UNIVERSIDADE FEDERAL DA BAHIA
Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas
Programa de Pós-Graduação em Filosofia

DANIELA SZWERTSZARF

Subjetividade, Verdade e Literatura:
Crise da definição dualista de Ser Humano e sua ressonância em *A Paixão Segundo G. H.*, de Clarice Lispector

Subjectivity, Truth and Literature:
Crisis of the dualist definition of Human Being and its resonance in *The Passion According to G. H.*, by Clarice Lispector

Salvador
2020

DANIELA SZWERTSZARF

SUBJETIVIDADE, VERDADE E LITERATURA:
Crise da definição dualista de Ser Humano e sua ressonância em *A Paixão Segundo G. H.*, de Clarice Lispector

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal da Bahia, como requisito parcial para obtenção do título de Doutor em Filosofia.
Orientador: Prof. Dr. Rafael Lopes Azize

SALVADOR
2020

Ficha catalográfica

AGRADECIMENTOS

Agradeço à Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES) pelo auxílio prestado ao longo destes anos de doutorado e doutorado-sanduíche.

Agradeço por todo apoio e parceria do meu orientador e amigo Rafael Lopes Azize, pela jornada de aprendizado e crescimento que empreendemos juntos.

Agradeço ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da UFBA (PPGF), pela infra-estrutura e suporte. Por seus professores e funcionários sempre tão abertos e prestativos.

I thank Professor Richard Eldridge for his warm welcome, and for his profound teachings.

Agradeço aos professores Sílvia Faustino de Assis Saes e Antônio Marcos Pereira pelas observações valiosas na qualificação, e à professora Sílvia pelas aulas fecundas e o apoio ao longo deste doutorado.

Agradeço à minha família e às minhas amigas e amigos, que sempre estiveram ao meu lado e fazem do afeto o motor da vida.

Agradeço ao apoio único, profundo, troca inigualável, força, estímulo e amor de Fernanda Rebelo-Pinto, que está presente em cada linha desta tese.

A grande realidade neutra do que eu estava vivendo me ultrapassava na sua extrema objetividade. Eu me sentia incapaz de ser tão real quanto a realidade que estava me alcançando – estaria eu começando em contorções a ser tão nuamente real quanto o que eu via? No entanto toda essa realidade eu a vivia com um sentimento de irrealidade da realidade. Estaria eu vivendo, não a verdade, mas o mito da verdade? Toda vez que vivi a verdade foi através de uma impressão de sonho inelutável: o sonho inelutável é a minha verdade.

The great neutral reality of what I was living was overtaking me with its extreme objectivity. I was feeling incapable of being as real as the reality that was reaching me – could I be commencing in contortions to be as nakedly real as what I was seeing? Yet I was living all that reality with a feeling of the unreality of reality. Could I be living, not the truth, but the myth of the truth? Every time I lived the truth it was through an impression of inescapable dream: the inescapable dream is my truth.

(Clarice Lispector)

Resumo

Este trabalho consiste em buscar formas de se compreender o conceito de humano a partir de bases não científicas. A herança cartesiana do modelo mental abriu caminho para a cientificização da maneira de se conhecer o humano. A modernidade e o avanço da tecnologia reforçam a herança cartesiana e sua explicação dualista, na qual o corpo e seu movimento são explicados de forma desencantada, como meros mecanismos. O mundo mental também se tornou objeto da explicação científica, buscando-se explicá-lo através de regularidades e leis causais. No entanto, esta condição gera situações paradoxais insuportáveis para a consciência humana. Assim, é possível pensar formas de verdade humana calcadas na *inteligibilidade*, na *intuição* e na *expressão*, e não na formulação de sentenças fidedignas aos protocolos científicos de conhecimento. Para isso, é preciso compreender a dimensão expressiva da linguagem. A forma como atribuímos sentido às diversas situações cotidianas está ancorada na convenção das práticas culturais. A narrativa é compreendida dentro do espectro do ato de fala expressivo. O narrador é a fonte do significado numa narrativa. O sentido da narrativa não se dá pelo encadeamento lógico-causal dos eventos, e sim por sua habilidade em expressar emoções. A verdade e o sentido, portanto, são necessariamente expressados por um sujeito imbuído de experiências e de emoções. Esta verdade é apropriada e legítima, não se contrapondo à objetividade. Portanto, a forma como o ser humano atribui sentido às suas vivências não é cientifica nem racional. Atribuímos sentidos através da intuição e da sintonização com práticas culturais. A literatura, assim, pode ser entendida como uma prática cultural através da qual atribuímos sentido às experiências. A literatura alcança universalidade uma vez que está ancorada numa gramática de valores compartilhados pela cultura. Assim, o texto literário expressa mais do que uma realidade individual, encontrando ressonância entre os pares da autora ou autor. É possível ver na arte moderna diversas manifestações da condição insuportável a que as explicações dualistas e científicas têm levado o humano. *A Paixão Segundo G. H.*, romance de Clarice Lispector, é lido neste contexto. A oposição humano-natureza ganha contornos paradoxais em sua obra. Tentamos compreender melhor esses contornos paradoxais, em diálogo com filósofos como Wittgenstein, Peter Hacker, Richard Eldridge, Peter Goldie e Charles Altieri.

Palavras-chave: dualismo cartesiano; linguagem; narrativa; sujeito; identidade pessoal; literatura; estética.

Abstract

The aim of this work is to seek out ways of understanding the concept of human being, but setting out from non-scientific bases. The mental model inherited from the Cartesian philosophy paved the way for the scientific knowledge of the human. Modernity and the advancement of technology reinforce the Cartesian heritage and its dualistic explanation, in which the body and its movement are explained in a disenchanted way, as mere mechanisms. The mental realm also became object of scientific explanation, being described by regularities and causal laws. However, this condition creates paradoxical situations that are unbearable for human consciousness. Thus, it is possible to think of forms of human truth based on *intelligibility*, *intuition* and *expression*, and not on the formulation of sentences that follow the scientific protocols of knowledge. For this, it is necessary to understand the expressive dimension of language. The way we attribute meanings to different everyday situations is anchored in the convention of cultural practices. Narrative here is understood within the

spectrum of the expressive speech act. The narrator is the source of meaning in a narrative. The meaning of the narrative does not stem from the logical-causal link among events, but from its ability to express emotions. The truth and the sense, therefore, are necessarily expressed by a subject imbued with experiences and emotions. This truth is appropriate and legitimate, not opposing to objectivity. Therefore, the way human beings attribute meaning to their experiences is neither scientific nor rational. We attribute meanings through intuition and attunement to cultural practices. Literature, therefore, can be understood as a cultural practice through which we attribute meaning to experiences. Literature achieves universality since it is anchored in a grammar of values shared by culture. Thus, the literary text expresses more than an individual reality, finding resonance among the readers. It is possible to see in modern art several manifestations of the unbearable condition to which the dualistic and scientific explanations have led the human. *The Passion According to G. H.*, a novel by Clarice Lispector, is read in this context. The human-nature opposition gains paradoxical contours in this work. We try to understand better these paradoxical outlines in dialogue with philosophers like Wittgenstein, Peter Hacker, Richard Eldridge, Peter Goldie and Charles Altieri.

Keywords: Cartesian dualism; language; narrative; subject; personal identity; literature; aesthetics.

Sumário

Sumário 8
Introdução 13
Estrutura do Trabalho 14
Capítulo 1 Abordagem metafísica da subjetividade: Descartes, Locke e Schechtman 21
1.1 Descartes e o dualismo substancial 23
1.1.1 Percurso do pensamento cartesiano 23
1.1.2 A distinção real e a unidade do homem 30
1.1.3 Consequências do dualismo substancial 34
1.2 A Teoria da Identidade Pessoal de Locke 36
1.2.1 "Pessoa" e "identidade pessoal" antes de Locke 36
1.2.2 Teoria da Identidade Pessoal de Locke 40
1.2.3 Críticas de Reid a Locke 45
1.2.4 Abordagens lockeanas da identidade pessoal na contemporaneidade 48
1.3 Concepção narrativista do self por Schechtman 53
1.3.1 A teoria do self narrativo 53
1.3.2 "Acesso empático" na teoria do self narrativo 59
Capítulo 2 Crítica à concepção metafísica da subjetividade 65
2.1 Linguagem privada, sensações e caráter público da linguagem 66
2.2 O modelo mental e a concepção dualista do ser humano 71
2.3 Modelos de explicação do comportamento humano 73
2.4 Consequências da explicação científica da natureza humana 76
Chapter 3 Truth and Perspective in Literature 79
3.1 Dualism and subjectivity in technological modernity 79
3.2 Thought and emotion 84
3.3 Intelligibility, social practices, and meaning 87
3.4 Emotions and narrative 88
3.5 Personal identity, narrative identity, and the narrative sense of the self 95
3.6 Responding to narratives 100
3.7 Particularity and generalization in literature 105
3.8 Final considerations 111
Chapter 4 *The Passion According to G. H.*: creating the meaning of truth 114
4.1 Critical approaches to Lispector's works 117
4.2 The Passion According to G. H. 121
4.2.1 Crisis of the truth and of the dualist self 122
4.2.2 Janair talks back 126
4.2.3 Murder of the cockroach 127

Conclusão 141
Referências bibliográficas 146

Lista de abreviações

A referência ao romance de Clarice Lispector será feita conforme a abreviação indicada abaixo.

Obra

PSGH – *A Paixão Segundo G. H.*
PAGH – *The Passion According to G. H.*

Introdução

A ênfase na razão e no pensamento tem levado nossa subjetividade, no ocidente, a um ponto de desgaste. A partir da modernidade, quando a herança cartesiana se torna inescapável, é possível perceber como o dualismo influencia as explicações acerca do humano. O corpo passa a ser considerado como um mecanismo, enquanto o pensamento ganha relevância como essência do sujeito e produtor do conhecimento universal. A ênfase no pensamento desenhou a imagem de um ser humano dotado de profundidade interior a habitar uma natureza em tudo a ele oposta, i. e., uma natureza objetiva e mensurável. Esta oposição homem-natureza manifesta-se na relação entre o sujeito e o mundo, como também na relação do sujeito consigo mesmo, já que ele é concebido como composto de duas substâncias. Cada vez mais, a própria mente passou a ser explicada de forma científica, buscando-se suas regularidades e leis do seu funcionamento. Estas imagens enganosas do ser humano permeiam nossa linguagem ordinária assim como diversas práticas culturais da atualidade, como pontua Richard Eldridge.

O mote principal da minha pesquisa é refletir sobre a possibilidade de se falar de uma verdade do ser humano sem que esta verdade esteja relacionada a protocolos científicos de universalidade. Talvez a literatura seja uma forma apropriada para expressar esta subjetividade. Por que seria necessário encontrar outra universalidade para o ser que não a científica? Porque ela não faz sentido para a subjetividade humana, como escreve Clarice Lispector: “Mas é que a verdade nunca me fez sentido. A verdade não me faz sentido! É por isso que eu a temia e a temo.” (LISPECTOR, 2009, p. 11) O que Clarice quer dizer por verdade neste trecho de *PSGH*? É o que tentarei compreender ao longo desta pesquisa.

A consciência moderna é marcada pela consciência da ausência de um fundamento último. A legitimação desta subjetividade, portanto, torna-se problemática. É exatamente este o sentido da pergunta que abre o livro *A paixão segundo G. H.*, de Clarice Lispector, que por tantos anos me intrigou: “Não confio no que me aconteceu. Aconteceu-me alguma coisa que eu, pelo fato de não a saber como viver, vivi uma outra?” (LISPECTOR, 2009, p. 3) No final das contas, essa é a pergunta que muitos se fazem: como viver minhas experiências? Como me apropriar delas, como estar presente? Como vivê-las – e ter certeza de que estamos vivendo-as plenamente? Seremos capazes de nos perguntar com a mesma força de Clarice: será que vivi uma mentira a qual acreditei e que nunca pude confirmar se o que acontecia era de fato aquilo que eu acreditava estar acontecendo? E mais: é possível que nunca saibamos de fato o que estamos vivendo ou o que vivemos no passado? Talvez estejamos condenados a um

tipo de percepção muito restrita, na linha do que Blake escreveu: “Como você poderia saber que cada Pássaro que corta a estrada dos ares / É um imenso mundo de deleite, bloqueado por seus cinco sentidos?” (BLAKE, 2004, p. 11)

Este verso blakeano parece apontar especificamente para a perda de sentido das nossas experiências sensórias. Estas experiências foram profundamente afetadas pelas práticas culturais modernas. A modernidade é caracterizada por desvincular a percepção imediata e o entendimento racional. Ou seja, aquilo que vejo pode ser enganoso. A realidade percebida torna-se passível de ser inteiramente questionada. O exemplo cartesiano do pedaço de cera procura evidenciar como a percepção imediata das transformações da cera é enganosa. Segundo Descartes, o conhecimento sobre a verdade da cera só poderia ser acessado pelo pensamento. Assim, a modernidade abriu um fosso entre o mundo sensível do cotidiano e o mundo da explicação científica.

A modernidade conformou um sentido para o self identificado com as noções de interioridade, ordem, razão, e unidade, conforme explica Charles Taylor, no livro *As Fontes do Self*. No entanto, a afirmação continuada desta concepção do self - perpetuada por certas práticas culturais - nos ameaça até hoje com certos perigos, aponta Eldridge. Vivemos num mundo de crescente individualismo com mercados de *commodities* globais que se ampliam, no qual a vida cultural se pluraliza. Como então é possível pensar a subjetividade de uma forma mais apropriada?

Garry Hagberg chama atenção para o fato de que o termo “cartesiano”, quando nos referimos ao self cartesiano, refere-se não ao que foi explicitamente formulado por Descartes, mas a um “aglomerado de concepções dualistas e metafísicas.” (HAGBERG, 2008, p. 3, tradução nossa) Disso é possível depreender o quão “estranhas, alienadas e prismaticamente distorcidas da experiência humana estas imagens filosóficas do self são de fato.” (HAGBERG, 2008, p. 3, tradução nossa)

Estrutura do Trabalho

Para debater esta ideia, pretendo abordar no **primeiro capítulo** algumas concepções metafísicas da subjetividade moderna. Pretendo refletir sobre algumas contribuições de Descartes, Locke e Marya Schechtman. Será possível perceber como a explicação dualista perpetuou-se desde Descartes até as teorias neo-lockeanas da identidade pessoal. Escolhi falar sobre estes três filósofos por alguns motivos. Antes de tudo, é importante ressaltar o pensamento de Descartes para compreender sua influência na maneira de se conceber o

humano. Em seguida, falarei sobre Locke por sua contribuição fundamental ao debate sobre identidade pessoal, cuja influencia também se faz sentir até os dias atuais. Em terceiro lugar, optei por falar de Marya Schechtman pois ela pode ser considerada um exemplo de como o debate contemporâneo sobre identidade pessoal tem se desenvolvido. Schechtman é uma representante da teoria narrativista, importante para se compreender posteriormente as ideias de Peter Goldie, a serem desenvolvidas no terceiro capítulo. Goldie propõe críticas a Schechtman, mas concorda com sua ênfase na dimensão afetiva da memória.

A cientificização da explicação da subjetividade humana ganha força na modernidade, tendo recebido forte influência do pensamento cartesiano. A separação entre sujeito e objeto, a matematização da natureza, a desvalorização das percepções sensórias – todos estes processos contribuem para o desencantamento do mundo. Eles são aprofundados e reformulados por filósofos posteriores a Descartes, até o ponto de embasarem muitas das práticas culturais da atualidade. Como Peter Hacker mostra, o dualismo cartesiano é reforçado por novas teorias que surgem como, por exemplo, a neurociência, cujo avanço mostra-se cada vez maior.

Udo Thiel, no livro *The Early Modern Subject*, ajuda a esclarecer os diferentes usos dos termos pessoa, self, pensamento, corpo, sujeito, identidade pessoal, ser humano, etc. A definição do conceito de pessoa dada por Boécio por volta de 500 d. C. predominou no período escolástico até o surgimento da teoria cartesiana. Boécio define pessoa como "substância individual de natureza racional". Ainda não é a definição moderna de um sujeito autoconsciente, mas ainda assim mostra-se bastante influente por já enfatizar a racionalidade humana. Ao debater a questão do self, Descartes raramente faz uso da terminologia tradicional da teoria da pessoa. Ainda assim, quando ele utiliza a palavra pessoa, ele está se referindo ao ser humano que é único mas constituído de duas substâncias distintas. Embora Descartes não contrarie a noção escolástica do termo pessoa, ele apresenta consideráveis diferenças. (THIEL, 2011)

Segundo Franklin Leopoldo e Silva, a tradição filosófica aristotélico-tomista, que vigorava antes de Descartes, entendia que o conhecimento da realidade partia tanto do intelecto quanto da própria realidade. Descartes deslegitima as sensações como fonte de conhecimento. O intelecto é então afirmado como única fonte da verdade. O intelecto será o responsável por provar a existência da matéria. O corpo será enquadrado em uma moldura homogênea a partir da qual poderá sofrer uma intervenção da matemática e da física. Passa a ser concebido numa perspectiva prioritariamente quantificável e objetiva.

Se Descartes busca definir a essência do eu enquanto substância pensante, Locke

postula a impossibilidade de se ter um conhecimento fundamentado sobre o eu. Locke procura ater-se aos dados fornecidos pela experiência empírica do pensamento. Deste modo, ele encontra a *consciência* como elemento fundamental para explicar a continuidade da pessoa ao longo do tempo. Contrariando Descartes, Locke centra sua discussão nas ideias, ou seja, a identidade das coisas dependeria da forma como as categorizamos. A teoria de Locke sobre a identidade pessoal é revolucionária dentro do debate sobre identidade pessoal. Ele fermentou o terreno para os debates subseqüentes sobre este tema.

Muito importante compreender que o debate sobre identidade pessoal encontrava-se mergulhado em um contexto religioso e legal. Assim, a definição da natureza humana vinculava-se de forma fundamental ao pensamento religioso e forense. Para que o sistema de punições e castigos pudesse fazer sentido – tanto no plano religioso quanto no plano legal – era fundamental que o sujeito humano permanecesse sendo o mesmo ao longo do tempo. Caso contrário, valeria o chiste filosófico do pré-socrático Épicharme. Uma pessoa poderia se livrar do pagamento de uma dívida argumentando que, por seu corpo ter mudado, ela já não era mais a mesma pessoa. Ou seja, é importante que a pessoa continue sendo a mesma para que ela possa ser responsabilizada por uma ação cometida no passado. Assim como seria importante que a alma da pessoa se mantivesse a mesma após a morte para que ela pudesse pagar pelos seus pecados ou usufruir das recompensas. Este contexto forense-religioso é de suma importância para se compreender o ambiente no qual a teoria de Locke sobre identidade pessoal floresceu.

Para Locke, o debate sobre a identidade da pessoa perpassa as contradições inerentes ao dualismo. A pessoa é identificada tanto pelo critério material (i. e., a continuidade corporal ao longo do tempo) como também pelo critério subjetivo. A ênfase que Locke confere à consciência como elemento fundamental da identidade pessoal – a identificação do sujeito com ele mesmo – reforça a ênfase na reflexividade e no pensamento como elementos fundamentais na definição da natureza humana. Desta forma, é possível perceber como Locke reforça o dualismo à sua maneira, ainda que se distancie em aspectos importantes da teoria cartesiana.

Segundo Locke, os pensamentos de uma pessoa a definem. Sua teoria procura evidenciar o que significa para alguém ser o autor de seus pensamentos e ações. Para ele, apenas podemos dizer do *eu* aquilo que for baseado nas evidências empíricas oferecidas pela experiência do pensamento consciente. Esta explicação sobre a identidade basta a Locke para explicar a continuidade da pessoa através da sua consciência. Para ele, a consciência unifica os atos do pensamento.

Assim, é possível perceber que a questão da identidade pessoal movimenta dois debates. Por um lado, o aspecto cognitivo da unificação dos pensamentos pela consciência. Por outro, o aspecto forense da responsabilidade moral diante dos próprios atos. Em última instância, em Locke, a questão moral molda as respostas que foram concebidas diante das contradições que surgiam no debate da identidade pessoal. Contradições estas referentes à definição dualista da natureza humana.

Muitos destes debates estão vivos nas questões levantadas por Marya Schechtman. Se Locke entende que a consciência constitui uma unidade que não está dada, Schechtman entenderá que será a narrativa a constituir tal unidade. Schechtman desenvolve a teoria do self narrativo, através da qual ela sugere a introdução da noção de narrativa na sua explicação da identidade pessoal. Segundo essa perspectiva, a autonarração constitui a unidade da consciência e ambas constituem a pessoa, ou seja, o sujeito contínuo das experiências. Em resumo, é possível dizer que Schechtman acredita na necessidade de uma atividade cognitiva de ordem superior que se aproprie das diferentes experiências, atribuindo-as a um único sujeito. Para Schechtman, portanto, a unidade não é algo dado. Ela se dá pela reflexão e pela linguagem. Ser uma pessoa, segundo esta concepção, é experimentar a própria vida através de uma narrativa autobiográfica. Os contextos narrativos forneceriam o significado dos eventos individuais de uma vida. Cada momento possuiria sentido apenas na sua relação com o passado e com o futuro.

No **segundo capitulo**, pretendo apresentar uma crítica às concepções metafísicas da identidade pessoal descritas no capítulo anterior. Pretendo abordar a possibilidade apontada por Wittgenstein de uma compreensão unificada do ser humano e da vida, em contraposição às descrições dualistas. Wittgenstein mostra como é possível conceber outra forma de se pensar o ser humano, a subjetividade humana e o comportamento humano – não mais calcado em bases científicas. A linguagem, segundo a herança cartesiana, seria uma exteriorização de algo anterior e mais fundamental. Um conteúdo mental interno que seria pré-linguísto. Neste segundo capítulo, portanto, pretendo abordar os dois modelos de linguagem analisados por Wittgenstein, a linguagem privada e a linguagem de caráter público. Cada um destes modelos esboça uma relação diferente entre a sensação e a linguagem. De cada um destes modelos é possível depreender diferentes formas de se explicar o comportamento humano. O primeiro modelo leva a uma explicação científica do movimento do corpo como mecanismo. O segundo modelo entende o comportamento como lingüístico e, portanto, passível de interpretação. Sendo assim, para se compreender o comportamento humano, torna-se importante compreender a intenção do agente, seus valores e pensamentos. O contexto será

fundamental no estabelecimento do sentido dos eventos, uma vez que as práticas culturais nas quais a linguagem é ensinada e usada serão fundamentais para se compreender como os sentidos são atribuídos.

Taylor (1997) explica que referir-se a si mesmo é algo comum a quase todas as culturas. No entanto, isso seria diferente da crença na existência de um self interior, i. e., um local no qual se situariam pensamentos e desejos, uma entidade separada do corpo. Taylor critica o fato de acreditarmos termos um self da mesma forma que acreditamos termos um braço, uma cabeça e uma interioridade profunda. Como se isso fosse algo evidente e não produto de interpretação.

No **terceiro capítulo**, pretendo pesquisar sobre outras formas de ser pensar o ser humano, a partir de três conceitos-chave que engendram uma nova possibilidade de verdade humana: *intuição*, *inteligibilidade* e *expressão*. Esta verdade não segue os protocolos científicos de conhecimento sendo, ainda assim, uma verdade perfeitamente legítima e apropriada. Richard Eldridge, John Dewey, Peter Goldie e Charles Altieri são autores que ajudam a pensar neste sentido.

Será importante compreender que não se coloca mais a dicotomia objetivo-subjetivo, ou seja, verdade e subjetividade não serão entendidas como opostas. Talvez o pensamento puramente objetivo seja impossível, como sugerem Dewey e Eldridge, cujas considerações permitem um questionamento radical acerca do que seja o pensamento. Eles também abrem caminho para se entender como o afeto permeia o pensamento até o ponto em que formam ambos um só conceito: o "pensamento emocionado", ou a "emoção reflexiva". Razão e afeto são complementares em muitos sentidos, gerando um tipo de pensamento que é também emotivo. Não pretendo esgotar estas formulações, pois são densas e complexas. Pretendo apenas apontar algumas possibilidades e caminhos, a partir de autores que estão trabalhando nestas bases. Esta hibridização de pensamento e afeto leva à afirmação da "perspectiva emocionada". Se não é possível formular nenhum pensamento puramente objetivo, isto é, se não existe uma perspectiva absolutamente neutra, isto significa que talvez a *expressão* seja um conceito importante na afirmação da verdade. A expressão se dá sempre a partir de uma perspectiva emocionada, isto é, da perspectiva de um sujeito dotado de experiências. As experiências deste sujeito interferem na forma como o evento é relatado. A perspectiva é a fonte do significado, como afirma Peter Goldie.

Assim, neste capítulo, pretendo pensar nas relações entre: a) filosofia e literatura; b) verdade e ficção; c) particulares e universais. Pretendo refletir sobre a relação entre a narrativa e a subjetividade, considerando a habilidade da literatura em expressar significados

apropriados sobre o ser humano. Para isso, é necessário pensar que o significado talvez esteja menos relacionado à terminologia clássica do conhecimento[1], e mais ligado aos processos nos quais estes significados emergem. A fonte do significado das nossas ações talvez esteja mais nas nossas práticas culturais do que nas formulações científicas do conhecimento. Utilizamos a nossa *inteligibilidade* – e não nosso *conhecimento* - para aprender a participar nas diversas práticas culturais. Dessa forma, entende-se que o aprendizado de uma linguagem é uma etapa necessária anterior à conceitualização.

Algumas questões surgem neste momento: estamos desaprendendo a viver? É possível que algum dia todas as práticas culturais sejam transformadas de modo que não teremos mais formas de expressar nossas emoções? É possível que um dia nossa sensibilidade desapareça junto com palavras que não são mais usadas, teorias que não são mais desenvolvidas, numa forma de atenção que não é mais despertada? Ainda que seja impossível responder a estas questões, algo parece certo: a experiência das nossas percepções sensórias foi totalmente transformada com o advento da modernidade. A interioridade se aprofunda à medida que o individualismo é estimulado, e essa interioridade parece estar aprisionada numa realidade objetiva que não oferece meios para a sua expressão.

Talvez não faça sentido afirmar a ficção como o estatuto mais apropriado para expressar a vida da nossa subjetividade. Talvez não faça sentido afirmar a complementaridade entre a subjetividade e a ficção. A falta de um fundamento último para a nossa subjetividade não transformaria nossas experiências necessariamente em ficcionais. Seriam nossas sensações mais sutis e nossos pensamentos mais erráticos apenas resíduos da argamassa imaterial de uma alma que ressoa por dentro? Talvez seja importante também considerar que o estatuto de ficção não seria o melhor para descrever a experiência literária.

No **quarto capítulo**, pretendo comentar brevemente o romance *A Paixão Segundo G. H.*, de Clarice Lispector, a partir da moldura teórica desenvolvida até aqui. A arte moderna, de forma geral, é um espaço privilegiado de expressão do desgaste da subjetividade moderna. Este desgaste é oriundo do conflito entre as reivindicações da nossa sensibilidade e as reivindicações da racionalidade. Neste sentido, o livro *A Paixão Segundo G. H.* é um caso exemplar de como a arte moderna expressou a crise da consciência gerada pela perpetuação da concepção dualista do ser humano. Lispector expressa de maneira contundente esta crise, descrevendo o retrato de uma subjetividade que busca destruir sua própria humanidade.

1 A epistemologia estuda a natureza e a possibilidade do conhecimento, procurando definir as suas condições e os seus limites. Seu intuito é estabelecer as bases do conhecimento e as formas de sua justificação. Então, neste caso, o significado se dá em função do que é verdadeiro de acordo com os critérios epistemológicos.

Clarice Lispector aborda os temas da pessoa, ser humano, consciência, desumanização, natureza, e outros. A concepção dualista impregna seu pensamento, pois ela rejeita sua "pessoa" em nome de uma verdade maior e mais profunda: seu lado biológico-corporal. No entanto, esta dimensão da natureza possui um significado mais amplo para a narradora do que o meramente biológico-científico. A natureza é entendida na sua dimensão moral, ou melhor, amoral. Assim, a narradora-personagem é capaz de propor uma crítica à moralidade na qual está inserida, criando todo um novo vocabulário para expressar o significado da sua vida e da sua experiência, como também o que ela entende ser o signfiicado de "humano".

O que Lispector entende por "humano" e "desumanização"? Como estas questões estão conectadas ao aspecto moral da personagem? De que forma o dualismo se manifesta nesta subjetividade? O retrato que Lispector faz de G. H. acaba por expressar essa comunhão grotesca e paradoxal de tantas influências contraditórias no entendimento do que é ser humano, e que acabam por levar o indivíduo a um ponto de saturação.

Assim, como já se disse, *A Paixão Segundo G. H.* expressa a crise da subjetividade moderna. A obra expressa o incômodo com a verdade de base científica e expressa sua necessidade de outra verdade. Ela descreve o paradoxo da condição de G. H. e sua dificuldade em atribuir sentido às suas experiências. O que a literatura de Clarice oferece é uma possibilidade de engajamento radical com seu processo estético-reflexivo. A narradora declara não estar a revelar nenhuma verdade, e assim chegando a nos oferecer outro tipo de verdade, próxima do sonho. Vivenciar esta obra é vivenciar esta verdade.

A narradora parte da intuição pura, dizendo que o mundo está povoado de antenas, sendo sua tarefa ouvir estas antenas para transcrever os códigos indecifráveis. Lispector – através da tentativa de expressar o que a linguagem ainda não foi capaz de formular – descreve sua condição paradoxal de ser humano com uma noção de verdade inadequada. Ela descreve as imagens da sua intuição, enveredando por um percurso que recusa o sentido tradicional de realidade, propondo outro.

A leitora, ao se engajar na experiência estética promovida pelo livro, é posta em contato com um tipo de reflexão não-racional. Um tipo de reflexão intuitiva, na qual ela pode refletir sobre os sentidos e sobre os valores, sendo levada a "se colocar" no lugar das personagens. A imaginação e o sentimento são elementos importantes neste tipo de reflexão, não estando eles em oposição ao real. Imaginação não é definida de forma oposta a objetividade. Segundo Goldie, é possível encontrar nesse tipo de literatura uma forma mais "apropriada" de ser pensar sobre as experiências, sobre as emoções, sobre a vida humana.

Capítulo 1 Abordagem metafísica da subjetividade: Descartes, Locke e Schechtman

A base da identidade moderna se assenta na tríade interioridade, racionalidade e unidade, conforme explica o filósofo Charles Taylor. O conceito de interioridade está relacionado à ideia de que a ordem do mundo seria constituída pela razão humana. Esta passagem, de uma ordem instituída a partir do exterior para uma ordem constituída internamente, teria se consolidado a partir de Descartes. Antes do filósofo francês apresentar ao mundo sua "revolução copernicana", predominava a concepção inversa, isto é, a ordem do cosmos regeria a ordem interna, conforme afirmou Platão. Para o filósofo grego, a racionalidade era entendida como a visão correta da ordem na qual o ser humano se encontra. Esta ordem, portanto, sendo exterior, deveria ser descoberta.

Descartes instaura uma renovação radical a partir do momento em que "internaliza" a constituição da ordem. Além disso, Descartes também revoluciona ao situar no interior do indivíduo a fonte da moralidade. Embora Santo Agostinho já tivesse conferido à noção de interioridade um lugar central na sua descrição da alma humana, voltar-se para si seria uma forma de buscar o além, o Ser Superior. Desse modo, ao realocar as fontes da moralidade, Descartes opera uma das mais importantes "internalizações" da era moderna. (TAYLOR, 1997)

Para se ter conhecimento do mundo exterior, seria necessário recorrer às ideias presentes internamente. A ordem das ideias, portanto, não deveria mais ser descoberta, e sim *construída* pela razão. Esta construção, por sua vez, deveria ser equiparada à realidade externa de forma a ser comprovada e fundamentada. Portanto, o caminho para dentro de si deixa de ser um encontro com Deus para se tornar um encontro consigo mesmo.

A descrição cartesiana da natureza humana se baseia no dualismo substancial. Contrapõe-se diretamente à doutrina escolástica da *persona*, predominante no pensamento metafísico até o século dezessete. Udo Thiel no livro *The Early Modern Subject* analisa o percurso das diferentes concepções de subjetividade segundo as correntes de pensamento dos séculos dezessete e dezoito, esclarecendo assim a especificidade da concepção cartesiana em relação às outras. Para a doutrina escolástica, tornara-se padrão a definição de Boécio para o termo pessoa, i. e., "substância individual de natureza racional" (BOÉCIO, 2005, p. 165). Esta definição do termo fez seu caminho até os textos metafísicos do século dezessete, nos quais "o termo 'persona' era principalmente tratado como um conceito teológico e discutido em conexão com seres imateriais, divinos, como anjos, e almas (como formas substanciais)."

(THIEL, 2011, p.35, tradução nossa) Ao debater a questão do self, Descartes raramente faz uso da terminologia tradicional da teoria da pessoa. Ainda assim, quando ele utiliza a palavra pessoa, ele está se referindo ao ser humano.

Embora Descartes não contrarie a noção escolástica do termo "pessoa", ele apresenta consideráveis diferenças. Corpo e alma, para Descartes, são duas substâncias diferentes porém unificadas. Para os escolásticos, a relação entre ambos dava-se em termos de forma e matéria. A concepção da identidade do corpo humano como sendo dependente da sua ligação a uma alma permaneceu comum ao longo do século dezessete. (THIEL, 2011)

A seguir, ao longo do capítulo, pretendo discutir de forma introdutória algumas considerações de Descartes, Locke e Marya Schechtman acerca do ser humano e da maneira como ele foi definido. Pretendo, especificamente, compreender a concepção cartesiana do dualismo substancial, atentando também para as consequências deste pensamento. Por um lado, o dualismo cartesiano reforça a dimensão de racionalidade no homem. A objetificação do mundo decorrente desta concepção dualista influencia de maneira determinante o desenvolvimento da ciência e da física modernas. O desencantamento do mundo e a desvalorização das experiências sensórias caminham lado a lado com uma definição do ser humano que privilegia sua dimensão reflexiva. Esta concepção cartesiana marca os debates sobre identidade pessoal que se desenvolvem posteriormente.

O problema da identidade pessoal, desenvolvido por Locke, é aquele que procura responder à pergunta sobre o que garante a ipseidade, ou mesmidade da pessoa ao longo do tempo, ou seja, sobre o que faz com que a pessoa permaneça sendo a mesma da infância à vida adulta. A originalidade da explicação lockeana está em centrar na noção de *consciência* a sua concepção de identidade pessoal. A perspectiva de Locke acerca da natureza humana difere-se da resposta cartesiana em um aspecto fundamental. Se Descartes busca definir a essência da alma enquanto substância pensante, Locke postula a impossibilidade de se ter um conhecimento fundamentado sobre a natureza da alma. Sua teoria da identidade pessoal é explicada em termos desta limitação da nossa possibilidade de conhecimento. Locke procura ater-se aos dados fornecidos pela experiência empírica do pensamento. Deste modo, ele encontra a *consciência* como elemento fundamental para explicar a continuidade da pessoa ao longo do tempo, conforme explicarei com mais detalhes adiante.

Presume-se que Descartes utilize os termos "conscius" e algumas poucas ocorrências de "conscientia" de forma semelhante às noções inglesas de "conscious" e "consciousness". "Conscientia" para Descartes é o "testemunho interno com o qual cada um experimenta a si mesmo". Tudo indica que se trata da definição da relação consigo mesmo e não do uso

avaliativo do termo “consciência”. Descartes não deixa claro se a consciência é inerente à própria reflexividade ou se é algo distinto, como um ato de percepção ou pensamento de segunda-ordem. Assim, para Descartes, embora a consciência possua um papel importante, ela não possui uma função constitutiva para o self como pessoa, como será para Locke. (THIEL, 2011)

Segundo Patricia Sheridan (2013), Locke colocou-se em contraposição às duas teorias tradicionais da identidade dominantes na época: a escolástico-aristotélica e a cartesiana. Para Descartes, a identidade tanto dos objetos quanto dos indivíduos dependeria de suas naturezas essenciais: a extensão (essência do corpo) e o pensamento (essência da mente). Como dito acima, os seres humanos seriam definidos pela sua alma que seria, em essência, *res cogitans*, ou pensamento. Os corpos materiais, por sua vez, foram considerados como extensão, ou *res extensa*. Locke, contrariando Descartes, centra sua discussão nas ideias, ou seja, a identidade das coisas dependeria da forma como as categorizamos. Segundo Sheridan, Locke menciona pela primeira vez o tópico da identidade quando aborda o problema das ideias inatas, ainda no Livro I. Ele afirma então que a identidade não é um caso de ideia inata: “Locke argumenta que os problemas da identidade são simplesmente difíceis e persistentes demais para que as ideias de identidade sejam inatas.” (SHERIDAN, 2013, p. 92) Ou seja, caso a identidade fosse uma ideia inata, possuiríamos uma percepção mais clara deste problema.

A teoria de Locke tornou-se muito influente nas discussões subsequentes sobre a identidade pessoal. É importante situar, então, o contexto no qual sua teoria emergiu. Para isso, é fundamental compreender o modo como as noções de “pessoa”, “consciência” e “identidade pessoal” são definidas e utilizadas o início da modernidade, isto é, nos séculos dezessete e dezoito. A moldura conceitual desenvolvida neste período até hoje influencia o debate sobre identidade.

1.1 Descartes e o dualismo substancial

1.1.1 Percurso do pensamento cartesiano

Pensar a unidade do homem no sistema cartesiano apresenta diversos desafios. Esta unidade se compõe da união de duas substâncias distintas, sendo uma das substâncias divisível e a outra, indivisível. Ainda assim, Descartes concebe o homem como uma unidade. Para compreender a formulação cartesiana do dualismo substancial, pretendo me deter na Segunda e na Sexta Meditação, assim como em alguns trechos do livro *Princípios de Filosofia* e das

Paixões da Alma. Descartes procura provar o que ele denomina de distinção real, isto é, a existência de duas substâncias, pelo argumento da divisibilidade da *res extensa* em contraposição à indivisibilidade da *res cogitans*.

Na Segunda Meditação, Descartes descobre o cogito, o sujeito pensante, e comprova sua existência. Na Sexta Meditação, o filósofo esclarece o que ele entende pela distinção real, provando sua verdade, e também provando a existência dos corpos.

A interpretação tradicional tende a priorizar a Sexta Meditação e as suas explicações sobre a distinção real alegando, em contraposição, a fraqueza da teoria cartesiana em explicar como se dá então a união entre estas substâncias no caso do ser humano. No entanto, comentadores mais recentes estão apontando para novas interpretações acerca da possibilidade da união das duas substâncias, assunto que teria sido abordado por Descartes principalmente no seu último livro *As paixões da alma*, e que teria sido deixado em segundo plano pela tradição. Sendo assim, meu intuito neste capítulo é, primeiramente, apresentar as formulações cartesianas sobre o eu, conforme ele desenvolve nas *Meditações*. Em seguida, procurarei mostrar a maneira como o filósofo francês aborda a questão da *res extensa*, isto é, o corpo. Por fim, vou me deter na ideia da unidade do homem e na maneira como Descartes formula essa união. A imagem de que a alma está inserida no corpo como um marinheiro num navio não parece adequada. Sendo assim, como se dá essa relação entre alma e corpo? A união entre as duas substâncias chega a formar uma unidade? É possível falar do homem como sendo "um só"? Também parece problemática a leitura tradicional de que o corpo, para Descartes, seria um mero mecanismo. No entanto, esta questão não está fechada. É certo que Descartes procurou enquadrar o corpo humano numa moldura homogênea, a partir da qual o corpo tornou-se passível de sofrer a intervenção da física e da matemática. O sistema cartesiano procurou estabelecer um método universal de conhecimento. A essência da matéria seria a extensão. Nesse sentido, o corpo humano foi considerado mera extensão. A alma, por sua vez, sendo essencialmente o pensamento, seria aquela responsável por conferir uma unidade ao corpo material. Novamente, então, retorna a pergunta: como uma alma indivisível e imaterial entraria em relação com um corpo individual e divisível?

Bom, iniciarei então pela *Segunda Meditação*, na qual é apresentado o argumento do cogito. Descartes percebe a fraqueza de muitos princípios adotados em sua época como verdadeiros. Ao mesmo tempo, percebe a capacidade da matemática para chegar a posições mais firmes, isto é, compreende como o método matemático constrói certezas a partir de um raciocínio claro. Aplicar a matemática às questões da metafísica e da filosofia parece então a Descartes o passo necessário naquele momento. Segundo o filósofo, erros haviam sigo

ignorados gerando como resultado outros erros que, por sua vez, se consolidaram como conhecimentos sem passarem por uma devida fundamentação. Assim, ele estabelece o projeto de encontrar um *método universal de conhecimento. Isso significa que este método deveria poder ser aplicado de forma unânime para o conhecimento do mundo material.*

Descartes constata que, geralmente, os erros cometidos possuíam uma característica em comum: eram provenientes da percepção pelos sentidos. Desta forma, a deslegitimação das percepções sensórias conduzem Descartes pelo seu percurso da dúvida metódica. Descartes começa a aplicar sistematicamente a dúvida sobre todas as opiniões e crenças que havia adquirido desde a infância.

Mesmo aquelas que pareciam tão evidentes a ponto da dúvida ser implausível deveriam ser postas em suspensão. Mesmo uma crença que parecesse evidente – como a de que estou aqui agora – pode ser colocada em dúvida, como demonstra Descartes pelo argumento do sonho. Pois o sonhador geralmente se convence da realidade de algo ilusório. Segundo Descartes, nunca é possível ter certeza de se estar acordada ou dormindo. Não parece haver nenhum sinal no sonho que informe ao sonhador tratar-se de um sonho. Assim, com a introdução do argumento do gênio maligno, Descartes estende o escopo da sua dúvida para as representações da mente.

Para isso, Descartes afirma que pretende se deter sobre uma crença com raízes firmes na mente, isto é, a crença num Deus onipotente. Se há um Deus generoso, pergunta Descartes, porque ele teria feito o homem de tal forma a ser passível de erros? Existe a possibilidade de não existirem nem céu, nem terra, nem coisa extensa e nem forma, ainda que estes apareçam para mim? Tomado por estas dúvidas, resolve então seguir por uma rota oposta. Ele supõe a existência não de um Deus generoso, mas a de um gênio maligno concentrado em enganá-lo. Para levar essa hipótese adiante, Descartes considera ilusório o céu, o ar, as cores e todas as coisas externas, incluindo as mãos, os olhos, a carne, o sangue e os sentidos. O filosofo afirma que vai se manter em posição atenta para evitar consentir em qualquer erro de forma a não ser afetado pelo gênio.

Na Segunda Meditação, Descartes continua sua suposição do gênio maligno. Declara sua intenção de encontrar pelo menos uma coisa, por pequena que seja, certa e indubitável. Ele está supondo que todas as visões são ilusórias, que as memórias mentem, que nenhuma das coisas de fato acontecem. Supõe também que não há percepções, nem corpo, nem extensão, nem movimento, nem lugar. Neste momento, Descartes formula com todo o brilho o seu famoso argumento do *cogito*:

> Mas eu me persuadi de que nada existia no mundo, que não havia nenhum

> céu, nenhuma terra, espíritos alguns, nem corpos alguns: não me persuadi também, portanto, de que eu não existia? Certamente não, eu existia sem dúvida, se é que eu me persuadi, ou, apenas, pensei alguma coisa. Mas há algum, não sei qual, enganador mui poderoso e mui ardiloso que emprega toda a sua indústria em enganar-me sempre. Não há, pois, dúvida alguma de que eu sou, se ele me engana; e, por mais que me engane, não poderá jamais fazer com que eu nada seja, enquanto eu pensar ser alguma coisa. De sorte que, após ter pensado bastante nisto e de ter examinado cuidadosamente todas as coisas, cumpre enfim e ter por constante que esta proposição, eu sou, eu existo, é necessariamente verdadeira todas as vezes que a enuncio ou que a concebo no meu espírito. (DESCARTES,1983, p. 100)

Neste argumento, Descartes pretende demonstrar a existência do eu enquanto pensamento. Primeiro, questiona se seus pensamentos possuem origem em Deus ou nele mesmo. Depois, pergunta-se se é possível que ele exista desvinculado dos seus sentidos. Por fim, pergunta-se se é possível duvidar da própria existência. Descartes conclui não ser possível pois, se está duvidando, isso significa que ele necessariamente existe.

Descartes vincula a certeza da existência do eu a uma *consciência* que possuímos deste eu. Ele explica que o tipo de conhecimento que se tem do eu não é um tipo de conhecimento reflexivo e nem adquirido através de demonstração. É um conhecimento que provem de uma "consciência interna" que sempre precede o conhecimento reflexivo. Ainda assim, Descartes não confere à consciência a mesma importância que Locke conferirá. Na segunda Meditação, ao investigar a natureza deste eu, conclui que o eu é *res cogitans*, ou seja, substância pensante. Apenas o pensamento permanece, como formula Descartes:

> [...] verifico aqui que o pensamento é um atributo que me pertence; só ele não pode ser separado de mim. *Eu sou, eu existo*: isto é certo; [...] Nada admito agora que não seja necessariamente verdadeiro; nada sou, pois, falando precisamente, senão uma coisa que pensa, isto é, um espírito, um entendimento ou uma razão, que são termos cuja significação me era anteriormente desconhecida. Ora, eu sou uma coisa verdadeira e verdadeiramente existente; mas que coisa? Já o disse: uma coisa que pensa. (DESCARTES, 1983, p.102)

Ou seja, o eu - constituído pelo pensamento - é verdadeiro e indubitável. A natureza essencial do eu é pensamento ainda que os sentidos possam não perceber esta conclusão. Este ser que se identifica com o pensamento é idêntico às operações deste pensamento. Uma coisa que pensa, como explica Descartes: "É uma coisa que duvida, que concebe, que afirma, que nega, que quer, que não quer, que imagina também e que sente." (DESCARTES, 1983, p. 103) É evidente ser o eu aquele que duvida, compreende e deseja. Neste caso, ter uma percepção sensória é parecer ter uma sensação.

O argumento do pedaço de cera é introduzido, então, para descrever de que maneira os

sentidos podem nos enganar. É ao intelecto que cabe conhecer a essência da cera, que será definida como sendo extensão. Quando este pedaço de cera é jogado no fogo, o gosto doce some, a cor muda, a forma perde-se, o tamanho se altera, e a cera torna-se líquida e quente. Ainda assim, podemos dizer que se trata da mesma cera. Aquilo que Descartes compreende ser a cera, portanto, nada tem a ver com as características percebidas através dos sentidos. Quando se retira tudo o que não pertence à cera, o que sobra é algo extenso, flexível e mutável. Ele se pergunta se talvez seja a faculdade da imaginação a lhe dizer que a cera é flexível e mutável. Chega à conclusão negativa através do seguinte raciocínio: posso entender que a cera é capaz de inúmeras transformações e de adquirir muitas formas, mas sou incapaz de ver todas essas possíveis transformações na minha imaginação. Logo, segue-se daí que não é a imaginação que me permite apreender a cera como flexível e mutável. É a mente a responsável pelo conhecimento.

Este argumento do pedaço de cera serve a Descartes para demonstrar como a essência é conhecida pela faculdade da mente. A sua essência, portanto, é a extensão. Assim, aquilo que eu percebo não se dá nem pela visão nem pela imaginação, mas pelo escrutínio mental que, estando a princípio confuso, depois tornou-se claro. Acontece o mesmo quando vejo através da janela homens caminhando. Ou melhor, sei que são homens pela minha capacidade de julgamento pois os meus sentidos apenas percebem chapéus e casacos em movimento. (DESCARTES, 1983)

Este intelecto capaz de compreender os corpos não precisa de nenhum argumento a favor da sua existência, pois Descartes o considera auto-evidente. O filósofo diz que nada na proposição ‘penso logo existo’ o assegura da verdade desta proposição além do fato dele ver claramente que para pensar é preciso existir. Ele estabelece então uma regra geral: as coisas que ele vir “claramente e muito distintamente”, serão todas verdadeiras. A dificuldade, portanto, será reconhecer o que significa conceber algo de forma clara e distinta. (DESCARTES, 2016) Há ainda outra questão a ser resolvida. A mente, tendo certeza de si, precisa agora ter certeza sobre as outras coisas das quais está na dúvida. A mente ainda não sabe se foi criada como um tipo de natureza capaz de errar em assuntos que pareçam os mais evidentes. Assim, as conclusões podem ainda ser duvidadas. Logo, o conhecimento só será possível quando a mente conhecer o autor do seu ser. É desta forma que Descartes introduz o argumento no qual prova a existência de Deus.

Resumidamente, posso dizer que a comprovação cartesiana da existência de Deus baseia-se em dois argumentos. O primeiro parte da regra geral de que uma coisa não pode ser causada por outra menos perfeita do que ela. O mais perfeito gera o menos perfeito. O

segundo argumento baseia-se na realidade das ideias. As ideias, para Descartes, são conteúdos autênticos. Logo, se possuo a ideia de Deus, isto só pode se dar devido ao fato de que Deus existe. As ideias são também inatas. Se nasci com esta ideia de Deus, novamente, isto só pode se dar devido ao fato de que Deus imprimiu esta marca em mim, como um selo que o autor carimba em sua obra. Uma vez comprovado que Deus é a "suprema verdade", decorre então que ele não pode nos enganar. Logo, tudo o que percebemos com clareza é verdade.[2]

Descartes aponta também para a importância do juízo, que ele entende ser o consentimento que temos a liberdade de dar ou não sobre alguma ideia. Nós possuímos dois modos de pensamento: a *percepção*, ou operação do intelecto, e a *volição*, ou operação da vontade. O juízo requer não apenas o intelecto mas também a vontade. Além de conceber uma ideia pelo entendimento, posso também afirmá-la ou negá-la. Esse juízo depende da vontade. Cada representação, portanto, está sujeita à minha vontade de afirmar sua realidade ou negar. Esta é a causa dos erros, aponta Descartes. Pois enquanto o entendimento é limitado, minha vontade infinita pode se estender sobre quaisquer representações, podendo levar-me ao erro. O erro, portanto, é causado pelo juízo formulado em relação a representações obscuras e confusas. (SILVA, 2005)[3]

Na segunda parte do livro *Princípios de Filosofia*, Descartes se propõe a expor os argumentos em prol da existência das coisas materiais. Segundo ele, nós não temos o poder de escolher ter uma sensação em vez da outra. Isso significa que as sensações provêm de algo fora da mente. Este argumento também aparece na sexta Meditação. Por ter clareza de que as sensações não provêm da própria mente, conclui-se que elas provêm de outra substância distinta da mente. Logo, é necessário que haja uma substância exterior. Segundo Descartes, esta substância exterior só pode ser ou um corpo ou Deus. Aparece então o argumento da

[2] Os conteúdos mentais não são considerados reflexos do mundo material. As ideias são conteúdos autênticos para Descartes. Segundo Franklin Leopoldo e Silva, a tradição aristotélica entendia o mundo material através da separação entre matéria e forma. Esta separação se basearia na ideia de que a forma é projetada pelo intelecto sobre uma matéria indeterminada que a ele se apresenta. Descartes, porém, não considera que estas ideias sejam apenas formas. As ideias são "seres completos", como Silva expressa. A realidade destas ideias se constitui a partir do momento em que estão protegidas das mudanças do mundo sensível. O conteúdo destas ideias é real por não estar sujeito às mudanças do mundo sensível. Sendo assim, é possível partir destas ideias para erigir o sistema do conhecimento. Por isso, como escreve Silva, a "realidade está sempre primeiramente no espírito, isto é, no sujeito, e se apresenta na forma de ideias" (SILVA, 2005, p. 12). A revolução cartesiana fica, portanto, evidente no contraste com a tradição filosófica anterior. Pois, para a tradição aristotélico-tomista, a representação sensível era imprescindível no conhecimento da realidade uma vez que o intelecto se dispunha a conhecer justamente os dados da realidade material. (SILVA, 2005)

[3] O parágrafo trinta e sete, do livro *Princípios de Filosofia*, antecipa algumas das preocupações de Locke na sua formulação da identidade pessoal. Neste parágrafo, Descartes afirma que a "suprema perfeição" do homem é a sua liberdade de ação, sendo este também o motivo pelo qual ele pode ser responsabilizado por suas ações. O homem é, portanto, o "autor" de suas ações, como coloca Descartes. Locke, na sua teoria da identidade pessoal, tentará entender o que significa ser o autor de uma ação e como alguém pode ser responsabilizado por suas ações.

honestidade de Deus. Seria inconsistente com a natureza de Deus fazer-nos acreditar na extensão sem que ela existisse. Como nós temos consciência da percepção - i. e., como temos uma percepção clara e distinta - de algum tipo de matéria que possui extensão, formas variadas e que estimula diferentes sensações, é necessário que ela exista. Como Deus não engana, as sensações só podem vir de um corpo. Depreende-se então que corpos existam, mesmo que não da forma como são percebidos. (DESCARTES, 2016)

Na Sexta Meditação, Descartes expõe raciocínio semelhante. Uma vez que Deus existe e é generoso, posso ter certeza das ideias que concebo com clareza:

> E, primeiramente, porque sei que todas as coisas que concebo clara e distintamente podem ser produzidas por D's tais como as concebo, basta que possa conceber clara e distintamente uma coisa sem uma outra para estar certo de que uma é distinta ou diferente da outra, já que podem ser postas separadamente, ao menos pela onipotência de D's; [...]. (DESCARTES, 1983, p.142)

A "distinção real", para Descartes, é a distinção entre duas substâncias: "[...] podemos perceber que duas substâncias são realmente distintas simplesmente pelo fato de que podemos clara e distintamente compreender uma como separada da outra." (DESCARTES, 2016, p.180, tradução nossa) *Descartes define haver, portanto, duas substâncias, sendo o pensamento o principal atributo da mente e o corpo o principal atributo da extensão.* Mesmo que Deus tenha unido a substância corpórea a uma substancia pensante, elas ainda assim permanecem distintas.

No livro *Princípios de Filosofia*, Descartes expõe brevemente o argumento através do qual ele tenta provar que corpo e alma são distintos. O conhecimento que ele possui do seu próprio pensamento parece-lhe muito mais claro e distinto do que o conhecimento que possui do seu corpo. Isso demonstra a diferença entre ambos. No parágrafo 86, Descartes afirma que só pelo argumento do corpo ser divisível e a mente não já se poderia mostrar que a mente é completamente diferente do corpo. Pois, se tiro uma parte do corpo, nada é retirado da mente. Descartes explica a diferença entre as duas classes de coisas que ele pode conhecer, isto é, a substância pensante e substância material. Descartes aponta o que pertence ao pensamento e o que pertence à extensão. Percepção, vontade e desejo referem-se à substância pensante; enquanto tamanho, forma, movimento e posição referem-se à substância extensa. Ainda assim, Descartes admite que há coisas que não podem ser referidas nem somente ao corpo, nem somente à mente. (DESCARTES, 2016)

Aquilo que não pode ser referido nem exclusivamente a uma substancia nem à outra são os apetites (fome, sede, etc.), as emoções (raiva, alegria, tristeza e amor) e a sensações de

dor, prazer, sons, gostos, odores, etc. A dificuldade reside agora em compreender a natureza humana, uma vez que ela apresenta sinais de possuir duas substâncias metafisicamente distintas porém unidas. E aqui começamos a nos aproximar do que nos interessa nesta reconstrução do feixe de argumentos cartesianos, relativamente ao nosso tema. Por um raciocínio semelhante, Descartes demonstra a união das duas substâncias no corpo humano. Bom, se tenho consciência de uma sensação e tenho consciência de que esta sensação não provém da própria mente, de onde viria esta sensação? Esta sensação só pode pertencer à mente caso esta mente esteja ligada a uma substância material, o corpo humano.

Descartes também constata que a sua vontade pode provocar movimentos no corpo assim como as sensações sentidas pelo corpo geram reações no espírito. Estes fatores levantam em Descartes a suspeita de que as sensações são provenientes de um mundo exterior ao seu pensamento mas ainda assim a ele ligado. No entanto, é muito difícil possuir alguma ideia clara a respeito deste mundo exterior, pois é possível que a representação na minha mente não corresponda exatamente às coisas sensíveis. As ideias das percepções sensíveis são confusas. Esta constatação torna difícil a compreensão do ser humano. Descartes confessa sua dificuldade de compreender através do intelecto esta questão da união de duas substâncias distintas. No entanto, uma vez que esta união seja apontada pela experiência - e uma vez que a existência de Deus torna as percepções sensíveis verdadeiras - Descartes continua afirmando a realidade da união destas substâncias no homem. (SILVA, 2005)

1.1.2 A distinção real e a unidade do homem

Na explicação cartesiana *latu sensu*, a distinção real seria rigorosa e marcaria a separação radical entre alma e corpo. O corpo seria então entendido como mera engrenagem. No entanto, mais recentemente, alguns comentadores se detiveram em escritos que haviam sido parcialmente ignorados. Nestes escritos, Descartes procura se deter sobre o problema da união entre as duas substâncias.

Denis Kambouchner, com o livro *L'Homme des Passions* (1995), contribuiu para a atribuição de uma nova importância ao último tratado de Descartes, As *Paixões da Alma* (1649), que era até então relativamente ignorado pela literatura secundária. Este trabalho ajudou a colocar em dúvida a imagem de um Descartes que seria apenas dualista, chamando a atenção para a importância da teoria da união entre alma e corpo. Posteriormente, essa leitura também foi encontrada em outras passagens da obra cartesiana.

Segundo Michelle Beyssade, conforme ela explica no artigo *Le dualisme cartesiénne*

et l'unité de l'homme (2000), para se compreender a união do homem em Descartes, é preciso ter em mente a noção de que o corpo unido a uma alma não é ele mesmo uma substância, mas apenas parte da substância corporal. Ou seja, o corpo humano é parte do que Descartes chama de "corpo em geral". No caso dos corpos em geral, caso alguma parcela da matéria mude ou se perca, consideramos que não se trata mais exatamente do mesmo corpo. Dessa forma, os corpos em geral (excluindo-se o corpo humano), são divisíveis e não possuem unidade. A unidade do corpo humano é, então, conferida pela alma, conforme afirma Descartes em carta escrita a Mesland, contida nas *Objeções e Respostas*, que estão anexadas às Meditações.

Como afirma Beyssade, a alma – como substância que possui unidade, identidade e indivisibilidade – confere estas propriedades ao corpo que é, ele mesmo, apenas parte de uma substância, a *res extensa*.

Para compreender esta união, é preciso recorrer ao livro *As Paixões da Alma*, no qual Descartes atribui ao corpo, independente da sua união à alma, uma certa indivisibilidade. No artigo 30 deste livro, o filósofo explica que a indivisibilidade do corpo tem a ver com a organização de suas partes. Ou seja, a organização dos órgãos mostra como há uma unidade no corpo, pois a retirada de um dos órgãos tornaria o corpo defeituoso. A alma, assim, só pode estar unida ao corpo todo, uma vez que o corpo é uno. A alma não pode estar num membro e não estar em outro.

Os órgãos relacionam-se entre si de modo que a remoção de qualquer um destes órgãos deixaria o corpo deficiente. Nesse sentido, uma certa indivisibilidade dos corpos é condição para a sua união com uma alma indivisível. Pois é isto que garante uma afinidade entre a alma e o corpo.

Como superar a contradição entre a primeira afirmação, contida na carta a Mesland, segundo a qual é a alma que confere unidade ao corpo, e esta segunda afirmação, contida nas *Paixões*? Segundo Beyssade, a alma é absolutamente indivisível enquanto o corpo não é. Ambas as indivisibilidades são de uma ordem diferente. A indivisibilidade do corpo humano é relativa. É apenas na união com a alma, portanto, que o homem se torna uma verdadeira unidade, com a absoluta indivisibilidade trazida pela alma. O corpo em geral se diminui ao perder uma parte sua, enquanto o homem permanece homem mesmo que perca algum de seus membros. Ou seja, os corpos em gerais são divisíveis e o corpo humano não:

> Composto de uma alma e de um corpo, o homem não é uma substância. Ele não é três substâncias; ele não é nem duas substâncias na união do espírito ao corpo e na unidade do homem. Nem é menos real. Ao se unir ao corpo, a esta montagem de partes da substância extensa divisível dotada de uma unidade funcional e de uma certa indivisibilidade, a alma confere ao homem a unidade incomparavelmente mais forte que ela tem ela mesma como uma

substância absolutamente indivisível. (BEYSSADE, 2000, p.9)

Nesse sentido, podemos então pensar que o homem é composto pela união entre alma e o corpo. Se o corpo humano já apresentava uma certa unidade, será a alma a atribuir a verdadeira unidade, dada sua essência de natureza indivisível.

Pierre Guenancia, no artigo *Le corps peut-il être un sujet? Descartes et la question du sujet* (1999), pergunta-se também pela questão do sujeito em Descartes, procurando analisar até que ponto o corpo pode ser considerado sujeito. A definição moderna de sujeito compreende a possibilidade de se "relatar todos os seus atos para si mesmo, como um centro ou um ponto fixo. Sujeito, pura substância, si, designam o caráter de identidade e de reidentificação que se separa da noção de alma em Descartes." (GUENANCIA, 1999, p.98) Sendo assim, é possível pensar o corpo como sujeito no sistema cartesiano? A alma marcaria a unidade do sujeito, sua ipseidade, absorvendo todos os seus atos para si. No entanto, se Descartes precisa provar com rigor a separação radical entre alma e substância, como se daria a relação entre a alma e um corpo particular?

Guenancia considera importante deter-se na compreensão da noção de unidade. Qual é o tipo de unidade que a alma concebe? A unidade da alma e a unidade do corpo referem-se ao mesmo sentido de unidade?

A principal característica da *res extensa* é ser divisível, sendo assim, ela não possui unidade. Quando Descartes fala do comportamento animal, ele refere-se unicamente à noção de uma unidade numérica, algo que possui comprimento, largura e profundidade.

No entanto, como mostra Guenancia, a noção de unidade numérica é diferente da noção de unidade de composição. Se os corpos em geral possuem unidade numérica, o corpo humano possuiria a unidade de composição.

No artigo 30 d'*As Paixões da Alma*, citado acima, Descartes afirma que a alma está unida a todas as partes do corpo. Ou seja, a alma está unida ao corpo todo e não a algumas partes com exclusão de outras.

Para Beyssade, esta unidade funcional do corpo é a unidade de um mecanismo, isto é, ela se dá pela relação entre os órgãos do corpo. O corpo possuiria a unidade de uma máquina. Guenancia, no entanto, contraria esta concepção do corpo como máquina.

O intérprete considera que o conjunto de operações do sujeito não pode ser remetido nem apenas ao instinto, nem apenas ao intelecto. Como exemplo, ele cita o caso de um lutador. Não são suas mãos como órgãos independentes que agem, mas é o corpo todo que luta. "Em tais situações, o corpo, diríamos, imita a alma, seu comportamento é muito mais

parecido com o do espírito que aquele de uma máquina." (GUENANCIA, p.102, 103)

A partir do exemplo do lutador, Guenancia mostra como o corpo não age de maneira puramente maquinal. O corpo informa à alma o que ela deve saber, agindo através da paixão, do hábito e do instinto de reação. O corpo não é o rival da alma, mas o seu aliado.

Na carta a Mesland e no artigo 30 das *Paixões*, fica clara a noção de que o corpo humano é indivisível assim como ocorre com a alma. Se o corpo fosse puramente uma máquina, a perda de um membro implicaria numa divisibilidade. No entanto, quando um homem perde um braço, não ocorre perda da sua totalidade. Guenancia denomina esta outra noção de unidade de "unidade ontológica da pessoa". É o próprio método cartesiano que demanda uma separação entre as duas substâncias que, depois, são devidamente unidas.

Assim, para Guenancia, a identidade numérica e a identidade substancial ou pessoal são distintas. A união substancial não se modifica quando ocorre uma mudança apenas material no corpo.

Para refletir se o corpo pode ser sujeito, Guenancia oferece duas respostas. O corpo não pode ser sujeito caso ele seja concebido apenas como máquina ou mecanismo, isto é, caso ele seja definido pela organização funcional de seus órgãos. Mas, sim, o corpo pode ser considerado sujeito quando não se fala mais do corpo em geral e sim do corpo em particular, ou seja, aquilo que Descartes afirma que posso chamar de "meu corpo", com o qual o eu teria uma relação de posse. Este direito de posse sobre o próprio corpo remeteria a uma participação deste corpo na unidade da *res cogitans*.

Assim, existiriam três definições para o corpo: a) o corpo como coisa extensa; b) o corpo como unidade funcional; c) corpo como unidade, o corpo inteiro com a alma. A *res extensa* é definida pela sua tridimensionalidade e pela divisibilidade. Ainda assim, há a ideia do corpo unido à alma que atribui ao corpo a função de servir de guia à alma. Este corpo, portanto, possuiria uma sabedoria própria, estando ligado à alma através das paixões. Este corpo indivisível é o corpo do homem que possuiria uma unidade substancial ou pessoal. Assim, se o corpo em geral é definido pela sua divisibilidade, o corpo humano se destacaria por ser indivisível devido a sua união a uma alma.

Desta maneira, percebemos que a concepção do sujeito cartesiano está em disputa. A compreensão do papel do corpo nessa unidade pessoal pode levar a uma interpretação do corpo como puro mecanismo ou do corpo humano como distinto dos demais corpos a partir da sua unidade a uma alma. Ainda assim, mantém-se nas duas possíveis linhas interpretativas, a ideia de que o corpo pertence à alma, ou seja, a separação entre o eu e o corpo de modo que o corpo é entendido como pertencendo a um sujeito. Também se mantém a preponderância do

pensamento sobre o corpo a partir do entendimento de que é alma a responsável por atribuir unidade ao corpo. Mantém-se a ideia de que ambos podem ser concebidos como separados. E, por fim, mantém-se a ideia de que é possível atribuir unidade ao ser humano, isto é, a ideia de que esta unidade seria algo distinto da individuação material, algo que conferiria uma mesmidade, ou ipseidade, ao sujeito. A busca por este tipo de unidade marca a concepção metafísica do sujeito, a ser problematizada com mais detalhes no segundo capítulo.

1.1.3 Consequências do dualismo substancial

Silva afirma que o dualismo substancial gera duas conseqüências. A primeira é a legitimação da quantificação da realidade física, isto é, a permissão de que o mundo material seja tratado do ponto de vista puramente mecânico. A segunda consequência é a separação que opera entre o sujeito do conhecimento e o seu objeto. Ou seja, a partir do momento em que Descartes afirma a existência do sujeito, isso significa que este sujeito não só existe independente da relação do conhecimento, como será o responsável pelo conhecimento. Silva assim descreve esta separação: "é preciso que se afirme primeiramente o sujeito, para que então possam aparecer para ele objetos, o elenco daquilo que ele pode saber, a partir de si mesmo, acerca daquilo que não é ele mesmo." (SILVA, 2005, p. 11)

Segundo Silva, a tradição filosófica aristotélico-tomista, que vigorava antes de Descartes, entendia que o conhecimento da realidade possuía dois pontos de partida: a) o intelecto; b) a realidade sobre a qual este intelecto se debruçava. Descartes opera uma transformação nesta perspectiva quando deslegitima as sensações enquanto fontes de verdade. O intelecto torna-se a principal ferramenta de aquisição do conhecimento. A realidade material só poderá ser afirmada uma vez provada sua existência através do intelecto. Assim, Descartes entende que os critérios para aquisição do conhecimento encontram-se no próprio sujeito.

A universalidade do método cartesiano na aquisição da certeza é outro aspecto importante a ser considerado, uma vez que a Descartes costuma-se atribuir o título de fundador do pensamento moderno. Esta universalidade significa que as regras do método estabelecidas por Descartes podem ser aplicadas a qualquer evidência adquirida. Sendo a verdade única, o método poderia ser universalizado. (SILVA, 2005)

Descartes estabelece que, sendo a substância intelectual apenas uma, haveria também uma "unidade do saber". Esta unidade significa que: 1 – "ciência é uma, apesar da diversidade dos seus objetos" (SILVA, 2005, p. 28); 2 - "desde os seus fundamentos até os últimos

resultados que deles possam derivar, existe uma unidade que é principalmente proveniente da unidade do espírito que investiga a evidência dos diversos conteúdos. [...] a unidade do método é determinante na unidade da ciência." (SILVA, 2005, p.28)

Descartes projeta a subjetividade para uma dimensão objetiva, ou seja, o alcance universal do pensamento, baseado na unidade da sua verdade, vincula a objetividade à subjetividade. As ideias do intelecto possuem validade objetiva, isto é, não se restringem a ser uma verdade individual. A especificidade dos fenômenos, contemplada pela filosofia aristotélica, é ignorada por Descartes. A busca pela verdade na ciência cartesiana significa compreender a regra geral de funcionamento da natureza. Desta forma, o conhecimento propõe uma homogeneização de todo o mundo material. Neste contexto, torna-se mais clara a compreensão cartesiana do corpo humano. Entendido de forma puramente física, o corpo será enquadrado em uma moldura homogênea a partir da qual poderá sofrer uma intervenção da matemática e da física. O corpo humano é enquadrado numa perspectiva prioritariamente quantificável e objetiva. Por isso, Silva afirma que o dualismo substancial pode ser entendido como princípio fundador da física moderna. (SILVA, 2005)

Considero importante acrescentar algumas observações de Taylor (1997) a respeito da concepção cartesiana do sujeito. Para Taylor, Descartes contribuiu para a concepção do mundo material, de forma geral, como desencantado. O mundo, *res extensa*, é visto de maneira objetificada, mecânica e funcional. A matéria passa a ser compreendida como mero mecanismo destituída de uma dimensão quer espiritual quer expressiva, como explica Taylor: "Temos de deixar de ver o universo material como uma espécie de meio, em que conteúdos psíquicos como calor e dor, ou as supostas Formas ou Espécies da tradição escolástica, podem ser alojadas, incorporadas ou manifestas." (TAYLOR, 1997, p. 193)

Esta perspectiva cartesiana, segundo Taylor, dá início ao que posteriormente foi concebido por Weber como o "desencantamento do mundo", ou "neutralização do cosmos". Isso significa que o cosmos deixou de ser visto como a incorporação da ordem significativa que pode definir o bem para nós. Esse passo é dado quando apreendemos o mundo como mecanismo:

> Vimos acima como escapamos da experiência confusa das sensações cotidianas vendo as conexões causal-funcionais entre estado do corpo e ideia. Desmistificamos o cosmo como organizador de fins ao apreendê-lo mecanicista e funcionalmente como um domínio de meios possíveis. Entender o mundo como mecanismo é inseparável de vê-lo como um domínio do controle instrumental potencial. (TAYLOR 1997, p. 197)

Assim, o modelo de domínio racional cartesiano apresenta-se como uma questão de

controle instrumental. O objetivo final de se compreender a matéria é dominá-la. E, por fim, obedecer à razão é dar às paixões uma direção instrumental. Taylor enfim explica como a concepção que possuímos do ser humano transforma-se radicalmente a partir de Descartes. A objetificação do mundo material vem acompanhada da prescrição de um novo comportamento que, por sua vez, é embasado em uma compreensão do homem fundamentada por uma ciência e por uma metafísica. Taylor assim o explica:

> Mas, no plano humano, natural, uma grande mudança ocorreu. Se o controle racional é uma questão de a mente dominar um mundo desencantado da matéria, então o senso de superioridade do bem viver, e a inspiração para chegar a ele, devem vir da percepção que o agente tem da sua própria dignidade como ser racional. (TAYLOR, 1997, p. 200)

Assim, embora seja importante debater as novas abordagens feitas à questão da união entre alma e corpo em Descartes, é necessário ter em mente que, ainda que o corpo não seja concebido como pura máquina - devido à sua função de guia ético para a alma - ainda assim, o objetivo do intelecto cartesiano é compreender o universo na sua dimensão material e matemática para controlá-lo. Desta forma, a compreensão do funcionamento do corpo e do próprio comportamento humano sofrerão as conseqüências desse sistema dualista cartesiano.

Ao situar o pensamento de Descartes dentro da tradição filosófica, compreendendo em que medida ele renova concepções fundamentais da natureza e do homem, torna-se mais clara a dimensão das mudanças provocadas pela filosofia cartesiana. O objetivo cartesiano de constituir um fundamento metafísico para o conhecimento, aliado a uma percepção objetificada (ou objetiva) do mundo material, abre a possibilidade de uma era na qual a ciência pode se desenvolver sem contrariar a existência divina. Descartes acaba por estabelecer também um papel funcional para a filosofia, qual seja, o de servir como fundamento para o conhecimento. A possibilidade e a extensão do conhecimento humano serão temas centrais para os grandes filósofos posteriores a Descartes.

1.2 A Teoria da Identidade Pessoal de Locke

1.2.1 "Pessoa" e "identidade pessoal" antes de Locke

Pretendo continuar a fazer um apanhado de como as noções de consciência, identidade e pessoa eram discutidas antes da teoria da identidade pessoal de Locke. Acredito que estas considerações ajudam a compreender melhor o contexto no qual o debate sobre a identidade

pessoal se estabeleceu.

Os debates sobre a consciência, por um lado, e sobre identidade pessoal, por outro, se davam separadamente. Neste sentido, a teoria lockeana marcou um ponto de virada. Segundo Thiel, a noção de consciência virou um objeto de estudo autônomo por volta de 1720, tornando-se, em pouco tempo, central nos debates filosóficos. Com o desenvolvimento da psicologia empírica, esta noção tornou-se importante também em outras áreas. A princípio, a noção de consciência referia-se à relação do indivíduo com os próprios estados mentais. Com o tempo, ganhou força a noção de 'autoconsciência', isto é, "a consciência de um self, de um sujeito ou de um eu." (THIEL, 2011, p. 6, tradução nossa)

Segundo a etimologia do termo consciência, de raízes latinas e gregas, seu significado remetia a "uma percepção ou conhecimento de algo que se dividia com outra pessoa: estar consciente significava ter conhecimento de algo." (THIEL, 2011, p. 8, tradução nossa) No século dezessete, este não era mais o uso principal, no entanto. O termo deixou de se referir a algo que se "sabe em conjunto com outra pessoa" para algo "que se sabe consigo mesmo". Ou seja, a pessoa com quem compartilho o conhecimento não é mais outra senão eu mesma. (THIEL, 2011)

Sobre a natureza dessa consciência direcionada a si mesmo, é possível dizer que alguns debates remetem à filosofia pré-moderna. Tanto Platão quanto Aristóteles parecem ter se referido à ideia de que nós percebemos o fato de que percebemos, embora nenhum dos dois faça uso da palavra consciência. Aristóteles afirmava que apenas possuiríamos conhecimento dos nossos pensamentos e ações, através do conhecimento dos objetos. Primeiro conheceríamos os objetos, depois os atos que se relacionam a estes objetos para enfim conhecermos as capacidades destes atos. Descartes afirmava o oposto. A consciência ou conhecimento do self não dependeria da consciência dos objetos nem do conhecimento dos mesmos. O argumento cartesiano se pauta primeiro na evidência do conhecimento imediato do nosso pensamento. O conhecimento acerca do mundo exterior é assegurado após a existência do sujeito pensante ser evidenciada. No entanto, Descartes não esclarece se estes pensamentos conscientes são necessariamente autodirecionados ou se estão referidos ao mundo exterior. Tampouco explica Descartes se o conhecimento do próprio pensamento implica em algum tipo de autorrelação, nem de que tipo seria. (THIEL, 2011)

Enquanto se debatia, por um lado, a definição da noção de consciência; por outro, o debate sobre a identidade pessoal era desenvolvido juntamente com o debate sobre a individuação. Por individuação, entende-se aquilo que torna o indivíduo ele mesmo e diferente de todos os outros. O problema da identidade, como referido acima, é aquele que

procura explicar o que faz com que alguém permaneça sendo a mesma pessoa ao longo do tempo. O problema da individuação foi amplamente debatido pela filosofia medieval[4]. No entanto, para Locke e outros filósofos dos séculos dezessete e dezoito, a preocupação central era com a permanência da identidade através do tempo. Ainda assim, tanto no período medieval quanto no início do período moderno, ambos os problemas eram discutidos na sua relação com a teologia e com as questões morais. Quando o problema da identidade pessoal é discutido no início do período moderno, ele ainda está ligado às questões teológicas da responsabilidade moral, do castigo e recompensa, e da vida após a morte. (THIEL, 2011)

A partir da segunda metade do século dezessete, no entanto, quase já não se discutia a questão da individuação. O foco passou a ser a questão da identidade pessoal. É possível traçar a origem dos debates sobre identidade pessoal na antiguidade, quando era comum o debate sobre certos "enigmas" da identidade. Alguns dos quais foram resgatados nas discussões modernas. Vincent Descombes, no livro *Les embarras de l'identité* apresenta o argumento grego do crescimento, onde ele crê estar a origem para toda a posterior discussão sobre identidade pessoal. O argumento grego do crescimento foi utilizado por um autor de cenas cômicas, Épicharme, numa situação em que o personagem tenta livrar-se do pagamento de uma dívida. O argumento pode ser resumido da seguinte forma: se alguém retira ou acrescenta um seixo aos já existentes, o número de seixos muda. Se alguém acrescenta ou retira uma medida de comprimento, essa medida muda. Logo, também podemos dizer que o homem muda caso seu corpo mude. Sendo assim, não somos hoje os mesmos que fomos ontem, não havendo mais a necessidade do pagamento de uma dívida. Este argumento evidencia o paradoxo ao qual a "teoria do mesmo corpo" pode levar. Se o corpo garante a *mesmidade* de um indivíduo, qualquer mudança no corpo levaria à aniquilação do indivíduo.

Segundo Thiel, o mais conhecido destes enigmas gregos é o do "navio de Teseu". Plutarco havia reportado que os atenienses preservaram o navio de Teseu, mudando as vigas

[4] Uma das questões mais discutidas girava em torno da dúvida se a individuação seria conferida exclusivamente pela materialidade ou se ela envolveria também alguma qualidade extramaterial. Tomás de Aquino concordava com a doutrina aristotélica segundo a qual o princípio de individuação seria material. Segundo essa perspectiva, caso dois objetos absolutamente semelhantes fossem postos lado a lado, não haveria nenhuma qualidade a distingui-los. Seriam considerados dois objetos individuais apenas pelo fato de serem dois pedaços de matéria diferentes. Em oposição, John Duns Escoto (1266-1308) e outros escolásticos acreditavam que as coisas se diferenciavam umas das outras pela forma. Assim, por exemplo, uma mulher possui a forma humana enquanto uma cadela possui a forma animal. Escoto cunhou um termo específico para abordar esse problema de maneira mais detalhada: a ecceidade. A ecceidade, na verdade, se situa entre a matéria e a forma, seria uma "quase forma". Ela refere-se a algo não-material a constituir a individualidade. Ecceidade quer dizer simplesmente aquilo que "é", não faz referência a nenhuma propriedade possuída pelo objeto. Assim, cada indivíduo possuiria um "princípio individual". Dois seres humanos compartilhariam a natureza humana mas se diferenciariam pela sua ecceidade. Escoto também introduz a noção de "distinção formal objetiva" (*distinctio formalis a parte rei*). Para mais sobre isso, ver: KENNY, A. *História Concisa da Filosofia Ocidental*. Lisboa: Temas e debates, 1998.

de tempos em tempos para conservação. Este caso também serve para discutir o problema do crescimento, i. e., se a identidade de determinado ser vivo permanece após mudanças na sua natureza física. Alguns defendem que o navio de Teseu permanece sendo o mesmo enquanto outros discordam desta afirmação.

No século dezessete, a noção de pessoa era empregada para um ser humano individual. Mas a origem desta noção encontra-se no termo *persona*, de origem latina, que significava a máscara utilizada pelo ator. Esta máscara comunicava certo papel à audiência. Com o tempo, *persona* passou a referir-se ao papel ou personagem em si para depois o termo ser utilizado para denotar o papel ou função que uma pessoa possuiria na vida real. (THIEL, 2011) Posteriormente, o termo pessoa passou a ser usado para designar um indivíduo em sua relação com questões morais. Assim, no século dezessete, as discussões sobre identidade pessoal ainda se vinculavam fortemente à noção de *persona* enquanto portadora de direitos e deveres. Como citado acima, importante neste processo foi a definição conferida por Boécio ao termo pessoa, embora ainda não seja o uso que lhe será destinado no início da modernidade:

> O termo ‘pessoa’ recebeu sua definição clássica por volta de 500, quando Boécio começou a usá-lo para se referir primeiro à substância aristotélica cuja essência consiste na racionalidade. Ele define ‘pessoa’ como uma ‘substância individual de natureza racional’. [...] Ele também aplica ‘persona’ para o ser humano individual que consiste em ‘alma e corpo, não alma ou corpo separadamente’. O que torna os seres humanos pessoas, no entanto, é, Boécio insistiu, não a sua corporeidade, mas a sua racionalidade. Obviamente, a velha noção romana da pessoa como um papel não está presente em Boécio. É igualmente óbvio que o conceito de Boécio para pessoa não é idêntico à noção moderna de um sujeito autoconsciente. No entanto, sua concepção ‘ontológica’ de pessoa como uma coisa ou substância individual, com ênfase na racionalidade, provou-se ser imensamente influente. (THIEL, 2011, p. 27-28, tradução nossa)

Por este trecho, podemos perceber algumas transformações pelas quais o termo pessoa passou. A ênfase na racionalidade já havia sido ressaltada por Boécio. Embora Descartes mantenha essa ênfase, sua explicação para a natureza humana é diferente, como exposto acima. No século dezessete, a questão da identidade pessoal está relacionada com a questão da vida após a morte. Muitos concordavam que a vida após a morte só faria sentido caso a pessoa permanecesse a mesma. Os julgamentos, punições e castigos só seriam justos caso aplicados à mesma pessoa que cometeu os maus atos em vida. As questões legais também se relacionam ao conceito de identidade pessoal. Pois essa condição de identidade deve ser satisfeita no caso dos julgamentos tanto após a morte quanto durante a vida. “Assim, problemas legais e morais acabaram levando às questões metafísicas mais fundamentais sobre o que constitui uma pessoa e sua identidade ao longo do tempo.” (THIEL, 2011, p. 30,

tradução nossa)

Conhecer o contexto no qual surge a teoria da identidade pessoal de Locke ajuda a compreender certos aspectos da sua teoria. Por um lado, torna-se mais clara a importância da sua definição do conceito de pessoa. Por outro, também é possível ter mais clareza sobre a relação entre a noção de identidade pessoal, questões teológicas e morais. Os debates sobre os temas desenvolvidos por Locke eram numerosos e antigos. De forma resumida, é possível dizer que a principal inovação de Locke consiste na importância que ele conferiu ao conceito de consciência na sua explicação da identidade pessoal, como veremos a seguir.

1.2.2 Teoria da Identidade Pessoal de Locke

Locke adicionou o capítulo sobre identidade pessoal na segunda edição do livro *Ensaio sobre o entendimento humano*, de 1694. Na primeira edição, publicada em 1690, Locke já indicava que sua concepção de identidade pessoal era relacionada às noções de consciência das nossas ações e sensações, além da preocupação consigo mesmo. Na segunda edição, Locke insere o capítulo *Da identidade e diversidade* (capítulo 27 do livro II), no qual ele aborda com mais detalhes sua explicação da teoria da identidade pessoal. Neste momento, ele de fato afirma a centralidade da noção de consciência na definição da identidade pessoal.

A identidade, para Locke, pode ser estabelecida ao se comparar uma mesma coisa consigo mesma em diferentes tempos e lugares. Esta coisa, considerada em si mesma, não fornece nenhuma informação acerca de sua identidade uma vez que a identidade não seria uma questão de definir a essência, como era para Descartes. A individuação não constituía um problema em si para Locke. Ela era importante apenas no sentido de ser necessário que o objeto possuísse qualidades identificáveis para que, a partir delas, fosse possível estabelecer os critérios de identidade. Uma vez estabelecidos estes critérios, seria necessário observar se as qualidades do objeto se mantiveram ou não. (SHERIDAN, 2013)

Assim, para Locke, o problema da identidade através do tempo é mais difícil de ser resolvido do que o da individuação. A individuação consiste, para Locke, em uma existência num local e tempo específico, ou seja, a posição no tempo e espaço determina a individualidade. O problema da identidade, por outro lado, está mais relacionado ao conceito que aplicamos do que com as coisas mesmas.

Ou seja, a preocupação de Locke é entender como nós categorizamos, isto é, os critérios de identidade que aplicamos às coisas. Dessa maneira, distingue três grandes categorias: a) corpos inertes, b) seres vivos; e c) pessoa. Para os corpos inertes, a manutenção

da identidade se dá pelo critério material, isto é, pela continuidade da sua composição física. Por exemplo, caso uma pedra se quebre, deixará de ser a pedra que era e terá se tornado uma série de pequenas pedras. Este critério também vale para átomos, para pequenos conjuntos de átomos e para conjuntos complexos de átomos.

No caso dos seres vivos de forma geral, o critério de identidade é diferente. Pois os seres compósitos são passíveis de mudanças materiais sem perda da identidade. Coloca-se então o problema do quanto elas podem mudar sem que essa identidade se perca.

> Quanto ao estado das criaturas vivas, sua identidade não depende de uma massa das mesmas partículas, mas de algo diferente. Nelas, a variação de grandes parcelas de matéria não altera a identidade. Um carvalho, crescendo de planta a árvore grande e depois cortada, ainda é o mesmo carvalho. (LOCKE, 2015, p. 171)

Desta forma, através do exemplo de uma árvore, Locke mostra como categorizamos a sua identidade de forma diferente. Locke volta-se para a nossa formação de conceitos para oferecer uma resposta a esta questão. A identidade é determinada pelas categorias que criamos. Locke mostra como os critérios de identidade para seres vivos são distintos dos critérios para os corpos inertes. A organização funcional, no caso dos seres vivos, é mais importante do que a composição material:

> Sendo, então, uma planta aquilo que tem uma certa organização de partes num corpo coerente, compartilhando uma vida em comum, ela continua a ser a mesma planta enquanto compartilhar a mesma vida apesar de essa vida ser transmitida a novas partículas de matéria vitalmente unidas à planta viva, numa organização contínua semelhante, em conformidade ao tipo de planta. (LOCKE, 2015, p. 172)

Do broto até o fim da vida, a planta mantém sua identidade caso sua organização funcional mantenha-se a mesma. A planta se define a partir da organização de suas partes. Os seres humanos, sendo também seres vivos, respondem a estes mesmos critérios de identidade. No entanto – e isto é um aspecto muito importante para Locke – a identidade do homem é diferente da identidade da pessoa.

Defendia-se que o critério para a identidade do homem assentava-se na racionalidade. No entanto, Locke defende a necessidade da identidade do homem seguir critérios físicos pois este seria o único critério capaz de explicar o fato de que João permanece o mesmo desde a infância até a idade adulta:

> Presumo que não é somente a ideia de ser pensante ou racional que constitui a ideia de homem na opinião da maioria das pessoas, mas a de um corpo com este ou aquele formato unido a ele; e, se esta for a ideia de homem, o mesmo corpo sucessivo, que não é alterado todo de uma vez, deve, assim

> como o mesmo espírito imaterial, contribuir para a constituição do mesmo homem. (LOCKE, 2015, p. 175-176)

Portanto, contra a ideia de que a definição da identidade do homem se assenta na racionalidade, Locke defende a ideia de que a identidade do homem é constituída pela organização vital do corpo. O exemplo do animal inteligente serve a Locke para demonstrar a fraqueza do critério de racionalidade. Ou seja, ainda que um porco demonstre inteligência, ou que até se pareça com a divindade romana do sol Heliogábalo, nós não o consideraríamos um homem. O mesmo ocorreria com um papagaio falante que parecesse ser dotado da capacidade de raciocínio. Assim, a identidade do ser humano está ligada ao aspecto físico, à forma do corpo e à organização funcional de suas partes. É importante atentar, portanto, para a maneira como nós categorizamos. Nós diferenciamos os objetos inanimados dos seres vivos. Nós diferenciamos o homem dos outros seres vivos de acordo com certos critérios. Há ainda a categorização da pessoa, que obedece a critérios de identidade distintos da categoria de homem.

A identidade pessoal, assentada na consciência, é definida da seguinte forma por Locke:

> Pessoa, penso eu, é um ser pensante inteligente que tem razão e reflexão e pode considerar a si mesmo como si mesmo, a mesma coisa pensante em diferentes tempos e lugares, o que é feito somente pela consciência, que é inseparável do pensamento e, como me parece, lhe é essencial: é impossível para qualquer um perceber sem perceber que percebe. Quando vemos, ouvimos, cheiramos, degustamos, tocamos, meditamos ou desejamos alguma coisa, sabemos que fazemos isso. É sempre assim nas nossas sensações e percepções presentes e, por isso, cada um é para si mesmo [...] o que chama de eu [...]. Dado que a consciência sempre acompanha o pensamento e que é ela que faz cada um ser o que chama de eu [...] e, desse modo, distinguir a si mesmo [...] de todas as outras coisas pensantes, apenas nisso consiste a identidade pessoal, isto é, na mesmidade do ser racional. A identidade de uma pessoa tem um alcance tão grande quanto a consciência puder ser estendida retrospectivamente a uma ação ou pensamento do passado: trata-se agora do mesmo eu [...] que era antes e é pelo mesmo eu [...] do presente, que agora reflete sobre ela, que a ação foi feita. (LOCKE, 2015, p. 176)

Ou seja, de acordo com Locke, nós sabemos que somos nós mesmos que fazemos o que fazemos. A isto Locke chama de consciência. Esta consciência pode se estender para o passado e para o futuro, de forma que a pessoa atribui a si mesma ações do passado e do futuro. Assim como nós categorizamos objetos inanimados e seres vivos, nós também nos categorizamos como eu. A minha consciência distingue a mim mesma de todas as outras coisas.

O caso do príncipe e do sapateiro serve a Locke para explicar a diferença entre a identidade do homem e da pessoa. Ele imagina o que aconteceria caso a mente do príncipe de repente passasse a habitar o corpo do sapateiro e vice-versa. O corpo do sapateiro passaria a abrigar a pessoa do príncipe, pois carregaria a consciência das memórias passadas do príncipe. Se nos basearmos na aparência física, o sapateiro continuaria sendo o mesmo homem. No entanto, caso fosse necessário responsabilizar alguém pelos atos passados do príncipe, seria preciso admitir que a pessoa do príncipe estava habitando o corpo do sapateiro. Trata-se, portanto, da consciência do príncipe no corpo do sapateiro.

Não é fácil dizer o que Locke entende por consciência pois ele não explica seu entendimento desta noção. Adiante abordarei algumas críticas de Thomas Reid, segundo quem a noção de consciência de Locke deve ser entendida como memória. Thiel considera que consciência seja o mesmo que reflexão:

> Locke, no primeiro capítulo do Livro II, afirma que a reflexão é 'a Percepção das Operações das nossas próprias Mentes dentro de nós.' (seção 4), e algumas seções mais tarde afirma que a consciência é 'a percepção do que se passa na própria mente' (seção 19). As duas afirmações não são idênticas, mas elas parecem ser suficientemente similares para sugerirem que a consciência e a reflexão são a mesma coisa para Locke. (THIEL, 2011, p. 110, tradução nossa)

Thiel considera que a definição de consciência mais próxima da de Locke deve ser encontrada em Luis La Forge e Antoine Arnauld. Segundo La Forge, a consciência é uma reflexividade inerente ao próprio pensamento, não havendo nenhum ato de percepção de segunda ordem que se distinguiria do próprio pensamento. A explicação de Arnauld é semelhante: "nosso pensamento ou percepção é essencialmente reflexivo em si mesmo." (ARNAULD *apud* THIEL, 2011, p. 118, tradução nossa) Além disso, é importante compreender que, para Locke, não é a percepção que é consciente, mas o sujeito do pensamento: "Quando vemos, ouvimos, cheiramos, degustamos, tocamos, meditamos ou desejamos alguma coisa, sabemos que fazemos isso." (LOCKE, 2015, p.)

Segundo Thiel, escolásticos e cartesianos haviam considerado que a individualidade da *alma*, do *homem* ou da *pessoa* é constituída de forma independente da consciência. Locke considera que a unidade da pessoa deve ser distinguida da alma (substância) e da vida (homem). As unidades da alma ou do homem não são equivalentes à unidade da consciência. A unidade dos pensamentos e ações deve ser remetida à "pessoa" ou "pessoalidade". Para Locke, a consciência é constitutiva, ou seja, "a unidade e identidade do sujeito humano como pessoa não é constituída anteriormente aos atos de consciência, mas existe apenas em virtude

de ser constituído pela consciência." (THIEL, 2011, p. 122, tradução nossa)

Locke não parece considerar que a noção de memória deva ser coextensiva com a de consciência, embora a consciência esteja sempre envolvida na memória. A consciência deve ser entendida de forma mais ampla que a memória, pois ela envolve mais do que a consciência de ações passadas, referindo-se também ao presente e ao futuro. A consciência, ainda assim, refere-se ao passado para poder constituir uma unidade ao longo do tempo.

A relação entre a consciência e a memória na teoria da identidade pessoal de Locke é alvo de muitas interpretações e controvérsias. É importante observar que não se trata de pensar que dois atos da consciência em tempos diferentes sejam os mesmos. A consciência é contínua, mas isso não significa que ela se refira a uma propriedade imutável da mente nem que seus atos distintos no tempo sejam os mesmos. Segundo Thiel, Locke sugere que distintos atos da consciência "continuarão pelo futuro", conforme palavras do próprio Locke. Esta ideia de "continuidade da consciência", portanto, também é alvo de controvérsias interpretativas. Locke sugere que a consciência se relaciona ao presente, ao passado e que "continua pelo futuro". Embora haja uma distinção, portanto, entre as noções de consciência e de memória, ambas possuem papel importante na constituição da identidade pessoal. Por um lado, Locke afirma que é a consciência a responsável pela unificação das ações e pensamentos numa mesma pessoa. Por outro, ele também afirma a importância da memória quando fala em "memória da consciência passada" ou quando fala da consciência como uma "representação presente de uma ação passada". Para se constituir, é importante que a identidade pessoal se conecte às experiências conscientes do passado e do presente. Assim, a continuidade da consciência não é suficiente, é preciso que as ações do passado sejam lembradas e atribuídas ao próprio self. A memória é especialmente importante devido ao fato de que a mente humana não está sempre pensando, segundo Locke. Há momentos de inconsciência (durante o sono, por exemplo) que podem ser conectados através da memória de uma ação passada. Quanto ao aspecto forense da explicação lockeana, a memória também aparece tendo um papel primordial. A culpa de uma pessoa só pode ser atribuída caso haja uma continuidade da consciência mas também a memória do crime.[5]

Assim, a noção de pessoa liga-se também ao aspecto forense de responsabilidade moral e legal. A identidade pessoal não está apenas relacionada à questão cognitiva da unidade de pensamentos e ações. É neste contexto que se torna mais compreensível a ideia de

[5] Marya Schechtman defende a posição de que, para Locke, a memória não seria constitutiva da identidade pessoal. Ela afirma no livro *The constitution of Selves* que, embora haja uma conexão entre memória e identidade pessoal, Locke não se refere nunca à memória quando afirma no que consiste a identidade pessoal. (SCHECHTMAN, 1996)

“preocupação consigo mesmo”. Esta preocupação relaciona o sujeito presente ao próprio futuro. A consciência é também consciência de prazer e dor.

> Pessoa, como o entendo, é o nome para esse eu [...]. É um termo forense que associa as ações e seus méritos e, assim, pertence somente a agentes inteligentes capazes de lei, felicidade e miséria. Essa personalidade estende a si mesma [...] além da existência presente ao que é passado somente pela consciência, pela qual se implica e se torna responsável, apropria-se e imputa a si mesma [...] ações passadas, exatamente a partir do mesmo fundamento e pela mesma razão que o faz com relação às ações presentes. Tudo isso está fundado numa preocupação com a felicidade, que é inevitavelmente concomitante à consciência, pois quem é consciente de prazer e dor deseja que o eu [...], que é consciente, seja feliz. (LOCKE, 2015, p.186-187)

É possível dizer, portanto, que o sujeito age para evitar dores futuras e para buscar a felicidade. Aquele que está consciente de si, está também consciente das próprias dores e alegrias. Como essa consciência estende-se para o passado e para o futuro, a pessoa age para evitar dores e atrair prazeres para si mesma no futuro. A consciência de si, portanto, revela também uma preocupação consigo. Ainda assim, é importante ressaltar que a identidade pessoal assenta-se exclusivamente na consciência.

Uma vez apresentada de forma introdutória a teoria da identidade pessoal de Locke, pretendo agora expor as crítica de Reid a ela.

1.2.3 Críticas de Reid a Locke

No capítulo VI do livro *Poderes Intelectuais do Homem*, Reid endereçou algumas críticas à teoria lockeana da identidade pessoal. A princípio, Reid concorda com a definição de Locke do termo “pessoa” como sendo um ser inteligente, dotado de razão e consciência. No entanto, para Reid, a existência continuada de um ser é uma condição para que se possa afirmar a identidade deste ser. Se o ser inteligente continua a existir, ele então é a mesma pessoa. Reid critica a possibilidade aberta pela teoria lockeana de que o ser inteligente possa continuar a existir sem ser a mesma pessoa. Ou então que a pessoa possa continuar a existir enquanto o ser inteligente não. Reid também discorda da ideia de que a consciência constitui a identidade pessoal. Segundo ele, isto poderia levar a conseqüências absurdas:

> Por exemplo, se a mesma consciência pode ser transferida de um ser inteligente para outro, (...), então dois ou vinte seres inteligentes podem ser a mesma pessoa. E se o ser inteligente pode perder a consciência das ações realizadas por ele, o que certamente é possível, então ele não é a pessoa que fez essas ações; de modo que um ser inteligente pode ser duas ou vinte pessoas diferentes, de acordo com a quantidade de vezes que ele perder sua consciência de ações anteriores. (REID, 2002, p.276, tradução nossa.)

Ou seja, o caso do príncipe e do sapateiro pode levar à compreensão de que a consciência pode ser retirada de um ser inteligente, implantada em outro ser e, por conseqüência, pode ser também implantada numa série de seres inteligentes que seriam, todos eles, a mesma pessoa. Além disso, Reid também coloca a importante questão da perda de consciência. Caso um ser inteligente perca sua consciência, ele deixa de ser a pessoa que era, embora se mantenha o mesmo ser inteligente. Sendo assim, o mesmo ser inteligente poderia ser várias pessoas caso ele perdesse a consciência diversas vezes. Existe, ainda, para Reid, outra consequência que pode se seguir da doutrina lockeana. A ideia absurda de que um homem pode, ao mesmo tempo, ser e não ser a mesma pessoa. Para explicar este ponto, Reid cria o famoso caso do general e do menino:

> Suponha que um bravo oficial tenha sido açoitado quando menino na escola por roubar um pomar, tenha tomado o estandarte do inimigo em sua primeira campanha, e por isso tenha sido feito general quando em idade mais avançada; suponha, também, o que deve ser admitido como possível, que, quando ele tomou o estandarte, ele estava consciente de ter sido açoitado na escola, e que, quando se tornou general, ele estava consciente de ter tomado o estandarte, mas tenha perdido totalmente a consciência de seu açoite. Seguindo então a doutrina do Sr. Locke, concluir-se-ia que, aquele que foi açoitado na escola é a mesma pessoa que roubou o estandarte, e que aquele que tomou o estandarte é a mesma pessoa que virou um general. Mas a consciência do general não chega tão longe quanto seu açoite; portanto, de acordo com a doutrina do Sr. Locke, ele não é a mesma pessoa que foi açoitada. Logo, o general ao mesmo tempo é e não é a mesma pessoa que foi açoitada. (REID, 2002, p.276, tradução nossa)

Desse modo, Reid procura mostrar a contradição da teoria de Locke. Caso o general perca a memória - e, logo, a consciência também – ele será ou não a mesma pessoa que cometeu o ato passado? Segundo a teoria de Locke, ele seria e não seria a mesma pessoa. Reid então coloca em questão o que Locke entende por consciência e por memória.

> Primeiro, que o Sr. Locke atribua à consciência a convicção que temos que nossas ações passadas, como se um homem pudesse agora estar consciente do que ele fez vinte anos atrás. É impossível entender o significado disso, a não ser que por consciência se entendesse memória, a única faculdade pela qual temos conhecimento imediato de nossas ações passadas. (REID, 2002, p.277, tradução nossa.)

Para Reid, é necessário fixar os limites entre o que é consciência e o que é memória. Embora no discurso comum não haja essa necessidade, ela existe no caso da filosofia. Reid entende que a consciência é um conhecimento imediato do presente enquanto a memória é um conhecimento imediato do passado. Quando se diz comumente que se está consciente de uma ação passada, isso significa que a pessoa se recorda da ação passada. No uso cotidiano, ambos

os termos possuem significado semelhantes.

Em sua segunda consideração acerca da concepção lockeana de identidade pessoal, Reid acusa Locke de promover uma confusão entre o que é identidade pessoal e o que é a evidência da identidade pessoal:

> É verdade que a minha memória de que eu fiz tal coisa é uma evidência de que eu sou idêntica à pessoa que fez tal coisa. E era isso que o Sr. Locke intencionou dizer. Mas dizer que minha memória de que fiz tal coisa, ou minha consciência de que fiz tal coisa, faz de mim a pessoa que a fez é, na minha apreensão, um absurdo muito grave para ser desenvolvido por qualquer homem que perceba o significado disso; pois é atribuir à memória ou consciência um estranho poder mágico de produzir seu objeto, embora este objeto deva ter existido antes da memória ou consciência que o produziu. Consciência é o testemunho de uma faculdade; memória é o testemunho de outra faculdade; e dizer que o testemunho é a causa da coisa testemunhada, isso sem dúvida é um absurdo, se é pra ser alguma coisa, e poderia não ter sido dito pelo Sr. Locke, se ele não tivesse confundido testemuho com a coisa testemunhada. (REID, 2002, p.277, tradução nossa)

Assim, Reid critica o fato de Locke ter confundido a causa com a conseqüência. O fato de que a memória é uma evidência de que sou a mesma pessoa da ação lembrada, não implica necessariamente que seja a memória (ou a consciência) a constituir tal identidade. A identidade seria à priori. A memória seria apenas a evidência.

A terceira crítica de Reid a Locke se baseia na ideia de que a consciência está em constante mudança. Sendo assim, como poderia ela ser a responsável pela identidade?

> Nossa consciência, nossa memória, e cada operação da nossa mente, estão fluindo como água num rio, ou como o próprio tempo. A consciência que tenho deste momento não pode ser a mesma consciência que eu tive no momento passado, como este momento não é igual ao momento passado. A identidade só poderia ser afirmada de coisas que tivessem uma existência continuada. Consciência, e todo tipo de pensamento, são transitórios e momentâneos, e não tem existência continuada; e, logo, se a identidade pessoal consiste na consciência, certamente se seguiria que nenhum homem é a mesma pessoa em quaisquer dois momentos de sua vida; e como a correção e justiça do castigo e da recompensa se fundam na identidade pessoal, nenhum homem poderia ser responsável por suas ações.... (REID, 2002, p.278, tradução nossa)

Assim, Reid afirma algo que será depois tema de bastante debate. A consciência se mantém uma única consciência ao longo do tempo ou ela é feita de momentos díspares? Para Reid, cada momento é distinto do outro e, logo, a consciência constitui-se de momentos díspares. A consciência que tenho agora não pode ser a consciência que eu tinha ontem pois os momentos são distintos. A identidade, portanto, não poderia ser constituída pela consciência, pois só poderia ser afirmada a partir de algo que tenha existência continuada.

Por fim, a quarta crítica de Reid a Locke consiste em acusar uma indefinição no uso

do termo identidade. Para Reid, no discurso cotidiano, muitas vezes fala-se em identidade para se referir a indivíduos da mesma espécie. Locke teria confundido estes dois usos possíveis da palavra identidade. O primeiro para referir-se a um único indivíduo, e o segundo para referir-se a um grupo.

Para Reid, Locke teria inferido que consciência, memória, prazer e dor seriam os mesmos em todos os homens. Para Reid, duas pessoas podem sentir dores semelhantes, ou realizarem uma operação da mente semelhante, mas não podem sentir a mesma dor ou ter a mesma cosciência. A mesma espécie de operação pode ser feita por dois homens diferentes, ou pelo mesmo homem em dois momentos diferentes. Mas uma mesma operação individual não pode estar em estar em dois homens diferentes, ou no mesmo homem em momentos diferentes.

Se mesma operação individual não pode estar no mesmo homem em momentos diferentes, isso implica também que a consciência não pode ser a responsável pela identidade da pessoa. Da mesma forma, uma mesma consciência não pode estar em dois homens diferentes, o que torna o caso do príncipe e do sapateiro absurdo.

Assim, Reid afirma que a teoria lockeana só teria sentido caso Locke estivesse se referindo a duas consciências como duas operações semelhantes ou da mesma natureza. Assim, em dois momentos diferentes não seríamos a mesma pessoa, mas seríamos o mesmo tipo de pessoa. Se a consciência por vezes desaparece, o mesmo deveria ocorrer com a identidade pessoal.

As críticas de Reid foram bastante debatidas, inclusive pelas conseqüências absurdas que ele aponta poderem ser inferidas da teoria de Locke. No entanto, Reid ainda concentra sua análise na questão mental da consciência, ignorando a dimensão corporal. Esta dimensão corporal ganhará relevância nos debates contemporâneos sobre identidade pessoal, como pretendo mostrar adiante.

1.2.4 Abordagens lockeanas da identidade pessoal na contemporaneidade

O debate sobre identidade pessoal, na filosofia analítica do pós-guerra, foi enriquecido pela contribuição de diversos pensadores, entre eles Shoemaker e Derek Parfit.[6] Bernard Williams defendeu a ideia de que devemos considerar que as pessoas estão ligadas a seus

[6] Outros pensadores que se devotaram a este assunto: Strawson, Bernard Williams, Nagel, Mackie, Lewis, Unger e Noonan.

corpos.[7] No entanto, o argumento de Shoemaker acerca do transplantes de cérebros refuta esta ideia de Williams, argumento que acabou se tornando muito influente, levando a teoria de Williams a ser rejeitada pela maioria dos filósofos. (BLATTI, SNOWDON, 2016) Isso levou o debate na direção de uma sofisticação da teoria lockeana de identidade pessoal, desenvolvida principalmente por Shoemaker e Parfit. Outras direções também foram propostas, como a de que a nossa persistência ao longo do tempo está relacionada ao nosso cérebro, ideia defendida por Nagel e Mackie. Pretendo, neste momento, me concentrar nas ideias de Shoemaker e Parfit, por apresentarem desdobramentos da teoria de Locke. Do empirismo inglês, de maneira geral, e do debate de Locke, em particular, segue-se uma tradição filosófica que entende a identidade em termos de continuidade física ou psíquica. Segundo essa tradição, o eu não existe à priori, a unidade seria forjada por uma atividade de ordem superior, através da consciência e da memória. Da diversidade de estados físicos e psíquicos surgiria uma unidade. A maneira como a consciência e a memória constituem a identidade gera muitos debates.

O livro *Self Knowledge and Self-Identity* (1963), de Sydney Shoemaker, marcou os debates subsequentes sobre identidade pessoal. Sua abordagem é, em muitos sentidos, wittgensteiniana. Shoemaker também absorve as críticas de Butler[8] e Reid a Locke (embora tenha rejeito o apelo que ambos fizeram às substâncias imateriais). Este livro, segundo John Perry, contribuiu para precipitar um novo exame sobre as ideias de Locke. A partir do debate wittgensteiniano sobre as diferenças entre afirmações na primeira pessoa e na terceira, Shoemaker defende o critério corporal como sendo o mais adequado para se definir a identidade.

Shoemaker critica a concepção do self como algo não físico. Se uma pessoa faz uma afirmação em primeira pessoa, esta afirmação é legítima. É algo próprio das afirmações em primeira pessoa que elas sejam verdadeiras. Se digo "Márcia vê o mar", seria inadequado pensar que eu precisei antes estar consciente do mar, identificar Márcia e inferir que ela seria referida por um eu. A concepção do self como algo não físico é uma ilusão, para Shoemaker. Abordarei com mais detalhes esta crítica wittgensteiniana à questão do self no segundo

[7] Para mais, ver em: WILLIAMS, Bernard. *Problems of the Self* (1973).

[8] No primeiro apêndice do livro *The Analogy of Religion*, Butler argumenta que a memória pressupõe a identidade pessoal. Logo, não pode constituí-la. O que distingue as memórias falsas das verdadeiras é o fato de que as verdadeiras são lembradas pelas próprias pessoas que viveram as experiências. Para mais sobre as críticas de Butler a Locke, ver: BUTLER, Joseph. *The Analogy of Religion*. Cincinnati: Jennings and Graham, 1847. p. 324.; e WIGGINS, David. *Locke, Butler and the Stream of Consciousness: and Men as a Natural Kind*. Published online by Cambridge University Press: 25 February 2009 Philosophy , Volume 51 , Issue 196 , April 1976 , pp. 131 – 158.

capítulo. Por enquanto, me deterei em acompanhar o desenvolvimento do raciocínio de Shoemaker.

O fato de algo ser verdade, já me legitima a fazer uma afirmação em primeira pessoa, como no caso de: “Vi uma flor.” Não se põe a questão se esta pessoa que viu uma flor é um “eu” ou não. Assim, para afirmações em primeira pessoa, não é necessário aplicar um critério não corporal. Se alguém está lembrando de algo, é legítimo que ela afirme estar se lembrando de algo. Dessa maneira, afirma Shoemaker, o critério mais adequado para identidade pessoal é o corporal. A identidade do corpo garante a identidade da pessoa.

Além disso, Shoemaker também defende a memória como critério para estabelecimento da identidade. O filósofo atualiza o caso do príncipe e do sapateiro, através do caso de Brownson:

> É possível agora transplantar certos órgãos... é ao menos concebível... que um corpo humano possa continuar a funcionar normalmente se seu cérebro for substituído por um tirado de outro corpo humano... Dois homens, Mr. Brown e Mr. Robinson, foram operados com tumores no cérebro, e foram extraídos os respectivos cérebros. No final das operações, no entanto, o assistente, sem querer, colocou o cérebro de um no outro. Um destes homens, imediatamente morre, mas o outro, que está com a cabeça de Robinson e o cérebro de Brown, retoma a consciência. Vamos chamá-lo de 'Brownson'... Quando foi perguntado pelo seu nome, ele automaticamente respondeu 'Brown'. Ele reconhece a mulher de Brown e sua família... e é capaz de descrever em detalhes eventos da vida de Brown... da vida passada de Robinson ele não se lembra de nada. (SHOEMAKER, 1963, p.23-24. tradução nossa)

Shoemaker não aceita a identificação de Brownson como Brown. Muitos filósofos não concordaram com a conclusão de Shoemaker para este caso, pois este experimento de pensamento parece indicar que o critério corporal não é então o mais adequado. Segundo Perry, Shoemaker propôs uma “fusão wittgensteiniana de questões metafísicas” que obscureceu a questão, mais do que esclarecê-la.

Se considerarmos que Brownson é Brown, então isso mostraria como o critério corporal não é o mais adequado. Por outro lado, a memória poderia ter sido usada como critério para identidade pessoal. No entanto, o fato da memória poder ser um critério, não significa que ela seja suficiente para definir a identidade. Raciocínio semelhante poderia ser estabelecido no caso da identidade corporal. Segundo muitos críticos, ocorre então um conflito de critérios e a identidade de Brown não se estabelece. Para Shoemaker, o critério lockeano da memória como suficiente para constituir a identidade não se coloca aqui, pois seria necessário estabelecer uma relação entre a identidade corporal e as ligações da memória.

Desta maneira, Shoemaker defende a importância fundamental do critério corporal.

No entanto, como mostra Perry, este caso de Shoemaker não foi suficiente para produzir uma certeza acerca do critério corporal como o mais adequado. Muitos acreditam que Shoemaker deveria ter identificado Brownson como Brown, inclusive para reforçar o seu próprio argumento. Os estudos de Shoemaker são investigativos, sem comprovação de muitas das conclusões, mas ainda assim impressionaram pela profundidade. Em última instância, a teoria de Locke acaba tendo certa validade nesse caso. Pois, ainda que a memória não seja suficiente para identificar Brownson como Brown, pelo menos ela impede que ele seja identificado como Robinson, como afirma Shoemaker.

O filósofo britânico Derek Parfit também levou adiante as reflexões de Locke, propondo uma radicalização das questões de identidade pessoal. Parfit reduz o problema da identidade a um problema sem importância, uma vez que as conexões psicológicas – elas sim importantes – não implicariam necessariamente numa identidade. Parfit desidrata todo o problema da identidade pessoal argumentando que, no caso de um transplante de cérebro, no qual este seria dividido e implantando em dois corpos diferentes, nenhum dos dois corpos manteria a identidade do corpo original. Ainda que um dos corpos tenha a memória de algo feito pelo corpo original, esta seria uma "quase memória", ou seja, a lembrança de uma memória de outra pessoa. Para Parfit, a questão da identidade não se coloca. Não existe nada do qual se possa inferir uma identidade. Desta maneira, Parfit acaba por descrever uma imagem impessoal do ser humano. Sua abordagem se baseia em experimentos de pensamentos atravessados por uma terminologia altamente científica.

Parfit, pela perspectiva da filosofia analítica, retoma o debate lockeano no sentido de levar a incerteza da existência do eu às últimas conseqüências, numa reflexão de cunho cético. De modo geral, o filósofo defende a ideia de que muitos debates acerca da identidade pessoal são simplesmente insolúveis e indetermináveis. A partir da criação de casos paradoxais, ele pretende minar as crenças existentes acerca da noção de identidade. O caso do transplante do cérebro que é dividido em dois é um destes exemplos. Este experimento de pensamento parece não apresentar uma resposta adequada ao dilema que surge. Torna-se impossível responder se a pessoa do corpo original deixa de existir, se ela passa a existir em apenas um dos corpos, ou se ela passa a ser as duas pessoas em corpos distintos. (PARFIT, 1971)

A identidade de uma pessoa, segundo Parfit, não admite ramificações e variações. As conexões psicológicas, por sua vez, admitem estas ramificações e variações. O importante para a sobrevivência seria a continuidade psicológica e não a continuidade da identidade. É impossível depreender da multiplicidade dos atos psíquicos uma identidade. O que realmente

se torna relevante é a continuidade destes atos. A memória seria um importante elemento neste sentido, mas tampouco dela se poderia atribuir uma mesma identidade. Segundo Parfit, como demonstrado no caso do transplante de cérebro, uma pessoa pode ter lembranças de outra pessoa. A memória em si não garantiria tratar-se da mesma pessoa. Parfit então será criticado por muitos pela sua abordagem altamente impessoal. (PARFIT, 1971)

É possível então estabelecer uma relação entre os acontecimentos sem pressupor a existência contínua de uma pessoa. As experiências e vivências não pertenceriam ao sujeito num sentido forte, como defende Parfit. Esta noção de posse das experiências também é criticada por Wittgenstein e Hacker, como mostrarei no segundo capítulo. Em última instância, para Parfit, as vivências ocorrem no cérebro. No entanto, a identidade do cérebro não é a identidade pessoa. O próprio procedimento de duplicação, permitido pela ciência, desidrata a pessoalidade dos corpos, tornando-os um corpo entre muitos. Nesta abordagem impessoal, a questão da identidade perde completamente o seu sentido.

Um dos maiores críticos de Parfit foi Paul Ricoeur[9], cuja tentativa de resgate da pessoalidade se deu através da sua teoria da identidade narrativa. O filósofo francês defende a noção de que as vivências pertencem ao sujeito, numa crítica à abordagem desencantada de Parfit. Ricoeur considerou que Parfit focou principalmente em debater a mesmidade, ignorando a questão da ipseidade.

No artigo *We are not human beings*, Parfit estabelece uma distinção entre o pensamento derivativo e o não-derivativo. Assim, o ser humano pensa derivativamente, apenas porque uma parte sua é capaz de pensar não derivativamente. O pensamento derivativo se dá apenas em função de uma parte que é diretamente engajada em pensar. Esta parte do cérebro que pensa não-derivativamente seria aquela que satisfaz a definição de Locke para pessoa. Esta parte que pensa não-derivativamente é o que somos. Parfit considera esta uma visão corporificada de pessoa, pois ele entende que esta parte específica que pensa não-derivativamente é uma pessoa.

Sendo assim, quando essa parte que pensa não-derivativamente é transplantada de um corpo para o outro, a pessoa é realocada de corpo. Preserva-se, desse modo, o argumento do transplante de cérebros desenvolvida por Shoemaker. Assim, para Parfit, cada corpo humano possui uma pequena parte do seu cérebro que é não derivativamente uma pessoa no sentido lockeano. No entanto, a fraqueza do argumento de Parfit é que ele não chega a especificar

[9] Paul Ricoeur é considerado um dos mais importante teóricos da identidade narrativa. Suas ideias merecem uma abordagem mais densa que não cabem no escopo deste trabalho.

qual seria esta parte que pensa não-derivativamente. (BLATTI, SNOWDON, 2016)

Outra filósofa representante do debate contemporâneo sobre identidade pessoal, a partir de uma perspectiva lockeana, é Marya Schechtman. Se Locke entende que a consciência constitui uma unidade que não está dada, Schechtman entenderá que será a narrativa a constituir tal unidade. Pretendo, a seguir, apresentar algumas reflexões de Schechtman sobre a relação entre identidade pessoal e narrativa. Será possível perceber, em seus textos, rastros de outros debates contemporâneos sobre o assunto. A relação entre o eu presente e futuro, o papel da memória, a preocupação consigo mesmo permanecem sendo foco de interesse, como mostrarei na próxima seção.

1.3 Concepção narrativista do self por Schechtman

1.3.1 A teoria do self narrativo

A concepção do self narrativo de Schechtman pode ser situada na linha dos debates sobre identidade pessoal desenvolvidos a partir de Locke. Schechtman apresenta as diferenças entre a sua concepção do self narrativo e as teorias da continuidade psicológicas que se desenvolveram a partir do filósofo inglês. Dessa forma, acredito que será possível vislumbrar um quadro geral introdutório às ideias de Schechtman, como também compreender os debates nos quais a sua teoria se insere. No livro *The Constitution of Selves* (1996), Schechtman desenvolve de forma extensa sua teoria do self narrativo, através da qual ela sugere a introdução da noção de narrativa na sua explicação da identidade pessoal. Segundo essa perspectiva, a autonarração constitui a unidade da consciência e ambas constituem a pessoa, ou seja, o sujeito contínuo das experiências. Em resumo, é possível dizer que Schechtman acredita na necessidade de uma atividade cognitiva de ordem superior que se aproprie das diferentes experiências, atribuindo-as a um único sujeito. Para Schechtman, portanto, a unidade não é algo dado. As teorias minimalistas do self, por exemplo, rejeitam a necessidade desta atividade de ordem superior. A unidade do self seria algo dado, anterior à reflexão e à linguagem. Schechtman apresenta algumas destas teorias para poder apresentar a especificidade da sua perspectiva de forma mais clara.

No artigo *The Size of the Self: Minimalist Selves and Narrative Self-Constitution*, Schechtman problematiza um ponto específico da teoria lockeana para tentar esclarecer sua própria concepção do self narrativo. Há uma divergência interpretativa na teoria da identidade

pessoal de Locke relativa à compreensão do self como: a) ou anterior à reflexão, ou b) constituído por ela. Schechtman retoma este debate pois, segundo ela, compreender essa divergência ajudará a esclarecer uma discordância entre sua própria concepção do self narrativo e a concepção minimalista do self. Schechtman apresenta a teoria de Dan Zahavi como representante das concepções minimalistas do self, que desconsideram de forma geral a importância da narrativa.

Schechtman aponta para uma ambiguidade – ou falta de clareza – na utilização feita por Locke do termo "razão e reflexão" na sua explicação da constituição da pessoa ou do self. Pessoa e self seriam ou não coextensivos, segundo Locke? É neste ponto que Schechtman inicia sua explanação, acreditando que esta discussão está diretamente relacionada ao debate contemporâneo entre as concepções narrativistas e minimalistas do self.

Uma linha interpretativa sugere a equivalência entre as noções de pessoa e de self, como se elas fossem os dois lados de uma mesma moeda, o lado da primeira e da terceira pessoa, conforme explica Schechtman. A outra linha interpretativa sugere que o self seria pré-existente, e mais fundamental, do que a pessoa.

Schechtman entende que, para Locke, o self é o sujeito consciente de uma experiência. As experiências são prazerosas ou penosas, motivo pelo qual ele então se preocupa com elas. Para Locke, a condição para que o ser seja uma Pessoa, uma unidade de responsabilidade moral, é que ela seja capaz de experimentar prazer e dor, preocupando-se fundamentalmente consigo própria. Para ser uma entidade forense, é fundamental que o indivíduo se entenda como um ser persistente e contínuo, cujo estado presente dependa de suas ações passadas.

Segundo Schechtman, está claro que para ser uma pessoa é necessário ser um self também. Mas a recíproca é verdadeira? É neste ponto que Shechtman evoca a ambiguidade da expressão "reflexão e razão" utilizada por Locke. Esta expressão parece ter um papel constitutivo para o self, mas não para a pessoa. Há pelo menos duas interpretações possíveis. Segundo uma delas,

> o que unifica momentos díspares da consciência em diferentes momentos num sujeito unificado é um ato de apropriação através do qual eles são todos considerados como sendo do próprio sujeito. Nesta perspectiva, a unidade do self e da pessoa são constituídas simultaneamente por uma atividade cognitiva de ordem superior que reconhece e logo experimenta diferentes momentos da consciência como pertencendo a um único sujeito. (SCHECHTMAN, 2015, p. 36, tradução nossa)

Assim, segundo esta interpretação, haveria um "ato de apropriação" que forjaria uma conexão fenomenológica entre os diferentes momentos da consciência. A unidade seria

constituída através da atividade cognitiva que seria, por um lado, diferente da consciência e, por outro, capaz de unificá-la para constituir a identidade pessoal.

A outra interpretação se baseia na ideia de que o self já está dado, sem necessidade de buscá-lo ativamente. A noção de self seria assim mais fundamental que a de pessoa. O sujeito único anterior à consciência existiria por si só. Neste caso, para que o self seja uma pessoa, ele deve ter a capacidade de refletir sobre o passado e futuro, reconhecendo o impacto deles no presente. É possível, segundo essa interpretação, ser um self sem a capacidade de "razão e reflexão", mas não é possível ser uma pessoa sem estes atributos. (SCHECHTMAN, 2015)

Como mencionado acima, a explicação do self narrativo de Schechtman considera que a unidade da consciência se constitui a partir de uma atividade narrativa. A narração, embora não seja o mesmo que reflexão, envolve também uma atividade cognitiva de ordem superior. Pessoa e self seriam coextensivos. Ser uma pessoa, segundo essa concepção, é experimentar a própria vida através de uma narrativa autobiográfica,

> essa narrativa implícita que modela a qualidade assim como o conteúdo da nossa experiência. Como pessoas, experienciamos o presente não como um momento isolado, mas como parte de uma história de vida em andamento. Eventos que estão acontecendo agora tiram sua significação dos seus contextos narrativos de forma que altera seu caráter, tornando a natureza geral das experiências tidas pelas pessoas marcadamente diferente daquelas de quem não é um autonarrador. Desta forma, eu argumento, a experiência do passado e do futuro são trazidas para o presente, criando um sujeito unificado. (SCHECHTMAN, 2015, p. 37, tradução nossa)

Este trecho de Schechtman é fundamental para se compreender a sua teoria. A maneira como experimentamos o presente nunca é como um "presente puro". O fato de estarmos imersos no tempo significa que cada momento possui sentido para nós apenas na sua relação com o passado e com o futuro. O contexto no qual o instante se insere é um contexto narrativo. Para ilustrar sua explicação, Schechtman procura mostrar como duas pessoas podem estar apenas aparentemente na mesma situação enquanto o contexto da narrativa mostra a diferença do significado de ambas as experiências. Assim, duas pessoas podem estar passando por uma privação momentânea. Se esta privação for experimentada por uma ambiciosa aluna de filosofia que almeja construir uma carreira, ela será experimentada de uma forma. Se a privação, por outro lado, for experimentada por uma mãe solteira sem perspectiva de trabalho, o sentido dessa privação será diferente. Isso significa que os prazeres e dores do futuro ou passado impactam o presente. As experiências do futuro e passado são trazidas para a experiência presente através da narrativa. Ainda que a narrativa normalmente seja construída de forma espontânea e implícita, é importante que a pessoa seja capaz de articulá-

la. Pede-se, portanto, do sujeito que ele possua habilidades cognitivas de uma ordem psicológica mais alta para que possa constituir um self unificado. Esta concepção do self narrativo, portanto, coaduna-se com a primeira interpretação apresentada acima a respeito da ambiguidade lockeana. (SCHECHTMAN, 2015)

Entre as muitas objeções que são feitas à concepção narrativista do self, uma delas defende que uma concepção mais básica do self não exige nenhum tipo de "capacidade psicológica sofisticada". Para exemplificar a concepção minimalista do self, Schechtman cita o filósofo Dan Zahavi que afirma haver um self pré-reflexivo, pré-linguístico e pré-narrativo. Este self é chamado de mínimo, essencial ou experiencial. Ele é parte de qualquer experiência consciente. As palavras de Zahavi são contundentes: haveria uma "dimensão ubíqua de primeira pessoa sob a multidão de experiências transitórias", haveria um sentido primitivo de "posse" que invadiria todas as experiências. A perspectiva de Zahavi aproxima-se da segunda interpretação relativa à ambiguidade lockeana levantada acima. Sua concepção de self é mais fundamental do que a de pessoa. Assim, crianças, cachorros e doentes mentais são selfs, embora não sejam pessoas. Pois não é necessária nenhuma capacidade reflexiva ou cognitiva de ordem superior para ser um self.

Como resposta a esta contenda entre as duas perspectivas, Schechtman considera a possibilidade de haver uma terceira alternativa. Existiriam diferentes tipos de selfs, sendo alguns coextensivos à noção de pessoa, e outros não. A sugestão de Schechtman é a de que alguns selfs são necessariamente pessoas, enquanto outros experimentam diferentes tipos de "selfhood". (SCHECHTMAN, 2015)

O self de Zahavi é necessariamente experimentado como um self. Qualquer experiência consciente, portanto, seria acompanhada pela experiência do próprio self. O sujeito da experiência do fluxo de consciência seria uma condição para a experiência. Mas Schechtman não considera que Zahavi esteja se referindo ao mesmo fenômeno que Locke. Zahavi sugere a existência de uma consciência pré-reflexiva e pré-linguística do self. Locke, segundo a interpretação de Schechtman, sugere que o reconhecimento do self enquanto self se dá apenas para sujeitos capazes de uma autoconsciência reflexiva. Assim, para tentar conciliar as perspectivas minimalistas e narrativistas, Schechtman se detém na natureza desta autoconsciência. (SCHECHTMAN, 2015)

A preocupação consigo mesmo parece ser a chave para se compreender como Locke analisa a relação entre o self e a pessoa. Para Locke, a consciência é necessariamente consciência de dor ou prazer, além de ser necessariamente acompanhada pela preocupação com a própria felicidade. Segundo Schechtman, é possível interpretar esta preocupação como

uma *forma* da consciência que o self toma. A preocupação consigo mesmo parece envolver, para Locke, uma capacidade cognitiva de ordem superior e uma autoconsciência reflexiva. Mas Schechtman admite que há formas mais primitivas de preocupação consigo mesmo que talvez estejam conectadas a formas mais primitivas de autoconsciência.

Para ajudar a desenvolver este ponto, Schechtman recorre às reflexões de Jeff McMahan sobre identidade pessoal. Para McMahan a identidade deve corresponder à preocupação consigo ou, conforme terminologia de Schechtman, à preocupação egoística. McMahan acredita que a preocupação consigo mesmo se dá em termos de graus - variando, assim, em função do grau de unidade psicológica entre o indivíduo agora e no futuro. McMahan afirma que o grau de unidade psicológica "é função da riqueza, complexidade, e coerência da arquitetura psicológica que é levada adiante através do tempo." (MCMAHAN *apud* SCHECHTMAN, 2015, p.42, tradução nossa) Assim, mentes mais primitivas possuem menos preocupação com o futuro do que a mente complexa de um adulto, por exemplo. A unidade psicológica dos adultos confere à soma de experiências uma dimensão moral e de prudência. A unidade psicológica faz de nossa vida um todo, torna-a uma unidade passível de ser avaliada moralmente. Na teoria de McMahan, há o grau de preocupação egoística do tipo que se encontra nos animais, crianças e doentes mentais, e outro grau mais alto que é encontrado nos seres humanos adultos. Esta possibilidade de se pensar a preocupação consigo mesmo em termos de graus, portanto, ajuda Schechtman a reconsiderar as diferenças entre as concepções minimalista e narrativa em termos de graus também, se considerarmos que a preocupação egoística é uma forma de autoconsciência. (SCHECHTMAN, 2015)

No entanto, Schechtman questiona se a adição das capacidades reflexivas como aquelas presentes nos adultos transformam a preocupação egoística em algo mais, ou se ela permanece sendo um tipo básico de preocupação apenas com algumas "mobílias" a mais. Schechtman acredita que a primeira opção abre a ela a possibilidade de conciliação entre as teorias minimalistas e narrativistas citadas acima. Schechtman evoca uma composição de Mozart que apresenta doze variações do tema principal. Cada variação não repete o tema principal apenas adicionando algumas notas. Cada variação é uma complexificação do tema original. Este tipo de "complexificação" do original é o que Schechtman acredita que pode acontecer durante o desenvolvimento psicológico dos seres humanos. Para Schechtman, a

> ideia é que a própria natureza e qualidade da preocupação que um narrador-de-si sofisticado tem com o seu futuro é diferente da preocupação que uma criança, cachorro ou doente mental tem com o seu futuro, e isso se dá porque a própria natureza e qualidade da experiência subjetiva é diferente para o narrador-de-si. Em particular, as conexões fenomenológicas que o narrador-de-si tem com a sua experiência futura são mais fortes e profundas do que

> aquelas que a criança, o cachorro ou o doente mental possuem. (SCHECHTMAN, 2015, p. 43, tradução nossa)

Experimentar nossa própria vida como narrativa significa justamente trazer o passado como memória e o futuro antecipado para o presente, de modo que o todo da nossa vida seja experimentado de forma diferente de como o fazem aqueles que não narram a si mesmos. Para que esta alternativa intermediária vingue, são necessárias concessões das duas concepções que se quer reconciliar. Por um lado, a perspectiva minimalista deve abrir mão da ideia de que todo ser consciente experimenta seu próprio self, um tipo de self fundamental que seria o mesmo em crianças, cachorros e nas pessoas, conforme a definição de Locke para pessoas. Como se o quarto permanecesse o mesmo enquanto apenas se agregasse a ele alguma mobília. Por outro lado, a perspectiva narrativista deve abrir mão da ideia de que apenas a narrativa pode fornecer o tipo de unidade de consciência. Narrativistas deveriam admitir que há muitas formas ou níveis de reconhecimento do próprio self. Há entidades conscientes que não são pessoas no sentido lockeano. Existem preocupações egoísticas de várias formas além daquela que se encontra nas pessoas. Ainda assim, é preciso manter o *insight* narrativista segundo o qual o self do narrador-de-si é coextensivo à pessoa (no sentido forense do termo).

> Se entendermos a preocupação egoística como uma forma de reconhecimento do self que o próprio self toma, e se reconhecermos que este tipo de preocupação consigo pode ter vários níveis de complexidade, cada um com a sua qualidade subjetiva distinta e com seu distinto sentimento de 'pertencimento', também podemos admitir que há genuínos selfs nucleares, como insistem os minimalistas, enquanto ainda se afirma que para os selfs que são pessoas no sentido lockeano, 'pessoas' e 'selfs' são de fato apenas dois lados da mesma moeda, o lado da primeira e da terceira pessoa. (SCHECHTMAN, 2015, p. 44, tradução nossa)

A forma básica de autopreocupação, com a dor e o prazer, não desaparece durante nosso desenvolvimento psicológico. Ainda assim, quando estas preocupações primitivas atingem um narrador-de-si mais sofisticado, elas estão envolvidas por outros tipos de preocupação que a colocam em contexto e alteram o caráter fenomenológico das preocupações. O self, portanto, na compreensão de Schechtman, desenvolve-se ao longo do tempo, ou seja, ele começa primitivo e torna-se mais complicado. O self se transforma de forma análoga a de um ser biológico no curso do seu desenvolvimento. (SCHECHTMAN, 2015)

Este artigo, portanto, ajuda a compreender a noção de self narrativo defendida por Schechtman. O segundo artigo, cujas ideias pretendo expor a seguir, é importante por atentar ao papel afetivo da memória na relação do indivíduo com o próprio passado. Desta maneira, o

segundo artigo complementa o primeiro, ajudando a compor uma ideia mais aprofundada do pensamento de Schechtman sobre o self, a narrativa e a identidade pessoal.

1.3.2 "Acesso empático" na teoria do self narrativo

O objetivo do artigo *Empathic Access: The Missing Ingredient in Personal Identity* é chamar atenção para a importância do acesso empático que, segundo Schechtman, é menosprezado tanto pelas teorias da continuidade psicológica quanto pelas teorias narrativistas. As teorias neo-lockeanas de continuidade psicológica são resumidas da seguinte forma: "uma pessoa num certo tempo é idêntica à pessoa em outro tempo apenas no caso de haver um número suficiente de conexões psicológicas sobrepostas em cadeia." (SCHECHTMAN, 2015, p. 40, tradução nossa) Segundo Schechtman, ambas as teorias – tanto as narrativistas quanto as da continuidade psicológica - tentaram explicar e definir qual tipo de continuidade psicológica é necessário para a identidade pessoal. Tais explicações tentam mostrar até que ponto a mudança é possível sem ameaça da identidade. No entanto, para Schechtman, falta a ambas um ingrediente fundamental: o acesso empático. (SCHECHTMAN, 2001)

Uma vertente do pensamento sobre identidade pessoal procura refletir sobre até que ponto mudanças podem acarretar a perda da identidade. Algumas transformações seriam positivas enquanto outras ameaçariam a identidade. Os filósofos analíticos oferecem duas respostas a este debate: as teorias da continuidade psicológica e as teorias narrativistas. Nenhuma das duas, porém, é bem-sucedida, segundo Schechtman. Segundo a teoria da continuidade psicológica, o que marca o limite é a brusquidão com que a mudança acontece. O caso do navio de Teseu serve novamente como exemplo. A mudança gradual das suas tábuas teria um efeito diferente do que a mudança imediata de todas as tábuas de uma só vez. Schechtman discorda desta perspectiva. Nem sempre a mudança brusca provoca uma ruptura na identidade, assim como também mudanças graduais podem levar a uma perda da identidade. Porém, a resposta da teoria narrativista tampouco satisfaz. Como explicado acima, as teorias narrativistas

> afirmam que a vida da pessoa tem a forma de uma narrativa autobiográfica, o que significa dizer que as ações, eventos e experiências são parte de uma vida singular quando são unificadas numa história de vida inteligível. [...]. Os elementos individuais da vida da pessoa ganham seu significado - seu próprio conteúdo, de fato - de um contexto maior do qual ocorrem. (SCHECHTMAN, 2001. p. 99-100, tradução nossa)

Assim, em comum, as teorias narrativistas apontam a importância do contexto na atribuição do significado dos elementos individuais.[10] Este ponto serve como argumento para os teóricos da narrativa criticarem os teóricos da continuidade psicológica, cujo erro seria considerar que estados psicológicos isolados teriam sentido independente da sua relação com outros estados, relacionando-se apenas por conexões de similaridade. No entanto, para os teóricos da narrativa "crenças, valores e desejos que fazem estas conexões já estão profundamente entrelaçadas quando primeiro as identificamos." (SCHECHTMAN, 2015, p. 100, tradução nossa) Segundo a teoria narrativista, a ideia de uma mudança no estado psicológico existe na medida em que haja uma "narrativa coerente de mudança que faz a última configuração psicológica a herdeira da primeira." (SCHECHTMAN, 2015, p. 100, tradução nossa)

No entanto, como mostra Schechtman, o fato de ser possível tecer uma narrativa da mudança não é suficiente para a preservação da identidade. Ainda que seja possível traçar uma narrativa que conecte a jovem rebelde com a mãe tradicional, isso não impede que haja um sentimento de perda de identidade. Assim, Schechtman conclui que, embora estas teorias nos forneçam bons *insights*, nenhuma das duas realmente capta "os tipos de conexão que parecem necessários para superar a evidente ameaça à identidade provocada pela mudança psicológica." (SCHECHTMAN, 2001, p. 100, tradução nossa) Embora estes traços abordados por ambas as teorias sejam necessários, eles não são suficientes. Parece faltar ainda um elemento: o acesso empático.

Com esta noção, Schechtman busca valorizar a dimensão afetiva que envolve a memória. A sobrevivência e continuidade da identidade pessoal dependerão de uma relação afetiva *positiva* com a memória. Isto significa que a mera lembrança não é suficiente para o indivíduo continuar sendo a mesma pessoa. É fundamental que os sentimentos da pessoa no passado sejam os mesmos - ou, pelo menos, não sejam antipáticos - ao estado da pessoa atual.

De forma geral, é comum os debates sobre identidade pessoal servirem-se de experimentos de pensamento que contribuam para deixar as reflexões menos abstratas. Schechtman cita o caso de uma jovem garota que gosta de festas e aventuras mas, ao amadurecer, casa-se e tem filhos. Seus pensamentos, hábitos e preocupações mudam completamente. Ela sente, pensa e age de forma diferente. Quando seus antigos amigos tentam levá-la a uma festa, ela diz que mudou e aquela outra já não está mais lá. Em muitos

[10] Esta explicação é comum às diversas teorias narrativistas, inclusive é um elemento presente nas explicações de dois importantes teóricos narrativistas, Jerome Bruner e Alasdair MacIntyre.

sentidos, diz Schechtman, trata-se de outro sujeito no mesmo corpo.[11]

Schechtman propõe que, para compreender o acesso empático, um novo experimento de pensamento é necessário, desta vez sobre um caso de uma identidade que se preserva. Assim, ela cria a história de uma mulher que, sendo menos séria que a anterior, é perfeitamente capaz de se conectar com a sua juventude. Enquanto a primeira não compreende como ela própria pode ter feito o que fez, a segunda não perdeu o acesso à sua fenomenologia passada. Ela ainda se lembra dos bons sentimentos do passado, embora considere já ter amadurecido o suficiente para saber como estas festas se tornam tediosas com o tempo. Neste caso, portanto, ela não está alienada do próprio passado, ou seja, não perdeu o acesso empático ao próprio passado. O acesso empático pressupõe que algo da constituição psicológica do passado ainda está presente:

> Quando uma pessoa teme tornar-se outra, como no caso do jovem russo socialista, grande parte deste medo é que as paixões e ideais atuais estarão perdidos - e a pessoa futura não será capaz de experimentar a febre das convicções presentes, nem as considerará nas decisões futuras. Parte do que significa ter acesso empático ao passado, no entanto, é que tanto a conexão fenomenológica quanto comportamental estarão presentes. (SCHECHTMAN, 2001, p. 102, tradução nossa)

Como mostrado anteriormente, Locke considera a consciência constitutiva da identidade pessoal, sendo a memória um importante elemento auxiliar para a manutenção da identidade. Os teóricos da continuidade psicológica costumam basear sua visão a partir da memória. No entanto, para Schechtman, seria impossível considerar apenas a memória no seu aspecto cognitivo. Schechtman sugere que pensemos na memória no sentido usado pela "adolescente quando reclama que seus pais não se lembram mais como é ser jovem." (SCHECHTMAN, 2001, p. 102-103, tradução nossa) A adolescente refere-se não à memória cognitiva, mas sim à memória afetiva. O objetivo de Schechtman é reforçar a importância da memória que nos faz "habitar psicologicamente" o passado.[12]

---

[11] Estes casos são diferentes dos casos drásticos de sobrevivência pessoal debatidos em experimentos de pensamento de casos extremos de ficções científicas. Estes casos são de “sobrevivência sutil”, como denomina Schechtman. Segundo ela, envolvem uma mudança psicológica parcial. Como pode soar metafórico dizer que esta mudança ameaça a sobrevivência pessoal, Schechtman diferencia os casos de sobrevivência "básica" ou "primitiva" dos casos de sobrevivência "sutil".

[12] Existe uma ambiguidade, portanto, na compreensão da memória. Schechtman aqui inspira-se no trabalho de Richard Wollheim, *The Thread of Life*. Wollheim, assim, analisa a dimensão afetiva da memória centrada, através das categorias de *plenitude* e *convicção*. A *plenitude* acontece quando, ao lembrar de alguém fazendo algo, lembro-me também dos seus sentimentos e pensamentos. A *convicção* acontece quando, ao lembrar dos seus sentimentos e pensamentos, me vejo na condição que eu estaria caso aqueles sentimentos e pensamentos fossem meus. Ou seja, Wollheim não vê a memória de forma fria, mas imbuída de afeto. Ele afirma então que a memória centrada é constitutiva da identidade pessoal uma vez que ela tem implicações no comportamento do indivíduo.

Schechtman tem interesse em entender quais são os limites para esses desvios da memória. Para isso, ela oferece agora o caso da mãe mortificada – ainda mais séria do que as outras duas - que sente nojo e vergonha do próprio passado. Se a primeira mãe era indiferente ao passado e sem acesso a ele, esta terceira tem acesso ao passado, porém este acesso é negativo. Ou seja, não se trata de um caso de acesso empático pois o repúdio ao passado é muito forte. Por isso, a relação da mãe mortificada com o seu próprio passado não é capaz de garantir a sua sobrevivência. Uma ruptura profunda transforma a pessoa a ponto de ameaçar a sobrevivência.

> A mãe mortificada tem acesso aos pensamentos e sentimentos do seu passado, o que ela não tem é a empatia - ela é completamente antipática à vida psicológica da jovem festeira. O que é necessário para o acesso empático, então não é uma exata recriação das emoções, sentimentos e pensamentos passados, não apenas algum tipo de habilidade de lembrá-los de uma perspectiva em primeira pessoa. O que é necessário é esta habilidade e mais uma simpatia fundamental pelos estados que são lembrados dessa forma. (SCHECHTMAN, 2001, p. 106, tradução nossa)

Para Schechtman esta simpatia é fundamental, pois ela envolve não apenas a compreensão do que alguém está pensando ou sentindo, mas envolve também a identificação com aquela pessoa. Bom, mas ainda assim Schechtman considera que alguns problemas precisam ser encarados sobre a noção do acesso empático. Por exemplo, como saber se a pessoa de fato tem um acesso empático ao seu passado? É necessário que a pessoa tenha alguma simpatia pelos traços psicológicos do passado. Como esta simpatia possui implicações no comportamento da pessoa, provavelmente seus atos revelarão se há acesso empático ao passado ou não. Este problema epistêmico portanto não é tão grave, mas aponta para um problema mais profundo. O termo "simpatia" parece vago. Persiste também o problema do quanto uma personalidade muda até que se possa dizer que a identidade não foi preservada. Pois é difícil especificar o grau de simpatia assim como o grau de precisão com que a experiência passada é recriada na memória. Mas tanto as teorias da continuidade psicológica como as narrativistas enfrentam o problema de serem baseadas em graus, o que dificulta sua precisão. Assim, este problema não é específico do acesso empático.

Sobre a noção de sobrevivência, Schechtman alerta que há diversos usos. O que ela havia chamado de básico ou primitivo parece ser uma relação de tudo-ou-nada (o que dificulta sua conciliação com o problema da indeterminação das relações de graus citadas acima). Já para o sentido mais sutil de sobrevivência, que estava em questão nos casos debatidos aqui, não parece ser um problema da teoria que ela seja baseada em graus. Schechtman, portanto, considera importante que haja uma conexão com o passado e que o acesso empático

possibilite uma simpática representação fenomenológica e comportamental do passado no presente. Schechtman não acredita que o acesso empático seja suficiente para a sobrevivência, mas ainda assim é necessário para suplementar as relações propostas.

Sua sugestão é que a explicação ideal seria uma combinação entre a teoria narrativa e o acesso empático:

> A ideia básica seria que a identidade pessoal ao longo do tempo consiste na existência de uma narrativa coerente de mudança que inclui o acesso empático. A narrativa fornece o nível básico de continuidade enquanto o acesso empático fornece o ingrediente adicional necessário para a verdadeira sobrevivência pessoal. (SCHECHTMAN, 2001, p. 111, tradução nossa)

Ou seja, a teoria narrativista de Schechtman inclui a noção do acesso empático, sem o qual ela acredita que a narrativa autobiográfica não poderia se constituir de forma coerente. Schechtman não considera que sua teoria esteja ainda esgotada, pois ainda há muito a ser desenvolvido, embora *insights* importantes nesta direção tenham sido dados, entre eles: a importância de se esclarecer qual sentido de sobrevivência se está abordando, a importância dos casos sutis de sobrevivência como o das mães citadas, as falhas nas explicações psicológicas a respeito dos casos sutis de sobrevivência e, por fim, a importância da noção de acesso empático no critério para estabelecimento da identidade pessoal que, embora não resolva todos os problemas, responde a algumas perguntas. (SCHECHTMAN, 2001)

Esta noção de acesso empático é fundamental por destacar a importância da dimensão afetiva da memória, mostrando como ela vai muito além do mero aspecto cognitivo. Peter Goldie, conforme mostrarei no terceiro capítulo deste trabalho, critica a concepção de memória apresentada por Schechtman, mas inspira-se na sua análise sobre a relação entre a memória e as emoções. Assim, a análise de Schechtman é importante por mostrar como a narrativa e o afeto são importantes, embora ainda difiram da abordagem a ser proposta por Goldie.[13]

[13] Galen Strawson, nos artigos *I'm not a story* e *Against narrativity*, desenvolve algumas críticas às concepções narrativistas do self em geral, e críticas específicas em relação à Schechtman. Strawson ressalta principalmente sua impressão, ou sentimento, de uma alienação do self atual em relação ao self passado. Para Strawson, isso se dá devido à sua concepção de sucessivos selfs interiores se apresentando. Portanto, se para Schechtman, a autoconstituição narrativa se dá por uma articulação forte entre eventos passados, presentes e futuros, é ponto crucial para Strawson o fato de que o self é marcado justamente por sua sensação de alienação em relação a passado e futuro. Considero importante marcar esta crítica de Strawson pois acredito que Peter Goldie responde bem a este debate. Por um lado, de Schechtman, Goldie mantém a dimensão afetiva da memória. Por outro lado, Goldie reforça essa ideia de que o sentimento de alienação em relação ao próprio passado está no coração do seu "sentido narrativo para o self", a ser apresentado e debatido no terceiro capítulo.

Acredito ter sido possível perceber até agora como o debate sobre identidade pessoal se complexifica em torno de distinções cada vez mais finas dos conceitos de *memória*, *unidade*, *mente*, *corpo*, *consciência*, *reflexão*, *pensamento*, *homem*, *pessoa*, *self*, e outros. Também acredito ter sido possível perceber como as ideias cartesianas e lockeanas ainda permeiam o debate contemporâneo sobre identidade pessoal. As concepções abordadas neste capítulo podem ser entendidas como concepções metafísicas da identidade, pois buscam definir de forma universal aquilo que constitui de maneira fundamental e última a identidade pessoal, a partir da definição das condições necessárias e suficientes. Elas buscam aquilo que constitui a unidade da pessoa. É possível, no entanto, afirmar com Goldie, que os problemas da identidade pessoal persistem. Até hoje não foi possível encontrar nenhuma resposta definitiva ao problema. A seguir, no segundo capítulo, pretendo expor algumas críticas às concepções metafísicas das noções de *eu*, *pessoa*, *self* e *identidade pessoal*.

Capítulo 2 Crítica à concepção metafísica da subjetividade

Pretendo neste capítulo relacionar algumas reflexões de Wittgenstein sobre a linguagem com a abordagem dualista do ser humano. Assim, será possível perceber duas formas de se pensar a natureza humana que, por sua vez, estão atreladas a duas formas distintas de se pensar o comportamento humano. Nem a subjetividade nem o comportamento humano podem ser explicados por leis, como tentarei defender neste capítulo. Primeiro, vou propor uma breve exposição sobre um aspecto da concepção da linguagem wittgensteiniana, a partir de sua crítica sobre a linguagem privada. Pode-se dizer que o modelo mental cartesiano está na base do modelo da linguagem privada, criticada por Wittgenstein. Após expor brevemente a concepção wittgensteiniana de como o significado se constitui na linguagem, pretendo então refletir sobre como nossa linguagem ordinária está permeada por uma concepção dualista do ser humano, através do espelhamento que ela pressupõe entre o mundo interno e externo.

Talvez a moldura científica não seja adequada para a explicação do ser humano. Segundo Peter Hacker, a ideia de um humanismo vinculado à racionalidade teria ganhado força no Renascimento. [14] Criou-se um espelhamento entre a forma de explicação científica da natureza e uma forma de explicação do humano através da imposição de uma equivalência entre o mundo externo e o interno, de maneira que as leis de explicação dos fenômenos naturais são aplicadas para a subjetividade humana. O modelo mental, herdado da teoria cartesiana, está na base dessa explicação. Procurou-se explicar o comportamento humano através de regularidades e leis causais, isto é, através de regras gerais do funcionamento do mundo mental. A nossa linguagem ordinária também é permeada por este tipo de imagem. Pela própria forma como nos expressamos nas situações mais banais, estamos sendo enganados pelas palavras que usamos.

As reflexões tardias de Wittgenstein[15] analisam a maneira como alguns usos da nossa linguagem parecem nos induzir a construir imagens erradas de como as coisas são. Hacker mostra como muitos destes problemas da linguagem apontados por Wittgenstein estão relacionados a uma concepção dualista da natureza humana, ou seja, o dualismo está implícito

[14] Embora soe paradoxal, no cerne do humanismo consolidou-se uma forma de conhecimento eminentemente calcada em bases científicas. O estudo do homem e da ciência desenvolveu-se em conjunto, num processo de contraposição ao domínio religioso, em vigor da Idade Média. Ou seja, com o intuito de constituir uma base racional de compreensão da vida e do mundo, aconteceu uma vinculação inevitável entre o humano e a ciência. (HACKER, 2001)

[15] As concepções da linguagem esboçadas por Wittgenstein na fase inicial e na chamada fase tardia divergem diametralmente. Desta forma, cumpre destacar que este trabalho parte de algumas reflexões do trabalho "tardio" de Wittgenstein, durante o qual ele concebeu a linguagem como tendo um caráter público. Não é meu intuito aprofundar-me na obra wittgensteiniana, e sim embasar algumas reflexões que aparecerão posteriormente.

na maneira como a linguagem é utilizada. Assim, através de uma análise da linguagem, Wittgenstein propõe uma descrição unificada e dinâmica do ser humano, qual seja, a de uma "unidade psicofísica" imersa no "fluxo da vida".

2.1 Linguagem privada, sensações e caráter público da linguagem

Wittgenstein reflete sobre como se constitui o significado de uma palavra, propondo a substituição do modelo mental para o modelo da ação. O modelo mental baseia-se na ideia de que o significado de uma palavra é constituído pela imagem mental que se forma ao se escutá-la. Wittgenstein questiona esta ideia, ao afirmar que este processo envolve também ação e reação. Sendo assim, os atos de fala e os arcabouços discursivos são compreendidos como constitutivos do comportamento humano. A crítica feita às noções de "privacidade epistêmica" e "linguagem privada" é importante para se compreender os possíveis erros do nosso discurso corrente sobre o âmbito mental do humano.

Nas *Investigações Filosóficas* (1999), Wittgenstein imagina o que seria uma "linguagem privada". Como mostra Sílvia Faustino Saes (1995), esta concepção de linguagem privada é proveniente do modelo agostiniano da linguagem. A linguagem privada seria aquela a representar fidedignamente o universo interior e psicológico do falante, representando suas sensações. Essas sensações – sendo privadas – seriam refletidas por uma linguagem que manteria a privacidade dos seus signos. No entanto, esta concepção de linguagem se mostra contraditória por conceber de maneira errônea as proposições psicológicas na primeira pessoa do singular. O erro é conceber que estas proposições referem-se a "estados, eventos ou processos internos." (SAES, 1995, p. 40)

Segundo o modelo da linguagem privada, o significado do signo estaria na entidade a qual ele se refere. Cada palavra se referiria, portanto, a uma entidade. O emprego da palavra se daria em conformidade com este significado. Assim, o significado de uma sensação seria estabelecido por uma definição ostensiva interna.[16]

Wittgenstein sugere então a substituição para outro modelo. No lugar de se perguntar como as palavras se referem a sensações, é preciso entender como se dá o aprendizado da terminologia das sensações. Assim,

> a busca pela explicação de como a linguagem se refere a uma ontologia 'psíquica' composta de fatos e objetos 'internos' é substituída por uma investigação de outra natureza: uma investigação acerca da aquisição e

[16] Investigações Filosóficas, §258.

formação dos conceitos. (SAES, 1995, p. 59)

Ao se pensar sobre o modo como as pessoas aprendem a utilizar as palavras, percebe-se que há um conjunto de regras de uso das expressões intimamente conectadas ao significado destas mesmas expressões. O processo de aprendizado da língua em questão mostra como se dá o funcionamento de tais regras.

Para se compreender o modelo da linguagem como ação, é preciso pensar no propósito ou objetivo com que a palavra é usada. Por exemplo, caso um ajudante de obra escute a palavra "prego", ele deve reagir buscando o prego. Caso ele apenas forme uma imagem mental do "prego", isso mostrará que ele não compreendeu o significado da palavra dentro daquele jogo de linguagem. Compreender o significado de uma palavra envolve agir ou reagir a ela. Assim, o que se considera como "entender o significado" dependerá do jogo de linguagem no qual se está inserido. Wittgenstein chama a atenção para a heterogeneidade da nossa linguagem, que é constituída por uma grande variedade de jogos de linguagem. O importante é perceber que a linguagem é uma atividade que faz parte da nossa forma de vida.

> Quantas espécies de frases existem? Afirmação, pergunta e comando, talvez? – Há inúmeras de tais espécies: inúmeras espécies diferentes de emprego daquilo que chamamos de "signo", "palavras", "frases". E essa pluralidade não é nada fixo, um dado para sempre; mas novos tipos de linguagem, novos jogos de linguagem, como poderíamos dizer, nascem e outros envelhecem e são esquecidos. [...] O termo "jogo de linguagem" deve aqui salientar que o falar da linguagem é uma parte de uma atividade ou de uma forma de vida. (WITTGENSTEIN, 1999, p. 35, §23)

A heterogeneidade da linguagem revela-se nas diversas formas com que somos capazes de utilizá-la. Nesta concepção, o significado de uma palavra está relacionado ao seu uso, como explica Chon Tejedor: "O significado de uma palavra não é um objeto. O significado de uma palavra é a forma como a palavra é usada na linguagem." (TEJEDOR, 2011, p. 132, tradução nossa) Os diversos jogos de linguagem mostram os diversos usos que podem ser feitos das palavras. Assim, é possível dar ordens ou obedecê-las, descrever um objeto, reportar um evento, formular uma hipótese, apresentar os resultados de uma pesquisa, traduzir um poema, perguntar, rezar, amaldiçoar.

Como explica Tejedor, é necessário aprender a utilizar a palavra conforme o jogo de linguagem em questão. Uma vez que a linguagem é composta por diversos jogos, é possível aprender a participar destes jogos da maneira correta através do aprendizado. Aprender o significado da palavra é aprender sobre o seu uso. Desta forma, a afirmação wittgensteiniana sobre o caráter público da linguagem está ancorada na ideia de que a linguagem está arraigada nas instituições e costumes da vida social. Assim, o significado da palavra só poderá ser

compreendido de acordo com o contexto do seu uso. Embora os usos da linguagem sejam governados por regras, eles são passíveis de interpretações diversas. Os seus significados, portanto, dependerão também da intenção do falante. Uma vez que o uso da linguagem pode ser bem ou mal interpretado, o contexto será importante para que o significado da expressão dita seja compreendido. O significado está relacionado ao modo como se compreende a expressão. Ou melhor, o significado se esclarece pelo modo como ele é passível de explanação em conexão com o seu contexto de uso "nativo".[17] Os critérios para saber se alguém compreendeu o significado da expressão são: a) uso correto da expressão de acordo com as regras; b) explicação correta do significado da expressão no contexto; c) responder apropriadamente ao uso da expressão por outros. (HACKER, 2001)

O aprendizado de uma linguagem consiste nos modos de aprender a dominar as técnicas de seu uso. As regras, por sua vez, são constitutivas do significado de uma expressão. O uso correto da expressão demonstra a correta compreensão do seu significado. Assim, o significado de uma expressão é uma convenção e uma prática normativa inserida no fluxo da vida humana. Ao conceber a linguagem deste modo, Wittgenstein está contrariando aqueles que concebem o significado da palavra por sua conexão com objetos da realidade estritamente extralingüística. Neste sentido, a linguagem é livre, autônoma, uma estrutura flutuante. (HACKER, 2001)

Para exemplificar o modo como se constitui o significado de uma palavra, Wittgenstein com frequência recorre à terminologia que utilizamos para falar das nossas sensações. Se sinto dor, pode-se explicar este fenômeno da seguinte forma: um evento físico enviou ao meu cérebro uma mensagem de um trauma que me levou a experimentar a sensação de dor. Assim, a sensação seria uma experiência interna e mental. Uma cadeia de eventos físicos, portanto, causaria um efeito mental que seria a experiência de dor. A experiência da dor seria transparente para o indivíduo. Ele não poderia duvidar do fato de que está com dor. Se a ele parece que está com dor, então de fato está. Não há necessidade de interpretar a sensação e nem há como interpretá-la da forma errada. Outros podem apenas tentar interpretar se ele de fato tem dor ou não, uma vez que eles não teriam acesso ao que ocorre dentro da sua mente. Teriam, assim, que interpretar o seu comportamento. (TEJEDOR, 2011)

Segundo Wittgenstein, no entanto, o significado da palavra dor não pode ser a sensação mental de dor. Levada às últimas consequências, essa ideia sugeriria que a linguagem privada é possível, i. e., uma linguagem cujo significado das palavras seria

[17] Ver mais sobre isso em: AZIZE, Rafael. *O pano de fundo das regras*. In: SALES, João Carlos (Ed.). **Certeza**. Salvador: Quarteto, 2012. Disponível em: https://sites.google.com/site/rafaelazize

conhecido apenas pelo falante. Isto, no entanto, segundo Wittgenstein, é impraticável. Esta linguagem seria incapaz de comunicar. A linguagem privada seria conhecida apenas pelo seu falante - ou, talvez, sequer por este! Esta linguagem das sensações, portanto, constitui um grande problema. A natureza da sensação seria clara para a pessoa que a experimentasse, como se ela conhecesse as sensações antes de ter palavras para nomeá-las. A linguagem das sensações, portanto, se constituiria ao se nomeá-las. Seria a natureza das sensações a indicar, portanto, como as palavras seriam usadas. Por outras palavras: o primeiro remetimento à sensação por parte do seu signo respectivo seria desde já baseado em algum critério ou regra. No entanto, como mostra Wittgenstein, a linguagem não funciona assim. Apenas o fato de eu identificar uma sensação não me habilita a utilizar as palavras corretamente. Aprende-se a usar a palavra dor através do treinamento numa prática de regras que permitem certos usos e impedem outros. Ou seja, a linguagem é mais complexa do que a mera nomeação de entidades.

Também é um erro, segundo Wittgenstein, considerar que a natureza das sensações é clara para nós antes da linguagem. Uma criança, por exemplo, tem dificuldade em distinguir a dor e a sensação de fome. Alguma adulta precisa indicar a ela o que de fato está sentindo. Segundo essa visão, seria impossível eu ter alguma visão clara e indubitável sobre as minhas sensações pois aprendo a categorizar as sensações quando aprendo a utilizar uma linguagem. Aprender uma linguagem é ser treinada para uma determinada prática. Antes desta aprendizagem, é impossível confundir-se ou errar a respeito das próprias sensações, pois as sensações não possuem natureza clara para nós.

Desta forma, Wittgenstein mostra como é enganosa a ideia de que é possível obter um "conhecimento" da própria sensação através de uma sondagem interior na qual se encontraria uma entidade cristalina chamada "dor". O aprendizado sobre a dor está atrelado ao aprendizado da linguagem. Está cristalizada no nosso imaginário a ideia de que podemos obter conhecimento sobre as experiências subjetivas que ocorrem num âmbito radicalmente privado. Para Wittgenstein, não se trata de aceitar ou rejeitar a hipótese de que somos dotados de "transparência mental", mas de reformular a questão em termos mais apropriados. Não se trata, portanto, de ter consciência das próprias dores, mas sim de refletir acerca das próprias emoções e das motivações da ação. Este é um tipo de reflexão que apenas pode ser empreendido por usuários da linguagem. A introspecção deve ser compreendida como uma forma de reflexão e não de percepção. Esta reflexão se utilizaria da memória, imaginação e sentimentos, sem fazer nenhum uso da percepção que fosse logicamente fundante do seu sentido. (HACKER, 1997)

Wittgenstein procura romper com a ideia de que a linguagem possuiria a única função de comunicar conhecimentos para que outra pessoa possa se apropriar deles. No parágrafo 363 das *Investigações Filosóficas*, ele questiona o jogo de linguagem envolvido numa situação de comunicação:

> Mas de que modo comunicamos alguma coisa? Quando dizemos que algo foi comunicado? Qual o jogo da linguagem de comunicar? [...] estamos tão acostumados com a comunicação através da fala, em conversa, que nos parece que todo o essencial da comunicação reside no fato de um outro apreender o sentido de minhas palavras – algo anímico -, de recebê-lo, por assim dizer, em seu espírito. Quando ele, além disso, faz alguma coisa com elas, isto então não pertence mais à finalidade imediata da linguagem. (WITTGENSTEIN, 1999, p. 118, §363)

No caso da linguagem sobre as sensações, talvez se trate mais de um caso de *expressão* do que transmissão de conhecimento. Nem sempre os enunciados em primeira pessoa descrevem o que se passa no seu interior, nem sempre se trata de transmitir uma "informação privilegiada à qual apenas o falante teria acesso". Quando uma pessoa diz estar sentindo dores, ela está se manifestando. A afirmação é uma expressão de dor. Uma afirmação será considerada uma descrição de um estado mental dependendo do contexto no qual é enunciada.

Segundo Hacker, Wittgenstein propõe uma imagem expressivista e naturalista da linguagem humana, em contraposição à concepção descritivista e cognitivista. Como escreve Wittgenstein no parágrafo 244 das *Investigações Filosóficas*, o significado da palavra dita sobre a sensação deve ser compreendido no contexto da linguagem originária. A palavra de dor e o comportamento que a acompanham devem ser compreendidos como expressão da dor e não uma descrição representativa:

> Como as palavras *se referem* a sensações? – Nisto não parece haver nenhum problema; pois não falamos diariamente de sensações e não as denominamos? Nós não falamos todos os dias sobre as sensações? Não damos nomes a elas? Mas como é estabelecida a ligação entre o nome e o denominado? A questão é a mesma que: como um homem aprende o significado dos nomes de sensações? Por exemplo, da palavra 'dor'. Esta é uma possibilidade: palavras são ligadas à expressão originária e natural da sensação, e colocadas no lugar dela. Uma criança se machucou e grita; então os adultos falam com ela e lhe ensinam exclamações e, posteriormente, frases. Ensinam à criança um novo comportamento perante a dor. 'Assim, pois, você diz que a palavra 'dor' significa, na verdade, o gritar?' - Ao contrário; a expressão verbal da dor substitui o gritar e não o descreve. (WITTGENSTEIN, 1999, p. 98, §244)

Desta maneira, Wittgenstein procura mostrar como as crianças aprendem a substituir o

grito de dor por uma expressão verbal de dor. O grito é substituído pelo verbo, mas ainda assim mantém um vínculo com a expressão primitiva de dor.

Após esta breve incursão pelas reflexões de Wittgenstein sobre linguagem privada, torna-se importante refletir sobre dois aspectos: a) a concepção da natureza humana atrelada a cada uma destas concepções da linguagem; b) a concepção de comportamento humano atrelada a cada uma destas concepções da linguagem. Desta forma, desenha-se uma dicotomia entre uma explicação dualista do ser humano e uma explicação unificada.

2.2 O modelo mental e a concepção dualista do ser humano

Embora Wittgenstein não tenha criticado Descartes diretamente, é importante marcar que Descartes foi o filósofo que expressou de forma mais contundente o modelo da privacidade mental. O argumento do *cogito* legitima-se a partir da indubitabilidade a respeito do fato de que estou pensando. Neste caso, a função da linguagem seria descrever aquilo que apenas eu posso saber. O modelo cartesiano da mente, portanto, está implícito na linguagem privada das sensações, mesmo que Wittgenstein não mencione Descartes uma vez sequer em seus escritos: "Para Descartes, a mente é uma coleção de estados essencialmente privados. Os conteúdos da minha mente – as sensações em particular – são privados para mim, num sentido muito forte. Eles são privados para mim de forma que apenas eu posso conhecê-los." (TEJEDOR, 2011, p. 159, tradução nossa) Assim, a partir da análise sobre o funcionamento da linguagem – e especialmente sobre a terminologia que usamos para falar das sensações – Wittgenstein acaba por avançar uma outra forma de se conceber a natureza humana, diferente da cartesiana.

Na concepção dualista da natureza humana, o âmbito mental é entendido como um repositório de experiências subjetivas. Enquanto o mundo mental seria o mundo da experiência subjetiva privada, o mundo exterior seria constituído por uma dimensão espacial acessível a todos. A gramática reforça uma semelhança entre o interior e o exterior, mas um seria independente do outro. Teríamos, portanto, uma *percepção* do exterior assim como uma *percepção* do mundo interno. Se o externo é constituído por objetos físicos, o interno é constituído por objetos mentais - estados e eventos. O mundo interno, portanto, é construído de forma paradoxal: é imaterial e, ao mesmo tempo, recheado de conteúdos passíveis de serem testemunhados pelos cinco sentidos corporais. Estes conteúdos seriam estados, eventos, processos mas, ao mesmo tempo, mentais, etéreos e intangíveis. (HACKER, 1997)

Essa equivalência entre o mundo interior e o exterior é reforçada pela gramática. Dessa forma, diz-se que alguém “tem uma dor” assim como se diz que alguém “tem um livro”. Através da inspeção da própria consciência, o sujeito poderia então relatar aos outros aquilo que se passa consigo, sem necessidade de observar o próprio comportamento, pois existiria uma independência entre o interior e o exterior.

Segundo Wittgenstein, a linguagem também é desencaminhadora quando utiliza o termo “conhecimento” para se referir às sensações. Segundo a concepção cartesiana de conhecimento, só se pode afirmar que se conhece algo quando for impossível duvidar ou estar errado sobre este dado. Assim, apenas eu poderia saber se estou com dor. A gramática parece nos levar a crer em certas imagens enganosas. Isso ocorre no caso da palavra “mente”. Este substantivo parece indicar o nome de uma substância ou coisa, embora não o seja. O mesmo ocorre com a expressão “eu tenho dor”. O verbo “ter” parece indicar posse mas não indica. “Mente” é diferente de “cérebro” assim como “ter dor” é diferente de “ter um caderno”. Estes são exemplos de semelhanças gramaticais que escondem profundas diferenças. Como afirma Hacker, o discurso sobre o mental é um espaço privilegiado de enganos. A mente é ilustrada como se fosse um espaço imaterial dentro do qual estão contidos nossos sentimentos, desejos e reflexões. Através de um olho interno, poderíamos ver o que se passa na mente. Esta terminologia daria a entender que o corpo e a alma são coisas que o indivíduo possui. (HACKER, 1997)

Wittgenstein expressa com ironia o absurdo do uso da palavra “saber” para se referir à relação do sujeito com as próprias sensações:

> Em que medida minhas sensações são privadas? – Ora, apenas eu posso saber se realmente tenho dores; o outro pode apenas supor isto. – De certo modo, isto é falso, de outro, absurdo. Quando usamos a palavra “saber”, como normalmente é usada (e como deveríamos, pois, usá-la!), então os outros frequentemente sabem quando tenho dores. – Sim, mas não com a certeza que eu próprio sei! – De mim ninguém pode dizer (a não ser por brincadeira) que sei que tenho dores. O que isto pode significar, a não ser que tenho dores? (WITTGENSTEIN, 1999, p. 99, §246)

O termo “autoconhecimento”, portanto, é também profundamente enganador quando usado no contexto da perspectiva cognitivista criticada por Hacker. Pois aquilo que se formula acerca de si mesmo não tem nada a ver com conhecimento.

O objetivo de Wittgenstein é apontar as diferenças entre o interno e o externo, apesar da gramática e da linguagem utilizadas para descrever o interno gerarem ilusões e erros. Os verbos “ter”, “perceber” e “conhecer”, por exemplo, quando aplicados tanto para dentro quanto para fora, levam a enganos na concepção da subjetividade humana. Portanto, não é

através da comunicação pela fala que se tem acesso ao que se passa com o outro, como pretendo mostrar no próximo tópico. O comportamento é expressivo, e constitui o critério para a descrição em terceira pessoa do estado alheio. Estas formas de comportamento nos permitem atribuir sensação, desejo e emoção. Assim, o comportamento não é um mero movimento corporal, algo como um invólucro externo. Isso não quer dizer, no entanto, que o interno seja um tipo de ficção.

2.3 Modelos de explicação do comportamento humano

De cada modelo de linguagem segue uma explicação diferente sobre o comportamento humano. O modelo mental tende a conceber o comportamento como mero movimento corporal que seria causado por algo que se passa no "interno". Ou seja, eventos mentais levariam a contrações musculares. O movimento corporal seria entendido de forma puramente mecânica. Desta concepção surge a ideia de que o rosto não expressa uma alegria, mas apenas contrai sua musculatura.

No entanto, isto significaria que inferimos o interno do indivíduo a partir do externo. Ou seja, resiste a ideia de que o âmbito mental é desvinculado do âmbito do corpo e do comportamento. Dessa forma, o comportamento da pessoa diria algo sobre sua experiência subjetiva. Para Wittgenstein, esta concepção está equivocada, como podemos ver no parágrafo 357 das *Investigações Filosóficas*: "Ora, poder-se-ia dizer assim: quando se vê o comportamento de um ser vivo, vê-se sua alma." (WITTGENSTEIN, 1999, p. 117, §357) Ou seja, quando uma pessoa está se contorcendo de dor ou vibrando de alegria, vemos sua dor e sua alegria. Vemos o ser humano. É absurdo dizer que vemos apenas o invólucro externo de algo que, na verdade, estaria acontecendo no interior da pessoa. É preciso impregnar o ser humano de expressividade através de seu comportamento, pois soa impossível dizer que o comportamento é formado apenas por movimentos corporais. Como escreve Hacker, o comportamento de um ser humano é constituído por "sorrisos e caretas, uma voz suave ou furiosa, gestos de amor ou de desprezo, bem como tudo aquilo que a pessoa faz e diz." (HACKER, 1997, p. 51)

O ser humano vivo age e reage, expressa-se, sente dores e alegrias, chora e abraça, sorri e contrai. Reduzir a expressividade humana a uma explicação científica do corpo como fisiológico parece absurdo. No parágrafo 286, das *Investigações Filosóficas*, Wittgenstein escreve:

> Mas não é absurdo dizer que um corpo tem dores? – Como se pode decidi-la? Como tornar válido que não é o corpo? – Ora, mais ou menos assim: quando alguém tem dores na mão, estão não o diz (a não ser que escreva), e não se consola a mão, mas sim quem está sofrendo; olha-se os seus olhos. (WITTGENSTEIN, 1999, p. 106, §286)

Ou seja, Wittgenstein procura mostrar como nossa terminologia das sensações é desencaminhadora e enganosa. Não é o corpo que tem dores, neste caso, é o ser humano. Hacker explica com clareza esta questão:

> a expressão 'meu corpo' não indica uma relação de posse entre eu e meu corpo, nem a palavra 'eu' é utilizada para referir-se a meu corpo. Meu corpo, no entanto, não tem uma mente. Não é o corpo que exibe dor em seu comportamento, pois não são corpos que se comportam. Não é meu corpo que berra e geme, nem é ele que cerra os dentes. (HACKER, 1997, p. 54)

Os absurdos da linguagem, apontados por Wittgenstein, estão relacionados a uma compreensão dualista da natureza humana que, por sua vez, levam a uma determinada concepção do comportamento. No entanto, como afirma Hacker, trata-se de insistir que os cânones de compreensão do estudo do homem e da natureza são diferentes. As formas de explicação apropriadas para um não são apropriadas para outro. O comportamento humano deve ser compreendido a partir de seu contexto histórico. O comportamento pressupõe "convenções, sistemas de crenças e valores." (HACKER, 2001, p. 36) Ou seja, explicar o comportamento humano envolve compreender as normas sociais que o constituem, como também qual é a ação e quais são os motivos que a inspiram. A explicação fundamenta-se nas crenças do agente, no seu objetivo e valores, assim como na concepção que ele possui de si mesmo a respeito de seu papel. No entanto, é importante perceber que as intenções do agente também se dão dentro de um contexto histórico:

> O horizonte das intenções possíveis é estabelecido pelo contexto histórico no qual os seres humanos se encontram. Se a situação fosse diferente, nada poderia contar como sendo tal intenção, não importa o que se passasse na mente ou cérebro do agente. (HACKER, 2001, p. 35)

Ou seja, aquilo que é singular e único pode ser explicado. Mas esta explicação não se dá por regras gerais, mas por referência às razões do agente, sua compreensão da situação na qual está inserido, seu julgamento e avaliação da situação e dos seus valores – como sugere Hacker. Um evento singular explica-se pelo esclarecimento da situação do agente, ou seja, suas razões para agir, seu julgamento e avaliação da sua situação. A explicação de um evento singular, ou particular, não se dá por subsunção a uma regra geral.[18]

[18] Portanto, não se trataria de conceber a história, psicologia, sociologia ou economia como preocupadas com o

O repertório comportamental de uma criatura exibe aquilo que é possível atribuir a ela. O comportamento linguístico também é considerado um comportamento, uma vez que os usos das palavras são atos. O comportamento (no sentido de comportamento significativo) é o critério primário para atribuição de pensamento, memória e conhecimento a uma criatura. Através da ação do indivíduo, busca-se compreender seu pensamento, sua intenção, seus sentimentos, objetivos e valores. Este procedimento é conhecido como a tentativa de se adotar a perspectiva alheia. A sensibilidade e a imaginação são importantes para se compreender outra pessoa. (HACKER, 2001)

O comportamento linguístico é movido por uma intenção específica do falante, que atribui um significado à sua fala. Assim, podemos dizer que os usos da linguagem são intencionais. As intenções do agente são limitadas e constituídas pela cultura:

> O horizonte das intenções de um usuário da linguagem são limitados apenas pelos recursos da sua linguagem, as instituições historicamente condicionadas nas quais está imerso, e as possibilidades de ações que ele conhece ou acredita estarem disponíveis no contexto social da sua vida. (HACKER, 2001, p. 31-31)

Ou seja, o comportamento deste falante é cultural, social e linguisticamente limitado. Dentro destes limites, ele possui intenções e utiliza-se dos recursos disponíveis para realizar suas intenções. Ainda assim, é importante marcar que também há aspectos não intencionais nos seus atos. Uma das maneiras de explicar o comportamento do agente é especificar as razões para o seu ato. Hacker, seguindo Wittgenstein, diferencia a causa de uma ação de sua razão. Ele rejeita o modelo de explicação que entende a vontade como causa da ação. Para ele, a ação é necessariamente voluntária, pois o que diferencia um movimento de uma ação é a possibilidade do agente ter feito de outro modo. A ação explica-se pela razão do agente, isto é, aquilo que levou o agente a agir. A causa seria uma condição para o acontecimento de algo. Por exemplo, o gelo faz o pé escorregar. A causa é o que faz acontecer enquanto as razões justificam e explicam a ação do agente que pode ou não alcançar o seu objetivo. (HACKER,

---

particular e único. E, sim, de compreender que o específico e único é explicado não por regras gerais que se aplicariam a eventos de um tipo geral. Ainda assim, historiadores, psicólogos e cientistas sociais buscam com legitimidade uma forma de generalização. “As generalizações válidas que são alcançadas pelo estudo da história, economia e sociedade não são semelhantes às leis científicas. Pois o que fundamenta as generalizações do estudo da cultura e sociedade não são semelhantes movimentos cegos da matéria no espaço, mas as ações e atividades do homem – às vezes intencionais, geralmente feita por razões, tipicamente motivado e direcionado a objetivos ulteriores, e apenas compreensível dessa forma. As correlações estatísticas abundam nas ciências sociais, assim como o fazem nas ciências naturais, mas nenhuma compreensão do fenômeno descrito por tais correlações nas ciências sociais [...] é alcançada na ausência de tais investigações das crenças, motivações e valores dos agentes, que tornará seu comportamento inteligível. O que as elucidações de Wittgenstein mostram é que conceitos relevantes não são redutíveis aos conceitos das ciências naturais, [...], e que as explicações relevantes não são logicamente homogêneas com as explicações nas ciências naturais.” (HACKER, 2001, p. 38-39)

2001)

A partir das razões, pode-se avaliar uma ação. Caso um agente tenha a possibilidade de não realizar a ação que está realizando, é possível dizer que está agindo por uma razão. Caso ele não possua escolha, sua ação tem uma causa. Por exemplo, ele escorrega devido a uma casca de banana. A casca de banana é causa para a ação. Este tipo de conhecimento adquire-se através da indução. Já o conhecimento das razões não. As razões dadas pelo agente para sua ação são autoritativas, ou seja, servem como razões para sua ação. A razão aqui relaciona-se ao conceito de raciocínio, enquanto a causa especifica uma condição suficiente. (HACKER, 2001)

Cada caso deve ser analisado em suas circunstâncias. Cabe ressaltar que, como o discurso humano envolve tanto o falante como o ouvinte, a interpretação do ouvinte deve ser levada em conta também. Assim, a intenção do falante e a interpretação do ouvinte constituem a fonte de significação da ação humana, na qual se inclui o discurso humano. (HACKER, 2001)

2.4 Consequências da explicação científica da natureza humana

Em diversas áreas de estudo, a forma do conhecimento sobre o humano moldou-se segundo os padrões metodológicos da ciência. O grupo de disciplinas que estuda o homem como um ser cultural, social e histórico constitui-se pela psicologia, linguística, história, antropologia, ciências sociais, literatura, artes e outras. No entanto, segundo Hacker, parece estar equivocada a suposta "homogeneidade metodológica entre conhecimento cientifico e humanístico." (HACKER, 2001)

A estrutura lógica da explicação dos estudos humanistas – em particular a explicação do pensamento humano e da ação – é a mesma das explicações típicas das ciências naturais. Buscou-se compreender o comportamento humano a partir de um modelo causal segundo o qual as leis implícitas seriam psicológicas ou sócio-históricas. No entanto, é preciso considerar que a moldura de explicação científica não é adequada para se explicar o nosso comportamento. Há formas legítimas - e até racionais - de se compreender o ser humano que não passam pela descrição das regras científicas. A regularidade do nosso comportamento se explica pelo fato do homem ser cultural, não pelo fato de possuir uma natureza essencial. (HACKER, 2001) [19]

[19] A ideia de que a natureza em geral é regida por leis influenciou profundamente a forma de se olhar para a

Nosso comportamento não é mero movimento, mas ação. A forma de se atribuir significado na linguagem é também a forma como se atribui significado ao comportamento. A ação está imersa num conjunto de práticas regradas e instituições. O movimento físico de mover a mão para um lado e para o outro pode ser explicado fisiologicamente. No entanto, tal gesto pode ser explicado como sendo um aceno ou um aviso, por exemplo. A concepção da ação humana como um movimento corporal causado por um ato mental foi dominante em diversos campos das ciências humanas durante séculos, de Descartes até o século XX. Influenciou inclusive o surgimento da psicologia experimental no final do século XIX. (HACKER, 2001)

O modelo de linguagem proposto por Wittgenstein sugere que o seu uso não se faz pela mera aplicação de regras, mas pela avaliação da adequação do uso de determinada expressão. Ou seja, somos seres que julgam a linguagem, e não apenas seguidores de regras. Neste sentido, compreender o comportamento humano é pensar nas razões e motivos do agente, e não nas causas físicas de sua ação.

Assim como o significado das expressões deve ser entendido de acordo com o contexto, é preciso compreender que o comportamento humano está igualmente ancorado em um contexto. Uma intenção só é possível dentro dos limites dos costumes e instituições.

Atualmente, vive-se uma nova etapa de aprofundamento da cientificização da explicação do comportamento humano. Este passo foi dado pela neurofisiologia, que substitui o mental pelo neural. Ou seja, a explicação do comportamento não se daria pelo ato mental, mas pelo físico-fisiológico. Assim, movimentos neurais inconscientes explicariam as motivações das ações humanas. Segundo Hacker, a neurofisiologia contemporânea se funda no dualismo cérebro/mente, ao atribuir ao cérebro funções que antes eram erroneamente atribuídas à mente. O mundo mental é marginalizado em função de uma explicação neural. O comportamento humano seria fisiológico e físico, regido por processos neurais inconscientes, em formas de operação semelhantes às de computadores.

Como afirma Hacker, o mito cartesiano surge sob diferentes disfarces. Neurologistas, psicólogos ou filósofos contemporâneos estão ainda pensando através do quadro conceitual cartesiano. Estados mentais são entendidos como estados do cérebro, ou seja, o ato de desejar é concebido como um estado cerebral que provoca uma ação. O cérebro seria um processador das informações recebidas pelos nervos. A consciência seria então entendida como o

---

natureza humana. A descoberta das leis do cosmos por Newton levou alguns filósofos a considerarem a possibilidade de se descobrir as leis de operação da mente humana. Hume foi emblemático neste movimento ao tentar decifrar a lei de associação de ideias. As operações da mente seriam elas também universais. Hume presumiu haver uniformidade nas ações humanas, independentemente da cultura e idade. (HACKER, 2001)

mecanismo cerebral capaz de inspecionar a si mesmo, gerando o autoconhecimento. (HACKER, 1997)

A lei do comportamento humano seria fisiológica e física, e não mental. A neurociência, desta forma, marginaliza o mental. As causas do comportamento humano estariam no mesmo nível que as operações computacionais, seriam ações não conscientes de realização neural. (HACKER, 2001)

Neste ponto, é importante retomar a ideia de que o ser humano não utiliza a linguagem meramente obedecendo a regras. O ser humano é capaz de avaliar a adequação dos usos das palavras a determinadas regras culturais. O caráter avaliativo do ser humano é priorizado em relação à sua capacidade racional. O ser humano é, essencialmente, um ser reflexivo que faz uso de uma atividade regrada, a linguagem. O primeiro passo rumo à cientificização da natureza humana foi dado por Hume, quando propôs as regras de regularidade do funcionamento da mente humana. O segundo passo está sendo dado com o avanço da neurofisiologia, perpetuando as distorções da explicação cartesiana.

Geralmente, ao se explicar o significado de uma expressão também se está explicando a regra de seu uso, isto é, um uso considerado padrão de acordo com o contexto. Desta forma, Hacker explica a peculiaridade do comportamento humano em termos não de ser capaz de seguir regras, mas de avaliar a concordância de um comportamento com uma regra ou não - como já dissemos. Ora, mecanismos artificiais ou neurais podem agir de acordo com uma regra mas são incapazes de determinar o que conta como estar em concordância com a regra. Desse modo, mostra-se como o uso da linguagem não é redutível a uma explicação neurofisiológica, isto é, de resposta a um estímulo neural. Apenas quem domina as técnicas do uso regrado de uma linguagem pode compreendê-la. (HACKER, 2001)

Assim, desenha-se uma linha de pensamento que se move por uma rejeição às explicações estritamente científicas acerca do humano. Esta rejeição incorpora a crítica às concepções dualistas desenvolvidas pela tradição do pensamento ocidental. No próximo capítulo, pretendo descortinar de forma breve a possibilidade de se pensar a literatura como uma ferramenta mais apropriada para se pensar o ser humano, em contraposição às molduras cientificizantes. Neste sentido, cabe perguntar sobre o sentido dos conceitos de verdade e objetividade. Seria possível encontrar verdade e objetividade num texto literário? O que torna a literatura especialmente satisfatória na sua indagação acerca do humano? Pretendo explorar, a seguir, de maneira breve, algumas dessas questões.

Chapter 3 Truth and Perspective in Literature

3.1 Dualism and subjectivity in technological modernity

Maybe an emotion is not what we usually think it is. And maybe thought is not always rational. A strictly rational literary work is perhaps something hard to find, and certainly not quite attractive to our hearts. In literature we seek warmth, and feeling, and beauty. We need honesty, and wit, and complexity. Originality and commonality. In our daily life (at least in the urbanized West), mind and body are conceived as different substances. The dualist conception of human being is implied in many contemporary cultural practices.

Considering the possibility of an "emotionalized thought", as John Dewey suggests. At first, it is hard to verify how it would work and what it would be. Such is the aim of this chapter. Understand what the emotional thought is. Or an emotion that thinks, or a thinking that is "emotioned". More specifically, I want to understand what an "emotionalized thought" about human beings would be like, and how this emotion would purport to describe the life of the human person. I want to consider if knowledge is a privilege of rationality, and if there is any truth in a verse. I want to investigate if there is a heart that knows something, and to what extent my mind is made up of my feelings.

What does an emotion want? An emotion wants to be felt into completion, it wants to be nurtured and unfold. The emotion wants to exhaust itself, and it wants to understand itself. Or rather, as we saw with Hacker in the previous chapter, it is the *I* that wants to understand what I am feeling, apart from feeling it. I do not want anyone to steal my feelings from me, and say I am not supposed to feel them. When I feel, I need to find a means to let the feeling flow. It is not a paradox to say we want to understand an emotion. It does not bug the system. On the contrary, it makes total sense. And we express this naturally in our daily lives. This indicates that *emotions can be subjected to a kind of intelligibility*. Yes, we are able to understand emotions. Moreover, we *need* to understand them. We have this intrinsic necessity. The understanding of an emotion is the possibility of its transformation into something else. Into another emotion, perhaps, or into a less feverish state. For one thing is sure: emotions burn like fever. Also, they provide meaning to our lives, and guide us through a strange world. So emotions both derange and allow for orientation. But more fundamentally, I feel therefore I am a human. Do not take my feelings from me. I want to feel alive. I desire to feel alive.

Our emotions feel, act, imagine, think. Our emotions create and respond, give and receive. Emotions have tentacles, they pervade everything. Peter Goldie writes: “Things swim in emotion.” (GOLDIE, 2003, p. 2) However, in technological modernity, our subjectivities are not respected in their messiness, emotional rhythm, and in their need of expression. It seems that, more than ever, we are subjected to cultural practices that reinforce a specific kind of rationality and the dualist conception of human nature. (ELDRIDGE, 2008)

Virtual reality, for example, provides a way to take our thoughts and imagination to illusionary worlds while our body remains in the same place, plugged into a technological device. We run the risk of becoming Frankensteinian collages of misconceived subjectivities and misunderstood emotions in cyborg bodies, threatened to have our emotions castrated by a growing individualism. Garry Hagberg calls our attention to the fact that the term Cartesian (as in the Cartesian self) refers not to what was explicitly endorsed by Descartes, but to a “cluster of intertwined metaphysically dualistic views in the philosophy of mind and language.” (HAGBERG, 2008, p. 3) By that, it is possible to infer how “strange, alien, or prismatically distorting of human experience these philosophical pictures of selfhood in fact are.” (HAGBERG, 2008, p. 3)

A quote from a news outlet can serve here as an example. In this fragment, it is possible to see how an economical-political practice implies a certain conception of subjectivity and a certain view of human life:

> The political and legislative changes of the Temer and Bolsonaro administrations are implemented in a global context of the rise of a world reason [sic] based on individual responsibility for successes and failures and that justifies the deconstruction of the welfare state. The understanding of society as a set of business units combined with disregard for the existence of social, cultural and economic structures that impose determinations on the subjects contributes to the capitalization of relations and the dismantling of public policies based on principles of solidarity. (SAMPAIO, 2019, our translation)[20]

This fragment calls attention to the fact that neo-liberalism aims at dismantling the welfare state. The idea implicit in neo-liberal practices is that human beings are individually responsible for their lives. It ignores the social and cultural dimension of our subjectivities. Each subject is seen as a “business unit responsible for its own success and failure”. This conception is a reinforcement of a misconceived subjectivity. It ignores the fact that an individual is immersed in relationships with its environment and that these relationships, in

[20] SAMPAIO, Marina. Por que tem greve geral dia 14 de junho? **Justificando**. June 13, 2019. Available in: http://www.justificando.com/2019/06/13/porque-tem-greve-geral-dia-14-de-junho/. Accessed Jan. 05, 2020

turn, constitute her.

As Richard Eldridge shows, the growing individualism of the modern world deepens the separation between flesh and soul, mind and body, thought and emotion. Hence individualism must be attenuated, because it creates a limit-situation to our consciousness, and seriously threatens our health. (ELDRIDGE, 2008) While science moves forward providing a longer life-spam to the human body, psychological diseases seem to increase. Loneliness, depression, and other similar diagnoses are common problems in our contemporary urban society. Insane minds inhabiting healthy bodies. Moreover, our culture is increasingly pervaded by technology. How can our feelings endure this process?

The legacy of modernity is dubious in many ways. We surely cannot deny its praiseworthy achievements, but it is also important to analyze its negative consequences. The Enlightenment project, developed during the 18th century, has promoted a series of changes that constitute the basis of our present identity. Tzvetan Todorov, in his book *The Spirit of the Lights* (2008), proposes an assessment of what Enlightenment has meant, has achieved and failed to achieve. Three ideas summarize its promises: autonomy, the human purpose of our acts, and universality. Autonomy means individual's privilege to choose and decide to the detriment of any authoritarian imposition. Human beings are now free to examine, question, criticize, doubt. There is no longer any imposed sacred dogma. The unique sources of knowledge are reason and experiences – and, in this way, autonomy of knowledge is achieved. There should not be any imposition of limitations by religious institutions. The struggle for freedom of consciousness is the same struggle for freedom of speech, opinion, expression. Human beings are now the source of the law, and they themselves create the means to regulate themselves, no law shall be legitimized by religious or traditional values.

The Enlightenment was a humanistic and anthropomorphic project. Men should search for the meaning of their life on Earth - and not in heavenly realms. The purpose of human actions should be granted by men themselves. Salvation is replaced by the search for happiness. The aim of the State is not to govern under God's law, but to fight for the welfare of its citizens. However, despite so many invaluable achievements, the legacy of the Enlightenment Project is ambiguous. On the one hand, the battle against dogmatism and religious authority was victorious. The autonomy of knowledge and thought, freedom of speech, people's sovereignty over authoritarian leaders were important achievements. But not all the great promises were fulfilled. The subsequent centuries witnessed two world wars, the persistence of totalitarian regimes in some countries, and the disastrous consequences of the technological advancement. All these belittled the Enlightenment project. Words such as

humanism, emancipation, progress, reason, free will became out-fashioned. (TODOROV, 2008)

The optimistic idea of progress was abandoned once faith in the linear progress of the human being has revealed to be illusory. As a result, some concluded that the distinctive feature of the human being is not progress but rather perfectibility. By this, they meant an ability to grow better and improve the world, but with no guarantees. Any change could bring about positive and negative effects that demand constant vigilance and care to mitigate its damages. The same is true for technological and scientific advancements. The immediate effects of these changes might be predictable, but not their long-term effects. The atomic fission can well exemplify it: scientists that discover it could have never imagined it could lead to the tragedy of Hiroshima and Nagasaki. (TODOROV, 2008)

As I mentioned in the previous chapter, humanism was accompanied by a highly scientific grasp of the human being. In the battle against religious mentality, freedom of thought came along with the consent to a limitless spread of technological tentacles. Hacker explains how a conception of knowledge sustained by scientific claims was developed at the core of humanism. The study of the human being and the study of science evolved together. However, the rational basis for understanding life and the world brought with it some unexpected effects. It seems therefore important to ask: is there a more adequate way to describe human beings? Without denying the benefits of the achievements of the Enlightenment period, is it possible to improve the way we think about our subjectivity?

Taking all that into consideration, I intend to understand how it would be possible to talk about the truth of a human being without being this truth based on "scientific protocols of universality;" and more specifically, from a philosophical standpoint, consider whether the literary narrative is an appropriate way to express our subjectivity. Narratives, especially fictional ones, have an amazing "revelatory, expressive and explanatory power," as Goldie writes. But why would it be necessary to find a method or form of generalization different from the scientific universality? The answer to this question is expressed by G. H., Clarice Lispector's main character in the book *The Passion According to G. H.*: "But the truth has never made sense to me. The truth does not make sense! That is why I feared it and fear it." (LISPECTOR, 2012, p. 11)

It causes perplexity that, in a world in which it seems more and more difficult to live a "common humanity", literature can still provide us with a deep reflection, without referencing to any dogma. As Eldridge says, our world is one of increasing globalization, technological

advancements, “highly-complex division of labour,” competitive individualism, and here our cultural life becomes more diversified and seems to be more of a commodity than a “stable source of significance.” And yet, Eldridge continues, “it can seem in some moments of reading that certain literary works offer us some access to increased reflective depth without dogma or tyranny.” (ELDRIDGE, 2008, p.3-4) The literary device is, in itself, a source of wonder once it provides “mutual engagement,” opening up “senses of common purpose” without denying our complex modern lives and refraining from ruling over it.

Dualism nowadays is manifested in what Eldridge describes as the opposition between an inner, subjective, mental life, a life with subjective purposes only, and an outer, material, objective, but meaningless nature. As Eldridge says, on the one hand there is “stuff or material indifferent to us and to our aspirations, disenchanted” and, on the other, there is “us, we with our purposes – purposes that seem (…) ineluctably subjective, inner matters of groundless preferences alone.” (ELDIRDGE, 2008, p. 29) This means we are intentionally and meaningfully in a world that seems disenchanted, merely superficial and material. But our inner meanings are not grounded in any fundamental basis, a situation which turns them intensely fragile. We are self-conscious, “aware of our judgments and actions” as being ours, and we are finite in the sense that we exist within nature and culture. (ELDRIDGE, 2008, p.112)

Our subjectivity is conceived as being directly opposed to objectivity. Truth would be an attribute of statements about the external world while our inner lives would have a status of something close to mere fiction. We, human beings, experience a conflict between our immediate feelings and the statements formulated by rational knowledge. Since the 18th century, this problem has grown more acute, as Eldridge explains:

> Within modernity, the stresses that force themselves into consciousness – stresses to which the work of art then responds – come increasingly from the late Eighteenth century on to involve the conflict between the claims of the sensible (what we discern and attach ourselves to through embodied feeling) and the intelligible (what we discern and attach ourselves to via distantiation and the controlled measurement of what there is). Claims of intimacy, solidarity, and cathexis to daily routine jostle against claims of knowledge, objectivity, and clear sightedness about what there ‘at bottom’ ‘really’ is. Feeling is itself internalized, by being cast as something ‘subjective’ with measurable intensities and durations, and its claims to being a mode of responsive knowledge are challenged. (ELDRIDGE, 2008, p. 8)

In this scenario, feeling and intelligibility conflict with one another. Our feelings are conceived through a scientific scope. Intensity and duration are measured as being only biological phenomena. Inner life would offer no source of knowledge or truth. Knowledge

would be the result of a process of rationalization completely removed from the known object.[21]

> Subjective anomie, or what is generally now called depression, threatens us, and it is more or less endemic in modern industrial societies. And yet it would, again, be both difficult and undesirable to give up the benefits of modern science and its culture in order to revert to a more closed traditionalist, metaphysically or religiously circumscribed way of life. (ELDRIDGE, 2008, p. 30)

This fragment contains one question that permeates Eldridge's work: "How to accept the benefits of modern science and democratic culture and avoid their harms?" (ELDRIDGE, 2008, p. 30) This question has no easy answer.

"What now, José?" I ask along Brazilian poet Carlos Drummond de Andrade.[22] Maybe what is missing in our accounts about the human being is, once again, expressing it from an "emotional perspective.*"* Maybe the objective perspective presupposed in attempts of universality is a projective error. And the emotional perspective might offer something of general importance. How? *Even though it is a perspective, it does not imply its being devoid of objectivity and appropriateness.* It may sound contradictory, but philosophers like Richard Eldridge, John Dewey, Peter Goldie, and Charles Altieri shed light into it helping us in our understanding.

3.2 Thought and emotion

Considering how an emotional perspective can engage an appropriate reflection about human lives. Perspective, emotion, imagination, thought and objectivity – how can all these elements go together? Would it be adequate to state that thought can be purely rational? As Dewey points out in his *Art and Experience*, artists and scientists think in a way far more similar than generally assumed:

> Persons who are conventionally set off from artists, 'thinkers', scientists, do

[21] In this context, it seems important to remember that the Enlightenment period was influenced by the empiricist conception of knowledge which understood that its source was compounded by our sensations. Through the process of association, ideas derived from sensations would become knowledge. So the origin of knowledge was sensation itself. The Enlightenment helped to promote an instrumentalization of our senses: "By the 'genealogy' of the understanding he (D'Alembert) meant its genesis in the senses: ideas derive either directly from sensations, or reflectively, through the subsequent combination and comparison of different ideas." (ROBERTSON, 2015, p.3) Bacon, Newton and Locke would be the main figures who nourished this conception of knowledge.

[22] "What now, José?" is the beginning of one of the most popular Brazilian poems, by Carlos Drummond de Andrade, "José". Available in: https://www.poemhunter.com/poem/jos-2/. translation by Poem Hunter. The poem continues: "What now, José? The party's over, / the lights are off, / the crowd's gone, / the night's gone cold, / what now, José? / What now, you?"

> not operate by conscious wit and to anything like the extent popularly supposed. They, too, press forward toward some end dimly and imprecisely prefigured, grouping their way as they are lured on by the identity of an aura in which their observations and reflections swim. Only the psychology that has separated things which in reality belong together holds that scientists and philosophers think while poets and painters follow their feelings. In both, and to the same extent in the degree in which they are of comparable rank, there is emotionalized thinking, and there are feelings whose substance consist of appreciated meanings or ideas. (DEWEY, 1980, p. 73)

Dewey is proposing that scientists, philosophers, and artists are all subjected to the seduction of a light that compels them to think. An intuition seems to be at the origin of many movements of thought. Intuition guides thinking towards some imprecise end. Also, it is important to acknowledge that scientists need imagination as much as artists do. Scientific methodological thinking is dependent on imagination: "Not only does imagining help us frame hypothesis, also it helps us 'see' the phenomena at hand in the laboratory as falling into certain classes." (ELDRIDGE, 2010, p. 386) If scientists also use their faculty of imagination, the rational methodology of knowledge seems to rely on something more than a chain of causality. It seems that imagination plays a fundamental role in the grasp of any possible generalization.

To deepen our reflection about it, we must consider the relationship between the universal and the particular. According to Kant, our faculties of imagination and understanding work together in an attempt to subsume a particularity under a universal concept. In his analysis of taste, Kant explains that we exercise our taste through the faculty of judgment. Kant defines taste as the faculty of judgment on the beautiful. The faculties of imagination and understanding establish a dialogue. In face of a given particularity, imagination helps the understanding to subsume it under a concept. Under the dominion of understanding, imagination creates a synthesis out of multiplicity. Kant calls it our determinant judgment. However, there is another kind of judgment. Sometimes understanding cannot subsume a given particular under any concept. Imagination then frees itself. The subject starts a movement of reflection to which she cannot find any solution. She cannot find the universal concept under which to frame the particular. The faculties of understanding and imagination begin a free game that takes the subject to a reflection about her own state of contemplation. During the reflection, she detaches the object that is being seen from its materiality in order to concentrate on pure form. Kant calls this second type of judgment the reflective judgment. The subject that judges an artwork feels pleasure as she feels her imagination runs free.

What seems to be at stake in Kant's reasoning is the relationship between the universal and the particular. Either the particular is framed under a previously known concept, or it cannot be subsumed for it does not fit under any already-known universal concept. Yet can this second kind of judgment reach any kind of universalization? Can a non-rational thinking reach any general truth? Or is it condemned to claim particularities only? *Artistic achievements are usually successful in claiming something of general significance. Therefore, I intend to understand which kind of universalization literature can provide, if any.*

If some poetic stances have an emotional resonance with you, there is something about them. They resonate because they say something meaningful. I know a girl for whom Camus' writings, for example, made sense so penetratingly that she devoted her entire life to study him. If a poem resonates to a lot of people, are we allowed to we say that there is something truthful about it? It is certainly more than "mere" fiction. But would it be exaggerated to say it is true? The sentence 2+2=5 has become famous in literature, written by Dostoyevsky, in *Notes from the Underground*. He demanded the right to claim his own truth in a world dominated by rationality. Is 2+2=5 true in the same way that 2+2=4 is true? Yes, from the point of view of the process of construction of mathematical rules; no, from the viewpoint of our standard Western mathematics. *Maybe there are other kinds of truth*. The problem is that science became the herald of truth, as if scientific criteria were the only legitimate way to establish the validity of a claim, as Eldridge poses.

Claiming a truth based on appearance only would be unacceptable by anyone minimally informed about modern science. "It appears to me…" is the beginning of a highly doubtful piece of information. Perspective is usually seen as the opposite of truth. If an event is told by anyone's perspective, it would be considered devoid of objectivity and universality. However, a literary narrative is necessarily told from a particular point of view, and points of view are intrinsically unfunded. As Eldridge poses, a narrative describes how phenomena matter to someone. It has the ability to show how things are meaningful to an individual, how she feels about the event. A literary narrative does not intend to talk about the phenomena from a non-perspectival objective point of view:

> poetic imitation present scenes, incidents, actions, and thoughts and feelings about them all, in relation to how they matter to and for human life. In poetry, scene (…), incident, action, thought and feeling all exist for a responding intelligence. Poetic imitations, it is possible to suppose, exist not primarily in order to record material realities that are independent of human life, but rather to model aptness of feeling and response: to model how things matter for us. (ELDRIDGE, 2010, p. 386)

What Eldridge is claiming is that human life is meaningful. He says we, human beings, have our own way of seeing things. We have this ability to attribute meanings to our experiences. This is our way of doing so, it has nothing to do, not fundamentally, with science or objectivity. Scientific and theoretical representations, on the contrary, try to describe events as if seen "on their own," isolated, from an objective perspective. But as human beings, our experiences of objects are not objective.

So now we can switch our focus towards the understanding of how things matter to us, human beings. Secondly, I will try to understand how generalizations may be achieved. How do we attribute meaning? What is a perspective made up of?

3.3 Intelligibility, social practices, and meaning

Artworks in general and literary narratives in particular are construct from our modes of attributing meanings that have nothing to do with scientific content. If we want to understand how narratives can be meaningful, we must consider that *we respond to artworks with our intelligibility, not with our rational knowledge*, as Charles Altieri writes. In this sense, it is important to acknowledge that the experience of the artwork is a sensuous one. The sensuality of the aesthetic experience was largely discussed by idealist theorists of art, including Kant. Although this frames an aesthetic debate, it is important to acknowledge that art here is not taken as a special and isolated realm. The abilities we use to produce and respond to artworks are the same we use in social practices in general.

Altieri proposes a re-reading of the idealist theory of art in a dialogue with Wittgenstein. Idealism focuses on the sensuousness of the aesthetic experience. Altieri combines it with Wittgenstein's theory of meaning. Since art is not isolated from our other practices, we can conceive its meaningfulness in the same way we do with our ordinary practices. The same skills we use in our everyday talk, we use in responding to an artwork. Reason is not the main vehicle when attributing meaning. Knowledge is usually a marginal stance of our intelligibility.

We face diverse situations to which we cannot respond with our rational understanding. Even so, such situations are not devoid of meaning. If anything, it would be the contrary. Our daily lives are full of meanings. We learn how to attribute meanings when we learn how to engage in social situations. When we learn a language, we are learning how to behave and how to share modes of participation in these social practices. (ALTIERI, 2015)

In this sense, *intelligibility is fundamentally different from knowledge*. Social practices are possible because we are capable of *attuning to* each other. We learn how to interpret the countless situations our daily lives present us with. The expression of feelings is also learned. We need to recur to the "social grammar of feelings" if we want to express them, as Altieri poses: "we find in the grammars that shape our actions significant resources for understanding all sorts of displays – from how people express feelings to their earnest efforts to make changes in their local worlds." (ALTIERI, 2015, p. 6)

Rational knowledge denies appearance in search of a "deeper truth." Intelligibility, on the other hand, has to do with the possibility of sharing significations. I need to "recognize" and "attune" in order to be part of a group. I need to understand how people in a certain group attribute meaning and express themselves. I need to be educated in these practices. The expression of feeling has its source in our learning of a language - which goes far beyond knowing one's way of operating with a symbolic system. We learn how to express emotions. And I can only express them because somebody will understand what I am expressing. My act is purposeful once, through it, I know how to express something to be understood.

3.4 Emotions and narrative

We are now prepared to construe emotion as a process, as Peter Goldie states. Emotion is a pattern of development constituted of mental states, events, and other elements. It is influenced by particular experiences, biology, and culture. The shape of an emotion includes general and particular features. Goldie rejects the theory that describes emotion as one single "mental state", which is a problematic concept in itself (for instance, how a mental state is to be individualized?). The pattern of development of an emotion has certain traits, but none of them is essential:

> The pattern has certain features. It includes characteristic thoughts, judgments, feelings, memories, imaginings, actions, expressive actions, habitual actions, and much else besides, unfolding over time, but none of which is essential at any particular time. It involves emotional dispositions as well as particular experiences, and there will be characteristic interactions between these. (GOLDIE, 2012, p. 62)

The interaction among these elements is shaped by a) individual experience; b) culture, and c) biology.[23] The features of an emotion – dispositions, states, experiences,

[23] For more about this, see: SOUSA, Ronald de. **The rationality of emotions**. Cambridge, MA: MIT press,

thoughts, and what else it involves – relate to each other in a characteristic way in each individual. *That's why a causal account is not the best way to explain the unfolding of an emotion,* points Goldie. *As it has a subjective aspect, a narrative seems more appropriate to describe it.*

Causal accounts are appropriate when there is the need to explain the logical connections between events. However, an emotion is not constituted by one essential feature. It is a complex relation of our biological and instinctive tendencies, with what we have embraced from the culture we live in. In between these two poles lies our experience – the way these two elements singularly unfold in our life. A causal account can hardly cope with this complexity, as I will explain below. A narrative, on the other hand, seems to more adequately fulfill this role.

Many debates about narrative focus on the extent to which causality is a necessary element in the definition of narrative. Noël Carroll, David Velleman and Gregory Currie have offered important contributions to this debate. Does the explanatory ability of narratives relate to their way of revealing the logical connection between events? Is this logic based on scientific protocols of rationality and truth? Well, Eldridge, Altieri, and Goldie disagree with such claim. They rely on a human way of providing accounts and attributing meanings which differs from that, i. e., that is not based on scientific protocols but still appropriate and truthful.

Hayden White and Velleman, two important theorists of narratives, have considered that narratives were not adequate to convey factual and truthful accounts. White derives from structuralism the idea that narratives are necessarily subjective, i.e., they have a perspective that is responsible for the selection of events. For him, the problem is that narratives omit the fact of having a perspective, and pretend they allow the facts to speak for themselves. For White, it is a fiction that facts speak for themselves, as if narrative was a transparent representation of events. The historical narrative is fictional because it projects story forms into events that themselves are not stories.

In the article *Narrative explanation*, Velleman asks: "Is narrative a model of explanation along the lines of scientific explanation? What kind of account can a narrative offer?" For him, what distinguishes the narrative from other genres, and provides it with an explanatory power, is not the causal connection, but the emotional arch. Still, Velleman believes that Aristotle was referring to a causal relationship when he stated that, in a plot, that

---

1990.

"events follow out of necessity and probability." I will discuss this quotation below.

However, Goldie says: "If one's evaluations and emotions about a narrative are, in fact, the appropriate ones, (…), then they are only 'subjective' on one sense of that slippery term, and they are not a projective error." (GOLDIE, 2012, p. 37) While some narratives aspire to be true, others do not aspire to be true as such, but truth-to-life. They invite us to imagine and make believe. Metaphysical notions of truth and reference apply to autobiographical, scientific, historical, and causal narratives, but do not apply to fiction. In such narratives that aspire to the metaphysical conception of truth, claims would be truthful if they correspond to facts of the exterior world, as exemplified in the following claim: "John is crying." This is truth in case John is really crying.

By definition, could narratives convey the truth in accordance with the metaphysical concept of truth even if not ruled by any law of causality? Yes, answers Goldie, because narratives can prove to be in accordance with evidence, in the same way that causal explanations are. So how could a narrative be objective if it carries a point of view? In the sense that it can be appropriate and involve an adequate evaluation of what is being conveyed. A narrative can therefore be objective, emotional, and perspectival at the same time. A narrative should not aspire to be a causal or scientific explanation, dispassionate or perspectiveless, as Goldie poses:

> Objectivity in a narrative is not a matter of being dispassionate, of being free of all emotion, for narratives are (at least paradigmatically) concerned with human values and emotions, and one should not aspire to be dispassionate here. Rather, objectivity in a narrative requires having an appropriate external perspective— of having an appropriate evaluation of, and emotional response to, what happened. To echo the words of Aristotle in his Nicomachean Ethics (1106b20), it is a matter of having the right emotions 'at the right times, towards the right people, and in the right way'. The multi-layered multilevel power of narratives to express or reveal perspectives is not a malign power; on the contrary, it is their strength—it is, precisely, what we use them for. (GOLDIE, 2012, p.166)

Goldie claims that the source of meaning in narratives is the narrator, rather than the causal connections the narrative articulates. The narrator is the agent who articulates a human meaning in the events. In this sense, a narrative is an act of expression. The narrator's expressive act provides meaning to the narrative. The narrator's perspective is composed of her thoughts and feelings. A narrative then may be described as an "emotional thought about experiences.". The narrator has a perspective on the events. Besides that, *his perspective is able to articulate internal perspectives*. The external perspective of the narrator articulates internal perspectives of the characters. This is what confers the narrative a special revelatory

and explanatory ability, says Goldie. In this sense, we might say that fictional narratives are more than merely fictional. (yet this model can be applied to fictional stories, historical accounts, and self-reflection). The aim of this study is to draw a parallel between fictional stories and self-reflection in order to understand the appropriateness of literary narratives in providing meaning to our lives.

John Dewey provides a good description of the concept of expression. A narrative may be understood as an act of expression. His considerations are also important to help us understand why a pure and objective point of view is impossible. Dewey suggests it is impossible to have a perception of the world that is detached from personal experience. In this sense, the formalist theory of art fails to accomplish what it promises, he says, because it is based on an impossible claim. Abstract paintings intend to represent the pure relationship between lines, apart from any concrete object. The artist's perception is, therefore, detached from the common world when she paints. She would focus only on forms. But why does the artist conceive this particular harmonization and not any other? Why do lines conform to a specific relation and not another? Dewey indicates that it is due to the artist's background experiences. Such personal experiences determine what she likes and dislikes, and what affects her. The aesthetic emotion depends on a prior emotion that the subject brings to the artwork with her:

> The painter did not approach the scene with an empty mind, but with a background of experiences long ago funded into capacities and likes, or with a commotion due to more recent experiences. He comes with a mind waiting, patient, willing to be impressed and yet not without bias and tendency in vision. Hence lines and color crystallize in this harmony rather than in that. (DEWEY, 1980, p. 87)

What Dewey means is that the experiences the individual goes through in life influence her capacities and tastes. Her personal experiences are stored in her personality. They are expressed in her values. When she approaches the scene to be painted, she is not devoid of any subjectivity. She attributes meaning to her present moment recurring to her past experiences. Dewey describes how the past experiences help us inform our present actions with meanings. Meanings from past experiences are assimilated into the present moment as they are recollected:

> Yet what is evoked is not just quantitative, or just more energy, but is qualitative, a transformation of energy into thoughtful action, through assimilation of meanings from the background of past experiences. The junction of the new and old is not a mere composition of forces, but is re-creation in which the old, the 'stored', material is literally revived, given new life and soul through having to meet a new situation. (DEWEY, 1980, p. 60)

To assimilate meanings from past experiences means to relive the past meaning but in a new situation. That is how the old and the present merge to create a new event. Stored meanings are not merely repeated. They become part of a new experience. The absorption of past meanings into new ones constitute the act of expression, according to Dewey. A biological impulse from the body is not expression. A shout of fear is not an expressive shout. It will only become expressive if subjected to an interpretative reflection. In discharging, we merely throw away our emotional tension. But in expression, we give it life, conclusion, reflection. (DEWEY, 1980, p. 61)

An expressive act is a purposeful, meaningful act. According to Dewey, an act becomes expressive in the course of an experience. The experience begins with my necessity of something from the outer world. As I move to conquer it, I face obstacles that make me stop and reflect. As I become conscious of the obstacles, I trace my plan. This is the moment when I infuse my actions with purpose. My acts become expressive, purposeful. For Dewey, this outlines the experience. An act becomes expressive when it has a purpose. During the experience, I become aware of myself. Obstacles are fundamental for me to understand myself. The individual turns his behavior into expressive acts once he realizes the obstacles he has to face.

Values learned from past experiences are necessary for the constitution of the expressive act. But it is important to consider that expression stems from an impeding obstacle that comes from the environment. Stored meanings will then be retrieved. Past and present merge together. The content of the expressive act is not equal to the past nor is it the representation of the present: “It will be, in the degree of its spontaneity, an intimate union of the features of present existence with the values that past experience have incorporated in personality.” (DEWEY, 1908, p. 71)

According to Dewey, emotion is the state under which the expressive act is performed. The selection and modeling of materials or events is dependent on the emotion that guides the artist. *The artwork is not simply an expression of a feeling, but also an account of how the state of that particular perspective interferes in the content being expressed*. The emotion finds an affinity with some materials. It absorbs them, selecting and organizing the different materials into a whole. For Dewey, the resultant object will only have unity if built under the same emotional state. In this sense, we may suppose that the enduring or continued emotion constitutes a perspective:

> In the development of an expressive act, the emotion operates like a magnet

> drawing to itself appropriate material: appropriate because it has an experienced emotional affinity for the state of mind already moving. Selection and organization of material are at once a function and a test for the quality of the emotion experienced. In seeing a drama, beholding a picture, or reading a novel, we may feel that the parts do not hang together. Either the maker had no experience that was emotionally toned, or, although having at the outset a felt emotion, it was not sustained, and a succession of unrelated emotions dictated the work. In the latter case, attention wavered and shifted, and an assemblage of incongruous parts ensued. The sensitive observer or reader is aware of junctions and seams, of holes arbitrarily filled in. Yes, emotion must operate. But it works to effect continuity of movement, singleness of effect amid variety. It is selective of material and directive of its order and arrangement. But it is not what is expressed. Without emotion, there may be craftsmanship, but not art; it may be present and be intense, but if it is directly manifested the result is also not art. (DEWEY, 1980, p. 69)

Dewey describes how emotion acts through absorbing some materials to express itself. During its movement, the emotion acts expressing itself through materials. The singleness of the result is dependent on the singleness of the emotion that operates the selection. In this sense, we may conclude that Dewey would radically reject causality as the all-encompassing or fundamental element of the narrative.

It is interesting to realize that perspective is constituted by an enduring emotion. The emotion chooses the materials to express itself. Unity of result will be felt only if there is continuity of the emotion. We may say that there is an emotional intelligibility in action. Emotion is not the content of the work, but the state under which the artist creates:

> That art is selective is a fact universally recognized. It is so because of the role of emotion in the act of expression. Any predominant mood automatically excludes all that is uncongenial with it. An emotion is more effective than any deliberate challenging sentinel could be. It reaches out tentacles for that which is cognate, for things which feed it and carry it to completion. Only when emotion dies or is broken to dispersed fragments, can material to which it is alien enter consciousness. The selective operation of material so powerfully exercised by a developing emotion runs a series of continued acts extracts matter from a multitude of objects, numerically and spatially separated, and condenses what is abstracted in an object that is an epitome of the values belonging to them all. This function creates the 'universality' of a work of art. (DEWEY, 1980, p. 67-68)

The emotion performs the selective act, according to Dewey. The emotion provides unity to the artistic work. This means the unity is an emotional unity. These considerations are important because they help us understand the extent to which a narrative is an expressive act. Perspective in a narrative is composed by the narrator’s thoughts and feelings. According to Goldie, *perspective is the source of meaning in a narrative. It means that a narrative is the*

result of an expressive act. The narrator is responsible for modeling the narrative. *The perspective of the narrator is fundamental to infuse a narrative with evaluative and emotional import.* The narrator's perspective determines how events get organized:

> The manner of this shaping, organizing and coloring is informed by something that is at the heart of my account of narrative: the narrator's perspective or point of view from which the events are narrated. (GOLDIE, 2012, p. 11)

So Goldie explains why narratives are so adequate to describe human lives in ways other kinds of accounts are not. Perspective - as he shows - is important to infuse the narrative with meaning, evaluation, and emotion. The narrator's perspective constitutes the external perspectives about several internal perspectives. The internal perspectives, on the other hand, are composed of the characters' perspectives. Besides being particularly appropriate to describe the pattern of emotions, narratives are so powerful because they can articulate different perspectives. As Goldie writes: "the interplay of diverging perspectives in a narrative is one of the main sources of its powers as a medium of thought in explaining and expressing what is to lead the life of a person." (GOLDIE, 2012, p. 13)

Narratives have this ability to articulate different perspectives in highly complex manners. The narrator's thoughts and feelings compose the external perspective which shapes the related events. *The narrator has an external perspective on several internal perspectives. The internal perspectives express the internal meaning of the events for the characters themselves.* They reveal "how the thoughts, feelings, and actions of those people who are internal to the narrative could have made sense of them from their perspective at the time – that is, from their internal perspective." (GOLDIE, 2012, p. 17) The internal perspectives of the characters are constituted by each character's feelings and appraisals. The thoughts and feelings of the narrator, on their turn, reveal why the narrative was composed in that specific way. In the act of evaluating and responding emotionally to the events, the narrative is emploted. The external perspective provides an evaluation of the internal perspectives. Narratives reveal (or propose) a connection among perspectives.

So perspective reveals how events are meaningful to subjects. We now step into the problem of personal identity. If I say that each perspective infuses the narrative with meaning, do I need to ask *whose perspective is this*? Is it possible to attribute a *who* to it? *Who* infuses a narrative with meaning? *Who* infuses the world with meaning? We now come back to the problems raised in the first chapter.

3.5 Personal identity, narrative identity, and the narrative sense of the self

Goldie refrains from using the term "narrative identity", for it can be too definitive. He replaces it for the concept of a "narrative sense of the self". This subtle movement is very meaningful. Goldie has no intention of giving a final word about the problem of personal identity. Also, he is not saying we should be ultimately regarded in a narrative way. Those would be too strong assertions. He is only acknowledging that we have an aspect of narrativity within us, especially when it comes to thinking about our past and our future. To say that we have a narrative sense of self does not mean we are diminishing the importance of narrative in our lives, but it is rather an attempt to depict it better. The point here is understanding that we are beings who endure in time. Goldie's cautious approach to the concept of narrative identity is an attempt to find, as he says, "the right place for narrative in our lives."

We think of ourselves in the past, present and future and this is essentially the meaning of Goldie's "narrative sense of the self". It "shapes the content of our thoughts and feelings about ourselves, others, and the world." (GOLDIE, 2012, p.119) Goldie is not interested in knowing if we are constituted by the stories we tell about ourselves. Briefly, the narrative sense of the self has to do with us "having a narratable past and future." (GOLDIE. 2012, p.10) So, according to him, identity or individuation is largely a matter of a numerical identity of the body. Sense of self is a matter of having a coherent-enough story or account of one's cares and commitments.

Goldie claims that narratives do play an important role in our lives: "in our thinking about our own past and about our plans for the future; in our thinking about how things might have been; in our sense of ourselves as having a past and a future; and in other ways too." (GOLDIE, 2012, p.1) Thinking narratively would be remembering something that has happened to me, or thinking of what might happen in the future, or when we mentally search what we have to say, when we imagine, when we think about events, and many other ways. He uses the term 'thinking through' to encompass:

> all kinds of narrative thinking by which an episode comes to be mentally represented in narrative form. So thinking through is very much like conceiving, (…) take into or form in the mind, where in narrative thinking what is taken into or formed in the mind is a narrative. (GOLDIE, 2012, p.5)

According to Goldie, even though I do not identify myself in past actions, in the way Marya Schechtman suggests, still I am aware that the person that acted in the past is me. Schechtman would claim that identification is a necessary condition for personal identity.

That would be the kind of metaphysical assertion that Goldie wants to avoid Instead, Goldie states the possibility of a feeling of oddness when thinking about oneself in the past. So says Goldie:

> my narrative sense of myself is the sense that I now have of myself with a past and a future, infusing how I now think of myself. Sometimes, (…), I can think of myself as another, from an external perspective. (…) I see myself as another and in doing so in this way, I can come to feel alienated from myself at those other times. But still, of course, I – I now, as external narrator in the act of narrative thinking – am thinking about myself – about me then, as a 'character' in the narrative who is, precisely, me. So although I am alienated from myself, I am still able to use the first person pronoun - I am that callow youth, I am that pathetic figure in the wheelchair. This way of thinking of oneself, in one way of thinking of oneself as another, in another thinking of that other absolutely as riveted to oneself, is by no means a confusion: it is at the heart of how we think back ironically on our past and we make plans and resolutions for our future in the light of our past. (GOLDIE, 2012, p.123)

Even when feeling alienated from the past, I can still attribute the first-person pronoun to the "character" of my memory. This is a central aspect of our reflection about ourselves in time.

Goldie proposes that there is a unity is our narrative thinking about ourselves, in the sense that one cannot consider her past branching itself into "two or more narrative threads not temporally related to each other." (GOLDIE, 2012, p.124) So Goldie assumes in the following excerpt that unity is required once it is impossible to deny that there is only one subject that has endured:

> So whilst the narratives of one's past might be patchy and piecemeal, with significant gaps here and there, and in that sense they can lack coherence, still they cannot violate the principle that requires the continuous 'trail' of the subject through space and time, with all memories temporally related to each other, as earlier than, or later than. (GOLDIE, 2012, p.124)

Even if our ability to think narratively about our past and future is at the heart of what makes us human, as Goldie says, he does not want to commit himself to the idea that we ourselves consist of that. Theories of personal identity and psychological continuity that followed from Locke's perspective hold that psychological connections of our experiential memories are what makes us who we are. Goldie's sees us as human beings that persist over time, where the one who acted in the past is the same one that will act in the future, not committing to the Lockean view of psychological continuity as defining personal identity. Our narrative abilities are marks of "what is to be a person, without its being constitutive of personal identity over time." (GOLDIE, 2012, p.126)

Goldie acknowledges that he could not intend to take a position in the debate of

personal identity because it consists of an overly-debated-never-solving issue:

> philosophical questions about the nature of personal identity and of survival remain completely open and unsettled; the questions are as intractable and contested here as anywhere in philosophy. Everyone seems to accept that finding answers to these questions matters, but the debate continues to rage about what the right answers are. On my account, we can settle on answers to questions about the narrative sense of the self, and on why it is something that matters, without leaving this account prone to attack from one or other view of what personal identity and survival actually does consist in. (GOLDIE, 2012, p.127)

The conception of memory, since Locke, is key in debates of personal identity. Schechtman, as explained in the first chapter, has tried to stress its affective dimension, an aspect of memory that might have escaped Locke. For Schechtman, the survival of the person might require her identification with the past self. She believes we do have an empathic access to our past selves through memories. Our memories would be there – objective and identical to the past event – just waiting to be remembered. In case I identify myself with my past self, this means I am having an empathic access to it, and it proves I am the same person. If I look negatively to my past self, then this means I do not have an empathic access to my memory and might experience discontinuity, which would obviously be disruptive. However, Goldie proposes that memories are not there – objective and pure – waiting to be remembered. For Goldie, memories are constructions. They are a complex mixture of feelings and perspectives. A memory is deeply affected by our present emotional response to it. Goldie then opposes two models of memories to illustrate the difference of his approach when comparing to Schechtman's. The latter proposes the archeological model, which assumes that the past is hidden, waiting to be retrieved through excavation. The first presupposes that memory is a construction since it incorporates the awareness of what was not known then, at the previous moment. I will further explain this conception below.

For Goldie, the continuity of the self in memory is grounded solely in the conception of the self as spatial-temporally continuous. He disagrees with theories that assume the self has a collection of core traits. Instead, he prefers to claim that we have individual traits that might change or not during a lifetime. Our individual traits may be stable, but they may also radically change, even if this does not happen that often. For Goldie, changes are not as threatening as they are for Schechtman, who claims that psychological change could entail a feeling of loss of identity.

So what is the "narrative sense of the self" about? According to Goldie, narratives are akin to the structure of our self-reflection. In autobiographical narratives and in self-reflection

narratives, the contrast of perspectives is manifested in the contrast between the past self (the internal character of the narrative) and the present self (the external narrator). As explained above-, the individual who remembers is the external narrator, but he is also the internal character of his memories. When we engage in a narrative thinking about our past, we necessarily deal with a contrast of perspectives, because what we now know about the past event differs from what we knew then. *I know now what happened subsequent to that event. I know now what that event led to.* Therefore, as I engage in narrative thinking, I am able to come to terms with my feelings about my past experiences. I now can have a more appropriate appraisal of the past event.

What I feel now is different from what I felt then. As I evaluate my past, my emotional response to it may become more appropriate. I can have a better appraisal of the past event and a retrospective emotion regarding it. For example, a woman went to a date during which she felt awkward. She felt she was not good enough. Afterwards, she might evaluate that the partner's behavior was not appropriate. He was abusive. She can now have a better appraisal of the event. She had an emotional response then, and she has a different emotional response now. She is able to evaluate the event more appropriately. This is a form of self-reflection. According to Goldie, we think narratively about ourselves. But this self-reflection is not founded on any kind of "interior survey."

Goldie gives the example of a man who remembers himself as a child playing joyfully with his father in the garden when they suddenly heard an announcement in the radio. The small boy did not understand they were announcing the beginning of the Second World War, and therefore he could not respond emotionally to it. However, as an adult, as he remembers that day, he infuses his memory with his present feeling of awkwardness. It is impossible for him to remember it only as the happy event that it was for the little boy. The fact that he now knows something he did not know then changes the way he remembers. Memories are not objective in this sense, argues Goldie, they are profoundly affected by our present feelings towards them.

So our memories are not representations of the past. *They have a complex structure binding different perspectives: the past and the present.* I can have different emotional responses to the same event. Whatever my past emotional response might have been, my present emotion may be different:

> [...] we think of ourselves as agents persisting over time. You, the thinker, the 'external narrator', can think of yourself in past episodes, doing and saying things, and you now do this in a way that enables you to conceive of the episode as having an emotional import that you did not recognize at the

> time, and thus you are now able to have an emotional response that you didn't have at the time. (GOLDIE, 2012, p. 118-119)

As I remember, I may find out that an emotional response to a past event has changed. It seems that now I am able to reflect more clearly about the past event. *I have to deal not only with a contrast of perspectives, but also with a contrast of emotions.* These contrasts are important to the evaluation and reflection about myself in the past event: "In this way, not only the irony of what I now know, but also the memory of how I now feel about what I now know, infuses the entire memory; in effect, I remember it as I now feel about it." (GOLDIE, 2012, p. 52)

Emotion and memory are closely connected, as Goldie states. My present feeling infuses both the content of memory and the way of remembering it. Memories are not as faithful to the past as they may be supposed to be. They are also faithful to the present. Goldie believes that the best analogy to describe memories is the image of a construction – and not the image of an excavation. Memories are not wholesome entities waiting to be remembered. They are a transformation of the original experience. And they continue to change as new events develop subsequent to the event remembered. Memories gain new interpretations and new meanings as time unfolds:

> Our memories are infused with what we now know, and with how we now feel about what happened in the light of what we now know. It is thus that we come to fully understand our past, and thereby be able to make plans for the future. (GOLDIE, 2012, p. 54)

Goldie believes that only afterwards we are able to better understand our past. As we remember, we emotionally evaluate our past experience. We might grasp it better once we know what the experience had meant. Because we know what happened afterwards, we can appraise the feelings that the experience entailed.

To conclude this brief exposition of Goldie's contributions to the debate of personal identity and narrative identity, it is important to stress that he does not claim that narratives can explain the past. Actually, he claims that there is no narrative explanation of what happened. Instead, he claims narratives are about combining different levels of memories, emotions, and perspectives. That is how they can provide appropriate accounts - which are distinguished from explanations - of events and experiences.

Goldie's ideas are very important for the development of the present study because he is able to clarify why narratives are so meaningful for us. He explains how narratives are apt to describe our emotions. A narrative is not a method of logical thought, it is a complex

structure that affords some clarification of our own states of mind.

Let us now apply Goldie's model to an approach of our response to literary narratives. It may be the case that the metaphysics of personhood has not been able to solve important issues about who we are. Actually, we cannot have an objective grasp of ourselves, as if our past is entirely available for our inquiry. On the contrary, our memories are always subjected to evaluation and change. Also, each new event in a person's life might change the meaning of a past experience of hers. An objective account could never cope with the person's complexity. Therefore, it may be the case that literary narratives might propose meaningful reflections for the individual, and both change the way she thinks of herself as well as well as conferring some stability on her being-in-the-world. How so?

3.6 Responding to narratives

So far, it seems that narratives are appropriate tools for us to engage in emotional thought. They are appropriate to provide a reflection about feelings, events, and about our own memories and experiences. Narratives can articulate external and internal perspectives. They can be or written, or they can be just thought through, as Goldie says. Now, we shall take a step further before considering which kind of generalization (and truth) literature can afford. We must consider how we do respond to narratives.

The narrator's intention is fundamental to infuse the narrative with meaning. However, its intention cannot be clear, otherwise the aesthetic experience will not be successful, as Altieri states. How then can a narrative be meaningful to the reader? Preventing himself from trying to compose a grand theory of art reception, Altieri claims he still can retain some fundamental aspects of the Kantian aesthetics. He tries to reconcile it with a Wittgensteinian way of philosophizing about concepts. Altieri proposes a reformulation of the Kantian concept of "purposiveness without a purpose" to have a better grasp on what happens in the aesthetic experience. It is a "reformulation" because the transcendental aspect of the Kantian theory is rejected. According to the German philosopher, the beautiful object presents itself as if it were made with purpose, even though it is impossible for the audience to determine it.

The concept of "purposiveness without a purpose" originally refers to the idea that artwork is not perceived in accordance with any utility. The form of the object perceived is detached from its usual role. Kant offers a tulip as an example of a beautiful flower. He explains why it is beautiful:

> because we meet with a certain finality in its perception, which, in our

> estimate of it, is not referred to any end whatever. (KANT, 1953, p. 80)

The subject perceives the object as if it were made for a purpose though she is not able to specify. The subject imposes a form onto the object perceived, but as she cannot subsume it under a concept, she judges it as beautiful. Altieri agrees with Kant in that we respond to an artwork attributing a purposiveness to it. This is part of how we ascribe meaning. However, this purposiveness reflects the intentionality of the author in her expressive act. The author's action was purposeful in this sense, even though the reader cannot state the author's intention. Altieri says:

> I take 'purposiveness' to refer simply to our need to attribute self-consciousness to authorial actions in order to establish their significance for the force of the art object even though we cannot have a definite concept of the agent's reasons. (ALTIERI, 2015, p. 8-9)

We cannot tell the real intention of the artist. But still we can *only* attribute meaning to the work if we consider that it was made with a purpose in view. We can only find significance in it because we know it is the result of a conscious act. The public, or the reader, is naturally taken to consider the intentionality of the artist. The authorial action cannot be grasped through a concept:

> In art, according to Kant, I recognize the presence of the maker everywhere but cannot bring it under a concept because I experience a texture of invention and care for particulars that seems continually free to modify its own processes. (ALTIERI, 2015, p. 8)

An artwork is composed of details intentionally organized in a specific shape or form. The public can see that each aspect of the work was intentionally put into a certain place. The public reflects upon the reason why that word was put in that sentence, or why a brushstroke was made that way. As the public reflects about the intentions of the artist, it experiences an aesthetic emotion. Self-consciousness is exhibited in the author's actions.[24]

The individual's acts are meaningful because they were intentional. In the same way, the author's acts exhibit the author's presence. The act of the artist is doubly leveled and should be considered so. First, there is the act of shape and presentation. Secondly, there is the content of what is transmitted: "To read for purposiveness is to read for the two levels of action that I have been stressing – how the author presents making and how the making

[24]Altieri attempts to secularize the transcendental concepts developed by Kant. So the actions of the author count for their presence. For Kant, the structure of our subjectivity would be informed by its transcendental origin. It would have essential traits due to its unknowable basis. For example, Kant writes we have the ability of "universal communication" of our feelings. It would be part of the "structure of our transcendental subjectivity, something that characterizes the structure of the subject as such." (REGO, 2004, p. 167, our translation) Altieri prefers to deny any reference to a transcendental subjectivity.

presents characters and worlds." (ALTIERI, 2015, p. 10)

Form and content. The reader must respond to how the form of the narrative captures her attention, together with the content itself that is being expressed. Artworks in general demand a high level of attention. They are successful in doing so because of this intricate combination of form and content.

In his attempt to describe our response to artworks, Altieri again follows an idealist aesthetics to try to explain how the process of valuation occurs. Idealist and romantic aesthetics conceive art as the capacity to construct values according to which we live. Maybe that is the reason why aesthetic judgment transforms our subjectivity. Still, it is not easy to describe "the powers the aesthetic experience realizes in the reader or viewer." (ALTIERI, 2015, p. 12) For Altieri, we do not establish a solid value as we read a text. It is not like learning a lesson we rationally adhere to. We are engaged in a movement of valuing. It is dynamic, not static.

According to him, the public engages in two processes as it experiences an artwork. On the one hand, it responds to the way the piece of art was made. It values the ways it is able to capture the audience's attention and raise their interests, or, the way it presents situations, revealing different appraisals. And the audience also responds to the content itself. Altieri states that the artwork calls to action two aspects of our self-consciousness:

> – the feelings of developing valuations that occur as we try to identify with the making of the text, and the second order feelings of appreciation that occur as we reflect on what the text has enabled and 'reflects'. (…) When we read responsively, I doubt that we formulate comprehensive value judgments or even bring to bear in fresh ways the values that we have already formed. Instead, we enact what I call a constant process of valuation. We try to participate in how texts engage our affective lives. We come to treasure what we see as achievements in the text – in maintaining our interests, in cleverly manipulating the actions, in directing our interests to fresh perceptions or sensitive formulations of attitudes. (ALTIERI, 2015, p. 13)

The responsive judgment we formulate as we engage in the aesthetic experience is not instantaneous. Altieri claims that valuation consists of a "process of valuation", during which we are able to reflect about our own processes of valuations, which is something that we value in itself. As we come to realize what our significant values are, we take pleasure in this process.

We reflect upon the pleasure we feel. We try to understand what delights us. Appreciation is an important concept in our discourses about aesthetic experiences:

> Appreciation is simply the recognition of processes that give significant pleasure, especially in situations where we feel our own powers of

> responsiveness expanding, so that we are also impelled toward gratitude. (ALTIERI, 2015, p. 14)

During the aesthetic experience, we take pleasure in recognizing our own process of appreciation. We consider our manner of attributing values. We reflect upon our processes of valuation. This process expands our capacity of responding. The pleasure we experience take us to the feeling of gratitude for that. This capacity of responding also expands because we are taken to react to more stimuli. The more the artwork involves me, the more I am led to reflect upon my pleasures in experiencing that artwork. The complexity of responding to two different levels is something we also appreciate, as we feel we can have a richer appraisal of experiences.

The skills we use to engage with art objects are the same we use in our everyday situations. They have more to do with intelligibility than with any rational knowledge as they demand from us intuition and interpretive ability. According to Altieri, the particular may engage socially and may be "compatible with intelligibility," even though art refrains from being subsumed under a concept, as Kant would say. Wittgenstein also rejects the possibility of combining art with rationality, but he states another conception of understanding and knowledge: they have to do with our ability to respond to social practices. So Altieri writes: "the variety of practices themselves constitutes the fields of significance for our actions. Intelligibility in many domains is a matter of participation made possible by our learning languages in social settings." (ALTIERI, 2015, p.6) Our ability to interpret the diverse situations of life is the same ability we use to experience art. As mentioned before, Altieri poses that the grammar of our actions is rich enough as to provide us with understanding feelings, expressions, and human actions in general.

In his article *John Ashbery and the Challenge of Postmodernism in the Visual Arts* (1988), Altieri describes the experience of the viewer/reader in her attempt to ascribe meaning to a work of art. Altieri states that Postmodernism is exemplary in this sense, because, in its indeterminacy, the viewer is invited to act. In his search for meaning, the viewer tries to decipher the artist's intention. The intention of the artist meets the quest of the viewer. In an analysis of Jasper Johns' *Target with four Faces*, Altieri exposes what he believes happens with the viewer as she tries to decipher the artwork. Ultimately, she becomes aware of her own involvement with language as she realizes how the meaning changes while trying to cope with the intentional act:

> And the effort to interpret the sign entails deciphering our own tendencies to misread or appropriate what cries out for expression. So as we look, we can no longer see only a visual object, or only a physical world, or even only a

> single imagined world. We see gaps and absences through which various expressive hints begin to enter. (…) But if we shift from the images to what the process of negotiating these vacillations affords, we find the experience of indeterminacy becoming a quite determinate image of our inescapable entrapment in the traces, transformations, and equivocations which constitute the anxious process of coming to terms with intentional activity, with proposing meanings and being the target of meanings proposed by others. (ALTIERI, 1988, p.813)

The aesthetics experience therefore is an experience in which the viewer realizes what happens when she faces an intentional activity. In her gesture of trying to decipher the artist's purpose, the visual field transforms as the meaning is yet not established. The viewer becomes aware of the realm in which meaning is its own making through the merging of the two activities, the artist's and the viewer's.

This kind of experience is possible only when the artwork refrains from imposing its meaning. The lack of any established creed, dogma, teaching, or precept is a fundamental aspect of the piece of art, including literature. The specific interaction between content and form is what art is about. According to Eldridge, writers avoid "resolution according to the term of any philosophical or religious doctrine of value." (ELDRIDGE, 2008, p.7) They do so by bringing together "its thematic materials and figural-rhetorical devices to embody a fullness of attention coupled with a satisfaction in the forming of the work in which its readers may share (or not)". (ELDRIDGE, 2008, p.7) This specific combination is capable of providing the viewer with the "fullness of attention" to life conjoined to an aesthetic pleasure with form. Eldridge's definition of the artwork focuses on the blend between the theme and the specificities of the medium: artworks "present a subject matter as a focus for thought and emotional attitude, distinctively fused to the imaginative exploration of material." (ELDRIDGE, 2008, p.20-21) What is at stake in literary works is not what is said, but how it is said. The intensities of literature

> are achieved through the controlled and aptly original use of devices that structure perception, thought and feeling, including emplotment, metaphor, allegory, irony, hyperbole, understatement, and assonance, among many, many others. (ELDRIDGE, 2008, p.22)

The imaginative use of those devices can provide the reader with a new view to life. The ability of art to affect the viewer/reader in such a way is what the aesthetics discourse should be about, according to Altieri. Aesthetics may be considered a "discourse ultimately about the power of discrete objects to make differences in the sensibilities of those who engage in them." (ALTIERI, 2015, p.2) The literary texts, specifically, do not provide any "source of evidence" related to the social world, but deal with particular events. Still, the

experience of literary texts can “modify sensibilities and cultivate habits of judgments that go beyond the particulars.” (ALTIERI, 2015, p.2)

If we understand how the aesthetics experience occurs, it will become clearer how literature can propose a claim of general validity. In the art experience, we reflect on how meanings are produced and interchanged. The individual is thrown into a reflexive movement of valuation and emotion. She is able to think about her own habits and actions. The aesthetic experience will be more powerful the more its texture is worked in an expressive way. Art can involve the reader without proposing any rational claim and refraining from being dogmatic or pedagogic. In the next topic, I will try to describe what is it to say that literature is capable of proposing claims of general validity. Philosophy might help literature to do so - or at least to articulate an aspiration to it.

3.7 Particularity and generalization in literature

So why and how literature can achieve something of general importance? Literature is necessarily perspectival, and perspectives are necessarily ungrounded. It seems technological modernity intensifies the feeling that first perspectives are frail:

> Human subjectivity as such occupies a position of transcendental homelessness that commits it to the seeking of orientation and clarification. This transcendental homelessness may be sensed more sharply in technological modernity and in otherwise fragmented cultures than elsewhere, but there is good reason to think that it attaches in some measure to the bearing of a point of view as such. (ELDRIDGE, 2009, p. 5-6)

Both philosophy and literature face the “homelessness of our subjectivity,” trying to propose us guidance, as Eldridge poses. Both philosophy and literature deal with human passions and human commitments to certain values. Both are forms through which humans try to find "orientation and clarification of commitment and emotion." (ELDIRDGE, 2009, p. 5) In this sense, Eldridge suggests that both disciplines are complementary. On the one hand, one wonders whether philosophy has failed to produce universal claims about human beings. On the other hand, there are literary achievements that speak to a great number of people, indicating literature’s ability to express things of general importance. *Philosophy may help literature to propose something of general importance because mimesis and concepts work together*. *Conceptualization begins in mimesis.* Our learning begins in imitating how others use language and attribute meaning. Our subjectivities depend on “circuits of mimesis and conceptualization.” The moment of attunement between two beings is fundamental. This is a

crucial moment that animates the “circuit of mimesis” necessary to the development of our subjectivities in case we do not want to be consigned to mere competitive individualism. (ELDRIDGE, 2009)

Literature has the ability to attune to our sensitivity. It affords to the reader what Eldridge calls a “significant phenomenal presence”:

> readers of successful poems (and other literary works) often report a feeling of ‘knowing what it is like’ to have been struck by a certain scene, to have had or overheard a train of thought and feeling, or to have been ‘involved in’ a course of action. Successful poetic imitations have some sort of significant phenomenal presence. (EDRIDGE, 2010, p. 386)

However, while literature has the capacity to create an “immersive atmosphere,” it runs the risk of becoming too particularized. In this case, concerning its the ability to attune. As to philosophy, it runs the risk of becoming too idealist and detached from material reality. That is why Eldridge claims that concepts and mimesis, thoughts and emotions, philosophy and literature are complementary. Literature’s descriptions are dynamic in contrast with various kinds of conceptualizations. Also, it privileges expression and emotion against measurement and classification. Nonetheless, as Eldridge explains, it is important to acknowledge that literature also works with concepts:

> Conceptual identity thinking and mimesis, thought and emotion, recognition and pleasure in form, philosophy and literature – the members of these pairs are all essentially interrelated, as human beings take their first steps in understanding (toward conceptualization) through mimetic responsiveness in practice and then continue to seek more fluent, stable orientation in their lives in time. (ELDIRDGE, 2008, p. 17)

When we are educated and integrated in our culture, we learn how to use language through mimesis. Mimesis is a fundamental step in our socialization. Conceptualization is dependent on mimesis. Our subjectivities are built in the processes of mimesis for they imitate each other:

> Our efforts to move toward increased fluency, clarity, and command begin not simply in a grasp of abstract universals, not simply in the law-governed motions of physical particles, and not simply in our psychological handwriting but also and through following, imitating, and reacting to the subjectivities of others, as manifested in directions of gaze and interest. (ELDRIDGE, 2008, p. 15)

Once we are educated in the same culture, we share patterns of cultural practices. We share a “social grammar of feelings”, a social grammar of acts, and we share patterns of how to respond to situations. A Greek epic, for example, departs from an "emotionally freighted

point of view that is shared, presupposes a certain social world in which these (heroic) virtues are accepted and common attitudes toward them are held." (ELDRIDGE, 2009, p. 9)

Since we are integrated in the same culture, we have common ways of attributing meanings to situations and we have common patterns of response:

> Given that human subjects necessarily exist in material and cultural situations that are shared at least to some extent, the poetic work of attention and of the working through of feeling must not be uniquely individual. It is a criterion of success for literary and poetic attention that some resonance with the development of the situation in language be achieved with some others. (ELDRIDGE, 2009, p. 8)

As Goldie explains, the narrative's explanatory ability has nothing to do with proposing a chain of causality among events, but rather stems from connecting particular and general events. Literature becomes communicative once it describes the pattern of an activity or emotion common to many readers:

> The capacity of narratives to capture general events and connect them to lifetime events, and also to particular episodes, is one of the features that give narratives their special explanatory, revelatory, and expressive power, as contrasted with causal accounts. General events do not feature in this way as part of a causal account. (…) Narratives too are concerned with particulars, of course, but they are not concerned only with particulars. They are concerned also with various kinds of general description, including in particular what I am calling general events. (GOLDIE, 2012, p. 4)

Our social practices, similarly, are always open to changes and reconfigurations. As literature is dynamic and particularized, it may help reconfigure certain patterns deeply rooted in culture. In this way, literature may help individuals to better commit to the work of imagining ways out of the bureaucratic entrapments of life:

> Working against conceptual ossification and taking seriously perplexities and failures of orientation that demand address, literature undertakes to reconfigure patterns of mimesis so as to embody freer and fuller responsiveness in order to form more whole and stable individuals, forms of culture and conceptual repertoires. (EDRIDGE, 2008, p. 17)

According to Eldridge, the reconfiguration of patterns of mimesis may be one of the most important effects literature generates through the expressive and emotional work of narrative. As previously stated, philosophy and literature deal with our lack of grounding (our homelessness, our finitude) and need of guidance. They formulate our commitments, values, and passions. They find ways to capture our attention. Philosophy tries to track ideal commitments but may fail to perceive specificities of the actual experiences. Literature, on its turn, runs the risk of becoming too particularized. Literature can avoid becoming

particularized if it learns from philosophy the best commitments that a human life should pursue if we were to look at it from a generalized point of view. (ELDRIDGE, 2008)

If literature becomes too specific, human life will be presented as if trapped in webs of "good or bad luck". Personal experience will be presented as if constituted only of particular elements. However, human beings may assent to values that could engage them collectively:

> This literary form of attention runs the risk, however, of seeing human beings as caught up only and always in pieces of good or bad luck, failing to discern any genuine universals that human beings might well pursue. Human life may be presented as one damn thing after another, without any clear possibilities either of fruitful emplotment or of evident connections among distinct human lives. (ELDRIDGE, 2009, p. 3)

This fragment evokes an important debate about plots. Emplotment is a matter of finding an adequate connection between events. The form of connection reveals intelligibility in action. As mentioned above, the reflection on the connection between events is something fundamentally philosophical. Aristotle's notion of "naturally following after" has entailed different interpretations regarding the extent to which this implies a causal relation between events. Aristotle defines "beginning" as that which follows no event but is naturally followed by other events. The "middle" is defined as the part that naturally follows the beginning and is naturally followed by the end. The "end" follows the middle but is followed by nothing. Aristotle says that an exemplary plot presents not the truth, but the unfolding of actions according to necessities and probabilities. As mentioned above, Velleman posits that Aristotle is referring to scientific statistics: "The necessities and probabilities that Aristotle has in mind appear to be of the kind that could be revealed instead by scientific explanation." (VELLEMAN, 2003, p. 1)

Eldridge interprets Aristotle in a different way. The expression "naturally following after" refers to how we naturally understand life. It does not refer to any "material causation according to a law of mathematical physics, but rather that of an intelligible unfolding of action in a way that makes sense to a rational audience, given the nature of things." (ELDRIDGE, 2010, p. 387)

Eldridge refers to the notion of *intelligibility.* This notion points to the possibility of a kind of knowledge that is not committed to scientific truth. The events are intelligible even though they are not causally connected. Following Goldie, our manner of understanding events has to do with how we connect general and specific events.

A poetic work may find resonance because it shares social practices with the readers. In this sense, Eldridge proposes that the claims of literature are propositions offered to be

investigated. They may find resonance or not. Sometimes, a particular expression finds natural identification with a group of people:

> We may try, that is, to be clearer and more articulate about fundamental interests, in such a way that others may also share in both the process and articulation of results – a very tentative and vulnerable enterprise indeed, and not at all declamatory. This same usage of 'we' appears in ordinary language philosophy when what we say is investigated. Astonishingly, such claims about what we say can sometimes command assent of some circumference with an air of overwhelming naturalness, reasonableness, and rightness to the ear. (…) When this happens, a community of articulate understanding and commitment discovers itself in and through the common acceptance of such claims. (ELDRIDGE, 2008, p. 24)

A poetic work may find an "assent of some circumference." According to Eldridge, this happens with "an air of overwhelming naturalness," referring to the intuition and attunements implied in our communication and learning of social practices. In this way, literature helps us better engage in life and promotes fullness of attention to the phenomenon of life:

> Through literary art one gains a better understanding of what is worth feeling and caring about in what ways, where this better understanding is grounded in what one does in fact feel and care about when one pays the fullest possible attention to the object and quality of one's experience. (ELDRIDGE, 2008, p. 23)

Literature, even proposing only fortuitous solutions, may help the individual to better commit to life:

> We are able to achieve, and we are to achieve, not final moral knowledge, but rather a certain kind of more fluent, clearer, more formed, more focused, and more articulate stance or address to in life. (ELDRIDGE, 2008, p. 15)

Hence, we should not believe that there is an institution called knowledge towards which we are humbly walking, not at the level of the experiences in which we recognize ourselves. No. What might possible be there, at the end, is a way of being more engaged in life. To be more engaged means to pay more attention to it, to commit to it. It is unrealistic to expect human being to achieve a final form at any time. The most an individual can expect in life is to possess more tools to formulate her own perplexity and emotions:

> There is no arrival at complete, detailed, specific understanding of shared, coherent institutions and practices and at satisfaction with them, (…). But greater fullness of orientation, resolution of perplexity, and clarity and adequacy of feeling remain possible, and literature remains always (…), a central form of the pursuit of these possibilities. (ELDRIDGE, 2008, p. 17-18)

Literature helps us better engage in life for it is not a record of data, but in itself a working through such emotions:

> Modern poetry continues, nonetheless, to do work in relation to its initiating perplexities. It does not simply record particulars of thought and feeling. Rather, it 'works them through', until the initiating perplexity and shock of strong feeling are somehow clarified and calmed, without reversion to moral dogma. (ELDRIDGE, 2008, p. 392)

Narratives are made up of clarifications of emotion. The narrator's perspective, which builds the narrative, must be appropriate. As Goldie explains, *an appropriate perspective is what we may have that is closer to truth*.

In conclusion, it is important to remember the Kantian notion of "subjective universality." Kant's idea of the universality of art did not relate to a scientific universality. On the contrary, his concept suggested that it is an *imaginative* universality. Being universal, from the point of view of the judgment of taste does not mean it is truth to everyone. According to Ivanilde Fracalossi, we imagine someone else's judgments and try to guess the universal feeling of accordance among individuals. We experience a feeling of expansion of our spirit when we imagine extraneous judgments:

> Enlargement (of the spirit) which, by imagination, is elicited more by comparing our judgments with possible judgments than by comparing them with the real judgments of others, and thus puts us in the place of any other man in the condition of aesthetic duty. (FRACALOSSI, 2008, p. 9, our translation)

It seems that Kant recognized some kind of generality in regard to artworks that did not belong to an objective universality. Kant's universality seems to be based on imagination. He tries to picture and describe the imagination about someone else's tastes and values. We have a feeling of the possibility of a universal agreement about the interpretation of our own personal experiences.

Individuality and commonality are at stake here. To what extent are we singular and to what extent are we culturally informed? I could only answer to the question of "to what extent" if I were to be looking for a scientific answer, as if a measure was possible here. But human feelings cannot be measured.

What we may reach now is not an objective generalization of any scientific universalization. *However, another kind of generalization may involve intuition, imagination, assent, culture, habits, patterns, mimesis, concepts, aesthetic experience*. It is alive, it is a dynamic web of suggestions, transformations, emotions, individuals, messiness and

clarification, interpretation and expression – a complex unfolding of movements in time.

We might consider that particularities can become universal. They are not condemned to remain particularities in face of already given concepts. Established concepts can cease to be appropriate in face of a changing culture and be relinquished. In this sense, a universal concept can become particular and vice-versa. The relationship between universality and particularity would thus be seen as dynamic and ever-changing.

3.8 Final considerations

The perspectives we have been canvassing in this chapter replace "knowledge" and "objectivity" by "intelligibility" and "appropriateness" in emotional response. Literature works out a diversity of responses to situations, never intending to be reifying or providing universal answers. Emphasis on emotion is characteristic of how we human beings act and respond to events. We experience our lives embedded in emotions – and we reflect about the appropriateness of such emotional responses. We engage in a reflection about our own emotions. This kind of reflection is not reductively rational, nonetheless, it is still very useful and productive. Goldie calls it a kind of "narrative thinking." We reflect upon our emotions through our memories and imaginations, necessarily following the connected temporal structure of past, present, and future. Our emotional response to our memories reflects how the past echoes in the present. We can never have a pure and objective grasp of our past, because our memories are infused with the same disease that our lives bear: the lack of objectivity. Life is not objective in any way. Goldie shows how good literature avoids being self-explanatory. Literature reveals and explains also in its very rejection of exhaustive explanation. Human intentionality has limitations. Beyond that, there still lies the mystery of our being - cast by forces and affections we cannot tell. Somehow, we are not complete individualities. Somehow, we share cultural settings and languages. Somehow, we are not completely transparent to ourselves.

This is the gap in which "transcendental homelessness" appears, and in this crack, we can count on our mutual ways of providing meaning. The openness to interpretation is also an openness to a dialogue between the author and the reader. As the reader deals with the author's intentionality, she is taken to reflect upon her own ways of attributing values, expanding her framework of response, becoming more attentive to the phenomenon of life, as Eldridge poses.

In a modern world where disenchantment is still largely the rule, literature is profoundly human in its failure to provide final answers. As Eldridge writes, literature can only offer temporary answers. This is not its weakness however, but its strength. Human experience lies in the very indeterminacy expressed by literature.

Goldie calls our attention to the Freudian concept of *afterwardsness*, which helps explain our relationship with the present moment. Freud says: "we live the present naively." We are unable to have a full appropriate grasp of the experience as we undergo it. Only retrospectively are we able to make an appropriate evaluation of a past event. This tells a lot about the nature of our experiences and about our attachment to narratives and literature. Both have the ability to articulate events in a temporal scale. Narratives a) describe events; b) reveal the emotional response to them; and c) reflect upon them. Narratives are extraordinary in their ability to inform and also to reveal their perspective, never reifying, never giving final answers. They are at the same time explanatory and open to criticism and rejection. Literature is at the same time vivid in its particularity and philosophical in its testing (Benjamin) of possible responses to situations, pointing towards something of general importance. Literature does not intend to be exclusively particular and individual. Every author intends to reach her readers at an intimate level. Literature may provoke brief moments of attunement and beauty.

Separation between mind and body is reinforced by the individualistic grasp of human beings. Also, it denies the possibility of interchanging interpretations about our experiences. Ultimately, it hinders communication altogether. The individual is devoid of the possibility of expressing her emotions. Since she cannot express herself, she cannot bring her emotion to a process of self-transformation. By artistic, here, I mean a communicative act so complete that it intimately clarifies a foggy emotion. It seems that such clarification can only occur in the process of communication. It seems that I need to express this emotion to understand it, or that I need to respond to someone else's expression. "Understanding an emotion", in this context of denial of the scientific protocols of knowledge, means considering if it is an appropriate emotion in the face of a given circumstance.

Once I have tried to canvas some possible answers to the question of how literature can communicate truth, now I intend to dwell on Clarice Lispector's *The Passion According to G.H.* This book expresses a self-reflection in which an attempt to grasp at what a human being is about seems to be at stake. The protagonist deals with a cockroach during most part of the book. She undertakes deep reflections about her constitution as a person. Her terminology about the Self reveals a natural messiness in the ordinary use of words such as "truth," "I," "human," "nature." This messiness reflects the dualist conception of human

beings prevailing in our culture. However, from all this, G. H. is able to propose a new vocabulary. My intention, then, in the next chapter, is to depict how Lispector has dealt with the question of homelessness of the self in face of nature, represented by the cockroach.

Chapter 4 *The Passion According to G. H.*: creating the meaning of truth

Clarice Lispector's *The Passion According to G. H.*, originally published in 1964, is considered one of the most remarkable Brazilian novels. It has already rendered many interpretations and different approaches to it. It is both difficult to quote all of them as to propose something new. My intention is to try to propose an analysis of how the novel expresses the crisis of modern subjectivity. My aim is to investigate if would it be adequate to state that G. H.'s subjectivity is grounded on a dualist conception of human being, and to explore possible consequences of this reading. My hypothesis is that a dualistic and contradictory conception of subjectivity not only permeates the book, but is central to the anxieties expressed by the main character, especially because the character narrator clearly verbalizes her attempt to dissolve the chasm between her interiority and the exteriority. In the end, G. H. seems to be able to create and propose a new vocabulary. She criticizes the morality in which she was created and forges a new ethics.

I intend to understand how the narrator may have been able to learn from her experiences, distancing herself from them, reflecting on her emotions (Goldie) and creating a new ethics (Beauvoir). When she narrates what have happened in the previous day, she is able to come up with a more appropriate evaluation of the event (Goldie). In doing this, I do not intend to say that *PSGH* is a triumphant story of self-knowledge, which it is not. I just want to claim that, in the end, the narrator seems to be able to articulate more clearly what really matters to her and what values are worth adhering to (Eldridge). She can work out a new existential meaning for her life in contrast to the initial one. She becomes able to do this as she freely creates a new vocabulary to describe her past and present life.

First, G. H. realizes she had dehumanized Janair, the woman who worked as a maid for her. Following that, G. H. impulsively kills a cockroach. The character narrator then begins a process of self-dehumanization. G. H. is a woman who goes from "non-being" to "non-human". The abandonment of the "I" and what she calls "personal life" may be read as a criticism of a metaphysical conception of personal identity based on dualism. G. H. perceives an abyss between her inner life and her objective external reality. She then tries to forge a new ethics. She realizes that the "I" is a moral constraint, a convention created by culture. She tries to propose what I call here a different conception of human being. The process of G. H.'s dehumanization is not negative, but a proposition of a different meaning for life. To dehumanize is to refuse any transcendence in an attempt to fully embrace an earthly

significance for life.

From G.H.'s "contorted" self, divided between subjectivity and animality, between thoughts and nature, between good and evil, interiority and exteriority, something new emerges. The materiality of the language is worked out in order to engage the reader in an aesthetic experience. Senses, intuition, dreams, these are all evoked by the narrator as she forges a new vocabulary. We can consider that she escaped a religious morality to embrace an ethics of ambiguity (Beauvoir). She is able to assign new meanings to the domestic life that imprisoned her.

The morality that G. H. criticizes is the one that established a division and a hierarchy between interiority and exteriority, in which the exteriority is defined by an objective realistic frame. This morality also has a Catholic basis, i. e., a religious conception of what is right or wrong. G. H. realizes that, in her submission to the *status quo*, she has become an oppressor: a) a prejudiced woman who dehumanized an Afro-descendant woman; b) an animal killer, represented here by the cockroach.

G. H. then decides to abandon transcendence and metaphysics to embrace materiality, represented in the book by nature. In proposing this new vocabulary, she forges what Beauvoir calls the ethics of ambiguity. She rejects concepts such as "dualism", "objective reality", "I", "personal life", "human being", "truth" to embrace the ideas of "nature", "body", "neutrality", "ambiguity ", "dreams".

However, the process undergone by G. H. is complex. If her process of "dehumanization" means a release from a certain morality, on the other hand, it means self-punishment. This is all due to the fact that she perceives herself as a victim and at the same time as an oppressor, that is, by following what culture claims to be good, G. H. was led to do evil. Thus, she seeks a new ethics, to be found in nature.

The morality in which she was imprisoned does not consider wrong the crime that G. H. is aware of having committed. Therefore, there is no punishment foreseen in the law or culture for her error. G. H. seeks, out of this paradox, to find a way to punish herself. G. H.'s intention is to nullify her evil. Atonement and punishment would be ways of achieving it. However, G. H. eventually concludes that one act cannot nullify another. Thus, she understands she will never be forgiven. Since it is impossible to break free from guilt, G. H. performs a ritual in which she mixes elements from different religions. Through the ritual's awaken dream, she is able to experience the neutrality of nature, as she calls it.

The contradiction and complexity of G. H.'s situation is not easy to understand. On the one hand, she is determined by history and her intentions are enclosed within the linguistic

limits of culture (Hacker). On the other hand, she is free to the extent that she can formulate new meanings based on what has been given to her (Beauvoir). G. H. claims to have gone from a state of blindness to a state of vision. However, more than seeing, she begins to dream and create. As she faces the lack of being, she can forge a new meaning for life.

G. H. goes through an experience that allows her to review her own processes of valuation (Altieri). It is through the act of narrating that she is able to propose this retrospective assessment of her experience. That is why she says she wants to “give someone what she lived”, because she “she doesn't know what to do with what she lived”. How can we understand a woman who goes from non-being to non-human? I believe that, from this “contorted” self (contorted by language, contorted by the inherent contradictions of language, by this prismatic combination of different conceptions of dualism, unbearable for human consciousness) - an expression emerges from all of this. It emerges in the form of an artwork that tries to deal with conflicts related to religion, morals, humanity, race, class, guilt, redemption, nature. Art has been an essential tool to express the tensions of subjectivity that, in modern times, are inevitable.

G. H. decides to abandon her human subjectivity to seek out her deepest truth, which she believes is her “animality”. In other words, we could say that she believes she has a “covered animality”. G. H. doubts the truth of her own experiences and emotions. She starts to consider that nature is more truthful than her emotional self. As she realizes the groundlessness of her feelings, she starts to consider that nature is more real than herself. The cockroach’s body and her own body are more real than her mental and emotional life. There is a cleavage between her material and immaterial aspects, as if she was divided between two different substances. In the novel, nature is understood both as biological but also by its moral aspect, i. e., nature is beyond good and evil. On one hand, G. H. finds out that her “animal aspect” is the cause of her immoral acts. On the other hand, she doesn't want to be freed from her guilt. So she performs an act of self-punishment. She decides to put her mouth in what she considers is the nucleus of life, the white plasma that comes out of the cockroach's body. G. H.’s final act is ambiguous. It has an aspect of liberation and an aspect of self-punishment. She tastes the "real" flavor of life but she also punishes herself for the crime she committed.

Most critical literature on Lispector’s novel set up from the assumptions that the character: a) faces a crisis in her personal identity, b) dives in her interiority and c) dehumanizes herself. I intend to approach the novel from a different perspective. I interpret that the source of the character’s crisis may be found in an inadequate definition of human

being. The problem may be that her understanding of what it means to be a person is embedded in a dualistic Cartesian definition of human being. So, to say that the character dissolves in her interiority is to reenact the problem that may be one of the causes of its crisis. Also, the majority of the critical work on G. H. fails to take serious note of the issue of racism/whiteness. However, I believe it is important to reaffirm that both issues – the crisis of subjectivity and racism/whiteness – are interconnected in Lispector's masterpiece. We could then reset the initial assumptions mentioned above, and say that what happens is: a) she dehumanizes Janair; b) she realizes she has a distorted conception of what it is to be human; c) she dehumanizes herself.

So I intend to challenge three common views about Lispector's novel. First, I want to challenge the idea of interiority. G.H.'s subjectivity is grounded on a dualistic conception of human being. If there is a crisis to be overcome, it perhaps stems from that initial construal. Lispector herself claims that we should try to describe human life in more appropriate terms. The second view I want to defy is the overlooking of the debate about racism that the novel brings about. It is shockingly significant to realize how many critics have simply ignored this issue when they say, for example, that Lispector's novel is about the encounter between a woman and the divinity. The third idea I want to challenge is one that says that Janair was silenced in the novel. Janair speaks through the drawing in the wall. That drawing may be interpreted as an act of resistance.

4.1 Critical approaches to Lispector's works

Cristina Ferreira-Pinto Bailey (2007) proposes a good summary of Lispector's critical reception since her first work appeared in 1943. According to Bailey, the critics focused mainly on three aspects: a) existentialism; b) idiosyncratic and original usage of language; c) women's issues (female characters and the feminine style of writing). I would like to add to Bailey's list a fourth strand: racism/whiteness. There is a more recent debate about how Lispector's work approaches this issue.

What immediately called the critics' attention was the originality of Lispector's style. Antonio Candido was the first major critic to write about Clarice. In an essay called *No raiar de Clarice* ["At the dawn of Clarice"] he expressed his astonishment with her innovative use of language. Sergio Milliet followed the same path. They both considered hers a philosophical style because it revolved around the relationship between the word and the world, the attempt of self-knowledge through words, and the existential condition of the self. Besides that, they

celebrated the fact that she also proposed innovations on patterns of narrative. (BAILEY, 2007) Haroldo de Campos called Candido's essay about Lispector a manifest in favor of the "vocabular explosion" and of the "adventure of expression" in literature:

> In the novels that are published every day among us, we can say without fear that we have not found the true vocabulary exploration, the true adventure of expression. [...] Therefore, I had a real shock when I read the peculiar novel that is *Close to the wild heart*, by Clarice Lispector, a writer until now completely unknown to me. Indeed, this novel is an impressive attempt to take our awkward language into unexplored areas, forcing it to adapt to a mystery-filled thought, for which we feel that fiction is not an affective exercise or adventure, but a real instrument of the spirit, capable of making us penetrate some of the most twisted labyrinths of the mind. (CANDIDO, 1977, p. 126-127, our translation)

Candido's idea that fiction is an instrument of the spirit is very powerful. Also, he highlights the expressive dimension of Lispector's literature. She made of the possibility of expression a vigorous work. However, implicit in this analysis is the idea that life and words are split. Words would be available as a tool to mirror the real experience of life. Language would squeeze and twist itself, in order to penetrate the mysterious labyrinth of the mind.

Two strands dominated the Brazilian literary scene when Clarice launched her first book in the 40s. The first was the "regionalist fiction" that approached the social reality of different regions in Brazil, especially the Northeast. José Lins do Rêgo, Graciliano Ramos, Rachel de Queiroz and Jorge Amado were exemplary of this kind of fiction. On the other hand, some Brazilian writers were devoted to investigate the inner and psychological aspect of their characters. Lispector was immediately accommodated in this category. She was celebrated as the writer who had plunged deeper into that realm. (BAILEY, 2007)

The critic and philosopher Benedito Nunes analyzed Lispector's novel *PAGH* as a work under the influence of Sartre's existentialism. The encounter between a human being and a non-human reality would provoke the "nausea", which is how Nunes defines the feeling of G. H.'s. The crisis of G. H.'s personal identity is referred by Nunes as "the sinking process of introspection":

> The path of introspection, in a paroxysmal step which leads to paradox within language, is inverted, thus, in the conscience which is alienated from itself. In the sinking process of introspection, the character descends into the namelessly dark, dangerous and hazardous powers of the unconscious. (NUNES *apud* VILLARES, 2017 p.16)

Nunes describes the process of introspection through which G. H. plunges into herself and discovers her real truth. He believes that the character G. H. experiences a subjective

crisis but he describes it in a way that reinforces the idea of interiority. Language is conceived as a tool external to the “inner reality” and capable of expressing what is going on in this “inner entity”. Nunes, in the end, reinforces misleading concepts. As described in Chapter 2, the model of the “private language” would only work if there were inner entities whose contents would be transparently conveyed by language. However, as Wittgenstein has written, if this model of language was truthful, it would lead us to absurd situations. He proposes then the model of a “public language” that stresses its expressive dimension.

The feminist aspect of Lispector’s work began to be studied only after the emergence of the feminist criticism in the 70's. The femininist critics focused on the female characters. They tried to analyze how women's condition was expressed by Lispector. In a second moment, they started to consider that Lispector’s literature worked out a feminist structure because it was capable of disturbing the "patriarchal imaginary", as Bailey punctuates.

Helène Cixous was a French feminist literary theorist who stated that Lispector represented a kind of writing essentially feminine, *l’écriture feminine*. Even though her criticism contributed to the popularization of Lispector in France, her observations are problematic in many ways. The idea of a feminine essence has raised a lot of criticism towards her work. Also, Cixous ignored the debate about racism that the novel raises, as Levilson C. Reis has put: “she fails to see that the feminine Other is also black.” (REIS, 2010, p.133)

Haroldo de Campos in *Introdução à escritura de Clarice Lispector* [*Introduction to Clarice Lispector’s writing*] comments Olga de Sá’s analysis of Lispector. Sá has focused on the concept of epiphany, a key-concept for the criticism about Lispector from the 70s on. Olga de Sá has united all the previous fragmentary allusions to the concept of epiphany and set it as a constant key-concept to approach Lispector’s work. It is only from the 70s on that the concept started to be explicitly used. In *Paródia e Metafísica* [*Parody and Metaphysics*] Olga de Sá investigates the process of epiphany in her work.

> In Clarician literature, language represents heaven, since it is through it that we have a partial access to reality and it is through it that G. H. revises her lived experience to share it with her readers. On the other hand, language is also hell, as it is a flawed way of providing a partial access to facts: it would only be possible to have a complete access to facts when we experience them. In this sense, language cannot fully access the truth since it is a representation of the experience lived and not the experience itself. In this sense, when G. H. returns from natural and primitive silence to language, when she organizes and narrates what happened to her, she fails and gives up on her revealing experience. In this sense, the passion is not just the nauseating experience of having eaten the cockroach. Swallowing the

> cockroach, as a prototype of the world's raw material, was undoubtedly a vital experience. Narrating it, however, was a limit experience. (SÁ, 1997, p. 80, our translation)[30]

Olga de Sá believes there is a succession in the events: first, there was the act of eating the cockroach and, second, the act of narrating the event. She proposes a cleavage between language and experience, as if G. H. had managed to penetrate the territory of silence. However, this idea may be wrong. Language should not be seen as a mirror of reality, but as an element that constitutes it - as we saw in Chapter 2. In this sense, it is language that devours the cockroach. The lips that envelop the cockroach are language's lips. Another problem is that a particular image of interiority is operative in Sá's considerations. The concept of epiphany presupposes the idea of a hidden essence that comes to the fore. The interiority would store something more truthful than the outer reality. The problem is that the old dichotomies between the inner and the outer, true and false, human and nature are preserved.

From the 90s on, the sociological approach to Lispector's work became more popular. Critics paid special attention to *The Hour of the Star* (1977), a novel about the reality of the Northeastern immigrants in Rio de Janeiro. However, that was not the first work where Lispector had approached social issues. Solange Ribeiro de Oliveira was one of the first to study *PAGH* under this sociological aspect, in the 1985 book *A barata e a crisálida* [*The cockroach and the chrysalis*]. (BAILEY, 2007)

Benjamin Moser (2009), a biographer of Clarice, seems to believe that the essence of the novel *PAGH* is the encounter between the narrator and God.[31] However, I believe that Clarice's reflections about God are part of a broader reflection about morality – man's and God's. The divine indifference towards her crime is what astonishes her. What astonishes her is the lack of the Big Judge. What astonishes her is the fact that she had dehumanized a black woman. Moser writes:

> Bereft of salt, "transcendence," and "civilization" are, devastatingly, no longer able to discover human hope and beauty in the world, G. H. is left with the ooze coming out of the cockroach. It is the ultimate inhumanity. (MOSER, 2009a, p.266)

I believe his analysis is incomplete because it omits the elements of racism, crime and

---

[30] SÁ, O. Paródia e Metafísica. In: LISPECTOR, Clarice. **A Paixão Segundo G.H**. Madrid – São Paulo: ALLCAXX – Scipione Cultural,1997

[31] "The reader who proceeds beyond this solemn admonition will see that Clarice is 'gradually and agonizingly' approaching God" (MOSER, 2009a, p.262).

guilt. Moser too seems to ignore the importance of racism in this novel. I disagree with the idea that the book describes the encounter between a middle class woman and the divinity, even if it is the immanent divinity of Spinoza, as Moser claims. G.H. undergoes an agonistic process in which she tries to understand the roots of evil in herself. The starting point of G. H.'s crisis is racism. Her encounter with the neutral matter of the cockroach is an attempt to explain the roots of evil in herself. So the encounter with nature does not necessarily have a Spinozist sense.

4.2 The Passion According to G. H.

The novel *PSGH* was published in 1964, the year the military dictatorship takes hold of Brazil. Lispector sets out in her creative process to track the meditations of a middle-class woman recently left alone in her apartment. Janair, the "maid", had just asked for dismissal when G. H. decides to tidy the apartment, beginning by the "maid's room". The character-narrator describes herself as a white *bourgeoise* woman who realizes she had denied dignity and humanity to Janair. The narrative voice uses the terms "maid" and "maid's room" as a way to stress her social distance from the woman who worked there. G. H. considered the "maid's room" a mere storage room, not the room of a human being.

PAGH presents two characters: G. H. and Janair. The story is told from G. H.'s perspective, the narrator. All we know about Janair will be presented through her eyes. Janair is not directly heard or seen in the novel, but for one time. Nonetheless, Janair is the only character who has her name revealed. From G. H.'s name we only know the initials. This element may signal Janair's humanization and G. H.'s dehumanization. The only moment that Janair's perspective is presented is when G. H. finds the charcoal drawing Janair made on the wall of the room. G. H. interprets it as a judgment the maid made about her mistress' life. G. H. starts to consider how both women judged each other. The class struggle is then represented. The book may be interpreted as a long meditation through which a white *bourgeoise* woman tries to cope with her guilty consciousness.[32]

[32] Amaral and Paz claim that Lispector's work can be used as a basis for the debate about the constitution of Brazilian society: "by means of the criticism of the official history about the process of transitioning from slavery to 'free work' in Brazil, [...] revealing the farce of the Golden Law (*Lei Áurea*) as a definite solution for the slavery problem [...]." (AMARAL; PAZ. 2018, p.175, our translation) *Golden Law* is the name of the 1888 law that freed slaves in Brazil. The abolition of slavery was not ensued by any political initiative to absorb the ex-slaves into the labour market. The domestic work became one of the few options for the marginalized afro-descendant women. In Brazil, they used to sleep at the employers' houses, in the so-called "maid's room". This reality started to change in 2015, when the rights of the domestic workers began to be regulated by law.

Even though Janair appears mainly through G.H.'s perspective, it is still possible to claim that she has a voice in the novel. Her charcoal drawing is the starting point of G. H.'s destabilization. The drawing confronts the univocal representation G. H. is able to portray of Janair: "In challenging the ability to be represented by G. H., Janair embodies a paradox in the novel: although she does not speak in her own words, she cannot be considered completely dumb." (PIRES, 2019, p.168, our translation)

According to Pires, Janair's drawing may be interpreted as an afrodiasporic way of expression. When Janair draws with charcoal in the wall of her room, she is performing a "talking back", a concept developed by bell hooks[33] that means the audacious act of responding to an authority. In this aspect, Janair should be seen as someone who defies silencing: "The manifestation of a talking back destabilizes the social construction of the afrodiasporic woman as different, foreign, invisible, silenced, a practice in line with the production of selective truths by the colonial archives." (PIRES, 2019, p.171, our translation) The charcoal drawing resists against the racist, classist, sexist and patriarchal society despite the myth of racial harmony that subsisted in Brazil. Janair was not only a silent victim, she performed a talking back.

As points Pires, even though the novel is told from the white mistress's perspective, G. H. has only a partial grasp of Janair. Her place of speech is founded on the premise of the universal knowledge, i. e., the disembodied conception of knowledge derived from Cartesian philosophy. Pires says: "While trying to narrow the distance between the self and the other, G. H. is the one who has the discursive, epistemic, conceptual power to shape reality before an imaginary listener." (PIRES, 2019, p.173, our translation)

I propose that the novel *The Passion According to G. H.* may be divided in four major parts: a) crisis of the truth and of the dualist self; b) facing the "maid's room": Janair talks back; c) murder of the cockroach; d) truth of nature, self-punishment and creation.

4.2.1 Crisis of the truth and of the dualist self

In the beginning of the book, G. H. describes her difficulty to begin telling what have happened. She claims that something so strong has happened to her that it has transformed her in the "deepest possible way". She hesitates because she knows that to narrate is to provide

---

However, racism is still present nowadays in the relationship between middle-class white female employers and female afro-descendant domestic workers.

[33] HOOKS, bell. **Talking back**: thinking feminist, thinking black. Boston: South End Press, 1989.

the meaning of the experience. The experience had dehumanized her up to a point that she cannot say who she is anymore. At the same time, she says that what happened was as truthful as a daydream. What happened cannot be told with scientific precision because there is no ultimate ground for an experience. That's why the narrator says she has to *create* the meaning of what had just happened to her.

As she begins her story, she tries to define who was G. H. before and after the episode she is about to report. She seems to believe that the problem lies in her identity. As she can't cope with the paradox of an experience of which she can't say a thing, she realizes she has to invent the reality in order to have a better grasp of it. Truth and creation are not taken as opposite to each other. It is important to emphasize that, according to my interpretation, the transformation that the narrator went through did not happen in her identity, but in her evaluation of the experience. What changes is the way she reflects about herself and the world.

Firstly, G. H. asks about the fundament of what happened. She tries to establish the relationship between knowledge and the truth of the event: "I don't trust what happened to me. Did something happen to me that I, because I didn't know how to live it, lived as something else?" (LISPECTOR, 2012, p. 1) Later on, she asks herself again: "And without giving it a form, nothing can exist for me. And – it's really true that nothing existed?! maybe nothing happened to me?" (LISPECTOR, 2012, p. 6) And then she claims that truth can only be conveyed if it is invented:

> I shall create whatever happened to me. Only because life cannot be retold. Life is not livable. I shall have to create atop life. And without lying. Create yes, lie no. Creating isn't imagination, it's taking the great risk of grasping reality. Understanding is a creation, my only way. I'll have to make the effort to translate telegraph signals – to translate the unknown into a language I don't speak, and without even understanding what the signals mean. I shall speak that sleepwalker's language that would not be a language if I were awake. (LISPECTOR, 2012, p. 12-13)

If she wants to talk about life's experiences without lying, she will have to create it. Why? Because the tradition of philosophy has reinforced a certain perspective on morality, reality, truth, objectivity and religiosity. G. H. seeks to approach life in a different way. In the passage quoted above, G. H. states that creation is a form of understanding. For her, creation is actually the only way to know the unknown. The "language of sleepwalkers" that she mentions is the language of those who daydream and refuse to impose scientific-rational logic on the understanding of life. Thus, as discussed in the third chapter, G. H. seems to refer here to a form of understanding connected to intuition, and no longer to traditional knowledge. The

narrator affirms her resistance against the objective understanding of reality. In order to achieve this unknown life, it is necessary to abandon a certain conception of human being. Life's experiences lack any scientific basis. To them, it cannot be attributed the traditional value of truth nor have they any epistemological status (in the traditional sense of knowledge). The narrator of the novel refuses to propose a realistic approach to what have happened. Thus, the dream's logic seems more adequate to report the event.

G. H. describes herself as the initials, the surface, of something deeper that remained untouched for many years. Her inner, untouched existence, is presumed truer, wilder and disordered. The character narrator insinuates there is something inside herself that is deeper and more real than everything she believed she was until then. The experience she went through in the maid's room was the cause of the awakening of her awareness.

Then G. H. explains her inner truth, the one that she found "within" herself: the indifferent ferocity of nature. In other words, she does not find the immateriality of mental life, nor the biological physicality described by science. What she finds is nature, nature considered in its amorality. The cockroach is amoral, because it has no conscience and does not experience guilt. It eats, kills and sleeps without awareness of good and evil. Biology and matter are indifferent. In this way, G. H. rejects the traditional meanings of interiority and exteriority, subverting the established senses.

G. H. wants to atone for her sin. To adopt nature's morality (i.e. nature's fierce indifference) would be a form both of punishment and release from guilt. On one side, G. H.'s error would be explained by the fact that she is governed by the same laws that govern the animal world. That's how she tries to explain the evil she perceives in herself. In this first part of the book, however, G. H. has not yet revealed which were her sins.

G. H. reflects that her "old self" *was not*, i. e., its existence was negative once it was only the denial of a deeper truth: "The image of myself in quotes satisfied me, and not just superficially. I was the image of what I was not, and that image of not-being overwhelmed me: one of the most powerful states is being negatively." (LISPECTOR, 2012, p. 23)

An existence that consists of "not being" can be interpreted as one that adopts values imposed from the outside without being able to forge its own. This person who "was not", "G. H." in quotation marks, has committed a sin. Now, she deals with the awakening of her consciousness. It is not easy to understand how a person may not be. The vagueness of the human condition was described by Simone de Beauvoir in the book *The ethics of ambiguity*. From the moment when the individual assumes herself as a lack, she becomes possible to be free:

> Man makes himself a lack, but he can deny the lack as lack and affirm himself as a positive existence. He then assumes the failure. And the condemned action, insofar as it is an effort to be, finds its validity insofar as it is a manifestation of existence. (BEAUVOIR, 1964, p.4)

According to Beauvoir, most philosophers reaffirmed the dualistic conception of human being by denying the ambiguity of our condition:

> As long as there have been men and they have lived, they have all felt this tragic ambiguity of their condition, but as long as there have been philosophers and they have thought, most of them have tried to mask it. They have striven to reduce mind to matter, or to reabsorb matter into mind, or to merge them within a single substance. […] And the ethics which they have proposed to their disciples has always pursued the same goal. It has been a matter of eliminating the ambiguity by making oneself pure inwardness or pure externality, by escaping from the sensible world or by being engulfed in it, by yielding to eternity or enclosing oneself in the pure moment. (BEAUVOIR, 1964, p.2)

Beauvoir calls for an ethics in which the hierarchy proposed by dualism would be dissolved. The polarity should be overcome in order to have a more human understanding of our condition.

After posing the problem - the abyss in her subjectivity, its duality - G. H. tries to describe what would it be like to understand the world through intuition:

> The telegraph signals. The world bristling with antennas, and I picking up the signal. I can only make the phonetic transcription. Three thousand years ago I went astray, and what was left were phonetic fragments of me. I'm blinder than before. I saw, I did. I saw, and was frightened by the brute truth of a world whose greatest horror is that it is so alive that, in admitting I'm alive as it is – and my worst discovery is that I'm alive as it is – I shall have to heighten my consciousness of exterior life until it becomes a crime against my personal life. (LISPECTOR, 2012, p. 12-13)

What can be interpreted from this fragment? Perhaps we can think that G. H. seeks to annihilate the "I", that is, an identity that had denied its material dimension. At this moment, she describes herself as a set of phonetic fragments. The "I" exploded and words remained of it, i. e., a mistaken and distorted conception of subjectivity. These distorted conceptions resist sounding but now they make room for a broader conception of what it means to be alive. As she becomes aware of outer life, that is, when she becomes aware that she has a material dimension, her identity succumbs. This new conception of being annihilates what was until

then her personal life.

Beauvoir explains that there can only be being if there is a lack first:

> Man, (…), is "a being who *makes himself* a lack of being *in order that there might be* being." That means, first of all, that his passion is not inflicted upon him from without. He chooses it. It is his very being and, as such, does not imply the idea of unhappiness. (BEAUVOIR, 1964, p.3)

Beauvoir's existentialist considerations can help to illuminate G. H.'s process. G. H. was trapped in a certain morality and, throughout the book, she is able to resist the imposition of external values and forge new values more in line with what she really believes in.

4.2.2 Janair talks back

The narrator does not describe the color of her own skin. This information, however, is implied by the fact that she describes Janair as an Afro-descendant woman. By denial, it is understood that G. H. is not.[34] When G. H. finally decides to report what happened, she starts by the moment she decides to clean the apartment. She describes the "maid's room" as having a dual function: bedroom and storage room. When G. H. heads for it, she expects to find a dark and lifeless place. However, what she finds is an illuminated and bright room. This contrast shocks her. As she looks at the place, she finds a charcoal drawing on the wall. G. H. interprets this drawing as a judgment Janair made about her mistress' life. The drawing is described as a charcoal outline of three figures: a man, a woman and a dog.

G. H. is standing at the bedroom door, immobilized by the shock. Her reflections, at this point, display all her prejudice in a cruel and naked way. However, the fact that she is able to formulate this prejudice reveals the awakening of her conscience about it. G. H. reveals how she turned Janair invisible. As she reflects on how they judged each other, she concludes that Janair's judgments about G. H. came from the fact that G. H. had despised Janair first: "I wondered if Janair had really despised me – or if I, who hadn't even looked at her, had been the one who despised her." (LISPECTOR, 2012, p. 35)

She reflects about how Janair had judged her:

> In a way my discomfort was amusing: it had never occurred to me that, in Janair's muteness, there might have been a reprimand of my life, which her silence might have called 'a wanton life'? how had she judged me? (LISPECTOR, 2012, p. 31)

[34] This signals the white privilege. Since whiteness is considered universal, white people are not racialized in the way that black people are.

For the first time, the narrator uses the term “indifferent” to describe Janair’s judgment:

> I finally let a sensation come […]: the silent hatred of that woman. What surprised me was that it was a kind of detached hatred, the worst kind: indifferent hatred. Not a hatred that individualized me but merely the lack of mercy. (LISPECTOR, 2012, p. 31-32)

In this excerpt, there is a reference to Jean Genet's play *The Maids* (1947). In the chronicle *Por detrás da devoção* (1967), the author Clarice Lispector reports the strong impact that this piece had caused on her mainly because she realized that the submission of domestic servants hid a silent hatred towards the mistresses. It is the same idea that G. H. seems to be expressing in this fragment. G. H. then describes her own prejudice even more harshly:

> I shivered to discover that until now I hadn’t noticed that the woman was an invisible person. Janair almost only had an external form, the features within her form were so refined that they hardly existed: she was as flat as bas-relief stuck on a board. (LISPECTOR, 2012, p. 32-33)

This fragment causes discomfort due to the crude way in which G. H.’s racism is described. The character narrator reflects on the possibility of Janair having seen her in the same way she saw Janair: just as an outline. At the moment G. H.’s realizes she had dehumanized Janair, she starts her process of self-dehumanization. As she enters the room, she will have an encounter with the cockroach and what she calls her "personal life" will definitely collapse.

4.2.3 Murder of the cockroach

While G. H. struggles to open the closet door, she suddenly sees the cockroach. Terrified by disgust, she closes the door on impulse. But then she realizes that she has crushed the insect's body. The face of the cockroach is now fully visible. G. H. looks in panic as she watches “that crude and horrible, raw matter and dry plasma” (LISPECTOR, 2012, p.51) coming out of the cockroach's body. She feels that it “was a mud in which the roots of my identity were still shifting with unbearable slowness” (LISPECTOR, 2009, p.39) In this dry plasma, she says that she finds her deepest reality: “I was feeling that ‘I-being’ was coming from a source far prior to the human source and with horror, much greater than the human.” (LISPECTOR, 2012, p. 51-52)

G. H. again denies the “I” to affirm a broader possibility of referring to the living being. In her refusal to transcend, she realizes that the traditional concept of human being is a moral convention. When she sees the cockroach, she does not claim that she is herself an animal. What G. H. claims is that she is not human: “Listen, faced with the living cockroach, the worst discovery was that the world is not human, and that we are not human.” (LISPECTOR, 2012, p. 67)

G. H. claims that her human side has denied her “thing part”:

> certainly what had saved me until that moment from the sentimentalized life from which I’d been living, is that the inhuman part is the best part of us, it’s the thing, the thing-part of us. That’s the only reason that, as a false person, I had never before burrowed beneath the sentimental and utilitarian construction: my human feelings were utilitarian, but I hadn’t burrowed under because the thing-part, matter of the G’d, was too powerful and was waiting to reclaim me. The great neutral punishment of general life is that it can suddenly undermine a single life; if it isn’t given its own power, then it bursts as a dam bursts and arrives pure, unadulterated: purely neutral. (LISPECTOR, 2012, p. 67)

The “thing part” is neutral because it is material. Thus, when G. H. claims that she went through a process of dehumanization, she is in fact claiming the existence of what has been denied for so long: her material side. She is getting rid of the sentimental life of the "me" in the sense of questioning her feelings. She doesn’t not intend to please her feelings anymore, she doesn’t want to be guided by them. She wants something different.

At this point, G. H. begins to talk about punishment. Nature is neutral, indifferent and hellish. A contradictory thought seems to emerge, and this contradiction resonates throughout the book: nature is, at the same time, neutral, good and bad. What the narrator intends to say by "neutral" and "indifferent" must be understood in opposition to what she means by "human". The narrator seems to oppose humanity and neutrality.

However, if neutrality appears as a value to be adopted, it is also a punishment, “the great neutral punishment of general life”. Becoming as expressionless as nature is a punishment. Getting rid of your own feelings is hellish. It is not pleasant for G. H. to discover that she is not human. Nature is amoral because it is indifferent, i. e., animals kill themselves and feed on each other without mercy. G. H. intersects reflections on the violent truth of nature with references to Catholicism. Amid her reflections, she starts talking about murder. It may signal an intention by G. H. to try to settle the score with her actions and her conscience. The character narrator explores the expressive resources of language to create a prayer for murderers, or the “song of thanksgiving for the murder of one being by another being”:

> Closed-mouth canticle, sound vibrating deaf like something imprisoned and contained, amen, amen. Canticle of thanksgiving for the murder of one being by another. The deepest murder: the one that is a way of relating, a way of one being existing the other being, a way of seeing one other and being one other and having one other, murder where there is neither victim nor executioner, but a link of a mutual ferocity. My primary struggle for life. 'Lost in the Fiery Hell of a Canyon a Woman Desperately Struggle for Life.' […] The cockroach suddenly vomited through its slit another fluffy and white spur. (LISPECTOR, 2012, p. 78-79)

In this fragment, the character narrator tries to see the murder from the perspective of nature. The connection between the two killers is mutual violence. Murder, from the point of view of nature, is a way for one being "existing" another being. Seeing, being and having the other being. G. H. seems to point to what would be the real moral dilemma of human being. The prayer quoted above uses Catholic references to bless the murder. Thus, it refers to the dubious morality of the *status quo*. G. H. wants to punish herself as a way of redeeming herself. Redemption is in nature and in the cockroach, says G. H .:

> I want to find the redemption in today. […].I want G'd in whatever comes out of the cockroach's belly – even if that in my former human terms, means the worst, and, in human terms, the infernal. (LISPECTOR, 2012, p. 80)

The title of the book refers to the passion of Christ. However, here the passion is described according to the terms of G. H.. For G. H., indifference is hellish. The impossibility of redemption in a world without God is hellish. Beauvoir says that, in a world without transcendence, our moral responsibility is greater. The fact that there is no God does not prevent us from feeling immensely responsible for our actions:

> However, far from God's absence authorizing all license, the contrary is the case, because man is abandoned on the earth, because his acts are definitive, absolute engagements. He bears the responsibility for a world which is not the work of a strange power, but of himself, where his defeats are inscribed, and his victories as well. A God can pardon, efface, and compensate. But if God does not exist, man's faults are inexpiable. (BEAUVOIR, 1964, p.5)

This means that, in the face of supreme indifference, human beings are solely responsible for their lives. But how then can they achieve redemption for their mistakes? Beauvoir helps to understand G. H.'s agonizing process of guilt.

G. H. believes that redemption will come if she faces everything she believed was bad, i. e., the worst feelings and her own disgust. She believes that, in doing so, she will receive some form of reward. At this moment, she has for the first time the idea of tasting the cockroach. She signals that this will be her form of self-punishment: "Yes, I wanted it. But at

the same time I was grabbing with both hands onto the pit of my stomach: 'I can't'!" (LISPECTOR, 2012, p. 81)

G. H. wonders if the cockroach's eyes would be salty. However, she quickly reflects that even the taste of salt was a human taste, i.e., a form of recognition, an attempt to make the taste familiar and cancel out its strangeness. G. H. then states that the cockroach's eyes would probably taste like nothing: "I realized that I was still using the old human beauty: salt. Even the beauty of salt and the beauty of tears I would have to abandon. Even that, since what I was seeing predated humanity." (LISPECTOR, 2012, p. 81)

In other words, the "nothing" she uses to describe the cockroach's taste, refers to the otherness, to what is strange, to what escapes the human form of understanding. Usually, knowledge is a tool to cancel the strangeness. Thus, when G. H. says that the taste of the cockroach is the taste of nothing, what she may be trying to do in fact is to refuse the usual meaning that is attributed to it, so she can experience it as something different. It is possible to suggest that the term "neutrality" has the same connotation. Neutrality would not mean the rational objectivity, i. e., a point of view detached from human judgment and knowledge. Neutrality here means the way of describing the unknown.

If G. H. could repair her mistake, it would solve her feeling of guilt. However, she realizes that she does not want to forgive herself because neutrality is not about it. One act cannot compensate for another act. G. H. is learning that neutrality is amorality:

> I can't do anything for you, cockroach. I don't want to do anything for you. Because it was no longer about doing something: the neutral gaze of the cockroach was telling me it wasn't about that, and I knew it. (…) Doing would be transcending, transcending is an exit. (LISPECTOR, 2012, p. 83)

G. H. then reveals what she believes is the truth of nature that would be her own truth:

> Since the cockroach didn't know about hope or pity. If it weren't imprisoned and were larger than I, with neutral busy pleasure it would kill me. Just as the violent neutral of its life was allowing me, because I was not imprisoned and was larger, to kill it. That was the kind of tranquil neutral ferocity of the desert where we were. (LISPECTOR, 2012, p. 83)

Her discovery of the truth of nature is an attempt to break free from human morality: "Ah, at least I had already entered the cockroach's nature to the point that I no longer wanted to do anything for it. I was freeing myself from my morality […]." (LISPECTOR, 2012, p. 83)

She then defines which is the morality to be overcome:

> Morality**.** Would it be simplistic to think the moral problem with regard to others consists in behaving as one ought to, and the moral problem with regards to oneself is managing to feel what one ought to? Am I moral to the extent that I do what I should, and feel as I should? All of a sudden the moral question seemed to me not only overwhelming, but extremely petty. The moral problem, in order for us to adjust to it, should be at once less demanding and greater. Since as an ideal it is both small and unattainable. Small, if one attains it: unattainable, because it cannot even be attained. (LISPECTOR, 2012, p. 83-84)

The narrator considers human morality – which compels individuals to act and feel in a certain way – an unattainable ideal. She proposes a different morality that, in being less demanding, would be greater. For her, nature represents an alternative to a social arrangement in which she feels she was imprisoned.

Again, she asks herself if she hasn't invented her whole life:

> Because I no longer know what I'm saying. I think I made it all up, none of this existed! But if I made up what happened to me yesterday – who can guarantee that I didn't also invent my entire life prior to yesterday? (LISPECTOR, 2012, p. 97)

If we say that the concept of human is a convention on which a well-founded basis is supposed, this same reflection can be extended to all of life's experiences. The character narrator had tried to understand life from a certain frame of truth and reality, as if her experiences were founded on a stable basis. However, she realizes she was trying to grasp her life through the perspective of an objective reality. She was trying to be as real as the reality outside her. She was defining her subjectivity with the same parameters used to grasp the external reality. Now, she wants to find another formulation for truth. Objective reality is an impossible ideal. For her, the reality of dreams seems more real than the reality of scientific truth. G. H.'s conscience reaches a paradox:

> The great neutral reality of what I was living was overtaking me with its extreme objectivity. I was feeling incapable of being as real as the reality that was reaching me – could I be commencing in contortions to be as nakedly real as what I was seeing? Yet I was living all that reality with a feeling of the unreality of reality. Could I be living, not the truth, but the myth of the truth? Every time I lived the truth it was through an impression of inescapable dream: the inescapable dream is my truth. (LISPECTOR, 2012, p. 101)

It seems to me that the difficulty of this passage lies in the fact that G. H. uses the same terms that she wants to refuse, providing a new meaning to them. Here, again, G. H.

seems not refer to objectivity in the sense of scientific objectivity, i. e., an objectivity that would be the absolute mechanical point of view. The objectivity to which it refers is that of the material world, the reality of nature that would be so immense and unknown that it would escape her. Its material presence amazes her. The truth, for her, is the truth of dreams. Thus, objectivity is also the objectivity of the dream. In other words, G. H. is trying, still with difficulty, to formulate what would be another conception of reality: one that would be material and dreamlike at the same time. The feeling described as "unreality of reality" relates to the absence of an ultimate foundation of reality. It would signal that the author wants to subvert the scientific conception of truth and objectivity.

As discussed in the previous chapter, it is impossible to access the ultimate essence of things since objects are anchored in the normativity of language. Reality is actually a construction made of experiences, cultural practices, ways of attributing meaning, and practices of language. In this sense, truth is perhaps closer to creation than usually conceived. The narrator G. H. talks about the truth of dreams:

> And, as in dreams, what I can't reproduce for you is the essential color of its atmosphere. As in dreams, the 'logic' was something else, was one that makes no sense when you awaken, since the dream's greater truth is lost. But remember that all this was happening with me awake and immobilized by the light of day, and truth of a dream was happening without the anesthesia of the night. Sleep with me awake, and only thus can you know of my great sleep and know what is the living desert. (LISPECTOR, 2012, p. 105)

She invites us to dream. G. H. claims that dreams have their own logic: one that makes sense to the dreamer. Therefore, she explains how the dream is also meaningful. G. H. seems to be already preparing the ground for the seemingly absurd act that she is about to perform.

4.4 The truth of Nature, self-punishment and creation

G. H. doubts the reality of her personal life just as she doubts the concept of human. While she observes the cockroach, she reflects that she was not essentially human in the same way that the cockroach was not originally a cockroach. She wants to reach a free sight that would be released from how she conventionally saw the cockroach ***:***

> Ah, could it be that we were not originally human? and that, out of practical necessity, we became human? that horrifies me, as it does you. Since the cockroach was looking at me with its scarab carapace, with its broken body made completely of pipes and of antennae and flabby cement – and that was undeniably a truth prior to our words, that was undeniably the life that up till

> then I had not wanted. (LISPECTOR, 2012, p. 123)

So, during the moment that G. H. is static, observing the dead cockroach, a whole "world of meanings" is collapsing. The cockroach doesn't mean the same to her anymore.

G. H. continues her meditation considering again the indifference of nature, which she now expresses more forcefully:

> And all that – oh, my horror – all that was happening in the wide heart of indifference… […] And there is no punishment! That is hell: there is no punishment. (LISPECTOR, 2012, p. 126)

G. H. subverts the Catholic idea of hell. If the Church says that there is a hell destined to those who sin, what G. H. is concluding is fairly different. Actually, hellish is the fact that there is no hell and no God. So, in continuance, she affirms that, in hell, we rejoice punishment because punishment leads us to ecstasy:

> For in hell we make the supreme rejoicing of what would be punishment, from punishment we make in this desert another ecstasy of laughter with tears, from punishment we make in hell a hope of joy. (LISPECTOR, 2009, p.83)

Punishment would be delightful precisely because it is able to free the individual from guilt. In nature, on the contrary, there is no punishment. If there is no punishment, there are no ways to undo a mistake. G. H. expresses even more strongly the indifference of nature:

> What still frightened me was that even the unpunishable horror would be generously reabsorbed by the abyss of unending time, by the abyss of unending heights, by the deep abyss of the G'd: absorbed into the heart of an indifference. (LISPECTOR, 2012, p. 126)

Even the worst crime, wouldn't be punished. The absolute indifference of nature scares her. In the end, it seems that the adoption of nature's morality (i.e. nature's amorality) is not enough to break her free. Therefore, the act of eating the cockroach is ambiguous. On one side, it would signal G.H.'s acceptance of the great amorality of nature. On the other, it is still a way of punishing herself. The act of biting the cockroach is a performance of self-punishment. However, G. H. is still profoundly human because she reveals her need to punish herself for her crime. What we conclude is that she is not as indifferent as nature. If neutrality is also infernal, neutrality is something profoundly

contradictory. Indifference itself is a form of punishment.

The topic of indifference and punishment was previously approached in the short story *The Crime of the Mathematics Teacher,* from the book *Family Ties*. This short-story might give us a better insight into Lispector's reflections on morality. In it, the math teacher regrets having abandoned his dog. He believes he needs to find a way to repair his crime. He decides to bury an unknown dog to compensate for the abandoned one. His intention was to expose the fact of his crime "not allowing the intimate and unpunished form of a thought." (LISPECTOR, 2015, p. 215-216) After burying the substitute dog, the man "gave a deep sight, and an innocent smile of liberation. Yes, he'd done everything. His crime had been punished and he was free." (LISPECTOR, 2015, p. 217) However, he instantly realizes that he still thinks about the real dog. His attempt at reparation was not successful. He then understands there is no punishment for what he did. Because those crimes were accepted by society, and even by the Church. Nobody would punish him. A lengthy quote might be useful:

> There are so many ways to be guilty and lose yourself forever and betray yourself and not face yourself. 'I chose to hurt a dog', thought the man. 'Because I knew that would be a lesser crime and that no one goes to Hell for abandoning a dog that trusted a man. Because I knew that crime wasn't punishable.'
>
> As he sat on the plateau, his mathematical head was cool and intelligent. Only now did he seem to comprehend, in all his icy platitude, that what he'd done to the dog was truly unpunished and everlasting. For they hadn't yet invented a punishment for the great concealed crimes and for the profound betrayals.
>
> A man might yet outsmart the Last Judgment. No one condemned him for this crime. Not even the Church. 'They're all my accomplices, José. I'd have to go door to door and beg them to accuse me and punish me: they'd all slam the door on me with suddenly hardened faces. No one condemns me for this crime. Not even you, José, would condemn me. For all I'd have to do, powerful as I am, is decide to call you – and, emerging from abandonment in the streets, in one leap you'd lick my cheek with joy and forgiveness. I'd turn the other cheek for you to kiss. (LISPECTOR, 2015, p. 220)

This fragment condenses the same moral thoughts that also permeate *PAGH*. The math teacher committed a negligible act. The only way to repair his crime, would be to assign himself a punishment. That's what the man decides to do once he realizes there is no predicted punishment for the crime he committed. So he tries to perform an act that would compensate for the previous one: "Attempting to punish himself with an act of kindness and be freed of his crime. The way someone gives alms in order at last to eat the cake for which another went without bread." (LISPECTOR, 2015, p. 221) Once there was no punishment, the actual punishment would be the absence of punishment:

> And now, […], he sought a way not to have punished himself. He shouldn't be consoled. He coolly sought a way to destroy the false burial of the unknown dog. […] And thus the mathematics teacher renewed his crime forever. (LISPECTOR, 2015, p. 221)

So, in the end, the math teacher discovers the only act he could perform to punish himself: nothing. Those same issues are at stake in *PAGH*. G. H. also reflects about the immoral acts that go unpunished. G. H reflects about the extent of the indifference of nature:

> The grandiose indifference of a star is the soul of the cockroach, the star is the very exorbitance of the body of the cockroach. […] And because my soul is so unlimited that it is no longer me, and because it is so beyond me- because I am always remote to myself, I am as unreachable to myself as a star is unreachable to me. […] Life was having the strength of a titanic indifference. A titanic indifference that wanted to advance. (LISPECTOR, 2012, p. 132)

She is as unreachable for herself as the star is unreachable for her. She feels that she will never become herself because she never coincides with herself. Here, it is possible to bring G. H.'s feeling closer to the lack to which Beauvoir seems to refer. This feeling of distance from the world seems to characterize the human condition, according to Beauvoir. From this lack, the individual can create a reason for existence:

> There is an original type of attachment to being which is not the relationship "wanting to be" but rather wanting to disclose being." Now, here there is not failure, but rather success. This end, which man proposes to himself by making himself lack of being, is, in effect, realized by him. By uprooting himself from the world, man makes himself present to the world and makes the world present to him. I should like to be the landscape which I am contemplating, I should like this sky, this quiet water to think themselves within me, that it might be I whom they express in flesh and bone, and I remain at a distance. But it is also by this distance that the sky and the water exist before me. My contemplation is an excruciation only because it is also a joy. I can not appropriate the snow field where I slide. It remains foreign, forbidden, but I take delight in this very effort toward an impossible possession. I experience it as a triumph, not as a defeat. This means that man, in his vain attempt to *be* God, makes himself exist as man, and if he is satisfied with this existence, he coincides exactly with himself. It is not granted him to exist without tending toward this being which he will never be. But it is possible for him to want this tension even with the failure which it involves. His being is lack of being, but this lack has a way of being which is precisely existence. (BEAUVOIR, 1964, p.4)

As Beauvoir says, the individual is never "exact coincidence" with herself. She can only be free precisely because she is always at a distance from herself. The failure that constitutes her also impels her to create her own values. Failure can become freedom if the individual accepts her distance from herself.

At this point of the book, it seems that G. H. starts a pagan ritual in which she evokes elements of several religions. She evokes what she calls as “kabala of black magic”. She talks about temptation, God, neutrality. She says God is in the neutrality and in nature more than in her prayer. She describes the path of a man who becomes a saint after going through a personal damnation. She compares her situation with the situation of a religious man in search of God. However, she recurs here to a diversity of religious manifestations. What appears as a temptation to her is to taste nature in her mouth. That would be an orgiastic ritual, as she says:

> The temptation is to eat directly from the source. The temptation is to eat directly from the law. And the punishment is no longer wanting to stop eating, and eating oneself who am equally edible matter. And I was seeking damnation like a happiness. I was seeking the most orgiastic in myself. (LISPECTOR, 2012, p. 132)

She then describes, as in a delirium, the call of the night, to which she responds as if unconsciously. Throughout the delirium, she describes the unconscious murder of a horse, as if it was all part of an orgiastic ritual that knows neither evil nor goodness. At the same time, she says she won’t rest again, which is a sin that touches the criminals and the ones who regret their crimes. The next fragment reveals she is being called to something irresistible to her. This call will culminate in the devouring of the cockroach. She talks about an imaginary crime. She talks about sacrifice of animals and Church:

> I shall never rest again: I stole the hunting horse from the Sabbath king. […] Every day it will be the same thing: right at dusk I start to get melancholy and thoughtful. I know that the first drum on the mountain will make the night, I know that the third will already wrap me in its thunder.
>
> And by the fifth drum I shall already be unconscious inside my greed. Until at dawn, by the last lightest drums, I shall end up without knowing how beside a creek, without ever knowing what I did, beside the enormous and tired head of the horse. […]
>
> At dawn I shall see us exhausted beside the creek, without knowing what crimes we committed before reaching the dawn. In my mouth and on your hooves the mark of blood. What did we sacrifice? At dawn I shall be standing beside the mude steed, with the first bells of a Church flowing down the creek, with the remains of the flutes still flowing from my hair. (LISPECTOR, 2012, p. 132-133)

This passage is very important because she mentions again the issue of murder, reinforcing the hypothesis that nature’s amorality hadn’t freed her. She is still trying to come to terms with her acts. After claiming she doesn’t want beauty, she realizes she is still disgusted by the cockroach. And she is looking for redemption. She says: “Because redemption had to be in the thing itself. And redemption in the thing itself would be putting into my mouth the white past of the cockroach.” (LISPECTOR, 2012, p. 172)

Finally, in the end of the book, she tells she had just put her mouth in the cockroach's plasma. She had done that to perform the indifference of nature and, as mentioned before, "not allowing the intimate and unpunished form of a thought." (LISPECTOR, 2015, p. 215-216) So this final act means: a) indifference of nature; b) punishment; c) redemption. She is redeemed by discovering that

> Being alive is a coarse radiating indifference. Being alive is unattainable by the finest sensitivity. Being alive is inhuman – the deepest meditation is so empty that a smile exhales as from a matter. And even more delicate shall I be, and as a more permanent state. Am I speaking of death? I don't know. I feel that 'not human' is a great reality, and that it doesn't mean 'unhuman', to the contrary: the not-human is the radiating center of a neutral love in Hertzian waves. (LISPECTOR, 2012, p. 182)

In this fragment, G. H. differentiates "non-human" from "inhuman". When she claims not to be human, we could interpret it as her attempt to expand the limits of the meaning of human. Therefore, the sense of "dehumanization" may not be negative, but positive. What does the expression "indifference of being alive" mean? It seems to be referring to its material dimension, hitherto denied. G. H. says she vibrates in radio waves just like the material world.

It is possible to propose some parallels between *PSGH* and Albert Camus's *The Foreigner*. In a way, G. H. and Meursault are both foreigners. G. H. was a stranger to herself. In the beginning of the book, G. H. is described as somebody who can only be named by her initials, because she had lived in denial. This stranger then commits a murder. For absolutely no reason. In the end of the book, G. H. reflects about the "coarse radiating indifference" of life. The novel *The stranger*, by Albert Camus, portrays the bellicose act of a man who by no apparent reason kills - not a cockroach – but another man. This novel ends with a reference to the indifference of nature:

> And I, too, felt ready to start life all over again. It was as if that great rush of anger had washed me clean, emptied me of hope, and, gazing up at the dark sky spangled with its signs and stars, for the first time, the first, I laid my heart open to the benign indifference of the universe. To feel it so like myself, indeed, so brotherly, made me realize that I'd been happy, and that I was happy still. For all to be accomplished, for me to feel less lonely, all that remained to hope was that on the day of my execution there should be a huge crowd of spectators and that they should greet me with howls of execration. (CAMUS, 1958, p.75-76)

The difference between Meursault, the stranger, and G. H., the stranger, is that Meursault seems to feel no remorse. G. H., on the contrary, is trying to deal with her

consuming feeling of guilt.

Lispector's meditations about life, God, nature, morality, neutrality are full of ambiguities and do not lend themselves to philosophical resolution. She says that not even herself understands all she is saying. Life is broader than her ability to understand it. It means that life is not "knowable". She discovers the truth that she is not human. She is pure matter and, as such, to be alive is to vibrate. She is not the essence of an "I", she is the live vibration of "nature". Let us hear her voice again, as she reveals for the first time that she had eaten the cockroach:

> Oh God, I was feeling baptized by the world. I had put a cockroach's matter into my mouth, and finally performed the tiniest act, I had deheroized myself. I, who had lived from the middle of the road, had finally taken the first step along its beginning**.**
>
> Finally, finally, my casing had really broken and without limit I was. Through not being, I was. To the ends of whatever I was not, I was. Whatever I am not, I am. All shall be within me, if I shall not be; for 'I' is just one of the instantaneous spasms of the world. My life does not have a merely human meaning, it is much greater – so much greater that, as humanity goes, it makes no sense. Of the general organization that was greater than I, I had previously only perceived the fragments. But now, I was much less than human – and I would only fulfill my specifically human destiny if I handed myself over, as I was handing myself over, to whatever was no longer. I, to whatever is already inhuman. (LISPECTOR, 2012, p. 188-189)

She is what she is not. Being an "I" and being a human being are constraints that she is trying to get rid of. She is not what she believed was her "me". Being alive is different from being human. From the limits of language, it escapes a non-being mixed with plasma and blood.

The attempt to be a human being is actually an impossible ideal. The concept of human is then perceived as a moral concept. G. H. denies any form of transcendence. Her rituals and religious references are updated to fit earthly purposes. Crime and punishment, hell and paradise, are all human affairs.

Brazilian anthropologist Eduardo Viveiros de Castro (2018) offered an innovative reading of *PAGH* in the lecture *Rosa and Clarice, the beast and the outside*. Viveiros de Castro interprets Janair's charcoal drawing in the wall of the room as if it was a spell she has thrown in G. H.. The cockroach would be a part of the spell. It was the forbidden animal, the unclean, condemned by the Bible. [35] G. H. eats the cockroach in a moment of *hybris,* of

[35] "Two stories of anthropophagy, as I said, and two symmetrical ways of dehumanizing: on the one hand, eating man, and on the other, 'eating the unclean', an expression of G. H. Eating the unclean is to eat what man does

ecstasy, she doesn't reflect on what she is doing. She loses her consciousness at the moment she eats the cockroach, she can't register what is going on. Viveiros de Castro explains how the modern subject is subverted in this passage of the book. It would represent the reversal of the Cartesian formula "I think therefore I exist". The separation between subject and object is abolished in the novel. For him, the book could be described by the formula "I eat a cockroach, therefore I am not human." According to Viveiros de Castro's formula, this is the "cannibalistic cogito". G. H. has broken a taboo. [36]

She realizes she is more than only human. She expresses that by the act of biting the cockroach. She frees herself from the human meaning, because such meaning was restrictive. She realized that the human meaning made no sense at all. She is talking about her inhumanity.

> The world independed on me – that was the trust I had reached: the world independed on me and I am not understanding whatever it is I'm saying, never! never again shall I understand anything I say. Since how could I speak without the word lying for me? how could I speak except timidly like this: life just is for me. Life just is for me, and I don't understand what I am saying. And so I adore it. ------ (LISPECTOR, 2012, p. 189)

These are the final words of the novel. She had reached the ultimate indifference. She is not human anymore. She had done what humans do not do. She is an animal as much as the cockroach is an animal. She cannot claim human meanings anymore, because she is not an "I", she has reached the "matter". She had escaped rationality. She talks as if she was praying a neutral canticle made of murmurs ("And so I adore it."). To adore is to give in to the unknown. She has lost control. She is not worried anymore about claiming "understandable" sentences. Her relationship with language is no longer rational. She is trying to speak from the nucleus of life, as if she was a speaking predator woman-cockroach.

G. H. wants to express herself to a point where he can get rid of the human sense and speak the vibration of the word, the vibration of being alive. She affirms the primacy of intuition, affection and sensitivity. Something not even understandable by her, because it is not a matter of understanding here. It is about feeling and dreaming collectively.

---

not eat; it is what Leviticus forbids. But the ultimate filth would consist in eating man, which is the essence of what man does not eat: the cockroach is a transformation of the human; so G.H. is the cockroach." (VIVEIROS DE CASTRO, 2018, p.20, our translation)

[36] Viveiros de Castro describes the dialogue between a white man and Cunhambebe: "But this is absurd, neither animals eat their own, nor beasts eat their own, how do you, a human, eat another man? And Cunhambebe replies: "I am a jaguar. It tastes good." This sentence defines what I called 'cannibalistic cogito'. It is the counterpart, the Tupinambá answer to the Cartesian cogito "I think, therefore I am". It is Cunhambebe saying: 'I eat men, therefore I am a jaguar.'" (VIVEIROS DE CASTRO, 2018, p.20, our translation)

To feel through language is to be able to formulate a new vocabulary. She can no longer claim the human sense, which is why she seeks to forge a new vocabulary. Worship, in this last line of the novel, seems to signal the worship of the unknown and the neutral.

To conclude this brief reflection on Clarice Lispector's masterpiece, I want to make it clear that I have tried along this chapter to engage a interpretation of the novel. It doesn't intend to be the final one. According to my reading, G. H. seeks to subvert the Catholic morality in an attempt to find a more natural way of experiencing life. She seems to refer more to the chaos and the mixture of different elements than to point to final resolutions. Her reflections on who she is are interspersed with considerations on morality and religion. *PSGH* is the path of a woman who, having denied transcendence and the metaphysical conception of the self, needs to come to terms with her actions and her conscience. In this sense, it is deeply modern.

I want to reiterate that my focus here was to present some considerations on the misconception of subjectivity, apparently grounded on dubious formulations. The narrative voice circles around troubled issues that involve the continuity of the self, the constitution of the human, the meaning of her acts, the groundlessness of her feelings, the chasm between herself and nature. I believe G.H. could be framed as a literary picture of a "Frankensteinian collage of misconceived subjectivities & misunderstood emotions", as mentioned in Chapter 3. *PAGH* is a distorting expression of the human experience endorsed by a "cluster of intertwined metaphysically dualistic views" on the selfhood. This highly distorted self - almost called G.H. - expresses all her awe by claiming: truth is nor truthful and the I is not human.

Conclusão

A crença em entidades mentais levou a que certas imagens contraditórias do ser humano se perpetuassem. Nosso uso ordinário da linguagem revela alguns destes absurdos. Um deles é a insistência em se tentar explicar o ser humano através de molduras dualistas. A dimensão mental e racional do ser humano foi priorizada em relação à dimensão material. Em diversos momentos, a tradição filosófica reforçou esta tese do dualismo. Isto significa que a dimensão emocional foi relegada a um plano inferior e, muitas vezes, inexistente aos olhos da ciência, de modo que a materialização excessiva da compreensão do homem acabou por ignorar sua dimensão lingüística e interpretativa. *O que procuro defender nessa tese é a ideia do ser humano como um ser expressivo, dotado de emoções, capaz de atribuir sentidos. A identidade pessoal, se é que ainda faz sentido usar este termo, se baseia em nada mais do que na continuidade do corpo ao longo do tempo. Nada se pode afirmar sobre entidades metafísicas que estariam situadas dentro do corpo, e que seriam responsáveis por promover a unidade de um hipotético self.*

No primeiro capítulo, procurei mostrar o que seriam as bases da identidade moderna, i.e., a maneira como se tentou definir o ser humano a partir de três conceitos: unidade, interioridade e racionalidade. Estes três conceitos tornaram-se fundamentais para se compreender o humano, pessoa, self ou eu. Na modernidade, a vinculação entre os estudos científicos e os estudos sobre o humano levou nossa subjetividade a ser, ela também, enquadrada numa moldura científica. A princípio, a ideia de que a racionalidade seria o traço distintivo dos seres humanos foi importante para se abrir o caminho para o avanço do que se convencionou chamar de conhecimento. Estabeleceu-se assim um limite do quanto as instituições religiosas poderiam impor seus dogmas. No entanto, o próprio conceito de conhecimento deve ser colocado em questão, assim como o conceito de verdade. Se, por um lado, houve uma vantagem em se vincular os estudos do homem aos da ciência, houve também um problemático predomínio da ciência que decorreu a partir daí. Wittgenstein, então, propõe que pensemos o ser humano não a partir da racionalidade, mas da linguagem.

As críticas de Wittgenstein e Peter Hacker, quando levadas à sério, nos fazem rever o vocabulário que utilizamos para abordar a subjetividade humana. A recusa da metafísica não deveria levar necessariamente à adoção da materialidade científica, e sim a uma tentativa de elaboração de um vocabulário mais adequado para descrição da vida e dos indivíduos. Torna-se assim necessário buscar outro vocabulário para se descrever o ser humano, numa tentativa de priorizar a potência expressiva da vida humana, enxergando o ser humano como um ser

unificado, não mais dividido entre matéria e espírito, ora com a preponderância de um ora de outro.

Eldrigde, Goldie e Altieri levam adiante a tarefa wittgensteiniana de repensar o ser humano e seu comportamento através dos embaraços da linguagem, procurando curar certas feridas a partir de uma descrição mais clara de como as coisas são. A proposta é filosofar através da linguagem ordinária pois é através dela que os seres humanos atribuem significados às suas ações e experiências da vida cotidiana. Uma determinada concepção de autoconhecimento está na "boca do povo", nos anúncios de escova de dente, nas músicas populares, nas conversas triviais entre amigos, e nas reflexões solitárias de um adolescente ao pé da sua cama. Sendo assim, por que não encarar essa tarefa de procurar compreender as contradições forjadas no seio da nossa linguagem?

Em que sentido Eldridge, Goldie e Altieri levam adiante a tarefa wittgensteiniana? De diversos modos. Eldridge pela sua reflexão acerca da crise da subjetividade moderna e pela sua busca em formular as verdades de um texto literário. Eldridge procura compreender em que medida a literatura é capaz de dar conta de certas questões humanas de uma forma complementar à filosofia. Goldie, ao propor um sentido narrativo para o self, recusa a abordagem metafísica e formula, assim, uma resposta interessante para debates oriundos tanto do campo da narrativa quanto da identidade pessoal. Por fim, Altieri é capaz de atualizar alguns termos da estética kantiana a partir de um vocabulário wittgensteiniano, concebendo a experiência estética como uma reflexão sobre a nossa maneira de atribuir significados.

Wittgenstein descreve a riqueza da significação da nossa vida ordinária. Esta riqueza se deve à nossa capacidade de atribuir sentidos. Isso não significa que esses sentidos sejam relativos ou aleatórios. Esses sentidos podem ser adequados ou inadequados. Eles envolvem interação, acordo, concordância, intuição e sintonização entre diferentes indivíduos. O aprendizado da linguagem mostra como, ao sermos inseridos numa cultura, aprendemos a gramática dessa cultura e aprendemos a maneira como, nela, se atribui significados. Assim, "dar um tchau" é algo que possui o significado de despedida. Um "banho de mar" possui o significado de relaxamento e diversão. No entanto, um "banho de mar" também pode possuir um significado religioso, a depender da cultura. O balançar das mãos que na nossa cultura significa um gesto de despedida pode, em outras culturas, ser interpretado como um gesto de aceno, de "oi".

Levando essa intuição adiante, é muito penetrante a crítica de Hacker à neurociência: não se trata de ver a lágrima como uma reação físico-química de algo que se passa no interior do cérebro, mas de entender que há ali um ser humano se expressando. O comportamento

humano deve ser compreendido como linguagem. Se o ser humano for descrito como uma cadeia de ações e reações físico-químicas, como a neurologia procura fazer, então a dimensão emocional do ser humano estará perdida.

Sendo assim, nessa "anti-cruzada" contra a cientificização excessiva dos estudos do humano, Eldridge propõe o que seria a verdade de um texto literário, i.e., uma verdade capaz de propor um sentido coletivo diferente do tipo de generalização científica. Essa verdade é a verdade da criação, a verdade das emoções, é a verdade da sintonia entre diferentes indivíduos, de uma troca profunda sobre os próprios significados da vida. Uma narrativa transmite não uma história, mas o significado da história. Através de uma narrativa, uma pessoa torna-se capaz de transmitir não a experiência, mas o significado pessoal daquela experiência, possibilitando que outras pessoas possam refletir e imitar esses significados. Assim, a verdade de um texto literário é a verdade de uma vida significativa, i. e, a verdade de que a vida possui significado. Esse significado não se dá pela comprovação científica ou adoção de protocolos científicos de conhecimento. Mas pelo próprio assentimento humano acerca da adequação daquele significado. Uma verdade de bases intuitivas, oníricas, expressivas – com um peso de verdade que concorre com a verdade científica. Por quê? Porque ambas as verdades são convenções. Sendo assim, a verdade não é necessariamente definida pela maneira como se convencionou defini-la no mundo cientificizado. A verdade da criação existe. E a capacidade de reverberação de um texto literário o comprova. Isso significa que essa verdade possui os mesmos atributos da verdade científica? Essa verdade é definitiva e imutável? Não. Mas, pensando bem, talvez nem as verdades científicas sejam tão imutáveis assim, uma vez que estão sempre passando por revisões ao longo da história. A maneira como algo é convencionado como verdade numa cultura é o que está em questão aqui. Um texto literário pode formar uma "comunidade de assentimento" em torno daquele texto, o que então o torna verdadeiro. A verdade é a verdade da convenção. Isto não torna a verdade relativa, nem significa que a mera ficção é o que existe, o que há. Isto significa que um texto literário é capaz de fazer sentido, assim como a expressão humana também é capaz.

Se Hayden White havia acusado a narrativa de "fingir" ser ausente de perspectiva, como se os fatos falassem por si só, Eldirdge e Dewey fazem a "acusação" oposta. A narrativa não "finge" ser neutra. É a ciência que se pretende neutra quando, na verdade, é também fruto de um ponto de vista. Sendo assim, no mundo humano, no mundo não idealizado, no mundo onde as conquistas do iluminismo não apagam mais os seus desastres, resta a crença numa possibilidade de verdade não idealizada. A verdade está sempre sendo posta à prova, ela pode variar de acordo com o momento e época histórica. A narrativa parece ser uma ferramenta

apropriada para lidar com esta concepção de verdade. Pois ela justamente é capaz de incorporar pontos de vista, e propor novas reflexões. Uma nova narrativa pode incorporar a narrativa anterior propondo uma nova análise sobre os mesmos eventos. As verdades da narrativa - ainda que adequadas e objetivas – não se querem permanentes. A própria definição do que é uma narrativa mina essa pretensão de imediato. Sendo assim, a narrativa é adequada para se pensar sobre a vida humana – tanto a pessoal como a coletiva. Se os significados propostos por uma narrativa são significativos, é porque compartilha-se uma cultura, compartilham-se valores em comum. As emoções humanas, nessa abordagem, não são concebidas como entidades mentais que poderiam ser submetidas a um exame, identificadas e então comunicadas. As emoções estão previstas na gramática de uma cultura. Logo, elas são processos que envolvem biologia, cultura e singularidade.

Considerando essa moldura teórica, como então abordar o texto literário de Clarice Lispector *A Paixão Segundo G. H.*? Não tive a pretensão de propor uma leitura definitiva, apenas fiz uma investigação livre dos conteúdos do romance a partir das reflexões feitas sobre subjetividade e narrativa nos capítulos anteriores. Sendo assim, é possível vislumbrar dois caminhos em *PSGH*: em primeiro lugar, a crise do sujeito moderno cuja raiz pode ser identificada numa definição inadequada do que é ser humano (a problematização do que é humano aparece no percurso de desumanização da personagem G. H.) e, em segundo lugar, no abandono de uma moral burguesa cristã através da criação do que Beauvoir chamou de moral da ambigüidade. É possível então perceber que, durante o seu percurso reflexivo – no qual a reflexão se dá no próprio ato de narrar – G. H. é capaz de propor esclarecimentos acerca de sua experiência, adotando então valores que lhe parecem mais apropriados. A crise de G. H. se inicia no momento em que ela percebe o que a cultura fez dela: uma patroa branca opressora e uma assassina de baratas. Entre ser vítima e ser culpada, entre ser determinada pela história e exercer sua liberdade (Beauvoir), o percurso de G. H. não é nem linear nem triunfal. É na destruição de si, no que existe de pior e mais degradante, que ela busca uma redenção num mundo sem transcendência possível. Num mundo humano.

G. H. inicia seu relato sobre o acontecimento do dia anterior revelando todo o seu preconceito, de maneira crua e chocante. G. H. está tomando consciência do fato de que desumanizou Janair. No correr destas reflexões, G. H. esmaga uma barata. As reflexões que se seguem assumem um tom de culpa e redenção, como também de crítica a uma moralidade de fundo cristão no intuito de adotar uma moralidade mais natural, ou seja, mais amoral.

Assim, a famigerada cena em que G. H. morde a barata, assume dois sentidos contraditórios. De um lado, significa a adoção, pela narradora, de uma moralidade ambígua,

pautada pela ferocidade da natureza, na qual animais devoram-se uns aos outros sem culpa nem responsabilização pessoal pelos seus atos. Por outro lado, G. H. sinaliza em diversos momentos estar performando um ato de redenção. Ou seja, comer a barata é uma forma de autopunição por ter desumanizado Janair.

O que as reflexões sobre o romance de Clarice Lispector agregam às reflexões anteriores? Bom, este romance - poderosa ferramenta expressiva – revela de certo modo o fracasso da personagem em tornar-se pura objetividade. Embora sua tentativa seja a de tornar-se um ser sem consciência, um ser meramente regido pelas leis naturais, esta tentativa revela-se falha. *A Paixão Segundo G. H.* é uma romance sobre uma mulher tentando lidar com sua consciência, num mundo sem transcendência possível, no qual ela é sua própria juíza. No entanto, neste percurso, ela tece uma narrativa capaz de perturbar os sentidos ordinários da cultura, através da criação de um vocabulário único e de valores próprios. G. H. recusa os valores impostos pela cultura ao criar os seus.

Nesse sentido, apontam-se alguns caminhos de reflexão, os quais não poderei esgotar neste trabalho. Residimos atualmente numa cultura na qual ainda prevalece o uso ordinário do significado de pessoa, identidade e eu. Sendo assim, o dualismo substancial ainda ressoa através das nossas práticas culturais. É possível, através da experiência, alcançar novos usos da linguagem e propor novos sentidos. Cabe, então, perguntarmos de que forma seria possível tornar mais corrente na vida cotidiana este significado “expandido” do eu. Só será isto possível na experiência estética? Como levar adiante a radicalidade da proposta wittgensteiniana de cura através da linguagem? Em que medidas as práticas da vida são transformadas pelas práticas da arte? Essas e tantas perguntas continuam ressoando. Acerca delas, pude apenas fazer um breve apanhado de problemas que se apresentam, sem me propor a apresentar quaisquer respostas definitivas.

Referências bibliográficas

ALTIERI, Charles. John Ashbery and the challenge of post modernism in the Visual Arts: **Critical Inquiry**, Vol. 14, No. 4 (Summer, 1988), pp. 805-830 Published by: The University of Chicago Press.

_____Wittgenstein and the aesthetics of literary experience. In: **Reckoning with imagination**. New York: Cornell University Press, 2015.

AMARAL, Natália Felix Amaral; PAZ, Ravel Giordano de Lima Faria. Janair e sua paixão: ecos da condição negra em a Paixão segundo G.H., de Clarice Lispector. **Revista Alere,** Mato Grosso**,** UNEMAT**,** Ano 11, vol. 18, n. 02, Dez. 2018 – ISSN 2176 – 1814. Disponível em: <https://periodicos.unemat.br/index.php/alere/article/view/3534/2814> Acesso em: 4 jan. 2020.

ARISTÓTELES. **Poética**. Tradução de Paulo Pinheiro. São Paulo : Editora 34, 2015.

ATKINS, Kim. **Self and Subjectivity**. Oxford : Blackwell Publishing Ltd, 2005.

AZIZE, Rafael. **Wittgenstein nas Américas**: Legados e Convergências. Salvador: EDUFBA, 2018.

_____. Ligações intermediárias e representação perspícua em Wittgenstein **Dissertatio** [31], 119 – 132 inverno de 2010. Disponível em: https://sites.google.com/site/rafaelazize. Acesso em: 3 nov. 2020.

_____. O pano de fundo das regras. In: Salles, João Carlos (Ed.), **Certeza**. Salvador: Quarteto, 2012. Disponível em: https://sites.google.com/site/rafaelazize. Acesso em: 3 nov. 2020.

_____. Certeza como visão da prática. In: Moreno, A. R. (org.). **Wittgenstein – Certeza?** . Coleção CLE, v. 58, 2010. Disponível em: https://sites.google.com/site/rafaelazize. Acesso em: 3 nov. 2020.

_____. Literatura, arte e discurso argumentativo: apontamentos para um contraste. **Revista Pensando**, v. 4, n. 8, 2013. Disponível em: https://sites.google.com/site/rafaelazize. Acesso em: 3 nov. 2020.

BAILEY, Cristina Ferreira-Pinto. Clarice Lispector e a crítica. In: BAILEY, Cristina Ferreira-Pinto; ZILBERMAN, Regina. (org.) **Clarice Lispector:** Novos aportes críticos**.** Pittsburgh, PA: Instituto Internacional de Literatura Iberoamericana, Universidad de Pittsburgh, 2007. (Série Antonio Cornejo Polar) Disponível em: <https://www.hispanic.pitt.edu/iili/IntroLispector.pdf> Acesso em: 4 jan. 2020.

BARBOSA, Marcio Ferreira. **Experiência e narrativa**. Salvador: Edufba, 2003.

BARWELL, Ismay. Understanding Narrative and Narrative understanding. **The Journal of Aesthetics and Art Criticism**, v. 67, n.1, p. 49–59. 2009. DOI:10.1111/j.1540-6245.2008.01334.x.

BEAUVOIR, Simone de. **The ethics of ambiguity**. Secaucus, N.J.: Citadel Press, 1964.

BEYSSADE, Michelle. Le dualisme cartésien et l'unité de l'homme. In: BOURGEOIS, Bernard. HAVET, Jacques. (Org.). **L'Esprit Cartésien: Actes du XXVIe Congrès de l'Association des Sociétés de Philosophie de Langue Française**. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 2000. p. 1-9.

BLAKE, William. **Matrimônio do céu e do inferno**. Tradução de Julia Vidili. São Paulo: Madras, 2004.

BLATTI, Stephan; SNOWDON, Paul F. (ed.) **Animalism: New Essays on Persons, Animals, and Identity**. United Kingdom: Oxford University Press, 2016.

BOÉCIO. **Escritos (Opuscula Sacra)**. Trad. Juvenal Savian Filho. São Paulo: Martins

Fontes, 2005.
BOWIE, Andrew. **Aesthetics and Subjectivity**: from Kant to Nietzsche. 2.ed. Manchester: Manchester University Press, 2003.
BOYD, Brian. **On the origin of stories**: evolution, cognition and fiction. Cambridge, Massachissets: Harvard University Press, 2010.
CAMPOS, Haroldo de. Introdução à escritura de Clarice Lispector. **Metalinguagem & outras metas**: ensaios de teoria e crítica literária. São Paulo: Perspectiva, 2006. (Coleção Debates)
CANDIDO, Antonio. No raiar de Clarice Lispector. **Vários escritos.** São Paulo: Duas Cidades, 1977.
CARROLL, Noel. **Beyond Aesthetics**: Philosophical Essays. 2. ed. Cambridge University Press: Cambridge, 2003.
_____ A poética, estética e filosofia da narrativa. Tradução de Desidéiro Murcho. **Crítica na rede.** 2009. Disponível em: <http://criticanarede.com/narrativa.html>. Acesso em: 3 mar. 2015.
CASTRO, Eduardo Viveiros. Rosa e Clarice, a fera e o fora. **Revista Letras**, Curitiba, UFPR, n. 98, pp. 9-30, jul./dez. 2018. ISSN 2236-0999 (versão eletrônica). Disponível em: <file:///C:/Users/DANIELA/Downloads/65767-275782-1-PB%20(1).pdf> Acesso em: 4 jan. 2020.
_____. O perspectivismo é a retomada da antropofagia oswaldiana em novos termos. In: SZTUTMAN, Renato. (Org.) **Eduardo Viveiros de Castro**. Rio de Janeiro: Beco do Azougue, 2008, pp. 117-8.
CIXOUS, Hélène. The Laugh of the Medusa. **Signs: Journal of Women in Culture and Society**, v. 1, No. 4, 1976, pp. 875-893. 0097-9740 print / 1545-6943 online. Disponível em https://edisciplinas.usp.br/pluginfile.php/66416/mod_resource/content/1/cixous-the-laugh-of-the-medusa.pdf. Acesso em: 30 mai. 2020.
CAMUS, Albert. **The stranger**. New York, Random House, 1958.
CASSIRER, Ernst. Os problemas fundamentais da estética. In: **A Filosofia do Iluminismo**. Tr. Álvaro Cabral. Campinas, SP: Editora da UNICAMP, 1992.
CÔRTES, Cristiane Felipe Ribeiro de Araujo. Alteridade e subalternidade em Clarice Lispector e Conceição Evaristo. **Literafro: o portal de literatura afro-brasileira.** Disponível em: <http://www.letras.ufmg.br/literafro/autoras/29-critica-de-autores-feminios/196-alteridade-e-subalternidade-em-clarice-lispector-e-conceicao-evaristo-critica> Acesso em: 4 jan. 2020.
COSTA, Tamyres Batista. Caderno de receitas de Janair. In: MATOS, Nieve. (Org.) **Outras Tramas**: dramaturgias escritas por e para mulheres. Vitória: Maré, 2019.
CULLER, Jonathan. **Literary Theory**: A Very Short Introduction. 2. ed. Oxford : Oxford University Press, 2000.
CURRIE, Gregory. **Narratives and Narrators**. A philosophy of Stories. New York: Oxford University Press Inc, 2010.
_____Notas sobre a arte e conceitos históricos. **Crítica na rede**. Disponível em: http://criticanarede.com/currie.html. Acesso em: 7 mar. 2015.
CURRIE, Mark. **About time**. Narrative, Fiction, and the Philosophy of Time. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2007.
DALCASTAGNÈ, Regina. Para não ser trapo no mundo: as mulheres negras e a cidade na narrativa brasileira contemporânea. **Estudos de literatura brasileira contemporânea**, n. 44, 2014, 289-302. DOI: http://dx.doi.org/10.1590/2316-40184413
DANTO, Arthur C. **O descredenciamento filosófico da arte**. Tradução de Rodrigo Duarte. Belo Horizonte : Autentica Editora, 2014. (Col. Filô/Estética, 4)

DAUENHAUER, B.; PELLAUER, D. Paul Ricoeur. In : ZALTA, E. N. (Ed.) *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Disponível em: http://plato.stanford.edu/entries/ricoeur/. Acesso em: 20 jun. 2015.

DELEUZE, Gilles. **A filosofia crítica de Kant**. Lisboa, Portugal: Edições 70, 2000. (Col. O saber da filosofia.)

DESCARTES, Renée. **Meditações.** Tr. J. Guisnburg e Bento Prado Junior. São Paulo: Abril Cultural, 1983. (Col. Os Pensadores)

_____. Selected Philosophical Writings. Tr. John Cottingham, Robert Stoothoff e Dugald Murdoch. Cambridge: Cambridge University Press, 2016.

DESCOMBES, Vincent. **Les embarras de l'identité**. Paris, Gallimard, 2013.

DEWEY, John. **Art as experience**. 23rd. ed. Perigee Books, New York, 1980.

DIANGELO, Robin. White Fragility. **International Journal of Critical Pedagogy**, v. 3, No. 3, 2011, pp 54-70. ISSN: 2157-1074

DODD, Julian. (Ed.). **Art, Mind and Narrative**: Themes from the work of Peter Goldie. Oxford: Oxford University Press, 2016.

d'OREY, Carmo (org.). **O que é a arte ?** – A perspectiva analítica. Lisboa: Dinalivros, 2007.

DUARTE, Rodrigo (org.). **O Belo Autonomo**: textos clássicos de estética. 3. ed. Belo Horizonte : Autêntica Editora; Crisálida, 2013. (Coleção Filô/Estética; 3)

ELDRIDGE, Richard. **Literature, Life and Modernity**. New York: Columbia University Press: 2008.

_____. Truth in Poetry. Particulars and Universals. In: **A companion to the philosophy of Literature**. Oxford: Blackwell publishing Ltd., 2010. p.385-398.

_____ (Ed.). Introduction. In: **The Oxford Handbook to Philosophy and Literature**. New York: Oxford University Press, 2009. Disponível em: http://www.oxfordhandbooks.com/view/10.1093/oxfordhb/9780195182637.001.0001/oxfordhb-9780195182637-e-1?print=pdf

_____. The question of truth in literature. In: HAGBERG, Garry (Ed.). **Fictional Characters, Real Problems**: The search for ethical content in literature. New York: Oxford University Press, 2016.

FRACALOSSI, Ivanilde Aparecida Vieira Cardoso. **A universalidade subjetiva do juízo de gosto em Kant**, 2008, 136 pp. Dissertação (Mestrado) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2008.

FRANKENBERG, Ruth. **White women, race matters**: the social construction of whiteness. London, UK: Routledge, 1994.

FREITAS, Verlaine. A subjetividade estética em Kant. **Revista Veritas**. v. 48, n. 2., PUC/RS, p.253-276, 2003.

FRY, Roger. The Artist's Vision. In: **Vision and Design**. Courier Corporation, 2012.

FRYE, Northrop. **The Great Code**: The Bible and Literature. New York: Harcourt Brace Jovanovich Publishers, 1982.

GOLDIE, Peter. **The mess inside**. Narrative, emotion and the mind. 2 ed. New York: Oxford University Press, 2014.

_____. Narratives and perspectives; values and appropriate emotions. In: HATZIMOYSIS, A. (ed.) **Philosophy and the emotions**. Cambridge: Cambridge University Press, 2003, p.201-220. (Royal Institute of Philosophy Supplement Series).

GUENANCIA, Pierre. Le Corps peut-il être un Sujet? In: ONG-VAN-CUNG, Kim Sang. (Org.). **Descartes et la Question du Sujet**. Paris: Presses Universitaires de France, 1999. p. 93-110.

HACKER, Peter. **Wittgenstein**. Sobre a natureza humana. Tradução de João Vergílio Gallenari Cuter. São Paulo: Editora UNESP, 2000. (Col. Grandes Filósofos).

_____. Wittgenstein and the autonomy of human understanding. In: **Wittgenstein:** Connections and Controversies. New York: Oxford University Press, 2001.

HAGBERG, Garry. **Describing Ourselves**. Wittgenstein and Autobiographical consciousness. New York: Oxford University Press, 2008.

_____. Wittgenstein's Aesthetics. **The Stanford Encyclopedia of Philosophy.** In: ZALTA, E.N. (Ed.) Disponível em: http://plato.stanford.edu/archives/fall2014/entries/wittgenstein-aesthetics/. Acesso em: 8 mar. 2015.

_____. Self-defining reading: Literature and the constitution of personhood. In: **A companion to the philosophy of literature**. Oxford: Wiley-Blackwell, 2010. p.120-158.

HALLIWELL, Stephen. **The theory and practice of narrative in Plato**. Disponível em : https://research-repository.standrews.ac.uk/bitstream/handle/10023/3468/Narratology_Plato.pdf?sequence=1&isAllowed=y. Acesso em: 9 dez. 2016.

HOLLIS, Martin. **Filosofia: um convite**. Tradução de Antivan G. Mendes. São Paulo: Edições Loyola, 1996.

HOOKS, bell. **Talking Back:** Thinking Feminist, Thinking Black. Boston, Mass.: South End Press, 1989.

HUTTO, Daniel D. (Ed.) **Narrative and Understanding persons**. United Kingdom: Cambridge University Press, 2007.

KAMBOUCHNER, Denis. L'Homme des Passions. Paris, Albin Michel (coll. « Rue Descartes »), vol. 1 : « Analytique » 501 p., vol. 2 : « Canonique », 1995, 502 p.

KANT, Immanuel. Analítica do Belo. In: **Kant**. Tradução de Rubens Rodrigues Torres Filho. São Paulo: Abril Cultural, 1974. (Os Pensadores, xxv).

KENNY, A. **História Concisa da Filosofia Ocidental**. Lisboa: Temas e debates, 1998.

KERMODE, Frank. **The sense of an ending**: Studies in the Theory of Fiction: with a new epilogue. 3. ed. Oxford: Oxford University Press, 2000.

KIND, Amy. **Persons and Personal Identity**. Cambridge, UK: Polity Press, 2015.

LANDIM FILHO, Raul Ferreira. A referência do dêitico « Eu » na gênese do sistema cartesiano: a res cogitans ou o homem? **Analytica**, Rio de Janeiro, v. 1, n. 2, p. 41-66, 1994.

LANDY, Joshua. Passion, Counter-Passion, Catharsis: Flaubert (and Beckett) on Feeling Nothing. In: HAGBERG, H. ; JOST, W. (Org.) **A Companion to the Philosophy of Literature**. Londres: Wiley-Blackwell, 2010. p. 218-238.

LARTHOMAS, Jean-Paul. O paradoxo da ideia estética. In: JANICAUD, Dominique. (Coord.) **Sobre a terceira crítica**. Lisboa, Portugal: Editora Piaget, 2008. p.51-69

LIMA, Luiz Costa. **Mímesis e modernidade**: formas das sombras. 2 ed. São Paulo: Paz e Terra, 2003.

LISPECTOR, Clarice. **Laços de Família**. Rio de Janeiro: Rocco, 1998.

_____.**A descoberta do mundo**. Rio de Janeiro: Rocco, 1999.

_____.**A paixão segundo G.H.** Rio de Janeiro: Rocco, 2009.

_____.**The Passion according to G.H.** Tr. Idra Novey. New York: New Directions, 2012.

_____.**The complete stories**. Tr. Katrina Dodson. New York: New Directions, 2015.

_____. **Todas as crônicas**. Rio de Janeiro: Rocco, 2018.

LOCKE, John. **An essay concerning human understanding**. 2. ed. Suffolk: Penguin Books, 2004.

_____. Da identidade e da diversidade. **Sképsis**, v. VIII, No. 12, 2015., p.169-188. ISBN:1981-4194. Disponível em: http://philosophicalskepticism.org/wp-content/uploads/2015/09/Ensaio-sobre-o-entendimento-humano.pdf. Acesso em: 30 mai. 2020.

MATTHEWS, Eric. **Mente**: conceitos chave em filosofia. Tradução Michele Tse. Porto Alegre: Artmed, 2007.

MEDINA, José. **Linguagem**: conceitos-chave em filosofia. Porto Alegre: Artmed, 2007.

MIGNOLO, Walter. Desobediência epistêmica: A opção descolonial e o significado de identidade em política. **Cadernos de Letras da UFF – Dossiê Literatura, Língua e Identidade**, no. 34, 2018, pp. 287-324.

_____. **Local Histories/Global Designs: Coloniality, Subaltern Knowledges, and Border Thinking**. Princeton: Princeton UP, 2018.

MORENO, Arley R. **Wittgenstein**: Através das imagens. 2.ed. Campinas, SP: Editora da UNICAMP, 1995. (Coleção Repertórios).

MORENTE, Manuel Garcia. **Fundamentos de Filosofia.** São Paulo: Editora Mestre Jou, 1976.

MOSER, Benjamin. **Why This World**: A Biography of Clarice Lispector. New York: Oxford University Press, 2009a.

_____. **Clarice,** uma biografia. Tradução de José Geraldo Couto. São Paulo: Cosac Naify, 2009b.

NUNES, Benedito. **Leitura de Clarice Lispector**. São Paulo: Quíron, 1973.

_____. **O drama da linguagem: uma leitura de Clarice Lispector**. São Paulo: Ática, 1989.

_____**Tempo na narrativa**. São Paulo: Ática, 1995.

OLIVEIRA, Bernardo Barros Coelho de. O juízo na experiência estética contemporânea. **Filosofia Unisinos**, v.12, n.1, p. 38-47, 2011. Disponível em: <http://revistas.unisinos.br/index.php/filosofia/article/viewFile/1002/227>. Acesso em: 13 mai. 2016.

PARFIT, Derek. **Reasons and Persons**. Oxford: Clarendon Press, 1984.

Personal Identity. **The Philosophical Review**, Vol. 80, No. 1 (Jan., 1971), pp. 3-27. Disponível em: https://b-ok.cc/book/3294620/bb2e17 . Acesso em: Jan. 2021.

PERNAMBUCO, Juscelino. Clarice Lispector: O texto, a leitura, e a crítica literária. **Coleção Mestrado em Linguistica,** UNIFRAN, Franca, São Paulo, v.1, 2006. Disponível em: < http://publicacoes.unifran.br/index.php/colecaoMestradoEmLinguistica/article/view/383/310> Acesso em: 4 jan. 2020.

PERRY, John (Ed.). **Personal Identity**. 2.ed. Berkeley, California: University of California Press, 2008.

PIRES, Francisco Quinteiro. O talking back da "negra africana": o ser desencarnado e silenciado da empregada doméstica Janair em A paixão segundo G. H. **Brasiliana: Journal for Brazilian Studies**, v. 8, No. 1-2, 2019, 167-189. ISSN: 2245-4373. Disponível em: https://doi.org/10.25160/bjbs.v8i1-2.114836. Acesso em: 30 mai. 2020.

RICOEUR, Paul. **O si-mesmo como um outro**. Campinas, SP: Papirus, 1991.

_____ A vida: uma narrativa em busca de narrador. In: **Escritos e Conferências 1** - em torno da psicanálise. Tradução Edson Bini. Edições Loyola, São Paulo, 2010. p.193-203.

_____**Tempo e Narrativa**. v. I, II, e III. 2. ed. Tradução Marcia Valeria Martinez de Aguiar. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2012.

RACHELS, James. **Problemas da Filosofia**. 2.ed. Tradução de Pedro Galvão. Lisboa: Gradiva, 2010.

REGO, Pedro Costa. Universalidade estética e universalidade lógica: notas sobre o §8 da Crítica do Juízo de Kant. **Trans/ Form/Ação**, Marília, v.34, Número especial 2, p.3-20, 2011.

_____. A finalidade do gosto: um estudo sobre o papel da Zweckmässigckeit na Crítica da Faculdade do Juízo Estética. **Studia Kantiana**, Natal, v. 5, p. 165-185, 2004.

REICHER, Maria. **Introdução à estética filosófica**. Tradução de Monika Otterman. São Paulo, Brasil: Edições Loyola, 2009.

REIS, Levilson C. The Invisible, the Unclean, the Uncanny: The Feminine Black Other in Lispector's THE PASSION ACCORDING TO G. H. **The Explicator**, v. 68, No. 2, 2010, 133–135. ISSN: 0014-4940 print / 1939-926X online DOI: 10.1080/00144941003723915.

RIBEIRO, Djamila. **O que é lugar de fala?** Belo Horizonte: Editora Letramento, Kobo edition, 2017.

ROBERTSON, John. **The Enlightment**: A Very short introduction. United Kingdom: Oxford University Press, 2015.

ROCHA, Ethel Menezes. Dualismo, substância e atributo essencial no sistema cartesiano. **Analytica**, Rio de Janeiro, v. 10, n. 2, p. 89-105, 2006b.

RONCADOR, Sônia. **Domestic Servants in Literature and Testimony in Brazil, 1889-1999**. New York: Palgrave Macmillan, 2014.

RORTY, Amélie Oksenberg. (Ed.) **The identities of persons**. 2. ed. California, USA: University of California Press, 1976.

ROSSET, Clément. **Loin de moi**: étude sur l'identité. Paris: Les éditions de minuit, 1999.

_____. **Le réel et son double**. 2.ed. Paris: Gallimard, 1984. (Col. Folio/Essais)

SÁ, Olga de. **A escritura de Clarice Lispector**. Petrópolis: Vozes; Lorena [São Paulo]: Faculdades Integradas Teresa d`Ávila, 1979.

_____. Paródia e Metafísica. In: LISPECTOR, Clarice. **A Paixão Segundo G.H**. Edição crítica. Coord. de Benedito Nunes. 2ª ed. Madrid − São Paulo: ALLCAXX − Scipione Cultural,1997.

SAES, Silva Faustino de Assis. **Linguagem**. São Paulo: Martins Fontes, 2013. (Col. Filosofias - O prazer de pensar).

_____. **Wittgenstein: o eu e sua gramática**. São Paulo: Ática, 1995.

SANTOS, Leonel Ribeiro dos. A concepção kantiana da experiência estética: novidades, tensões e equilíbrios. **Trans/Form/Ação**, Marília, v.33, n.2, p.35-76, 2010. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/trans/v33n2/v33n2a04>. Acesso em: 10 mai. 2016.

SCHECHTMAN, Marya. **The Constitution of Selves**. Cornell University Press: NY, 1996.

_____The Size of the Self: Minimalist Selves and Narrative Self-Constitution. In: SPEIGHT (org.) **Narrative, Philosophy and Life**. Springer: Dordrecht, 2015.

_____ Empathic Access: the missing ingredient in personal identity. **Philosophical Explorations**: An International Journal for the Philosophy of Mind and Action, v.4, n.2, p.95-111. < http://dx.doi.org/10.1080/10002001058538710.

SCHUCHMAN, Lia Vainer. Sim, nós somos racistas: Estudo psicossocial da branquitude paulistana. **Revista Psicologia e Sociedade**, v. 26, No. 1, 2014, p.83-94. ISSN 1807-0310. Disponível em: http://dx.doi.org/10.1590/S0102-71822014000100010. Acesso em: 30 mai. 2020.

SHERIDAN, Patricia. **Compreender Locke**. Editora Vozes: Petrópolis, RJ, 2013.

SHOEMAKER, S. **Self Knowledge and Seif identity**. Ithaca 1963.

SILVA, Franklin Leopoldo e. **Descartes**: a metafísica da modernidade. São Paulo: Moderna,

2005. (Coleção Logos)
SOUSA, Carlos Mendes. **Clarice Lispector.** Figuras da escrita. Braga, Portugal: Universidade do Minho/Centro de Estudos Humanísticos, 2000. (Coleção Poliedro 3)
SOUZA, Ludmila Régis Rodrigues de. **Corpos-objetos: uma relação entre a condição feminina nos contos *miss algrave* e *a língua do "p"* e a realidade de uma sociedade patriarcalmente estruturada**. Monografia (Graduação em Letras Vernáculas) – Universidade Federal da Bahia. Salvador, 2018.
TAYLOR, Charles. **As fontes do self**: A construção da identidade moderna. Tradução Adail Ubirajara Sobral e Dinah de Abreu Azevedo. São Paulo: Edições Loyola, 1997.
TEJEDOR, Chon. **Starting with Wittgenstein**. Londres: Continuum, 2011.
THIEL, Udo. **Early Modern Subject.** Self Consciousness and modern identity from Descartes to Hume. Oxford University Press Inc.: New York, 2011.
TODOROV, Tzvetan. **O espírito das Luzes**. São Paulo : Editora Barcarolla, 2008.
_____As estruturas narrativas. 5.ed. Tradução Layla Perrone-Moisés. São Paulo: Perspectiva, 2013. (col. Debates)

VELLEMAN, David. Narrative Explanation. **The Philosophical Review**, v. 112, No. 1, Jan. 2003., p.1-25. ISBN(s): 0031-8108. DOI: 10.1215/00312108-112-1-1
VILLARES, Lucia. **Examining Whiteness**: Reading Clarice Lispector Through Bessie Head and Toni Morrison. New York, Routledge, 2011/2017. (Series: Legenda)
WALDMAN, Berta. Xeque mate: O rei, o cavalo e a barata, em A Paixão segundo G. H. **Travessia**, no. 39, 1999, pp. 149-65. Disponível em: https://periodicos.ufsc.br/index.php/travessia/article/view/14631. Acesso em: 30 mai. 2020.
WITTGENSTEIN, Ludwig. **Investigações Filosóficas**. Tradução de José Carlos Bruni. São Paulo: Editora Nova Cultural, 1999. (Col. Os Pensadores)
ZANGWILL, Nick. Unkantian notions of desinterest. **British Journal of Aesthetics**, v. 32, n. 2, 1992. Disponível em: <https://www.hull.ac.uk/php/465848/HOMEPAGE/PDFs/UnkantianDisinterest.pdf>. Acesso em: 18 mai. 2016.