

1 Introdução

O projeto de pesquisa que deu origem ao presente estudo tinha como motivação principal a investigação da participação do “outro” na escrita do eu, mais particularmente na prática diarística. A principal razão para propor um estudo nesse sentido parecia ser a ausência ou a escassez de pesquisas sobre o diarismo no Brasil, além de uma sentida ausência, nos estudos até então realizados – dentro e fora do Brasil –, de uma abordagem da recepção dos diários. De acordo com as intuições iniciais, a participação do “outro” na escrita do eu dar-se-ia em dois momentos: na recepção, através da abordagem da leitura dos diários sob o viés teórico da estética da recepção, e na produção, através da compreensão do texto diarístico como um repositório da subjetividade, cujo núcleo identitário seria não o sujeito autônomo, mas um sujeito cuja identidade fosse um reflexo de suas relações com o outro.

Diários, cuja função cristalizada (ou estigmatizada) de “refúgio do eu”, seriam o reduto privilegiado do exercício da subjetividade, da prática de confissões, da promessa de sinceridade e da obrigatoriedade de autenticidade. Inseridos no grupo dos escritos pessoais ou autobiográficos, teriam como diferencial em relação aos textos literários ficcionais a sua referencialidade. Tanto no que diz respeito a um possível pacto autobiográfico, quanto em função de remeterem a fatos e pessoas existentes e passíveis de serem verificados. Aqui, ensaio modestamente uma demonstração do contrário ao senso comum, ou seja, pretendo abordar o diário como um espaço de relação, de convivência, de vivência e de desempenho de funções (existenciais, sociais, religiosas, etc.), apontando para o sentido oposto do estigma de refúgio do eu, a começar pela forma como o eu se reconhece: não mais como centro, mas como parte de um todo.

A pesquisa dividiu-se em duas grandes preocupações: a constituição de um *corpus*, através da leitura de um número grande de diários publicados no Brasil, por brasileiros ou por estrangeiros com ligações estreitas com a cultura nacional, a partir do século XVI, mas concentrando um número maior de diários acessíveis

dos séculos XIX e XX. O *corpus* definitivo da pesquisa respeitou a um critério de adequação do objeto às necessidades teóricas da tese. Muitos dos diários lidos ao longo de cinco anos de pesquisa mostraram-se ricos em possibilidades de análise, e deveriam, posteriormente, ser trazidos à luz. Os que aqui constam - alguns ocupando maior espaço que outros - foram considerados emblemáticos e instrumentais até para a reflexão teórica proposta. A segunda parte da pesquisa, e a mais trabalhosa, foi a busca de um aporte teórico que auxiliasse no desenvolvimento da investigação da presença do outro na escrita do eu. Quanto à primeira preocupação, o número de diários a que se tem acesso tem aumentado, gradativamente, na medida em que se descobrem edições antigas ou fora dos catálogos das principais bibliotecas. Diante da abordagem específica da pesquisa, a tese não resultaria em uma catalogação ou uma historiografia do diarismo no Brasil, mas contribuiria - através de sua análise pontual da identidade e alteridade na prática da escrita pessoal - para sedimentar um caminho ainda novo, que necessita ser pavimentado tanto com a tradição crítico-teórica existente quanto com novas abordagens epistemológicas. Portanto, em relação ao aporte teórico, foi considerada a possibilidade de utilizar os conceitos de identidade narrativa, identidade-idem e identidade-ipse, cunhados por Paul Ricoeur, por demonstrarem tanto serem capazes de auxiliar na proposta da pesquisa, quanto pela sua flexibilidade e diálogo com outros campos epistemológicos também engajados na questão da identidade. Não houve, em nenhum momento, a ambição de questionar a forma como a filosofia tratou do tema da identidade pessoal, do sujeito e da alteridade. Ao contrário, as diversas etapas de compreensão dos conceitos, ao longo dos séculos, servem para ilustrar também o processo evolutivo das escritas pessoais, começando com a autobiografia.

O primeiro capítulo da tese se ocupará em mapear o percurso dos conceitos operacionais utilizados na pesquisa, traçando um percurso da noção de sujeito, de Descartes a Ricoeur, passando pela contemporânea noção de sujeito cerebral surgida com os avanços dos estudos neurocientíficos. Dois pontos serão explorados devido à sua importância na compreensão da forma como os diários são lidos e tratados: a identidade narrativa e identidade relacional, aproximando Paul Ricoeur de Paul John Eakin, na tentativa de compreender a presença da alteridade no *eu* que pratica uma escrita pessoal.

O segundo capítulo reúne algumas tentativas de definição do objeto ou do gênero (se podemos falar de gênero em relação ao diário), e explora seus possíveis marcos iniciais. Dois subtópicos exploram temas tributários do estudo do diarismo: o primeiro é relativo à predominância da prática diarística entre as mulheres. São apresentados dados quantitativos que revelam a tendência de a escrita diarística ser praticada por um número proporcionalmente maior de pessoas do sexo feminino, e a maneira como esses dados têm sido utilizados no estudo do diarismo; o segundo refere-se à recorrência temática em escritas pessoais masculinas. Por fim, explora-se o potencial controverso das escritas pessoais destinadas à publicação e as consequências éticas disso. Embora não se possa pensar o diário como uma prática de escrita que visa publicação, as escritas pessoais em geral representam um importante nicho no mercado editorial e, por isso, questões éticas se impõem a todo o momento.

O terceiro capítulo apresenta ocorrências da escrita diarística no Brasil, tanto por brasileiros quanto por estrangeiros detendo-se em dois diários específicos para análise: o diário de Alice Dayrell, publicado sob o título de *Minha vida de menina*, e o de Carolina Maria de Jesus, com *Quarto de Despejo, Casa de Alvenaria, Meu estranho diário*, além de trechos retirados do diário original, preservado sob a forma de microfilmes. Com a Helena Morley de *Minha vida de menina*, torna-se clara a criação de uma identidade narrativa a partir da prática da escrita diarística. Em Carolina Maria de Jesus, a predominância do outro em uma escrita pessoal é primeiramente analisada para, em seguida, tentar demonstrar como a identidade narrativa criada não somente pela prática textual, mas principalmente pelos arranjos editoriais, pode ter sido alterada drástica e perigosamente.

Por fim, no quarto capítulo outras questões são apresentadas, como a relação entre os gêneros carta e diário e seu ponto em comum, a presença do outro – seja como leitor real, seja como leitor desejado. Três documentos são apresentados a título de ilustração: trechos do diário da Princesa Isabel, o diário do médico alemão Filipe Maria Wolff, e um diário inédito a mim confiado, cuja identidade do diarista está sendo preservada através da utilização de iniciais dos nomes - artifício comum nesses casos. As análises breves apontam para a riqueza de

possibilidades analíticas do diário como objeto de estudo, além de reforçarem a certeza que perpassa toda a tese: a de que toda escrita pressupõe um leitor.

Das inquietações iniciais do projeto, restam aquelas que gostariam de trazer para dentro dos estudos sobre o diarismo o papel do leitor, dessa vez, um leitor empírico; acima de todas as inquietações, persiste aquela que gostaria de fundar um espaço de compreensão do fenômeno do diarismo no contexto da cultura brasileira, utilizando-se de ferramentas próprias – além das disponíveis e restritivas teorias existentes, que nos afastam de uma compreensão mais sensível da formação e progressão da prática diarística no Brasil, quase a ponto de nos fazer desconfiar da viabilidade do diarismo nestas terras.

1.1. Circunscrevendo conceitos e terminologia

As *escritas de si*, ou *do eu*, pressupõem que exista um sujeito cujas experiências, desejos, sonhos, vivências, cuja vida, enfim, seja narrada através do texto em primeira pessoa, pretensamente referencial. Um *eu* a repetir a ambição do sujeito cartesiano de ser o centro e o fundamento do conhecimento, ainda que a tradição socrática postule como único conhecimento certo o de que “nada se sabe”. Assim, como seria possível ao sujeito definir-se como o *eu* da *escrita de si*? O produto de sua prática textual (seu diário, suas memórias, sua autobiografia, etc.) seria a revelação do sujeito por e para si próprio ou uma atestação da completa impossibilidade de o sujeito conhecer-se por si mesmo? Gostaria de acreditar que a *escrita do eu* funcionaria como um desvio, como uma mediação que tornaria possível ao sujeito conhecer-se, uma vez que esse autoconhecimento jamais poderia ser efetivado de maneira imediata. Sem acesso direto à sua *verdade íntima*, na melhor das hipóteses o sujeito a descobriria simultaneamente à realização da *escrita de si*. Na pior das hipóteses, nem mesmo através da mediação da narrativa essa *verdade íntima* poderia ser alcançada – sem, contudo, esvaziar a prática da escrita pessoal de seu valor de reconhecimento de alguma coisa, no sujeito, que o faça se identificar com tal. Diante dessa incerteza, como então entender o fetiche ou o fascínio da apreensão da *escrita pessoal* como relato verdadeiro, resultante de um pacto de verdade entre sujeito e sua escrita? No plano da recepção de um texto autobiográfico, pode-se afirmar que em quase cem por cento dos casos existe a expectativa de um texto que revele uma verdade –

seja ela qual for. Uma verdade narrada por um sujeito que supostamente se reconhece, se conhece e é capaz de inscrever-se no texto de modo a criar uma sua projeção textual que dialogue com o leitor. Não sendo possível ao sujeito ter acesso imediato a si mesmo, àquilo que o constitui como tal, como poderia, então, inscrever-se em um texto autobiográfico? Quem é o eu que se inscreve nas escritas do eu? De que, ou a partir do que, é ele composto?

A vertigem, efeito colateral desse questionamento, é inevitável: conceitos como o de *sujeito*, de *pacto*, de *verdade*, de *identidade*, etc., precisam ser circunscritos e definidos operacionalmente, para evitar a tautologia, o vazio e a ausência de sincronia conceitual. A terminologia necessita igualmente de esclarecimentos, visto que algumas expressões, em vez de apontar para um só lugar, indicam múltiplos caminhos, abertos por diferentes campos epistemológicos. Tentarei, nesse espaço, explicitar minhas escolhas conceituais, os valores que reconheço em alguns dos termos exaustivamente repetidos ao longo das próximas páginas. Reconheço, de antemão, a dificuldade e a delicadeza que representam os territórios paralelos ao mero estudo da prática da escrita diarística como tal – a incursão pela filosofia, através de um olhar panorâmico nas diversas concepções de identidade pessoal, o roçar irresponsável nas recentes teorias neurocientíficas que deslocam o fundamento do conhecimento, do autoconhecimento melhor dizendo, para imagens coloridas, resultantes da utilização de tecnologia de ponta, mapeando emoções, reações e potencialidades do ser-humano lá, no órgão cujo acesso é jamais imediato, cuja realidade é sempre *a posteriori*.

Do sujeito cartesiano ao sujeito cerebral, caminho escolhido por mim ao preterir outros atalhos que se debruçam sobre o mesmo problema (como vertentes da psicologia evolutiva e cognitiva, ou da sociologia, por exemplo), o que conta realmente é tentar entender quem é o eu que se inscreve, direta ou indiretamente, nas escritas de cunho pessoal. E meu interesse mais imediato e premente se concentra nos diários pessoais. Tidos como refúgios do eu e vinculados constantemente à imagem de textos interditos, os diários representam terreno fértil para investigar questões específicas como a constituição do sujeito. Para centralizar a investigação no território dos estudos literários, sem pretender

manipular conceitos e visões os quais estão aquém da minha capacidade, focalizo o problema ao tentar entender (1) como um diarista pensa se inscrever em sua escrita pessoal, e (2) de que forma a presença do outro influencia na constituição da identidade do sujeito, seja pelas suas relações sociais e familiares, ou, caso mais interessante, como leitor das escritas pessoais. Uma primeira tentativa de sintonia conceitual se segue. Outros arranjos, rearranjos e acertos virão com o desenrolar dessa narrativa quase pessoal também, resultante dos quatro anos de pesquisa.

- Sobre o *sujeito*, percorro brevemente seu percurso, sempre ladeado pelas perspectivas históricas da escrita autobiográfica, uma vez que esta emerge, como a conhecemos hoje, em função do surgimento mesmo da noção de sujeito. Se, por um lado, o esboço do que pensamos ser sujeito pressupõe uma narrativa à sua imagem e semelhança, com suas futuras e diversas reformulações – tanto do conceito quando do sujeito em si – ambos, narrativa e sujeito, viram-se fragmentados e divididos. Será essa fragmentação (ou descentralização, deslocamento, transfiguração ou destruição) o que será analisado em termos de valor conceitual do que pensamos ser sujeito em relação à escrita autobiográfica;

- O *pacto de verdade* entre *sujeito* e *escrita do eu* remete ao pacto lejeuniano, desde sua pioneira versão até os reexames feitos pelo próprio. A convergência da identidade da pessoa civil do autor com o narrador em primeira pessoa e o personagem central da narrativa constitui o *pacto autobiográfico* que se reconhece nas escritas do eu. Oposto ao pacto romanescos, a leitura da escrita de si pressupõe um contrato entre texto e leitor: o primeiro, um texto referencial, com a promessa de ser um relato sincero e autêntico sobre e por um indivíduo real. Há, certamente, exceções que fundam formas híbridas de narrativa, como a autoficção, por exemplo. Contudo, como me restrinjo ao estudo dos diários pessoais *não-ficcionais*, o apagamento das fronteiras entre o ficcional e o biográfico presente em produções literárias contemporâneas não representa um tema a ser discutido no âmbito desse trabalho. Nem cabem, nessa pesquisa, os diários ficcionais ou ficcionalizados (apesar da atração que exercem em pesquisadores e leitores). A distinção, clara, entre um diário dito “real”, escrito por uma pessoa “real” e um diário escrito por uma pessoa e atribuído a outra, ainda que ambas “reais”, tal

distinção é clara, seguindo-se o esquema básico do pacto autobiográfico proposto por Philippe Lejeune, e marca rigidamente os limites das análises dos diários que constituem o *corpus* dessa pesquisa. Houve alguns contratemplos, ao longo dos anos dedicados à leitura de diários, em relação a essa distinção. Alguns não correspondiam às expectativas por não serem “espontâneos” o bastante para prestarem-se a uma análise dos processos constitutivos de identidade na escrita diarística, ou à infiltração da presença do outro no espaço íntimo da escrita do eu. Outros se revelaram produtos de uma elaboração literária, seja no sentido de terem sido mantidos como escrita paralela à construção de uma obra literária, ou no que diz respeito à autoria – foram ou teriam, efetivamente, sido escritos por uma segunda ou terceira pessoas. Portanto, o pacto ao qual me refiro pretendeu reduzir os equívocos em relação à atribuição autoral dos escritos – o que certamente não impede que dentre os diários estudados não haja um que seja, em essência, uma fraude. Limito-me a acreditar que, simplesmente, não houve, por parte dos diaristas, uma intenção primeira de estar criando um texto ficcional sobre suas vidas e experiências. Não posso, contudo, responsabilizar-me pelas possíveis mentiras, imprecisões, exageros e incoerências contidos neles. Não seriam todas essas características mais presentes e determinantes na vida dita “real” do que na ficção? Não seria o diário o melhor local para disseminar a mentira e a ilusão? Uma dúvida hiperbólica, retomada nesse contexto, ataria mãos e pés e não auxiliaria no avanço da pesquisa. Portanto, foi (não é sempre?) necessário acreditar, suspender a descrença, e ler tais diários como relatos não ficcionais.

- A “verdade íntima do sujeito”, expressão perigosa que utilizo algumas vezes no primeiro parágrafo, seria mais bem entendida como uma operação do reconhecimento da identidade. Embora quase uma utopia, em alguns casos, a prática de uma escrita pessoal busca exatamente alcançar esse ponto tão distante e inacessível que é a própria identidade do sujeito, aquilo que faz dele um “eu” que se reconhece e se faz reconhecer. O autoconhecimento, ilusório ou não, está presente na gênese da escrita pessoal. Venha ou não a se realizar, resta a dúvida. Os registros cotidianos de um diário serviriam como rastros dessa longa caminhada, ou dos diversos descaminhos, a que um sujeito se lança na tentativa de se conhecer, ou de se constituir, ou de reconhecer nele mesmo o que há ou haveria de mais estrangeiro. A utopia de se reconhecer completo, aos olhos do

produtor de um texto pessoal, poderia até se tornar possível, mesmo que através do reconhecimento da completude como um conjunto diverso, vários, permeado pelo outro, formado pelo que está fora do sujeito.

- E *identidade*, de difícil definição conceitual, é utilizada aqui como um elemento que homologa o *eu* da *escrita pessoal*. A operação do reconhecimento do sujeito por si próprio através de sua escrita – não somente pelo que existe em si de permanente, mas também pelo transitório e mutável -, e a forma como utiliza a escrita com uma finalidade específica, qual seja, o reconhecimento ou a operação de auto-identificação ou, por outro lado, a escrita como valor performativo e construtor dessa identidade. Em outras palavras, o sujeito da escrita do eu escreve porque se conhece, para se conhecer ou para se constituir? Questões simples ao serem formuladas, impossíveis, ou quase, de serem respondidas. A principal fonte de alimentação dessa pesquisa se encontra no conceito de “identidade narrativa”, primeiramente, penso, elaborada por Paul Ricœur e, posteriormente, adaptada e aprimorada por outros teóricos, com especial destaque para Paul John Eakin e seus estudos sobre autobiografias dentro do contexto norte-americano, mas reverente às formulações fundadoras de Lejeune e Elizabeth Bruss.

- Por fim, *escritas do eu*, *escritas de si* e *escritas pessoais* são expressões intercambiáveis, no contexto dessa pesquisa. Evidentemente, seria possível o aprofundamento das investigações acerca do real valor de cada predicado e sua dimensão no resultado de cada prática textual. Poderia, aqui, ousar afirmar que a *escrita do eu* remeteria diretamente ao conceito monolítico de sujeito: um sujeito consciente de sua unidade e possibilidade de acesso à sua verdade interior, ou, ainda, ao “eu gusdorffiano”. A *escrita de si* apontaria para um desvio pela reflexão: enquanto o conceito de *eu* da linguística não existe, mas somente remete ao sujeito da fala no ato mesmo da enunciação, o *si* desvelaria uma relação de identidade entre o sujeito da fala e o sujeito enunciado no texto. Duplamente presente, o sujeito da *escrita de si* é sinalizado pela única possibilidade de utilização do pronome *si*: sempre em relação ao sujeito do verbo, logo, reafirmando uma identidade. Por fim, as *escritas pessoais* designariam uma categoria mais ampla opondo o pessoal ao coletivo, distinção cara para a compreensão das nuances entre autobiografias e memórias, por exemplo, e

também importante para o diário, uma vez que este existe sob a forma de texto coletivo e impessoal, os *Diários Oficiais*, e também sob a forma de texto pessoal, não necessariamente íntimo – embora muitas vezes impenetrável e interdito.

Certamente, outras imprecisões conceituais poderão surgir. Na medida em que isso aconteça, tentarei dar conta dos esclarecimentos necessários.

1.2. Sujeito, identidade e escrita pessoal

A ideia de trabalhar com uma noção de identidade que não fosse permanente nem centrada somente na ideia do eu, ou seja, uma *identidade relacional* como conceito operacional na investigação do outro na escrita pessoal, surgiu da leitura de *How our lives become stories*, de Paul John Eakin. A expressão “identidade relacional”, amplamente utilizada por Eakin, vem fundamentar o que o autor acredita ser uma premissa das escritas autobiográficas: a primeira pessoa autobiográfica é composta por uma pluralidade.

Há a tendência a se pensar a autobiografia como uma literatura da primeira pessoa, mas o sujeito da autobiografia ao qual o pronome “eu” se refere não é nem singular nem primeiro (...). Por que será que esquecemos tão facilmente que a primeira pessoa da autobiografia é verdadeiramente plural em suas origens e subsequente formação? Porque a autobiografia promove uma ilusão de autodeterminação: *Eu* escrevo minha história; *Eu* digo quem *eu* sou; *Eu* crio o meu *eu*. O mito da autonomia resiste, e a crítica autobiográfica ainda não se conscientizou inteiramente de que o *eu* é definido por – e vive em função de – sua relação com os outros. (EAKIN 1999, 43).

A base para sua afirmação não é, nesse seu trabalho, explorada a fundo ou, melhor dizendo, não é exposta através de um encadeamento de pressupostos que venham a inserir a noção de identidade relacional dentro de um sistema filosófico, da forma como faz Paul Ricœur, em sua “hermenêutica do si” através da noção de “identidade narrativa”. Há, contudo, um modelo ao qual Eakin tenta contrapor sua compreensão de identidade dentro do contexto da escrita autobiográfica. Esse modelo o autor retira do texto que considera fundador das investigações acerca da identidade nos textos autobiográficos, o estudo de Georges Gusdorf “Conditions et limites de l’autobiographie”, publicado originalmente em 1956 e, posteriormente, em 1971, por Philippe Lejeune em *L’Autobiographie*. Eakin

acusa aquilo que denomina de “modelo Gusdorf de identidade” de ser enfaticamente individualista, apresentando uma subjetividade única e isolada. Em consequência da aceitação do modelo de identidade na autobiografia exposto por Gusdorf, na década de 1970 Lejeune e Weintraub consideraram como origem da autobiografia moderna os textos rousseauianos e o individualismo iluminista. Em reação ao modelo individualista iluminista, masculino e singular, a crítica feminista, na voz de Mary Mason, propôs outra forma de abordar a questão da identidade moderna, dessa vez, considerando a problemática do gênero. O “modelo Gusdorf” que servia bem às confissões de Agostinho e Rousseau deixava de fora a realidade dos escritos autobiográficos das mulheres. Para diminuir a parcialidade, Mason sugeriu um modelo alternativo de identidade para as mulheres: “a identidade através da relação com o outro” (Mason, apud, Eakin, *Ibid.*, p.47).

A possibilidade de pensar a identidade a partir de suas relações – e, dentro da crítica feminista norte-americana, a distinção entre uma identidade feminina diferente de uma identidade masculina e, conseqüentemente, uma distinção entre uma escrita autobiográfica feminina e outra masculina – foi considerada a motivação necessária para um grande progresso nos estudos autobiográficos nas décadas de 1980 e 1990. Como exemplifica Linda Anderson em *Autobiography*,

The argument that some autobiographical genres, such as the conversion narrative, privilege the masculine subject must always be held in check, therefore, by a recognition of the different and historically variable uses that can be made of such narratives. This argument also applies, though now in reverse, to the presumed compatibility between women’s experience and the informal and repetitive narratives of diaries and journals. Some recent critics believe that diaries have had a particular importance for women, allowing them to become authors in private, and thus circumvent a historical prohibition. For others the ‘female form’ of the diary created a space where the traditional ordering of narrative and meaning could begin to be undone. According to Annette Kolodny, ‘the fine distinctions between public and private, or trivial and unimportant, which served as guides for the male autobiographer have never really been available to women’ (Kolodny, in Jelinek 1980: 240– 1). The unchronological and unprogressive form of the diary could be viewed, therefore, as a reflection of women’s different experience, or as a deliberate strategy, an escape into a potential or protean form of subjectivity. (ANDERSON 2001, s/n)

As implicações negativas dessa polarização não passaram despercebidas e geraram outras polarizações igualmente perniciosas, como os binômios “indivíduo-coletividade”, “sujeito autônomo-sujeito relacional”, e, por fim,

formas “narrativas” *versus* formas “não lineares, não teleológicas” de narrar. Para Eakin, o núcleo do dilema está na tendência masculinizante de pensar o individualismo. Uma vez corrigida essa tendência, o individualismo não remeteria ao modelo *gusdorfiانو*, podendo abarcar a identidade feminina que, segundo a crítica feminista, notadamente, Mary Mason, seria constituída através de suas relações. Dessa forma, Eakin minimiza as polarizações e a tendência norte-americana, frequentemente exagerada, de etiquetar sujeitos e suas ações e pensamentos.

O modelo “masculinizado” da identidade autobiográfica seria danoso não somente para a compreensão e estudo das escritas autobiográficas de mulheres, os homens também estariam subjugados ao modelo ideológico patriarcal. O exemplo explorado por Eakin, a história do jovem Christopher McCandless, tenta demonstrar o perigo da crença na autonomia do sujeito. Antes, contudo, de expor a história do jovem que acreditava poder viver isolado e destituído de sua identidade civil, Eakin mostra como a crítica feminista acabou por não desqualificar de vez o modelo *gusdorfiانو*. Para ele, a onipresença desse modelo serviu durante todo o tempo de contraponto à crítica feminista, mas, paradoxalmente, a mesma crítica feminista promovia sua permanência – em vez de sua destruição. A instauração da polarização de gênero na crítica autobiográfica, colocando de um lado as autobiografias masculinas como autônomas, individualistas e “narrativas”, em oposição às autobiografias femininas como relacionais, coletivas e “não-narrativas”, foi responsável pela negligência (da crítica) em perceber escritos autobiográficos femininos desvelando identidades individualistas e autônomas, e, por outro lado, escritos masculinos em que a natureza relacional da identidade mostrava-se evidente. O que Eakin defende é, portanto, que a natureza relacional da identidade não se restringe à identidade feminina, podendo servir de critério que se aplica “igualmente, se não identicamente, à experiência masculina” (Ibid., p.50). Para Eakin, enfim, o modelo do sujeito iluminista racional, individualista e autônomo, paradoxalmente, engendrou o gênero autobiográfico ao mesmo tempo em que limitou as possibilidades de sua investigação.

Quanto ao conceito de *self*, Eakin se fundamenta nas categorias criadas pelo psicólogo Ulric Neisser, em seu ensaio “Five Kinds of Self-Knowledge” -

categorias que lhe vão ser úteis na tentativa de fundamentar sua compreensão da identidade relacional. Pela perspectiva da psicologia evolutiva, Neisser divide em cinco categorias de *self*, ou cinco “selves”, de acordo com a forma como o sujeito se apreende a si-mesmo, ou seja, de como ele se reconhece como tal.

- O *self*-ecológico: refere-se à percepção do sujeito com respeito ao ambiente físico: “Eu sou a pessoa que está aqui, envolvida nessa atividade específica”;

- O *self*-interpessoal: refere-se à percepção do sujeito enquanto participante de uma situação de troca interpessoal: “Eu sou a pessoa que está engajada, aqui, nesse intercâmbio humano específico”;

- O *self*-prolongado: refere-se à percepção do sujeito a partir da memória e da antecipação, existindo fora do momento presente: “Eu sou a pessoa que teve determinadas experiências, que regularmente participa de rotinas específicas”;

- O *self*-privado: refere-se à percepção do sujeito a partir da conscientização de que algumas experiências ou suas afecções estão somente disponíveis para o próprio sujeito, não acessíveis aos outros: “Eu, em princípio, sou a única pessoa que pode sentir essa dor singular e particular”;

- O *self*-conceitual: refere-se às mais diversas formas de informação sobre o sujeito – papéis sociais, traços pessoais, teorias do corpo e da mente, do sujeito e da pessoa, etc. Toda forma de teorização do sujeito é elemento constitutivo de um *self*-conceitual.

Neisser fornece essa tipologia do *self* tendo em vista a observação dos processos evolutivos do homem. Segundo ele, os três primeiros modelos estão presentes ainda na fase da infância. Ainda em *How Our Lives Become Stories*, Eakin utilizará os modelos propostos por Neisser para discorrer sobre o que chama de *self*-incorporado, ou a forma como “our lives in and as bodies profoundly shapes our sense of identity” (Ibid., p.xi). Seu olhar, sempre em direção à narrativa autobiográfica, passeia por questões éticas e pelas interações sociais e humanas que concorrem para a conscientização do sujeito sobre sua própria identidade. Um dos exemplos a que Eakin lança mão para fundamentar o que chama de identidade relacional, ele encontrou, primeiro, nas manchetes de

jornais e, depois, na publicação de uma história bem singular, a de Christopher McCandless ou, como o próprio se denominava, “Alex Supertramp”.

Morte no Alaska (ou Natureza Selvagem)

Após sua festa de formatura, em 1991, Christopher McCandless decide fazer uma viagem pela América do Norte, durante a qual “descarta-se de seu documento de previdência social, queima seu dinheiro e troca seu velho nome por um novo, passando a chamar-se Alex ou Alex Supertramp” (Ibid., p.45). Determinado a explorar o mundo selvagem sem qualquer aparato cultural a não ser o que traz internalizado, Chris rejeita o auxílio de mapas, bússolas ou relógios. Não imagina que encontrará à sua frente nada com que não possa lidar de mãos livres. Seu destino final, o Alaska, é atingido após várias aventuras (e desventuras). Uma vez lá, encontra um velho ônibus abandonado, onde estabelece sua moradia. Caça seu próprio alimento, estipula suas próprias regras, sem querer alterar o curso da natureza.

Em setembro de 1992, seu corpo foi encontrado, dentro do saco de dormir, no ônibus que servira de residência em sua aventura na natureza. Aparentemente morto de inanição, a identidade de Chris foi descoberta graças à arcada dentária e fotografias suas, tiradas por ele mesmo durante sua estada no Alaska. Em uma das fotos, Chris aparece segurando um cartaz, onde se lê: “Tive uma vida feliz e agradeço a Deus. Adeus e que Deus os abençoe!”. Entre seus pertences, foram encontrados também um exemplar de *Walden*, de Henry David Thoreau, uma tábua de madeira onde Chris fez anotações, consideradas por Eakin como mini-biográficas, e entradas de diário que Chris passou a manter nas páginas em branco de um livro sobre plantas e frutos comestíveis. As anotações diarísticas estavam centradas na rotina alimentar de Chris: aquilo que conseguia encontrar e que poderia ser comido com segurança; os dias em que não encontrava alimentos; até começar a anotar algumas impressões subjetivas diante das dificuldades que aumentavam: “Chuva, o rio parece impossível. Sozinho, assustado” (Ibid., p. 45). No centésimo sétimo dia, faz referência às “bonitas amoras” que ingeriu. No centésimo trigésimo dia, após uma sucessão de entradas que se constituem somente no numeral do dia, “113” (loc.cit.) encerra seu diário, sem palavras – certamente sofrendo as dores do envenenamento que tolheram seus movimentos,

o impedindo de sair em busca de alimento, e percebendo a aproximação da morte em função da inanição.

A história de McCandless, como o próprio Eakin declara, auxiliou-o a buscar determinar a mudança de rumos na forma como o sujeito da autobiografia deveria ser encarado – ao menos em seus próprios estudos sobre o tema. As desventuras de Alex seriam “uma história heroica e edificante ou um relato de advertência sobre uma vítima de crenças fatalmente equivocadas, sobre alguém que pensou que poderia viver sem a companhia de outras pessoas?” (Ibid., p.46). Ao encontrar nessa e em outras histórias material suficiente para desenvolver sua proposição sobre a natureza relacional da identidade, Eakin veio contribuir com um novo rumo dos estudos sobre escritas pessoais. Em seu *corpus*, há uma variedade de narrativas memorialísticas, autobiográficas, *testimonios* e depoimentos. Não há, contudo, e até o momento, a aplicação dessas premissas à escrita diarística. Isso, entretanto, não inviabiliza a possibilidade da abordagem dos diários pela via da identidade relacional. Devido a não sistematização da reflexão de Eakin, mas exatamente por causa de sua provocação, evoco nessa pesquisa a natureza relacional da identidade com base nos desdobramentos dessa reflexão, ao longo dos séculos, dentro do campo filosófico. Para pensar a identidade como um resultado das relações entre eu e outro, entre as noções particulares e individuais de identidade e alteridade, foi preciso percorrer o desenvolvimento da noção de sujeito e da identidade pessoal. Além disso, pareceu-me coerente expor com mais vagar um pouco do pensamento de Paul Ricœur e, através dele, homologar o que antes parecia ser apenas intuição.

1.3. Do sujeito cartesiano ao sujeito cerebral

A ruptura paradigmática empreendida por Descartes, através de seu questionamento das verdades absolutas, via dúvida metódica – chegando à conclusão de que a única certeza é a de que existe um sujeito que duvida – pôs em xeque a fundamentação da verdade na transcendência transferindo-a para o sujeito agora consciente de sua existência. O domínio representacional deixa o domínio do Deus e transfere-se para outros campos, notadamente o campo das ciências modernas. Essa ruptura, porém, não promove uma denegação do poder divino. A partir de então, o “ser pensante”, de Descartes, tem sido um dos termos utilizados

para nomear o sujeito – ou sua primeira versão, seu esboço mais rudimentar. Ou ainda, aquilo que parece iniciar uma longa linhagem de definições e conceituações acerca do que é, onde está e como se apresenta isso a que se convencionou chamar sujeito. Nietzsche diria que a categoria de sujeito nada mais é do que uma invenção com o objetivo de sobrevivência, “como um modo necessário de compreensão do mundo que os homens gregários desenvolveram” (Apud, MELO SOBRINHO, 2000, p. 18). Podendo, também, ser entendida, ainda segundo Nietzsche e a partir do ponto de vista da teoria do conhecimento, como “uma interpretação dos fenômenos mentais” (loc. cit.), em oposição à realidade.

A problemática da identidade se coloca em Descartes sob a forma de um contínuo imaterial. A resposta mais pertinente à pergunta “o que sou eu?” seria: o “eu”, ou a identificação do eu, tudo aquilo que pode ser considerado como uma substância imaterial que permanece através do tempo. A aderência dessa noção de substância imaterial ao que se imaginava ou percebia como “alma” foi inevitável.

John Locke, retomando a reflexão sobre a identidade pessoal, tenderá a desvincular do conceito a dependência em relação à ideia de substância imaterial, afirmando que o elemento que permanece e que instrumentaliza a ação de identificação é o que chama de consciência. Aqui, abre-se naturalmente um espaço de questionamento sobre o que realmente Locke quis dizer com “consciência”, em oposição à substância imaterial – ambas estariam, aparentemente, em uma mesma categoria, a dos determinantes não-físicos (ou corpóreos) no processo de constituição ou reconhecimento da identidade. Um consenso parece indicar que Locke compreende a identidade como uma espécie de “consciência mnemônica”. O avanço em relação ao pensamento de Descartes está na insinuação de que estando a identidade relacionada ou constituída na consciência mnemônica, sua base de formação estaria sujeita a atualizações no plano temporal, ou seja, a identidade pessoal consistindo de várias relações entre elementos transientes. Surgia, assim, uma primeira compreensão da identidade em termos de uma natureza relacional – no eixo temporal - em oposição ao imediatismo e autonomia no modelo cartesiano. A natureza relacional que se vislumbrava ali privilegiava as relações temporais entre os diversos momentos de contato entre o sujeito e o objeto da experiência.

O paradoxo da teoria da identidade baseada na memória é logo exposto através de ponderações tais como a seguinte situação hipotética: um assassino

poderia somente ser punido pelo crime cometido se fosse capaz de lembrar-se do crime? Ou ainda: Na eventualidade de não lembrar-se, estar-se-ia diante de outra identidade e, portanto, não passível de punição pelo crime cometido por outra? Uma voz resumirá o paradoxo esclarecendo a circularidade viciosa do postulado de Locke: Joseph Butler apontará para a inviabilidade da definição de Locke sobre a identidade, pois a noção de consciência mnemônica inclui a ideia de identidade pessoal. Logo, seria impossível que uma fosse utilizada para analisar a outra. Em defesa de Locke, poderia ser dito que o fator determinante não é a lembrança de uma ocorrência específica, e sim a existência do potencial da lembrança. Essa capacidade de lembrar-se possibilitaria a ponte entre camadas diferenciadas de lembranças que, interligadas, estabeleceriam uma espécie de permanência e também atualização da identidade pessoal no tempo.

A contribuição que se soma a essa é dada por David Hume, que também se ocupa em enfraquecer a já combatida noção da identidade enquanto substância. Indo um pouco mais além, Hume afirma que a identidade não se mostra na experiência, seja no decurso do tempo ou no momento da experiência. Para ele, a identidade (o “self”) deveria ser algo que demonstrasse persistência através dos tempos. Pela via da experiência, Hume não conseguia vislumbrar um “eu” ou uma “identidade”, apenas um agente da percepção. Mais adiante, na busca de tal agente, viu-se incapaz de localizar traços de um “eu”, apenas evidências das percepções:

For my part, when I enter most intimately into what I call *myself*, I always stumble on some particular perception or other, of heat or cold, light or shade, love or hatred, pain or pleasure. I never can catch *myself* at any time without a perception, and never can observe (any thing) but the perception. (Apud (KOLAK and MARTIN 1991, 165).

Para Hume, as percepções são entendidas erroneamente como oriundas de um agente que as percebe. Esse agente seria o *self*. Entretanto, o que há são percepções descontínuas no tempo. Se o núcleo da identidade está na experiência da percepção, que é descontínua, logo a identidade seria composta de núcleos identitários tão numerosos quanto as experiências possíveis de serem percebidas. Longe de se aproximar de uma resposta satisfatória, as reflexões de Hume somente o conduziram na direção da negação da possibilidade de uma identidade pessoal. Ao rechaçar a figura “daquele que percebe”, o “perceiver”, para localizá-

lo somente no momento da experiência, Hume opera um desvio nas investigações acerca da identidade no sentido de considerá-la uma ilusão.

A possibilidade de fuga do labirinto no qual Hume se (nos) lançou vem com Kant. O *eu*, ou *sujeito*, ou *self*, negados pelo primeiro, são reafirmados pelo segundo não como uma substância nem como uma experiência, mas como a condição de possibilidade para que haja a percepção – da substância e/ou da experiência. Havendo a chance de pensar na unificação das experiências como tendo sido percebidas pelo mesmo *perceiver*, aquilo que unifica é, mais uma vez, o “cogito” cartesiano, embora não mais reificado, não substancializado. Kant apontava para o erro cometido por Hume na suposição de que a experiência não necessitava de um agente experienciador. Para Kant, a experiência pressupõe um sujeito e esse sujeito, entretanto, não é uma substância. Por não se encontrar em nenhum lugar do mundo material ou do mundo fenomenológico, o sujeito transcendental kantiano vem a ser a instância unificadora das experiências – aquilo que permanece, embora na sua transcendentalidade.

Tanto a visão substancialista quanto a visão transcendentalista do sujeito terão pouca utilidade para os desdobramentos das investigações acerca da identidade no século XX. Consideradas obscuras, incapazes de esclarecer a natureza do sujeito, tais noções forçarão a abertura de um espaço de concepção de sujeito e identidade mais claro e próximo dos domínios da experiência e da ciência, o espaço relacional:

According to relational views of personal identity, what matters in preserving identity is not transcendental selves or the retaining of a particular metaphysical substance in which experiences are embedded but, rather, the continuity of our physical structures (our bodies and brains) and/or our psychological structures (including memory, beliefs, character traits, and so on). (Ibid., p.168).

O ponto de vista relacional da identidade, portanto, funda-se na ideia de permanência ou continuidade de estruturas físicas e estruturas psicológicas naquilo que delas se depreende enquanto padrão (ou padrões) de relações entre os elementos. Essa concepção, dessa forma, ocupa um ponto intermediário entre as categorias e fenômenos não explicados cientificamente, como a substância metafísica e o sujeito transcendental, e os elementos individuais que compõem as estruturas física e psicológica do sujeito. O problema que emerge com essa virada conceitual está na definição do tipo de relação entre a identidade pessoal e a

continuidade ou permanência de estruturas físicas ou psicológicas – ou, ainda, na combinação de ambas.

Em situações hipotéticas, torna-se possível criar casos em que haja uma preservação da estrutura psicológica ao mesmo tempo em que ocorre uma quebra ou mudança de estrutura física, ou casos inversos nos quais a estrutura física é mantida enquanto ocorre uma ruptura da estrutura psicológica. No estudo de Bernard Williams “The Self and the Future”, confrontamo-nos com situações-limite que pretendem responder às seguintes questões:

a) a identidade pessoal depende mais da continuidade física ou psicológica?;

b) a identidade pessoal representa uma relação interna ou externa, ou seja, depende somente das relações entre uma pessoa em um dado momento e uma pessoa em um momento posterior, ou deve considerar a possibilidade de outra presença para, talvez, testemunhar a continuidade ou não das relações entre as identidades pessoais?

O caso hipotético utilizado na busca de uma resposta envolve uma única situação apresentada sob duas perspectivas. No primeiro caso, duas pessoas trocarão de identidade com base em suas estruturas psicológicas. Uma será recompensada e outra será torturada. Antes de ser efetuada a troca, as duas pessoas são perguntadas sobre quem elas acham que deveria receber a recompensa e quem deveria aceitar a tortura. Ambas optam pela recompensa com base em suas estruturas psicológicas, ou seja, a recompensa seria dada ao corpo em que estivesse residindo sua estrutura psicológica. O corpo relegado à tortura física, para as duas pessoas, não contém o eu, suas identidades – está destituído *deles*. A conclusão a que se chega a partir dessa primeira situação é a de que o organismo físico, destituído de sua estrutura psicológica e habitado por outra estrutura psicológica, torna-se uma outra pessoa e, portanto, não representa uma preocupação com base em interesses autocentrados e egóticos.

O segundo caso envolve uma pessoa que é comunicada sobre sua submissão à tortura no dia seguinte. A antecipação da dor resulta em um estado de aflição. Em seguida, a pessoa é informada de que, imediatamente antes da sessão de tortura, ela sofrerá um surto amnésico completo. Além disso, fica esclarecido que, após a amnésia total, essa pessoa retornará pensando ser outra – sua estrutura física comportará uma nova estrutura psicológica. Ainda assim, a pessoa se encontra aterrorizada com a situação. Para Williams, as duas situações são

basicamente as mesmas, sendo que no primeiro caso há duas estruturas físicas e no segundo somente uma. No segundo caso, a pessoa é, a princípio, comunicada sobre a metade da história. Ao tomar conhecimento da totalidade, permanece aterrorizada, o que, para Williams, reforça sua crença na concepção de identidade centrada na continuidade da estrutura física: “Sua resposta à questão sobre se a identidade é uma relação intrínseca ou extrínseca é que ela é intrínseca” (Ibid., p.170). Williams não teve a pretensão de fornecer uma resposta definitiva, através de suas situações hipotéticas, sua proposta foi a de confrontar as atitudes habituais em relação à identidade e as situações-limite que podem auxiliar no aprofundamento da questão.

Peter Unger contribui para a visão da identidade baseada em uma estrutura física com a sua “concepção física minimalista” da identidade pessoal. Unger sustenta que para que uma pessoa se reconheça como ela mesma, em algum momento do futuro, é necessário que haja uma continuidade do núcleo psicológico, ou seja, é imprescindível uma integridade física do cérebro. Um exemplo utilizado é o do coma profundo, no qual – ainda com a possibilidade de ocorrência de pequenas alterações – o núcleo psicológico permanece íntegro e, portanto, contendo os elementos essenciais para o reconhecimento identitário. O funcionamento ininterrupto do cérebro assegura a preservação de um núcleo psicológico, que garante a continuidade da identidade pessoal.

Do lado oposto à concepção física da identidade pessoal, existe a argumentação de Robert Nozick, para quem a identidade se constitui a partir de uma relação extrínseca – se forma em função do que também ocorre ao “outro”. Kolak e Martin tentam explicar a teoria de Nozick:

According to Nozick’s “closest continuer theory”, an individual, X, at a particular time is the same person as an individual, Y, at some later time only if Y’s properties stem from or grow out of X’s properties and no one stands in a closer (or as close) relationship to X as does Y. (loc. cit.).

Uma forma mais simples de abordar essa equação aparentemente confusa é traçar um paralelo entre identidade pessoal e identidades coletivas – institucionais, por exemplo. Sua composição depende de diversos níveis de relações, estando, assim, submetida a uma influência extrínseca. Outra forma de esclarecer a equação é remeter essa afirmação a uma das situações hipotéticas de Bernard Williams. No primeiro caso, o conhecimento sobre o que acontecerá com o outro

sujeito do experimento é essencial para uma tomada de posição. No segundo, ao contrário, há somente um sujeito e uma outra identidade presumida após o surto amnésico. Essa interferência da consciência de um sujeito a respeito da existência do outro opera uma distinção básica na forma como Nozick entende o fundamento da identidade pessoal, que, para ele, é definitivamente determinada pela rede de relações extrínsecas. Segundo ele, a identidade está baseada nos valores da pessoa ou das pessoas envolvidas na relação: o que somos é determinado, pelo menos parcialmente, por aquilo que para nós importa. Kolak e Martin compreendem essa postura como um deslocamento, dentro de uma moldura filosófica, de conceitos absolutos para conceitos relacionais acerca da identidade pessoal. O deslocamento seria observado com a inclusão da concepção de uma relação extrínseca determinante da identidade pessoal, introduzida por Nozick.

A concepção de relação extrínseca encontra em Derek Parfit um aliado. Sua ênfase divide-se entre:

a) negar as concepções de sujeito enquanto entidade metafísica ou egos cartesianos dotados de existências estanques, dissociados das estruturas física e psicológica e dos “vários elementos físicos e psicológicos inter-relacionados e de eventos dos quais essas estruturas são compostas” (Ibid., p.172). O sujeito, para Parfit, estaria reduzido aos elementos constitutivos dele, sejam eles de natureza física ou psicológica;

b) afirmar que a identidade pessoal não é determinada;

c) sugerir que a identidade pessoal em um decurso de tempo depende das relações psicológicas.

Para Parfit, o argumento da importância de uma continuidade ou permanência da estrutura física não significa a totalidade do corpo. Como exemplo, menciona o transplante de órgãos. No caso do cérebro, argumenta, não seria sequer necessário transplantar um órgão idêntico, mas simplesmente um outro órgão cuja função fosse a mesma. Assim, a importância do cérebro não estaria na integridade do órgão, mas naquilo de que ele é capaz de fazer. Uma prótese cerebral poderia, então, dar continuidade a uma identidade pessoal.

As conclusões a que chega conduzem a um modelo de identidade cujo valor máximo se encontra na permanência, através do tempo, de uma dada estrutura psicológica. Apenas duas ocorrências poderiam causar uma quebra na continuidade da identidade: a morte, naturalmente, ou uma amnésia irreversível; e

uma possível cisão ou bipartição da estrutura psicológica (talvez Parfit esteja tentando relacionar essa ocorrência, exemplificada em uma situação hipotética, a casos clínicos relacionados à dupla ou múltipla personalidade).

Embora não possamos considerá-las como novas, recentes teorias neurocientíficas sobre a constituição do sujeito têm contribuído para uma reavaliação do tema à luz de um contexto sócio-econômico e tecnológico singular e, com isso, gerado tanto controvérsias quanto defesas acaloradas. Trata-se de pensar, na atualidade, a teoria do “sujeito cerebral” e o alcance de sua influência, para fora do campo das neurociências, mais notadamente nas ciências humanas e sociais. Há quem veja até mesmo o surgimento de novos campos disciplinares tais como uma neurofilosofia, uma neuroeducação, uma neuropolítica, uma neuroética, etc.

Uma abordagem da identidade pessoal (ou da constituição do sujeito) a partir da inclusão do cérebro como órgão definidor de características e configurações físicas, morais e psicológicas vem sendo ensaiada desde o final do século dezenove, com a frenologia¹ e a craniologia², interessadas em localizar determinadas faculdades mentais no cérebro. Nessa linha, passaram-se a medir dimensões e volume do cérebro de pessoas famosas – como Goethe, Schiller, Einstein e Lênin - em busca de um padrão ou de um desvio de padrão que justificasse suas potencialidades. Ao lado da busca de um determinante cerebral da genialidade, cientistas investigavam cérebros de criminosos e de grupos étnicos não hegemônicos, como índios latino-americanos, negros africanos, ou de

¹ Baseada nas teorias do médico austríaco Franz Joseph Gall (1758-1828), a frenologia via o cérebro como um conglomerado de pequenos órgãos responsáveis por determinadas faculdades psicológicas inatas e determinantes de alguns traços de caráter, assim como de algumas habilidades físicas. O desenvolvimento diferenciado de cada um desses “pequenos órgãos” influenciaria na configuração física do cérebro, afetando, por sua vez, a forma do crânio. As inclinações comportamentais e as atitudes psicológicas poderiam ser previstas através da análise das protuberâncias e da superfície do crânio. Embora tenha empolgado a imaginação de seus seguidores, foi logo relegada ao esquecimento, mas não após ter influenciado tristes equívocos históricos, como foi o caso das teorias de um seguidor seu, Cesare Lombroso. O filósofo Francisco Ortega vê como balanço positivo das pesquisas da frenologia o reconhecimento das funções localizadas no córtex cerebral, assim como a permanência e confirmação de pressupostos neurofisiológicos que dizem respeito à correlação entre estados cerebrais e psicológicos.

² Sucessora da frenologia, a craniologia “advogou o uso de medidas quantitativas precisas de características cranianas a fim de classificar pessoas de acordo com a raça, temperamento criminal, inteligência, etc. A craniologia se tornou influente durante a era Vitoriana, e foi usada pelos britânicos para justificar o racismo, a colonização e a dominância de ‘raças inferiores’, tais como os irlandeses e tribos negras da África.” (Ver. Sabbatini, R. “Frenologia em Tempos Modernos”. In: Revista Cérebro & Mente, março 1997. Disponível em http://www.cerebromente.org.br/n01/frenolog/frenmod_port.htm. Acesso em 12 nov. 2006).

mulheres, entre outros, com o objetivo de estabelecer as diferenças entre a configuração cerebral do homem branco como figura superior em relação aos negros ou índios e mulheres. Depois de uma breve interrupção por conta da predominância de uma abordagem psicanalítica, a neurologia passou a contar com avanços tecnológicos que trouxeram o cérebro de novo para o centro das discussões.

As imagens computadorizadas do cérebro humano são responsáveis por uma ilusão de apreensão do único órgão humano que era, até então, inalcançável sob a proteção da caixa craniana. A ausência de uma percepção direta e subjetiva do cérebro contribuiu para fortalecer lendas e conceitos equivocados sobre suas funções e potencialidades. Através das imagens de *Pet-Scans* e ressonâncias magnéticas, teorias sobre a relação entre áreas específicas do cérebro e determinadas faculdades físicas e cognitivas puderam ser aparentemente comprovadas. Entretanto, os avanços tecnológicos contribuíram para que a ilusão da apreensão do cérebro fizesse com que a imagem viesse a representar o mesmo órgão que, contudo, ainda mantém seus *status* de inapreensível pelos sentidos ou inalcançável pela via direta, o sendo somente como representação cromática nas telas dos monitores.

Um observador dessa nova tendência, o filósofo Francisco Ortega, assim explica esse redimensionamento do cérebro como órgão definidor da identidade pessoal:

Nas últimas décadas o cérebro vem se tornando, mais que um órgão, um ator social. O espetacular progresso das neurociências, a popularização pela mídia de imagens e informações que associam a atividade cerebral a praticamente todos os aspectos da vida, e certas características estruturais da sociedade atual têm produzido no imaginário social uma crescente percepção do cérebro como detentor de propriedades e autor das ações que definem o que é ser alguém. O cérebro responde cada vez mais por tudo aquilo que outrora nos acostumamos a atribuir à pessoa, ao indivíduo, ao sujeito. Inteiro ou em partes, surgiu como o único órgão verdadeiramente indispensável para a existência do self e para definir a individualidade. Com isso, o ser humano tornou-se o que alguns definem como “sujeito cerebral”. (BEZERRA & ORTEGA 2006).

Para Ortega, a ideia de sujeito cerebral, sintetizada pela noção de que a essência do ser humano está no cérebro, ultrapassou as fronteiras que a isolavam no círculo restrito dos estudos científicos (particularmente da neurociência, da psicologia cognitiva e da filosofia da mente) e tomou de assalto o senso comum. Segundo o filósofo, essa ideia de ser-humano representa uma “nova figura

antropológica”, cuja parte mínima necessária para sua definição passou a ser o cérebro. O que propiciaria esse retorno do cérebro na compreensão das identidades contemporâneas seriam a existência e o recrudescimento de uma cultura somática, cujas consequências se mostram em uma espécie de exagero do culto ao corpo e de uma “biologização do comportamento”. Como causa do aparecimento dessa cultura somática – ou operando simultaneamente a ela – pode-se apontar também a emergência de uma cultura do espetáculo, na qual “ser” significa simples e principalmente “ser visto”. O sujeito cerebral, inserido nesse contexto mais amplo, surge assim como uma manifestação da corporificação da cultura somática.

Um estudo citado por Ortega exemplifica bem como essa moldura neurológica vem redefinindo não somente as noções teóricas da identidade, mas também a experiência individual da identidade pessoal. Joseph Dumit, em seu artigo “Mind, Body, and Science – Twenty-first-century PET: Looking for mind and morality through the Eye of Technology”, explora as consequências da difusão das tecnologias de “imageamento” cerebral ao criarem uma “imagem digital da categoria de pessoa”. Haveria uma mudança na percepção que o indivíduo tem de si mesmo por conta do que chama de “auto-estilização objetiva”. Ortega sintetiza a afirmação de Dumit:

Ao assinalar este efeito, o antropólogo aponta para um processo geral em curso no cenário social atual no qual práticas de si e tecnologias do eu típicas da cultura do individualismo moderno sofrem claro deslizamento de seu centro de gravidade, deixando a interioridade discursiva do self psicológico para se alojar numa interioridade visível, objetiva, representada fundamentalmente pela imagem do cérebro em ação (loc.cit.).

Um axioma básico, segundo Ortega, que define o ser nesse contexto seria o seguinte: *A é igual a B se (e somente se) A e B têm o mesmo cérebro*. O território das ficções científicas e também das especulações filosóficas (como as situações hipotéticas mencionadas anteriormente já utilizadas por Locke e exploradas por Bernard Williams e Derek Parfit) tem sido fértil em insinuações que comprovam o que Ortega atribui ao senso comum: a noção de que no cérebro reside a identidade pessoal do sujeito. Seu exemplo simples, porém eficaz, é o seguinte: Dois indivíduos, João e Pedro, têm seus cérebros transplantados para o corpo do um do outro. O senso comum não diria que João recebeu o cérebro de Pedro, mas sim que Pedro foi quem ganhou um novo corpo. Entretanto, por mais hipotética que

seja a situação, é problemática a tendência a se centralizar a identidade nesse órgão em particular, especialmente porque ainda não é possível fazer um transplante de cérebro – e nem se sabe se, quando isso for possível, as hipóteses serão ou não comprovadas ou como irão se comportar os pacientes submetidos a tais procedimentos.

1.4. Paul Ricoeur: O entrelugar do *Cogito*

Sujeito exaltado, sujeito humilhado: parece que é sempre por tal inversão de pró e contra que nós nos aproximamos do sujeito; donde se precisaria concluir que o “eu” das filosofias do sujeito é atopus, sem lugar assegurado no discurso. Em que medida podemos dizer, sobre a hermenêutica do si aqui usada, que ela ocupa um lugar epistêmico (e ontológico, como diremos no décimo estudo) situado além desta alternativa do Cogito e do anti-Cogito? (Paul Ricoeur, 1991, p.28)

Segundo Jeanne Marie Gagnebin, já se deixam mostrar na obra inicial de Ricoeur alguns de seus temas-chave, dois deles de grande interesse para o desenvolvimento da reflexão sobre alteridade na escrita do eu: “a não-soberania do sujeito consciente e sua relação simbólica e cultural com esse outro que lhe escapa.” (GAGNEBIN 1997, 262). Posteriormente, como consequência de um contato maior com os desdobramentos da filosofia nas décadas de 1960 e 1970, os conceitos centrais da reflexão de Ricoeur serão depurados, tornando-se centrais os conceitos de sujeito e interpretação. O que é presenciado nesse momento é, de um lado, a tentativa de destituição da tradição das filosofias clássicas que investem na existência de um sujeito autônomo (além de seus desdobramentos contemporâneos, como o existencialismo e o personalismo), de outro lado a evolução de uma linha de pensamento que irá atribuir a uma estrutura superior ao sujeito as motivações e os sentidos daquilo que se produz em seu discurso. Gagnebin cita três movimentos responsáveis por essa tomada de direção: um pensamento poetizante de Heidegger (um “humanismo metafísico”); o estruturalismo (tanto linguístico quanto antropológico); a psicanálise lacaniana:

Os três movimentos têm em comum a convicção de que não há sujeito algum que seja mestre de sua fala, como se possuísse liberdade e soberania sobre ela, mas que o discurso do sujeito representa muito mais o veículo através do qual algo, muito maior que ele, se diz: a dinâmica de encobrimento e de descoberta do Ser, o sistema de relações que estruturam o corpo social, o inconsciente. Mesmo que não neguem as variações pessoais e estilísticas, essas tendências teóricas tendem a

transferir a dinâmica de liberdade e de invenção, tradicionalmente atribuída à pessoa do sujeito individual, para uma entidade sistêmica tão eficaz como impessoal. (Ibid., p. 263).

A atenção de Ricœur estará fixada na compreensão ou na elaboração de uma reflexão sobre a interpretação que não esteja vinculada à ideia de autonomia do sujeito nem de sua total destituição enquanto instância na qual ela se dá. A interpretação passa a ser um movimento duplo de desapropriação do sujeito da interpretação: primeiro pela sua postura ascética diante da alteridade representada pela obra; segundo pela sua transformação em contato com as novas possibilidades de *estar-no-mundo*, oferecidas também pela obra. Ao contrário da terminologia de Gadamer para esse contato entre obra e intérprete, *reapropriação* – que lança o intérprete em uma posição de submissão ao “sentido” da obra –, em Ricœur essa operação em duas fases chamar-se-á *refiguração*.

A relação temporal que subjaz à prática hermenêutica nega a tranquila aceitação e transmissão como relações principais no eixo obra e intérprete. Interpõem-se entre leitor e obra dois fatores que desestabilizam essa suposta tranquilidade: um, de ordem temporal, entre o presente do intérprete e o passado, ainda que recente, da obra; e outro de ordem espacial, ou seja, o mundo – mesmo que como representação - contido na obra é outro, distinto, do mundo que contém o intérprete. O reflexo do espaço-tempo do intérprete no espaço-tempo da obra constitui o processo hermenêutico e implica num certo apagamento, em uma “desapropriação de si”, pelo intérprete, que permitirá ao texto não refletir aquilo que nele se busca, mas transformar a visão de mundo do intérprete através do confronto entre o seu universo e o universo interpretado. Ou, como resume Gagnebin, Ricœur conseguiu ser mais radical que Gadamer, pois o “processo hermenêutico, poderíamos dizer, desapropria duplamente o sujeito da interpretação: obriga-o a uma ascese primeira diante da alteridade da obra; e, num segundo momento, desaloja-o de sua identidade primeira, para abri-lo a novas possibilidades de *habitar o mundo*” (Ibid., p.264).

A definição que Benveniste confere ao *discurso* se prestará aos estudos seguintes de Ricœur em sua investigação sobre a problemática do sujeito e de sua relação com o outro e com o mundo. Se por discurso entende-se um enunciado sustentado pela existência de dois pólos básicos, a saber, entre quem toma a palavra e entre a quem essa palavra é endereçada, a reflexão acerca da noção de

sujeito deixa de lado uma tendência individualista e seu solipsismo, permitindo a inclusão de outras forças determinantes na constituição do sujeito. Os dois trabalhos principais de Ricœur, nos quais os procedimentos linguísticos auxiliarão na produção de sentido, e em cuja elaboração encontra-se a utilização de tais procedimentos como instrumentos explicativos e explicitadores do estatuto relacional tanto da produção de sentido quanto da noção de sujeito, são *A metáfora viva* (1975) e *Tempo e narrativa* (1983, 84 e 85). Do primeiro, Gagnebin destaca como ponto principal a posição intermediária de Ricœur entre duas tendências no que concerne à metáfora enquanto ponto problemático na definição da linguagem e na delimitação entre o *figurado* e o *literal*, entre o *real* e o *fictício*. De um lado, a metáfora é vista como elemento desviante que ameaça a transparência da linguagem em relação ao mundo, tornando frágil sua capacidade referencial. De outro, ela é vista como elemento constitutivo de uma linguagem assumidamente não-referencial, no caso do discurso literário, fazendo com que o texto literário remeta-se a si mesmo “num jogo textual e intertextual simultaneamente finito e encerrado ‘na clausura de sua própria textualidade’” (Ibid., p.265). Para fugir tanto da ilusão da referencialidade plena quanto da glorificação do sentido, Ricœur propõe uma

ampliação da noção de referência, de tal maneira que essa não signifique somente uma relação de manipulação dos ‘objetos’ do discurso pelo seu ‘sujeito’, mas também – e talvez mais originariamente – uma relação de *pertencimento* (*appartenance*) desse sujeito ao mundo (loc. cit.).

A incursão de Ricœur nos meandros da linguística visando uma inovação semântica – através dessa ampliação da noção de referencialidade e da proposição de uma referência não-descritiva do mundo – apontava para um redimensionamento do papel do sujeito no mundo. O núcleo da experiência do homem no mundo, sua compreensão de si e de seu contexto – assim como sua capacidade de transformar-se e ao mundo, tem um caráter fundamentalmente linguístico: “A ideia de uma compreensão de si e do mundo passa necessariamente – eis uma nova definição da hermenêutica – pela análise dos signos e das obras que encontramos no mundo e que precedem nossa existência individual” (Ibid., p.266), conclui Gagnebin. Assim, confirma-se a impossibilidade de apreensão imediata de si mesmo, que era a forma como se punha o sujeito cartesiano.

A hermenêutica do si e a alteridade na identidade

Para uma grande parte, com efeito, a identidade de uma pessoa, de uma comunidade, é feita dessas *identificações-com* valores, normas, ideais, modelos, heróis, *nos* quais a pessoa, a comunidade se reconhecem. O reconhecer-se *no* contribui para o reconhecer-se *com*... A identificação com figuras heroicas manifesta claramente essa alteridade assumida; mas esta já é latente na identificação com valores que faz com que se ponha uma “causa” acima de sua própria vida; um elemento de lealdade, de lealismo, incorpora-se assim ao caráter, o faz transformar-se em fidelidade, portanto, à manutenção de si. Aqui os pólos de identidade se compõem. Isso prova que não podemos pensar até o fim o *Ibid.*, da pessoa sem o *ipse*, mesmo quando um recobre o outro. (Ricoeur, op. cit., p.147).

A “hermenêutica do si”, proposta mais importante de *O si-mesmo como um outro*, opera em um ponto intermediário entre noções de sujeito já canônicas: aquela pertencente à tradição das “filosofias do cogito” e a resultante da chamada “filosofia da suspeita”, iniciada por Nietzsche. A relevância da “hermenêutica do si” no trajeto de constituição de identidade do sujeito encontra-se na explicitação de uma identidade reflexiva, que se opõe àquela fundada no sujeito acessível e imediato, cuja certeza do existir residia no fato de sobreviver à sua dúvida metódica e radical. Os predicados a ele agregados – com ou sem intenção de identificar, mas cruciais exatamente no movimento de identificação - o generalizam, em vez de tornarem-no singular. Dessa forma, compreende-se o sujeito cartesiano como desarraigado dos contextos temporal e espacial, corroborado como uma certeza meramente formal. Por outro lado, as “filosofias da suspeita”, ao duvidarem do próprio *cogito* - da certeza mesma do pensar –, consideram como ficções tanto o ato de duvidar quanto o sujeito que duvida.

A identidade reflexiva apresenta uma ruptura com a noção cartesiana de sujeito e se mostra como opção para a impossibilidade de compreensão de uma identidade no âmbito do sujeito da filosofia nietzschiana – esse sujeito múltiplo e plural, irreduzível a qualquer instância unificadora. É, portanto, também, entre a apologia e a destituição do *Cogito* que se encontra a “hermenêutica do si”, ao sugerir uma interpretação do si, mediada pela efetivação de uma análise e de uma reflexão da ação desencadeadas pelo agente. Tais ações, como o falar, o narrar e o fazer, encerram um envolvimento ético do sujeito, que nelas se reflete e se manifesta. A tentativa de responder a diversas perguntas iniciadas por “quem?” - quem é o sujeito que fala? Quem faz? Quem narra? – constitui uma primeira intenção filosófica na elaboração do estudo de Ricoeur, cujo objetivo é “marcar o

primado da mediação reflexiva sobre a posição imediata do sujeito tal como ela se exprime na primeira pessoa do singular: ‘eu penso’, ‘eu sou’”. (RICOEUR, op. cit., p. 11).

A utilização bastante significativa do pronome reflexivo “si”, no contexto filosófico, em oposição ao “eu”, é justificada pelo recurso às gramáticas das línguas naturais. Ricœur não só explica a distinção entre os dois pronomes na perspectiva da compreensão de modelos de constituição de identidade como também afirma a amplitude do pronome “si” que, como algumas gramáticas prescrevem, teria sua utilização restrita à terceira pessoa do singular. A ampliação da ação do “si” se dá através de sua aproximação do “se” e de sua transposição para os verbos no modo infinitivo. Se, nesse modo (como em certo grau no particípio), o verbo concentra sua capacidade máxima de significação – antes de ser flexionado em tempos verbais e pessoas gramaticais – e nele, no caso reflexivo, agrega-se o pronome “se”, este seria extensivo a todas as pessoas gramaticais e não somente à terceira. Ricœur explica que

Esse desvio pelo “se” não é em vão, visto que o pronome reflexivo “si” tem acesso também à mesma amplitude onitemporal quando completa o “se” associado ao modo infinitivo: “designar-se a si mesmo” (...). É nesse último uso – incontestavelmente relevante do “bom uso” da língua francesa! – que se apoia nosso emprego constante do termo “si”, no contexto filosófico, como pronome reflexivo de todas as pessoas gramaticais, sem esquecer as expressões impessoais (...) (Ibid., p.12).

Sua segunda intenção filosófica, assim apresentada no prefácio ao estudo, se constitui em “dissociar duas significações consideráveis da identidade (...), conforme entendemos por idêntico o equivalente do *Ibid.*, ou do *ipse* latino” (loc. cit.). A identidade *Ibid.*, se oporá a uma identidade *ipse* no que diz respeito à permanência no tempo como grau mais elevado de caracterização, que, no caso da identidade *ipse*, como desenvolvido mais adiante, impõem-se variabilidade e mutabilidade:

Nossa tese constante será que a identidade no sentido de *ipse* não implica nenhuma asserção concernente a um pretense núcleo não-mutante da personalidade. E isso, se efetivamente a própria ipseidade trouxesse modalidades próprias de identidade, como a análise da promessa poderá atestar. (Ibid., p.14).

No mesmo texto, ao apresentar a segunda intenção filosófica, Ricœur se detém na justificativa de sua escolha de palavras para o título da obra, *O si-mesmo*

como um outro, demorando-se em explanações. Entretanto, o demorar-se nessa questão permite que se entreveja o que propõe como duas abordagens distintas da identidade: a identidade-*idem* e a identidade-*ipse*. Na explicação de sua primeira intenção filosófica, a utilização do pronome reflexivo “si” é justificada pela sua onitemporalidade e sua capacidade de abarcar não somente a terceira pessoa do singular como também todas as outras pessoas gramaticais. Na segunda intenção, é o termo “mesmo” que merece atenção. Se o “mesmo” comporta uma equívocidade por ser sinônimo de “idêntico” e ser empregado em um contexto comparativo, para Ricœur essa equívocidade não compromete sua utilização ao lado do “si”, em “si-mesmo”, por entender que o “mesmo” reforça o sentido da identidade reflexiva que se quer plasmar através da expressão “si-mesmo”. “Reforçar é ainda marcar uma identidade” (Ibid., p.13), defende. É, dessa forma, que fundamenta suas duas noções de identidade em dois conceitos surgidos nesse exercício primeiro de explanação de suas intenções filosóficas:

a) mesmidade passa a ser sinônimo de uma identidade-*idem* – aquela que se caracteriza pela permanência temporal, pelos traços que não se alteram e que contribuem para a operação de identificação do sujeito -;

b) ipseidade como referência a uma identidade-*ipse* – a que revela sua relação com o tempo e o espaço, com os contextos relacionais, enfim, com sua natureza reflexiva, mutante e variável.

A relação da identidade-*idem* com o tempo é regulada pela permanência de traços que auxiliam em uma constante e segura operação de identificação e reidentificação através dos tempos. A relação da identidade com o tempo, porém, é concebida de outra forma por Ricœur naquilo que chama de identidade-*ipse*, que é dinâmica e sustenta-se sobre o mutável território das reflexões do sujeito sobre si mesmo, da manutenção do “si” através dos tempos não como centro inabalável, mas como pólo onde se convergem pluralidades e diversidades.

A identidade-*idem* serve, comumente, como paradigma da identidade em um sentido mais amplo. Em geral, está reduzida à noção de “mesmidade” – da existência de um núcleo imutável, estático e constante no tempo. O exemplo oferecido para ilustrar esse modelo de identidade, sua característica mais eloquente, será o “caráter”. Por caráter, em um primeiro momento, Ricœur entendia “o conjunto das marcas distintivas que permitem reidentificar um

indivíduo humano como o mesmo” (Ibid., p.144). Posteriormente, verificará, nessa noção de caráter, uma dimensão temporal que não pode ser ignorada. Às “marcas distintivas” a que se refere equivalem as “disposições adquiridas”, em um movimento de aperfeiçoamento de sua compreensão acerca do caráter, através da perspectiva temporal. Disposição adquirida equivale a hábitos – em via de serem contraídos ou já adquiridos. E hábitos dão uma “história ao caráter, mas é uma história na qual a sedimentação tende a recobrir e, em última análise, a abolir a inovação que a precedeu” (Ibid., p.146). Assim, o caráter, a princípio como conjunto de traços imutáveis, é percebido também como um elemento renovável, embora aparente ser estático, em função de sua utilização como elemento identificador. É, também, por comportar o fixo e o mutante que o caráter se presta tanto à mesmidade quanto à ipseidade, substituindo a pergunta *Quem sou eu?* por *O que sou eu?*

Uma primeira distinção básica entre as duas abordagens de identidade delinea-se já na não transparência e na impossibilidade de um acesso imediato da identidade-*ipse*. O sujeito, nesse enfoque, procura entender-se dentro de um contexto cultural, simbólico e temporal, visando desenvolver uma identidade que seja uma expressão o mais próxima possível do “si-mesmo”. Em outras palavras, o “si” não é transparente e imediato para “si” próprio, dependendo sempre de uma ação reflexiva para aceder-se.

A terceira intenção filosófica revela em que medida é possível aproximar, e mesmo inscrever, a alteridade na constituição da ipseidade. Ao neutralizar a antonímia entre “mesmo” e “outro”, através de uma “dialética do si e do *diverso* do si” (Ibid., p.13), Ricœur sugere que “a ipseidade do si-mesmo implica a alteridade em um grau tão íntimo, que uma não se deixa pensar sem a outra” (Ibid., p.14). O “como”, utilizado no título, não se limita a indicar uma comparação entre o “si-mesmo” e o “outro”, ele implica o “outro” na constituição do “si-mesmo”. Assim, impõe-se a necessidade de uma mediação analítica e reflexiva para que o sujeito possa compreender-se e compreender também o processo de constituição de sua identidade.

Às três intenções filosóficas, encadeadas e apoiadas em fundamentos de gramáticas de línguas naturais, somar-se-á uma busca dos desenvolvimentos filosóficos da expressão “o si-mesmo como um outro”. Para tal, Ricœur

estabelece uma confrontação entre as heranças positivas e negativas do que chama “filosofias do sujeito” ou “filosofias do Cogito”. São paradigmáticas das filosofias do sujeito todas as filosofias em que o sujeito seja formulado na primeira pessoa,

em que o ‘eu’ se defina como eu empírico ou como eu transcendental, em que o ‘eu’ seja colocado independentemente, isto é, sem confrontação com outro, ou relativamente, requerendo a egologia o complemento intrínseco da intersubjetividade. Em todos esses casos de figura, o sujeito é ‘eu’. (loc. cit.).

Paradoxalmente, haveria como herança dessas filosofias do sujeito uma presença ostensiva do “eu” ou sua completa ausência, nos desenvolvimentos filosóficos acerca do sujeito. Ricœur explora, ainda no prefácio, dois momentos cruciais, no eixo das investigações filosóficas do *Cogito*: sua afirmação, no tópico “O *Cogito* se coloca” e sua negação, em “O *Cogito* partido”, para, em seguida, expor a necessidade de sistematizar sua “hermenêutica do si”, como uma dialética “do si e do diverso de si”. A proposta de Ricœur é que às perguntas “quem fala?”, “quem age?”, “quem é descrito?”, “quem é o sujeito moral de imputação?”, a resposta seja “si”. Desse modo, sistematizará sua reflexão, organizando-a de forma a poder viabilizar a resposta das perguntas propostas.

Para Ricœur, a “hermenêutica do si” compõe-se de três linhas principais de direcionamento: o “desvio da reflexão pela análise”, que tem na posição indireta do si o seu ponto de referência; a dialética “da ipseidade e da mesmidade”, em que é exposta a ligação da identidade com o fator da temporalidade, e, por fim, a da “ipseidade e da alteridade”, cujo resultado é a compreensão da constituição da identidade sob o viés de uma influência da ética e da moral. Dessa forma, a “hermenêutica do si” estaria distante das filosofias do sujeito que buscam refletir sobre o “eu” na busca do complemento intrínseco da intersubjetividade, tanto quanto do “eu” sem confrontação com outro, isto é, “em igual distância da apologia do Cogito e de sua destituição”.

A arena montada na qual desfilam as inúmeras e distintas noções sobre sujeito e identidade pessoal é o local escolhido por Ricœur para lançar seus dois conceitos de identidade. Ricœur considera inócuas todas as tentativas anteriores de teorização da identidade pessoal. Atribui o fracasso ao fato de essas conceituações não terem pensado a questão dentro do âmbito da teoria narrativa e, obviamente, terem ignorado seus dois conceitos. A força (e a eficácia) de seus

conceitos está, segundo ele, na pioneira confrontação dos modelos de identidade em função de sua permanência no tempo, o que não teria ocorrido nas tentativas anteriores – aquelas expostas aqui, retiradas da publicação de Kolak e Martin, e aquelas revisitadas por Ricœur na sessão segunda do seu quinto estudo.

Em “Os paradoxos da identidade pessoal”, Ricœur percorre criticamente o mesmo caminho anteriormente trilhado na tentativa de explicitação de um conceito sobre a identidade pessoal, começando por Locke, passando por Hume e Kant, e chegando ao ponto mais delicado, que é sua crítica às teorias neo-lockeanas de Derek Parfit. A diferença está, contudo, na perspectiva adotada: a de pensar os modelos de identidade oferecidos através dos tempos com o seu modelo de identidade baseado na “dialética entre o si e o diverso de si”, ou seja, entre a mesmidade e a ipseidade. O primeiro a ser exposto a essa confrontação é Locke e aquilo que Ricœur entende como a equação entre identidade pessoal e memória:

no começo do famoso capítulo XXVII do Ensaio filosófico concernente ao entendimento humano (2^a. ed., 1964), intitulado “Identidade e diversidade”, Locke introduz um conceito de identidade que parece escapar à nossa alternativa da mesmidade e da ipseidade; após ter dito que a identidade resulta de uma comparação, Locke introduz a ideia singular da identidade de uma coisa consigo mesma (palavra por palavra: da mesmidade consigo mesmo, *sameness with itself*); é, com efeito, comparando uma coisa consigo mesma em tempos diferentes que formamos as ideias de identidade e de diversidade; (Ibid., p.151).

Para Ricœur, Locke estaria contribuindo duplamente para pensar a mesmidade e a ipseidade com referência à identidade. Ao operar uma comparação da coisa consigo mesma, estar-se-ia recorrendo à categoria da mesmidade, enquanto que, em sua análise a partir de sua permanência-continuidade através do tempo apontaria para a ipseidade – a manutenção da identidade tocada por pequenas influências exteriores a ela. O que resulta problemático, todavia, é a interpretação dada pela tradição ao pensamento de Locke. A tradição teria creditado à filosofia de Locke a invenção de um critério de identidade baseado na estrutura psicológica. Assim, a equação identidade-memória – quase postulada na sentença “lembro-me logo sou” – aponta para uma característica de indeterminação que adere à conceituação de Locke e de seus seguidores, principalmente pela sua utilização de casos hipotéticos.

Em seguida, será a ilusão de identidade instaurada por Hume que passará pelo crivo de Ricœur. A conclusão de Hume de que o que há são percepções de

experiências e que a ideia de um sujeito que percebe se trata de uma ilusão – a identidade pessoal seria uma ilusão – é considerada por Ricœur como um ponto de abertura para a reflexão, em vez de ser um argumento reducionista visando encerrar o debate. A introdução de dois conceitos no contexto da reflexão sobre a identidade estabelece a diferença entre o pensamento de Hume e o do Nietzsche: a imaginação e a crença. Sobre a primeira, seria atribuída “a faculdade de passar com facilidade de uma experiência à outra se sua diferença [for] fraca e gradual, e assim transformar a diversidade em identidade” (Ibid., p.154). Em termos ricœurianos, localiza-se a ipseidade operando na constituição da identidade pessoal através da estrutura imaterial – uma espécie de protótipo da qualidade transcendental do sujeito kantiano – que perpassa, permanece e identifica. Uma teia imaginária de conectividade entre percepções passadas e presentes – a imaginação, aqui, figuraria no sentido de uma representação das percepções e não uma fantasia ou ilusão delas. Quanto à segunda, a crença, Ricœur a justifica ao contextualizar seu valor no momento em que fora utilizada por Hume: “Numa cultura como aquela à qual Hume pertence ainda, a confissão de que uma ideia repousa em uma crença e não numa impressão não desacredita inteiramente essa ideia; as crenças têm um lugar e um papel que a filosofia precisamente delimita” (Ibid., p.154). Portanto, a crença não desqualifica a ideia e não denega a possibilidade de existência do sujeito, como vem a ocorrer drasticamente em Nietzsche.

O excerto mais concorrido da obra de Hume (e já citado anteriormente) para ilustrar seu argumento principal é reavaliado por Ricœur:

Leia-se seu argumento principal: “Quanto a mim, quando penetro mais intimamente o que eu chamo eu mesmo, acerto sempre em uma ou outra percepção particular, calor ou frio, luz ou sombra, amor ou ódio, dor ou prazer. Não atinjo nunca eu mesmo num momento qualquer fora de uma percepção e não posso observar nada diferente da percepção” (Hume, apud Ricœur, loc. cit.).

Ao procurar e não encontrar o mesmo (*the sameness*), Hume não faz outra coisa a não ser encontrar “um dado privado de ipseidade” (loc. cit.) – do “si” como símbolo da identidade reflexiva postulada por Ricœur. Contudo, a reflexão de Hume desemboca, como as anteriores, no questionamento da natureza psíquica ou corpórea da identidade. Ricœur opta por não se deter nessa questão e justifica sua postura por não desejar um vínculo privilegiado entre critério psicológico e

ipseidade e critério corporal e mesmidade. Ainda que reconheça ter a memória uma afinidade com a ipseidade, recusa um reducionismo do critério psicológico à memória. Em seu lugar, privilegia o caráter, como uma aparência (e apreensão pelo consenso) de mesmidade que comporta o si em sua dimensão variável e relacional. Outra objeção de Ricœur diz respeito mesmo à terminologia empregada. Para ele, o termo “critério” sugere uma distinção entre o verdadeiro e o falso “numa competição entre pretensões à verdade” (Ibid., p.155).

No segundo subtópico de “Os paradoxos da identidade pessoal” Ricœur se empenha em demonstrar e questionar aquele em quem reconhece o maior e mais capaz adversário para sua tese da identidade narrativa, Derek Parfit. Nele, Ricœur vê um plano “onde a identidade só pode significar mesmidade, com exclusão expressa de toda a distinção entre mesmidade e ipseidade, e, portanto, de toda a dialética – narrativa ou outra – entre mesmidade e ipseidade” (Ibid., p.156). A forma utilizada por Parfit para demonstrar sua tese – considerada semelhante à de Locke por conta da utilização de situações hipotéticas – lança a questão da identidade pessoal em um limbo de indeterminação, chegando mesmo a diminuir sua importância no contexto da investigação: em seu estudo analisado por Ricœur, *Reasons and persons*, Parfit chega mesmo a afirmar que a identidade pessoal não é o que importa. Como exposto anteriormente a respeito da ênfase das argumentações de Parfit, nelas Ricœur vê uma tentativa de oposição às crenças de base subjacentes ao manejo dos critérios de identidade. As crenças cujo desmantelamento seria o objetivo de Parfit são:

(...) a primeira concerne ao que devemos entender por identidade, a saber, a existência separada de um núcleo de permanência; a segunda consiste na convicção de que sempre pode ser dada uma resposta determinada referente à existência de uma tal permanência; a terceira enuncia que a questão colocada é importante para que a pessoa possa reivindicar o *status* de sujeito moral (Apud Ricoeur, op. cit., p.157).

Através da utilização dos *puzzling cases*, Parfit tenta chegar ao núcleo de suas argumentações e desqualificar as crenças acima citadas. Ao final, diante da indeterminação a que a identidade pessoal é lançada, responde que o questionamento mesmo acerca da identidade já era vazio por si só. O distanciamento de componentes da vida cotidiana das situações hipotéticas utilizadas na argumentação esvazia a possibilidade de as ficções de Parfit dizerem

respeito a uma concepção de identidade aceitável. E isso se dá em função de uma negligência da dimensão de historicidade do sujeito, sua temporalidade tão cara ao conceito de identidade-ipse de Ricœur. Em resumo, Ricœur identificará em Parfit um novo empirismo ao destacar que a preocupação maior dessa nova tendência estaria não na compreensão daquilo que somos, mas nas experiências que presenciamos. Acusando-o de professar uma espécie de budismo – por pregar que “a identidade não é o que importa” – Ricœur atribui à importância da identidade uma amplitude maior: “se minha identidade perdesse toda a importância em todos os aspectos, a dos outros não se tornaria, ela também, sem importância?” (Ibid., p.166).

No momento em que coloca lado a lado seu próprio conceito de identidade narrativa e a noção do “si” (a identidade reflexiva que é, segundo ele, a dialética do si e do diverso de si), Ricœur recorre a um paralelo entre a manipulação da identidade do personagem em situações da ficção literária e a mesma manipulação nas especulações filosófico-científicas como a de Parfit. Nas ficções literárias, de acordo com sua teoria narrativa, não haveria uma neutralidade ética e, dentro da economia narrativa, a perda de identidade do personagem acarretaria uma desestruturação da organização da trama. Nas especulações filosófico-científicas, os sonhos tecnológicos de teletransporte e transplantes de cérebro dispensariam um tratamento impessoal da identidade em seu plano conceitual. Assim, ligando as primeiras à possibilidade de uma dialética da mesmidade e da ipseidade, vê nas especulações filosófico-científicas uma violação da integridade física da pessoa, em relação à sua capacidade de imputação moral. Assim, Ricœur declara não ter ainda dado sua última palavra em relação às proposições de Parfit, mas desabafa desejando que esses sonhos tecnológicos jamais venham a se concretizar.

1.5. A identidade narrativa – *Nosce te ipsum*

No volume terceiro de *Tempo e Narrativa*, Ricœur dedica uma seção à exame da identidade narrativa, cuja presença já houvera permeado suas reflexões ao longo de sua carreira. Ainda, talvez, sem ter sido denominado como tal, é claro o desenvolvimento do conceito a partir de questionamentos capitais na obra de Ricœur em temas como a temporalidade, a narratividade, a hermenêutica do sujeito e, naturalmente, a identidade pessoal. Presente em toda a obra do filósofo francês está a antiga convicção de que haveria uma forma diferente de o sujeito se reconhecer como tal, e essa forma, sua identidade, não poderia ser a crença “na ideia de um ego como autodesconhecimento imaginário e ilusão narcisística” (LEVY 2007, 52). Como visto anteriormente, colocando-se entre as filosofias do *cogito* e aquelas que o renegam, Ricœur desenvolve uma reflexão que aponta a função narrativa como única forma de mediação entre o sujeito e sua verdade íntima. A narrativa de si, como mediação entre sujeito e sua identidade, patrocina um exame reflexivo da vida e o reconhecimento de uma identidade dissociada da ilusão e do auto-engano.

Diante da tradição cartesiana, Ricœur se questiona – para efeitos de uma reflexão acerca da identidade pessoal – sobre quem é o “eu” que pensa e o que significa conhecê-lo. O ensinamento socrático “conhecer-se a si-mesmo” desdobra-se em duas questões específicas:

a) o que significa esse conhecimento de si?; A herança de Descartes opõe sujeito e objeto. Quando se trata de pensar o mundo, as coisas e o outro, a distinção é clara e funcional. Quando se trata de conhecer a si-mesmo, a distinção sujeito-objeto do sistema cartesiano representa um problema. Como pensar o si-mesmo sem que seja necessário ou compulsório objetivizá-lo? Como resolver o impasse do problema do conhecimento – o método através do qual o sujeito pode conhecer seguramente um objeto – no que se refere ao conhecimento de si?

b) a que remete esse “si-mesmo”?; Para viabilizar seu método, rompendo ou querendo romper com a tradição metafísica, foi preciso que Descartes encarasse o sujeito como imaterial e a-histórico. Uma vez posto metodologicamente fora do tempo e do espaço, o sujeito cartesiano representa um desafio para pensar o si-mesmo, ou o conceito mesmo de identidade pessoal.

Para sair do impasse, será necessário recolocá-lo no tempo e espaço e reconhecer a linguagem como principal veículo de transmissão da tradição e do conhecimento. Inserido novamente em um contexto histórico, o sujeito se encontrará indissociado da linguagem: será através dela que ele se reconhecerá, a partir de uma operação de interpretação. E a hermenêutica do sujeito se justifica, assim como o desvio que será necessário para que o sujeito consiga entender-se e conhecer-se. Para Ricœur, só haveria uma forma de o sujeito efetuar uma operação de conhecimento de si-mesmo em que tivesse um ganho concreto: através do “desvio pelo outro, pela alteridade, ou, mais precisamente, pela dialética do mesmo e do outro.” (Ibid., p.53). Dessa forma, será através da análise de seus próprios atos, via interpretação dos signos de sua existência, ou seja, através de uma análise crítica, que o sujeito poderá aceder à sua verdade interior ou identidade (sempre, em Ricœur, entendida como (auto)conhecimento através da interpretação).

Uma vez de volta a um contexto de historicidade e de reflexividade, o sujeito somente poderá efetivar uma operação de autoconhecimento via linguagem, ou, como quer Ricœur, ao tentar responder às questões “quem é o eu que pensa, que duvida, que existe?” (Ibid., p.54). Segundo Levy,

A via longa para responder a tal pergunta implica que o sujeito precisa começar a narrar, a contar sua história. Sabemos de maneira intuitiva que a vida de uma pessoa torna-se compreensível quando nos inteiramos das histórias contadas a seu respeito. E espontaneamente também, aplicamos configurações narrativas a elas (drama, romance, comédia, etc.). (loc. cit.).

Uma história que não segue os modelos aristotélicos de inteireza e unidade, um *script* iniciado pelo meio e que não atinge, necessariamente, um final determinado. Assim é a história da existência que começa a ser narrada, para gerar um conhecimento de si. E, nesse enredo, o outro tem um papel fundamental. Será através dele que serão inseridas as imagens que o sujeito faz de si-mesmo. As expectativas que alimenta de si e para si são aquelas que ouve do outro e que nele vê. As histórias que formam seu imaginário são histórias do outro, em que se projeta e transpõe, habitando outras narrativas, ainda que na imaginação. Para Ricœur, tal processo seria um processo de “refiguração”. Como projeto existencial, o sujeito estaria sempre inacabado visto que a linguagem não daria conta de toda sua existência, e, também, seria maleável e passível de ser modelada

pelo outro. Ao contar sua história, modifica-se ao mesmo tempo em que se reconhece nela. Constroi sua identidade ao mesmo tempo em que desconstrói a ideia de uma identidade monolítica e imutável. Se o próprio sujeito, ao narrar-se, se altera, ao ser narrado por outro, por um biógrafo, por exemplo, estaria contando com a participação deste na constituição do sentido de sua vida, da sua identidade.

O papel da linguagem, aqui, se mostra capital e, para Ricœur, se fez imprescindível refletir sobre duas naturezas narrativas e seu eventual cruzamento, na operação de identidade do sujeito: a narrativa histórica e a ficcional. A identidade compreendida através da mediação narrativa de suas histórias seria o território onde narrativa histórica e narrativa ficcional estariam fundidas:

O conhecimento de si é uma interpretação, a interpretação de si, por sua vez, encontra na narrativa, dentre outros signos e símbolos, uma mediação privilegiada, essa mediação narrativa abarca em si tanto a história como a ficção, fazendo da história de uma vida, uma história ficcional, ou se preferirmos, uma ficção histórica, comparável àquelas biografias dos grandes homens nas quais encontramos uma mistura de história e ficção. (Ricœur apud Levy, op.cit., p.55).

A narrativa, que segundo Ricœur aproxima história e ficção, deve ser entendida em seu sentido primeiro, aristotélico, o qual compreende uma representação da ação humana, configurada de forma imaginativa, através de uma intriga. A compreensão da narrativa, da história de uma vida, estaria estritamente ligada a uma configuração temporal, que exigiria relações causais, inteireza e unidade, eventos e atitudes capazes tanto de desorganizar como de reordenar o universo narrado. Dessa forma, uma dimensão temporal estaria sempre presente, seja apontando para uma convergência de interesses – a que Ricœur chama “concordância” -, ou para uma divergência, a que chama “discordância”. Para Levy,

Ricœur mostra que o tempo humano só se compreende narrativizado. Dito de outro modo, a experiência temporal humana, como futuro-vertendo-se-no-passado-atravesando-o-presente, só encontra uma representação adequada na semântica das ações colocadas em intriga pela narrativa. (Ibid., p.56).

A relação entre história e ficção, tão cara a Ricœur, vem ocupar de um lugar diferente do que normalmente ocupa: não mais representando uma relação **história = realidade** e **ficção = irrealidade**, mas entendidas ambas como tributárias de uma operação de interpretação. Na narrativa da história, nem mesmo os documentos se veem dispensados da submissão à interpretação. Além disso, a

historiografia não conseguiu, até hoje, dispensar o auxílio da narratividade e suas implicações quanto ao uso de artifícios narrativos – ou configurações narrativas, como mencionado há pouco. A ficção literária, por outro lado, ainda que lide com o irreal, estaria encaixada em uma moldura histórica, causando efeitos no plano do real, como, por exemplo, ao transformar uma visão de mundo através de um efeito de leitura:

Retomando as análises do crítico literário Wolfgang Iser, Ricœur descreve como o ato de leitura, no caso da literatura, produz uma dialética entre o mundo do leitor e o mundo da obra que é efetiva para a transformação tanto de um como do outro. A mudança do mundo do leitor é um efeito real produzido pela recepção do mundo irreal projetado pela obra de ficção. Nessa medida, a ficção refigura o real e, portanto, mesmo que de forma peculiar, refere-se a ele assim como a história. (loc. cit.).

Assim, a identidade narrativa estaria situada na interseção de vários conceitos explorados por Ricœur, formando o que ele chama de autobiografia, ou simplesmente, biografia. No caso específico das escritas pessoais como práticas textuais constituintes de identidades e como leituras que afetam a constituição de identidade do outro, a aproximação das reflexões de Ricœur com a teoria do efeito estético de Iser se mostra bastante produtora. O sujeito, cuja identidade é formada tanto pelo que há de substância, mas principalmente pelo que é mutável e descontínuo, narra sua história de vida, a qual estará irremediavelmente repleta da tradição e da história do outro. Quando lida, a narrativa pessoal é transformada pela participação do outro enquanto leitor, e este é transformado duplamente, primeiramente pela ação exercida pelo texto sobre seu próprio conhecimento de si e, em seguida, pela sua capacidade de preencher “lacunas” no texto narrativo que tanto trata do outro quanto de si-mesmo, o leitor. Esse efeito performativo da narrativa pessoal pode ser entendido como uma extensão do efeito estético *iseriano* (uma vez que este se refere ao texto ficcional), no contexto da configuração de uma identidade narrativa, como quer Ricœur, que se forma através da mediação narrativa que engloba as operações referidas acima.

A reflexão anterior sobre a distinção do que Ricœur denomina identidade-ipse e identidade-idem, e que se referem ao que haveria de permanente no sujeito através do tempo, pode ser retomada dentro já do contexto da identidade narrativa. Se por *idem* ou *idêntico* podemos pensar tudo aquilo que se prestar no reconhecimento de uma pessoa através do tempo, ou seja, seu caráter, seu

temperamento, etc., por *ipseidade*, entender-se-ia aquilo que não configura um substrato idêntico, mas que permanece através do tempo apesar de toda uma gama de transformações que podem ser observadas ao longo da vida do sujeito (mudanças físicas, psicológicas, ideológicas, sociais, etc.). O exemplo dado por Ricœur, a promessa, demonstra que o sujeito se compromete a honrar sua palavra, reconhece-se como “sujeito ético ou objeto de imputação moral” (Ibid., p.57). Esse comprometimento, algo não-substancial, é responsável com que um sujeito possa ser reconhecido como o mesmo através do tempo. A vinculação dessa distinção entre identidade-*idem* e identidade-*ipse* feita com a narratividade resulta na solução do impasse demonstrado desde o início por Ricœur, entre uma concepção de sujeito monolítico, íntegro, idêntico a si mesmo através do tempo, e outro sujeito, empírico, resultado de ações, volições, cognições, emoções, etc. O sujeito como Ricœur o compreende seria sempre uma dialética entre essas polarizações, cujo pilar representaria uma concepção de identidade narrativa dinâmica, atualizando-se incessantemente ao longo de um eixo temporal:

Nesse sentido, aquilo que denominamos permanência do sujeito no tempo não se diferencia em nada da identidade narrativa. Conhecer o si-mesmo é narrar sua história e ele existe enquanto sua história se desenrola no tempo. Da mesma maneira, sua identidade confunde-se com a concordância-discordância, o agenciamento dos fatos numa intriga, com a imaginação criadora que produz metáforas capazes de reunir o diverso num todo. O *self* encontra na identidade narrativa a possibilidade de refigurar-se de maneira mais autêntica. (loc. cit.)

As escritas pessoais, devido mesmo à sua delicada posição de textos referenciais inseridos, muitas vezes, na ordem do literário, não estariam menos propensas a presenciar em seu corpo a convergência do histórico e do ficcional, nem mesmo estariam isentas de assumir, em sua realização, artifícios narrativos que venham a reforçar sua inserção em uma dimensão de temporalidade assim como venham também a dar uma forma narrativa aparentemente coerente a uma realidade fragmentada e desconexa. Em se tratando de autobiografias e memórias, o panorama do sujeito em meio a esse processo de identificação ou reconhecimento de si-mesmo pode obedecer a alguns requisitos discursivos básicos, que mascaram a fragmentação ou, ainda, pretendem uma teleologia e uma inteireza que não são reconhecidas na vivência cotidiana do sujeito. No caso de diários, entretanto, a relação da prática de escrita diarística com a temporalidade, por ser evidente, retira aparentemente o sujeito da armadilha dos artifícios

discursivos e o mostra fragmentado, ignorante do porvir, e, por isso mesmo, em contínuo processo de formação. Se concordarmos com a concepção de identidade-ipse ou ipseidade, será nessa relação sujeito-narrativa que se dará a constituição da identidade, ou sua manutenção através do tempo, pela narrativização. O desvio pela narrativa, como quer Ricœur, aponta também para a inegável presença do outro como partícipe desse processo. E essa aproximação entre *sujeito*, *self* ou *eu*, e o *outro*, no nível mesmo da constituição da identidade, é uma revelação clara da potência da escrita pessoal em geral e da diarística em particular, como índices evidentes do processo de constituição de identidade, independentemente da função estrita da prática da escrita. Em diários, esse processo estaria presente mesmo naqueles cujo objetivo é determinado, como os diários de bordo, de campo, ou meramente nos registros de eventos, se colocados os textos diarísticos em perspectiva mais ampla em relação ao sujeito da escrita.

Em um trabalho recente, Judith Butler examina alguns aspectos da constituição do sujeito que podem contribuir para a maneira como a identidade narrativa será compreendida ao longo desse trabalho. Partindo de uma observação sobre a concepção de sujeito, em Foucault – em que o sujeito estaria se constituindo dentro e de acordo com um regime de verdade –, Butler aponta para uma incompletude existente nessa noção, que diz respeito à motivação para o estabelecimento de uma “verdade” pessoal, que estaria no “desejo de reconhecer o outro e de ser reconhecido por ele” (BUTLER 2007, 66). Tal desejo, realizado através da aventura narrativa de cunho autobiográfico, apontaria para um desdobramento do problema, que seria exatamente a natureza do “eu” e do “tu”, nessa dimensão comunicativa estabelecida pela narrativa. O “eu” supostamente conheceria mais sobre si mesmo através de uma narrativa pessoal endereçada ao outro, uma narrativa que tentaria resumir o como e o porquê o sujeito é quem é. O problema, segundo Butler, surge a partir do momento em que se torna impossível para esse “eu” dar conta de como ele se tornou quem é e de como ele poderia ser capaz de contar sua história particular ou de se autonarrar. E isso porque, nessa narrativa, ele não seria nada além de uma voz narrativa – um pronome cuja referência se constroi juntamente com a história:

Et lorsque je construis une séquence ou que je relie un événement à un autre, en donnant des motifs qui éclairent cette liaison, en rendant clairs les contours, en identifiant des moments clés parmi les événements ou les moments de

reconnaissance, en rendant fondamentaux certains schémas récurrents, je ne communique pas seulement quelque chose de mon passé, même si cela en fait indubitablement partie. Je promulgue également le « je » que j’essaie de décrire ; le « je » narratif est reconstitué, dans l’histoire même, à chaque moment où il est invoqué. Paradoxalement, cette invocation est un acte performatif, et non pas narratif, même s’il fonctionne comme le pivot de la narration elle-même. (Ibid., p.67).

O ato performativo a que se refere pode ser entendido nesse contexto como um processo infinito, em que, através da narrativa, o pronome “eu” vá construindo redes de relações com o mundo em que está inserido e que insere em seu relato. Se por um lado essa constatação reitera a hipótese que perpassa essa pesquisa, por outro ela radicaliza - tanto quanto a negação nietzschiana do sujeito – a ideia de que o sujeito jamais será capaz de se conhecer através de sua narrativa (e, portanto, não haveria uma constituição de identidade como processo nas narrativas pessoais). Butler considera que o sujeito que narra sua história, mesmo com índices bem evidentes de sua presença, tal como a voz narrativa em primeira pessoa, forma um ponto de opacidade, pois o “eu” fracassa ao tentar dar conta de si-mesmo no momento em que tenta se narrar:

Je rends compte de moi sans pouvoir rendre compte de la formation de ce “je” parlant; qui raconterait sa vie. Plus je me raconte, moins je me révèle être racontable. Le « je » ruine sa propre histoire, en dépit de ses intentions les meilleures. (Ibid., p. 68).

Apesar de aparentemente contraditória com o que se tenta mostrar aqui, a reflexão de Butler atinge um ponto de convergência com a proposta da alteridade como força motriz da escrita do eu quando aponta para a única maneira de o sujeito dar conta, narrativamente, de sua própria história: através da interpelação. Será somente ao dirigir sua narrativa ao outro que o sujeito poderá dar conta de quem é, ou pensa ser. Dessa forma, a realização do “eu”, possível apenas no momento mesmo da enunciação, e pelo próprio enunciador, se firma enquanto identidade por instaurar uma relação dialógica, na qual podemos reconhecer o que Ricœur identifica como o núcleo da identidade-ipse, a promessa:

Si j’essaie de rendre compte de moi, c’est toujours en m’adressant à quelqu’un – à quelqu’un qui, je suppose, peut recevoir mes mots d’une certaine façon, même si je ne sais pas ni peux savoir de quelle façon. En fait, celui qui est placé comme récepteur peut bien ne rien recevoir du tout, faire quelque chose qui ne peut en aucune circonstance être qualifiée de « réception », se bornant à mettre en place un certain site, une position, un endroit structurel par rapport à moi, où s’articule la relation à une possible réception. (loc. cit.)

Esse local “estrutural” pode servir de resposta a uma problemática persistente nos estudos sobre a escrita diarística: é possível existir a pretensão de escrever um texto sem destinatário? Ao pôr em palavras, não estaria o diarista estabelecendo uma situação de comunicação? A possível recepção, ainda que jamais venha a se realizar, está inserida no projeto do sujeito de se autonarrar, é ela quem garante que haverá êxito nessa empreitada. Butler compara essa operação de estabelecimento de uma recepção possível à experiência da transferência:

Cette relation à une possible relation peut prendre de nombreuses formes : personne ne peut entendre cela ; celui-ci comprendra pas là-bas ; on ne me jugera, me rejettera, on m'acceptera, me comprendra. Ici comme ailleurs, le transfert produit un scénario à partir du passé, mettant précisément en place ce qui ne pourrait trouver une autre forme expressive. (loc. cit.).

Outras correlações poderiam ser feitas, como por exemplo, pensar que a transferência que se dá, para a criação desse local onde a recepção é possível, a partir do reconhecimento do sujeito como outro narrativo, constituído de palavras, e de histórias. Mais adiante, tratarei de alguns casos específicos de escrita diarística em que se pode afirmar existir um texto repleto de alteridade, esteja o outro no papel de destinatário concreto do texto, ou no corpo mesmo, como coadjuvante, das experiências e vivências narradas ou, ainda, como narratário ou leitor ideal do texto que se produz. As relações entre a presença do outro e a manutenção do diário tocam a superfície de questões há muito imprescindíveis ao estudo do diário como prática de escrita, uma vez que questionam estereótipos ainda presentes de que se trataria de uma escrita sem destinatário, interdita, ou de um hábito narcísico e de auto-isolamento.

1.6. Auto-hospitalidade: o eu como um outro

Foi longa a busca por um conceito que agregasse identidade e alteridade, eu e outro, em um mesmo contexto de escrita. Nesse percurso, deparei-me com uma proposta de abordagem das escritas pessoais, a auto-hospitalidade (*autohospitalité*, em francês). O termo refere-se à acolhida de si, como um outro, sob formas diversas. A relação que se estabelece, ou seja, a acolhida de si-mesmo como um outro, acarreta um distanciamento da noção de subjetividade como consciência de si. Em termos ricoeurianos, um desvio pela reflexão, ou refração do “si”, opera esse fenômeno da auto-hospitalidade ou auto-acolhida. É necessário que o sujeito se veja como outro para que se acolha e estabeleça esse diálogo de si para si.

Em prefácio a uma publicação francesa de 2004³, *De soi à soi – l’écriture comme autohospitalité*, Alain Montandon esclarece a origem do termo e suas implicações nos estudos sobre escritas pessoais. Para ele, “falar do diálogo de si com si-mesmo não é apenas abordar a temática do duplo e da alteridade, mas também colocar em evidência uma distância existente entre si e si-mesmo em múltiplas perspectivas (inclusive psicanalíticas)” (MONTANDON 2004, 7). Para iniciar, evoca Levinas, que teria afirmado ser o sujeito um *hôte*, palavra utilizada para designar tanto o anfitrião quanto o hóspede. Essa ambivalência do sujeito seria, na verdade, uma anulação da ideia de uma consciência de si que servisse como elemento identificador do sujeito: seria somente pela ação da acolhida de si, como um outro, que ele seria capaz de se definir ou, mais especificamente, de se identificar através de uma relação de alteridade. Montandon, assim, lança uma premissa do que seria a escrita pessoal nessa perspectiva da auto-hospitalidade:

Écrire pour soi c’est se prendre soi-même pour un autre, dans une distance permettant l’objectivation, ou bien encore se mettre en perspective, ou bien encore c’est se rassembler, rassembler son être, se tourner vers soi, sonder sa propre intériorité et subjectivité, se livrer aux charmes narcissiques de l’intimité ou encore s’abandonner aux jouissances du vertige de sa propre conscience ou encore s’épancher soi-même dans un autoattendrissement. L’écriture est rassemblement de l’être, accueil de parties éparses, divagantes, étrangères, errantes de soi,

³ A publicação reúne os trabalhos apresentados no colóquio “De soi à soi: l’écriture comme autohospitalité”, organizado pela Université Blaise Pascal e pelo Institut Universitaire de France, em Clermont-Ferrand, em março de 2003.

réappropriation de soi dans la volonté de lever ces profondeurs, obscurités et opacités. (Ibid., p.7-8).

O exercício de juntar as partes do sujeito, que estão dispersas em diversas temporalidades e diversos espaços, para além de sugerir uma operação de auto-análise, remete à tentativa de objetivação do que é realmente disperso e aparentemente estrangeiro ao sujeito, ou seja, sua constituição a partir da alteridade – as partes não são complementos do sujeito, são fragmentos dele que têm em si mesmas uma integridade diferente. Em relação ao texto, Montandon situa a intertextualidade como caminho possível de reconhecimento de si no outro, por ser ele também composto de diversas partículas estrangeiras. O autor vai ainda mais longe ao afirmar que « l'autre c'est moi, et accueillir l'écriture de l'autre, c'est s'habiter soi-même. » (loc. cit.). As escritas pessoais ou autobiográficas seriam a prática mais eficaz para o acolhimento do sujeito por ele próprio. No caso da escrita epistolar, Montandon repete o que já havia sido proposto por Foucault: “L'écriture épistolaire est certes une adresse à l'autre, mais elle est aussi une adresse à soi-même, soit par le détour réflexif exigé par l'écriture, soit parce que l'autre à qui l'on s'adresse est une image de soi-même. » (loc. cit.). Assim, o emissor visualiza-se como destinatário, e a si-mesmo confia o conteúdo da carta. O destinatário, um segundo leitor, seria uma espécie de *voyeur* autorizado a ler e compartilhar o conteúdo e o retrato esboçado do emissor no texto da missiva.

Os diários seriam o instrumento propício para recolher os pedaços distintos do sujeito, inseridos em contextos diferentes e situações diversas, e, segundo Montandon, registrar as diversas etapas ou diversas formações do sujeito em momentos dados para que, no futuro, quando lidos os diários, o sujeito possa neles se reconhecer. Não fica explícito se os elementos responsáveis pelo reconhecimento se inserem na ordem de uma mesmidade ou de uma particularidade do tempo e do espaço do passado, mas segundo ele, o eu composto de diferentes feições, de máscaras e posturas, de papéis sociais, seria um palimpsesto que revela um diálogo de si consigo mesmo, ocorrido em uma escritura que tem, a princípio, a vantagem de ser pessoal e não pública, e, em muitos casos, ser uma escrita confidante. Essa convivência entre o sujeito e seu duplo, seu eu diferido, aponta para um variedade de distanciamentos existentes nessa relação:

- um distanciamento ontológico: explicitado pela compreensão do sujeito da escrita pessoal como um outro;

- um distanciamento linguístico: a linguagem habita o sujeito, mas não é ele, ainda que ele seja atravessado por ela.

Talvez o ponto mais delicado dos pressupostos da auto-hospitalidade seja o tratamento dado ao outro, em sua relação com o sujeito, na prática da escrita pessoal. Ao *objetivizar-se*, ao transmutar-se em outro para sobre ele (sobre si) escrever, o sujeito não estará tratando esse outro como objeto, mas sim como sujeito. Daí a ser comum a personalização do suporte físico do diário, tornando-o um interlocutor ou destinatário dos relatos diarísticos. Entretanto, dever-se-ia compreender “Kitty” ou o “meu querido diário” não como uma interpelação do outro, mas como uma auto-interpelação via desdobramento do sujeito: “Le Journal, plus que jamais, prend figure de corps second” (SIMONET-TENANT 2001, 51). Esse segundo corpo é, efetivamente, o gatilho para o sentimento de alteridade, muitas vezes experimentado pelo próprio diarista. Uma ilusão de interlocução, porém uma certeza também. Uma relação de duplicidade cuja sede é o próprio e único corpo – tanto do diarista quanto do suporte material da escritura.

Um texto constante da publicação, assinado por Philippe Lejeune, ilustra de forma descomplicada uma das facetas do conceito de auto-hospitalidade. “Luculus vem jantar com Luculus”. Lejeune pensa a escrita como o local da “hospitalidade”, refúgio, sem dúvida, mas mais do que isso: um universo quase paralelo, contendo suas próprias normas de organização, sua etiqueta de comportamentos, seus códigos de convivência:

Em que a palavra “hospitalidade” pode convir? Ela descreve perfeitamente o dispositivo da escrita que componho para me acolher (...).

O universo do papel é, como uma casa aonde somos convidados, um espaço protegido, onde as leis do mundo exterior estão suspensas: os atos não têm as sanções e consequências que teriam do lado de fora – voltarei a esse tema. Isso não quer dizer que tudo é permitido: o convidado respeita o anfitrião, observa as regras e usos da casa. Não se trata de um espaço sem lei. Mas o anfitrião que é seu próprio convidado pode decretar uma lei mais ou menos rigorosa. Há casas nas quais nos obrigam a usar pantufas. A auto-hospitalidade não significa necessariamente displicência. (LEJEUNE 2008, 310).

Sua comparação desse espaço de hospitalidade com o diário obedece às mesmas premissas: cada diário também teria seu código de boas maneiras, através da organização dada pelo diarista, assim também como a regularidade das

entradas, o bom tratamento da caligrafia e, mais importante, o grau de censura aplicado aos registros. Essas normas, estipulando limites de liberdade tanto para o anfitrião quanto para o convidado, fazem do diário, de cada diário em especial, o local criado para o confronto – sem o peso negativo que a palavra sugere – entre o eu e si-mesmo. Creio ser o conceito de auto-hospitalidade, ainda que bastante fluido, uma boa maneira de ver como convivem noções de identidade e alteridade na prática da escrita diarística, sem precisar, necessariamente, atravessar o cansativo e perigoso campo da psicologia evolutiva para pensar o outro na constituição do sujeito. A auto-hospitalidade, ao inserir duas versões do sujeito na escrita pessoal, em uma relação dialógica, mostra-se um fenômeno possível através da linguagem e, mais especificamente, através da prática de uma escrita pessoal. Nesse sentido, penso ter encontrado uma maneira de apontar a possibilidade de, em um primeiro nível, compreender a forma como o outro, ou a alteridade, se encontra presente na escrita diarística (além, naturalmente, da possibilidade de pensar o sujeito ou a ideia que ele faz de si mesmo, a partir do percurso histórico da noção de identidade pessoal, que engloba também as noções de identidade relacional).

Vivendo autobiograficamente

Ao iniciar esse capítulo apresentando uma tentativa de glossário onde ficariam mais ou menos explícitas as definições de termos exaustivamente repetidos nessa pesquisa, pensei ser também conveniente confessar a fonte de inspiração para a escolha do caminho a ser seguido na investigação das escritas diarísticas. Mencionei o trabalho de Paul John Eakin, *How Our Lives Become Stories*, e afirmei que Eakin não desenvolvia, nesse texto, um sistema razoavelmente compreensível e organizado para elucidar o que entendia por identidade relacional. Pelo menos, não no sentido em que eu desejava. Seus exemplos e análises, entretanto, mostravam-se inspiradores o bastante para me convencer de que o sujeito que se inscreve em escritos autobiográficos não é, nem poderia ser, um sujeito uno, irreduzível a uma tradição ocidental masculina e eurocêntrica. Haveria outros atalhos, outras constituições de identidade que facilitariam o caminho do meio, da comunhão das diferenças, da pluralidade em vez do insulamento do sujeito em si mesmo. Ao longo dos últimos anos, venho acompanhando as reflexões de Paul John Eakin sobre o assunto e, sempre,

desejando ardentemente que ele, responsável indireto pela minha escolha, iluminasse o caminho que decidi tomar.

Talvez coincidência, ou não, mas em novembro de 2008, Eakin lançou seu mais recente livro: *Living Autobiographically – How we create identity in narrative*. O título não poderia ser mais sugestivo, parecendo mesmo estar sendo direcionado a mim, como forma de resposta aos meus questionamentos sobre o tema. Embora minha reflexão sobre a questão da identidade pessoal e a noção de sujeito já estivesse razoavelmente desenvolvida nesse momento do jogo, tornava-se imperativo ler o que Eakin teria a dizer sobre o assunto: talvez, a última palavra. O prefácio do autor é objetivo e, decididamente, responde aos meus anseios:

This is a book about narrative and identity, indeed about a connection between them so close that one may speak of narrative identity. The basic proposition here is that narrative is not merely something we tell, listen to, read, or invent; it is an essential part of our sense of who we are. (EAKIN 2008, ix).

Aparentemente, Eakin estaria sugerindo que uma noção outra de identidade narrativa seria formulada por ele, talvez com base na reflexão de Ricœur, pensei, devido ao fato de manter a mesma terminologia. Além disso, ao deixar claro que trata da narrativa em sentido amplo - e não somente na dimensão do literário, em geral, ou relativo à narrativa autobiográfica, em particular -, inferi que o conceito de Ricœur estivesse sendo ampliado por Eakin, à luz de novas conclusões surgidas no campo dos estudos autobiográficos em função de desdobramentos filosóficos do exame da noção de identidade pessoal. Entretanto, ao prosseguir com a leitura, deparei-me com algumas propostas que, ao contrário do que pensava, não me levavam a Paul Ricœur, e sim a um tópico também desenvolvido na pesquisa, mas com menor relevância, uma vez que viria a ser uma conexão entre estudos literários e outra área do conhecimento, à primeira vista, estranha ao terreno da literatura e, no mínimo, polêmica: a neurobiologia. Eakin explica que, ao longo das três décadas em que vem se debruçando sobre o estudo da autobiografia, o momento presente seria o que maior impacto vem causando, por apresentar evidências de um fenômeno muito mais abrangente do que o estudo literário em si, ainda que ligado à prática de uma escrita autobiográfica:

I see published autobiographies as only the most visible, tangible evidence of the much larger phenomenon that this book seeks to describe, the construction of

identity that talking about ourselves and our lives performs in the world. I believe that our life stories are not merely *about* us but in an inescapable and profound way *are* us, at least insofar as we are players in the narrative identity system that structures our current social arrangements – in the United States at any rate. (Ibid, p.x)

A surpresa, ainda no prefácio, é tamanha. Eakin refere-se a um sistema da identidade narrativa, no qual estamos inseridos, que estaria não submetido aos arranjos sócio-culturais, mas seria ele mesmo, o sistema, a estrutura de tais arranjos. Participantes desse sistema estruturante de arranjos sociais (que ele, cuidadosamente, restringe à realidade norte-americana), o sujeito estaria, sim, subjugado a um determinismo social, em princípio, mas também a um determinismo neurobiológico, ainda que venha, depois, minimizar o que sugere ser determinismo. Para Eakin, o exercício de auto-apresentação (a resposta a uma judiciosa e simples pergunta: quem somos?) estaria inserido em um conjunto que englobaria, primeiramente, a obediência a determinadas regras sociais de regulamento do discurso visando estabelecer, na auto-apresentação, uma imagem de normalidade. Ele retoma aqui o caminho percorrido anteriormente, com o seu *self*-incorporado, para reafirmar que nossa ideia de identidade é moldada pela nossa vida *em* e *como* um corpo, utilizando, para isso, a perspectiva neurobiológica. Se antes utilizava com comedimento o termo “identidade narrativa”, nesse seu novo livro, cuja proposta seria a de explicar sobre a construção da identidade através do ato narrativo, Eakin determina como prioritária a definição do conceito e esclarece que, para ele, identidade narrativa sugere que “when we say who we are, we draw on – but are not wholly determined by – the physical and social constraints of our lives in human culture.” (Ibid, p.x-xi).

Para iniciar sua reflexão, Eakin sugere que estamos sempre “falando sobre nós mesmos” (*talking about ourselves*), mesmo quando não temos um interlocutor à nossa frente. Esse ato de autonarrativa seria primordial para a construção da identidade, pois, a cada momento, estaríamos reescrevendo nossas vidas e nos inserindo no contexto espacial e histórico. Para ilustrar essa capacidade performativa da autonarração, Eakin evoca as pesquisas do neurologista Oliver Sacks (já utilizado em *How Our Lives Become Stories*) sobre as consequências da perda de memória (aqui como elemento de coesão entre as autonarrativas) de pacientes com lesões cerebrais graves. Um caso em especial, citado por Sacks, é

evocado por Eakin: trata-se de um paciente cuja memória de trabalho está prejudicada, e, para fugir ao vazio identitário, recria-se a todo o momento:

Because the patient, “Mr. Thompson”, could not remember who he was for more than a minute or two at most, he spent his waking hours in frenetic self-invention, seeking to construct new identities to take the place of old ones that he forgot as soon as he created them. (Ibid, p.2).

Sacks quer, com esse exemplo, demonstrar os dois pilares que sustentam a identidade, dentro da perspectiva da neurociência e da psicologia cognitiva: memória e narrativa. Através da incessante autonarrativa, construída a partir de dados da memória que unificam, por assim dizer, a feição do sujeito, a identidade estaria sendo preservada. Eakin vai mais além, atribuindo à narrativa a função de autoconstituição do sujeito. E por narrativa compreende mais do que a produção de um texto autobiográfico:

I propose, as Sacks does, an extremely close and dynamic relation between narrative and identity, for narrative is not only a literary form but part of the fabric of our lived experience. When it comes to our identities, narrative is not merely *about* self, but is rather in some profound way a constituent part *of* self. (loc.cit.).

Mas será no texto autobiográfico ou, melhor dizendo, na prática autobiográfica, que Eakin encontrará subsídios para formular sua reflexão sobre a identidade narrativa. Para ele, a autobiografia é muito mais do que uma história de vida concentrada nas páginas de um livro. Autobiografia, como um discurso da identidade, estrutura nossas vidas. Devido ao fato de termos como normal o hábito da autonarração, que aprendemos desde criança, o valor do ato autobiográfico fica em segundo plano, tornando-se relevante somente quando há uma ruptura ou perda da coesão entre as autonarrativas. Transferindo a ação do ato autobiográfico para o território dos diários, fica clara a função do diário como instrumento de constituição de identidade operando tanto no plano da preservação da memória quanto no plano performativo da construção da identidade pela via da autonarração. É óbvio que, devido às inúmeras funções a que diários se prestam, haveria casos em que a inscrição mais objetiva – os registros menos pessoais – estaria negando essa argumentação. Entretanto, poder-se-ia imaginar que uma tentativa de subtração do componente da subjetividade seria ela também um traço

indicativo de um processo de constituição de identidade que se desenrola sob circunstâncias sócio-culturais e históricas específicas⁴.

O sistema da identidade narrativa

O ponto mais interessante desse estudo de Eakin, pelo menos em relação a essa pesquisa, é o que ele chama de sistema da identidade narrativa. A autonarração, ou o hábito de falarmos sobre nós mesmos, foi assimilada por nós ao longo do processo de crescimento e de socialização. Sua pretensa casualidade esconde, na verdade, uma obediência a regras, além do risco de penalidades nos casos em que não se obtém êxito nas relações interpessoais. Ou seja, quando alguém falha em se fazer reconhecer pelo outro, através de sua autonarrativa, estaria correndo o risco de ser alijado do sistema da identidade narrativa:

Despite our illusions of autonomy and self-determination – “*I write my story, I say who I am*” – we do not invent our identities out of whole cloth. Instead, we draw on the resources of the cultures we inhabit to shape them, resources that specify what it means to be a man, a woman, a worker, a person in the settings where we live our lives. (Ibid, p.22).

⁴ Sobre essa “insinuação”, vale a pena considerar três diários de mulheres, nos quais se vê a tentativa de uma retirada da subjetividade para atender a demandas específicas de cada caso. O primeiro, o diário da Baronesa de E. de Langsdorff, que acompanha o marido, oficial francês enviado em missão especial ao Rio de Janeiro, em 1842, para levar para a França a princesa Francisca, irmã de D. Pedro II, que se casaria com o Príncipe de Joinville. A diarista registra todo o processo, desde os preparativos da viagem, na França, passando pela rotina do mar e, enfim, seu período de permanência da corte aguardando o retorno. Seu relato é predominantemente impessoal, com escassas expressões de subjetividade. Apesar disso, no texto da orelha da edição brasileira (Florianópolis, Ed. Mulheres, 1999), Zahidé L. Muzart enfatiza o “olhar profundamente crítico apesar de muito participante” da Baronesa, em seu convívio e descoberta da cultura brasileira. Considero, contudo, que o olhar crítico e não-isento não funciona como um substituto de uma dicção mais pessoal, de um empreendimento de escrita diarística em que o olhar do sujeito se imponha ao objeto da observação. A baronesa é uma cronista que se mantém, na maior parte do tempo, distante emocionalmente daquilo que descreve. Exceção, porém, é encontrada, por exemplo, quando desabafa quando de sua chegada ao Rio de Janeiro, após vários meses de viagem:

Quanto a mim, entristecia-me, sobremaneira, a palavra ‘chegada’, que retornava a cada instante a meus ouvidos. O que é chegar, quando não é seu país que se revê e, quando, em vez de encontrar-se no meio dos seus, deixa-se a pequena colônia de exilados com os quais se conviveu, para se misturar com estrangeiros, pessoas indiferentes, que não nos trazem à memória uma lembrança sequer. (p.96-7).

Dois outros diários emblemáticos dessa condição de impessoalidade, ainda que aparente, dos escritos diarísticos de mulheres são o de Bernardina Serejo Constant e de Cecília Assis Brasil. Ambas filhas de personalidades políticas, seus escritos diarísticos funcionam, no caso de Cecília, como um registro das atividades familiares como forma de preservação da memória, mas também como forma de comunicação ao pai, sempre ausente devido a suas campanhas políticas. Já Bernardina, cuja vida não apresentava grandes acontecimentos, registra seus afazeres domésticos, mas também as atividades políticas e profissionais de seu pai. Seu diário auxilia na compreensão de um outro lado do envolvimento de Benjamin Constant com o golpe republicano de 1889.

Embora pareça estar reduzindo a complexidade de sua afirmação ao modelo de construção de identidade dentro da perspectiva construtivista, Eakin está, em vez disso, desafiando a possibilidade de se explicitar a forma como esse processo ocorre. Para ele, a construção da identidade do sujeito via relações sociais sobrevém de maneira inconsciente. Não que haja um determinismo social, mas há modelos que se transferem de discurso para discurso, até serem assimilados e utiliza-

dos, quando apropriados ao sujeito, no discurso da autonarração com o objetivo de se reconhecer e se fazer reconhecido. Fica evidente, ao situar essa reflexão em perspectiva com o percurso analítico de Eakin, que o autor pretende ir além de simples afirmações tais como “o sujeito se constitui pela linguagem” ou “o sujeito se constitui através de suas relações sociais”. O que Eakin sugere é que a obediência às regras do jogo do sistema de identidade narrativa possui raízes mais profundas do que a influência exercida pela inserção em determinada estrutura social. Quanto à explicação linguística da constituição do sujeito, Eakin tratará dela mais adiante, mas já antecipa que está lidando com o ato autobiográfico dentro de uma perspectiva mais ampla do que a dimensão textual. Antes mesmo de pretender um auto-reconhecimento, o sistema da identidade narrativa nos levaria a pensar na importância de nos “descrevermos” de forma coerente e apropriada, pois

The stakes turn out to be high, for we are all players in what I have called a narrative identity system, an identity regime that not only sets limits, socially, to what we can say and write about ourselves but determines as well our recognition by others as normally functioning persons. (Ibid, p.31).

Eakin prossegue com considerações várias sobre o que chama de regras do jogo. Das principais regras, destaca a controversa liberdade de expressão quando se trata de narrativas autobiográficas. Em que medida um sujeito pode publicar ou divulgar, através de qualquer meio, sua história de vida sem que esteja violando o direito à privacidade dos outros. Nesse caminho, a argumentação que desenvolve em *How Our Lives Become Stories*, sobre identidade relacional, responde melhor ao problema do que a premissa sobre o sistema de identidade narrativa. Isso porque, antes de atribuir ao leitor ou destinatário do ato autobiográfico uma demanda de sinceridade – que é o tópico principal de Eakin nessa seção de seu livro -, a explanação sobre a natureza relacional da identidade e sobre a

composição múltipla do sujeito exemplifica mais eficientemente os cuidados necessários à difusão de um ato autobiográfico, quando se trata de revelações pessoais que possam envolver – e sempre, de acordo com o conceito de identidade relacional, envolvem – terceiros. Sobre esse tópico, discorro mais detalhadamente, também a partir da reflexão de Eakin, no final do capítulo segundo dessa tese. Para finalizar essa breve resenha e consideração sobre seu mais recente livro, gostaria somente de apresentar as reflexões de Eakin sobre o entrecruzamento da prática autobiográfica e as mais recentes investigações no campo das neurociências – uma vez que roço a superfície do tema nesse capítulo, quando menciono o “sujeito cerebral” como prolongamento dos desdobramentos da noção de sujeito e identidade ao longo dos tempos.

O que realmente acontece quando lemos um texto autobiográfico?

Partindo de sua própria impressão pessoal durante a leitura de textos autobiográficos, Eakin questiona o que realmente acontece durante a prática da leitura. A que o leitor tem realmente acesso? À narrativa ou ao sujeito nela exposto? A alusão que faz ao prefácio de Walt Whitman, ao seu próprio livro, *Leaves of Grass*, em que o poeta provoca o leitor: “Camerado, this is no book, / Who touches this touches a man” (Whitman, apud Eakin, op. cit., p. 60), ilustra bem aonde quer chegar. O texto autobiográfico, para além de ser um registro do eu, um texto sobre o sujeito, é em si-mesmo o sujeito. E para fundamentar essa premissa, apesar de deixar claro que ela possa parecer um tanto “extravagante”, Eakin recorre a uma abordagem da identidade narrativa a partir de suas fontes somática e corporal. Para tanto, acredita ser necessário rever alguns pontos da crítica estruturalista, principalmente em Barthes, quando este diz não haver referente no que concerne o sujeito. A hegemonia do sujeito como efeito de linguagem é minimizada por Eakin ao associá-la, para entender o que constitui o sujeito, ao que considera ser um dom inato, transcendental, “something we are born with, something we somehow just ‘have’.” (Ibid., p.65). Logo, será preciso explicar em que consiste essa natureza genética da narrativa autobiográfica e, para tanto, recorre ao trabalho do neurologista Antonio Damasio, para quem o sujeito não seria um efeito da linguagem, mas um efeito da estrutura neurológica do cérebro. Sua argumentação é, aparentemente, simples:

If language operates for the self and for consciousness in the same way that it operates for everything else, that is, by symbolizing in words and sentences what exists first in a nonverbal form, then there must be a nonverbal self and a nonverbal knowing for which the words “I” or “me” or the phrase “I know” are the appropriate translations, in any language... The idea that self and consciousness would emerge after language, and would be a direct construction of language, is not likely to be correct... If self and consciousness were born de novo from language, they would constitute the sole instance of words without an underlying concept. (Damasio, apud Eakin, op. cit., p.67).

Dessa forma, o conceito subjacente que precederá a noção de *self*, segundo Damasio, partirá do pressuposto de que a ideia mesma de *self* seria uma parte indispensável da mente consciente. O *self* seria, assim, um sentimento acerca do conhecimento, através das respostas dadas pelo corpo diante de situações e coisas específicas. As modificações ocorridas no corpo, como forma de adequação ou resposta ao que se põe diante de si, traduzem bem o que ele propõe como sendo um “feeling of knowing” e um “feeling of what happens”. Esses sentimentos ou estados de conscientização constituem uma espécie de *proto-self*, que Damasio define da seguinte maneira: “a coherent collection of neural patterns which map, moment by moment, the state of the physical structure of the organism in its many dimensions” (Ibid., p.70). O sujeito, não estando consciente desse *proto-self*, não perceberia tampouco a reação somática que responde aos mais diversos estímulos, adequando o corpo ao ambiente e às condições viáveis de sobrevivência: a homeostase. Para Damasio, esse organismo que se modifica ou que se mantém como tal tendo como finalidade última sua sobrevivência seria o antecedente biológico da noção de *self* ou de identidade. A partir disso, Eakin conclui que

From an evolutionary perspective, self is not some abstract philosophical concept but rather a name for a feeling embedded in the physiological processes necessary for survival. Self, then, for Damasio, is first and last *of* and *about* the body; to speak of the *embodied* self would be redundant, for there is no other. (Ibid., p.70).

O corpo seria, assim, um repositório de vivências e, mantendo-as, criaria uma singularidade própria, não verbal. Uma espécie de memória autobiográfica das reações às variadas experiências, que seria ela mesma a base para a compreensão da identidade – em outras palavras, um eixo designando os fenômenos que alteram o estado do sujeito, paralelo ou sobreposto a outro eixo, que designaria os elementos de permanência que também constituem a identidade. Pertinente ou não, eficaz ou não para pôr um fim à já tão exaustiva tentativa de

definir a identidade pessoal, não cabe nem mesmo a Eakin responder. O que importa é ver como se pode fazer a ligação entre essa possibilidade de explicação da constituição ou da natureza da identidade com uma prática autobiográfica. Não é gratuito que Damasio chama um dos elementos que sustentam a realidade mental de *self* autobiográfico, e será esse elemento que Eakin colocará em cena para pensar a distinção do sujeito ou do *self* no contexto literário da autobiografia e sua contrapartida biológica e não verbal.

Os ritmos da consciência que se alteram constantemente a partir de diferentes estímulos externos, quando expressos em um ato autobiográfico, transferem para a materialização desse ato as adequações do corpo às alterações provenientes de fora – a homeostase expressa pela prática autobiográfica de falar sobre nós mesmos, escrevendo uma autobiografia ou mantendo um diário, mapeia tanto a continuidade do idêntico quanto a mutabilidade do transitório e contingente. Damasio considera a narrativa um fenômeno biológico antes de ser linguístico ou literário, pois sugere que a narrativa somente denota um processo natural de representações imagéticas de sequências de eventos cerebrais. Eakin, por fim, conclui sua reflexão aproximando as duas experiências, aquela no campo das ações rotineiras, como é o caso de falarmos sobre nós mesmo, com a outra pertencente ao âmbito da produção e a recepção de um texto autobiográfico:

When we write autobiography and when we read it, we repeat in our imaginations the rhythms of identity experience that autobiographical narrative describes. I believe that the identity narrative impulse that autobiographies express is the same that we respond to every day in talking about ourselves; both may be grounded in the neurobiological rhythms of consciousness. (Ibid., p. 79).

Ao iniciar minhas reflexões sobre identidade narrativa, em uma tentativa de compreender o que realmente acontece quando da prática da escrita diarística, imaginei encontrar explicações mais pertinentes dentro do campo filosófico. A exclusão de todo um paradigma da psicologia em relação à questão da identidade e alteridade foi intencional – em especial, a exclusão de Freud e Lacan. O grande incômodo que as teorias da subjetividade oferecidas pela psicanálise me causaram foi, basicamente, em decorrência do fato de substantivarem o *eu* e o *tu* e, assim, neutralizarem o valor relacional do eu, enquanto um pronome pessoal. A relação sujeito-objeto engendrada a partir daí, impossibilitava pensar no desvio reflexivo que se opera na escrita diarística – em que o sujeito desdobra-se sem perder sua

essência, sem precisar se objetivizar. Imaginava encontrar elucidações bastante satisfatórias no percurso do conceito de identidade pessoal – desde o seu pilar de sustentação, que foram as postulações cartesianas do cogito, até sua retomada por Ricœur. As provocações de Paul John Eakin, apoiado em Damasio, de que o ato autobiográfico seja determinado por fatores neurobiológicos, embora exóticas, não estariam de todo distantes de uma constatação básica e inegável: passamos a vida a constituir narrativas que, em sua grande maioria, são narrativas autobiográficas. Embora a prática da escrita diarística venha demonstrar uma tendência à autonarração, que a precede, o diário marcaria um momento fundamental na relação do homem com essa sua tendência inata a “falar sobre si mesmo”: a transferência dessa prática para o campo da escrita e, através disso, a quase materialização de um interlocutor (seja ao eleger o próprio diário como tal, seja ao inventar um destinatário para os escritos), sob a forma de um leitor ideal, de um interlocutor possível – ainda que este venha a ser o próprio diarista. Esses índices de que a escrita diarística estaria criando um espaço de diálogo, de interlocução, mostra que o diário sempre é escrito com vistas a ser lido – ainda que a definição do que seja leitura ou leitor possa ser bastante flexível, nesse contexto específico.

O ritual da escrita diarística passa a ocupar um tempo preciso na rotina do diarista, assim como a escolha do local onde serão feitos os registros – tradicionalmente, longe de olhares indiscretos ou da agitação da sala de visitas. Assim como a preservação de um espaço privado, conquista da civilização ocidental nos últimos séculos, tal afirmação não determina necessariamente uma situação de isolamento do sujeito, de *ensimesmamento* em sua escrita de vida. O maior e mais significativo exemplar da escrita diarística de todos os tempos, o diário de Samuel Pepys, mostra como o diário comporta o dentro e o fora, o pessoal e o coletivo, e como ele pode ser produto de uma prática pessoal – sem que seja considerado forçosamente uma prática íntima, privada ou interdita.

O que nos interessa, nesse ponto, é tentar traçar o percurso do sujeito, agora, dentro da história (ainda que breve) da prática diarística, e perceber que, apesar do estigma, o diário tem sido uma prática também da socialização, também do auto-reconhecimento através da compreensão da inserção do sujeito no mundo. Uma escrita que visa, sim, estabelecer um contato com o outro – ainda que materialmente esse contato jamais possa existir.