítulo V – Ação em “A Condição Humana” que “ninguém é autor ou criador da história de sua própria vida” ou seja, o homem é sujeito da história, revela-se como agente desta, mas não a cria. Ver pág. 197 da tradução brasileira, RJ: Forense Universitária, 1999.

⁹¹ ARENDT, H. *Entre o passado e o futuro*. SP: Editora Perspectiva, 2002, pg. 69-127.

⁹² ARENDT, H. *Entre o passado e o futuro*. SP: Editora Perspectiva, 2002 pg. 71.

⁹³ ARENDT, H. *A Vida do Espírito*, pg. 218

ocidental. Em “Entre o Passado e o Futuro”, Arendt retoma o pressuposto principal desta época, que era o de se encontrar a justa diferença entre o que era perecível e o que era permanente (feitos humanos e natureza). Já que tudo o que é feito pelo homem se torna perecível como o homem é (mortal), a única maneira de imortalizar os feitos humanos era dotá-los de alguma permanência. Se tal objetivo fosse cumprido, então o homem encontraria seu lugar no cosmo, onde tudo é imortal. A autora afirma que Heródoto, o pai da história ocidental, tinha esse objetivo quando afirmava que buscava preservar aquilo que o tempo se encarregava de esquecer, para que os feitos gregos pudessem ser lembrados pelas gerações seguintes e continuassem a brilhar para sempre. Por isso, tudo o que pode ser esquecido, por ter um caráter inefável, por não ter existência própria, deve ser registrado. E é isso o que a história registra: aquilo que é extraordinário, aquilo que rompe com a rotina da vida cotidiana. E o faz através da recordação, rumo à imortalidade. Assim, finalmente história e natureza têm um ponto de encontro:

“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.”⁹⁵

Mas esse entendimento do homem como “mortal” também aponta para uma outra conclusão de Arendt: A de que embora a história da vida (*bios*) de cada um esteja compreendida entre o nascimento e a morte, esta não se circunscreve na vida biológica (*dzoé*). Mais do que isso. Ser mortal faz do homem um ser que inaugura movimentos que atravessam a repetição contínua e cíclica da vida biológica, emergindo dela tal como os feitos extraordinários rompem com a cotidianidade da vida. É devido à mortalidade que os homens constroem o mundo artificial e aí instauram relações onde participam como pessoas. A vida de uma pessoa, uma *bios*, se dá num movimento duplo em relação à vida biológica: ao mesmo tempo em que se apóia nela, resiste à

⁹⁴ HEIDEGGER, M. *Ser e Tempo* vol II, pg. 70.

⁹⁵ ARENDT, H. *Entre o Passado e o Futuro*, pg. 78.

ciclicidade inerente à mesma, que o faria mais um em sua espécie. Cada indivíduo que nasce constitui, então, um ninho capaz de lhe oferecer condições de se diferenciar dos demais homens de sua mesma espécie, emergindo, assim, um *quem*. A trajetória deste *quem* não tem uma direção determinada, embora se possa encontrar um sentido nela. Essa história da vida que cada um de nós escreve junto com os outros, que é a nossa história (*story*), é a nossa *biografia*. Ao conjunto entrelaçado de biografias podemos nomear de História (*history*).

O homem inicia sua história pessoal a partir de uma história que o precede. É uma biografia particular que escreve com os outros, assim como participa da história alheia que é escrita pelos demais. Sendo assim, os homens são co-autores de suas próprias histórias, jamais autores tão somente nem mesmo autores quaisquer. Essa co-autoria lhes é conferida pela sua condição humana de ser plural, pois todos os seus atos ocorrem numa trama, numa teia de significações que é tecida constantemente pelos homens. Jamais um ato humano ocorre de modo solto, isolado. Será sempre o ato de um homem, que uma vez nascido já está numa teia, que ao precedê-lo passa a contar com sua participação, mesmo que de modo distraído. Quando por exemplo um bebê chega numa família, modifica os papéis de todos os seus membros, e mesmo que venha a morrer na infância, jamais deixa essa família como era antes dele chegar; portanto, nascer é iniciar uma história, e morrer não implica em desaparecer dela, pois cada um que nasce, ao escrever a sua história pessoal, particular, participa da história dos outros homens e permanecerá na história deles através da lembrança, da recordação. O que cessa é a possibilidade de gerar novos atos humanos, mas jamais termina a possibilidade de continuar soando o eco de seus atos já feitos e sempre ressignificados por outros.

Durante o curso dessa história pessoal, dessa biografia própria, escrita junto com os outros, o sentimento de estranheza acompanha seu autor do nascimento até a morte, fazendo com que a tarefa da compreensão seja interminável, pois embora todos os homens nasçam de um par, num mundo

onde é natural chegar sempre novos habitantes, para aquele que nasce, o mundo lhe é estranho.

Pelo fato dos seres mortais não serem preparados previamente para viver neste mundo, nascem (aparecem) no mundo como estranhos, interagem até deixarem de existir. Tal estranheza se dá devido ao modo de ser do homem, como Heidegger mostra em *Ser e Tempo*, que ele é um ente cujo modo de ser é abertura, onde seu sentido está sempre em jogo no seu existir⁹⁶. Equivale dizer que o fato do homem não ser constituído por uma essência permanente que lhe determine⁹⁷, faz com que nada mais lhe confira pertencimento e identificação com o mundo, tal como se dá com a natureza. Os animais, as plantas têm relações com o meio ambiente já definidas, prontas e o homem, por ter seu ser lançado no mundo, portanto numa relação diferente, tem sempre que cuidar dessa relação que não lhe oferece nenhuma direção prévia. Arendt diz que apesar do homem ser aquele que determina e define a essência natural de tudo o que está à sua volta, não quer dizer que tem autoridade para concluir que sua natureza tenha o mesmo sentido que a natureza das coisas⁹⁸.

Sendo assim, o homem necessita de um constante esforço de reconciliação com um mundo que lhe é inóspito, por condição. É sua a tarefa de enraizamento, que se dá na relação com os demais homens. Sem esse sentimento de pertinência no mundo, sem referências, sua vida pode tornar-se sem sentido, ou até pode se tomar como se fosse um ente cujo ser é simplesmente dado, vivendo como “vive-se”, perdido em um modo impessoal.

Aprofundando essa idéia, Hannah Arendt mostra a diferença entre o conceito de natureza humana e condição humana. Natureza humana pressupõe uma essência, que colocaria todos os homens numa mesma categoria e que teria o mesmo estatuto de essência daquelas em que se inserem os outros elementos da natureza. Arendt considera impossível a descoberta de uma natureza dos homens partindo-se dessa concepção, porque implicaria em

⁹⁶ HEIDEGGER, M. *Ser e Tempo*, vol. I, pg. 77.

⁹⁷ “a essência do homem não pode ser determinada” - ARENDT, H. *Lições sobre a Filosofia Política de Kant*, pg. 75.

⁹⁸ ARENDT, H. *A Condição Humana*, pg. 18.

presumirmos que o homem tem uma natureza no mesmo sentido dos outros entes, ou então que o homem teria que fazer consigo o que faz com todas as coisas que o rodeiam, o que significaria em “pular sobre nossa própria sombra”⁹⁹. Para a autora, responder sobre a natureza do homem passa então a ser uma tarefa para a teologia, tanto quanto sobre a natureza de Deus. Natureza tem a ver com conceitos como permanência, essência, constância, etc. características essas que não aparecem como sendo o que mais caracteriza o humano. Assim, Arendt apresenta o conceito de “condição humana”: é tudo aquilo que constitui e fundamenta a vida de todos os homens, sem que lhes seja possível escolher ou não tais condições, embora possam tomá-las reflexivamente como questão.

III.2 – A HISTÓRIA PESSOAL É CONSTRUÍDA SOB CONDIÇÕES

Em seu livro “A Condição Humana”, Arendt apresenta seis condições da existência humana¹⁰⁰ a partir das quais a vida é dada ao homem:

- 1) *planeta Terra* – o homem nasceu neste planeta e este estabelece condições de vida orgânica diferentes das que se o homem nascesse em outro planeta;
- 2) *vida biológica* – ciclo biológico que vai do nascimento à morte, que o homem necessariamente tem que cuidar;
- 3) *mundanidade* – o homem constrói sobre o mundo natural, um mundo artificial que o possibilita criar nele sua habitação e preservá-lo para gerações futuras.
- 4) *pluralidade* – o homem nasce no mundo já em relação, seu ser é originariamente o viver em meio aos outros homens e agir em conjunto. Ao mesmo tempo em que ele é singular, constitui-se a partir da pluralidade;

⁹⁹ ARENDT, H. *A Condição Humana*, pg. 18.

¹⁰⁰ ARENDT, H. *A Condição Humana*, pg. 19.

- 5) *natalidade* – ao nascer, o homem é um iniciador de uma cadeia nova de eventos no mundo; e a todo o momento pode lançar mão dessa faculdade de iniciar movimentos novos; e
- 6) *mortalidade* – a vida mortal do homem advém da vida biológica, mas não se reduz a ela, diferenciando-se de todas as outras coisas por ser uma vida identificável do nascimento à morte. A morte encerra e demarca a singularidade dos indivíduos.

Essas condições humanas jamais explicam o que o homem é, nem lhe condicionam de modo absoluto, como as ciências humanas propõem. Elas mostram que o homem vive sob condições, mas não é passivo a elas, pois embora essas condições diferenciem o homem dos demais entes, elas não condicionam a existência de modo determinístico-causal. É justamente no direcionamento a ser dado a elas que reside a sua liberdade. Apropriar-se desta liberdade depende do quanto pode suportar sua condição de estranho no mundo, que é seu modo originário. Para Arendt, apesar do homem nascer como estranho, tem a possibilidade de sentir-se em casa no mundo¹⁰¹. Para isso, precisa tomar parte no diálogo interminável com a história humana que o constitui, que é a essência da compreensão, isto é, a tarefa de buscar significados para tudo aquilo que faz e o afeta no mundo, junto com os outros.

Arendt também aponta para uma outra possibilidade do homem dar conta da estranheza que lhe é própria: viver a vida de modo supérfluo. Para a autora, tal modo de viver é característico da era moderna, na qual o homem desenraizado vive alienado: “o que distingue a era moderna é a alienação em relação ao mundo”¹⁰², e portanto desatento de que é co-autor dessa história que tece junto com os outros homens: “o desarraigamento pode ser a condição preliminar da superfluidade”¹⁰³. Na medida em que o homem estabelece um modo de viver identificado com o consumo, mergulhado nos afazeres da vida

¹⁰¹ ARENDT, H. *A Dignidade da Política*, pg. 39

¹⁰² ARENDT, H. *A Condição Humana*, pg. 266.

cotidiana, sem raízes, sem espaços de reflexão, privilegiando o imediatismo do presente apartado do chão do seu passado, cala a estranheza através da familiaridade que o aliena de si mesmo. Esse fenômeno da superfluidade, que aparece inclusive nas relações afetivas¹⁰⁴, é acompanhado de um enorme avanço tecnológico que encobre a pobreza de vínculos. Para Arendt, estar no mundo de modo supérfluo é tão grave, que pode significar “não pertencer ao mundo”¹⁰⁵. Essa falta de um lugar reconhecido e garantido no mundo, gerado pelo isolamento, faz com que o homem moderno seja constantemente assolado pela solidão. Não a solidão necessária para se estar consigo mesmo, mas a que retira do homem a capacidade de compartilhar com os outros o mundo comum, podendo até chegar à perda do próprio eu¹⁰⁶.

Portanto, a proposta de Arendt, do homem procurar estar em casa no mundo, não é a de viver de um modo habitual, mas a de encontrar um significado para o viver. É estar sempre na busca de significados para os acontecimentos, a fim de que estes tenham um lugar legítimo na história de cada um, sem jamais se reduzir a uma rotina assegurada. Este sentido só é possível se for alcançado em meio aos outros homens, pois, “para a confirmação da minha identidade, dependo inteiramente de outras pessoas”¹⁰⁷. O homem precisa da companhia dos outros homens para que saia da dúvida e do equívoco que surgem, quando entende que pode viver e dar conta de si totalmente sozinho. Arendt argumenta que “estando a sós, o meu próprio eu me abandona”, ou seja, quando o homem considera que não precisa do contato com seus semelhantes para que possa integrar o diálogo do seu pensamento, não sabe que perde a confiança em si mesmo, pois quando rompe o contato eu-mundo, perde junto a capacidade de pensar e de sentir¹⁰⁸.

Dando continuidade a esse capítulo, serão apresentados três itens para delimitar o âmbito que se quer dar à história pessoal: em primeiro a natalidade,

¹⁰³ ARENDT, H. *Origens do Totalitarismo*, pg. 528.

¹⁰⁴ O sociólogo suíço Zygmunt Bauman refere-se a essa superfluidade das relações afetivas utilizando o termo “amor líquido”. Ver Bauman, Z. *Amor Líquido*. RJ: Jorge Zahar Editores, 2005.

¹⁰⁵ ARENDT, H. *Origens do Totalitarismo*, pg. 528.

¹⁰⁶ ARENDT, H. *Origens do Totalitarismo*, pg. 529.

¹⁰⁷ ARENDT, H. *Origens do Totalitarismo*, pg. 529.

por ser o início de todas as biografias; em segundo será mostrado o conceito arendtiano de auto-apresentação, por este ser fundamental para o entendimento da identidade do ator da história pessoal e por último será apresentada a faculdade da vontade, por essa ser responsável pelos caminhos que um ator escolhe para escrever sua própria história.

III.3 – NATALIDADE : TODA HISTÓRIA TEM UM COMEÇO

“Os seres humanos, novos homens,
continuamente aparecem no mundo
em virtude do nascimento”
ARENDT, H.¹⁰⁹

Entre as condições humanas propostas por Arendt (enunciadas acima), parece que a natalidade é a mais essencial de todas para autora, pois além do fato de que as condições humanas seguintes só existem devido à existência desta, Arendt acrescenta que “como a ação é a atividade política por excelência, a natalidade, e não a mortalidade, pode constituir a categoria central do pensamento político, em contraposição ao pensamento metafísico”¹¹⁰.

Esse posicionamento de Arendt, de privilegiar a natalidade, também aparece em *A Condição Humana*, quando ela afirma que “os homens, embora devam morrer, não nascem para morrer, mas para começar”¹¹¹. O que nos dá o entendimento de que ela não nega a importância da mortalidade, tanto é que esta faz parte das condições humanas apresentadas por ela. O que ela não dá é o mesmo destaque que a filosofia tradicional ofereceu, e em seu lugar defende a idéia de que politicamente o que interessa não é que o homem é mortal, mas justamente sua capacidade inesgotável de iniciar movimentos. Desse modo, o homem não só inicia quando nasce, mas pode repetir esse movimento de iniciar

¹⁰⁸ ARENDT, H. *Origens do Totalitarismo*, pg. 529.

¹⁰⁹ ARENDT, H. *A Vida do Espírito*, pg. 348.

¹¹⁰ ARENDT, H. *A Condição Humana*, pg. 17.

¹¹¹ ARENDT, H. *A Condição Humana*, pg. 258.

processos novos a cada dia: “é da nossa própria natureza sermos iniciadores e, por conseguinte, de constituirmos começos durante toda a nossa vida”¹¹².

A natalidade também propicia outra reflexão, a de que ser natal faz do homem um ser eternamente devedor de si mesmo. Devedor não no sentido objetivo de dever algo, pois traria a idéia de que ser homem é já trazer em si uma essência que antecede sua existência. É que pelo fato do homem ser iniciador (e de poder se dar conta desta sua condição), faz dele um ser que tem um compromisso consigo, mesmo que de modo não tematizado. Um compromisso de agir, de poder fazer diferente a cada vez, de não se deixar envolver completamente pela rotina da vida, de não tomar como sendo seu o modo de viver dos outros seres de natureza diferente da sua. É um compromisso percebido pelo homem como sendo algo que o faz diferente do “todo mundo”, que propicia o emergir de um *quem*, que o singulariza. Este fenômeno não oferece para o homem um caminho a seguir, apenas o repõe a caminho, em movimento, em ação. Saber-se natal acorda no homem seu modo mais próprio, que é o de poder-ser, de ser um ente cujo modo de ser é de infinitas possibilidades, mas *o que* iniciar será sempre sua tarefa até morrer, porque além de ser iniciador, o homem é também um ser livre.

III.4 – A AUTO-EXPOSIÇÃO E A AUTO-APRESENTAÇÃO

Em *A Vida do Espírito*, Arendt parte da descoberta de Adolf Portmann¹¹³, a respeito do impulso para auto-exposição que os seres vivos possuem, para afirmar que esse fenômeno também está presente na espécie humana, ou seja, que a auto-exposição é algo comum aos homens, animais e plantas. Desse modo, assim como tudo aquilo que pode ser visto, tocado, ouvido é feito para tal,

¹¹² ARENDT, H. *Lições sobre a Filosofia Política de Kant*, pg. 20.

¹¹³ Adolf Portmann (1897-1982), nascido em Basel, na Suíça, estudou zoologia na Universidade de Basel e trabalhou depois em Genebra, Munique, Paris e Berlim, dedicando-se a laboratórios de biologia marinha em ilhas francesas. Suas principais áreas de pesquisa abrangiam biologia marinha e morfologia comparativa de vertebrados. Seu trabalho era freqüentemente interdisciplinar, já que continha também aspectos filosóficos e sociológicos da vida dos animais e dos seres humanos.

também o homem possui esse mesmo impulso para mostrar-se, para aparecer no mundo. Arendt exemplifica esse fenômeno referindo-se à fala, que é própria para ser ouvida tanto quanto as palavras, compreendidas, justamente para aqueles que também falam, assim como somente aquele que possui o sentido da visão é capaz de ver e de ser visto¹¹⁴.

Este aparecer para ser visto pode ser inclusive um critério para se distinguir aquilo que é vivo do que não é, como Arendt nos mostra:

“estar vivo significa ser possuído por um impulso de auto-exposição que responde à própria qualidade de aparecer de cada um”¹¹⁵.

Embora o impulso para auto-exposição não dependa da vontade do homem para acontecer, este depende de condições para se mostrar. É que os vivos aparecem no mundo tais como os atores chegam em um palco montado para uma peça que eles irão encenar, e encenam para alguém assisti-los. Portanto, para o homem, onde nascer é o mesmo que aparecer, este aparecer só tem sentido se for para alguém. Significa dizer que nada do que existe se dá no singular, pois só existe porque aparece para alguém. Precisa aparecer para alguém para que seja conferida a legitimação, confirmação de sua existência. O homem sozinho não tem condições de oferecer essa certeza para si mesmo, a não ser quando rompe com o senso de realidade, senso comum. Sendo assim, a auto-exposição, esse aparecer espontâneo de que toda criatura humana é dotada, tem vários modos de se expressar, revelando um *quem* específico que cada um é. E mesmo quando alguém escolhe se esconder, é também este um modo da auto-exposição, ou seja, se auto-expõe ao modo da ocultação, o que equivale dizer que não há como esse impulso não estar presente naquele que está vivo.

Arendt compara a dificuldade que os órgãos internos têm para mostrarem-se (só o fazem através de sintomas), com a que as emoções apresentam para fazerem parte do mundo das aparências, pois os sentimentos

¹¹⁴ ARENDT, H. *A Vida do Espírito*, pg. 26.

carecem de visibilidade¹¹⁶. Quanto ao pensamento, a invisibilidade é maior ainda, devido à não existência de sensações corpóreas que sejam correspondentes às atividades espirituais, como confirma Arendt: “o que fica manifesto quando falamos de experiências psíquicas nunca é a própria experiência, mas o que pensamos dela quando sobre ela refletimos”.¹¹⁷ A auto-exposição, então, irá se referir aos sinais físicos, que são dotados de visibilidade. É pelo impulso da auto-exposição que as criaturas vivas mostram as características que possuem. Mas o homem não é restrito a essa única via de revelação de si mesmo. Para Arendt, além deste impulso, os homens têm a capacidade de agir e falar, o que faz com que tenham a liberdade de poder escolher como querem aparecer no mundo; a este aparecer, que implica em escolher de modo ativo e consciente o que será mostrado, Arendt denomina de auto-apresentação. Como exemplo, Arendt se refere à raiva¹¹⁸, cuja demonstração já implica numa decisão de como ela deve aparecer, ou seja, diferentemente da auto-exposição, na auto-apresentação, o homem pode decidir como quer ser visto.

Este modo de revelação só pode se dar nos seres humanos à medida que necessita que haja algum grau de autoconsciência que só a reflexão, pertencente às atividades do pensamento, pode oferecer. Naqueles que têm essa faculdade comprometida, tais como os doentes mentais, paráliticos cerebrais, a apresentação restringe-se aos limites corporais, como afirma a autora:

“uma criatura privada de espírito não pode viver nada semelhante a uma experiência de identidade pessoal, ela fica completamente à mercê de seu processo vital interno, de seus humores e emoções, cuja mudança contínua não é de modo algum diferente das contínuas transformações dos órgãos corporais”¹¹⁹

¹¹⁵ ARENDT, H. *A Vida do Espírito*, pg. 18.

¹¹⁶ ARENDT, H. *A Vida do Espírito*, pg. 26.

¹¹⁷ ARENDT, H. *A Vida do Espírito*, pg. 26.

¹¹⁸ ARENDT, H. *A Vida do Espírito*, pg. 28.

¹¹⁹ ARENDT, H. *A Vida do Espírito*, pg. 27.

Retomando sobre o modo como o homem quer aparecer, Arendt acrescenta uma importante ênfase, a de que “*até certo ponto* podemos escolher como aparecer para os outros”¹²⁰ (grifo da autora). O “até certo ponto” parece indicar um limite desta deliberação. É que a escolha do que será mostrado é composta de vários fatores, os quais na maioria das vezes não são possíveis de serem determinados. Arendt cita alguns exemplos de fatores que compõem uma escolha¹²¹, como a cultura que impele o homem a fazer escolhas para agradar aos outros e assim ganhar maior aceitação de seus pares, ou a escolha pode ser devida ao desejo de agradar a si mesmo e por último, a escolha pode se dar pela vontade de persuadir os outros a sentir prazer com aquilo que considera ser prazer para si mesmo. Significa dizer que escolher não é algo pensado previamente antes de uma apresentação propriamente dita. O homem está sempre se auto-apresentando, cambiando aparências, e na maior parte das vezes sem se dar conta de qual imagem apresenta para os outros. O homem pode, retrospectivamente, refletir sobre as imagens que mostra, cabendo a si modificá-las ou mantê-las, mas seria impossível passar o tempo todo decidindo racionalmente qual imagem utilizar para apresentar-se a si mesmo e aos outros. Mas de um modo geral, independentemente do que leva o homem a escolher um determinado modo de aparecer no mundo, o sucesso ou fracasso dessa aparência, ou seja, o quanto o homem pode sustentar essa aparência, será diretamente proporcional à presença da consistência e duração dessa determinada imagem escolhida. Esses dois critérios guardam íntima relação com a verdade, pois tanto a hipocrisia quanto o fingimento não conseguem manter presentes esses critérios, como nos mostra Arendt:

“a única forma de diferenciar fingimento e simulação da realidade e verdade, é a incapacidade que os primeiros desses elementos têm para perdurar, guardando consistência”¹²²

O homem está sempre realizando uma escolha de conduta dentre as várias que aparecem para tomar como sendo sua. Como já foi visto, essas

¹²⁰ ARENDT, H. *A Vida do Espírito*, pg. 28.

¹²¹ ARENDT, H. *A Vida do Espírito*, pg. 29.

¹²² ARENDT, H. *A Vida do Espírito*, pg. 30.

possibilidades de escolhas advêm da cultura, de si mesmo, do ambiente, enfim, não se originam de uma decisão meramente racional; mas, o fato é de que desse conjunto de atos, provenientes dessas escolhas sucessivas que surge o que comumente se denomina de caráter ou personalidade, que Arendt define como sendo:

“o conglomerado de um número de qualidades identificáveis, reunidas em um identificável todo compreensível e confiável, e que estão, por assim dizer, impressas em um substrato imutável de talentos e defeitos peculiares à nossa estrutura psíquica e corporal”¹²³

Esse conjunto de características escolhidas conserva uma certa permanência, não no sentido de estrutura ou essência, mas através da confirmação constante que o homem faz das mesmas escolhas que compõem sua aparência. E é esta que configura seu papel no mundo. Arendt adverte quanto ao mau entendimento dessa concepção, que seria tomar o homem como um ser que cria a si mesmo, como se essas escolhas se dessem a partir de si. Isso seria equiparar a auto-apresentação à auto-exposição, que sem dúvida não podem representar a mesma coisa. Seria condicionar a experiência humana às mesmas condições que os seres da natureza apresentam. Além disso, essa concepção retira do homem a liberdade que lhe é própria, e que só pode se dar numa existência que está sempre em jogo no mundo, portanto jamais determinada.

Se o homem não é o autor de sua história pessoal, nem decide racionalmente como se auto-apresentar para si e para os outros, parece paradoxal a afirmação filosófica de que o homem é um ser dotado de liberdade. Para esclarecermos então essa aparente contradição, o próximo item irá tratar da faculdade da vontade, devido ao entendimento comum de que ser livre é realizar o que se tem vontade, e à importância de sua participação na construção das histórias pessoais.

¹²³ ARENDT, H. A Vida do Espírito, pg. 30.

III.5 – A FACULDADE DA VONTADE NA CONSTRUÇÃO DA HISTÓRIA PESSOAL

“Estamos condenados a ser livres porque nascemos”
ARENDT, H.¹²⁴

Para Hannah Arendt, a vontade é uma das faculdades do espírito como o pensar e o julgar. Essas três dimensões espirituais compõem sua obra “A Vida do Espírito”, na qual ela se dedica a esclarecer as atividades da *vita contemplativa*. Essa faculdade ganha importância por se relacionar à ação, uma das atividades da *vita activa* que ela desenvolve em “A Condição Humana”, e inevitavelmente à condição humana da natalidade. Como o interesse de Arendt se dirige para o homem no espaço público, a ação tem um lugar privilegiado em seu pensamento. Isso se deve ao fato de que, para Arendt, o homem individual surge através da palavra e da ação ocorridas no espaço público, portanto esta atividade (ação) torna-se então a marca que faz do homem um ser essencialmente político. E se o que convoca a ação é a vontade, pois “a vontade prepara o terreno no qual a ação se pode dar”¹²⁵, não há o que duvidar da correlação entre essas duas atividades. E por fim, vontade se relaciona com a natalidade através da liberdade, porque todo aquele que nasce, iniciando sua história pessoal, dá continuidade a ela através de vários atos que não são pré-determinados por nada, portanto são livres por natureza e decididos pela vontade. Não existe um agir que não seja por livre escolha da vontade.

Tanto o pensamento quanto a vontade são atividades espirituais que como tais retiram o homem da ação; enquanto o pensamento o remete àquilo o

¹²⁴ ARENDT, H. *A Vida do Espírito*, pg. 348.

¹²⁵ ARENDT, H. *A Vida do Espírito*, pg. 260.

que já passou, a vontade o transporta para o que ainda não ocorreu. Ambos trazem à presença projetos, sejam já realizados ou a realizar, como Arendt explicita:

“Pensamento e Vontade (...) tornam presente para o nosso espírito o que na realidade está ausente; mas o pensamento traz para seu presente duradouro aquilo que ou é, ou pelo menos, foi; enquanto a Vontade, estendendo-se para o futuro, move-se em uma região em que tais certezas não existem.”¹²⁶

Essas duas faculdades espirituais também se diferenciam quanto ao grau de liberdade. A vontade se mostra muito mais livre do que o pensamento, que precisa atender ao princípio da não-contradição. Liberdade aqui tem um sentido simples, que diz respeito à consciência de que qualquer ato, por mais inevitável que possa parecer ao agente, poderia não ter sido escolhido para acontecer. Arendt afirma que “a pedra de toque de um ato livre é sempre nossa consciência de que poderíamos ter deixado de fazer aquilo que de fato fizemos”, o que faz com que a autora conclua que a vontade é livre.

Para melhor entendimento da vontade, por essência livre, é importante distingui-la do seu conceito mais comum de vontade como desejo. Hannah Arendt recorre a Duns Scotus para essa diferenciação, afirmando que para ele há “dois tipos de vontade: a “vontade natural” (*ut natura*), que segue as inclinações naturais e pode ser inspirada pela razão e pelo desejo e a “vontade livre” (*ut libera*) propriamente dita”.¹²⁷ Para Scotus a vontade natural está para o homem assim como a gravidade está para os corpos, ou seja, ela é exercida somente com a finalidade de atender à natureza humana. Se o homem fosse regido apenas por esse tipo de vontade, tornar-se-ia apenas um “*bonum animal*”¹²⁸, aquele que usaria a razão para escolher meios adequados para atingir fins já determinados por sua natureza. Mas a vontade, para receber o predicado de *livre* por Scotus, precisa também se distinguir do livre arbítrio, que

¹²⁶ ARENDT, H. *A Vida do Espírito*, pg. 212.

¹²⁷ Idem, *Ibidem*, pg. 285.

¹²⁸ ARENDT, H. *A Vida do Espírito*, pg. 285

tem o âmbito de sua liberdade restrito a finalidades pré-designadas. A vontade livre seria aquela que “designa livremente fins que são perseguidos por si mesmos”.¹²⁹ Arendt comenta que Scotus não explicitou exatamente que atos seriam estes oriundos de uma vontade tão livre, mas o que interessa a ela é o que ele mostrou como sendo a essência da vontade: “a atividade do livre designar”.¹³⁰

Para Arendt, houve um esquecimento da faculdade da vontade pelo pensamento grego, pois são poucas as alusões a essa atividade. Mesmo a *proairesis* (grego) ou o *liberum arbitrium* (latim) de Aristóteles, que é a faculdade da escolha, ainda é para Arendt um conceito precursor à vontade, porque ainda não se mostra com o poder que a vontade possui para a autora, que é o poder de começar algo novo e de modo autônomo. Parece que o surgimento das discussões sobre a vontade como uma capacidade da qual o homem é dotado, que é o poder de alcançar algo, coincide com o aparecimento do “homem interior”, trazido pelos filósofos da Era Cristã. Nesse momento da filosofia, o “interior” do homem aparece como uma parte especial da vida, de modo que o homem passou a ser uma questão para si mesmo, como podemos ver em Santo Agostinho:

“dirigi-me a mim mesmo e perguntei: “e tu, quem és?” e respondi: “um homem”. Para me servirem, tenho um corpo e uma alma: aquele exterior, esta interior.”(...) “Melhor, sem dúvida, é a parte interior de mim mesmo. É a ela que dirigem suas respostas todos os mensageiros do meu corpo, como a um presidente ou um juiz, respostas do céu, da terra, e de tudo o que existe.”¹³¹

Filósofos do período pós-medieval tinham objeções à vontade: duvidavam da existência dela ou de que seria, de fato, livre. A vontade poderia ser apenas uma abstração, uma ilusão, ou então, se realmente existisse, livre jamais seria porque é verdade que se pode *fazer* o que quiser, mas não se pode *querer*, se

¹²⁹ Idem, *Ibidem*, pg. 285.

¹³⁰ ARENDT, H. *A Vida do Espírito*, pg. 285.

quiser. Essa dúvida em relação à existência da vontade, e ao modo pelo qual pode acontecer, decorre da sua “conexão inevitável com a liberdade”¹³², o que a torna uma atividade de caráter bastante instável.

A vontade humana tem por característica ser indeterminada, porque está sempre sujeita a contrários: querer e não-querer ao mesmo tempo. Ao contrário do diálogo que aparece na faculdade do pensar através do dois-em-um, na faculdade da vontade o querer e o não-querer não dialogam entre si, promovendo um conflito que solicita decisão. E é justamente por habitarem juntos que a liberdade aí pode se dar, pois se na vontade houvesse apenas o querer, como a liberdade se manifestaria, se ela necessita de possibilidades para poder existir? A atividade da vontade é formar volições constantemente, e seu caráter duplo faz com que aquele que experimenta uma volição também experimente simultaneamente ser capaz de não querê-la. Fica claro que a vontade é então desassossegada, pois além de a cada volição atendida, gerar-se uma nova volição, são todas elas conflitivas. A única solução para o conflito entre o querer e o não-querer é a ação, a qual interrompe a inquietação que paralisa o espectador, lançando-o de volta à *vita activa* com a determinação de agir no mundo junto com os outros. Esta ação pode acontecer mesmo com a vontade ainda indecisa, mas disposta a experimentar alguma decisão, pois é próprio da ação o caráter de exclusão. Quando o querer torna-se agir, a liberdade desaparece e as conseqüências da ação começam a gerar novos processos. Portanto, cada ato é o fim de várias possibilidades que poderiam ter sido realizadas, confirmando então que o preço a ser pago pelo fim do conflito do ego volitivo é a perda da liberdade. Se sempre vontade é constituída por um querer e um não-querer, é uma tensão permanente entre querer e ser capaz de realizar. Quanto a esta tensão, Arendt amplia esse entendimento afirmando que há tonalidades diferentes de humor correspondentes às atividades do espírito:

“o humor predominante do ego pensante é a serenidade, o simples prazer de uma atividade que nunca tem que superar a resistência da

¹³¹ SANTO AGOSTINHO, *Confissões*, livro X, cap. VI, pg. 216-217. Ed. Martin Claret.

¹³² ARENDT, H. *A Vida do Espírito*, pg. 206.

matéria. (...) O humor predominante da vontade é a tensão, que arruína a tranqüilidade do espírito.”¹³³

Pelo fato de a vontade sempre querer fazer algo, o humor do ego volitivo se mostra predominantemente inquieto e impaciente, pois a vontade anseia dar conta de um “eu-posso” que nunca está garantido de poder ser realizado. Arendt afirma que essa “inquietação preocupada da vontade só pode ser apaziguada por um “eu-queiro-e-faço”, isto é, por uma interrupção de sua própria atividade e liberação do espírito de sua dominação.”¹³⁴ Justamente por essa inquietação que tem por característica, é que a vontade jamais permite que o ego volitivo possa desfrutar do que anseia. Para Santo Agostinho, só quando a vontade se transforma em amor é que pode desfrutar de seu objetivo, pois embora amor e vontade sejam ambas agentes de ligação, o amor não se extingue quando alcança aquilo que almeja, podendo permanecer para desfrutar, o que jamais é possível para a vontade. Esta nunca está satisfeita, pois nunca está em repouso.

Como já foi dito, a vontade lança o ego volitivo para o futuro e a expectativa, gerada pela convocação, tem como modalidades humorais principais a esperança e o medo. Essas duas maneiras de sentir estão intimamente relacionadas na medida em que cada uma delas tem sempre a possibilidade de se sobrepor à outra, o que se dá de modo imprevisível e automático. E longe de serem sentimentos antagônicos, só podem existir um na presença do outro, conforme Arendt: “toda esperança traz consigo um medo, e todo medo cura-se ao tornar-se a esperança correspondente”¹³⁵. É pela presença desses dois sentimentos que o ego volitivo confirma que querer (*velle*) não garante o ser capaz de realizar, pois aí também aparece o não-querer (*nolle*). Aqui surge o que Arendt denomina de “inquietação na alma que beira facilmente a confusão”¹³⁶, solicitando da vontade que se cure “para tornar-se de

¹³³ ARENDT, H. *A Vida do Espírito*, pg. 215.

¹³⁴ ARENDT, H. *A Vida do Espírito*, pg. 214.

¹³⁵ ARENDT, H. *A Vida do Espírito*, pg. 213.

¹³⁶ *A Vida do Espírito*, pg. 214-215.

novo uma só”¹³⁷. O ego volitivo pode caminhar para outra atividade espiritual - o pensar, a fim de apaziguar sua agitação, mas essa mudança do querer para o pensar produz apenas uma parada temporária, pois só quando o ego volitivo desiste da atividade espiritual totalmente e se encaminha para a vida ativa é que encontra solução para sua tensão. O ego pensante também experimenta paralisação temporária do pensar quando se dirige para o querer e, ao contrário da vontade, “curar-se” de sua divisão (dois-em-um) seria “a pior coisa que poderia acontecer”¹³⁸, pois poria fim justamente à sua tarefa, que é a de refletir, pôr em questão os atos humanos, libertando o homem da repetição e do automatismo.

III.5.1 – A FALTA DE VONTADE

Sendo a vontade uma faculdade do espírito, como se poderia entender o fenômeno tão comum da falta de vontade, uma vez que jamais pode estar ausente?

Hannah Arendt mostra que no entendimento de Santo Agostinho, o querer está intimamente ligado ao poder realizar, sem, no entanto, serem a mesma coisa. Nem sempre o primeiro aparece na presença do segundo, mas Santo Agostinho considera que o poder precisa estar presente para que a vontade possa se realizar. Assim, o fenômeno da falta de vontade aparece não por ausência da vontade, mas quando ela se dirige àquilo que não é possível - ou que o ego volitivo não se creia capaz de - realizar. Parece que a falta de poder paralisa o ego volitivo de produzir novas volições, como Arendt afirma citando Santo Agostinho:

“Se agimos, isso jamais pode ser sem vontade, mesmo quando fazemos uma coisa a contragosto, sob coação. Quando não agimos, o motivo pode ser a falta de vontade ou a falta de poder”¹³⁹.

¹³⁷ A Vida do Espírito, pg. 238.

¹³⁸ A Vida do Espírito, pg. 238.

¹³⁹ ARENDT, H. *A Vida do Espírito*, pg. 251.

Confirmando Santo Agostinho, para Arendt poder é agir, é iniciar simplesmente. Poder não é o dar conta do que se tem vontade, é o começar. Portanto, o não agir é o mesmo que falta de poder, o que revela que, ao se sobrepor à esperança, o medo despotencializa o querer do ego volitivo. Seja por um querer ligado ao impossível (querer não se transforma em agir por situações alheias ao ego volitivo) ou um querer cujo ego volitivo está aquém do necessário (querer não se transforma em agir por questões próprias do ego volitivo). Em ambos os casos, o ego volitivo encontra-se apegado, preso a dar conta de uma determinada volição, esquecido de que é dotado da capacidade de produzir outras volições ininterruptamente. Apegado, frustra-se pela não realização de sua vontade, podendo até se tomar como sendo aquele que não quer mais querer.

O fenômeno da falta de vontade (ou melhor, a aparente ausência de vontade) pode ser então um modo como o ego volitivo responde à inquietação que o querer promove. Reduzir o âmbito do querer é reduzir o âmbito do medo e da esperança.

O não-querer nada, que sugere um desapego, pode ser entendido de duas maneiras: um desapego reativo ou um desapego ativo. Na primeira hipótese, o desapego da vontade (o não-querer nenhum querer) pode estar revelando uma negação da vida, no sentido do ego volitivo não querer mais se lançar ao futuro, ao risco, pela vida não se apresentar exatamente como uma específica volição determina. É um desapegar que não liga o ego volitivo a novas volições, portanto é um desapegar reativo por ser promovido pelo medo de não ser mais capaz de realizá-las. Na segunda hipótese, o não-querer se manifesta pela relação livre que o ego volitivo mantém com suas volições, não se prendendo a nenhuma delas, mas atento à realização das mesmas. Aqui o ego volitivo aceita a incerteza que o futuro oferece, abrindo-se às possibilidades de realização de sua vontade ou não, sem que a não manifestação destas implique em algum tipo de paralisação. Pelo contrário, a esperança se sobrepõe ao medo e mobiliza o ego volitivo à sua condição mais própria.

Diante da aparente falta de vontade, o ego volitivo se mostra impotente para se dirigir à vida ativa. E faltando-lhe a ação constantemente, um desligamento progressivo do seu querer vai ocorrendo, alimentando a não vontade. Para romper essa inércia, faz-se necessário que o ego volitivo possa curar seu querer; talvez isso seja possível através da desidentificação de ver-se somente como aquele que se dirige a apenas uma determinada volição, que só pode ser realizada de uma determinada maneira. Para que tal movimento seja possível, o ego volitivo precisaria lançar-se à vida ativa experimentando pequenas realizações sem a presença completa da vontade. Mesmo esta se apresentando indecisa, incipiente, inconsistente ou frágil, o resultado tem o poder de permitir ao ego volitivo gerar novas volições, por se ver capaz de realizar algo. Toda realização, que revela a presença de um poder possível, opera um movimento inverso à falta de vontade (não poder nada). Assim, a impotência absoluta do ego volitivo transforma-se em alguma potência. Poder realizar algo oferece a chance de querer algo mais. Esses pequenos movimentos vitalizadores da vontade podem se dar mesmo no âmbito do labor ou trabalho, pois cuidar de si mesmo, seja no aspecto físico ou na manutenção da sobrevivência, pode parecer tarefa impossível para aquele que se vê impotente diante das exigências da vida cotidiana.

Um outro aspecto importante sobre a falta de vontade é que pode aparecer diante da grande distância que o ego volitivo experiencia entre o que idealiza para si mesmo e aquilo que é sua possibilidade imediata. Seu querer se dirige para algo tão distante que nada do que lhe é possível realizar é suficiente para sossegar-lhe o espírito. Se não se vê capaz de realizar seu querer naquela dimensão, a ponto de nenhuma realização lhe bastar, pode se ver como aquele que não tem vontade, no qual nada, nem ninguém no mundo lhe desperta novamente o interesse de querer, como se o não-querer não fosse já em si mesmo um querer.

III.5.2 – VONTADE E IDENTIDADE

Hannah Arendt cita Nietzsche para poder correlacionar vontade e promessa, uma vez que ele denomina a promessa como “a memória da vontade”¹⁴⁰. É que além do fato de ambas as faculdades - querer e prometer - remeterem o homem para o futuro, também estão intimamente ligadas à ação, pois o querer se renova a cada vez em que a promessa acena com a possibilidade de realizar uma determinada ação estabelecida por ele. Mas tanto a vontade como a promessa lidam com a falta que o homem tem de ter fé em si próprio¹⁴¹, já que nunca pode garantir cumprir aquilo que quer, apesar de prometer.

Quando a vontade se enlaça com a promessa, estabelece-se um vínculo de caráter ético, na medida em que emerge inevitavelmente a responsabilidade do agir em conjunto. Não há como prometer em absoluto isolamento, pois se a realidade só pode ser “assegurada a cada um pela presença de todos”¹⁴², é preciso que haja pares para que a promessa possa se dar. Para Arendt, nem o querer nem o prometer é possível em solidão, pois:

“eu prometo ou aceito uma promessa necessariamente com os outros; nenhuma promessa feita apenas a mim mesma implica realmente comprometimento”.¹⁴³

É a promessa que gera conseqüências para o ego volitivo, o que faz com que o querer tenha compromisso com o mundo. Por esse fator, é que se poderia dizer que a promessa é um elemento mais que fundamental para o sentimento de *Amor Mundi* que Arendt preconiza.

¹⁴⁰ ARENDT, H. *A Condição Humana*, pg. 257.

¹⁴¹ ARENDT, H. *A Condição Humana*, pg. 256.

¹⁴² ARENDT, H. *A Condição Humana*, pg. 256.

¹⁴³ ARENDT, H. *Basic moral propositions*, p.024554, citada por ASSY, Bethânia *in* *Transpondo o Abismo – Hannah Arendt entre a filosofia e a política*, Ed. Forense, 2002, pg. 51.

Pelo fato da vontade manter estreita relação com a promessa, e esta promover o compartilhar do querer, a vontade adquire importante papel na construção da história pessoal, porque constitui a identidade específica do *quem* da ação. Conforme Arendt:

“a volição é a capacidade interna pela qual os homens decidem sempre “quem” eles vão ser, sob que forma desejam se mostrar no mundo das aparências. Em outras palavras, é a vontade, cujo tema é sempre um projeto e não um objeto, que, em certo sentido, cria a *pessoa* que pode ser reprovada ou elogiada, ou , de qualquer modo, que pode ser responsabilizada não somente por suas ações, mas por todo o seu “Ser”, o seu *caráter*.”¹⁴⁴

Parece, então, que a vontade dá ao ator da própria história a direção do curso dos acontecimentos de sua biografia. Mesmo os acontecimentos que não dependeram da decisão do ator para ocorrerem, o modo como o ator escolheu para lidar com aqueles seguiu o curso da vontade. Por isso, pode-se dizer que a vontade revela, através do modo como o ator se ajusta no mundo junto com os outros, quem ele é. E pelo fato de ser a vontade a faculdade humana que permite ao ator acolher ou refutar os chamamentos da vida, pode-se afirmar então que a singularidade do ator, que aparece pela fala e pela ação, tem raízes na vontade.

O caráter do ator, regido pela vontade, pode mostrar-se de vários modos entre dois extremos: vontade no sentido positivo, num pólo, e vontade negativa, noutra¹⁴⁵. Vontade no sentido positivo é quando o querer, que já tem por característica principal produzir tensão, lança o ator numa eterna necessidade de se ocupar, fazendo com que o movimento querer-agir-querer se dê de modo ininterrupto, no qual a finalidade é não parar para pensar. Aqui a vontade se apresenta de modo imperioso, no qual a identidade do ator se configura e se apega aos resultados obtidos pela realização do seu querer. Quanto mais realiza, mais confirma a identidade que o ator imagina “possuir”; assim, no seu

¹⁴⁴ ARENDT, H. *A Vida do Espírito*, pg. 162.

¹⁴⁵ Positivo e negativo aqui têm apenas o caráter de contrário, sem nenhum juízo de valor.

inverso, é como se ao parar de realizar, sua identidade estivesse ameaçada de existir. Nesse modo extremo, em que o ator não encontra condições de ocupar o lugar de espectador de si mesmo, também não há possibilidade do ego volitivo usufruir o que realiza, porque não encontra a serenidade que só o pensar pode promover.

Por outro lado, no seu extremo oposto, encontra-se a vontade negativa, que favorece a sustentação da identidade do ator, não o aprisionando, no entanto, numa determinada realização de um querer idealizado. O *quem* o ator é se mostra através de um querer que não se concentra nos resultados que a realização oferece. Pode-se dizer que aqui aparece uma vontade desapegada que, ao invés de inspirar controle ao ego volitivo, é libertária. Liberta para um agir livre de resultados, não no sentido de qualquer querer e qualquer ação caracterizarem o estado de liberdade. Justamente ao contrário, é um querer comprometido não com os resultados, e sim consigo mesmo e com os outros ao mesmo tempo, por poder oferecer ao ego volitivo seu encontro com o pensar. Essa passagem do querer para o pensar é extremamente importante aqui para dar chance ao ator de, ao parar de agir, refletir sobre suas ações e lançar novas luzes ao seu querer. Pode, assim, sair da rotina de querer sempre as mesmas coisas do mesmo modo, permitindo-lhe maior liberdade de ação no mundo junto com os outros.

Entrelaçam-se aqui, então, o querer e o agir - vida contemplativa e vida ativa - numa relação de liberdade. Desse modo, as faculdades humanas têm entre si uma relação de co-determinação, jamais de causalidade. Querer precisa do agir e vice-versa, mas não se antecedem; portanto, a vida ativa não é determinada pela contemplativa e vice-versa, embora necessitem uma da outra para se sustentar. E ambas são dotadas do caráter de liberdade, pois assim como todas as faculdades do espírito se iniciam em si mesmas (pensar, querer e julgar não provêm de algo anterior), todo agir é também livre, pois cada ação realizada nega a realização de uma ou várias ações que poderiam ter sido escolhidas, isto é, agir é sempre excludente.

CAPÍTULO IV – A NARRATIVA E A CLÍNICA

*“O conceito de história (...) é de origem grega e derivada de *historein*, inquirir para poder contar como foi”*
ARENDT, H.¹⁴⁶

Como já dito no início do primeiro capítulo, é no encontro psicoterapêutico que o clínico convida seu paciente a ocupar o lugar de narrador para que ele possa deslocar-se de seu lugar de ator e assim, olhar seu caminho vivido de um outro ou de vários ângulos diferentes.

A partir desse distanciamento é que a reflexão encontra chance de se fazer presente, pois agindo não é possível pensar. Contemplar exige a paralisia da ação para se poder, inclusive, refletir sobre a mesma. É nesse contínuo habitar ora o lugar de ator, ora o de espectador, que o paciente-narrador pode buscar e atribuir novos significados à sua história pessoal. Esse movimento, denominado por Arendt de compreensão, pode oferecer condições àquele que o faz, de poder se sentir em casa no mundo, com todas as contradições, sofrimentos e alegrias inerentes à existência humana.

A narração de dramas cotidianos vividos pelos homens, que se sentem diferenciados “do todo mundo” pela presença de uma doença que os incomoda, tem uma característica peculiar. Por se identificarem com diagnósticos determinados pelos médicos, mostram uma distância entre si mesmos e “a doença”, como se esta fosse uma entidade independente e, portanto, constituída de poder, forma, causa, explicação, restando às suas vítimas um lugar de lamento, raiva, apatia, enfim, de adoecimento sem saída. Aqui a fala assume um tom de impotência, de descrição da presença restrita do ator, pois o doente que sofre a ação de uma doença, e se identifica com o lugar de doente, só consegue olhar para os sintomas, jamais para si mesmo como alguém que não

¹⁴⁶ ARENDT, H. *A Vida do Espírito*, pg. 162.

se reduz àqueles. A clínica psicoterápica é então uma instância que propicia a estes que se tomam por doentes, um descolar momentâneo de seus papéis habituais. Retirando o homem da ocupação, a narrativa que ocorre na clínica promove um resgate de si mesmo como sendo aquele que tem inúmeras possibilidades de ser além desta que tem escolhido como sendo sua identidade. Quando um paciente-narrador inicia seu relato dizendo “há muito tempo atrás”, “desde que tal coisa me aconteceu”, etc... já estabelece aí uma desidentificação inicial necessária de seu lugar costumeiro de ser, abrindo-se então uma chance para que o juiz possa aparecer, como Arendt mostra: “se o juízo é a nossa faculdade para lidar com o passado, o historiador é o homem que indaga sobre esse passado e que, ao relatá-lo, preside ao seu julgamento.”¹⁴⁷ E esse julgamento não se refere a um fato em si, nem tem como objetivo acusar o agente desses acontecimentos; o juiz de si mesmo (narrador), que o ator se torna, tem como tarefa historiar:

“O homem que faz a revelação não está envolvido com as aparências; ele é cego, protegido contra o visível, para poder “ver” o invisível. E o que ele vê com os olhos cegos e põe em palavras é a história, não é nem o próprio ato, nem o agente.”¹⁴⁸

Interessante notar essa metáfora utilizada pela autora, de que o narrador é cego às coisas visíveis. Para estar à escuta de si mesmo, é preciso que o em torno se silencie, desapareça provisoriamente para que o narrador possa então revelar para si mesmo o que lhe estava oculto, ou seja, o que lhe era invisível. O narrar promove uma justa distância, aquela que permite ao ator perceber que está identificado com um determinado modo de ser, mas que não se reduz a este. O “afrouxamento” da ligação entre um ator e seu papel lhe é concedido quando o ator assume o lugar de espectador-narrador, o qual, ao contar sua história, tematiza a sua existência. Significa que pode contar do seu medo, do seu desespero sem habitar o lugar daquele que tem medo ou se desespera, mesmo que momentaneamente. Ao se ver como aquele que não só tem esses sentimentos, já que pode experimentar outros enquanto conta sua história, pode

¹⁴⁷ ARENDT, H. *A Vida do Espírito*, pg. 163.

¹⁴⁸ ARENDT, H. *A Vida do Espírito*, pg. 102.

entender que são modos de ser no mundo. Sendo assim, experimenta a possibilidade de apresentar outros modos de ser. Tal movimento pode ser denominado de desidentificação, que é o poder se desvencilhar de uma única forma de aparecer para os outros e para si mesmo. Como foi desenvolvido anteriormente¹⁴⁹, a auto-apresentação, que é o modo como o homem aparece para o mundo, não se dá de modo fixo, nem determinado. Os diversos modos do homem se apresentar no mundo constituem-se, na verdade, num constante movimento de identificação-desidentificação-identificação, infinitas vezes. Mas a desidentificação não é um estado “vazio” de auto-apresentação, pois o homem está sempre se apresentando, portanto sempre se identificando com um modo de se auto-apresentar. Portanto, desidentificar-se de sua auto-apresentação é tão somente lembrar-se, tornar-se consciente de que seu modo de se mostrar no mundo é apenas um dos modos, o qual não tem a determinação de ser definitivo, único, nem estável. É importante acrescentar que o grau de distanciamento, que o narrador ganha do ator, é muito variável, não sendo determinado por nada a não ser o modo da própria ligação que o ator estabelece com sua auto-apresentação. Mas nunca deixa de ser do narrador o lugar daquele que lembra ao espectador que as diversas formas do ator se apresentar no mundo são todas provisórias.

Cabe aqui, então, uma pequena diferenciação quanto ao modo da relação narrador-narrativa. Se for impossível para o ator distanciar-se de si mesmo e, como espectador, recorrer às suas memórias para narrar sua história, a sua fala mostra-se repetitiva, cristalizada, sem condições de revelar algo, sem oferecer nova dimensão ao vivido. Isso faz com que a relação narrador-narrativa apareça de modo bastante empobrecido. Por um outro lado, quanto mais o espectador pode se distanciar de sua ação e lançar mão de suas lembranças, de suas experiências vividas, e de colocar-se em questão, mais revelações essa narrativa pode oferecer, propiciando, portanto, que o novo possa aparecer em forma de novo olhar, de nova perspectiva. Isso permite que a relação narrador-narrativa ganhe flexibilidade e ofereça ao ator um modo de

¹⁴⁹ Ver CAP. III, item III.4 , pg. 69.

ser mais livre. É tarefa do clínico, então, aproximar o paciente-narrador desse modo mais revelador de si mesmo, mostrando-lhe seu modo repetitivo de narrar e fazendo-lhe questões que lhe possibilitem refletir sobre o sentido de tal identificação.

Essa falta de distância entre o ator e o espectador pode promover o surgimento de idéias fixas. Esse estado de fixidez deve-se à perda da sua ligação com a experiência, o que faz com que ganhem muita força oriunda da imaginação. Pela ausência de reflexão, essas idéias ganham o estatuto de verdade inquestionável, e quando seu teor é ameaçador, geram muito sofrimento para aquele que as mantém. Nesse caso, o narrador encontra-se impedido de julgar por não conseguir abrir mão do lugar de agente. O clínico pode então lembrar ao ator que este não é o único modo pelo qual pode se apresentar no mundo, favorecendo-lhe uma reflexão.

Na introdução da *Vida do Espírito*, em que Arendt explicita seu interesse sobre a atividade do pensar a partir do seu envolvimento com o julgamento de Eichmann, a autora contribui com essa reflexão quando afirma que:

“Clichês, frases feitas, adesão a códigos de expressão e conduta convencionais e padronizados têm a função socialmente reconhecida de nos proteger da realidade, ou seja, da exigência de atenção do pensamento feita por todos os fatos e acontecimentos.”¹⁵⁰

Assim, para Arendt, o homem é sempre passível de reter determinadas percepções, tornando-as fixas como clichês, pelo fato de que, estar atento aos seus pensamentos, pondo-os em questão o tempo todo, é tarefa impossível, pois, além de gerar exaustão, diminuiria o espaço da ação. Mas também não tomar nenhum conhecimento dessa exigência do pensamento faz com que o homem restrinja sua linguagem e, portanto, a sua compreensão, levando-o a viver “como se vive”. Prescindir da reflexão, que é uma atividade do pensamento, e deixar-se tomar totalmente pelo fluxo das ocupações da vida,

¹⁵⁰ ARENDT, H. *A Vida do Espírito*, pg. 06.

tornam o homem condenado a um círculo vicioso que somente a reflexão pode romper, devolvendo-lhe a liberdade que lhe é própria.

É comum ocorrer na clínica psicoterápica relato de pessoas que falam de si como aquele que age de modo indiferente no mundo, mas cuja narrativa ganha um tom emocionado quando diante de outro espectador que não ele mesmo. Tal ocorrência ilustra o quanto a narrativa pode ser curativa na medida em que, quando essas pessoas têm a chance de experienciar essa desidentificação do modo da indiferença, abrem-se-lhe então possibilidades para habitar outros modos, outros humores, como por exemplo o do queixoso, ciumento, desamparado, etc. Essa diversidade de aproximações possíveis entre narrador e ator a partir da desidentificação torna plausível o objetivo da clínica: uma ampliação das possibilidades de existir. Essa flexibilidade que surge convida o ator a sair da restrição de estar no mundo rigidamente se apresentando num único modo de ser. Aparece aqui, então, a dimensão libertadora que a narrativa de uma história pessoal pode alcançar, pois desidentificar-se de um único modo de ser só acontece quando o ator de sua história pode compreender-se.

Mas este encontro consigo mesmo também pode suscitar uma ambigüidade: fixar-se no seu modo mais conhecido e aventurar-se aos que se apresentam diante de si. Esse estado ambíguo revela o quanto a liberdade pode ser temida e ao mesmo tempo desejada. Ao mesmo tempo em que o homem busca alcançar uma liberdade de poder decidir seus próprios caminhos, assusta-se ante a possibilidade de ser ele quem decide e terá que dar conta das conseqüências de suas escolhas. Essa ambigüidade pode levar à manutenção do adoecimento como sendo uma alternativa à insuportável exigência do pensamento em iniciar processos novos. Se o homem é um ser lançado no mundo, às suas possibilidades, sempre podendo iniciar movimentos novos, nada lhe garante que abrir mão de um jeito habitual de ser pode trazer o bem estar que almeja. Muitas vezes mantém um modo em que já sabe transitar podendo justificá-lo como sendo o que já conhece. Saber-se livre para habitar novos modos de ser, e que tem a chance de iniciar um movimento novo a cada

momento, pode pesar muito para aquele que só se reconhece no papel de doente.

Um outro aspecto importante que ocorre na clínica é o movimento temporal que o narrador faz. O autor Tzvetan Todorov¹⁵¹, estudioso da lingüística, utiliza dois termos para descrever dois dos movimentos temporais mais comuns que ocorrem nas narrativas: a prospecção e a retrospectão. É que todas as narrativas, principalmente as que dizem respeito às próprias histórias, têm um percurso que é determinado pelo narrador. Na clínica psicoterápica, é este quem escolhe não só os fatos a serem contados, mas principalmente sua ordem de acontecimento. No momento da narrativa, o narrador pode fazer tanto uma retrospectão, que é recuar na sucessão dos fatos que estão sendo narrados a um momento anterior a estes, quanto fazer uma prospecção, que é antecipar momentos posteriores aos que estão sendo narrados e narrar fatos que, cronologicamente, estão avançados em relação àqueles. A narrativa de histórias pessoais não segue então uma ordem lógica, sucessiva, organizada num tempo linear. Ela acompanha a tonalidade afetiva do narrador, que arruma os fatos numa determinada orientação, numa perspectiva tal, de modo que o percurso escolhido da sua história acompanha seu momento presente de narrar. Significa dizer que um único conjunto de acontecimentos, narrado pelo mesmo narrador em momentos diferentes, pode constituir histórias diferentes. Tamanha é essa diferença que o próprio narrador pode se surpreender com o que conta sobre e para si mesmo. Portanto, o que cada narrador escolhe para ser o início de sua história pessoal pode não coincidir com seu nascimento biológico, pois pode decidir iniciar sua narrativa pela possibilidade do fim de sua história (prospecção) e, a partir daí, retrospectivamente, lembrar-se de todos os instantes anteriores. Nesse ir e vir, avançando e recuando ao momento da narrativa, vai habitando várias possibilidades vividas e também as que poderiam ter sido escolhidas para tal.

¹⁵¹ Este autor da lingüística, nascido na Bulgária em 1939, radicou-se na França em 1964 e passou a fazer parte do grupo de estruturalistas franceses, como por ex. Roland Barthes, Gerard Genette entre outros. Dedicou-se a descobrir as estruturas lingüísticas que existem subjacentes a toda narrativa.

Pode inclusive ver-se no que ainda não ocorreu, mas que pode vir a ser experienciado.

A esse modo de organizar a narrativa explicitado aqui, Todorov¹⁵² denomina de “narrativa de substituição”. O autor utiliza esse termo, *substituição*, em oposição ao modo causal de se organizar os fatos numa narrativa. Ou seja, quando uma narrativa se organiza no sentido de se saber o que cada acontecimento tem por conseqüência, dá-se num sentido horizontal: um fato tem sempre um anterior a este que justifica sua existência, e quando não o encontra, o narrador sai à procura deste, retrospectivamente, seguindo a linha da sucessão dos fatos no tempo, passando por todos os detalhes, até descobri-lo. Têm-se como exemplo as narrativas dos mistérios ou das ficções. Por outro lado, na narrativa de biografias, o que se procura em cada acontecimento é tão somente o que é, para que se alcance sua compreensão. Assim, a narrativa de substituição ocorre à medida que cada acontecimento narrado vai sendo substituído por outro, não numa relação de causalidade, nem exclusão, mas talvez de uma espiral num sentido vertical. Aqui, há uma possibilidade de ampliação da perspectiva por parte do narrador, porque é a própria narrativa que vai lhe conferindo lentamente um outro olhar sobre sua história. O caminho da narrativa não lhe é prévio, já que não segue uma ordem lógica de acontecimentos. O narrador constrói o caminho da narrativa enquanto narra propiciando alcance de lugares desconhecidos para si mesmo. Cada acontecimento narrado encaminha o narrador ao próximo, num processo infinito, em que o narrador não tem o comando racional para dirigir este percurso. O narrador é simplesmente convocado por si mesmo, através dos acontecimentos que “escolhe” para contar. Não há um lugar a chegar nem há nada que determine onde é o fim da narrativa. Cada narrador decide os dois extremos: onde quer iniciar a narrativa de sua história pessoal, e onde estabelece seu ponto final provisório, pois o fim da história, ela mesma, não depende de ninguém, simplesmente finda.

¹⁵² TODOROV, T. *As Estruturas Narrativas*. SP: Ed. Perspectiva, 2004, pg. 183.

Caberá então àquele que ouve o narrador, o lugar de testemunha, não como aquele que viu com seus próprios olhos os acontecimentos, mas, num sentido mais amplo, segundo a autora Jeanne-Marie Gagnebin¹⁵³, ao ressaltar a importância daquele que ouve narrativas:

“testemunha também seria aquele que não vai embora, que consegue ouvir a narração insuportável do outro e que aceita que suas palavras levem adiante, como num revezamento, a história do outro: não por culpabilidade ou por compaixão, mas porque somente a transmissão, assumida apesar e por causa do sofrimento indizível, somente essa retomada reflexiva do passado pode nos ajudar a não repeti-lo infinitamente, mas a ousar esboçar uma outra história, a inventar o presente.”

Esse lugar que a autora sugere pode ser também o do clínico, aquele que é testemunha das narrativas de histórias pessoais. E ao mesmo tempo em que testemunha, também cuida de si mesmo. Espectando, o clínico vai fazendo uma reflexão crítica sobre sua história também, podendo se ver tão limitado quanto aquele ator, ou tendo trilhado outros caminhos que não havia visto e que aquele ator escolheu para si, e tantas outras possibilidades que podem ou poderiam ser suas. Portanto, a clínica é libertadora também para o clínico, na medida em que o auxilia a se deslocar do lugar de ator de sua história. Quanto mais flexível for esse movimento consigo mesmo, mais ele tem condições de convidar o ator-paciente a fazer o mesmo.

IV.1 - REFLEXÕES SOBRE A NARRATIVA DA HISTÓRIA CLÍNICA

Retomamos aqui, a narrativa da história de Ricardo apresentada no primeiro capítulo, para ser vista à luz das contribuições que a filosofia de Hannah Arendt nos ofereceu.

Ricardo não se lembrava da história da sua vida. Poderíamos tomar esse esquecimento como seu modo de lidar com tudo aquilo o que foi doído de ser

¹⁵³ GAGNEBIN, J.M. *Lembrar Escrever Esquecer*. SP: Ed. 34, pg. 57

vivido. Mas, justamente este não lembrar era o que lhe retirava a condição de se ver como co-autor de sua história pessoal, levando-o a viver à mercê dos acontecimentos e impotente para modificar o seu curso. Se, conforme Arendt, o que é recordado são as ações realizadas por alguém, esquecer-las é um modo de alienar-se de sua própria história e, conseqüentemente, da história de sua família. Não se lembrar dos acontecimentos impedia Ricardo de narrá-los. Assim, não podia nem compreender os significados daquilo que pertencia à história vivida, nem dar um novo sentido à história que construía hoje. Além disso, perdia a chance de oferecer um lugar de direito aos seus sofrimentos por considerar que não valia à pena lembrar do passado. Era-lhe difícil entender que o passado está sempre presente, independente da decisão de esquecer-lo, como Pompéia nos mostra: “as coisas passam, mas ao mesmo tempo elas ficam. Aquilo que vivi permanece sob a forma de minha história, e a minha história sou eu.”¹⁵⁴ Na medida em que Ricardo se desincumbia da tarefa de ser narrador de sua própria história, perdia a possibilidade de percorrer outros caminhos para compreender-se: via-se sempre no mesmo caminho, obsessivamente caminhando numa rota que se fechava em si mesma. Era um falar de si mesmo que se cristalizava, pois seu lamento era sempre o mesmo, sua saída era sempre a mesma. Enredava-se em um círculo vicioso criado pela sua impossibilidade de distanciar-se e ver os acontecimentos por um outro ângulo. Aparecia aqui sua impossibilidade de habitar o lugar do narrador que interrompe movimentos contínuos, pois somente uma narrativa que não se cristaliza é que abre uma multiplicidade de perspectivas, propiciando reflexão e devolvendo ao ator a oportunidade de continuar sua história de um outro jeito, ou simplesmente sentir-se mais à vontade no que viveu até então, como Carlos Fuentes elucida:

“somos vozes num coro que transforma a vida vivida em vida narrada e depois devolve a narração à vida, não para refletir a vida, e sim, mais

¹⁵⁴ POMPÉIA, J.A. Psicose e Psicoterapia *in* Revista da Associação Brasileira de Daseinsanalyse no. 11, 2002, pg. 59.

corretamente, para agregar-lhe algo; não uma cópia, mas uma nova dimensão”¹⁵⁵.

Aqui aparece a tarefa da narrativa: ela promove um movimento indispensável que é o de retirar o ator do círculo incessante da imaginação ao requerer sua presença diante de si mesmo e daquele que o escuta, para que ele mesmo perceba o que lhe acontece. A narração dá voz aos pensamentos, redimensiona seu tamanho e intensidade. Já não se é mais tomado por eles, ao contrário, pode-se dialogar com eles e assim conferir-lhes um lugar legítimo. Ao refletir e poder narrar, Ricardo teve a possibilidade de pôr em questão frases feitas e, assim, pôde recolher para si somente as que lhe faziam sentido. Pôde por exemplo, perguntar-se se merece ou não ser punido pelo “alguém do mundo” que lhe imputava culpa por querer levar sua vida de modo dependente da família, sem trabalhar. Descobriu que ao silenciar sua própria voz fazia com que a voz do mundo habitasse plenamente seus pensamentos, desse modo via-se preso aos chamados “delírios” (ou idéias fixas) que contaminavam seu espaço vital.

Outra questão importante de se destacar era a escolha que Ricardo fazia de preferir dormir a ter que cuidar de si. Dormindo, não tinha que ver o dia passar, podia ficar surdo aos pedidos do seu corpo e dos seus pensamentos. Talvez dormir fosse o seu laborar¹⁵⁶ possível. E embora dormir possa parecer uma oposição ao viver, aqui, nesta perspectiva, recusar é o modo como ele atendia ao *chamado da vida* (que Arendt denomina de *vita activa*¹⁵⁷).

¹⁵⁵ ANDERSON, H; GOOLISHIAN, H. “Narrativa e self: alguns dilemas pós-modernos da psicoterapia” in SCHNITMAN, D.F. (org.) *Novos Paradigmas, Cultura e Subjetividade*. Porto Alegre: Ed. Artmed/Bookman, 1997, pg. 191.

¹⁵⁶ Arendt denomina de labor as tarefas que dizem respeito às necessidades vitais que tenham como objetivo assegurar a sobrevivência. A vida se dirige à reprodução da espécie, tendo que dar conta das necessidades. Nesse estágio o homem é *animal laborans*, não podendo escapar desse encargo enquanto viver, conforme Arendt: “no labor, o homem está a sós com o seu corpo, ante a pura necessidade de manter-se vivo”. (Ver ARENDT, H. *A Condição Humana*, pg. 224)

¹⁵⁷ Em *A Condição Humana*, Hannah Arendt explicita as categorias da *vita activa*: labor, trabalho e ação, numa tentativa de retirá-la do lugar inferior à vida contemplativa que a tradição filosófica estabeleceu até então, na qual a ação se configura como sendo a manifestação da contemplação. Diferenciando a ação, do trabalho e do labor, Arendt devolve a ela seu lugar na esfera pública, de modo que não se reduza nem ao trabalho, nem às necessidades biológicas da vida humana.

Recusar ficar acordado o mantinha num impasse: “era vagabundo ou doente?” Ambas as posições pertenciam à inação, ao impedimento de iniciar, à recusa daquilo que é mais próprio a todo aquele que nasce: sua capacidade de começar. Aí residia sua dívida consigo mesmo. Desse conflito surgia uma oscilação de sintomas: quando se tomava por vagabundo, os delírios reapareciam: acusavam-no de viver uma vida ilegal (não trabalhar), portanto, passível de ser descoberto e punido. Quando se tomava por doente, a depressão contaminava toda a sua vitalidade: viver consistia em suportar passar um pedaço do dia acordado e o restante dormindo.

Em ambas as posições a finalidade era o não-enfrentamento. Na perspectiva da cultura que o convocava a ser um homem que trabalhasse, aparecia o medo de ser descoberto como sendo um “vagabundo”. Na perspectiva da medicina que o classificava como um paciente deprimido determinado pela genética, aparecia o alívio e o sofrimento de ser assim para sempre. Agir era algo da ordem do impossível e extremamente distante de si mesmo¹⁵⁸.

Interessante notar que embora ele entendesse que o tomar-se como um “vagabundo” estava “só na sua cabeça”, este valor aparentemente individual é sustentado pela fala em comum proveniente do mundo; é na relação com os outros homens que se recolhe o entendimento sobre o que representa ser homem e não trabalhar, como nos elucida Arendt:

“Os valores nunca são produtos de uma atividade humana específica, mas passam a existir sempre que os objetos são trazidos para a

¹⁵⁸ A ação é uma atividade que não se dirige à manutenção da vida, como no labor, nem à utilidade dos objetos, como no trabalho, embora sem a presença destes haveria a impossibilidade de seu estabelecimento. A ação se desenvolve justamente a partir da condição humana da pluralidade, que é o fato de serem homens que habitam o mundo. Toda ação humana ocorre numa teia de relações humanas, e confere sentido às outras atividades da *vita activa*. A ação retira o homem da obsessividade do chamado da sobrevivência (labor) e da permanência da produção (trabalho), levando-o para o âmbito da liberdade. É na ação que o homem experimenta seu *bios politikos*, oferecendo um sentido para essas atividades, pois o homem, que vivesse somente ocupado em dar conta de seu corpo, se perderia no mundo dos instintos à semelhança da vida dos animais. Assim como sem esse sentido, por exemplo, a fabricação por si só tornaria o homem extensão dos objetos criados por ele. Desse modo, o mundo fabricado pela atividade do trabalho só se torna uma morada para o homem, se se tornar um palco para a ação, se sua existência se dirigir para a ação. As três atividades, portanto, são interdependentes, embora se possam explicitar as características de cada uma. (Ver ARENDT, H. *A Condição Humana*, cap. V)

relatividade da troca, em constante mutação entre os membros da sociedade. Ninguém em seu isolamento produz valores, ninguém em seu isolamento, se preocupa com eles.”¹⁵⁹

Portanto, é um valor que também ele, Ricardo, alimenta e promove, na medida em que toma para si e se julga pelo mesmo parâmetro: “quem é desocupado, não tem lugar nem valor”. Por isso é que no isolamento não há como os valores serem estabelecidos, pois a legitimação destes necessita da opinião pública para poderem ser sustentados e reproduzidos por aqueles que lhes são contemporâneos.¹⁶⁰

Ao longo do processo terapêutico, Ricardo mostrava-se como alguém que tinha muito medo de mudar seu modo de apresentar-se no mundo. Já conhecia de cor o papel de doente, e entrava nele sempre que necessário, na maioria das vezes, sem sua própria consciência e reflexão. Quando se via já estava lá a lamentar-se, dia e noite, pela sua condição de depressivo. Quando questionado sobre sua possibilidade de escolher manter-se nesse papel ou não, impacientava-se. Defendia seu lugar de doente com muita veemência sempre que era estimulado a começar uma atividade diferente em sua rotina adoecida: era-lhe assustador perceber que poderia haver alguma distância entre o ator e seu papel, portanto este não lhe determinava e nem era definitivo. Todas as

¹⁵⁹ ARENDT, H. *A Condição Humana*, pg.178.

¹⁶⁰ Hannah Arendt também afirma que o trabalho, outra atividade que compõe a *vita activa*, “empresta permanência e durabilidade à futilidade da vida mortal e ao caráter efêmero do tempo humano” (ARENDT, H. *A Condição Humana*, pg. 16). Futilidade não tem aqui um sentido pejorativo. Refere-se à impermanência que a vida humana tem, por ser mortal, como característica fundamental. Justamente pela vida humana ser constituída de uma contínua mutação, é que através do trabalho se torna possível ao homem poder conferir um pouco de invariabilidade à vida. É no contato com os objetos, que não variam, que a vida humana pode alcançar alguma estabilidade, permitindo aos homens construir um ambiente para habitar: “contra a subjetividade dos homens, ergue-se a objetividade do mundo feito pelo homem”(ARENDT, H. *A Condição Humana*, 150). Sem esse mundo artificial que o homem estrutura sobre o mundo natural, através do trabalho, seria impossível ao homem habitar o planeta, porque estaria sujeito e à mercê das forças naturais. Só ao homem é possível ver a natureza como algo objetivo no sentido mais literal da palavra: algo posto diante de. O perigo dessa objetivação só aparece quando o homem se coloca antropocentricamente diante da natureza, reduzindo-a a simples meio para um fim supremo que é o próprio homem. Assim, enquanto que no labor temos o *animal laborans*, ocupado com a vida biológica, temos no trabalho, o *homo faber*, que fabrica mundo, para habitar.

vezes que percebia que essa ligação se afrouxava, o medo tomava conta e o desespero se fazia presente, impedindo-o de se ver como um iniciador.

Quanto mais as narrativas se faziam presentes nos encontros terapêuticos, mais compreensão de si Ricardo obtinha. Isso se evidenciava quando ele se perguntava sobre a possibilidade de fazer algo mais por si mesmo. Para que Ricardo pudesse sair da inação, foi necessário que primeiro se identificasse como aquele que está inerte e que isso ocorre não porque tenha deliberado ser assim, mas porque tem se dirigido a esse modo de ser como sendo seu único modo possível; porém, este não é único, não é pré-determinado, nem inexorável. Uma vez que sua existência não é determinada previamente por nada anterior a ele, a não ser um lançar-se já desde sempre num certo horizonte de sentidos, é livre para manter-se como está ou para promover mudanças, como Ricardo mostra nas seguintes afirmativas: “há um lado meu que me diz “deixa como está” e outro que me diz “como deixa como está? Você precisa tanto agir!” Mas tal decisão só é possível a partir da assunção de onde e como se mostra para si e para os outros.

Quando Ricardo se perguntou sobre sua depressão de um modo diferente (“será que eu faço isso de propósito?”), ele apareceu como narrador da sua própria história. Antes ele somente se apresentava como alguém que procurava causas para seus sintomas, portanto sempre lamentoso e à mercê dos fatos; agora retorna um espectador-narrador que põe o ator em questão. Desaparece a depressão entificada e em seu lugar surge um eu que age, que tem intenção, desatenção, que adocece, que pergunta sobre si mesmo, que não tem respostas prontas. Ao habitar o lugar de narrador, Ricardo pode refletir sobre o sentido de apresentar-se no mundo somente como um doente, sem a possibilidade de abrir mão desse papel.

Quando Ricardo descobriu que “*quando eu decido pagar o preço de fazer o esforço de ir trabalhar, ganho bem estar*”; “*tenho me sentido útil no trabalho,*

porque quando eu não vou, o trabalho fica parado”, redescobriu-se com vontade de viver, com uma vitalidade que o endereçava a querer aproveitar o dia. Esse bem estar que aparece diante do esforço, que aparentemente pode parecer contrário, é explicitado por Arendt:

“O fato é que a capacidade humana de vida no mundo implica sempre uma capacidade de transcender e alienar-se dos processos da própria vida, enquanto a vitalidade e o vigor só podem ser conservados na medida em que os homens se disponham a arcar com o ônus, as fadigas e as penas da vida.”¹⁶¹ (grifo meu)

Significa dizer que Ricardo estava conseguindo unir esforço e bem estar, o que reflete uma aceitação da condição mais básica da vida, a da impossibilidade de estar vivo sem que se tenha de arcar com algo, como confirma Arendt: “o preço da absoluta libertação da necessidade é, em certo sentido, a própria vida. Ou antes, a substituição da vida real por uma vida vivida por outros”. Recusar o ônus da vida é também recusar vitalidade: “para os mortais, a boa vida dos deuses seria uma vida sem vida.”¹⁶²

Ao ser perguntado sobre o que faria se não sentisse mais a tal da depressão, Ricardo respondeu que “*teria que dar conta da minha vida... teria que me assumir como alguém que não quer trabalhar muito*”. Esse parece ser o sentido da sua depressão: evitar todo e qualquer enfrentamento que a vida lhe oferecer. Vivendo ao modo da depressão, salva-se da exigência de ter que agir por si mesmo, e perante os olhos do mundo, justifica-se. Interessante notar que mesmo desculpando-se de não agir porque se via como doente, jamais sossegou por ser alguém que não agia. O pedido, vindo de si mesmo, de ser um iniciador nunca se calou, originando enormes diálogos internos que viravam delírios.

Narrar é tematizar a existência, pois o que fica em questão não é o conteúdo das ações propriamente ditas, mas o modo de apropriar-se delas. O que um narrador ganha, especialmente num processo clínico, é a possibilidade de descobrir novos sentidos para suas ações a partir da descoberta do modo

¹⁶¹ ARENDT, H. A Condição Humana, pg. 133.

¹⁶² Idem, Ibidem, pg. 132.

como vem sendo no mundo junto com os outros. Descobrir novos sentidos, desprender-se dos sentidos dados pelo mundo e tomar como seus os que escolher é, sem dúvida, um exercício de liberdade. Mas este só pode ser trilhado se o ator estiver consciente daquilo em que todo homem está inevitavelmente enredado: nas necessidades da própria vida. É justamente aí que reside o caminho da conquista da liberdade, uma constante tentativa de prescindir das necessidades, sem jamais negá-las:

“o homem que ignora ser sujeito à necessidade não pode ser livre, uma vez que sua liberdade é sempre conquistada mediante tentativas, nunca inteiramente bem sucedidas, de libertar-se da necessidade. E embora possa ser verdade que o que mais fortemente o impele a buscar essa liberdade é sua repugnância à futilidade, é também possível que o impulso enfraqueça à medida em que essa futilidade parece mais fácil e passa a exigir menor esforço.”¹⁶³

CONCLUSÃO

É mais que evidente que a vida moderna nos propõe um modo de viver cada vez mais auto-suficiente, individualista, fluido, descartável, banalizante, e conseqüentemente mais longe da vida em conjunto, portanto sem condições para o estabelecimento de acordos para a conquista do bem comum. Para Hannah Arendt, esses são sintomas do desenraizamento que o homem moderno vem promovendo, fazendo com que se torne cada vez mais alheio aos acontecimentos e às providências necessárias para sentir-se “em casa” no mundo.

Devido a isso, a vida pública tem se encolhido progressivamente, dando lugar a vidas cada vez mais privadas, individualizadas, pretensamente apartadas da política, conseqüentemente menos livres. Arendt entende que esse modo que o homem vem escolhendo de viver, torna-o cada vez mais impotente, porque, voltado apenas para si mesmo, abre mão da sua condição humana mais básica, que é a de começar: “a ação jamais é possível no isolamento. Estar

¹⁶³ ARENDT, H. A Condição Humana, pg. 133, 134.

isolado é estar privado da capacidade de agir”.¹⁶⁴ E se o isolamento hoje não é mais promovido por forças totalitárias, ele o é pela ideologia que reforça a superioridade daquele que faz tudo por sua própria conta. Tal fenômeno tem feito com que o sentimento de estranheza (que já próprio daqueles que chegam ao mundo pelo nascimento) apareça em proporções cada vez maiores.

Apesar das tentativas que o homem moderno tem feito para se sentir em casa no mundo, seja através do desenvolvimento tecnológico, econômico ou das constantes transformações das condições naturais do planeta, tais medidas não lhe oferecem maiores chances de se sentir pertencente, à vontade, confortável, no mundo. Pelo contrário, essas medidas só têm aumentado sua insensibilidade para conviver porque elas não promovem encontros entre os homens.

Não raro, essa distância que vem ocorrendo entre os homens, também se dá no âmbito do si-mesmo, quando o homem experiencia uma sensação de tédio, de falta de sentido, ou a sempre presente dificuldade em nomear e entender o que lhe acontece, gerando-lhe uma enorme falta de ligação com sua vida própria. Geralmente esse fenômeno faz emudecer as pessoas não só na sua vida privada, mas principalmente na esfera pública, onde a paralisação da ação é tão evidente. Portanto, esses dois fenômenos, embora possam se manifestar em âmbitos diferentes, são expressões da mesma coisa, que no entender de Arendt, é a falta de compreensão, como ela mesma afirma:

“sem a compreensão, jamais seríamos capazes de nos orientar no mundo. Ela é a única bússola interna que possuímos. (...) Se desejamos nos sentir em casa nesta Terra, mesmo sob o preço de estar-se em casa neste século, precisamos tentar tomar parte no diálogo interminável com sua essência”¹⁶⁵

E é por isso que ela considera que mesmo que não se tenha mais as mesmas categorias, padrões para poder entender o que se passa consigo e com

¹⁶⁴ ARENDT, H. *A Condição Humana*, pg. 201.

¹⁶⁵ ARENDT, H. *A Dignidade da Política*, pg. 53.

o mundo ao seu redor, ainda há a possibilidade inalienável do homem lançar mão de seu coração compreensivo para restaurar suas raízes no mundo:

“só um coração compreensivo torna suportável para nós a convivência com outras pessoas, para sempre estranhas em um mesmo mundo; e torna possível para elas suportar-nos.”¹⁶⁶

Parece que Hannah Arendt, apesar ou justamente por ter vivido tempos tão sombrios, jamais perdeu a esperança de que o homem tem um coração que faz com que possa sempre buscar um modo melhor de viver consigo e com os demais homens:

“a velha prece em que o Rei Salomão, que sem dúvida entendia um pouco de ação política, pede a Deus a graça de um “coração compreensivo”, o maior entre os dons que um homem poderia receber e desejar, talvez ainda valha para nós.”¹⁶⁷

Considerando essas reflexões de Arendt, é que esse trabalho teve como proposta mostrar que a compreensão pode ser uma alternativa à convocação da vida moderna de alienação e superficialidade que, ao gerar perda de sentido e significado da existência, pode favorecer adoecimentos. Quando essa perda de sentido diz respeito a vidas privadas, sugerimos que a narrativa de histórias pessoais pode ser um caminho para a compreensão de si mesmo e, nesse sentido, ganhar uma dimensão libertadora, porque ao conferir novos significados ao já vivido, cada ator de sua história pode, empunhando sua existência de modo mais consciente, retomar sua capacidade de recomeçar:

“o coração humano, tão afastado do sentimentalismo quanto da burocracia, é a única coisa no mundo que irá incumbir-se da responsabilidade imposta a nós pelo dom divino da ação, o dom de ser um começo e portanto ser capaz de fazer um começo.”¹⁶⁸

¹⁶⁶ Idem, *Ibidem*, pg.53.

¹⁶⁷ ARENDT, H. *A Dignidade da Política*, pg. 52

¹⁶⁸ Idem, *ibidem*, pg. 52.

BIBLIOGRAFIA

a) Obras de Hannah Arendt:

ARENDDT, Hannah. **A Condição Humana**. RJ: Forense Universitária, 1999.

_____. **Entre amigas: a correspondência de Hannah Arendt e Mary McCarthy** /organização e introdução Carol Brightman. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1995.

_____. **A Vida do Espírito: o pensar, o querer, o julgar**. Tradução Antonio Abranches, Cesar Augusto Almeida, Helena Martins. RJ: Relume-Dumará, 5ª. Edição, 2002.

_____. **A Dignidade da Política: Ensaio e Conferências**. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 3ª edição, 2002.

_____. **Da Revolução**. São Paulo: Editora Ática S.A.,1988.

_____. **Eichmann em Jerusalém: um relato sobre a banalidade do mal**. Trad. Sonia Orieta Heinrich. SP: Companhia das Letras, 2003.

_____. **Entre o Passado e o Futuro**. Tradução Mauro Barbosa de Almeida. SP: Ed. Perspectiva, 5ª. Ed. 2002.

_____. **Homens em Tempos Sombrios**. Tradução Denise Bottmann. SP: Companhia das Letras, 2003.

_____. **Lições Sobre a Filosofia Política de Kant**. Tradução André Duarte de Macedo. RJ: Relume-Dumará, 1993.

_____. **O Conceito de Amor em Santo Agostinho**. Trad. Alberto Pereira Diniz. Lisboa: Instituto Piaget, 1997.

_____. **Origens do Totalitarismo**. Tradução Roberto Raposo. SP: Companhia das Letras, 2000.

_____. **Sobre a Violência**. Tradução André Duarte. RJ: Relume-Dumará, 1994.

_____. **The Human Condition**. Chicago: UCP, 1989.

b) Obras de outros autores:

- AGUIAR, O. A. et al. (org.) **Origens do Totalitarismo – 50 anos depois**. RJ: Relume-Dumará, 2001.
- ANDERSON, H.; GOOLISHIAN, H. “Narrativa e self: alguns dilemas pós-modernos da psicoterapia” in SCHNITMAN, D.F. (org.) **Novos Paradigmas, Cultura e Subjetividade**. Porto Alegre: Ed.Armed/Bookman, 1997.
- BENJAMIN, W. **Magia e Técnica, Arte e Política** – Obras Escolhidas, v.1. São Paulo: Ed. Brasiliense, 10ª. edição, 1996.
- BERGER, P.L.; LUCKMANN, T. **A Construção Social da Realidade: Tratado de Sociologia do Conhecimento**. Petrópolis: Ed. Vozes, 24a. Edição, 2004.
- BINGEMER, M.C.L., YUNES, E. (org.) **Mulheres de Palavra: Hannah Arendt, Adélia Prado, Cecília Meireles, Simone Weil e Teresa Dávila**. SP: Edições Loyola, 2003.
- BIRULES, F. (org.) **Hannah Arendt: El orgullo de pensar**, Barcelona: Ed. Gedisa, 2000.
- CARDOSO, C.F. **Narrativa, Sentido, História**. SP: Papyrus Ed., 2005.
- CLÉMENT, Catherine. **Martin e Hannah**. São Paulo: Cia. Das Letras, 2000.
- CORREIA, A. (coord.) **Transpondo o Abismo: Hannah Arendt entre a Filosofia e a Política**. RJ: Forense Universitária, 2002.
- CRITELLI, D.M. **Analítica do Sentido: uma aproximação e interpretação do real de orientação fenomenológica**. SP: Educ, Brasiliense, 1996.
- DUARTE, André. **O pensamento à sombra de ruptura: política e filosofia em Hannah Arendt**. São Paulo: Paz e Terra, 2000.
- FIGAL, Günter. **Martin Heidegger: Fenomenologia da Liberdade**. RJ: Forense Universitária, 2005.
- FIGUEIREDO, L.C. **Escutar, Recordar, Dizer: encontros heideggerianos com a clínica**. SP: Educ e Escuta Ed., 1994.

- GAGNEBIN, J.M. **Sete Aulas sobre linguagem, memória e história**. RJ: Imago Editora, 2005.
- _____. **Lembrar escrever esquecer**. SP: Editora 34, 2006.
- GARDINER, P. **Teorias da História**. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1984
- HEIDEGGER, M. **Ensaio e Conferências**. Tradução: Emmanuel Carneiro Leão, Márcia Sá Schuback. Petrópolis: Ed. Vozes, 2002.
- _____. **El Ser Y El Tiempo**. Tradução José Gaos. México: Fondo de Cultura Económica, 7ª. ed., 1997.
- _____. **Ser e Tempo**, vol. I e II. Petrópolis, Vozes, 1998.
- _____. **Seminários de Zollikon**. Tradução Maria de Fátima A. Prado e Gabriela Arnhold. SP: Educ/Petrópolis: Vozes, 2001.
- _____. **Todos Nós Ninguém: um enfoque fenomenológico**. Tradução Dulce Mara Critelli. Ed. Moraes, s/d.
- KRISTEVA, J. **Hannah Arendt: Life is a Narrative**. Canada: University of Toronto Press Incorporated, 2001.
- KRISTEVA, J. **O Gênio Feminino – a vida, a loucura, as palavras**. Rio de Janeiro: Ed. Rocco, 2002.
- JASPERS, K. **Psicopatologia General**. Tradução Roberto Saubidet y Diego Santillan. Buenos Aires: Editorial B, 1951, vol. I e II.
- LAFER, C. **Hannah Arendt: Pensamento, Persuasão e Poder**. SP: Paz e Terra, 2003.
- _____. **A Reconstrução dos Direitos Humanos: um diálogo como pensamento de Hannah Arendt**. SP: Companhia das Letras, 1988.
- MORA, J.F. **Dicionário de Filosofia**. Trad. Roberto Leal Ferreira e Álvaro Cabral. São Paulo: Martins Fontes, 1994.
- NUNES, B. **O Tempo na Narrativa**. SP: Ed. Ática, 2003.
- OLIVEIRA, M.; AGUIAR, O.A.; SAHD, L.F.N.A. (organizadores). **Filosofia Política Contemporânea**. Petrópolis: Vozes, 2003.
- POMPÉIA, J.A. **Na presença do sentido: Uma aproximação fenomenológica a questões existenciais básicas**. São Paulo: EDUC, Paulus, 2004.

- RICOEUR, P. ***O Si-mesmo como um Outro***. SP: Papirus Editora, 1991.
- ROUSSEAU, J.J. ***O Contrato Social e Outros Escritos***. São Paulo: Editora Cultrix, 2002.
- SANTO AGOSTINHO ***Confissões***. Tradução Alex Marins. SP: Ed. Martin Claret, 2003.
- STEIN, E. ***Seis Estudos sobre "Ser e Tempo"***. Petrópolis: Vozes, 1988.
- TODOROV, T. ***As Estruturas Narrativas***. SP: Ed. Perspectiva, 2004.
- YOUNG-BRUEHL, E. ***Hannah Arendt: por amor ao mundo***. Trad. Antonio Trânsito. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1997.