



FACULDADE CATÓLICA DE ANÁPOLIS
CURSO DE FILOSOFIA

ALISSON SALES PRATES

*QUIS SUM: A PERSPECTIVA FILOSÓFICA DO SELF A PARTIR DA
CONSTRUÇÃO NARRATIVA DO EU*

ANÁPOLIS

2020

ALISSON SALES PRATES

*QUIS SUM: A PERSPECTIVA FILOSÓFICA DO SELF A PARTIR DA
CONSTRUÇÃO NARRATIVA DO EU*

Trabalho de Conclusão de Curso apresentado como requisito parcial para aprovação no Curso de Filosofia perante a supervisão da Coordenação Adjunta de Trabalho de Conclusão de Curso da Faculdade Católica de Anápolis, sob a orientação do Prof. Ms. Tobias Dias Goulão e a co-orientação do Prof. Dr. Pe. Michael Silberer, ORC.

ANÁPOLIS

2020

FOLHA DE APROVAÇÃO

ALISSON SALES PRATES

*QUIS SUM: A PERSPECTIVA FILOSÓFICA DO SELF A PARTIR DA
CONSTRUÇÃO NARRATIVA DO EU*

Trabalho de Conclusão de Curso apresentado como requisito parcial para aprovação no Curso de Filosofia perante a supervisão da Coordenação Adjunta de Trabalho de Conclusão de Curso da Faculdade Católica de Anápolis, e sob orientação do Prof. Ms. Tobias Dias Goulão e co-orientação do Prof. Dr. Pe. Michael Silberer, ORC.

Data da aprovação: ____/____/____

BANCA EXAMINADORA

Dedico este trabalho, de maneira especial, aos meus queridos pais, Antônio e Aparecida, que me geraram, e no seio desta família, juntamente com minha irmã Andressa, tanto me amam. Estendo aos meus formadores do Seminário Diocesano Imaculado Coração de Maria, pela responsabilidade demonstrada no acompanhamento de minha caminhada vocacional; aos Padres/Professores do *Institutum Sapientiae*, que com tanto zelo e dedicação me ensinaram a arte do filosofar, bem como aos professores da Faculdade Católica de Anápolis, que foram indispensáveis nessa trajetória. Sou grato por tamanho apoio em minha jornada! Que Deus os recompense infinitamente!

“Aventurar-se causa ansiedade, mas deixar de arriscar-se é perder a si mesmo... E aventurar-se no sentido mais elevado é precisamente tomar consciência de si próprio”.

Soren Kierkgaard

“A criança que fui chora na estrada,
deixei-a ali quando vim ver quem sou,
mas, hoje, vendo que o que sou é nada,
quero ir buscar quem fui onde ficou”.

Fernando Pessoa

RESUMO

O fato de buscar a apreensão de si mesmo denota um aspecto de grande valor: a história. Por isso, a ciência antropológico-filosófica julga, como fator intrinsecamente humano, a validade da construção histórica pessoal. Nesse sentido, a fim de traçar elucidacões para a temática do *self*, termo inglês que significa “si mesmo”, este estudo se pauta por uma revisão bibliográfica, abarcando os fatos que compõem a identidade do sujeito mediante o constructo do seu eu, ao partir do pressuposto que a narrativa pessoal é um aliado para tal investigacão. Assim, fazendo uma trajetória histórica sobre o homem e sua busca no curso da filosofia, presente no primeiro capítulo, passa-se ao diálogo sobre a composicão do *self* no sujeito humano e suas nuances, no segundo capítulo, além de problematizar, no terceiro capítulo, o valor das narrativas na construçã do *self*, em contraposicão com quatro teorias filosóficas que tiveram notoriedade, devido suas fortes ponderações a respeito da natureza humana e que repercutem até os dias hodiernos.

Palavras-chave: Self; História; Identidade pessoal; Narrativa.

ABSTRACT

The fact of seeking to apprehend oneself denotes an aspect of great value: history. For this reason, anthropological-philosophical science judges, as an intrinsically human factor, the validity of personal historical construction. In this regard, in order to outline elucidations for the theme of the self, an English term that means “self”, this study is guided by a bibliographic review, covering the facts that make up the subject's identity through the construct of his self, when leaving the assumption that the personal narrative is an ally for such an investigation. Thus, making a historical trajectory about man and his search in the course of philosophy, present in the first chapter, we move on to the dialogue about the composition of the self in the human subject and its nuances, in the second chapter, in addition to problematizing, in the third chapter, the value of narratives in the construction of the self, as opposed to four philosophical theories that were notorious, due to their strong considerations regarding human nature and that reverberate until today.

Keywords: Self; History; Personal identity; Narrative.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	9
1 O HOMEM E A BUSCA DO EU NO DECURSO HISTÓRICO	11
1.1 A compreensão clássica do homem	11
1.2 A concepção cristão-medieval do homem	16
1.3 A concepção moderna do homem	19
1.4 A concepção contemporânea do homem	22
2 CONSIDERAÇÕES DO <i>SELF</i> NO HOMEM	26
2.1 A problemática do <i>self</i>	27
2.2 As modalidades de <i>self</i>	29
2.3 Origens do desenvolvimento do eu	31
2.4 Alguns enfoques psicológicos e suas derivações para o <i>self</i>	32
2.5 Autoconsciência e a correspondência com a autotranscendência humana	35
3 O VALOR DAS NARRATIVAS PARA A CONSTRUÇÃO DO <i>SELF</i>	38
3.1 O narrativismo pessoal	40
3.2 Considerações críticas de quatro teorias filosóficas em relação à narrativa do <i>self</i>	42
CONSIDERAÇÕES FINAIS	46
REFERÊNCIAS	48

INTRODUÇÃO

“Que é o homem, para dele te lembrares, e um filho de Adão, para vires visitá-lo?” (Sl 8,5). Nesta expressão refletida no referido Salmo, pode-se encontrar um questionamento que sempre permeou e ainda continua interpelando o campo da filosofia: quem é o homem? Nesse sentido, ao se retratar a nobreza e beleza do universo explorada pela Sagrada Escritura, o ser humano vai tomando consciência de sua pequenez, na qual Deus confere a este um lugar sublime na ordem da criação. E aqui se encontra uma dignidade tal que faz do homem uma criatura admirável.

No entanto, descobrir esse homem nunca foi uma tarefa simples: “O homem é a realidade mais profunda e mais complexa que conhecemos no âmbito do universo natural” (ARDUINI, 1989, p. 9). Desde a antiguidade, é visto as indagações do homem para consigo mesmo. O pensamento greco-romano, que é aprimorado de maiores reflexões na Idade Média, pode ser vislumbrado em sua totalidade como um humanismo aberto, na qual, a partir de diversos autores, estava sempre no centro a reflexão do homem e seu destino: sua relação consigo mesmo, com o mundo e com Deus (LUCAS LUCAS, 2005).

Porém, pergunta-se o que aconteceu com este ser nos últimos séculos, pois o pensamento acerca de si parece ter sido dilapidado, ou seja, o homem de Sócrates, dos Santos Tomás e Agostinho, Boécio, entre outros, se dissolve em uma “entidade genérica e universal como Espírito Absoluto, Matéria, Inconsciente” (Ibid, p. 4), e assim, se perde a concepção e o entendimento de si enquanto homem, gerando inúmeros transtornos e patologias de cunho psicológico no que tange a identidade pessoal.

Além disso, torna-se muito valioso o diálogo acerca da autotranscendência humana, que, segundo Rulla (1987), é o meio para o homem alcançar o autoaperfeiçoamento e a construção integral de sua pessoa, de tal maneira que “o homem realiza seu próprio e autêntico ser-ele-mesmo só no transcender a si mesmo, no sair de si para além de si mesmo, na entrega de si mesmo ao outro. Quanto mais transcende a si mesmo, tanto mais atua sua própria essência”. (Ibid., p. 285).

É fato que a problemática acerca do homem sempre levanta grandes questionamentos, principalmente em tempos hodiernos, em que o homem não sabe refletir sobre si, se questionar e autoconhecer. Percebe-se, nos tempos atuais, a complexidade das pessoas no estabelecimento de uma noção de si própria, em que a percepção e a compreensão de quem se é, depara-se com uma instabilidade generalizada.

Assim, é obtido como fruto dessa falta de entendimento de si, uma alteração na concepção da própria identidade, a qual cada vez mais a sociedade se arraiga na desvalorização e destituição do ser enquanto ser, do homem que pode ser o que se quer, e que, infelizmente, não sabe ler (nem contar) sua história.

Todos esses fatores, levam a conclusão de uma carência no debate e tratamento de aspectos da subjetividade humana, presentes no autoconceito, na autoestima, na autoconsciência e na totalidade do “eu”, designado pela área psicológica como “*self*”.

Desse modo, justifica-se essa pesquisa no sentido de lançar luzes a partir das reflexões que abarcam a pessoa humana, confrontando as teorias psicológicas com os questionamentos filosóficos construídos historicamente, no intuito de entender quem se é (*quis sum?*), visando o pressuposto de que a construção de si próprio envolve uma narrativa pessoal, que de forma resoluta, auxilia no entendimento do eu (*self*).

Algumas teorias e correntes psicológicas podem ajudar nessa investigação, trazendo suporte para o que se concebe como autoconceito, autoconsciência e o desenvolvimento do *self*, objeto de estudo empregado inicialmente por William James, no final do século XIX, que se debruçou nessa temática e abriu caminhos para diversos estudos sobre o assunto. Segundo Guiddens apud Zollner (2011, p. 77) “um dos motivos que explica o grande interesse pelo *self* reside justamente no fato de que, para muitos, a percepção e a compreensão do *self* são caracterizadas, hoje, por grande incerteza”.

Neste estudo, pretende-se, portanto, trazer à tona as perspectivas construídas historicamente, no que se refere à compreensão do homem enquanto pessoa humana, além de corresponder tal busca com o relato narrativo de cada homem, que implica na abordagem do eu para o entendimento da própria identidade. Partindo do pressuposto que o homem é um ser relacional, antes de se relacionar com os outros, relaciona-se consigo mesmo, na busca de apreender quem se é, descritos nesse estudo, sob a luz de um olhar fenomenológico e cristão.

1 O HOMEM E A BUSCA DO EU NO DECURSO HISTÓRICO

Para que o homem tivesse condições de compreensão acerca de si próprio, segundo as formulações sobre o *self*, que serão discutidas nos capítulos seguintes, foi inculcada em seu componente espiritual, a característica basilar de qualquer ser humano: as faculdades superiores da inteligência e da vontade. Não há como falar a respeito da natureza humana sem mencionar tais aspectos, pois são estes que garantem a subjetividade, a liberdade, a abertura à totalidade, enfim, toda a singularidade que o homem é capaz de carregar em si.

Choza apud Stork e Echevarría (2005, p. 28) diz que “o homem deve aprender a ser quem é para sê-lo”, denotando de forma clarificada, o quanto é necessário a auto compreensão e a visão historiográfica, no sentido de se ver como uma grande complexidade, que permite maravilhar-se consigo mesmo. Assim, é visto que essa problemática foi sendo desenvolvida por diversos filósofos e estudiosos, a fim de garantir uma compreensão ampla do homem e sua natureza.

Tanto Mondin (1980) quanto Reale e Antiseri (2005) como Vaz (2014), adotam um arcabouço histórico que fornece dados elementares para levar adiante reflexões filosóficas, em face de si próprio e da interrogação do problema que envolveu, e ainda envolve, o homem ocidental e sua prospecção.

Dessa forma, a figura humana ganha relevância no diálogo sobre sua natureza, na qual é compreendida de acordo com o trajeto histórico da tradição filosófica, o que contribui como peça fundamental para um trato narrativo do eu, por contemplar as características que embrenham momentos específicos para o homem, cada qual com sua contribuição singular para determinar filosoficamente quem é o homem, e consequentemente, abrir luzes para compreender a questão do *self*.

1.1 A compreensão clássica do homem

O período que podemos chamar de Antiguidade Clássica, comumente situado entre os séculos VIII a.C. e V d.C., sobretudo com a cultura grega, carrega em si uma importante tradição que a faz ser denominada “clássica”, na qual encontra-se um mundo espiritual marcado pela harmonia e coerência. Devido a influência romana, constitui-se uma “cultura clássica greco-romana, que forneceu à civilização ocidental sua primeira e permanente constelação de ideais e valores.” (VAZ, 2014, p. 30).

Dessa forma, o referido autor ainda realça a imagem que se tem do homem nessa concepção arcaica grega, trazendo em si duas características fundamentais e que se fundam em uma estreita relação: a daquele que fala e discorre (*zoon logikón*) e a do homem como animal político (*zoon politikón*). Assim, somente pela presença do *logos*, que o homem é capaz de constituir uma relação consensual com seu semelhante, e portanto, estabelecer uma comunidade política, na qual é exercida pela livre submissão à palavra, codificada pelas leis justas (*nomoi*), a fim de atender a atividade teórica, ou seja, da contemplação e a atividade da práxis, isto é, do agir moral e político. Nessa mesma perspectiva, Reale e Antiseri (2005a, p. 6) complementam tal ideia, pelo fato da Grécia ter formado e possuído “uma temperatura espiritual particular e um clima cultural e político favoráveis”.

Numa linha teológica, há uma clara divisão antagônica entre o mundo dos deuses e o mundo dos mortais, cujo primeiro são aqueles seres imortais e bem-aventurados e o segundo são os efêmeros e infelizes que objetivam se igualar aos deuses. Na linha cosmológica, por meio da contemplação da ordem do mundo, o homem grego adota como característica marcante a admiração, que no dizer de Platão e Aristóteles, originam a filosofia. Além disso, o ideário grego é tomado pela correspondência entre a ordem do universo e a ordem da *pólis*, ou seja, da cidade que possui leis justas, favorecendo a concepção da ciência do agir humano, isto é, da ética.

Já na linha antropológica, a oposição entre os dois tipos de homem, consagrados posteriormente por Nietzsche¹: o apolíneo e o dionisíaco, como dimensões constitutivas da alma grega. O apolíneo, refere-se ao lado luminoso do homem grego, a presença ordenadora do *logos* na vida humana, que orienta para o bom agir e pensar. O dionisíaco, por sua vez, traz o lado obscuro e terreno do homem, na qual reina o ímpeto do desejo e da paixão.

Outras ideias em relação a alma, marcam a noção antropológica e tomam conta do pensamento humano neste período, como é visto na tese da “alma como sopro (*psyché*), duplê do corpo e que vai viver uma vida umbrátil no Hades, em Homero” (VAZ, 2014, p. 32), e que é representada posteriormente, como uma entidade apartada do corpo e que se reencarna sucessivamente, segundo o princípio do Orfismo.

Ao chegar na filosofia pré-socrática, um autor que se destaca nessas contribuições antropológicas, é Diógenes de Apolônia, ao altear o homem como ser superior em relação

¹ Cf. NIETZSCHE, F. Sobre “O Nascimento da tragédia”. In: NIETZSCHE, F. **Nietzsche**: Vida e Obra (Coleção Os Pensadores). São Paulo, Ed. Nova Cultural, 2005, pp. 45-48.

aos outros animais, “que se manifesta na estação vertical e na marcha, e no olhar voltado para o alto, mostrando a aptidão do homem para a contemplação dos astros.” (VAZ, 2014, p. 34). Junto a isso, é aplacado a maravilhosa habilidade que o homem exerce por suas obras (*téchne*) e por sua manifestação mais singular, a linguagem (*logos*). Dessa forma,

em Diógenes de Apolônia aparece, provavelmente pela primeira vez, a ideia do homem como estrutura corporal-espiritual, cuja natureza se manifesta na cultura por meio de suas obras. (...) O pensamento de Diógenes estabelece uma linha de transição com a primeira filosofia pré-socrática do século VI a. C., dominada pelo problema da *physis* e da busca pelo princípio (*arché*) explicativo do seu movimento e do seu vir-a-ser. (Ibid., p. 34-35).

Nesse tempo, o ordenamento do homem segundo a natureza, implicou em uma íntima relação entre cosmologia e antropologia, encontrada principalmente nas origens do pensamento pitagórico, na qual “o mundo deixou de ser dominado por obscuras e indecifráveis forças, tornando-se número, que expressa ordem, racionalidade e verdade” (REALE; ANTISERI, 2005a, p. 29).

Vaz (2014), no entanto, destaca que a partir do século V a. C., devido as transformações da comunidade grega, tomadas pelas guerras pérsicas e pela estabilização do sistema político democrático em Atenas e outras cidades próximas, o problema antropológico se sobrepôs ao cosmológico, gerando duas preocupações filosóficas: a questão da educação (*paideía*), que se coloca acerca de um novo olhar para o que se designa por virtude, depreciada pela democracia, e que se difere da virtude arcaica aristocrático-guerreira; e a questão da sabedoria (*sophía*), que perde suas raízes originais, e é acentuada, sobretudo, pela atitude técnica e intelectualista.

Assim, o pensamento antropológico, ganha relevância sob o contexto da cultura, determinado pelos sofistas. São estes que serão responsáveis por um desvio antropológico da filosofia grega, destinando o homem como objeto primordial de tal reflexão, a partir da instauração da retórica e da capacidade do discurso.

Com a transição socrática, isto é, pela chegada das meditações e refutações advindas de Sócrates, uma outra mudança muito importante é gerada na concepção do homem, e que estabelece traços fundamentais para compor a imagem do homem clássico. Segundo Jaeger (1995), Sócrates é o fundador do conceito ocidental de “alma” no entendimento de “homem interior”. Assim, pode-se dizer que é um progresso do ídolo homérico, que passa pelo entendimento de sopro de vida dos jônicos (*psyché*), cruza com o *daímon* do Orfismo-pitagórico, até chegar no “homem interior” socrático.

Têm-se, então, um entendimento humano que só pode ser compreendido segundo um princípio interno, uma interioridade, que Sócrates designou pela alma. Para ele, esse constituinte interior é

a sede de uma *aretê*² que permite medir o homem segundo a dimensão interior na qual reside a verdadeira grandeza humana. É na “alma”, em suma, que tem lugar a opção profunda que orienta toda a vida humana segundo o justo ou o injusto, e é ela, portanto, que constitui a verdadeira essência do homem, sede de sua verdadeira *areté*. (VAZ, 2014, p. 39).

É na ideia socrática, que se encontra alguns traços determinantes para o campo antropológico ocidental, ainda em ascensão, que são uma novidade para a civilização antiga: assim, se dá por meio de uma teleologia do bem e do melhor como caminho de compreensão do homem e do mundo, bem como o solo que apoia a natureza ética da alma; o cuidado com a vida interior, que ganha um destaque ético do indivíduo, na expressão do Oráculo de Delfos do “conhece-te a ti mesmo”; e a promoção de um intelectualismo que valoriza a virtude-ciência, já que o homem é o portador do *logos* e busca conhecer, se desenvolver e se relacionar através da interação dialogal, método altamente explorado pelo filósofo grego.

Passando para seu discípulo mais notório, Platão, encontra-se a composição que agrega, provavelmente, a ideia que exerceu mais influência na sociedade ocidental: o dualismo alma-corpo, que se pauta pelo mundo suprasensível (das Ideias) e o sensível (mundo real).

A antropologia platônica é, dessa forma, permeada pela fusão da tradição pré-socrática, que relaciona o homem com o universo; da tradição dos sofistas que o compreende enquanto cultura, voltado para a vida política e o legado deixado por Sócrates com as concepções de alma e da interioridade humana.

Nessa perspectiva, a natureza da alma se revela conatural ao mundo das Ideias, que concebem o homem numa visão inovadora e de maior complexidade. Segundo Vaz (2014), algumas temáticas são fundamentais que incorporam o pensamento platônico, encontradas nas obras escritas pelo filósofo, como o problema do *logos* autêntico, da imortalidade e do destino a partir de Sócrates, da educação justa, descrita em “República”, do desejo amoroso e do percurso imanente à alma, situadas em “Banquete” e “Fedro”, do homem na ordem do universo em “Timeu” e no livro X das “Leis”, além do ponto que reúne o homem ao ser divino que se sobrepõe a todos os outros, que vai do “Fédon” às “Leis”.

² Palavra grega que corresponde à “excelência” ou “virtude”.

Seguindo com Aristóteles, o primeiro a levar a cabo o estudo do homem como ciência e a sistematizar científica e filosoficamente sua concepção acerca da natureza humana, caminha-se para uma compreensão monista hilemórfica, ou seja, da alma como forma do corpo, mostrando assim, um pensamento evolutivo dos anteriores, de forma bem original. Em sentido estrito era uma “filosofia das coisas humanas” (ARISTÓTELES, 2015, p. 298), entre a investigação da natureza, que o homem pertence, e a ciência das coisas primeiras e divinas, que o homem pode elevar-se. Assim, Aristóteles adapta ao mundo da *physis* o fim do ser e do agir do homem, que Platão anteriormente alocara no mundo das Ideias.

O Estagirita contempla, desse modo, a união dos traços mais significativos do homem grego, num conjunto harmonioso da imagem humana. Entre tais descrições, Vaz (2014) alude a teoria da *psyché*, onde a alma é a perfeição ou o ato do corpo organizado; a conceituação do homem como animal racional, trabalhada como a diferença específica presente no ser humano; o homem como ser ético e político, destinado a vida em comunidade na *pólis*, âmbito de exercício da racionalidade; o homem como ser de paixão e desejo, uma vez que a atividade irracional da *psyché* intervém de maneira decisiva na práxis ética e política como também no operar humano cuja finalidade é a utilidade e o prazer (*poíesis*).

Sem dúvida, a antropologia de Aristóteles continua sendo, até os dias atuais, a base mais sólida para fundamentar o homem ocidental. Apesar das reflexões trazidas pelo filósofo se concentrar no homem helênico, tornaram-se fundo perene para a compreensão do homem na tradição filosófica, e que não se esgota, devido o valor heurístico que a filosofia abriga.

Outras influências após Aristóteles foram surgindo, que caracterizaram a passagem da era clássica para a era helenística, expressando as novas exigências diante dos acontecimentos, como a crise da *pólis*, que transferiu o ideal de homem cidadão para homem indivíduo, configurando, então, o homem cosmopolita (REALE; ANTISERI, 2005a). Por isso, novas filosofias, com teor mais pragmático, foram impostas com o intuito de ajudar a enfrentar as novidades, como a filosofia cínica, a epicurista, a estoíca e a cética, que, ao fundar seus sistemas morais e antropológicos, levaram inspirações para o universo da religião e da linha cristã, com destaque para a “Estoá romana ou da ‘Nova Estoá’, que se situa já na era cristã, no qual a doutrina faz-se essencialmente meditação moral e assume fortes tons religiosos, em conformidade com o espírito e as aspirações dos novos tempos” (Ibid., p. 280).

1.2 A concepção cristão-medieval do homem

A compreensão humana nesse período é originária de duas fontes: a tradição bíblica e a tradição da filosofia grega. Segundo Reale e Antiseri (2005b), o antigo grego vivia no contexto da e pela *polis*, e com o fim desta, o grego refugiou-se no individualismo. Já o cristão, que vivia no contexto na e para a Igreja, que não é uma sociedade política nem puramente natural, coloca seu sentido na vivência deste mundo, mas não para este mundo.

É, de fato, inegável os temas comuns que abrange a ambos como o homem e o divino, o homem e o universo, o homem e o destino, enfim, a unidade do homem. Dessa forma o enfoque dado é que traz certa dissensão, uma vez que a visão bíblica é tratada a partir da linguagem religiosa da revelação, o que não é encontrado na trajetória do pensamento filosófico dos helênicos.

Alguns aspectos são determinantes para delinear a antropologia bíblica e que posteriormente serão abarcados pela antropologia cristã. Entre eles, pode-se destacar temas como a unidade radical do ser do homem, ordenado à Palavra de Deus e visto como “imagem” do Criador, pensado não somente por um ponto de vista ontológico, mas soteriológico, isto é, no desígnio salvífico de Deus, e do destino do homem no próprio desenvolvimento da história da salvação. Dessa forma,

o homem é “carne” (*basar*) na medida em que se revela a fragilidade e a transitoriedade de sua existência; é “alma” (*nefesh*) na medida em que a fragilidade é compensada, nele, pelo vigor de sua vitalidade; é “espírito” (*ruah*), ou seja, manifestação superior da vida e do conhecimento, pela qual o homem pode entrar em relação com Deus; finalmente é “coração” (*leb*), ou seja, o interior profundo do homem, onde tem sua sede afetos e paixões, onde se enraízam inteligência e vontade e onde têm lugar o pecado e a conversão a Deus. (VAZ, 2014, p.63-64).

Após o estabelecimento do Cristianismo, encontra-se a ramificação mais sólida dos ensinamentos bíblicos: a era patrística. Sua antropologia é desenvolvida à luz do mistério do Logos divino, da Encarnação e contrárias ao pensamento gnóstico³ de “conseguir o saber absoluto” (MORA, 1978, p. 173), causa de travamento de tantas lutas e oposições que tomaram conta dos padres da Igreja.

Reale (2005b), esclarece que esses conflitos se deram devido o conhecimento gnóstico se referir a Deus e à salvação como algo ultraterreno, apresentado como uma

³ Os gnósticos elaboraram, especialmente a partir do século II d. C., sistemas teológico-filosóficos que misturavam especulações de cunho neoplatônico (rejeitadas por Plotino), com doutrinas cristãs e tradições judaicas e orientais. Cf. MORA, J. F. **Dicionário de Filosofia**. Lisboa: Publicações Dom Quixote, 1978, p. 173-174.

doutrina secreta, revelada a algumas camadas privilegiadas, o que é contrário ao legítimo espírito evangélico. Além disso, possui uma visão pessimista do homem, colocando o cosmo como mal e a permanência do sujeito como um exílio; a criação do mundo por um Demiurgo mau, que posteriormente é resgatado pelo Deus bom, bem como a presença de narrativas mitológicas denotadas de fantasia de vários gêneros e diferentes gêneses.

O pensamento patrístico sofreu uma divisão, que se ramifica entre patrística grega, tendo como expoente Orígenes e ampliada por São Gregório de Nissa⁴, no que diz respeito às questões do homem, e patrística latina, com Tertuliano e principalmente com Santo Agostinho, aprofundando a concepção cristã do homem, a partir das raízes do neoplatonismo, do entendimento paulino, com a visão soteriológica do homem, e da narração bíblica da criação, advindo do livro do Gênesis. (VAZ, 2014).

É com Santo Agostinho (354-430) que o pensamento do ser aparece intrínseco ao descobrimento do eu, em que a busca da verdade caminha junto com uma experiência pessoal, assim como é visto em suas obras e sua história pessoal de conversão. “À luz da revelação cristã, na reflexão de Santo Agostinho ganham relevo, noções e problemas que o pensamento grego não havia ainda sabido, ou podido aprofundar, como o mal, o pecado, a liberdade, a pessoa, a autotranscendência, etc.” (MONDIN, 1980, p. 11).

Vaz (2014), destaca que as formulações antropológicas do bispo de Hipona, orbitam em torno de um tripé: o homem como ser uno, itinerante e um ser-para-Deus.

É uno a partir dos episódios da criação, da encarnação e da ressurreição. O ser itinerante, é entendido de acordo com a perspectiva do tempo como fluxo para a eternidade, através da sua busca a Deus pelas faculdades do intelecto e da vontade, mostradas segundo a figura das duas cidades – “a Cidade do Sol apresenta-se como uma utopia: um ideal imaginário de sociedade humana. A Cidade de Deus representa uma

⁴ Em sua obra denominada “A Criação do homem”, São Gregório de Nissa concebe o homem a partir de uma imagem do mundo articulada com uma visão ontológica de cunho platônico, que constitui o pano de fundo unitário. E é nesse horizonte que se pode compreender o homem, sua estrutura metafísica, seu papel na criação e o significado último de sua existência em relação ao Deus Criador. Esta obra, que toma ares de drama, tem como ponto de partida a fé e reflete a constituição originária do homem que vivia em comunhão com Deus sem o pecado, associado a dimensões cósmicas que levam a uma misteriosa afinidade entre o homem (*antropos*) e o mundo (*kosmos*). Assim, o homem será definido em sua dualidade corpórea e espiritual: pela constituição ontológica, o homem pertence contemporaneamente tanto ao mundo inteligível, pela sua alma, como ao mundo sensível, pelo seu corpo. Portanto, ao criar o homem composto de corpo e alma, este pode participar dos bens inteligíveis e dos bens sensíveis, em que Deus lança nele esses dois princípios, faz uma mistura de terreno com divino, a fim de que haja o desfrute de um ou do outro, ou seja, de Deus pela natureza divina, e dos bens terrenos, por meio da sensação que é da mesma espécie desses bens. Cf. GREGÓRIO DE NISSA, S. **A criação do homem; A alma e a ressurreição; A grande catequese**. (Coleção Patrística). São Paulo: Paulus, 2011, pp. 19-20.

teologia: a realidade mística dos destinos da humanidade” (SANTO AGOSTINHO, 1964, p. 34-35); e como ser-para-Deus, tanto devido por se configurar como imagem do Criador como pela participação dialética das duas cidades de acordo com sua historicidade.

Partindo para a era medieval propriamente dita, Vaz (2014) expõe a autoridade intelectual garantida através dos três pilares básicos: a Sagrada Escritura, os Padres da Igreja, com sustento firmado com maior notoriedade a partir de Santo Agostinho, e os filósofos gregos e latinos. Desse modo, estes dois personagens tomam destaque, e o auge da concepção antropológica medieval se dá num conflito entre aristotelismo e agostinismo, harmonizados pela tradição bíblica-cristã.

A convergência das reflexões sobre o homem encontrará maior aprofundamento no pensamento bem-sucedido de Santo Tomás de Aquino (1225-1274), encontrando em suas teses, a mais sólida e equilibrada ponderação filosófico-teológica. “Sua filosofia é considerada como *preambulum fidei*, ou seja, como preparação da fé (...). Além disso, a filosofia de Tomás tem função apologética, pois permite discutir com quem não aceita nenhuma fé” (REALE; ANTISERI, 2005b, p. 211).

Basicamente, três estruturas situam a antropologia tomasiana, que são:

- a concepção **clássica** do homem como *animal rationale*⁵,
- a concepção **neoplatônica** do homem na hierarquia dos seres como ser fronteiro entre o espiritual e o corporal,
- a concepção **bíblica** do homem como criatura, imagem e semelhança de Deus. (VAZ, 2014, p. 74, grifo do autor).

Em sua concepção, assimila a mesma ideia de Aristóteles sobre o hilemorfismo do homem, acrescentadas da espiritualidade da alma, transcendência sobre a matéria, criada por Deus e com diferença específica situada na faculdade racional, designando primeiramente, a razão discursiva, forma intelectual inferior à dos espíritos puros, mas que o homem também participa.

Dessa forma, o homem aparece na hierarquia dos seres a partir da dignidade de sua natureza racional, encontrando assim seu lugar e seu fim. Assim, a realização plena do homem sendo proporcional à sua razão, ora vista na Antiguidade, é tomada pela revelação cristã, considerada como sobrenatural, segundo o Doutor Angélico⁶, devido o

⁵ Cf. S. TOMÁS DE AQUINO. *Suma Teológica*, I, q. 76.

⁶ Tal título foi concedido a Santo Tomás, devido ao Papa Pio V (1566-1572) afirmar que a Igreja fez sua doutrina teológica desenvolvida pelo Santo, na qual se pondera a sublimidade de seu pensamento, bem como sua pureza de vida, considerada sob aspecto angelical. Cf. LUMEN VERITATIS, Editorial. **Lumen Veritatis** – Revista Tomista, v.1, n.1, jun. 2014, p. 5.

homem “se encontrar na fronteira do espiritual e do corporal, do tempo e da eternidade” (Ibid., p. 75).

Assim sendo, a antropologia tomista, ainda sendo teocêntrica, não se encerra em si mesma, já que Tomás “faz um uso mais rigoroso e sistemático da análise filosófica dos outros autores cristãos, inclusive Agostinho” (MONDIN, 1980, p. 11). Há presença de um diálogo com outras ideias já elaboradas, mas sua raiz permanece ancorada nas verdades eternas que permeiam a realidade. É, portanto, traçado como marco fundamental a concepção de alma e corpo como unidade substancial no homem, que justifica o próprio ato de ser, na qual um depende da presença do outro, de acordo com suas especiais particularidades, tendo a morte corporal não implicada na morte espiritual, o que leva a conclusão da alma ser, por direito, imortal.

Já a visão do homem como imagem de Deus é tratado no ambiente teológico. Vaz (2014) remonta que o pressuposto da relação entre o homem e Deus, se sustenta na perfeição relativa do homem, que participa na perfeição absoluta de Deus, ou seja, na dependência do existir da criatura com a dependência do existir divino.

A síntese que Santo Tomás faz, se torna extraordinária e de grande relevância para o momento histórico, revelando significativas distinções na condução da alta filosofia e teologia. Porém, com ideias tão profundas, novas correntes surgiram, a fim de se tornarem oposição de seu pensamento, principalmente com o voluntarismo de Duns Escoto no século XIV e o nominalismo de Guilherme de Ockham no século XV, abrindo espaço para a ruptura das composições medievais e ascensão das novas concepções entendidas como “modernas”.

1.3 A concepção moderna do homem

Nesse período histórico, o homem passa a ser visto com centralidade e destaque, devido a maior complexidade de levantamentos filosóficos que perpassam a condição do ser humano. A renascença é o primeiro movimento que busca elevar o homem à altura de sua humanidade, também conhecida por “humanismo”, que segundo Burdach apud Reale e Antiseri (2005c, p. 11) “constituem uma só coisa”.

A antropologia renascentista aparece, então com dois objetivos: um de ruptura com a visão medieval e cristã do homem (teocêntrica) e de transição para uma imagem humana racional que influenciará os séculos seguintes.

Dois pensadores franceses aparecem com proeminência para a composição do pensamento racionalista, que tem preponderância no século XVI: primeiro com Michel de Montaigne (1553-1592), que porta consigo teorias como da lei natural e da natureza enquanto rumo para a atuação humana (VAZ, 2014). Mas é com René Descartes (1596-1650) que o racionalismo ganha robustez.

O saber filosófico, a partir do método cartesiano, como assim ficou conhecido, progride da física à metafísica, com privilégio do *cogito*, ou seja, as faculdades espirituais, na qual a razão aparece como protagonista desse modelo de concepção. Assim, a antropologia racionalista toma um dualismo, provavelmente herdado do platonismo, na qual “o espírito como *res cogitans* separa-se do corpo como *res extensa*” (Ibid., p. 87).

Desse modo, a revolução cartesiana assinalou uma guinada no campo do pensamento, por meio da crítica estabelecida ao legado cultural, filosófico e científico, além dos novos princípios que rompiam com a centralidade no ser ou em Deus, e focavam agora para o homem e sua racionalidade, tendo por base um novo método, que pressupõe a dúvida como passagem para se chegar a verdade. “Desse modo, a filosofia não é mais a ciência do ser, mas sim a doutrina do conhecimento. Assim, antes de mais nada, a filosofia se torna gnosiologia” (REALE; ANTISERI, 2005c, p. 293).

Como o fator mais preponderante se torna, então, atingir o máximo grau de clareza e distinção a respeito do conhecimento humano, o homem é valorizado a partir da consistência de sua própria razão, que segundo Descartes, deve ser bem guiada e desenvolvida. Esse pensamento, juntamente com a revolução galileiana no campo científico, vão inspirar a instauração epistemológica das “ciências do homem”, na qual “o século XVII assistirá ao florescimento do ideal do ‘classicismo’, definido segundo os cânones da razão cartesiana e que caracterizará um verdadeiro estilo de civilização” (VAZ, 2014, p. 90).

Mas, com o surgimento do empirismo inglês, as ideias de Descartes acerca do *Cogito* sofrem uma crítica, ao se postular o naturalismo proposto por John Locke (1632-1704), vertente que combina a bondade natural do homem com a tendência harmônica de convivência dos sujeitos através do seu estado de natureza. É importante ressaltar que, com esse pensamento, abre-se caminhos para o diálogo acerca da percepção do homem de maneira mais profunda, ou seja, um princípio discreto às discussões do *self*:

a rejeição das ideias inatas tem como consequência a crítica do *Cogito* cartesiano e uma concepção da consciência-de-si como manifestação da identidade pessoal que põe em relevo a sua estrutura psicológica em âmbito muito mais vasto do que os limites apodícticos do **Eu penso**. (Ibid., p. 95, grifo do autor).

Sendo implantada essa concepção lockeana sobre o homem ocidental, bem como toda a revolução científica que colaborou no desenvolvimento racional, o homem se vê permeado por uma nova mentalidade. Advém, dessa maneira, o período denominado “Ilustração” ou “Iluminismo”, que envolve uma áurea de “progresso” pela razão.

No entanto, é com Immanuel Kant (1724-1804) que o homem ganha características mais inovadoras e próprias, concebendo até mesmo o termo “antropologia”⁷. Esta é caracterizada pela corrente do Idealismo Alemão com nuances do Romantismo, compondo sua concepção de homem num pensar crítico, segundo uma visão pragmática, na qual o sujeito com seu conhecimento faz, pode ou deve fazer de si mesmo. Assim,

essa tarefa crítica que abrange as três atividades superiores do homem, a razão teórica, a razão prática e a faculdade de julgar, traz consigo uma profunda remodelação da imagem do homem transmitida pelo racionalismo clássico. (Ibid., p. 107).

Mondin (1980, p. 12) ainda destaca que Kant “tentou elaborar uma antropologia de índole prática”, promovendo o homem com um valor estimado, com alta dignidade e na mais plausível condição de pessoa, características que o levam a corresponder com um comportamento apropriado.

Desse modo, com o desenvolvimento da Dissertação de 1770, que levanta uma apresentação inicial da metafísica de Kant, num entendimento de ser um conhecimento dos princípios do intelecto puro (REALE; ANTISERI, 2005d), os eixos principais do pensamento kantiano se entrelaçam de maneira complexa.

Primeiro, por uma estrutura sensitivo-racional, fundamentada no homem como aquele que conhece tanto o ser que está inserido no espaço e no tempo, como o ser racional que formula a teoria da razão pura e as ideias entendidas como transcendentais, uma vez que esse conhecimento toca o caráter prático/moral do homem. Na estrutura natural-ética, é um corpo físico designado a partir do modo como a natureza opera no homem, e visto segundo seu agir moral, que se permeia num pragmatismo de si mesmo, já que este é um ser livre e capaz de raciocinar, cujo fundamento primordial se encontra na consciência da lei moral dentro de mim. E, por último, a linha histórica, que direciona para dois aspectos: um religioso, que trata sobre o fim último do homem, com superação do mal radical pelo princípio do bem; e a visão pedagógico-política, que questiona tensões acerca da educação do indivíduo e da humanidade, regimento político e a liberdade civil.

⁷ Do inverno de 1772-1773 em diante, Kant começa a ensinar a antropologia como disciplina independente. Disso se resultou a elaboração de sua obra *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* (Antropologia de um ponto de vista pragmático), no ano de 1798.

1.4 A concepção contemporânea do homem.

Tendo iniciado as concepções kantianas já no final da idade moderna, o período contemporâneo é inaugurado justamente pela corrente do idealismo alemão, cujo método filosófico abrange as teorias a partir de Kant. Em vista disso, sua influência se torna vasta e abrangente nas filosofias posteriores.

O espectro do homem no idealismo alemão, assume características que perpassam pelo movimento do Romantismo, cujas ideias delineiam um projeto de cultura de alto escalão, antepondo-se ao classicismo. É interessante notar que o termo “romântico” foi uma resposta ao excessivo racionalismo prevalente no século XVIII, colocando em evidência a emoção, o anseio e o instinto, além da contraposição entre intuição e fantasia contra uma fria razão do intelecto abstrativo. Assim, “todo o idealismo é uma filosofia romântica” (REALE; ANTISERI, 2005e, p. 10).

Assim sendo, a antropologia romântica dá valor a particularidade do homem, ou seja, o que é exprimido pela sensibilidade, pelas emoções em direção ao universal, principalmente na composição artística. Vaz (2014, p. 116) esclarece que o individualismo romântico é diferente do individualismo racionalista, pois “neste o indivíduo se define por seu *cogito* que o une à razão universal; naquele o indivíduo se define pelo sentimento do eu que o leva a comungar com o Todo orgânico ou com o uno que é, ao mesmo tempo, o todo”.

Com influências diretas de Jean-Jacques Rousseau (1712-1778) e Johann Gottfried von Herder (1744-1803), a concepção do idealismo alemão toma maiores avanços com a contribuição de Fichte (1762-1814) e Schelling (1775-1844), tendo sido encerrado com Hegel (1770-1831). Segundo Vaz (2014), a filosofia de tais pensadores se pautam pela caráter da liberdade, com um repaginado fundo ontológico, na qual traçam um limiar entre a reivindicação kantiana à metafísica e o trato superior dado ao sentimento pelos românticos, além do encontro infrutuoso com a Revolução Francesa.

Com Hegel, a concepção do homem se articula com a natureza, numa intersecção entre o espírito subjetivo (do indivíduo), o espírito objetivo (da história) e o espírito absoluto (da religião e da filosofia). Nesse sentido, é preciso

entender a verdade não como substância fixa e imutável, mas como sujeito, como espírito, isto é, como atividade, processo, automovimento. Para Hegel, o espírito se autogera, gerando ao mesmo tempo a própria determinação e superando-a completamente: o espírito é infinito porque se atua e se realiza sempre como infinito que põe e ao mesmo tempo supera o finito. O espírito

infinito hegeliano é como um círculo em que princípio e fim coincidem de modo dinâmico, como um movimento em espiral em que o particular é sempre posto e sempre dinamicamente resolvido no universal. (REALE; ANTISERI, 2005e, p. 99).

Vê-se, assim, uma novidade de pensamento, que se pauta num fluxo dialético que unifica cada plano na inteligibilidade do todo. Assim, para se chegar a tais ideias, Vaz (2014) relata que são divididas em três períodos distintos: uma fase inicial (pré-sistemática), com tema focal da cisão na sociedade e no indivíduo; uma intermediária (preparação para o Sistema), com a abordagem de duas linhas, uma crítica e uma sistemática, na qual toma forma as noções de consciência e espírito; e a última fase, com a exposição de seu Sistema definitivo na “Enciclopédia das Ciências Filosóficas”, com edições de 1817, 1827 e 1830.

Diante, pois, da dialética de Hegel, o espírito se dá na forma de existência com relação consigo mesmo, denominado por espírito subjetivo; em um mundo que é causado por ele, sendo este o espírito objetivo e em si e para si, se produzindo de maneira eterna a partir de sua verdade máxima, determinado como espírito absoluto.

Aqui, mediante a temática deste estudo, toma-se com maior ênfase a filosofia do espírito subjetivo, que permite realizar-se enquanto sujeito. Assim, “a filosofia do espírito subjetivo pode ser vista como o processo do ‘torna-te aquilo que és’ que retoma uma das intuições fundamentais da antropologia grega clássica” (Ibid., p. 131). Essa forma ousada de pensamento, tratada como uma filosofia da síntese, fez com que o próprio pensador ditasse suas conclusões como o último sistema filosófico da civilização humana.

O legado deixado por Hegel, fez com que determinasse uma divisão de correntes que se articulam entre “direita” e “esquerda” hegeliana. Os da “direita” mantiveram sua adesão ao pensamento e o trato sistematizado por Hegel; já os da “esquerda” tomaram o caminho oposto, partindo de tal filosofia para sustentar uma crítica ao mesmo. Dois personagens que caminham nessa trajetória contrária a Hegel, e que são figuras que tiveram destaque por suas reflexões foram Ludwig Feuerbach (1804-1872) e Karl Marx (1818-1883).

Feuerbach compõe um estilo de humanismo que propõe transformar os homens em amigos dos próprios homens, ou seja, “de homens que creem em homens que pensam, de homens que rezam em homens que trabalham, de candidatos do além em estudiosos do aquém”. (REALE; ANTISERI, 2005e, p. 157). É, pois, um antropoteísmo, isso é, o homem é equivalente a Deus, sendo os atributos divinos configurados como a teia do raciocínio antropológico ordenado pelo filósofo.

Já Marx, que atende com mais afinco as concepções de cunho revolucionário político-econômico, compreende a noção de homem segundo sua relação com a natureza enquanto um ser de produção, permeada pela postura social e pela interpretação das necessidades que um indivíduo possui, a fim de se atingir a plena satisfação, desvinculando do próprio sujeito, todo caráter de alienação imposto a ele.

Em meio a tantas mutações epistemológicas e sociais, o frenético desenvolvimento das ciências humanas no século XIX, fez com que o homem fosse visto sob a ótica da fragmentação, ou seja, “num arco muito vasto que vai das ciências da vida às ciências da cultura, passando pela geografia humana, pelas ciências econômicas e sociais e pelas ciências do psiquismo” (VAZ, 2014, p. 140).

Como consequência dessas inspirações, surge na primeira metade do referido século a corrente do Evolucionismo com Lamarck (1744-1829) e Charles Darwin (1809-1882) na área biológica. Na área da ciências sociais, surge o Positivismo, tendo como fundador o francês Auguste Comte (1798-1857), na qual, posteriormente encontra Herbert Spencer (1820-1903) e Émile Durkheim (1858-1917), que junto com seus sucessores, ampliam o pensamento sociológico. Na Psicologia Experimental, sob influência positivista, encontra-se a ciência elaborada especialmente por Wilhelm Wundt (1832-1920).

Já na segunda metade do século XIX, em contributo para determinar as linhagens do pensamento contemporâneo, aparecem o dinamarquês Soren Kierkegaard (1813-1855) e o alemão Friedrich Nietzsche (1844-1900). No primeiro, destaca-se a inserção do juízo da existência, ponderada como condenação ao reducionismo da liberdade na dialética hegeliana. Por sua vez, Nietzsche leva como embate primordial uma crítica da cultura, propondo uma nova ideia de homem, que parte não da esfera da essência, mas do devir.

Desse modo, a interrogação desdobra-se na sequência de três questões fundamentais: o que foi o homem; ou seja, sua aparição emergindo da natureza e da vida; o que o homem não é, atingido pela doença da cultura e pelo ressentimento ou vingança contra a vida e o devir; finalmente, o que o homem pode e deve ser, onde aparece o tema do homem como transição para o super-homem. (VAZ, 2014, p. 143).

As influências de Nietzsche ecoaram de maneira veemente nesse período, sendo repercutida para a corrente do vitalismo, que encontra entre os mais notórios representantes, Henri Bergson (1859-1941) e Georg Simmel (1858-1918). Além disso, as ideias nietzschianas inspiraram também Max Scheler (1874-1928) na reformulação da consideração clássica de homem, visto o rápido crescimento das ciências humanas, e

abrigando-se no método fenomenológico de Edmund Husserl, lança o conceito de “pessoa”, sendo esta a raiz do personalismo contemporâneo.

Como desmembramentos dessas ideias, surgem as correntes existencialistas com Karl Jaspers (1883-1969), Martin Heidegger (1889-1976), Jean-Paul Sartre (1905-1979) e Maurice Merleau-Ponty (1908-1961), voltando a atenção ao caráter existencial e angustiante do homem que se encontra no mundo.

Concomitantemente, as antropologias personalistas, especialmente as de cunho cristão, desenvolvem, partindo de Max Scheler, a concepção do homem pela diversidade de conceitos que acolhem a noção de pessoa, tendo como expoentes Jacques Maritain (1882-1973), Emmanuel Mounier (1905-1950), Maurice Nédoncelle (1905-1976) e Joseph de Finance (1904-2000).

Por fim, “a filosofia contemporânea inclina-se, assim, a conceber o homem como ser pluriversal” (Ibid., p. 155), de modo que, em face da realidade, há uma inversão do campo ontológico do sujeito: ao homem, universalmente considerado, esse campo converge a partir do pressuposto sujeito-realidade; ao homem pluriversalmente considerado, o campo se dá mediante a abertura do sujeito às diversas partes do ser que se dão a conhecer e a agir.

Nesse entendimento contemporâneo, as ideias de Paul Ricoeur (1913-2005) serão mais amplamente abordadas no seguimento deste estudo, por se tratar da modalidade social e histórica, que expandem o tratamento conceitual dado para a compreensão do *self*, principalmente pela proposta narrativa.

2 CONSIDERAÇÕES DO *SELF* NO HOMEM

Dado todo o contexto histórico, que pressupõe o esforço do homem no questionamento de si enquanto objeto de reflexão, é tratado na presente investigação, os aspectos que induzem a conquista da compreensão do eu, de acordo com suas narrações autobiográficas que levam a formar sua identidade, além de investigar sua essência, autoconceito e autoconsciência, ao qual se denomina atualmente, numa gama de fatores inerentes à pessoa humana, como *self*.

É interessante notar que essa palavra, ainda que estrangeira, é utilizada no campo científico, devido a adoção ao rigor conceitual de seu precursor, o norte-americano William James (1842-1910), que pelos meandros da psicofisiologia, pontuou considerações acerca do sujeito e da identidade pessoal, bem como a consciência do *self* e do *self* empírico. Ainda que tenha surgido anteriormente tais conceituações, de modo mais primitivo, no fim do século XVII, é possível identificar tal abordagem com as obras de John Locke e David Hume.

O *self*, que tem sua origem na língua inglesa, é usado como substantivo, adjetivo ou pronome, sugerindo a ideia de “idêntico, si, mesmo, próprio, o eu, a própria pessoa” (BUENO, 2007, p. 520), além de compor uma parte sufixa ou prefixa de outras palavras, como por exemplo, *yourself* (você mesmo) ou *self-service* (serviço de si próprio), o que denota que este termo possui um sentido complexo e amplo, que não encerra em si, mas é dependente da linguagem, conforme menciona Mead apud Taylor (1997, p. 55) em suas palavras ao dizer que “só existe um *self* no âmbito do que denomino ‘redes de interlocução’”.

A utilização do *self* na filosofia, ainda que não seja estritamente com a utilização desse vocábulo reflexivo, se dá ao referir o que a pessoa mesma é, o que, visto no capítulo anterior, é mencionado pela tradição filosófica, na promoção do homem enquanto ser em diversas visões e ideias.

Segundo Chandler (2000), os conhecimentos filosóficos despertaram quatro levantamentos relevantes para se contemplar o *self*: I – a ideia do homem como resultado de um sistema de essências, formulado por Schlesinger⁸; II – a concepção de um *self* que não modifica e é transcendente, na visão de Platão; III – o homem dual concebido como parte espiritual (*res cogitans*) e parte material (*res extensa*) de Descartes; IV – o ser que

⁸ Cf. Schlesinger, A. The modern consciousness and the winged chariot. In: B.S. Gorman & A.E. Wessman (Eds.). **The personal experience of time**. New York: Plenum, 1977, pp. 268-288.

possui as categorias universais somente no pensamento, conforme defendia Kant. Devido a rigidez com a instauração já adotada sobre cada pensamento, a ideia de *self* foi inserida como uma entidade e um núcleo duradouro, como o espírito ou a alma.

Já Oliveira (2006) ressalta que na psicologia, a concepção do *self* mais comum é traçada a partir de Descartes, incide em Kant e encerra-se com Piaget. Assim, é tomado como algo autônomo, de caráter racionalista, individual e próprio do interior do homem.

Desse modo, problematizar o *self*, requer a discussão de conceitos universais, visto que são carecidas dessa discussão nessa temática. Assim, o próprio conceito de *self* fica dependente da linha epistemológica ao qual é inserido, o que pode resultar em divergências acerca do aprimoramento humano.

2.1 A problemática do *self*

Olhando a faceta em que o *self* se articula com a natureza humana, na qual as tradições ocidentais antigas e modernas declararam enquanto “alma”, atribui-se aspectos de nível intelectual, comportamental e identitário da pessoa. Assim, a problematização do *self* se dá a partir das indagações filosóficas sobre a alma, desvinculadas de pressupostos religiosos ou místicos, motivo pelo qual não se tem tantas discussões acerca desse tema no período medieval.

Tomando como base o estudo de Galen Strawson⁹, o homem é capaz de possuir uma condição do seu próprio senso de *self*, isto é, o senso que se pode ter a partir da experiência pessoal, chegando até ao questionamento de que se realmente existe um *self* e quais as suas bases ontológicas. Esse estudo leva à reflexão se o *self* é um ser, e sendo, quais seriam suas propriedades e sua regulação. Assim, retoma-se a pergunta acerca do senso do *self*:

Qual é a natureza do senso do *self*? Mas isto, em primeira instância, é melhor interpretado como uma questão explicitamente sobre os seres humanos: como uma questão fenomenológica local. I) Qual é a natureza do senso humano do *self*? Qualquer que seja a resposta para (I), ela levanta a questão fenomenológica geral. II) Existem outras possibilidades, quando se trata de um sentido do *self*? (Podemos descrever o caso mínimo de posse genuína de um senso de *self*?). As respostas para (I) e (II) levantam a questão das condições. III) Quais são os fundamentos ou pré-condições para a posse de um sentido de si mesmo? E esta questão levanta uma bateria de questões subsidiárias. Mas o progresso está sendo feito, pelo menos potencialmente. Pois se alguém pode produzir respostas satisfatórias para (I), (II) e (III), estará em uma boa posição para levantar e responder à questão factual, a fundamental e direta questão

⁹ Filósofo analítico britânico, professor e detentor de uma cadeira no Departamento de Filosofia da Universidade do Texas de Austin (EUA).

metafísica. IV) Existe (poderia haver) algo como o eu? Acho que é preciso responder (I) e (II), e provavelmente (III), para responder (IV) corretamente. (STRAWSON, 1997, p. 2-3, tradução livre)¹⁰.

Fazendo menção às perguntas, pode-se notar que há uma especulação sobre a impressão experiencial que se tem do *self*, até o ponto de saber se é ou não existente, o que leva a uma investigação fenomenológica e uma metafísica.

Nessa perspectiva, Paulo (2018) denota o fato de que essa investigação só pode ser abordada segundo o caráter conceitual-cognitivo, pois se se tem uma visão fenomenológica, e acredita que se é aquilo que se tem a impressão, pode ocorrer um equívoco dessa impressão que se tem, e assim determinar se há alguma coisa no homem, com propriedades que darão consciência de que se é algo com identidade específica.

Taylor (1997), para explicar o sentido do *self* utiliza o exemplo de chimpanzés, que levaram as patas no rosto, ao verem no espelho suas caras sujas de tinta, reconhecendo, assim, seu próprio corpo. Ainda numa linha fenomenológica, entrando na psicologia e na sociologia, o autor supracitado menciona que o ego ou *self* diz respeito à observação de sua autoimagem, que é por si, estimada.

Seguindo com Strawson (1997, p. 3-4, tradução livre), seu levantamento a respeito do *self* encontra algumas possibilidades como “uma coisa; uma entidade mental, que é única, onticamente distinta de todas as outras coisas; um sujeito de experiência; um agente ou mesmo uma entidade que tem certo caráter ou personalidade”¹¹. Assim, seus critérios conclusivos sobre o *self* aludem para o diálogo com a trajetória filosófica, ainda que haja algumas divergências, como por exemplo, a ideia do *self* como uma “coisa”, recusada pela visão empirista inglesa, principalmente com John Locke.

Como peça fundamental, é necessário fazer as distinções acerca da composição deste conceito, que engloba a dinâmica do ser humano. Por isso, serão abordadas as variadas distinções de *self* que avançaram no diálogo sobre a construção do eu.

¹⁰ “What is the nature of the sense of self? But this, in the first instance, is best interpreted as an issue explicitly about human beings: as a local phenomenological issue. I) What is the nature of the human sense of the self? Whatever the answer to (I), it raises the general phenomenological question. II) Are there other possibilities, when it comes to a sense of self? (Can we describe the minimal case of genuine possession of a sense of self?). The answers to (I) and (II) raise the question of conditions. III) What are the foundations or preconditions for having a sense of self? And this issue raises a battery of subsidiary issues. But progress is being made, at least potentially. For if anyone can produce satisfactory answers to (I), (II) and (III), he will be in a good position to raise and answer the factual question, the fundamental and direct metaphysical question. IV) Is there (could there be) something like the self? I think it is necessary to answer (I) and (II), and probably (III), to answer (IV) correctly”.

¹¹ “One thing; a mental entity, which is unique, ontically distinct from all other things; a subject of experience; an agent or even an entity that has a certain character or personality”.

2.2 As modalidades de *self*

Com Goñi e Fernández (2009), é visto, enquanto dado conclusivo nos trabalhos de William James, desbravador da temática do *self*, dois tipos existentes no ser humano, denominados por “*self* como sujeito” ou “*I-self*” e “*self* como objeto” ou “*Me-self*”. O primeiro se liga diretamente ao aspecto subjetivo do homem, com capacidade de conhecimento, de se reconhecer como observador ativo dos seus pensamentos e ações, como também de fazer menção a si próprio. Já o *self* como objeto é aquele que é criado pelo anterior, na qual ajunta todos os conhecimentos sobre si, sabendo de si e deliberando a ação de posse que a pessoa exerce, podendo chamar de “seu”.

Na psicologia do *self*, essa distinção de James manteve seu fascínio e ainda possui validade analítica atualmente. Porém, não parece possível sublinhar um afastamento entre um sujeito como instância agente e um objeto como material com que o sujeito age.

Ao contrário, observa-se que a ideia ‘este sou eu’, ‘eu penso’ ou ‘eu ajo’ está inseparavelmente ligada aos conteúdos do ‘*Me*’ e que os determina parcialmente. Por outro lado, o conceito de si – o *Me-self* –, que cada um se forma, depende do desenvolvimento das capacidades integrativas do *I-self* (ZOLLNER, 2011, p. 85).

Além disso, o estudo de James avançou nas ramificações do *self* como objeto, colocando, a partir de uma ordem da hierarquia do *self*, uma escala derivada dessa concepção. Assim visto, há o *self* espiritual, constituído pela máxima interioridade, abrigando em si os pensamentos, sentimentos e emoções que uma pessoa percebe; o *self* social, que ajunta consigo propriedades do *self* reconhecidas por aquele que difere da própria pessoa (externo à ela); e o *self* material, que inclui pertences ou até mesmo aspectos corporais que a pessoa possui.

Contribuindo nessa ideia, o pressuposto de Gallagher (2018) contempla duas visões teóricas acerca do *self*: de um lado, os que defendem que é um modelo essencialista, cujas consistência se dá na própria experiência, derivada por processos neuronais (entendida também por *self* biológico), e de outro lado, os que concebem o *self* como obra abstrata de narrativas, segundo as experiências obtidas e expressas pelo ato da linguagem (compreendida também como *self* narrativo), sendo esta última, a que será mais abordada neste estudo.

O *self* biológico pode ser entendido como o desempenho de estruturas perceptivas e sensoriais do próprio organismo físico, que leva o sujeito a compor uma extensão de si

em relação ao ambiente externo, ainda que esse limite não seja coincidente com o seu próprio corpo, mas com relação à atuação corporal, com suas habilidades e necessidades, dentro de um contexto específico.

Dessa forma, a constituição biológica é pontuada segundo suas necessidades, seus motivos orgânicos por meio da organização dos instintos, da sensibilidade e dos fins em torno do estabelecimento de um *self*. Nessa mesma perspectiva,

o nascimento das razões foi também o nascimento das fronteiras, a fronteira entre "eu" e "o resto do mundo", uma distinção que mesmo a mais modesta ameba deve fazer, de sua maneira cega e inconsciente. Essa tendência mínima de distinguir o eu do outro para se proteger é o eu biológico, e mesmo esse eu simples, não é uma coisa concreta, mas apenas uma abstração, um princípio de organização. Além disso, os limites de um eu biológico são porosos e indefinidos - outro exemplo da mãe natureza tolerando o "erro" se o sacrifício for justo (DENNETT, 1991, p. 414, tradução livre)¹².

Assim, de forma sintética, pode-se dizer que o *self* biológico se refere à extensão do eu constituído, mediante sua distinção com o ambiente. Já o *self* narrativo, dependerá do eu que se construirá com base na linguagem, o que se dá de forma natural nos humanos, uma vez que é uma habilidade específica do homem, tendo como constitutivo básico o *self* biológico. Desse modo, o *self* narrativo se configura como uma extensão evoluída e complementar do *self* biológico, na qual por meio dessa narração, proporciona um progresso cognitivo, a fim de formular uma consciência de si, distinguindo os conceitos entre o sujeito e o eu narrativo.

É então percebido, que as duas visões se complementam, na qual o *self* como sujeito, proposto por James, corresponde em maior grau com o *self* biológico, proposto por Gallagher, devido se remeter mais aos aspectos estruturais, assim como o *self* como objeto de James, se aproxima do que é entendido como *self* narrativo que Gallagher formulou, por causa da necessidade de se obter pela linguagem, ainda que interior no homem, o que é garantido como próprio de si, sendo uma ampliação do *self* como sujeito ou biológico.

Nesse sentido, os aspectos de desenvolvimento da pessoa humana, pressupõe a relação entre o organismo biológico e ambiental para integrar as noções pessoais de quem se é, conforme vista na tradição filosófica da procura do eu, em seus mais diversos

¹² "The birth of reasons was also the birth of borders, the border between "I" and "the rest of the world", a distinction that even the most modest amoeba must make, in its blind and unconscious way. This minimal tendency to distinguish the self from the other in order to protect itself is the biological self, and even this simple self is not a concrete thing, but only an abstraction, a principle of organization. In addition, the limits of a biological self are porous and indefinite - another example of Mother Nature tolerating "error" if the sacrifice is just".

períodos e pensamentos, o que leva a necessidade do apoio da ciência psicológica na elaboração do desenvolvimento humano pessoal.

2.3 Origens do desenvolvimento do eu

Tomando como base as teorias Cognitivas e da Epistemologia Genética de Jean Piaget (1896-1980), o processo de conhecimento se dá através da interação do sujeito com o meio ao qual se está inserido, a partir de estruturas cognitivas existentes no sujeito. Assim, a aprendizagem pode ser considerada como “o processo de organização das informações e de integração do material à estrutura cognitiva” (BOCK; FURTADO; TEIXEIRA, 1995, p. 90).

Através das etapas de desenvolvimento, Piaget apresenta quatro estágios que o ser humano percorre rumo à progressiva maturação: sensório-motor, que vai de 0 a 24 meses, o pré-operatório, operatório concreto e operatório formal.

Dessa forma, nesse estágio inicial, o sensório-motor, o bebê incorpora uma conquista e dá um passo a mais no seu crescimento, ao realizar a organização inicial dos objetos que a rodeiam através de suas próprias ações, controladas por informações sensoriais imediatas.

Com relação ao progresso mental, não há nenhuma conexão entre as sensações vividas e a consciência pessoal tomada como um “eu”. A cognição será direcionada, essencialmente, para a distinção dos fatores externos com seu próprio corpo. De tal modo, a organização psicológica começa a se formar nos mais diversos aspectos. (PAULO, 2018).

Acerca do conhecimento de si, o bebê tende a descobrir seu próprio corpo, conhecer seus diversos elementos, sentir emoções, ser afetado pelo ambiente e afetá-lo de modo passivo, começando assim a adquirir a noção básica do eu. Irá se principiar com poucos reflexos conaturais, que gradativamente irão se tornar em esquemas sensoriais e motores. Isso pode ser notado, por exemplo, pelo ato de nutrir-se, na qual o bebê, quando nasce, tem dificuldades de sugar o leite da mãe, diferentemente quando se passa um determinado momento, isso já se torna natural para o mesmo.

Sendo assim, os mecanismos de assimilação, acomodação e equilíbrio, trabalhados por Piaget, contribuem para a incorporação da inteligência na criança, fazendo com que a esta se aprenda com as significações descobertas por ela mesma, se

adapte com o novo e opere sobre o real, transformando-o, no intuito de compreender o universo que a circunda.

Assimilação e acomodação são, portanto, mecanismos complementares, não havendo assimilação sem acomodação, e vice-versa. A adaptação do sujeito ocorre através da equilibração entre esses dois mecanismos, não se tratando, porém, de um equilíbrio estático, mas sim essencialmente ativo e dinâmico. Em termos mais precisos, trata-se de sucessões de equilibração cada vez mais amplas, que possibilitam as modificações dos esquemas existentes, a fim de atender à ruptura de equilíbrio, representada pelas situações novas, para as quais não exista um esquema próprio. (PIAGET, 1983, p. XII).

Em virtude disso, o aparecimento da noção do eu na criança se dá em torno de dois anos, fazendo com que a partir daí ela possa ir se desenvolvendo de maneira sadia e integral, pois “as crianças pequenas desenvolvem um forte senso do eu agente no momento em que atingem seu segundo aniversário, e que este aspecto, geralmente dado como certo da individualidade humana, tem um efeito integrativo considerável na experiência humana” (MCADAMS, 2001, p. 116, tradução livre)¹³.

Encontra-se, aqui, no estudo de McAdams, que utiliza uma abordagem narrativista, esclarecimentos para contribuir e compor o desenvolvimento do eu, que, segundo o teórico, é um mecanismo gradual, atribuída principalmente por meio da conquista linguística e da consecutiva capacidade de narração de si na elaboração do *self*.

O conceito de identidade ressalta uma tendência integrativa na individualidade que se torna especialmente saliente pela primeira vez naquele período da vida (final da adolescência até meados dos 20 anos), que Arnett recentemente rotulou de adulto emergente. Antes deste período de desenvolvimento, não há identidade. Mas isso não quer dizer que não haja "self". (Ibid., p. 102, tradução livre).¹⁴

Sequencialmente, serão abordadas algumas teorias psicológicas para a concepção do constructo pessoal, que se relacionam diretamente com a identidade, a saber, o autoconceito, a autoconsciência, a autoimagem e a autoestima, que corresponderão ao sentido do *self* e do reconhecimento sobre quem se é.

2.4 Alguns enfoques psicológicos e suas derivações para o *self*

¹³ “Young children develop a strong sense of self as they reach their second birthday, and that this general aspect, taken for granted of human individuality, has a reinforced integrative effect on human experience”.

¹⁴ “The concept of identity underscores an integrative tendency in individuality that becomes especially prominent for the first time in that period of life (late teens to mid-20s), which Arnett recently labeled an emerging adult. Before this period of development, there is no identity. But that does not mean that there is no self”.

Baldissera (2015), à luz do olhar antropológico cristão, afirma que toda pessoa possui uma “tendência natural para o imanente e ao mesmo tempo para o transcendente” (Ibid., p. 9). Assim, o homem se distingue em três partes: em ser biológico, psicológico e teológico.

O biológico se refere ao próprio corpo físico, na qual se manifestam características da pessoa e que é denominado de “aspecto fenomenológico: sou aquilo que apareço” (Ibid., p. 11), e que exerce um papel fundamental na autoconcepção de si. O âmbito psicológico diz respeito à formação da identidade pessoal, que é construído durante as diversas fases da vida até atingir a conquista da subjetividade e da individualidade, que garante o “modo pessoal de interpretar o que acontece dentro de si e como percebe o mundo que entra nele e com o qual se põe em relação” (Ibid., p. 12). Já o ser teológico confere à pessoa humana sua capacidade de aspiração ao sagrado, tendo como fim último sua total comunhão com Deus na vida eterna.

Ampliando ainda o horizonte nessa temática, Goñi e Fernández (2009) destacam as variadas abordagens de pensamento que compõem a consciência de si e ajudam no desenvolvimento pessoal de sua pessoa.

Para a corrente fenomenológico-humanista, que teve muita ascensão nas décadas de 40 e 50, a auto percepção se dá a partir da interrelação da forma como cada um se vê e vê as situações em que está imerso.

Para a fenomenologia, o sujeito é influenciado pelo seu passado, pelas experiências atuais e os significados pessoais que é atribuído por essas mesmas vivências, âmbito pelo qual se utiliza das teorias experienciais, assim como o presente estudo engloba em sua investigação.

Na abordagem humanista, toda pessoa desenvolve um autoconceito, que tem por finalidade manter o ajuste do sujeito com o mundo exterior, e que segundo essa teoria, faz da interação social, o meio pelo qual o indivíduo possa afugentar imagens de si mesmo que lhe cause dúvidas ou sofrimento, desenvolvendo uma maturidade emocional, sem a necessidade da utilização de mecanismos de defesa.

Para a Psicologia Social, mais especificamente para a vertente do interacionismo simbólico, é observada a importância de determinadas condições ambientais na formação de si próprio, como por exemplo a experiência em grupos familiares ou de amigos, ou seja, o aspecto do *self* depende da interação social com as demais pessoas.

Já a Psicologia Cognitiva também considera o *self* como fator principal, mas tendo em si a estrutura ordenada de valores, que permite integrar e modificar as funções a respeito de si mesma, atualizados de forma contínua pelas experiências cotidianas.

Sendo assim, em concordância com Goñi e Fernández (2009) torna-se mais adequado estabelecer uma compreensão de caráter integrativo acerca da noção do senso de *self*. As referidas autoras, consideram que o autoconceito tem um aspecto descritivo, isto é, o sujeito faz descrições de si mesmo, como seus atributos físicos, comportamento, emoções, numa espécie de avaliação própria.

Para Mosquera (1987) o autoconceito está interligado com a ideia que tem de si próprio e que envolve a pessoa, o caráter, o *status*, a aparência e a necessidade de se projetar mais adiante do tempo. Por sua vez, Santos, Antunes e Bernardi (2008) explicam que o autoconceito estruturado é fruto de uma autoimagem e uma autoestima bem construídas, formadas na interação com o social.

Chega-se aqui, na alusão da ideia de autoimagem, bem como a de autoestima na composição do autoconceito. Há uma interrelação entre ambas, porém, uma distinção realizada por Mosquera (apud MOSQUERA et al., 2006), exprime que autoimagem se dá pelo conhecimento e reconhecimento próprio, enquanto a autoestima é tomada pelo valor de quanto se gosta de si mesmo. Assim, o autor salienta que, tanto uma quanto outra “estão intimamente ligadas ao processo de identidade, e que, de certa maneira, formam uma estrutura personalógica que se interinfluencia, o que ajuda o indivíduo a ter coerência e consistência pessoais” (Ibid., p.53-54).

Para Zacharias (2012), o autoconceito contém um perfil descritivo, que é relacionado à autoimagem, e um avaliativo, que diz respeito à autoestima. Assim, a autoimagem é apenas uma descrição que a pessoa faz de si, estando esta percepção conexa ao modo como os outros a percebem. Por sua vez, a autoestima é uma avaliação acerca de si, estando também relacionada com o modo como os outros o avaliam.

Goñi e Fernández (2009) consideram a heteroestima¹⁵ base para a autoestima, vindas inicialmente do núcleo familiar até atingir o círculo de amigos, na qual o indivíduo erige um arquétipo interpretativo próprio ao longo de todo o seu desenvolvimento, fazendo com que a autoestima não se modifique com qualquer opinião alheia, mas pode modificar quando necessário. Isso toma como resultado uma sincera percepção de si.

¹⁵ Valor de apreciação dado dos demais para com a pessoa.

Dessa forma, como proposta desse estudo, a versão autobiográfica em módulo narrativo, requer a precisão de fatores que decorrem do autoconhecimento gerado pelas condições experienciais: ser capaz de reconhecer sua identidade e confrontar com aquela que os fatores ambientais/sociais o conceberam ou proporcionaram, positiva ou negativamente, integrando essa relação.

Assim sendo, a correspondência entre autoestima e autoimagem se interpelam, de maneira que, sendo bem estruturados, são fundamentais para garantir ao sujeito uma concepção de si favorável e realista, e assim sendo, uma vida pessoal e social saudável.

Portanto, ao se ter uma autoimagem e uma autoestima mais real e positiva, as relações interpessoais são beneficiadas, os fracassos vão sendo superados e o indivíduo vai sabendo se relacionar com a sociedade (MOSQUERA et al., 2006). Como consequência, há uma integração no envolvimento do sujeito para com os fatores externos a ele, atingindo, conseqüentemente, sua construção pessoal, o que tange o âmbito de seu *self*, que, de maneira positiva, garante maior compreensão de si próprio.

A partir dessas elucidações, que contribuem na construção e realização do eu enquanto pessoa humana, permeada por características que a ciência psicológica adere, é preciso levar esse desenvolvimento além, seguindo com a exploração acerca da autoconsciência e a discussão sobre a relação desta com a autotranscendência humana, para que as narrativas autobiográficas e a composição pessoal de si sejam conduzidas ao ápice do seu *self*: sua relação com o Infinito.

2.5 Autoconsciência e a correspondência com a autotranscendência humana

Ao se falar da autoconsciência, também conhecida por “consciência do eu”, é preciso considerar que cada ser humano é dotado de um conhecimento reflexivo, que se volta para o refletido, mas sem deixar aquele que reflete, ou seja, há um envolvimento, em primeiro lugar, do sujeito em direção ao objeto que é contemplado por esse sujeito.

Nessa visão, Lucas Lucas (2005) diz que a autoconsciência é tida como um momento do conhecer, em que o homem detém sua atenção sobre si e seus atos, na qual o próprio ato de conhecer é o objeto de conhecimento, contrariamente aos animais, que a consciência está em relação ao mundo. No homem, a consciência é “uma relação que se relaciona consigo mesma” (KIERKEGAARD apud LUCAS LUCAS, 2005, p. 85).

Mondin (1980) também se une a esse entendimento, ao classificar dois tipos de autoconsciência: a concomitante e a reflexiva. Na primeira, há a presença da consciência

explícita do objeto, mas também da consciência implícita do sujeito, como olhar uma casa – tanto a atenção está voltada para o objeto “casa” como é possível perceber o próprio ato de ver esse objeto. Já na autoconsciência refletida, a atenção se volta para o sujeito, mas sem separá-lo do objeto, de tal forma que o ser da pessoa existe somente na realização do ato intencional.

Paulo (2018), avança nessa esteira, ao conceber a autoconsciência segundo propriedades pré-reflexivas como a básica, a corporal e o senso de propriedade, até atingir a ação propriamente reflexiva, que leva à integração e à ciência de uma identidade pessoal, além de ser ligada ao eu narrativo.

Assim, a autoconsciência básica é o estado de consciência do eu diferente da do ambiente exterior, o que vale dizer que é a prova de ser alguma coisa ou alguém. Por outro lado, a autoconsciência corporal, como o próprio nome sugere, é o estado de consciência da posse de um corpo que ocupa um espaço no mundo. O senso de propriedade está no ato de mover esse próprio corpo possuído.

Para os atributos reflexivos, são incorporados: o senso de agência, que é a consciência de fazer algo intencionalmente; o senso de si mesmo durante o tempo, através da consciência de existir em distintos momentos, como presente, passado ou a possibilidade de um futuro; a meta-autoconsciência, manifesta no fato de ser consciente que possui consciência; a autoconsciência conceitual, que se refere ao conhecimento de si mesmo pelas características que o definem e que são distintas do resto das coisas; e, por fim, o autoconceito ou o *self* narrativo, que pode ser associado como uma ponderação da própria condição e história em relação aos outros, que abrange a compreensão do próprio papel no mundo como diverso dos demais.

Assim, a autoconsciência, sendo um ato autenticamente imaterial e espiritual, “atinge o próprio fundo ontológico” (MONDIN, 1980, p.102), e revela uma implantação no ser que deriva a própria consistência.

Todas essas reflexões contribuem para se pensar como a autoconsciência é determinante para o processo de autorrealização. Segundo Rulla (1987, p. 320) “eu me realizo porque eu me transcendo, e não o contrário”. Se, para uma pessoa se tornar consciente de sua identidade, é necessário envolver todo seu componente espiritual e material, a busca de seu *self*, portanto, precisa transcender, ir além dos aspectos físicos e psicológicos, e buscar seu sentido e completude em algo imperecível, satisfatório e absoluto, “a respeito da qual o homem se sente em dependência total” (STORK; ECHEVARRÍA, 2005, p. 433).

A subjetividade transcendental do homem estará mutilada ou surpresa, se ele não se dirigir para o inteligível, o incondicionado, o bem de valor. O alcance não do que ele atinge, mas daquilo para que tende, é ilimitado. Dentro de seu horizonte, encontra-se uma região para o divino, um santuário para uma santidade final. E não pode ser ignorado. O ateu poderá declarar que está vazio. O agnóstico poderá insistir em afirmar que sua busca não acabou em conclusão nenhuma. O humanista de hoje vai recusar-se permitir que a pergunta se levante. Mas todas essas negações pressupõem uma centelha dentro de nossa argila, a nossa orientação inata para o divino (LONERGAN apud RULLA, 1987, p. 173).

Por isso, pode-se afirmar, apoiado na ideia de Guardini apud Mondin (1980, p.104) que “a autoconsciência é uma espiã da verdade do ser do homem”, e tendo essa realidade admitida verdadeiramente, confere a uma pessoa o ajuste realista da compreensão de si e de sua ontologia.

O homem, atingindo a si mesmo por si mesmo, revela a si mesmo a radical ‘dadidade’¹⁶ de si em toda a sua condição ontológica. (...) Em breve, a autoconsciência realiza plenamente a si mesma, isto é, esgota a própria compreensão, somente abrindo-se até a percepção de Deus. (Ibid, p.104).

Essa visão teocêntrica, que abriga raízes em Tomás de Aquino, Maurice Blondel, Karl Rahner, Gabriel Marcel, Bernard Lonergan, entre outros, traz em si uma questão delicada: a transcendência que leva à existência de Deus, um pressuposto que a filosofia, muitas vezes, não procura admitir com facilidade.

No entanto, amparado pelas ideias de Rahner, Lucas Lucas (2005) nos atesta que se chega a essa conclusão, por causa do homem possuir a “*reditio* completa”, isto é, pode estar em si mesmo conscientemente, pela sua capacidade abstrativa¹⁷, o que pode ser constatado em todas as atividades humanas, principalmente no julgamento e no agir do homem. E essas operações só são possíveis porque o homem é espiritual, ou seja, capta o limitado no horizonte do ilimitado, na abertura ao ser, transcende. Assim, essa transcendência só pode se realizar quando um objeto particular, e nesse caso pode ser aplicado o próprio homem, ultrapassar a si próprio, reconhecendo suas linhas limítrofes, o que implica automaticamente na existência de um ser ilimitado em si.

¹⁶ Conforme explicita Guardini apud Mondin (1980), significa a forma como o eu é dado a si próprio; é o recebimento de si mesmo.

¹⁷ Abstrair significa “extrair”, “separar”. Dessa forma, a abstração se mostra como a capacidade de separar a essência de um indivíduo particular e aplicá-la a outros indivíduos, enquanto que esse indivíduo particular limitado não é capaz de exaurir o ilimitado da essência. Cf. LUCAS LUCAS, R. **O Homem: Espírito Encarnado - Compêndio de Filosofia do Homem**. Santa Isabel- SP: Seminário Maria Mater Ecclesiae, 2005, p. 168. Nessa mesma perspectiva, Santo Tomás também contribui com o esclarecimento acerca da abstração: Cf. S. TOMÁS DE AQUINO. **Suma Teológica**, I, q. 84, a. 6.

3 O VALOR DAS NARRATIVAS PARA A CONSTRUÇÃO DO *SELF*

Há um constitutivo básico no ser humano, que é único e essencial, para a manutenção de sua identidade, a qual ninguém pode saquear: sua história. Isso significa dizer que, por meio das construções, vivências e experiências que vão se acumulando na trajetória de uma pessoa, a mesma adquire mais conhecimento de si, a partir da aceção que essas práticas tomam enquanto mecanismo de assimilação do próprio ser.

Tal atitude exige, no entanto, a apreensão de quem se é através da rememoração da história pessoal, o que leva a crer que, quando se faz memória também se faz história: a vida temporal, na qual, dentro desse tempo se encontra o homem, em diversas vezes não se encontra, por não fazer essa ação de se ligar aos fenômenos antecedentes que o conduziram para a constituição atual de sua pessoa. Arduini (1989) acrescenta que a memória preserva a história das pessoas e das coletividades, sendo o espaço da existência humana já vivida, ou seja, passos que não são desfeitos. Nesse sentido, portanto, o homem é memória.

Dessa forma, a historicidade de um homem é dependente da liberdade, tarefa que se pauta mediante o agir humano no tempo, que constitui o ato volitivo inerente a esse ser, que pode se autodeterminar. “O homem é o animal que, como origem de seus atos, tem o domínio de fazer de si o que quer” (STORK; ECHEVARRÍA, 2005, p. 84). Assim, é importante compreender que história e historicidade não se referem à mesma coisa e mantêm alguns limites.

Lucas Lucas (2005) sublinha que a história trata sobre a teia de acontecimentos objetivos narráveis, permeados pelo tempo. Já a historicidade é concebida como o modo específico de existir, dado por uma determinada condição cultural atingida pelas gerações anteriores, com vista para a expectativa do futuro, que é cheio de possibilidades, ou seja, dependente da liberdade, e, por isso, característica encontrada unicamente no ser humano.

O homem é ser histórico porque está permanentemente fazendo-se, no plano individual e coletivo. (...) Em segundo lugar, é histórico porque é livre. (...) Os entes inferiores ao homem, vivem **na** história, mas **não fazem** história. São a-históricos. Por ser eletivo, o operar humano é histórico. E quando não age livremente, o homem perde a historicidade. (...) Em terceiro lugar, o homem é histórico porque vive, cresce e age **no** tempo e **com** o tempo. Não se pode perder de vista que o tempo não é apenas o espaço cronológico dentro do qual o homem se movimenta e no qual está datado. O tempo possui eficaz fecundidade, e é elemento constitutivo da história. (ARDUINI, 1989, p. 28-29, grifo do autor).

Assim sendo, o homem que compõe sua historicidade é constitutivamente um ser cultural, plasmado por elementos exteriores que moldam sua construção interior. E “a

origem de toda cultura é o núcleo criativo e afetivo da pessoa, uma sabedoria que cresce para dentro, porque se cultiva, para depois sair de dentro” (STORK; ECHEVARRÍA, 2005, p. 347).

Pode ser afirmado, então, que por meio da cultura de um indivíduo ou de uma sociedade, é possível tirar conclusões autênticas em relação a ele, e equivale como índice da própria natureza do homem enquanto homem. Por isso, assume dupla característica: uma dimensão física e uma espiritual. Dessa forma,

A cultura manifesta, além disso, que o homem é dotado de uma inteligência muito superior à dos animais, que é dotado de liberdade, de uma propensão para progredir sempre mais, de uma capacidade de constante transcendimento de todas as posições já alcançadas. (...) Pela cultura o homem transparece como um ser psicofísico, inteligente, livre, histórico e auto transcendente. (MONDIN, 1980, p. 189-190).

Se o fator cultural leva à manifestação humana, uma vez sendo a expressão externa da interioridade, as ações da pessoa servem-se sempre de uma matéria juntamente com uma forma, dando a este ente o significado do que se pretende fazer, através do intelecto. Isso, segundo Stork e Echevarría (2005, p. 348), quer dizer que “pela cultura, a mão é algo mais que um membro para segurar: expressa saudação, acolhida, fraternidade, carinho, ou pelo contrário, violência, aspereza, etc.”. Por isso, que o homem pode ser considerado um ser significante.

Ao se remeter à interioridade, é preciso levar em conta toda a carga subjetiva do homem, que preserva em si todo o simulacro de sua personalidade, e é justamente aqui onde se encontra o *self*. O âmbito da intimidade, que é sinônimo de “mundo interior”, de “santuário”, indica um espaço imaterial que só a própria pessoa conhece.

O homem tem dentro um dentro, é para si, e se abre em direção ao seu próprio interior, na medida em que se atreve a conhecer-se, a introduzir-se na profundidade da sua alma. Ninguém sabe nada de meus pensamentos, até que eu os diga. Possuir interioridade, um mundo interior aberto para mim e oculto para os demais, é intimidade: uma abertura para dentro. (POLO apud STORK; ECHEVARRÍA, 2005, p. 83).

Se esse interior é abastecido conforme as experiências inéditas que se pode vivenciar, o sujeito é então levado à prática da criatividade, na qual é capaz de inovar e causar o novo, de voltar-se para o imprevisível e fazer dele um acesso posterior de lembrança, na qual é marca registrada na história pessoal. Dessa forma, o sentido do *self* vai se tornando mais presente e, justamente por isso, é que pode ser revisitado e incorporado no meu eu. Sem interioridade, não seria possível dizer quem sou, e assim, não haveria *self*. Sob esse entendimento é que pode-se afirmar com Delclaux apud Stork

e Echevarría (2005, p. 348) que “o descobrimento da interioridade e seu cultivo são o requisito para uma verdadeira *bildung* (formação)”.

Partindo, portanto, da consideração de que a pessoa é um ser que se manifesta e que consegue tirar de dentro de si o que existe nesse interior, atribui-se à ela, características que fazem com que essa manifestação seja concretizada e inserida no mundo humano, através da linguagem, da intersubjetividade e do domínio de si. Sabendo quem se é, é possível expressar esse interior, esse *self* a um outro interior que acolhe tais descerramentos, a saber a narração do eu.

3.1 O narrativismo pessoal

Considerando os pressupostos adotados anteriormente, o *self* de uma pessoa pode ser melhor incorporado, quando se promove a experiência da autonarrativa biográfica, por suscitar no homem a compreensão de sua trajetória percorrida mediante os eventos que foram vivenciados, ressignificados e trazidos ao seu interior.

Oliveira (2012) diz que as narrativas possuem uma grande importância na direção de experiências, disposição da memória coletiva, composição da história social de comunidades e da própria coerência biográfica daquele que narra. Assim, é uma atividade isocronicamente social, pessoal e interpessoal.

Pela relação adotada entre cultura, história e narração, Benjamin (1994) elaborou uma obra, que reúne os elementos supraditos, em vista de uma preocupação sobre a dissipação do ato de narrar nas sociedades contemporâneas. Há a exaustão da capacidade de troca de experiências pelo contato humano, cujas narrativas são simultaneamente fonte e expressão social. Junto a isso, a efemeridade e a superficialidade das relações típicas dos conjuntos urbanos afetaram a espessura das experiências, mitigando a qualidade dos intercâmbios pessoais.

É fato que, para que isso aconteça, o homem se vê alojado no tempo e no espaço. “Por ser-no-tempo, o homem vive em uma instalação que vai mudando com seu próprio transcorrer e na qual o homem projeta e realiza sua própria vida. Meu estar no mundo tem uma estrutura biográfica” (STORK; ECHEVARRÍA, 2005, p. 98).

Mas esse estar no tempo e no espaço, levam a reconhecer que não é um mero localizar-se, em que o indivíduo somente se faz presente. Ele é acima desses fatores, pois possui inteligência para pensar em tais realidades, ou seja, por se tratar de uma narração de duração transitória, encontra-se acima do tempo, porque pode refletir sobre os mesmos,

objetivá-los e considerá-lo de maneira abstrata. Por isso, “o temporal e o atemporal convivem juntos com o homem, conferindo-lhe seu perfil característico” (STORK; ECHEVARRÍA, 2005, p. 98).

E para superar o tempo, é possível preservar a memória do passado, direcionar-se para si e observar até que ponto se depende do que se tem sido. Além disso, ocorre no homem a pretensão por uma imortalidade, na qual se teme o finito e faz querer com que as coisas sempre permaneçam. Nesse ponto, a proposta cristã, que prega uma eternidade que abriga a plenitude e a verdadeira felicidade, é antropologicamente coerente.

Já o operar para o futuro requer a imaginação e a liberdade de decisão. O estar no mundo toma corpo à medida em que se vive o presente, com aspirações ao futuro, sem deixar de lembrar de seu passado.

A memória histórica ajuda a definir e a construir o futuro. O passado perdura, não para reter o presente, mas para postular novo dia. Para projetar os passos do futuro é indispensável avaliar os passos já percorridos. Neste caso, recordar tem um sabor de advertência (ARDUINI, 1989, p. 132).

Por isso, que a proposta narrativa encontra total sustentação, mas sempre enquanto mecanismo de crescimento do eu. Seguindo o pensamento de Stork e Echevarría (2005), para conhecer quem uma pessoa é, é necessário conhecer sua vida, contar sua história, narrar sua existência. E isso, não necessariamente precisa ser para um outro, é antes necessário fazer consigo mesmo, se conhecer e abraçar o *self* que o compõe, pois

o transcurso temporal da vida humana pode ser contemplado como uma unidade, graças à narração, uma história contada, quer dizer, recriada, depositada como objeto cultural transmissível. A narração biográfica é o enunciado adequado para a realidade da pessoa: à pergunta “quem és?”, se responde contando a própria história. A memória é a que possibilita a identidade das pessoas e instituições. Isso explica o constante afã do homem de recuperar, conhecer e conservar suas próprias origens. Sem elas, perde-se a identidade, a possibilidade de ser reconhecido (Ibid., p. 100).

Porém, é necessário que estas descrições autobiográficas sejam interpeladas de maneira correta e realista. Schechtman apud Paulo (2018) adverte tal fato pelo modelo de “restrição de realidade”, que demanda a uma narrativa autobiográfica ser amplamente coerente com os limites basais da realidade, para admitir a constituição da identidade através da relação de intersubjetividade e da percepção adquirida dessas experiências. É interessante notar que muitos condicionantes advindos da impressão de uma outra pessoa, pode afetar a percepção própria de si mesmo.

Com essa restrição, fica claro que, se uma narração autobiográfica dispensa os contextos da realidade, interferindo nas potencialidades para se viver a vida, então ela não pode constituir uma identidade, pois se revelará num engano.

Tal mecanismo auxilia, portanto, na diminuição de erros factuais, a fim de se ter uma interpretação idônea e não apenas baseada em opiniões alheias, que podem levar a uma interpretação que não corresponde à realidade. Nessa mesma linha de pensamento, Ricoeur (1992) alarga a compreensão, ao dizer que, no momento em que a necessidade baseada em fatos confere regras às narrativas, existem outras regras que são sucedidas por critérios não factuais, que distinguem as interpretações que podem ser nomeadas como melhor e mais adequada, o que cinge em distinções acerca da verdade.

Por isso, a narrativa autobiográfica precisa ser ponderada por critérios objetivos, na qual as interpretações dadas às descrições são coerentes com a personalidade e as características de cada um, fazendo com que o self narrativo não seja interpelado por ideias errôneas e traiçoeiras.

3.2 Considerações críticas de quatro teorias filosóficas em relação à narrativa do *self*

Visto que as correntes e teorias que adentram o campo do *self* se encontram com mais ênfase nas idades moderna e contemporânea¹⁸, delineiam-se aqui, quatro modelos de correntes filosóficas que elucidaram a concepção identitária de modo sedicioso, cada qual mediante seu período histórico e de maneira bem particular. Assim, seguem-se os pressupostos formulados por Descartes, John Locke, David Hume e Paul Ricoeur:

a) O Cogito Cartesiano:

Como Descartes considerava o homem, enquanto existente, como um ser pensante (*cogito ergo sum*), que se configura em duas substâncias ontologicamente diversas – corpo e alma, sua solução foi condensar tais substâncias em uma região do cérebro, denominada glândula pineal. Segundo o filósofo, essa glândula é responsável por intermediar os resultados do pensamento com o mundo, na qual as impressões sensíveis poderiam atingir a consciência. Para Paulo (2018), essas impressões, para que sejam integradas conscientemente em um lugar reservado no cérebro, formam um tipo de “teatro cartesiano”, na qual há a presença de um pequeno homem dentro dele mesmo, a fim de apresentar ao sujeito a percepção das experiências. Assim, se conclui que o *self* na visão cartesiana, não pode ser

¹⁸ Cf. o primeiro capítulo deste estudo, em que se engloba a visão antropocêntrica a partir da Idade Moderna, e por isso, se faz jus à atenção dada ao homem, recompondo a visão do eu a partir de si mesmo, o que colaborou para o desenvolvimento do termo *self*.

acatado como uma substância, por deixar inexplicado a forma como um homem presente dentro de um outro pode ter uma noção das percepções humanas e como isso se daria, acarretando, enfim, em um movimento interminável.

b) A singularidade da consciência com John Locke:

Por se tratar de um filósofo empirista, o entendimento do *self* com John Locke vai ser atribuído a um estado latente da consciência, mas nunca de um espírito ou de um corpo. Isso significa dizer que, independente da substância da qual se trata, esta poderia ter uma pluralidade de personalidades, uma mesma consciência que poderia habitar vários corpos. Poderia até mesmo falar que seria uma fé no ato da reencarnação. Desse modo, segundo o filósofo, a consciência, sendo o conjunto dos pensamentos que povoam uma determinada substância, garante que essa substância seja ela mesma: a identidade pessoal vira identidade da consciência. A consciência para Locke é a repetida auto assimilação de si mesmo, pois oferece o alicerce do *self*. Uma outra pontuação acerca do pensamento lockeano se dá, devido uma confusão que o empirista inglês faz, ao colocar os termos consciência e memória como equivalentes. Se a consciência se refere aos atos mentais e intermédios atuais e a memória ao reconhecimento do sujeito como agente ou testemunha nos acontecimentos passados, então haveria uma divergência na composição humana, ocorrendo a grave consideração de alegar que não se é a mesma pessoa, caso se esquecesse, por exemplo, das lembranças que se teve quando criança. Locke concorda que tanto a memória como a consciência ou outra atividade mental são passageiras e não possuem existência continuada. E a identidade de uma pessoa exige uma existência que perdure ao longo do tempo. Por isso, chega-se à conclusão do *self* ou ser uma substância rígida e imutável ao longo do tempo ou, se o toma como base as ideias fugazes como memória, pensamento, vivências conscientes, abre a possibilidade de considerar o *self* como uma ilusão.

c) A coleção de percepções de David Hume:

Ao afirmar que o ser humano tende a pensar que é sempre o mesmo, Hume nega a diferença entre as muitas formas de mudança que a pessoa sofre e o *self* que está por trás destas alterações. Assim, quando o homem se volta para o seu interior, ele está consciente apenas de certas impressões, ou seja, é um feixe ou uma

coleção de variadas percepções que se sucedem em constante curso. Essas percepções produziriam relações mútuas que atuariam em conjunto com a unidade mental. Dessa forma, há um seguimento psicológico independente, sem o respaldo de uma substância subjacente ao indivíduo. Porém, se se pensar desse modo, como poderia ser explicado as diferentes personalidades existentes, devido a constante psicológica não possuir um núcleo que garante a diversidade humana, denotada pelos gostos, hábitos, opiniões, entre outros? Nesse sentido, as ideias de Hume não conseguem ilustrar como a mente do homem funciona. Isso, portanto, leva a crer que o processo de narração autobiográfica é melhor aplicado ao questionamento da identidade pessoal do que o conceito formulado por Hume como “ideia”, presente, segundo o filósofo, nas coleções perceptivas.

d) A dimensão temporal e corporal em Paul Ricoeur:

Sob uma linha fenomenológica-existencial, Ricoeur se apoia na constituição do tempo e do corpo para explicar o ego humano, e não meramente nas ciências cognitivas. Em virtude disso, ao se indagar a respeito da existência de algo que possa integrar as narrativas pessoais, o filósofo responde:

- I - O conhecimento de si mesmo é uma interpretação;
 - II - A interpretação de si mesmo, por sua vez, encontra a narrativa, entre outros signos e símbolos, como uma mediação privilegiada;
 - III - Esta mediação toma emprestado da história tanto quanto da ficção, tornando a história de vida uma história fictícia ou, se preferir, uma ficção histórica, comparável àquelas biografias de grandes homens, onde ambos, história e ficção, são encontradas misturadas.
- (RICOEUR, 1991, p. 73, tradução livre)¹⁹.

Nesse caso, a narração do eu se baseia por uma interpretação, na qual o percurso histórico de uma pessoa pode ser tomado como uma narrativa imaginária, que abre portas a uma reconstrução do ser experiencial. Disto, se pontua o valor que o tempo assume na compreensão das identidades em Paul Ricoeur, uma vez que a narrativa é a forma basilar do *self*, e a questão temporal se converge em um espaço de realização do eu, na medida em que o agente histórico e sua história se descobrem. Assim, como podem ser interpretados e distintos a construção da identidade com narrativas mediadas e miscigenadas? Para compreender isso,

¹⁹ “I - *Self-knowledge is an interpretation; II - The interpretation of oneself, in turn, finds the narrative, among other signs and symbols, as a privileged mediation; III - This mediation borrows from history as much as fiction, making life history a fictional story or, if you prefer, a historical fiction, comparable to those biographies of great men, where both history and fiction are found mixed*”.

Ricoeur reconhece que existe uma brecha entre o componente narrativo e o componente temporal, sem, no entanto, tomar a perspectiva de Edmund Husserl que unifica o *self* pelo acolhimento experiencial no tempo, pois não fornece o tipo de continuidade da consciência, que sustentaria a manutenção do *self*. Com isso, Ricoeur, olhando para essa falta de continuidade da consciência como problema que afeta a temporalidade em relação ao *self*, sugere a promoção do trabalho hermenêutico, como passagem para solidificar o *self* a partir da unidade narrativa do eu. Segundo Paulo (2018), a manutenção da identidade narrativa que conclama as condições de identidade daquele que é unidade, a desaprovação dos modelos cartesianos e naturalistas para se afirmar a veracidade das coisas e a demarcação de um sistema hermenêutico fidedigno são as formas como isso anseia ser feito. Na concepção do filósofo, qualquer narrativa autobiográfica pode ser analisada e certificada sob o princípio de sua disposição em promover uma unidade para aquele que reconta sua história. Isso deve encontrar alguns arquétipos de inteligibilidade narrativa, adquiridos por moldes estabelecidos sob uma cultura, ou seja, compreendidos na ótica interpretativa de um grupo cultural e histórico. Assim, a constância do *self* é proveniente da trama de crenças que o perfazem. Desse modo, a tentativa de tampar a brecha é pensada por Ricoeur através de uma natureza que toma um corpo e permeia um tempo. Se assim for, pela forma corporal, os vários modos de compor a identidade não podem ser mutáveis por um mero ato da vontade (por exemplo, ser homem/mulher, alto/baixo, etc.), o que garante um equilíbrio do *self*. Em relação à natureza temporal, o *self* é um tipo de coesão das ações duradouro que perpassa um exato período. Assim, a garantia da subsistência no tempo depreca necessariamente a incorporação como elemento importante na construção do eu por meio de narrativas, regendo o corpo sob a interferência das forças de domínio culturais e sociais que constituem sua própria concepção. Dessa forma, olhando para o esforço de Paul Ricoeur na valorização da memória e da consciência como fatores importantes para a composição do *self*, sua linha não avança para uma ontologia, o que não fornece motivos para a presença do *self* além do próprio corpo ou além das narrativas, que englobam os fatores culturais, ficando, portanto, somente como um envolto de crenças construído culturalmente.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Trabalhar a perspectiva do autoconhecimento requer bastante disposição e reflexão, para que o tratamento dado ao sujeito seja caracterizado pela verdade e pelos princípios morais e éticos, que garantem ao ser o respaldo de sua identidade.

Nesse sentido, pode-se perceber nessa revisão de literatura, o quanto o homem se indaga a respeito de seu ego, de quem se é, qual o fundamento de ser e por quê é tão difícil se caracterizar enquanto *self*. E isso se deve, justamente pela carência de fazer esse movimento interior, olhar para si e ver que no eu há um algo a mais. Assim, do ver, passa-se ao contemplar, tarefa iniciada na Antiguidade e que infelizmente hoje, devido a cultura tecnológica e informacional, se dá uma estima inferior para tal movimento.

Em virtude disso, averiguou-se que o cruzamento da epistemologia filosófica com a psicológica toma relevância para se discutir sobre o *self*, uma vez que a construção deste perpassa a faculdade espiritual do homem, em conjunto com sua materialidade e sua historicidade. Desse modo, pode se concluir que o *self* abraça uma gama de realidades tão complexa quanto o próprio ser humano é, ou seja, as primeiras imagens do *self* geralmente se unem para compor um eu cada vez mais emaranhado.

Através das análises acerca das quatro teorias filosóficas mais pertinentes em relação ao tema, fica demonstrado o quanto houve evolução na discussão que comporta o *self* como algo fundamental na vida do homem. Passando desde a concepção racionalista de Cartesio, atravessando pelo empirismo inglês de Locke e Hume e chegando ao estruturalismo com Ricoeur, nota-se o quanto se aprofundou neste conceito, ao valorizar elementos que antes eram irrisórios, mas que na verdade tomaram centralidade, ao considerar toda a carga subjetiva que uma pessoa conserva em si.

Nessa perspectiva, é possível compreender o quanto as narrativas autobiográficas são valiosas, no sentido de dar significado ao ego, de se permitir construir rememorando, já que “para se captar o que é uma pessoa é preciso conhecer sua vida, contar sua história, narrar sua existência” (STORK; ECHEVARRÍA, 2005, p. 100). Assim, a pessoa atinge maior perfeição, e, num sentido ontológico, se autoaperfeiçoando e autorrealizando.

Por isso, o sentido do processo narrativo, ao descrever a própria história, está no fato de que o indivíduo pode descobrir seu eu como sujeito autêntico e sem reducionismos. Isto é possível no presente, a partir do retorno ao passado com vistas ao futuro. Dessa forma, o *self* se torna mais próprio, ainda que considerado como enigma.

Portanto, o amadurecimento do eu não significa chegar a um ponto em que não se experimenta nenhuma tensão ou conflito, mas sim aceitar e administrar o combate psicológico e espiritual entre a realidade consciente do eu e o ideal, entre o perder-se e o encontrar-se, entre o finito e o infinito, e assim dizer como Zollner (2011, p. 101): “Na história única de minha transcendência e de minha vulnerabilidade, forma-se minha identidade concreta, eu me torno eu mesmo, meu *self* torna-se”.

Por fim, na sociedade contemporânea, considerar o *self* como núcleo que orienta e unifica o homem parece se tornar muito difícil, porém, por meio de uma visão teocêntrica, assim como formulada por Rulla (1987), o *self* pode adotar o sentido de “mistério”, ordenado como mistério para si mesmo, mas que pode ser revelado, a fim de que, ao desvelar-se em seus matizes, seja ponto de encontro do eu consigo mesmo, e nesse encontro, enxergar um mistério absoluto, que em última análise é Deus.

REFERÊNCIAS

- ARISTÓTELES. **Ética a Nicômaco**. São Paulo: Martin Claret, 2015.
- ARDUINI, J. **Destinação Antropológica**. São Paulo: Ed. Paulinas, 1989.
- BALDISSERA, D. P. **Conhecer-se, um desafio**: aspectos do desenvolvimento humano. São Paulo: Paulinas, 2015.
- BENJAMIN, W. O narrador: considerações sobre a obra de Nikolai Leskov. In: BENJAMIN, W. **Magia e técnica, arte e política**: ensaios sobre literatura e história da cultura. São Paulo: Brasiliense, 1994.
- BÍBLIA de Jerusalém. 1ª ed. São Paulo: Paulus, 2002.
- BOCK, A. M. B.; FURTADO, O.; TEIXEIRA, M. L. T. **Psicologias**: uma introdução ao estudo de psicologia. 4 ed. São Paulo: Saraiva, 1995.
- BUENO, S. **Minidicionário**: inglês-português, português-inglês. São Paulo: FTD, 2007.
- CHANDLER, M. **Surviving time**: The persistence of identity in this culture and that. *Culture & Psychology*. Vol. 6. N. 2, p. 209-231, 2000.
- DENNETT, D. C. **Consciousness Explained**. Printed in U.S.A. by Little, Brown & Company: 1991.
- GALLAGHER, S. **Deep Brain Stimulation, Self and Relational Autonomy**. Media B.V. Springer Nature, 2018.
- GOÑI, E.; FERNÁNDEZ, A. El autoconcepto. In: GRANDMONTAGNE, A. G. (Coord.). **El autoconcepto físico**. Madrid: Ediciones Pirámide, 2009.
- JAEGER, W. W. **Paidéia**: a formação do homem grego. 3 ed. São Paulo: Martins Fontes, 1995.
- LUCAS LUCAS, R. **O Homem**: Espírito Encarnado - Compêndio de Filosofia do Homem. Santa Isabel- SP: Seminário Maria Mater Ecclesiae, 2005.
- MCADAMS, D. P. **The Psychology of Life Stories**. *Review of General Psychology*. Vol. 5. N. 2. p. 100-122, 2001.
- MONDIN, B. **O homem, quem é ele?**: Elementos de antropologia filosófica. São Paulo: Edições Paulinas, 1980.
- MORA, J. F. **Dicionário de Filosofia**. Lisboa: Publicações Dom Quixote, 1978.
- MOSQUERA, J. J. M. **Vida adulta**: personalidade e desenvolvimento. 3. ed. Porto Alegre: Sulina, 1987.

MOSQUERA, J. J. M.; STOBÄUS, C. D.; JESUS, S.N.; HERMÍNIO, C. I. **Universidade: autoimagem, autoestima e autorrealização.** UNIrevista, v. 1, n. 2. São Leopoldo-RS, p. 1-13. Abr., 2006

OLIVEIRA, M. C. S. L. **Identidade, narrativa e desenvolvimento na adolescência: uma revisão crítica.** Psicologia em Estudo. Vol. 11. N. 2, p. 427-436, 2006.

_____. **Narrativas e desenvolvimento da identidade profissional de professores.** Caderno Cedes. Vol. 32. N. 88. Campinas-SP, p. 369-378. Set.-Dez., 2012.

PAULO, G. V. **O self como uma construção narrativa: identidade e ilusão na constituição do eu.** Tese (Doutorado em Filosofia) – Instituto de Filosofia e Ciências Sociais da Universidade Federal do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro, 2018, 148f.

PIAGET, J. Vida e Obra. In: PIAGET, J. **Piaget** – Coleção Os Pensadores. 2 ed. São Paulo: Abril Cultural, 1983.

REALE, G.; ANTISERI, D. **História da Filosofia: filosofia pagã antiga.** Vol. 1. São Paulo: Paulus, 2005a.

_____. **História da Filosofia: Patrística e Escolástica.** Vol. 2. São Paulo: Paulus, 2005b.

_____. **História da Filosofia: Do Humanismo a Descartes.** Vol. 3. São Paulo: Paulus, 2005c.

_____. **História da Filosofia: de Spinoza a Kant.** Vol. 4. São Paulo: Paulus, 2005d.

_____. **História da Filosofia: do Romanticismo ao Empiriocriticismo.** Vol. 5. São Paulo: Paulus, 2005e.

RICOEUR, P. **Oneself as another.** Chicago, IL: University of Chicago Press, 1992.

RULLA, L. M. **Antropologia da Vocação Cristã: bases interdisciplinares.** São Paulo: Edições Paulinas, 1987.

SANTO AGOSTINHO. **A Cidade de Deus.** Vol. I. São Paulo: Edameris, 1964.

SANTOS, B. S.; ANTUNES, D. D.; BERNARDI, J. **O docente e sua subjetividade nos processos motivacionais.** Revista Educação, v. 31, n. 1. Porto Alegre, Jan.-Abr. 2008. p. 46-53.

STORK, R. Y.; ECHEVARRÍA, J. A. **Fundamentos de antropologia: um ideal de excelência humana.** São Paulo: Instituto Brasileiro de Filosofia e Ciência “Raimundo Lúlio (Ramon Llull), 2005.

STRAWSON, G. **The Self.** Journal of Consciousness Studies, 1997.

TAYLOR, C. **As fontes do self**: a construção da identidade moderna. São Paulo: Edições Loyola, 1997.

VAZ, H. C. L. **Antropologia Filosófica**. Vol. I. São Paulo: Edições Loyola, 2014.

ZACHARIAS, J. **Bem-estar docente**: um estudo em escolas públicas de Porto Alegre. Dissertação (Mestrado em Educação) – Faculdade de Educação da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul. Porto Alegre, 2012. 152f.

ZOLLNER, H. O Self: conteúdo, processos, mistério. In: MANENTI, A.; GUARINELLI, S.; ZOLLNER, H. (Org.). **Pessoa e formação**: reflexões para a prática educativa e psicoterapêutica. São Paulo: Paulinas, 2011.