



A fonte autobiográfica como recurso para a apreensão do processo de elaboração da experiência na história dos saberes psicológicos

Autobiographical source as a resource for apprehending the process of elaborating experience in the history of psychological knowledge

Marina Massimi

Universidade de São Paulo
Brasil

Resumo

O artigo discute a pertinência da fonte autobiográfica como material documentário para a reconstituição histórica dos saberes psicológicos no âmbito da cultura, à luz das propostas de alguns autores contemporâneos a respeito deste tema (Zambrano, Courcelle, Hadot, Gurevič). Nesta perspectiva, relata também algumas etapas importantes da história deste gênero literário, tendo como ponto de partida a contribuição de Agostinho de Hipona, sua influência ao longo da Idade Média e as continuidades e as transformações do gênero na Idade Moderna (Montaigne, Cardano, Vico, Teresa de Ávila, Rousseau).

Palavras-chave: fonte autobiográfica; Agostinho de Hipona; Montaigne; Rousseau

Abstract

The article discusses the pertinence of autobiographical source as a document for the reconstruction of the history of psychological knowledge in the culture realm, under the light of the proposals of some contemporaneous writers who address this theme (Zambrano, Courcelle, Hadot, Gurevič). From this perspective, the article also deepens some important stages of the history of the genre, taking as its starting point the contribution of Augustine of Hippo, his fortune during the Middle Ages, and the continuities and transformations of genre in the Modern Age (Montaigne, Cardano, Vico, Teresa de Avila, Rousseau).

Keywords: autobiographical source; Augustine of Hippo; Montaigne; Rousseau

Introdução

A fonte autobiográfica pode ser investigada segundo diferentes perspectivas: dentre outros, buscaremos neste artigo destacar sua pertinência enquanto material documentário para a reconstituição histórica dos saberes psicológicos no âmbito da cultura. Com efeito, a narrativa autobiográfica transmite, entre outros, também o conhecimento das dinâmicas psicológicas vivenciadas ao longo da elaboração do percurso pessoal, conhecimento este adquirido e relatado pelo próprio sujeito-autor. O gênero autobiográfico e especialmente a confissão tiveram uma grande difusão na cultura ocidental: no percurso histórico da escrita e difusão deste tipo de fontes podem ser evidenciadas continuidades e transformações do gênero, que serão apresentadas brevemente ao longo deste texto.

Uma definição de autobiografia: a vida de uma pessoa narrada por si própria

De acordo com Georg Misch (1878-1965), a autobiografia surge como um gênero definido no século XVIII e refere-se a qualquer descrição (*grafa*) da vida (*bios*) de um indivíduo escrita por ele mesmo (*auto*) (Misch, 1907/1950).



A fonte de natureza autobiográfica – sendo a autobiografia um gênero literário presente nas diversas sociedades em diversos períodos do tempo - constitui-se num importante recurso para a apreensão das diversas modalidades de elaboração da experiência humana ao longo da história cultural (Alberti, 1991; Biezma, Castillo & Picazo, 1994; Bruss, 1994; Campos, 1992; Candido, 1987; Rocha, 1992). Sabemos que o próprio entendimento do conceito de experiência na cultura ocidental deve ser acompanhado ao longo do processo histórico, tendo passado por profundas transformações (Massimi & Mahfoud, 2007; Mahfoud & Massimi, 2008) e que se trata de uma noção central em todo tipo de conhecimento psicológico. A autobiografia é um conhecimento reflexivo elaborado em forma escrita que o autor faz de sua própria experiência. O estudo de fontes autobiográficas na perspectiva da história dos saberes psicológicos exige, portanto, a atenção aos significados da conceituações da experiência implícitas na elaboração dessas fontes.

A abordagem à fonte autobiográfica numa perspectiva histórica fenomenológica

Tendo o objetivo de definir uma adequada metodologia de abordagem das fontes autobiográficas, cabe retomar o que foi proposto por Stein em *Introdução à filosofia* (1919-32/2001). Segundo esta autora, a fonte autobiográfica relata acontecimentos potencialmente submetidos a dois tipos de ordens: a ordem causal (ou seja, a apreensão das conexões necessárias, como, por exemplo, as leis naturais inerentes ao ambiente e ao corpo vivo da pessoa; ou as circunstâncias determinantes de natureza histórica); e ordens de outro tipo (por exemplo, a ordem teleológica das motivações). No que diz respeito a este segundo tipo de conexões, é preciso definir diferentes camadas da experiência individual que se pretende atingir e analisar: por exemplo, caso queiramos nos aproximar do núcleo da pessoa, a análise deve ser realizada até os níveis mais profundos (1).

Stein (1919-32/2001) coloca que a análise deste tipo de fonte, realizada segundo a perspectiva histórica, compreende as etapas da determinação e da interpretação. Por determinação, entende-se a verificação do contexto (espacial e temporal) em cujo âmbito se encontra o testemunho. Esta verificação permite apreender o sentido do testemunho no universo contextual em que foi concebido: o contexto sócio-cultural e histórico como também o contexto das vivências e da história individual.

Neste segundo aspecto, a determinação desemboca na interpretação, a qual consiste na apreensão da vida espiritual de quem dá o testemunho (diga-se, o escritor da autobiografia). Com efeito, alcançamos a interpretação quando o conteúdo do testemunho é descoberto em sua determinação individual.

Segundo Stein (1919-32/2001), a determinação em si não precisa atingir este estágio, podendo-se interromper a investigação histórica num nível anterior, sem alcançar o pleno conteúdo de significado da fonte. Todavia, um conhecimento histórico que não alcance a interpretação, é realizado parcialmente. Por outro lado, é possível também que a interpretação do documento proceda de modo independente de uma rigorosa determinação histórica: isto poderá ocorrer no caso em que uma carta seja tomada apenas como expressão da personalidade de seu autor, ou do relacionamento deste com a pessoa do destinatário, ou da singular condição vital descrita por quem escreve, sem que seja estabelecida uma conexão de sentido de tipo espaço-temporal, faltando a qual não obtemos porém, o conhecimento histórico no sentido próprio do termo.

Stein (1919-32/2001) observa que existe uma relação importante entre os conteúdos de sentido individual e a inserção num contexto espaço-temporal ordenado: de fato, cada conexão que se desenvolve no tempo e espaço é também conexão de sentido e, ao mesmo tempo, os conteúdos de sentido pertencem à conexão espaço-temporal, não podendo ser integralmente conhecidos se não forem inseridos em tal contexto.



Uma interpretação histórica adequada, portanto, exige dois movimentos: adentrar na situação espiritual individual que o testemunho expressa; e compreender seu significado no contexto geral do acontecimento histórico específico. Mesmo que tais objetivos possam ser realizados pela pesquisa histórica apenas parcialmente, eles permanecem sendo indispensável horizonte de conhecimento.

Ainda numa perspectiva fenomenológica, Binswanger (1955/2007) define a autobiografia como relato da história pessoal em que o autor ao realizar a narrativa escrita, elabora suas vivências: a autobiografia acontece na medida em que diante destas vivências o autor assume um posicionamento. Tomando como sentido originário da autobiografia as *Confissões* de Agostinho de Hipona, Binswanger (1955/2007) coloca que um evento (também externo) se torna conteúdo motivacional quando diante dele o sujeito assume determinado posicionamento interior. A elaboração deste conteúdo motivacional inclui o reconhecimento e a interpretação conceitual do mesmo, como também o ato de pôr em evidência suas conseqüências vitais e espirituais. Em outras palavras, a elaboração acontece quando qualquer conteúdo motivacional é tomado pelo sujeito como pergunta destinada à sua pessoa: qual decisão você se propõe a tomar? Neste posicionamento se plasma a personalidade do sujeito. Cabe assinalar também o caráter pessoal destes atos: as possibilidades de posicionamento de cada indivíduo são diferentes.

Diversidade das fontes de natureza autobiográfica e alguns marcos na história do gênero

Uma vez definida sucintamente a natureza da fonte autobiográfica, deve-se considerar a existência de diversos tipos de fontes que podem ser tomadas como próprias deste gênero: os diários, ou seja, as anotações acerca de acontecimentos da vida cotidiana; as memórias, a saber, textos retrospectivos baseados no exercício da memória pessoal do autor; a autobiografia propriamente dita que é a reconstrução retrospectiva feita pelo autor acerca do percurso de sua própria vida (*bios-grafia*) em sua totalidade; a confissão, exposição de si pela escrita realizada diante da presença real ou imaginária de um outro e destinada à leitura de um outro (por exemplo a obra de Agostinho); as reflexões e ensaios, que são textos escritos por um autor centrado em si mesmo e tendo como destinatário a si mesmo (Montaigne, Rousseau); a correspondência epistolar.

Ao longo do tempo, registra-se a emergência de um, ou outro tipo de texto autobiográfico, sendo a permanência deste gênero uma constante da história do Ocidente.

Ilustraremos agora sinteticamente alguns marcos significativos no percurso histórico de construção e desenvolvimento do gênero autobiográfico, assim como são assinalados por autores que se dedicaram ao estudo deste gênero, sem termos a pretensão de realizar uma reconstrução histórica completa do mesmo.

1) A emergência do gênero autobiográfico nas *Confissões* de Agostinho

O historiador francês Pierre Courcelle (1974/2001) ao reconstruir do ponto de vista histórico as motivações do interesse pelo conhecimento de si, no âmbito da cultura ocidental, coloca o marco originário destas motivações na filosofia grega, especialmente na filosofia socrática. No início de sua obra, afirma que o preceito socrático de conhecer-se a si mesmo gozou de uma continuidade ininterrupta desde a antiguidade até a Idade Moderna e reconstrói o percurso, de Sócrates, Cícero, o neo-estoicismo, passando pelo neo-platonismo e por Agostinho de Hipona, até Bernardo de Clairvaux e a tradição monástica cisterciense.

Dentre os autores citados que compõem esta tradição, Agostinho (354-430) é o ponto de referência. De fato, este autor inaugura, na obra *Confissões* (397-398), um método peculiar para o conhecimento de si mesmo, analisando em pormenores a estrutura interna do ato cognitivo que possibilita ao homem a auto-reflexão



(Biolo, 2000) e relatando os resultados obtidos numa narrativa elaborada em primeira pessoa. Não abordaremos aqui a questão dos fundamentos filosóficos da proposta deste autor, nos reservando fazer-lo em outras oportunidades. Pretendemos neste texto apenas assinalar a importância do ato que colocou na história ocidental um texto escrito, em que a busca pelo conhecimento de si mesmo baseado no dinamismo da memória e na reflexão filosófica torna-se o eixo motor da narrativa. Por este motivo, Agostinho realiza uma reviravolta conceitual em relação aos gregos, substituindo a perspectiva cosmocêntrica pela antropocêntrica (Reale & Sini, 2006).

Nas *Confissões*, Agostinho (397-398/1987) revela a origem de sua investigação, quando ao narrar a experiência de dor vivenciada pela morte de seu amigo mais caro, escreve que nesta circunstância "*quaestio mihi factus sum*": "tinha-me transformado em um grande problema" (p. 80). Tal vivência, segundo Arendt (1987, 2000), coincide em Agostinho com a descoberta da vida da interioridade. A autora nos remete também a outro texto significativo, o livro décimo do tratado *De Trinitate*, (notadamente os capítulos terceiro e sétimo), onde Agostinho (400-416/1994) reflete sobre a dinâmica do auto-conhecimento da alma e afirma ser "um surpreendente estudo, o da investigação de como a alma deve se buscar a si mesma e se encontrar, aonde deve se dirigir em sua busca e até onde chegar para se encontrar" (p. 324).

A confissão é um posicionamento do eu, onde ato de conhecimento de si e ato da narrativa de si coincidem. A novidade das *Confissões* é a de serem, contemporaneamente, tematização da pessoa enquanto objeto, e ato de conhecimento de si mesmo pela pessoa enquanto sujeito. Em Agostinho, elaboração do conceito de pessoa e proposta do método para o seu conhecimento constituem-se num acontecimento histórico único e unitário. A narrativa autobiográfica torna-se assim expressão da unidade entre a vivência e a pessoa; e difere por isto profundamente da modalidade em que o ato da introspecção foi concebido no nascer da Psicologia científica no século XIX, como sendo desvinculado do conhecimento da pessoa apreendida em sua totalidade (Massimi, 2010).

Inúmeros autores contemporâneos evidenciam a importância deste ato fundador do gênero autobiográfico, analisando suas implicações do ponto de vista filosófico (Arendt, 1987; Gilson, 2007; Przywara, 1933/2007).

Dentre eles, Zambrano (1946/2000) toma as *Confissões* de Agostinho, analisando nelas a dinâmica psicológica e existencial que informa a narrativa autobiográfica. Em primeiro lugar, a autora destaca a exigência de tornar-se visível, oferecer-se ao olhar do outro, a exposição de si ao olhar alheio, sendo, por si, ação unificadora. "A quem eu conto estas coisas?": pergunta-se Agostinho. Este movimento constitui-se já como uma ação de mudança do eu. Em segundo lugar, a confissão sempre envolve uma dinâmica afetiva: na narrativa, o autor busca afirmar o que ama e seu coração amante, de modo que conhecer-se a si mesmo corresponde também o afirmar-se como sujeito e objeto de amor. Em terceiro lugar, a confissão brota da exigência de restabelecer a justiça, tomada como relacionamento de confiança entre os homens, num contexto dominado pela injustiça, pela confusão entre os semelhantes. De fato, no livro décimo primeiro das *Confissões*, Agostinho declara que o ato de confessar-se responde ao objetivo de narrar-se aos seus semelhantes, ao gênero humano como um todo, mesmo que poucos leiam seus escritos. Ao revelar-se pela escrita autobiográfica, na totalidade de sua pessoa, ele quer expor ao leitor seu verdadeiro ser. Esta exposição não demanda ao interlocutor um conhecimento direto do narrador, mas uma confiança em suas palavras baseada na certeza moral: o narrador dá conta de si ao outro e este poderá entender a razoabilidade de sua vida, acreditar nele, confiar nele e ama-lo. A confissão, portanto, mesmo quando realizada em solidão, sempre tende a estabelecer uma relação intersubjetiva.



Finalmente, Zambrano (1946/2000) destaca características peculiares da confissão na perspectiva de Agostinho que a particularizam em relação às outras possibilidades de escrever uma autobiografia ou de realizar uma confissão. Na abordagem de Agostinho, "a confissão é falada", é "uma longa conversa que tem a mesma duração da conversa real" (p. 37); ainda para este autor, a elaboração da confissão responde à exigência de sair da fragmentação e de se aproximar da unidade, da "figura total faltante", realizando sua busca de algo que sustente e ilumine a existência e carregando em si, juntamente ao sentimento da carência de sua condição presente, "a esperança que apareça algo que ainda não possui" (p. 46).

Destas características depende, segundo Zambrano (1946/2000), a atualidade da autobiografia enquanto expressão da subjetividade: Agostinho é o autor que "desvela a *confissão* com uma plenitude e clareza que nunca mais se alcançarão depois dele" (pp. 51-52, tradução nossa), podendo, portanto, seu texto ser tomado como ponto de referência para avaliar os demais documentos autobiográficos produzidos ao longo do tempo.

2) A confissão e as autobiografias nos primórdios do Ocidente

É importante inserir a confissão no amplo universo da narrativa autobiográfica. Com efeito, a confissão é uma modalidade de narrativa autobiográfica que não esgota as possibilidades do gênero, podendo ela também assumir feições diferentes ao longo do tempo e do espaço, conforme as diferentes percepções de si mesmo vivenciadas pelo homem ocidental em sua história e em sua cultura particular.

Courcelle (1974-75/2001) assinala uma interessante diferença entre tipos de escrita autobiográfica, a saber, os de matriz agostiniana e os modernos: os primeiros visam constituir-se em fontes para a construção de uma antropologia, para o estudo da condição humana; ao passo que os segundos por diversas razões renunciam a este objetivo e, portanto, não se preocupam em propor um método rigoroso de conhecimento da subjetividade que inclusive possa ser aceito pela filosofia e pela ciência, propondo-se a ser quase um espelho para o autor e o leitor que proporciona uma reflexão sobre suas vivências pessoais.

Acerca da significação do relato autobiográfico na filosofia clássica ocidental, Hadot (2005) sinaliza que se trata de uma expressão inerente à concepção do saber filosófico como arte de viver, estilo de vida, tradição esta que se diferencia profundamente da visão da modernidade. São exemplares do tipo 'clássico' de escrita autobiográfica documentos como as *Recordações* do imperador romano Marcos Aurélio; ou alguns diários espirituais de tradição monástica. Ao dissertar acerca destas fontes, Hadot (2005) distancia-se da interpretação dada por Foucault (1985) de que elas seriam expressivas de um exercício de conhecimento voltado a obter a "soberania do indivíduo sobre si mesmo" (Hadot, 2005, p. 72). Hadot (2005) discorda desta interpretação como sendo demasiadamente centrada no *si mesmo*, no cultivo e no gozo do *eu e*, portanto, moldada pela visão do homem da contemporaneidade. Hadot (2005) concorda com Foucault que a prática da *cultura de si* deriva do estoicismo e do epicurismo, mas assinala que cabe situar estas correntes filosóficas em sua época e é neste sentido que seria impróprio e anacrônico afirmar que elas visam uma construção do sujeito. Pelo contrário, segundo Hadot (2005), a cultura de si é um exercício, onde "o conteúdo psíquico (...) tem como núcleo o sentido do pertencer a uma totalidade: a totalidade da comunidade humana, ou a totalidade do cosmos" (p. 171, tradução nossa). O sentido do pertencer é o fator que permite o auto-conhecimento. Neste âmbito, a escrita é recurso importante da cura de si: anotar pela escrita ações e estados de ânimo significa expor-se à possibilidade do olhar de um outro, sendo, portanto, uma busca de universalização. Entender a escrita de si como uma espécie de construção de si mesmo como Foucault preconiza, seria segundo Hadot (2005) uma leitura anacrônica da tradição antiga modelada no enfoque da subjetividade



moderna e pós-moderna. A escritura não constitui o *eu*, mas muda o nível do *eu*, universalizando-o:

o individuo não constrói sua identidade espiritual ao escrever (...) mas (o ato de escrever) permite que, ao se libertar da sua própria individualidade, quem escreve se eleve à universalidade. É, portanto, inexato falar da escritura de *si* (...) a escritura não é o *si*. Como os demais exercícios espirituais, ele muda o nível do *eu* – eleva-o em direção àquela universalidade (p. 175).

Por isto, em vários destes casos, como os já referidos exemplos, o valor da escritura é terapêutico e universal. Hadot (2005) refere que, segundo Atanásio, biógrafo do monge Antão, este teria recomendado aos discípulos que anotassem todas as ações e os movimentos de seu ânimo, como visando desvela-los a outrem, de modo "que a escritura substitua o olhar do outro" (p. 175). Em suma, segundo Hadot (2005):

O milagre deste exercício, praticado em solidão, é que abre o aceso à universalidade da razão no tempo e no espaço. (...). Quem escreve sente-se de algum modo observado, não está mais só, mas é parte da comunidade humana silenciosamente presente. Expressando pela escrita os próprios atos pessoais, o escritor é tomado pela engrenagem da razão, da lógica, da universalidade. Desse modo, conteúdos que dantes poderiam ser confusos e subjetivos, adquirem objetividade (p. 175).

A relação do eu com a totalidade como contexto adequado para o conhecimento de si mesmo obtido pela narrativa parece ser, em suma, a característica peculiar do gênero autobiográfico neste período histórico da civilização ocidental.

3) Autobiografias na Idade Média

Gurevič (1996) assinala que autobiografias no estilo das confissões, elaboradas por autores eclesiásticos, proliferam na Idade Média tardia atestando uma intensa busca pelo auto-conhecimento. Gurevič (1996) discute diversos fatores do contexto sociocultural da época que podem ter contribuído ao aumento significativo da produção deste tipo de fontes. Dentre eles aponta o fato de que no início do século XIII a confissão adquiriu nova significação pela decisão do IV Concílio de Latrão, de 1215, de que todo fiel deveria confessar-se a um sacerdote, pelo menos uma vez ao ano. Duby (1994) também insiste acerca do fato de que esta medida, ao estender ao conjunto dos cristãos uma prática até então reservada aos monges, provocou uma reviravolta, introduzindo o hábito da introspecção na vida das pessoas. Os efeitos desta reviravolta serão evidentes um século mais tarde, numa nova concepção da vida privada.

Segundo Gurevič (1996), "a regra da confissão individual e secreta pressupunha a auto-análise do fiel" (p. 131, tradução nossa) que devia analisar seu próprio comportamento a partir dos critérios da moral cristã. Outro fator importante é o apelo cada vez mais exigente ao uso da razão individual para orientar ações e comportamentos e para organizar as relações sociais, diante da crise das instituições tradicionais do universo sociocultural medieval. A escrita como elemento organizador do pensamento é um dos instrumentos que responde a esta exigência de auto-ordenação. As fontes assim produzidas não podem, porém, serem tomadas como expressão direta da personalidade de seus autores. Com efeito, as autobiografias desta época propõem como critério ordenador da vivência, uma experiência modelar, ou seja, o autor expressa suas experiências



assemelhando-as a alguma personagem de destaque da tradição religiosa ou política. Ainda segundo Gurevič (1996), não se trata de uma simples comparação e sim da identificação do eu do autor com o modelo apresentado até dissolver-se totalmente nele. Exemplos desta posição se encontram em: *De vita sua, sive monodiae* do monge Guibert de Nogent (1053-1126); *Libellus de suis tentatiounibus, varia fortuna et scriptis* do monge da Bavária Otloh de At. Emmeran (1010-1070), ambos citados e analisados por Gurevič (1996). Em ambos os casos, as narrativas autobiográficas não apresentam as vivências de seus autores em sua singularidade, e sim oferecem aos leitores modelos exemplares.

Assim como Hadot, Gurevič (1996) propõe importantes orientações metodológicas para lidar com estas fontes evitando anacronismos: afirma que é difundida a tentativa de "compreender a personalidade do homem medieval aplicando a estas mensurações modernas" (p. 136). O anacronismo da historiografia do século XIX aplicava aos medievais os critérios ideológicos da idade moderna (ceticismo, racionalismo, livre pensamento); o mesmo anacronismo, na atualidade, busca "descobrir na consciência e no inconsciente dos autores, os complexos sexuais" que vigoram hoje (p. 136). Gurevič (1996) comenta ironicamente que é impossível fazer deitar um homem do século XII no sofá do psicanalista e rotula como incipientes tais interpretações historiográficas. Segundo Gurevič (1996), os autores das autobiografias medievais mostram um senso agudo do passar do tempo e eternizam sua vida temporal não apenas na escrita, como também se espelhando num mundo maior ao qual pertencem, mundo que abarca dimensões sobrenaturais as quais garantem ao indivíduo a continuidade e a cura de seus males: é por isto que o relato de milagres e visões é parte integrante destas narrativas, constituindo-se em componentes indissociáveis da experiência pessoal. Por fim, Gurevič (1996) observa que as autobiografias medievais são memórias, ou seja, composições num todo ordenado de fragmentos de recordação da vida interior e exterior. Assim, a memória que articula o relato é sempre orientada para a confissão, é, na verdade, uma confissão.

Segundo Braunstein (1994), "mais do que qualquer outra fonte narrativa, a confissão incita a colocação em cena do indivíduo como protagonista de uma aventura espiritual" (p. 534). Ainda afirma que "o poder organizador da visão agostiniana inspirou, em situações pessoais diversas, um fascínio de método e o sentimento de uma fraternidade espiritual" (p. 535) e cita Dante Alighieri (1265-1321) e Francesco Petrarca (1304-1374) como êmulos desta perspectiva. Com efeito, os dois autores italianos em algumas suas obras mostram terem sido profundamente influenciados por Agostinho no que diz respeito à capacidade auto-reflexiva acerca de sua própria experiência.

A legitimação do auto-conhecimento pela prática religiosa da confissão e a importância da experiência modelar como critério ordenador da vivência pessoal podem, portanto, serem assinalados como aspectos que particularizam o gênero autobiográfico no período medieval.

4) As narrativas autobiográficas nos primórdios da Idade Moderna

Gurevič (1996) assinala que já no século XII, a *História calamitatum mearum* (1132-1136/1973) de Pedro Abelardo (1079-1142) representa um marco de mudança, o início de uma nova modalidade de entendimento da narrativa autobiográfica que se evidenciará de modo claro na Idade Moderna. A posição filosófica de Abelardo explicitada também em seu tratado *Opera theologica I* (1121-22/1969), é centrada em sua própria experiência e em suas observações e reflexões pessoais. Deste modo, também a autobiografia é concebida por ele como expressão de suas tendências, conflitos e impulsos interiores: a confissão de Abelardo não é voltada a um interlocutor: "é um ato de confissão e de auto-justificação, de auto-análise e de auto-afirmação. O primeiro interlocutor de Abelardo é ele mesmo" (Gurevič, 1996, p. 153). Ao relatar as difíceis circunstâncias



históricas de sua existência, Abelardo escreve propriamente uma apologia, mais do que uma confissão. Sabe-se que Abelardo, filósofo e teólogo francês, foi castrado por vingança devido ao amor ilícito pela sua aluna Heloisa; tornou-se monge e envolveu-se em conflitos teológicos com Bernardo de Clairvaux; e em decorrência disto seus textos foram condenados e proibidos pelo Concílio de Sens.

Com Abelardo, somos, portanto, introduzidos noutra acepção da narrativa autobiográfica, que se afirma a partir do Renascimento e se difunde na Idade Moderna. Trata-se de uma consciência de si mesmo, já preconizada em documentos da Idade Média tardia, como, por exemplo, nas cartas de Petrarca (Gurevič, 1996), e que abre o caminho para a Modernidade.

Nos inícios da Idade Moderna, assiste-se também a uma expansão da prática da narrativa autobiográfica no âmbito da sociedade e não somente no meio estritamente intelectual e religioso. Braunstein (1994) coloca que a partir do século XIV surge na cultura ocidental a preocupação dos indivíduos quanto à descrição e transmissão de suas vivências pela escrita direcionada para um restrito grupo de destinatários. A preocupação que inspira esta escrita não é tanto a necessidade de preservar, na memória, instantes privilegiados do passado nem "a exigência íntima de iluminar os movimentos da consciência" (p. 539), quanto "a reconstituição, na ordem do tempo vivido, dos acontecimentos que merecem ser salvos do esquecimento em que os ímpetus pessoais e as escolhas são camuflados pela aparente objetividade da narrativa" (p. 539).

Assim surgem diários redigidos não apenas por personagens famosos, mas também por pessoas simples movidas pela preocupação de anotar em pormenores no seu dia-a-dia "aquilo que um bom administrador deve conservar no espírito para si mesmo e para os seus, do registro de fatos memoráveis no mundo e ao alcance de si" (Braunstein, 1994, p. 533). Trata-se de confissões, diários e crônicas que se constituem em "fontes de informação" elaboradas pelo indivíduo acerca de sua própria vivência, incluindo "seu corpo, suas percepções, seus sentimentos e sua concepção das coisas" (p. 533). Os seis diários de Monaldo Atanásio Atanagi, palhaço da corte de Guidobaldo II da Rovere, no centro da Itália, redigidos entre 1539 e 1557 e conservados na Biblioteca Vaticana em Roma, são exemplificativos desta posição: livros-caixa, livros de memórias corriqueiras e de informes de fatos e pessoas, registro de fatos de crônica locais (Bozzi, 2002).

Por outro lado, alguns autores escrevem autobiografias inspirados pela preocupação de inscrever suas experiências pessoais numa perspectiva histórica, de modo a conferir dignidade e valor à sua existência pessoal. É, dentre outros, o caso de Benvenuto Cellini (1500-1571), escultor e ourives italiano. Cellini trabalhava a serviço da Corte Pontifícia e, aos 58 anos de idade, ditou sua autobiografia a um aprendiz como forma de enfrentar seus detratores (Cellini, 1558/1997).

A relação do eu consigo mesmo como âmbito da escrita autobiográfica e a expansão desta prática no âmbito da sociedade ocidental parecem ser as características peculiares da história do gênero nos inícios da Modernidade (2).

5) O Senhor de Montaigne retrai-se a si mesmo

Já *Os ensaios* (1580) de Michel Eyquem, Seigneur de Montaigne (1533-1592) refletem uma posição peculiar.

O objetivo da escrita é revelado pelo autor no Prólogo ao leitor: "quero que me vejam aqui em meu modo simples, natural e corrente, sem pose nem artifício: pois é a mim que retrato. Meus defeitos, minhas imperfeições, minha forma natural de ser hão de se ler ao vivo". (Montaigne, 1580/2010, p. 37)

Partindo da concepção de que "cada homem traz a forma inteira da condição humana" (p. 347), propõe-se a apresentar esta condição tal como se mostra numa vida em particular, sua própria vida: "os outros formam o homem, eu o relato"; "não ensino, relato" (p. 348). Referindo-se a si mesmo, Montaigne (1580/2010) confessa que "represento um em particular, bem malformado" (p. 346). Seu



cuidado metodológico é que “os traços da pintura não se extraviem” da figura real observada.

O conhecimento de si que Montaigne (1580/2010) propõe inclui não apenas os estados interiores como também as condições corporais (por exemplo: as doenças, o dinamismo dos humores, o envelhecimento, etc.).

Segundo Montaigne (1580/2010), deve-se levar em conta que a pessoa enquanto objeto da narrativa é caracterizada pela inconstância e mutabilidade: “não posso ter certeza de meu objeto: ele segue confuso e cambaleante”, “pego-o neste ponto, como ele é, no instante em que me interesso por ele” (p. 346). Por isto, declara: “Não pinto o ser, pinto a passagem”, pois “minha alma está sempre em aprendizagem e prova” (p. 347). A única condição necessária da escrita é a fidelidade à vivência, ou sinceridade, tal como se adquire no avançar das idades da vida.

Num trecho celebre, Montaigne (1580/2010) assinala a aparente falta de unidade do eu, apreendida pela observação da incoerência de estados de ânimo e de comportamentos:

Nosso modo habitual é seguir as inclinações de nosso desejo, para a esquerda, para a direita, para cima, para baixo, conforme nos leva o vento das ocasiões: não pensamos no que queremos a não ser no instante em que o queremos, e mudamos como esse animal que toma a cor do lugar onde o colocamos. O que nos propusemos há pouco, ora logo mudamos, e ora, de novo, voltamos atrás: tudo não passe de oscilação e inconstância (p. 204).

Por isto, o ser levados pelas circunstâncias externas e pelos humores internos, a flutuação entre as opiniões diversas, as variações e contradições parecem caracterizar a pessoa de modo que alguns até chegaram a cogitar a existência de duas almas, ou duas forças, postulando que “uma diversidade tão brusca não pode associar-se a um sujeito simples” (p. 207).

Não só o vento dos acontecimentos me agita conforme sua inclinação, como, além disto, eu mesmo me agito e me atormento pela instabilidade de minha postura; e quem se observa de perto raramente se vê duas vezes no mesmo estado. Dou à minha alma ora um aspecto, ora outro, segundo o lado por onde a examino. Se falo de mim de diversos modos é porque me observo de diversos modos. Em mim encontram-se de um jeito ou de outro, todas as contradições. (...) E quem se estuda bem atentamente encontra em si, e até em seu próprio julgamento, essa volubilidade e essa discordância (p. 207-208).

Estas observações levam Montaigne (1580/2010) à conclusão de que “nosso comportamento são apenas peças costuradas” (p. 209); “somos todos feitos de peças separadas e num arranjo tão disforme e diverso que cada peça, a todo instante, faz seu próprio jogo” (p. 210). Por isto, ao referir-se de modo crítico ao ideal clássico da “ociosidade” e do retiro visando a tranqüilidade da alma, Montaigne (1580/2010) observa que, na verdade, uma vez que esta suspende a ocupação em certo assunto, ou seja, uma relação ativa com a realidade, “se perde” e como “um cavalo fugido”, desregrado, vagando “para cá e para lá no vago campos da imaginação” (p. 48).



Por outro lado, Montaigne (1580/2010) reconhece a existência de “um modelo interno que é a pedra de toque dos nossos atos” (p. 350), um lócus da consciência a partir do qual julga-se a si mesmo: “olhai um pouco o que a nossa experiência mostra a esse respeito: não há ninguém que, ao se escutar a si mesmo, não descubra em si uma forma sua, uma forma dominante” (p. 355). Este centro interior proporciona-lhe a experiência de que “mantenho-me sempre em meu lugar”; “se não estou ‘em casa’, estou sempre por perto” (p. 351). Montaigne (1580/2010) revela que ter-se afastado dos afazeres mundanos contribuiu para reconhecer em si mesmo este núcleo. Este núcleo lhe permite “fazer a fundo o que faz” e “caminhar por inteiro” (p. 356). Reconhecer este ponto corresponde a um trabalho da razão: “eu que sacudo minha razão tão viva e atentamente” (p. 361). Este trabalho é auxiliado por alguns instrumentos: dentre eles, a leitura (“a leitura me serve em especial para despertar, por objetos diversos, minha reflexão, para fazer trabalhar meu julgamento”, p. 366); as “amizades raras e requintadas” (p. 368), a este propósito Montaigne (1580/2010) lembra a experiência vivenciada em juventude de “uma amizade única e perfeita” (p. 368) que lhe ensinou o critério para discernir as pessoas com as quais puder compartilhar “o exercício da alma” (p. 372); o amor de uma mulher “que se tenha desejado cientemente” (p. 374) e que seja bela no corpo e no espírito.

Para Montaigne (1580/2010), este conhecimento de si mesmo baseado na experiência é mais valioso do que qualquer outro: “estudo a mim mesmo mais que a outro assunto. É a minha metafísica, é a minha física” (p. 520). Ser bom “aluno, na experiência que tenho de mim”, é o modo de tornar-se sábio. Pois, por exemplo, “quem conserva na memória o excesso de sua cólera passada, e até onde essa febre o arrastou, vê a feiúra dessa paixão melhor que em Aristóteles e nutre por ela um ódio ainda mais justo” (pp. 521-522). A atenção dedicada ao estudo de si mesmo permite também conhecer os outros: “por ter, desde minha infância, treinado em mirar minha vida na do outro, adquiri uma estudiosa disposição para fazer isto” (p. 525). O método para este conhecimento consiste na observação de “comportamentos, humores, discursos” (p. 525).

O fato de que o auto-conhecimento é uma essencial contribuição ao conhecimento da condição humana, a atenção à natureza dinâmica e complexa do objeto, a condição da lealdade com a própria vivência exigida ao narrador, a evidenciação de um centro interior e ordenador da experiência pessoal: são estas as características que se depreendem da contribuição de Montaigne.

6) Gerolamo Cardano e a busca da imortalidade pela escrita autobiográfica

A autobiografia *De propria vita* (1991), de Gerolamo Cardano (1501-1576), matemático, médico e filósofo italiano, escrita em 1560, relata a busca do autor pela reconstrução narrativa de sua existência a partir da exigência de procurar algum tipo de imortalidade. Cardano destaca inclusive que esta busca motivou as críticas, hostilidade e marginalização pelos seus contemporâneos.

A preocupação pela imortalidade evidencia-se ao longo de toda a produção intelectual de Cardano, que escreveu mais de duzentas obras de medicina, matemática, física, religião, música, um tratado de ortografia, um tratado sobre os jogos de azar, sendo este considerado o primeiro texto de teoria da probabilidade. Possivelmente esta busca tenha sido acentuada pelas dramáticas circunstâncias da vida do autor por ele mesmo narradas na autobiografia: filho ilegítimo de um jurista famoso, Cardano relata sua infância miserável e doentia; ingressou na universidade de Pávia e posteriormente foi para Pádua, onde se formou em Medicina; casado e com três filhos transferiu-se para Milão onde lecionou grego, astronomia, matemática e lógica e exerceu a profissão de médico. Viu sua fama crescer até ser nomeado docente de Medicina na Universidade de Pávia; teve como amigos Francis Bacon e Leonardo da Vinci. Todavia, ao mesmo tempo, passou por graves sofrimentos, dentre os quais a maior relata ter sido a execução capital de seu filho



primogênito condenado por uxoricídio. Devido a este fato, teve que mudar-se de cidade e foi lecionar Medicina na Universidade de Bolonha, mas foi preso em 1570 pela Inquisição, acusado de heresia. Ele mesmo se pôs fim em 21 de setembro de 1576 quando se suicidou. Na autobiografia, Cardano relata os acontecimentos principais de sua existência; retrata todos os traços de sua pessoa e de sua história de vida: a estrutura corpórea e a condição psicossomática, os hábitos alimentares, as atividades físicas realizadas, o desejo de que seu nome se perpetue na posteridade, o estilo de vida e de estudo, suas virtudes, hábitos, vícios e erros, a perseverança nos sofrimentos, as relações de amizade, as inimizades, calúnias e difamações vivenciadas, os gostos e lazeres, seus pensamentos e observações, as práticas religiosas, as moradias que habitou, a família, as peregrinações e perigos encontrados, sua busca pela felicidade. Descreve seus mestres e discípulos; os casos clínicos de que cuidou enquanto médico e sua atividade como astrólogo. Interpreta seus próprios sonhos; escreve seu testamento e lista os livros por ele mesmo produzidos. Expõe sua visão do mundo e, no capítulo 46, intitulado “*De me ipsum*” descreve seu caráter. Escreve um poema a ser lido na ocasião de seus funerais.

Acerca de sua autobiografia, Calvino (1993) escreveu que nele “domina uma contínua preocupação por si mesmo, pela unicidade da própria pessoa e pelo próprio destino, segundo a observância astrológica, razão pela qual o acúmulo de particularidades díspares em que consiste o indivíduo encontra uma origem e uma razão na configuração do céu ao nascer.” (p. 86). Calvino (1993) lembra que “delicado e doentio, Cardano exerce sobre a saúde uma tríplice atenção: de médico, de astrólogo, de hipocondríaco ou, como diríamos hoje, de psicossomático. E assim sua ficha clínica é assaz minuciosa” (p. 86).

Em suma: para Cardano, a narrativa autobiográfica parece ser um meio para responder à busca por imortalizar sua própria memória.

7) Giambattista Vico: autobiografia e busca da verdade

Giambattista Vico (1668-1744), filósofo, jurista e historiador italiano escreve sua autobiografia em terceira pessoa, respondendo a um pedido do conde Gian Ártico de Porcia. Como ele mesmo escreve, trata-se de uma autobiografia filosófica. Filósofo crítico com relação às influências do cartesianismo na cultura e criador de um sistema filosófico próprio, censurado e marginalizado em vida pela sua oposição ao pensamento dominante, Vico parece buscar na escrita de sua autobiografia o resgate de suas vivências intelectuais e de sua produção filosófica, bem como a reafirmação da originalidade de seu posicionamento teórico e pessoal.

Com efeito, a autobiografia relata os posicionamentos anti-conformistas de Vico desde sua infância: por exemplo, a decisão, diante de uma injustiça vivenciada, de sair do colégio jesuíta e de estudar de modo autodidata; e a decisão de voltar ao estudo guiado por um mestre para que sua busca da verdade fosse bem direcionada. A busca da justiça e o amor pela beleza da palavra norteiam as escolhas de Vico (1745/2006) em seu processo de formação: o gosto pelos estudos em direito que o levou a indagar a possibilidade da “busca de um direito universal eterno”, (p. 15) e em retórica; a adesão ao platonismo como uma afirmação contra o sensualismo e o empirismo da época, a afirmação da existência de verdades eternas que não são criadas pelos homens, mas que se lhe se apresentam para que tome posição diante delas. O interesse de Vico pela mente humana se reflete já em suas primeiras aulas universitárias quando como docente de retórica profere as lições inaugurais, relatadas na autobiografia: especialmente o fascina o entendimento do dinamismo da mente humana, acerca da qual elabora uma concepção bem diferente da cartesiana, ressaltando a importância das potências da memória, da fantasia e do engenho. Por volta de 1708, Vico se posiciona publicamente contra a filosofia cartesiana, especificamente no que diz respeito à concepção da verdade: se para Descartes esta seria uma evidência que a razão



pode obter no âmbito das idéias claras e distintas, Vico pensa que apenas a verossimilhança pode ser alcançada pela mente humana. Partindo do princípio de que a verdade e os fatos coincidem, Vico afirma que somente Deus pode conhecer completamente o mundo pelo fato de cria-lo, produzi-lo a cada instante; ao passo que o homem apenas pode alcançar a verdade acerca de suas próprias produções, a saber a história e a matemática. O eu, portanto, pode conhecer-se a si mesmo pela história: nela o homem descobre a verdade de seu fazer-se. Com base nestes princípios, Vico começa a delinear as linhas daquilo que será seu sistema filosófico próprio: a ciência nova.

Na autobiografia, Vico (1745/2006) relata ser movido pela exigência de encontrar "algum argumento novo e grande no ânimo que em princípio unisse todo o conhecimento humano e divino" (p. 39). Expressa repetidas vezes a exigência de superar o dualismo entre idéias e fatos, que implica também compor o hiato entre a filosofia (ciência que se ocupa da verdade) e a filologia (que se ocupa da certeza na análise dos documentos históricos). Relata a redação e publicação em 1725, de sua obra principal, *Princípios da Ciência Nova*, onde finalmente pensa ter definido o princípio unitário até então buscado. As últimas páginas da autobiografia sintetizam suas intenções e sua atuação: o interesse que o moveu enquanto docente, para "desenganar" os jovens, no sentido de ajudá-los a um uso crítico da razão para não cair nos "enganos dos falsos doutores" (p. 92); as inimizades contraídas neste empenho; a busca constante pelo uso da palavra eloqüente sempre unida à sabedoria: "sendo a eloqüência a sabedoria que fala, seu ensinamento devia servir para orientar os engenhos dos jovens e torna-los universais" (p. 92). Declara seu empenho no magistério, buscando, ao lecionar determinada disciplina, que o ensino fosse animado "como por um espírito por todas as demais ciências com que essa estava relacionada", de modo a realizar aquele ideal universitário proposto por Platão em sua Academia.

A atenção ao temperamento acompanha sempre suas considerações: desde a melancolia da infância à cólera da vida adulta ("no que ele mesmo admitia publicamente ser defeituoso", p. 92). Reconhece que pelas circunstâncias adversas e pelas críticas recebidas, foi impulsionado para a elaboração de sua obra *Ciência Nova*.

Em suma, trata-se de uma narrativa moldada pela exigência de esclarecer suas idéias filosóficas em sua gênese, elaboração e transmissão. A sua existência marcada desde jovem por uma ardente busca da verdade, levou à continua procura de mestres e leituras, à procura de um método de uso crítico da razão fundado em princípios diferentes do cartesianismo. De certa forma, a escrita da autobiografia assume a função de revelar a verdade do sistema filosófico de Vico em seu processo de produção.

8) Teresa de Ávila: a narrativa de "o que eu vi por mim mesma"

Teresa de Cepeda e Ahumada, mais conhecida pelo nome de Teresa de Ávila (1515-1582), religiosa carmelita e reformadora desta Ordem (fundadora das carmelitas reformadas ou descalças), figura de destaque da teologia católica e da cultura espanhola, é autora de uma autobiografia escrita para responder ao pedido de seu diretor espiritual e que reconhecidamente representa um marco na fundação da subjetividade moderna: o *Livro da vida* (1575/2010). O texto reflete a experiência inovadora da própria Teresa que foi uma presença incomoda no mundo católico da Espanha marcado pelo tradicionalismo. Foi decisivo para ela o apoio de alguns importantes teólogos que lhe solicitaram a redação da autobiografia, tendo em vista com este documento demonstrar a ortodoxia da experiência religiosa de Teresa; foi autora também de outros escritos de teor autobiográfico (*Caminho da perfeição; Livro das Fundações; O Castelo interior*).

O *Livro da Vida* (1575/2010) relata a história de sua autora até os 52 anos de idade: trata-se de "um discurso sobre a minha vida" moldado pelo empenho em



evidenciar com “toda claridade e verdade” a própria personalidade através de suas vicissitudes. Neste sentido, seu objetivo é o contrário de uma apologia, pois ela quer evidenciar ao leitor “que fui tão ruim (...), eu só tornava a ser pior, como parece que me esforçava em resistir às dádivas...” (p. 35). Este objetivo assim como a escrita reveladora da subjetividade, é parte de um contexto intersubjetivo explícito no texto: se trata da presença de cinco amigos-leitores “os cinco que no momento nos amamos em Cristo” (p. 151), que se juntaram “para tirar-nos um aos outros dos enganos e dizer o que poderíamos emendar em nós e alegrar mais a Deus. Pois não há quem conheça tão bem a si, como conhecem aqueles que nos vêem, se for com amor e cuidado de nos beneficiar” (p. 151). E ainda, Teresa demanda ao leitor que leia sua autobiografia “com a experiência, pois, por pouca que seja logo entenderão” (p. 117). Afirma também que a escrita da própria experiência não é imediata, mas é conquistada através de um longo trabalho: “por muitos anos eu lia muitas coisas e não entendia nada delas. E por muito tempo, embora me desse Deus a experiência, não sabia dizer uma palavra para explicá-la. E não me custou isso pouco trabalho” (p. 117).

A narrativa de Teresa é ao mesmo tempo moderna, em alguns aspectos, e apresenta, por outros, as características das autobiografias medievais acima assinaladas (Hadot, 2005). Teresa conhece a si mesma, diante de outros e diante de um Outro. Sua subjetividade moderna, por ser marcada por fortes evidências emocionais que a inscrevem plenamente em seu século, ao mesmo tempo se revela plenamente enraizada na longa tradição da espiritualidade ocidental. O contexto intersubjetivo como berço para o desenvolvimento da subjetividade é tema recorrente da autobiografia de Teresa (1575/2010), no bem e no mal: é a relação com os pais que inicialmente a molda na virtude, mas é também o relacionamento com uma parente mais velha que lhe oferece o contexto para “estragar-me” (p. 43). Na escrita da autobiografia, Teresa (1575/2010) deriva de sua experiência conselhos ou advertências para os leitores; ao mesmo tempo, porém, em que assinala a necessidade de mestres para realizar este percurso, reivindica a capacidade de discernir entre os bons e maus mestres e a necessidade, sempre, do conhecimento próprio; e neste ponto coloca-se novamente sua modernidade (p. 126).

Teresa (1575/2010) caracteriza a si mesma diferenciando-se dos outros justamente pela rebeldia, por ser diferente: ao falar de sua infância e ao retratar a si mesma como parte do grupo familiar escreve “todos pareciam aos pais em ser virtuosos, a não ser eu” (p. 38). Define também como raiz de seu sofrimento e rebeldia, a perda do domínio de sua liberdade: “como sofre uma alma por perder a liberdade que devia ter de ser senhora e quantos tormentos padece” (p. 96).

Pela escrita da autobiografia ela quer evidenciar que diante da insatisfação consigo mesma, a inquietação pela própria incompletude cuja vivência ela define com algumas imagens como “mar tempestuoso” (p. 86), “guerra tão penosa” (p. 87), o movimento da vontade em busca do bem, a leva a transcender os limites de sua própria personalidade. Desse modo, indica pela sua experiência pessoal, que a subjetividade é transformada no relacionamento com a Alteridade.

A narrativa de Teresa (1575/2010) a respeito do delinear-se deste movimento da vontade é de grande interesse psicológico: o ponto de partida é a relação sensível com a realidade (“para mim ajudava ver o campo, ou água, flores”, p. 95), e por isto também o recurso das imagens: “tinha tão pouca habilidade para representar coisas com o entendimento que, se não fosse o que via, não me adiantava nada a imaginação” (p. 95); “por causa disto eu era tão amiga das imagens” (p. 95); “eu só podia pensar em Cristo como homem” (p. 95). Em segundo lugar, é decisiva a leitura das *Confissões* de Agostinho, em cuja experiência ela se espelha: “quando comecei a ler *as Confissões*, parecia que me via ali” (p. 96). Disto “ganhou forças a minha alma” (p. 96). Nasce assim o “apego”, e o “sentimento da presença” do Outro, de modo tal que “de maneira nenhuma eu podia duvidar de que estivesse



dentro de mim ou eu mergulhada nEle” (p. 98). E observando-se a si mesma nesta condição, Teresa relata que “a alma parece estar fora de si”, “a vontade ama”, “a memória me parece estar quase perdida”, “o entendimento não discorre, a meu parecer, mas não se perde”, alias “fica como espantando com o muito que entende” (p. 98). A articulação de todas as potências da alma depende da vontade. O realismo da Teresa leva-a a reconhecer (“examinei com cuidado”, p. 112) que a complexão corporal incide profundamente neste processo e limita o movimento da vontade: “a indisposição corporal (...) as mudanças do tempo e as reviravoltas dos humores muitas vezes fazem com que a alma, sem culpa sua, não possa fazer o que quer (...) e quanto mais quer me forças nestes períodos, pior é e mais dura o mal” (p. 112)

O critério para discernir que a experiência pessoal se realiza é colocado por Teresa (1575/2010) nos termos de uma vivência “no mais íntimo” de uma “grande satisfação interior e exterior” (p. 132), avaliada como “a diferença”, “pois parece que enche o vazio que tínhamos feito na alma” (p. 132). Esta vivência acontece quando “a vontade está unida em Deus” (p. 137). E nela as potências encontram também sua atuação, “estando elas quase totalmente unidas” (p. 148). Teresa (1575/2010) descreve também outros estados da alma em sua união com a Alteridade: por exemplo, a condição em que as potências ficam como que suspensas em suas operações e a alma apercebe-se no interior de si mesma: quando “a vontade está bem ocupada em amar” (p. 167) e como que “se desfaz” no próprio Amado. A “soberania” conquistada pelo eu pessoal nesta condição, lhe permite “ver tudo sem ser enredado”, (p. 188), num estado de liberdade plena.

O que impressiona em tudo isto é a continuidade da autoconsciência de Teresa que vivencia e descreve sua experiência assumindo a plena autoria de sua narrativa: “isso eu o vi por mim mesma” (p. 185).

9) Jean Jacques Rousseau: escrita de si como busca de sinceridade e justiça

A autobiografia de Rousseau é um espelho onde o autor consigna sua imagem para que os outros possam vê-lo, inaugurando assim o estilo da confissão própria do Romantismo. Gusdorf (1951, 1990, 1991a, 1991b), em sua clássica tese sobre a descoberta de si mesmo, refere-se à posição de Rousseau e dos autores modernos como sendo uma atitude de imanência consistente na investigação curiosa e objetiva pela singularidade de cada indivíduo.

Rousseau (1755-76/2009) busca descrever o estado de sua alma, mais do que propriamente narrar os acontecimentos de sua vida: “escrevo menos a história dos acontecimentos de minha vida do que a história de minha alma, á medida que se deram” (p. 94). Procura não omitir nada nem preocupar-se pelo estilo e a forma da narrativa: “direi cada coisa como a sinto, como a vejo” (p. 103); “ao entregar-me ao mesmo tempo à lembrança da impressão recebida e ao sentimento presente, pintarei duplamente o estado da minha alma, isto é no momento em que o fato ocorreu e no momento em que o descrevi” (p. 103). O objetivo que se propõe é “de oferecer uma imagem fiel de si mesmo” para que os outros homens seus leitores também aprendam a fazer o mesmo exercício de auto-conhecimento. Baseia-se no pressuposto de que “ninguém pode escrever a vida do homem a não ser ele mesmo. Sua maneira interior de ser, sua verdadeira vida só ele a conhece” (p. 94). Desse modo, acontecimentos e também objetos são relacionados aos estados subjetivos: imaginação, sentidos, memória são assim implicados no ato da narrativa.

Rousseau (1755-76/2009) propõe um método de conhecer-se a si mesmo, não mais baseado em espelhar a própria vivência numa experiência modelar, mas ao contrário, na recusa de qualquer parâmetro ou imagem ideal imposta por agentes externos. Declara guiar-se “pela experiência e observação” (p. 96) e procurando em todas as condições vivenciadas (“desde os mais baixos até os mais elevados”)



(p. 96), buscar o homem: "preocupado em afastar sua máscara, reconheci-o em toda parte" (p. 96).

Segundo ele, o único ponto de comparação que alguém deve ter ao querer narrar a si mesmo deve ser a experiência do outro, seu semelhante: "quero tentar fazer com que se possa ter pelo menos um ponto de comparação, que cada um possa conhecer a si mesmo e a um outro, e este outro serei eu" (p. 112). A preocupação do texto, segundo Rousseau (1755-76/2009), não deve ser de propor exemplos, segundo a tradição anterior, e sim, a sinceridade, a fidedignidade do relato. Trata-se, portanto, de "abrir escrupulosamente todas as pregas da alma" (p. 102), seguindo "exatamente os traços que vejo marcados" (p. 103). O objeto da narrativa é a "história da minha alma" (p. 96), uma confissão ("são rigorosamente minhas confissões", p. 105). Nesta

Não me esforçarei para torná-los uniformes; terei sempre o que vier espontaneamente, modificá-lo-ei segundo meu humor, sem escrúpulo, direi cada coisa como a sinto, como a vejo, sem procura, sem sofrimento, sem embaraçar-me com a miscelânea. Ao entregar-me ao mesmo tempo com a lembrança da impressão recebida e ao sentimento presente, pintarei duplamente o estado de minha alma, isto é, no momento em que o fato aconteceu e no momento em que o descrevi; meu estilo desigual e natural, ora rápido, ora difuso, ora sábio e ora louco, ora grave e ora alegre, fará ele próprio parte de minha história (pp. 103-104).

O objetivo então não é a artificiosa reconstrução de um retrato unitário acerca de sua própria pessoa: "quando escrevo não penso nesse conjunto, penso apenas em dizer o que sei, e é disso que resultam o conjunto e a semelhança do todo com o seu original" (p. 77). A narrativa brota simplesmente do fato de que "penso de boa vontade em mim mesmo e falo como penso" (73). Pois, "sei quanto é difícil defender-se das ilusões do coração, e não enganar a si mesmo sobre os motivos que nos fazem agir. Relato simplesmente o que acreditei sentir" (p. 65).

Rousseau (1755-76/2009) ilustra também alguns cuidados que ele tomou: a resolução de não fazer publicar este relato enquanto ele viver, esperar para que "com o passar do tempo, os fatos que ele contém tenham-se tornado indiferentes" (p. 104), depositar o manuscrito nas mãos de pessoas confiáveis. E eis que o próprio Rousseau (1755-76/2009) revela a finalidade de suas confissões: "que cada leitor me imite, que mergulhe em si mesmo como eu fiz, e que no fundo de sua consciência diga a si mesmo: eu sou melhor do que foi esse homem" (p. 105).

Por outro lado, mesmo na declarada ausência de critérios modelares, parâmetros ideais e juízos ("sou observador, e não moralista", declara, p. 74), justamente devido a esta sua sincera busca do humano, o relato de Rousseau acaba por desvelar e pôr em evidência algumas experiências humanas fundamentais que norteiam todo seu dinamismo existencial: o desejo de fazer o bem (p. 73); o amor à verdade, mesmo que custosa ("sinto que o amor à verdade se me tornou mais caro porque ele me custa", p. 123); o zelo pela justiça ("pelo interesse da justiça e da verdade", p. 137); o amor pela liberdade; a paixão pela beleza (por exemplo, a música) e, sobretudo, o desejo do amor e da amizade, raramente correspondidos (3). Para referir-se a este desejo Rousseau (1755-76/2009) usa acentos comovidos:

Eu fora feito para ser o melhor amigo que já tivesse existido, mas aquele que deveria retribuir-me está assim por vir. Ai de mim, estou na idade em que o coração começa a retrair-se e não se



abre mais a novas amizades. Adeus, pois, doce sentimento que tanto procurei, é tarde demais para ser feliz (p. 80).

Desejo da amizade feita de "doce sentimento, terna com fiança" (p. 83) não correspondido, mas que sempre retorna, suscitando esperança por novos encontros:

Esta casa possivelmente contém um homem feito para ser meu amigo. Uma pessoa digna de minha homenagem passeia talvez todos os dias nesse parque (p. 83).

A experiência do amor é retratada liricamente em seu expressar-se na forma de um comovido silêncio diante da presença da mulher amada: "não fazíamos, o menor movimento; um silêncio profundo reinava entre nós" (p. 117), "meu coração estava em paz diante dela; não desejava mais nada" (p. 117); diante desta presença "teria passado minha vida inteira, teria passado a eternidade sem nada mais desejar" (p. 117).

Numa carta ao Senhor de Malesherbes, escrita em 1762, Rousseau (1755-76/2009) relata a experiência da "tristeza sedutora" de certos momentos vividos em que ele percebe que

mesmo que todos os meus sonhos se tivessem tornado realidade, eles não me teriam bastado; eu teria imaginado, sonhado, desejado ainda. Encontrava em mim um vazio inexplicável que nada teria podido preencher, um certo ímpeto do coração para um outro tipo de gozo do qual não tinha a menor idéia e do qual, contudo, sentia a necessidade. (...) Meu coração, encerrado nos limites dos seres, sentia-se por demais apertado, eu sufocava no universo, teria desejado lançar-me no infinito (p. 41).

As últimas páginas dos escritos de Rousseau (1755-76/2009) revelam o fracasso do projeto autobiográfico: como tal pelo menos é percebido pelo autor. Rousseau (1755-76/2009), ao reler suas anotações, revela ter sido tomado pelo "vivo sentimento das minhas infelicidades", o qual lhe "sufoca toda a atenção" que seria exigida pela reflexão e a escrita: a impossibilidade de interlocução e de transcendência impossibilitam em última análise o auto-conhecimento. "Enquanto forço meus olhos a seguir as linhas, meu coração, oprimido, geme e suspira" (p. 136). De modo que, "após freqüentes e vãos esforços, renuncio a este trabalho do qual me sinto incapaz e, por não poder fazer melhor, limito-me a transcrever estes informes ensaios que não tenho condições de corrigir" (p. 136). Sua vida, então, lhe parece "um longo devaneio dividido em capítulos pelos meus passeios de cada dia" (p. 165). O sentimento de angústia que declara acompanhar sua narrativa, o relatado abandono dos que crera amigos, a impossibilidade da felicidade comprovada pela experiência, o apelo sem esperança a um depositário desconhecido da revelação de sua alma e de suas memórias, a percepção de um abismo imenso entre ele e os outros: todos estes fatores o levam a desconfiar definitivamente que os seres humanos saibam reconhecê-lo e fazer-lhe justiça. Rousseau volta-se então num apelo final ao Juízo divino: já sabe que o seu livro acabará quando se aproximar do fim da vida e nesta iminência, "enquanto a passo lento a morte avança (...) e me faz ver e sentir, sem pressa, a sua lenta aproximação" (p. 178).

Comenta Moretto (2009), acerca de Rousseau:

uma faceta de seu universo se opõe ao universo de seus contemporâneos: diante da sociedade do século XVIII, que vive os prazeres do dia a dia e



se acomoda ao intelectualizado pensamento da felicidade possível, do melhor dos mundos possíveis, ergue-se a exigente figura de Rousseau que pede não mais uma felicidade relativa, mas sim uma felicidade total, que exige o Absoluto (p. 11).

Conclusão: autobiografia, gênero complexo

À luz dos posicionamentos expressos pelos autores citados neste breve percurso histórico, consideramos que o uso das fontes autobiográficas no âmbito da história dos saberes psicológicos, deva atentar para as diferenças de concepção e construção da narrativa decorrentes seja pela intenção dos autores seja pelas características inerentes ao contexto histórico de sua produção. Do ponto de vista metodológico, isto implica a necessidade de colher nestas fontes algumas características comuns que as inscrevem num gênero próprio e ao mesmo tempo toma-las enquanto reflexos de modalidades diferentes de apreender e elaborar a experiência psicológica, que podem ser reconhecidas ao longo da história da cultura ocidental.

Desse modo, o percurso aqui realizado evidencia a complexidade e a riqueza da autobiografia enquanto gênero literário específico e aponta sua riqueza enquanto fonte multifacetada para a história dos saberes psicológicos: documentos expressivos de diversas modalidades de se posicionar diante da experiência pessoal e de empreender o processo do conhecimento; e ao mesmo tempo manifestações das transformações vivenciadas pela cultura ocidental no que diz respeito ao estudo da subjetividade e perante o desafio do ser humano ser ao mesmo tempo sujeito e objeto de saber.

Referências

- Abelardo, P. (1973). *A história das minhas calamidades* (R. A. C. Nunes, Trad.). São Paulo: Abril. (Os Pensadores, Vol. VI: Santo Anselmo de Cantuária, Pedro Abelardo). (Original de 1132-1136).
- Abelardo, P. (1969). *Opera theologica I: commentaria in Epistolam Pauli ad Romanos, apologia contra Bernardum* (E. M. Buytaert, Ed.). Turnholt, Bélgica: Brepols. (Original de 1121-1122).
- Agostinho, A. (1987). *Confissões* (J. O. Santos & A. A. Pina, Trad.). Petrópolis, RJ: Vozes. (Original de 397-398).
- Agostinho, A. (1994). *A trindade* (A. Belmonte, Trad.). São Paulo: Paulus. (Original de 400-416).
- Alberti, V. (1991). Literatura e autobiografia: a questão do sujeito na narrativa. *Estudos históricos*, 4(7), 66-81.
- Arendt, H. (2000). *Il concetto di amore in Agostino* (L. Boella, Trad.). Milano: SE SRL. (Original publicado em 1929).
- Arendt, H. (1987). *La vita della mente* (G. Zanetti, Trad.). Bologna, Italia: Il Mulino. (Original publicado em 1971).
- Biezma, J., Castillo, J. & Picazo, M. D. (1994). *Autobiografía y modernidad literária*. Cuenca, Espanha: Universidad de Castilla-La Mancha.



- Binswanger, L. (2007). *Per un'antropologia fenomenologica* (E. Filippini, Trad.). Milano: Feltrinelli. (Original publicado em 1955).
- Biolo, S. SJ. (2000). *L'autocoscienza in S. Agostino*. Roma: Pontificia Università Gregoriana.
- Bozzi, G. (2002). I diari di Monaldo Atanasio Atanagi, bufone alla corte di Guidubaldo II della Rovere. Em B. Cleri, S. Eiche, J. E. Law & F. Paoli. *I della Rovere nell'Italia delle Corti* (Vol. III: Cultura e letteratura, pp. 63-73). Urbino, Italia: Quattroventi.
- Braunstein, P. (1994). Abordagens da intimidade nos séculos XIV-XV. Em G. Duby & P. Áries. *História da vida privada* (Vol. 2, pp. 526-620). (M. L. Machado, Trad.). São Paulo: Companhia das Letras. (Original publicado em 1985).
- Bruss, E. W. (1994). L'autobiographie considerée comme acte littéraire. *Poétique*, 17, 14-26.
- Calvino, I. (1993). *Por que ler os clássicos* (N. Moulin, Trad.). São Paulo: Companhia das Letras. (Original publicado em 1991).
- Campos, M. (1992). *O desejo e a morte nas Memórias de Pedro Nava*. Fortaleza: UFC.
- Candido, A. (1987). Poesia e ficção na autobiografia. Em A. Candido. *A educação pela noite e outros ensaios* (pp.51-69). São Paulo: Ática.
- Cardano, G. (1991). *Mi vida* (M. Socas, Trad.). Madrid: Alianza. (Original publicado em 1560).
- Cellini, B. (1997). *La vita di Benvenuto Cellini*. Retirado em 09/03/2011, de World Wide Web: http://www.liberliber.it/biblioteca/c/cellini/la_vita/pdf/la_vit_p.pdf. (Original de 1558).
- Courcelle, P. (2001). *Conosci te stesso: da Socrate a Bernardo* (F. Filippi, Trad.). Milano: Vita e Pensiero. (Original publicado em 1974-1975).
- Duby (1994). A solidão nos séculos XI-XIII. Em G. Duby & P. Áries. *História da vida privada* (Vol. 2, pp. 526-620). (M. L. Machado, Trad.). São Paulo: Companhia das Letras. (Original publicado em 1985).
- Foucault, M. (1985). *O cuidado de si: história da sexualidade 3*. (M. T. C. Albuquerque, Trad.). Rio de Janeiro: Graal. (Original publicado em 1984).
- Gilson, E. (2007). *Introdução ao estudo de Agostinho* (C. N. A. Ayub, Trad.). São Paulo: Paulus. (Original publicado em 1943).
- Giussani, L. (2009). O senso religioso (P. A. E. Oliveira, Trad.). Brasília: Universa. (Original publicado em 1986).
- Gurevič, A. (1996). *La nascita dell'individuo nell'Europa Medievale* (M. Venditti, Trad.). Bari, Italia: La Terza. (Original publicado em 1994).
- Gusdorf, G. (1951). *Mémoire et personne*. Paris: PUF.



- Gusdorf, G. (1990). L'autobiographie, échelle individuelle du temps. *Bulletin de Psychologie*, XLIII(397), 831-846.
- Gusdorf, G. (1991a). *Lignes de vie I: les écritures du moi*. Paris: Odile Jacob.
- Gusdorf, G. (1991b). *Lignes de vie II: l'auto-bio-graphie*. Paris: Odile Jacob.
- Hadot, P. (2005). *Esercizi Spirituali e filosofia antica* (A. M. Marietti, Trad.). Torino, Italia: Einaudi. (Original publicado em 2002).
- Mahfoud, M. & Massimi, M. (2008). A pessoa como sujeito da experiência: contribuições da fenomenologia. *Memorandum*, 14, 52-61. Retirado em 09/03/2011, da World Wide Web: <http://www.fafich.ufmg.br/memorandum/a14/mahfoudmassimi02.htm>
- Massimi, M. & Mahfoud, M. (2007). A pessoa como sujeito da experiência: um percurso na história dos saberes psicológicos. *Memorandum*, 13, 16-31. Retirado em 09/03/2011, da World Wide Web: <http://www.fafich.ufmg.br/memorandum/a13/massimimahfoud01.htm>
- Massimi, M. (2010). A pessoa e o seu conhecimento: algumas etapas significativas de um percurso conceitual. *Memorandum*, 18, 10-26. Retirado em 09/03/2011, da World Wide Web: <http://www.fafich.ufmg.br/memorandum/a18/massimi05.pdf>
- Misch, G. (1950). *History of autobiography in antiquity* (Vol. 1 e 2). (G. Misch & E. W. Dicks, Trans.). London: Routledge. (Original publicado em 1907).
- Montaigne, M. E. (2010). *Os ensaios: uma seleção* (R. F. Aguiar, Trad.). São Paulo: Penguin; Companhia das Letras. (Original publicado em 1580).
- Moretto, F. M. L. (2009). Introdução. Em J. J. Rousseau. *Textos autobiográficos e outros escritos* (pp. 7-14). São Paulo: Unesp.
- Przywara, E. (2007). *Agostino informa l'Occidente* (P. Cervasco, Trad.). Milano: Jaca Book. (Original publicado em 1933).
- Reale, G. & Sini, C. (2006). *Agostino e la scrittura dell'interiorità*. Milano: San Paolo.
- Rocha, C. (1992). *Máscaras de narciso: estudos sobre a literatura autobiográfica em Portugal*. Coimbra, Portugal: Almedina.
- Rousseau, J. J. (2009). *Textos autobiográficos e outros escritos* (F. M. L. Moretto, Trad.). São Paulo: Unesp. (Originais de 1755-1776).
- Stein, E. (2000). *La struttura della persona umana* (M. D'ambra, Trad.). Roma: Città Nuova. (Original publicado em 1932-33).
- Stein, E. (2001). *Introduzione alla filosofia* (A. M. Pezzella, Trad.). Roma: Città Nuova. (Original publicado em 1919-32).
- Teresa de Ávila. (2010). *O livro da vida* (M. M. Cavallari, Trad.). São Paulo: Penguin; Companhia das Letras. (Original de 1575).



Vico, G. B. (2006). *Autobiografia* (F. Bortoli, Org.). Milano: Biblioteca Treccani. (Coleção I classici del pensiero italiano, Vol. 7: G. B. Vico Opere). (Original com publicação póstuma em 1745).

Zambrano, M. (2000). *La confesione come genere letterario* (E. Nobili, Trad.). Milano: Mondadori. (Original publicado em 1946).

Notas

(1) Por núcleo da pessoa Edith Stein (1932-3/2000) entende "o fundo da alma", um "ponto no espaço da alma onde o eu encontra o seu lugar próprio, o lugar de sua paz que deve procurar até encontrá-lo e aonde sempre deve voltar quando o abandona, o ponto mais profundo da alma", onde ela pode recolher-se, tomar decisões: o "eu pessoal" (p. 132). Giussani (2009) define este núcleo de experiência elementar: "qualquer afirmação de uma pessoa, desde a mais banal e cotidiana à mais ponderada e plena de conseqüências, só pode ser feita tendo por base esse núcleo de evidências e exigências originais" (p. 25).

(2) No decorrer da Modernidade, esta mudança de mentalidade será explicitada pelo *cogito* e pela dúvida metódica de Descartes (Zambrano, 1943/1995). A evidência da consciência em Descartes é a revelação da solidão interior do sujeito: no dinamismo de auto-conhecimento por ele proposto, a consciência elimina tudo o que não for ela mesma.

(3) Trata-se daquela "experiência original" a que Giussani (2009) se refere como sendo a estrutura constitutiva da experiência humana: "conjunto de evidências e exigências originais" a que "podem ser dados muitos nomes, por meio de diversas expressões, como: exigência de felicidade, exigência de verdade, exigência de justiça, e outras" (p. 25).

Nota sobre a autora

Marina Massimi é Professora Titular e trabalha junto ao Departamento de Psicologia e Educação na Faculdade de Filosofia Ciências e Letras da Universidade de São Paulo, Campus de Ribeirão Preto, Brasil. Especialista na área de História das Idéias Psicológicas na Cultura Luso-Brasileira. Contato: Departamento de Psicologia e Educação. Avenida Bandeirantes, 3900, CEP 14040-901, Ribeirão Preto (SP) / Brasil. E-mail: mmassimi3@yahoo.com

Data de recebimento: 07/04/2011

Data de aceite: 10/05/2011