

O VAZIO ETERNAMENTE A SER PREENCHIDO: UMA DISCUSSÃO SOBRE A IDENTIDADE

Artur Perrusi

*“Como pudemos ter esvaziado o mar?
Quem nos deu a esponja para apagar todo o horizonte?”
(Nietzsche)*

Introdução

Neste artigo¹, faremos algumas análises breves sobre o conceito de identidade. Não será uma tarefa propriamente fácil, já que em torno dessa noção trava-se uma luta de linhas teóricas diferentes e mesmo opostas. Ocorre, digamos assim, um combate pela definição de identidade. Nada de anormal em se tratando de ciência social, pois a mesma não é, afinal, uma “ciência normal”. Não há um paradigma comum partilhado pelos cientistas sociais, mas vários em choque. A polissemia das noções impera no nosso meio, sendo uma fonte de riqueza inesgotável (ou mesmo de confusão eterna!) para a interpretação – mas, é um fato inevitável: estamos obrigados a conviver, permanentemente, com modelos teóricos convergentes e divergentes entre si, cujo trato diário pode representar, dependendo do humor de cada um, o inferno ou o paraíso. Assim, embora não seja nossa pretensão resolver o problema de identidade do conceito de identidade, nem mesmo realizar uma exegese das diversas posições a respeito do assunto, não poderemos furtar-nos, durante a argumentação, a mostrar nossas simpatias por esta ou aquela posição. Quem pariu Matheus, que balance; quem não pariu, que descanse.

Pode-se especular que, talvez, a história do problema da noção de identidade seja o problema de sua história. Ela é uma típica questão moderna – inclusive, muitas aporias do pensamento moderno, cartesianas ou não, são suas diletas devedoras. Foi problematizada desde o início pela filosofia moderna quando as questões da subjetividade e da individualidade tornaram-se cruciais para o pensamento ocidental. A identidade tornou-se uma questão porque surgiu no cerne de uma nova forma histórica de subjetividade (defesa da autonomia do sujeito), cujo alicerce é a valorização da individualidade (defesa da independência do indivíduo) e cujo etos não é mais dado pela Tradição, e sim percebido como “construído” por um sujeito. O surgimento da identidade, enquanto problema, teria uma inscrição fundamental na própria base da Modernidade, no seu tesouro mais caro: o *indivíduo autônomo*. Se a identidade pode ser vista como uma “construção” e se implica a performance individual de um sujeito, pensá-la é uma reflexão moderna, pois está inscrita

¹ Este artigo possui uma dívida para com os professores Aécio Amaral Jr. e Adriano De Leon, do Departamento de Ciências Sociais da UFPB; afinal, seria reflexo das diversas discussões que travamos juntos, realizadas em inúmeros foros privilegiados – incluindo os étlicos, é claro, já que ninguém é de ferro. Apesar da dívida, posso deduzir que meus dois estimados amigos discordarão de cabo a rabo, como se diz, do conteúdo apresentado no texto. Nada, entretanto, que impeça – justamente o contrário! – novas discussões em novos foros privilegiados. Faz parte da amizade, faz parte do debate intelectual. O que importa é o imenso respeito pelo interlocutor, a imensa veneração pela discussão.

num modelo cultural que conforma práticas de auto-avaliação —supõe a existência, ilusória ou não, de uma intimidade e de uma privacidade interior, isoladas como uma mônada e, supostamente, alcançadas pela reflexão. Seriam práticas de auto-avaliação calcadas num indivíduo — ou, pelo menos, em uma representação histórica e determinada de indivíduo — auto-suficiente e “proprietário de si mesmo”.

É improvável que, em sociedades nas quais os pensamentos e as emoções pessoais não são valorizados enquanto tais, desenvolvam-se “instrumentos” lingüísticos que favoreçam o pensamento reflexivo e auto-avaliativo². Não se nega que numa sociedade onde a individualidade não é vista como um valor importante não ocorra auto-avaliação ou pensamento reflexivo. Afirma-se apenas que numa formação social onde a “pessoa”, independentemente do fato de ser publicamente identificável e individualizada, é responsabilizada moralmente *apenas* na qualidade de membro de uma comunidade, isto é, onde sua responsabilidade moral *somente* é percebida de forma *comunitária*, neste caso, provavelmente, haveria um domínio do “eu digo” em detrimento do “eu penso” (Harré, 1993: 138)... Já numa sociedade onde as práticas morais tradicionais foram substituídas por etos seculares e um dos valores balizadores é o individualismo, não é surpreendente surgir uma noção de si portadora de uma “unidade interior”, isto é, uma noção de si que problematiza uma identidade — uma cultura onde há o sentimento de uma inconcebível solitude interior, para utilizar a belíssima fórmula de Weber a respeito do homem protestante (1964: 120). Em tal cultura, a “sensibilidade” e a personalidade foram afetadas radicalmente, ocorrendo a substituição de uma “sensibilidade hierárquica”, baseada numa visão “holista” e “vertical” da sociedade, por uma “sensibilidade igualitária”, baseada numa visão “individualista” e “horizontal” da sociedade (Dumont, 1983). Enfim, e concluindo: a identidade, como problema, requer historicamente o surgimento de um indivíduo socializado através de um modelo cultural no qual a subjetividade possui uma derivação individualista.

Provavelmente, por causa de tal derivação — o isolamento da noção de indivíduo em relação a toda determinação externa, inclusive social —, a consciência moderna de si estrutura e é estruturada por uma das aporias do pensamento moderno: a dicotomia entre indivíduo e sociedade. Tal dicotomia vai refletir-se na sociologia, criando duas tendências gerais: a primeira colocará a ênfase nas condições gerais, nos hábitos coletivos, nas leis e na causalidade; a segunda insistirá na ação social, nas significações, nas motivações, na interação social e na compreensão. Uma imaginará a sociedade sem os indivíduos, o discurso sem o sujeito, acentuando a exterioridade e a coerção dos fatos sociais; a outra explicitará a ação conjunta dos indivíduos, a compreensão da ação social e o reconhecimento do sentido subjetivo dos atos. Por um lado, corre-se o perigo de se produzir uma metafísica do social; por outro, pode-se descambar numa ontologia do indivíduo.

Já no plano da formação social da personalidade, a deriva individualista produzirá a dominação de uma noção de “pessoa” separada e oposta a outras,

² Seguimos, aqui, o estudo de Rom Harré (1993: 116 a 131).

as quais são percebidas como objetos isolados ou, na verdade, como mônadas. A representação dominante de indivíduo na Modernidade, assim, aparece no imaginário social segundo uma forma monadológica. Tal situação condiciona, provavelmente, a percepção generalizada de que a “sociedade” possui uma exterioridade em relação à individualidade – uma percepção social que está inscrita em práticas lingüísticas e modos de pensar bem particulares: tudo que está fora do indivíduo parece adquirir um caráter de objeto (Elias, 1991: 07). Nossos modos lingüísticos e de pensamento induzem-nos a reificar tudo aquilo que está “externo” ao indivíduo – por exemplo: noções como família, sociedade, estado são percebidas, geralmente, como objetos separados do indivíduo e não como uma rede articulada de “pessoas” (1991: 08).

A formação da identidade moderna não poderia escapar a essa situação descrita acima, apresentando assim uma dualidade constituída de dois momentos: 1) um momento individual geralmente apreendido pela noção de ego, cujas características são individuais e baseadas numa auto-atribuição de valor e sentido; 2) um momento social comumente definido pelo sistema de papéis que conformam as expectativas do indivíduo em relação a outros, a um grupo ou a uma situação determinada. Os dois momentos são reaproveitados e problematizados pela ciência social, e a identidade é percebida do ponto de vista de dois eixos centrais:

- 1) aquele relacionado aos aspectos psicológicos e psicossociais da identidade, em que a constituição do “eu” é entendida como uma interiorização (trazer o mundo para si) e uma internalização (incorporar o mundo a si) do social pelo indivíduo – a utilização de conceitos como o de superego seria um exemplo desse tipo de entendimento. A identidade, assim, seria fruto da socialização experimentada pelo indivíduo no meio social (família, escola...) e, geralmente, apreendida de forma positiva, cumprindo uma função de integração psicológica na personalidade do indivíduo;
- 2) o eixo que enfatiza os aspectos coletivos e propriamente “sociológicos” da identidade. O que importa aqui são as modalidades de “pertença” do indivíduo a um grupo, categoria social, etnia, classe e os processos de identificações estruturados pelas interações sociais. A identidade é vista como “coletiva”, “social”, “cultural”, de “classe”, sendo formada por um processo de incorporação – geralmente de valores dominantes ou consensuais –, cumprindo um papel, muitas vezes funcional, de integração social ou de resistência coletiva ao sistema social.

Os dois momentos ou os dois eixos criam, no processo de formação histórica da identidade moderna, um paradoxo – um confronto perpétuo entre a similitude e a diferença: o “eu” não se vincula inteiramente ao “nós”, como se existisse uma clivagem entre uma determinação singular, representada pelo “eu”, e uma determinação geral da identidade, representada pelo nós. Nesse sentido, na identidade moderna haveria uma relativa assimetria entre a constituição do sujeito e sua socialização no meio social ou cultural. O indivíduo estaria inserido nas formas de socialização, mas sem nunca ser por elas completamente determinado. O ego não se reconhece completamente nos

papéis sociais, tornando a dinâmica identitária ora um processo no qual a identidade é percebida pelo seu sentido, ora pela sua funcionalidade. Acreditamos que tais contradições sejam típicas da identidade moderna, ocasionadas pela infundável marcha da individuação e exacerbadas pela sua expressão dominante na Modernidade – o individualismo. Durkheim, inclusive, percebeu de forma aguda o problema quando notou que a individuação foi impulsionada pela diferenciação social, agora não mais hierárquica e sim funcional, criando e misturando, sem jamais se fundir, uma diversidade de papéis sociais e uma pluralidade de identidades individuais.

Apesar da apologia do indivíduo soberano, seu constante descentramento, via solidariedade orgânica, foi carcomendo sua substância. Formou-se, desse modo, um mundo desprovido de um sentido unívoco, agora coisa do passado, bem como desenvolveu-se um universo movido onde pululam crises de identidade e se dessubstancia o indivíduo. Se, no início, a individualidade era a essência da subjetividade, posteriormente, através de um processo contraditório e paradoxal, a subjetividade começou, com a radicalização do individualismo, seu lento distanciamento do indivíduo. Desencantamento do sujeito que alguns escritores perceberão de uma maneira intensa: Musil, por exemplo, interpretará o enfraquecimento subjetivo da individualidade como uma perda de qualidade.

Enfim, a consciência dos dois eixos será importante quando analisarmos a forma pela qual algumas linhas teóricas abordam a identidade. Mais útil ainda será essa conscientização quando tentarmos discutir a possibilidade de um conceito de identidade que amenize a polarização entre indivíduo e sociedade.

Desconstrução da Identidade

Algumas posições filosóficas colocam que a história da subjetividade moderna é a *estória* da sua desconstrução. O ponto de partida é um mítico Sujeito, com “s” maiúsculo, auto-centrado e autônomo que (quase) tudo pode e (quase) tudo sabe porque utiliza a Razão, com “r” maiúsculo. Tal Sujeito usa a Razão para ter acesso às coisas e a si mesmo. O poder da Razão, atributo essencial do Sujeito, é incrível: ao ter acesso às coisas, domina a natureza e, ao ter acesso a si mesmo, domina a si mesmo – Ele bastaria a si mesmo, e o sentido das coisas e de si mesmo esgotar-se-ia no movimento auto-referente de seu próprio ego. O Sujeito, se fosse uma criatura, seria (quase) divino, praticamente uma projeção laica do Demiurgo. Sua Identidade seria completamente transparente, isto é, haveria uma coincidência perfeita entre o seu ser e o dever-ser ou, numa linguagem psicossocial, não haveria uma dualidade entre “o que sou” e “o que penso que sou”, entre a identidade atribuída (para o outro) e a reivindicada (para si). Provavelmente, tal Sujeito desconheceria completamente a dolorosa experiência de uma “crise de identidade” e, sem crise, a pergunta dilaceradora “quem sou” não teria sentido algum; na verdade, um tal Sujeito não teria identidade, pois esta implica um mínimo de descentramento. Não tendo descentramento algum, não teria propriamente identidade, mesmo uma “fixa e estável” (Stuart Hall, 2001: 46). Assim, um ato auto-avaliativo (um “conhece a ti mesmo”) seria absolutamente inútil para esse Sujeito, caso fosse possível, pois uma objetivação de si mesmo

não traria conhecimento algum, já que seu “fórum íntimo” seria público para si mesmo. Para que identidade, se um tal Sujeito seria pura consciência, não tendo vestígio algum de qualquer coisa que poderíamos chamar de “inconsciente”? Uma auto-referência absoluta prescinde de identidade.

A desconstrução do Sujeito implicou o surgimento da temática da identidade. A cada desconstrução, mais profundo o descentramento, pois desconstruir um Sujeito significa retirá-lo de uma posição fixa, desestabilizá-lo, colocá-lo em vários “lugares”, posicioná-lo, situá-lo, objetivá-lo... Significa a limitação da auto-referência, pois agora o Sujeito vai interiorizar e se espalhar por diversos referentes que não ele mesmo. O Sujeito perde o seu “centro” ou, numa linguagem menos espacial e mais política, perde sua “soberania” — o descentramento equivale a uma diminuição do poder de autonomia do Sujeito. Assim, a cada descentramento, mais a identidade era colocada como problema: mais fundo o descentramento, mais grave a “crise de identidade”. A cada descentramento, “quem sou” e “para onde vou” tornavam-se problemáticos. O ser separou-se do dever-ser, o “o que sou” do “o que penso que sou”, os atos de atribuição (identidade para o outro) distanciaram-se dos atos de “reivindicação” (identidade para si). O descentramento do Sujeito ocasionou, inicialmente, a sua distinção e, posteriormente, a sua separação em duas partes: o Sujeito como individualidade e o Sujeito como subjetividade. Aos poucos, a individualidade apartou-se da subjetividade. Essa separação progressiva tornou-se um fato fundamental da modernidade e aconteceu, parece-nos, concomitantemente à separação imaginária entre o indivíduo e a sociedade.

A desconstrução envolveu, também e necessariamente, o desmascaramento da Razão, demonstrando suas limitações, seja no seu conhecimento e domínio da Natureza, seja na sua capacidade de tornar transparentes as entranhas da alma. A limitação da Razão não era apenas externa a si mesma, mas também interna à sua própria natureza. O reconhecimento de uma limitação externa à Razão implicaria ainda reconhecer uma pureza essencial na Razão — o movimento puro da Razão esbarraria em obstáculos externos, porém não perderia sua pureza, continuando “descontaminada”; não, o desmascaramento precisou ir mais longe: a limitação é interna, pois o engano, a ilusão, a manipulação, o poder, a desrazão, o inconsciente fazem parte constitutiva da Razão. Assim, a busca da identidade tornou-se crítica e instável; afinal, o servidor de busca, a Razão, poderia não encontrá-la, ou pior: poderia encontrar uma, mas que seria ilusória. A auto-referência poderia tornar-se um profundo auto-engano.

Mas o ponto de partida do descentramento da subjetividade, a partir de um Sujeito auto-centrado, transparente e soberano — na verdade o sujeito do Iluminismo —, não seria uma simplificação, além de implicar uma homogeneização da história da filosofia?³ Pois quem foi, realmente, que defendeu uma visão tão ingênua de subjetividade? Quais filósofos? Os iluministas? Muitas vezes, cria-se um inimigo fictício para melhor combater uma posição. De Descartes a Nietzsche, os grandes pensadores tiveram sempre o bom senso de intuir que o sujeito, qualquer sujeito, não é capaz de tudo

³ Nossa análise é uma interpretação livre das posições de Alain Renaut (1989).

conhecer e de tudo controlar, inclusive o seu destino individual e coletivo. Que as filosofias do sujeito são problemáticas, disso não tenhamos dúvidas, mas por que não reconhecemos que o fundamental é o seu aporte minimalista: a impossibilidade de se pensar o ser humano fazendo totalmente economia da exigência de subjetividade? A compreensão de si (o *a priori* da subjetividade) sofreu tantos assaltos do desconstrucionismo, da psicanálise, sem falar das críticas das ideologias de inspiração marxista, que dessa experiência só sobraram ilusões. Porém, se o conceito clássico de subjetividade apresenta lacunas, não seria insuficiente e mesmo aporético construir uma alternativa que passasse pela não compreensão de si?

Certo, a identidade do sujeito, até às marteladas de Nietzsche, foi geralmente percebida como portadora de uma “unidade interior” ou como uma “substância mental”. Mas mesmo essa idéia não é totalmente justa. Não foi Hume quem percebeu a identidade humana como algo fugidio, uma suposta unidade fundamentada na sucessão um tanto descosturada de similitude e de diferenças entre idéias e impressões? Ora, tal visão já não nega uma unidade formada a partir de alguma entidade interior? E o ceticismo de Montaigne? Já não representa a visão de um sujeito descentrado? O tema filosófico das Paixões e as filosofias de Hobbes, Locke, Descartes, Diderot, Condillac, Spinoza, Leibniz, passando por Kant (o que, de todos, realizou o maior descentramento), até Hegel não são *também* um alerta sobre as “ilusões da consciência” (Rouanet, 1987)?

O problema filosófico da desconstrução do sujeito surge no momento em que se postula a necessidade de uma visão inicialmente deísta de Deus e, com o tempo, laica, agnóstica e mesmo atéia de um sujeito cada vez mais dessemelhante da figura divina. O Iluminismo já é uma primeira desconstrução do sujeito. Mesmo Hegel – a apoteose do individualismo moderno – já tinha implementado uma importante desconstrução. Lembrar que o Sujeito completamente transparente a si mesmo e absolutamente auto-centrado só vai aparecer, na visão hegeliana, no *fim da história*. O sujeito, enquanto durar a história, é alienado; logo, limitado e descentrado. Quando Hegel demonstra que a desrazão é constitutiva da razão, produz outro importante descentramento. A própria dialética entre o senhor e o escravo já é uma demonstração da incapacidade do sujeito de ser absolutamente transparente enquanto... sujeito. Sem falar em Leibniz, que fecha completamente a subjetividade numa mônada – a única subjetividade aberta seria Deus.

Quando Nietzsche – provável fundador do individualismo contemporâneo – olha a filosofia moderna, parece os modernos quando olhavam a Idade Média e a percebiam como uma contínua e homogênea ignorância. Para quem eliminou todo tipo de essencialismo, percebeu a identidade como “pura sucessão e diferença” e disse não haver “átomos nem mônadas”, a história filosófica anterior às suas marteladas deveria parecer uma rampa contínua que conduzia diretamente ao Sujeito Metafísico. Ao contrário do que pensava o filósofo demolidor, talvez a percepção da subjetividade na história da filosofia não tenha sido tão linear. Pode-se indagar até que ponto a sua história é homogênea. Será que um mesmo paradigma sobredeterminou as diversas filosofias? Ou não se poderia pensar numa

convivência complexa, na história do pensamento moderno, entre várias posições convergentes e divergentes sobre o sujeito?

Um exemplo de uma apreensão um tanto unilateral da história do pensamento moderno encontra-se em Heidegger. Em muitos dos seus escritos, a história da modernidade passa a ser a história de uma subjetividade cuja característica é a afirmação da sua crescente dominação sobre o real. O desejo do sujeito moderno de se autofundar é denunciado como uma construção metafísica ingênua, cujo maior pecado foi esquecer a dimensão irreduzível da Diferença e conceber o projeto de, *horribile dictu*, controlar o indizível em nós mesmos — o desejo da subjetividade de possuir o domínio e o controle de si mesma. O projeto de controle torna-se o domínio da técnica — a afirmação de um sujeito que se realiza no uso da razão instrumental — e passa-se a questionar o mito de um sujeito que funda a si mesmo. Derruba-se, assim, a ilusão de uma fundação última, a qual adviria de um sujeito procurando na subjetividade a última instância de legitimação.

Sabemos o quanto tal análise foi fecunda, inclusive influenciando positivamente as ciências humanas. Contudo, ela peca por sua unilateralidade. Heidegger reconhece que a filosofia de Kant e, principalmente, a de Nietzsche foram uma tentativa de impedir o desdobramento completo da metafísica da subjetividade ou, em outra linguagem, do domínio absoluto de uma razão técnica ou instrumental. Mas, segundo o filósofo alemão, tais tentativas, além de terem abortado, findaram levando a metafísica da subjetividade ao seu paroxismo; ou seja, é como se a lógica da modernidade fosse completamente identificada ao domínio técnico do mundo, sendo impossível revertê-la e que, na sua lógica mesma, não pudesse haver outro desdobramento possível que não o domínio totalitário da razão. Essa verdadeira paranóia filosófica criou uma desconfiança niilista a respeito da autonomia do sujeito, ao ponto de julgá-la uma completa ilusão — sem autonomia, a identidade do sujeito será vista como epifenômeno do Poder, da Estrutura e quejandos. Assim, no Reino do Sujeito seria impossível um humanismo sem ser metafísico.

Se o ceticismo contemporâneo tornou a história da subjetividade unilateral, boa parte da filosofia e da antropologia políticas fez o mesmo com a história da individualidade. Percebe-se, ao longo da história do pensamento político, uma desconfiança com a crescente expansão do individualismo. Vemos Rousseau, depois de afirmar uma política do indivíduo soberano, suspirar por um holismo perdido ao construir o conceito de “vontade geral”, diante da qual as vontades particulares perdem sua independência (antecipação da ditadura jacobina?); vemos um Tocqueville, quase como um profeta, preocupado com o desdobramento do individualismo americano; vemos um Weber desesperado com o politeísmo de valores; vemos um Louis Dumont fechando qualquer alternativa ao individualismo — ou holismo ou individualismo, e não se pode fugir desse dualismo —; em suma, assim como em relação à subjetividade moderna, há um pessimismo quanto à individualidade. Ter-se-ia uma lógica subjacente ao individualismo que impediria qualquer desdobramento diferente que não a sua vitória total. Dumont, por exemplo, repete Heidegger: reconhece que houve tentativas de

se combater o individualismo, resgatando visões anti-individualistas, tipo a tentativa de Marx, mas infere que todas malograram. Pior: as tentativas findaram levando o individualismo ao seu desdobramento completo: a perda da soberania ou da independência do indivíduo, isto é, o totalitarismo. Dessa forma, encontramos, “como em Heidegger, mas com outro conteúdo, a convicção de que as pretensas oposições à lógica da modernidade não são mais do que astúcias dessa mesma lógica” (tradução nossa.- Renaut, 1989). No triunfo do indivíduo, assim, não haveria humanismo sem individualismo.

Mas, se de tudo fica um pouco, talvez tenha sobrado alguma coisa, quicá um sujeito descentrado, sem tanto poder e menos nobre, é certo, mas um sujeito *quand mème!* Da fórmula “sujeito absoluto” — após Freud, Marx, o desconstrucionismo... — só jogamos fora o “absoluto”, permanecendo ainda o sujeito... Certo, um sujeito que não é mais onisciente, mas pelo menos consciente, tendo uma racionalidade limitada; não é mais onipotente, mas pelo menos possui alguma margem de autonomia; não é onipresente, sendo sim situado, embora não se esgote no seu contexto. Convenhamos, resgatar a subjetividade não é defender a existência de um Sujeito Metafísico, inteiramente transparente, soberano, mestre de si e do mundo. Ao criticar corretamente tal Sujeito, boa parte das teorias sociais abandonou pura e simplesmente qualquer referência à subjetividade. Enfim, como pensar a identidade sem sequer uma mínima concepção de subjetividade? Acreditamos que, sem subjetividade, a identidade ficaria sem sentido, reduzida ao papel social de um ator que representa no teatro do mundo. A identidade seria uma mera função.

Identidade enquanto intersubjetividade

A partir desse ponto, faremos *un petit tour* na psicologia, em particular na psicanálise e na psicologia social. A crítica à psicanálise e a discussão sobre a psicologia social servirão para resgatar uma visão de subjetividade cujo fundamento encontre-se na intersubjetividade, isto é, uma identidade fundada na intersubjetividade poderá escapar às diversas aporias nas quais se meteu quando de sua identificação com uma concepção de sujeito soberano.

Em relação à psicanálise, consideramos que Freud tentou introduzir na cultura moderna uma nova forma de relação humana, fundada na abertura e na comunicação, isto é, na intersubjetividade — se a tentativa obteve ou não sucesso é outra discussão. Curiosamente, apesar disso, a psicanálise não utiliza a noção de identidade e sim o conceito de identificação, talvez por uma desconfiança de uma assimilação da noção de identidade a uma essência fixa e imutável. Embora a identidade possa ser vista como o *resultado* do processo de identificação, sem que tenha um caráter definitivo ou alguma transcendência, a desconfiança permaneceu ao ponto de no famoso dicionário de psicanálise de Laplanche e Pontalis não aparecer o verbete identidade (Laplanche & Pontalis, 1980). Assim, a identificação é um processo que constitui:

primeiro, a forma mais original do vínculo afetivo a um objeto; segundo, pela via regressiva, ela torna-se o substituto de um vínculo objetal

libidinal, por alguma forma de introjeção do objeto no ego; terceiro, ela pode nascer cada vez que se percebe novamente uma certa comunidade com uma pessoa que não é objeto de pulsões sexuais” (tradução nossa.- Freud, 1987: 170).

Dessa definição, podemos retirar algumas interpretações:

1. a identificação seria um processo que envolveria a possibilidade de uma pluralidade de identidades. As identidades vão-se sucedendo de acordo com a evolução de algumas fases, é certo, mas o processo não garante uma estabilidade ou uma finalidade última. Em Freud, acreditamos que haja alguma unidade no processo de identificação; contudo, não há realmente certeza disso, e, se radicalizamos o processo e retiramos qualquer tipo de unidade, mesmo diacrônica, a identidade torna-se um vazio eternamente a ser preenchido. Um processo que não é processo, mas pura diferença e sucessão. A “dessubstanciação” da identidade seria total, transformando-a em puro acidente de uma trajetória aleatória;
2. o componente afetivo e objetual joga um papel fundamental na formação da identificação; em suma, a racionalidade tem um papel limitado, inversamente proporcional ao papel do inconsciente. A psicanálise pode oferecer alguns subsídios interessantes à análise do aporte emocional e afetivo na formação da identidade e, mesmo, da ação social;
3. Freud, ao falar de “*uma certa comunidade com uma pessoa*”, admite a possibilidade do papel do outro no processo de identificação. O outro não apareceria apenas numa situação de interação com a “pessoa”, mas também, e principalmente, fazendo parte da própria formação da identificação. Tal abertura ao outro libera a possibilidade de transformar uma psicologia individual numa psicologia social. Apesar de a teoria psicanalítica não ter conseguido, no todo, levar adiante essa abertura, Freud já tinha alertado para essa possibilidade, quando enfatizou o papel do outro na vida psíquica do indivíduo: o outro teria um

papel de um modelo, de um objeto, de um associado ou de um adversário... de tal forma que a psicologia individual apresenta-se, desde o início, como sendo ao mesmo tempo, de uma certa forma, uma psicologia social no sentido largo e plenamente justificado da palavra” (tradução nossa.- 1987: 83).

A psicanálise fundando uma psicologia social? Nem tanto, nem tão pouco. As elaborações psicanalíticas percebem o psiquismo do indivíduo como uma mônada isolada, embora em constante relação com o “ambiente”. Por causa do isolamento da psique, a identidade faria parte de um “eu” estruturado em torno de elementos invariáveis e a-históricos. Contudo, tal “eu” praticamente não existe, pois a consciência possui um papel um tanto secundário na dinâmica da psique. Provavelmente, isso acontece devido ao peso de uma visão *sui generis* de inconsciente na teoria psicanalítica. Ele também é isolado e impermeável ao ambiente — o ego nasce e é uma projeção do id. É

um sistema. O “social” ou a “cultura” só entrariam, embora só cheguem realmente ao inconsciente de uma forma eufemística ou “traduzida”, através de estruturas mediadoras, tipo o superego, conceito da segunda tópica freudiana. O inconsciente é a única transcendência da individualidade; afinal, embora determinante da consciência individual, pelo que entendemos, ele “está” além do indivíduo. Na realidade, o inconsciente freudiano é quase um anti-consciente: determina, engana, manipula, ilude, frustra, em suma, faz gato-sapato da consciência. Não tem uma intenção, mas parece ser fundado no modelo da intencionalidade. Parece um sujeito dentro do sujeito – um *homunculus* habitando e guiando nossa alma (Edelman, 1992). Assemelha-se à *camara obscura* da famosa metáfora marxiana para explicar a falsa consciência.

Criticando justamente o uso do inconsciente como panacéia de toda explicação, Boudon alerta para o perigo de se fazer do inconsciente uma

caixa de Pandora e um pivô lógico que permite deduzir não importa qual conclusão de toda e qualquer premissa. Pois, quando admitimos, sem maiores explicações, que um indivíduo pode não perceber o que percebe e perceber o que não percebe, não acreditar no que acredita e acreditar no que não acredita, a relação entre o comportamento do agente e sua interpretação torna-se necessariamente arbitrária. Tudo permanece, então, como uma questão de retórica. E a porta fica escancarada ao egocentrismo e ao sociocentrismo do observador (tradução nossa.- Boudon, 1986: 304).

A visão *sui generis* de inconsciente vai levar Freud a uma verdadeira batalha contra a consciência e o ego. A consciência será vista como um sintoma, uma simples qualidade do psiquismo, uma ilha rodeada pelo oceano do inconsciente. O indivíduo não dispõe de si mesmo, agindo sob o impulso de forças obscuras e impessoais. Nas suas análises do instinto e do princípio do prazer, Freud prescindiu completamente do uso de categorias subjetivas e intencionais. O “eu” é um outro, dividido e nunca unitário. Surge a partir do Id, com o qual tem uma relação psicológica de submissão. Ocorre uma radical desvalorização de nossa experiência neurótica que, no entanto, talvez seja a única fonte de conhecimento de nossos estados mentais interiores – nossa verdade residiria bem longe de qualquer contato com nós mesmos. Nesse sentido, a psicanálise pode ser entendida como uma concepção que afirma a dissolução do ego.

Novamente, vemos a crítica a um modelo metafísico de subjetividade tornar-se um processo de desconstrução do sujeito. Freud, aqui, não segue apenas os aportes filosóficos, principalmente de Schopenhauer e Nietzsche, para realizar a dissolução do ego; na verdade, nutre-se também do desenvolvimento da teoria da evolução e, principalmente, da neurofisiologia (Gauchet, 1992). Desde 1830, quando foi descoberta a atividade reflexa da medula espinhal, o seu modelo de funcionamento foi estendido ao conjunto do cérebro. A partir dos estudos sobre o sistema nervoso, vai-se contestar a supremacia da consciência e o caráter central do ego. Pois, com efeito, caso se admita a existência de condutas reflexas, o consciente pode ser considerado uma qualidade secundária, eventualmente acessória, de mecanismos independentes e involuntários que prescindem da presença ou da ausência da consciência. Em 1870, a mudança já está dada, e o

final do século XIX será dominado por uma psicofisiologia embebida de neurologia. O tema da consciência como um “satélite do espírito”, a percepção de múltiplas consciências locais espalhadas no nosso corpo e a inferência do caráter impessoal da vida psíquica terão uma influência duradoura em Freud e mesmo em Nietzsche; inclusive, inspirará a ciência cognitiva atual, como é o caso de Fodor e sua teoria modular do cérebro. Freud, assim, retoma e radicaliza, através da construção de uma metapsicologia, o tema do inconsciente cerebral.

De todo modo, se o inconsciente *sui generis* freudiano tivesse apenas uma existência independente da consciência, sendo capaz de produzir estados psíquicos conscientes, isso não seria tão grave. Pode-se, no limite, imaginar que as representações conscientes possuem causas clandestinas provenientes do inconsciente. Mas acreditamos que Freud vai mais longe: sua teoria considera que os fenômenos do nosso cotidiano cognitivo – boa parte daquilo que consideramos como expressão de motivações conscientes, justamente aquelas razões habituais e conscientes que nos fazem agir, que definem nossos objetivos e nossos projetos de vida – tais fatos, em suma, são epifenômenos de uma realidade escondida ou, ainda, conteúdos manifestos de determinações latentes. Enquanto tais, não têm importância ou mesmo são ilusões, porque sua verdade reside numa outra realidade que os determina e os torna presentes. Assim, se há identidade, ela existe somente enquanto manifestação de um processo de identificação inconsciente, completamente independente da vontade do sujeito – se é que essa barbaridade existe.

A denegação do ego continuará sendo um tema essencial da psicanálise, principalmente a partir dos estudos de Lacan. Agora, via as influências da lingüística, é a separação entre o sujeito do enunciado e o sujeito da enunciação que é postulada. O que se produz, aqui, é uma cisão entre o sujeito que se representa no discurso e o sujeito do desejo ou, em outras palavras, do inconsciente. Nessa obscura concepção, a subjetividade é deslocada para o campo da inconsciência. Assim, o único sujeito autêntico é o do inconsciente, enquanto o ego, ou o que sobrou dele, é visto como um objeto – o ego estaria eternamente dependente das identificações com o outro (contexto, situação...). A subjetividade é dissociada completamente das manifestações concretas do sujeito do enunciado. Ela é, na realidade, um nada. Mas o sujeito, em Lacan, não é um efeito da linguagem e, portanto, determinado de alguma forma? Sim, todavia esse rasgo de esperança é esfacelado, pois o sujeito aparece no discurso apenas enquanto significante; logo, enquanto ausência – para se representar, a subjetividade deve desaparecer. A linguagem, assim, assinala ao mesmo tempo o nascimento e a morte do sujeito. Colocado dessa forma, o sujeito não sabe o que diz, até porque não sabe o que é (Lacan, 1978: 286)⁴. Sim, como saber, se é inconsciente? É um nada.

Com todos os riscos que uma transposição comporta, acreditamos que tal cisão seja comparável a uma separação, por exemplo, entre o ego e o “eu-aqui-agora”⁵. O problema está na condição intransponível da cisão, pois, se a ênfase permanece na separação e não na integração, ficamos impossibilitados

⁴ A frase, na verdade, é esta: “le sujet ne sait pas ce qu’ il dit, et pour les meilleures raisons, parce qu’ il ne sait pas ce qu’ il est”.

⁵ Como o ato individual de utilização da língua envolve a ação e o contexto comunicativo em que o falante está inserido, o “eu” que está envolvido no ato encontra-se fincado no espaço e no tempo do contexto, no aqui e no agora.

de conceber uma noção tão trivial quanto a de pessoa. Talvez o ego e o “eu-aqui-agora” sejam produtos de mecanismos cerebrais diferentes e separados, mas esquecer que são integrados pode levar a uma completa fragmentação da personalidade. Assim, muitas vezes, o sujeito do enunciado e o sujeito da enunciação *podem ser* o mesmo — não há dois sujeitos, mas apenas um —, ainda que lingüisticamente os momentos estejam separados. Sem o ego, o “eu-aqui-agora” seria pura sucessão, pura diferença; sem o “eu-aqui-agora”, o ego não teria estória nem estaria situado, encontrando-se dissolvido nas determinações do Id. Logo, sem a integração, não há pessoa, não há identidade alguma.

A separação entre o ego e o “eu-aqui-agora” pode ser ilustrada pelo famoso personagem sartriano da Náusea (2002), Roquentin, o qual, para alguns (MacIntyre, 1997), seria o protótipo do indivíduo moderno. Para Roquentin, a existência reduziu-se a uma série de episódios sem saída e sem unidade perceptível. Só tem o seu corpo, não podendo reter as lembranças, sendo apenas um destroço sem memória. Existe na contingência, na gratuidade perfeita, em que nada parece mais verdadeiro. É pura sucessão e pura efemeridade. Pode-se traduzir a separação psíquica que acomete o protagonista numa linguagem psicossocial: Roquentin sofre porque nele se instaurou uma separação entre o ego e os papéis sociais. Não consegue situar-se ou fixar-se na ordem estável de um mundo ordenado e normativo. Seu destino é ser tratado por um lacaniano.

Enfim, se a psicanálise deu passos importantes no estudo dos processos de identificação, por outro lado breçou o seu entendimento quando patrocinou a dissolução do ego. Contudo, acreditamos que psicanalistas, como Erikson, deram uma contribuição ao estudo da identidade quando abrandaram o peso analítico do conceito freudiano de inconsciente. Tal fato ocorreu, por exemplo, quando construiu a noção de “crise de identidade cultural” a partir do exame das peripécias identitárias de Jim, um jovem Sioux, cujos problemas de identificação eram produto de uma socialização secundária num meio cultural diferente do seu de origem. Erikson elabora uma noção de identificação com um mínimo de continuidade e unidade, bem como ameniza o papel do inconsciente do tipo freudiano. Assim, a identificação

surge da rejeição seletiva e da assimilação mútua das identificações da infância, assim como de sua absorção numa nova configuração que, por sua vez, depende do processo graças ao qual uma sociedade (freqüentemente por intermédio de segmentos sociais) identifica o jovem indivíduo, reconhecendo-o como alguém que se tornou o que ele é e que, sendo o que é, seria considerado como aceito (tradução nossa.- Erikson, 1966: 167).

Haveria, pelo que interpretamos, uma consciência do indivíduo de sua singularidade enquanto pessoa, mesmo entrando em diversos processos de identificação. O papel do inconsciente seria inscrito, principalmente, na necessidade do indivíduo de estabelecer uma unidade na sua trajetória de

vida, apesar dos diversos papéis sociais assumidos e da descontinuidade temporal. Haveria, também, um movimento consciente e inconsciente, por parte do indivíduo, de aceitar os valores culturais e, conseqüentemente, os modelos de conduta do grupo ou da sociedade. Assim, permanece uma continuidade no processo de identificação que conecta o indivíduo ao grupo na formação da identidade.

Parece-nos que a identidade é percebida como um *produto* do processo de identificação. Porém, Erikson aparenta defender uma identidade ideal ajustada aos valores do grupo ou da sociedade, já que se refere a processos de identificação negativos e positivos: os negativos seriam do tipo que o jovem Sioux sofreu, e geram uma “crise de identidade cultural”; já os positivos ocorreriam quando a assimilação do indivíduo pela sociedade ou pelo grupo acontecesse de forma plena. O resultado saudável da assimilação seria uma identidade sem crise. Ora, parece que, depois da aceitação do indivíduo pelo grupo, o processo de identificação ter-se-ia, enfim, consolidado. No fundo, a identidade sem crise seria uma identificação baseada na aceitação e na assimilação dos valores consensuais do grupo ou da sociedade. Seria uma identidade baseada no conformismo cultural – não havendo conformismo... crise!

Embora respeitemos o aporte psicanalítico, acreditamos que a psicologia social de colorido interacionista avança mais na discussão sobre a identidade. Estamos convencidos de que a passagem de uma psicologia individual para uma psicologia social, na questão da identidade, necessita do conceito de *socialização*. Seria através desse conceito que o abismo entre a esfera individual e a social poderia ser diminuído. Um conceito-ponte, então? Sim, mas que pode ir mais além: o conceito de socialização pode implicar que não há indivíduo isolado na sociedade, existindo apenas indivíduos socializados – toda identidade seria “social”, embora o sujeito não se esgotasse no contexto. Neste caso, não haveria uma separação, apenas uma distinção entre a esfera individual e a social, entre o “interno” e o “externo”. A socialização implicaria, assim, dois momentos: 1) uma interiorização nem sempre estável, contínua e pacífica de valores e representações dados pela cultura; 2) uma exteriorização produzida pelo indivíduo, muitas vezes idiossincrática, da interiorização durante sua trajetória de vida. Tais momentos, que implicam necessariamente uma teoria das interações sociais e do aprendizado, resguardariam numa mesma unidade tanto o “indivíduo” como a “sociedade”. Socialização implicaria, enfim, intersubjetividade.

Teria sido George Herbert Mead (1963) o primeiro a afirmar teoricamente o papel da socialização na construção da identidade. De certa forma, Mead seria um dos responsáveis pela reviravolta pragmática do pensamento sobre a identidade. Podemos deduzir de suas posições as seguintes premissas:

- a linguagem precede o pensamento⁶ e implica interação;
- logo, a relação com o outro precede a relação a si mesmo e a relação

⁶ Discussão ainda controversa se levarmos em conta alguns aportes teóricos de Piaget, quando do seu estudo, por exemplo, sobre o pensamento e a linguagem do ponto de vista genético, a saber: “a linguagem só é uma forma particular da função simbólica, e como o símbolo individual é, certamente, mais simples que o signo coletivo, conclui-se que o pensamento precede a linguagem e que esta se limita a transformá-lo, profundamente, ajudando-o a atingir suas formas de equilíbrio através de uma esquematização mais desenvolvida e de uma abstração mais móvel” (1982: 86).

- entre o sujeito e o objeto;
- assim, intersubjetividade, mediada pela linguagem, precede a subjetividade, isto é, a consciência de si e a consciência objetiva;
 - a dimensão interativa é mais fundamental do que a cognitiva.

Dessa forma, a identidade seria necessariamente social e “construída”. Apesar de “construída”, a formação da identidade não é calcada num modelo intencional, embora exista um papel para a escolha na teoria de Mead. E, existindo escolha, há alguma margem para a liberdade da pessoa. A identidade é “construída” no sentido de que o processo de identificação não é apenas um desdobramento mecânico da gênese da identidade. Há fases, mas que não são garantidas *a priori*, e a construção depende das vicissitudes da trajetória do indivíduo durante sua existência socializada numa determinada sociedade. Tal construção seria balizada pela interação e pela comunicação sociais — Mead, desse ponto de vista, é o pai do interacionismo simbólico.

Para entender-se melhor a posição de Mead, sugerimos fazer uma aproximação deste com Weber⁷. Todos os dois, por exemplo, consideram a ação social como fundamental para entender os sistemas de interação e comunicação sociais. E todos os dois consideram a ação social uma ação que “orienta-se pelo comportamento de outros” (Weber, 2000: 13). Além disso, podemos perceber ainda outros elementos “weberianos” em Mead. Expliquemos: pode-se deduzir do aporte weberiano duas formas de socialização, a societária e a comunitária. A societária, predominante no capitalismo e característica da formação de classes sociais, implica uma interação social baseada numa ação racional, normalmente do tipo instrumental, que envolve a defesa de “interesses”, principalmente econômicos, na esfera do trabalho ou do mercado. Tal socialização é de base voluntária, abrangendo um sistema de escolhas dentro do qual pode movimentar-se o agente racional. A socialização comunitária ou estatutária, predominante nas sociedades tradicionais e característica da formação dos grupos de status, seria muito mais impositiva e “inconsciente”, exigindo a mobilização de “modelos culturais”. O agente não “escolhe” o modelo cultural, mesmo que, na sua ação com outros agentes, estruture e reproduza o modelo — a ênfase recai na construção da identidade do agente via a socialização comunitária.

Mead coloca a “ação comunicativa”, para usar uma expressão de Habermas, como fundamento da socialização, isto é, coloca a socialização comunitária como leitmotiv da sua teoria da socialização. Estamos, aqui, na esfera do sentido, logo da identidade (Castells. 2000: 23) Como o resultado do processo de identificação, para Mead, depende de formas institucionais e *funções* sociais, estamos diante de papéis sociais; portanto, de uma socialização societária. Segundo Castells:

“papéis (por exemplo, ser trabalhador, mãe, vizinho, militante socialista, jogador de basquete, freqüentador de uma determinada igreja e fumante, ao mesmo tempo) são definidos por normas estruturadas pelas instituições e organizações da sociedade. A importância relativa desses papéis no ato de influenciar o comportamento das pessoas depende de negociações e acordos entre os indivíduos e essas instituições e organizações (2000:23).

⁷ Seguimos, aqui, o estudo de Claude Dubar (1991).

Ora, os papéis sociais implicam uma racionalidade, negociações entre atores individuais e coletivos, um sistema de escolhas e, por fim, “interesses”.

Não é à toa que o processo de identificação em Mead enfatiza “fases” sucessivas de individuação, da criança ao adulto, em que cada vez mais a socialização societária é importante, isto é, no final do processo o indivíduo estará apto a cumprir ou “representar” um ou vários papéis sociais na sociedade. Contudo, mesmo havendo um momento societário na socialização, seria a socialização comunitária que dominaria todo o processo. Haveria os dois momentos, sem dúvida, mas o agir comunicativo teria a última palavra. O sentido sobredeterminaria a função, mesmo que esta, numa determinada sociedade, fosse mais valorizada. Podemos aplicar, assim, esse modelo de socialização para os processos de identificação na Modernidade, afirmando que, mesmo se a socialização comunitária continua fundamental, o caminho da identidade moderna iria do sentido à função, da predominância comunitária à societária, da “cultura” à razão instrumental, do inconsciente ao consciente, do desejo ao interesse. Daí, provavelmente, a reação identitária à crise de sentido no mundo moderno, onde o societário predomina e a identidade está subsumida nos papéis sociais.

Mead, ao pensar a ação social em relação ao outro, enfatizando na formação da identificação uma socialização baseada em processos de interação social, implementa uma reconciliação

da sociologia weberiana com a psicologia comportamentalista na condição de definir o comportamento (social) como uma reação significativa ao gesto de um outro. Ela permite a Mead de desenvolver uma análise minuciosa da socialização como construção progressiva da comunicação de Si enquanto membro de uma comunidade, participando ativamente na sua existência e, portanto, na sua mudança (tradução nossa.- Claude Dubar, 1991: 96).

Ou ainda, utilizando um paradigma que se funda na dualidade entre sociedade e comunidade: a sociedade não pode formar-se sem respeitar as fontes de sentido enraizadas na comunidade. Tais sentidos são utilizados na ação coordenada de indivíduos racionais e socializados na produção de suas vidas. No processo de socialização, os indivíduos reproduzem a comunidade criando a sociedade (1991: 98).

Contudo, Mead não percebe completamente que a socialização societária, através do processo de individuação, criou uma assimetria entre o ego e os papéis sociais. Ele parece perceber apenas o momento de correspondência e não o de separação. O movimento de socialização, principalmente na Contemporaneidade, não esgota o processo de identificação, pois o sujeito não se exaure na sua identidade. No limite, pode-se imaginar comunidades de forte solidariedade mecânica onde a socialização se confundisse com os processos de identificação. Não haveria, nesse caso, uma assimetria entre identidade e papel social ou entre sentido e função. Bem diferente, no entanto, seria imaginar a mesma situação na sociedade moderna. A solidariedade

orgânica e a individuação levaram a uma relativa separação entre os dois momentos da constituição do indivíduo: a pessoa e o *self*, o ser social e o “eu” que toma consciência de sua existência enquanto indivíduo, o ego e o super-ego e, enfim, entre o *I* e o *Me* da divisão clássica de Mead.

Novamente, repetimos: há assimetria, mas também integração. Há correspondência, sem dúvida, entre a formação do *self* – esta unidade interior, entendida como nossa individualidade, e com a qual nos identificamos – e a pessoa – subjetividade concreta e social, publicamente visível e atuante. Mas deve-se alertar que, na estruturação moderna da personalidade, a correspondência sempre é problemática e nunca evidente. Os psicanalistas, assim, têm razão ao ressaltar a separação entre a socialização e a formação do ego; mas Mead e Ron Harré (1993) também têm razão quando afirmam o contrário, isto é, a integração entre os dois momentos. É provável que a constituição da personalidade moderna seja um processo que aproxima o ego da socialização sem jamais integrá-los completamente, produzindo uma assimetria que é a base objetiva ora para a dissociação entre a individualidade e a subjetividade, ora para a relativa autonomia do sujeito. Por isso, a formação da personalidade moderna é frágil e sujeita, mais do nunca, a processos dissociativos, podendo apresentar como resultado tanto um Roquentin – um ente fragmentado diante do fluxo ininterrupto das coisas –, como um indivíduo socializado, um ser com um mínimo de autonomia diante do contexto em que está situado.

Pode-se especular que, no indivíduo moderno, a interiorização não seja mais sinônimo de internalização. O indivíduo interioriza os papéis sociais, mas, muitas vezes, não os internaliza, isto é, não os torna parte integrante de seu mundo interior. Através da interiorização, a pessoa incorpora seus papéis no mundo, mas seria apenas por intermédio da internalização que haveria a transformação do papel em vivência ou sentido – as relações inter-subjetivas que caracterizam o papel social não se tornariam completamente relações intra-subjetivas. Quando se diz “eu sou médico”, o papel social torna-se vocação; a função, sentido. O papel profissional integra-se, assim, ao núcleo identitário da pessoa. Contudo, quando o fato de ser médico não representa uma propensão e sim, apenas, uma habilitação para exercer uma atividade, o papel social é interiorizado, mas a internalização não se realiza integralmente. Neste caso, o papel é confundido com *mise-en-scène* e representação, e a função domina o sentido⁸.

Não é de estranhar, desse modo, que diversos autores tenham colocado todo o peso da formação dos papéis sociais na construção de identidades. A inspiração é americana, e não causa surpresa; afinal, a sociedade ianque seria a cultura mais “societária” do planeta. O papel social foi apropriado, via funcionalismo, pelo seu aspecto funcional, gerando inclusive uma sociologia das profissões. Já Goffman (1973), por exemplo, tentou “des-funcionalizar” o papel social. O funcionalismo fez do papel social uma camisa-de-força para o indivíduo. A capacidade de ação do sujeito estava subsumida à função e à

⁸ A crise vocacional no mundo profissional e no do trabalho possui alguma relação com o problema descrito acima.

formação do consenso social. A ênfase recaiu totalmente no aspecto normativo e institucional do papel. A identidade seria uma derivação funcional do papel social. Goffman, ao contrário, recuperou a agência do sujeito, mostrando que há uma negociação entre o indivíduo e o papel social. Tal negociação expressa-se numa clivagem entre uma identidade real e uma virtual – novamente, percebemos a repetição do velho tema, apenas apropriado de forma diferente, da separação entre o ego e a socialização. O papel social é dado, mas estaria inscrito, principalmente numa sociedade democrática e pluralista como a americana, numa estrutura social de escolhas e preferências, permitindo uma margem de liberdade ao indivíduo. Há, desse modo, várias modalidades de adesão a um papel, desde aquela na qual o agente define-se pelo papel (“eu sou médico”, por exemplo) até aquela situação em que o agente percebe o papel social como uma atividade ou um status entre outros.

Nesse sentido, Goffman produziu uma espécie de fenomenologia da adesão, realçando a sua visibilidade social, o que chamou de “face”. O indivíduo adere a um papel social e evita, mantendo a “face”, desviar-se da conduta esperada pela sociedade. Tais expectativas tendem, caso haja um consenso social a respeito, a se institucionalizar, normatizando o papel social em termos de conduta ideal. Aderir a normas adequando o comportamento às expectativas públicas implica uma conduta parecida com a de um ator de teatro: conformar-se a um roteiro exige uma representação, isto é, uma *mise-en-scène* respeitando a liturgia e os rituais da performance teatral. O mundo seria, assim, um teatro. Como um ator, o indivíduo tem a capacidade de se ver atuando quando assume um papel social, o que acarreta uma clivagem entre a identidade real do indivíduo – ponto de partida pelo qual o ator percebe-se atuando – e sua identidade virtual – conjunto de comportamentos que moldam o papel do ator. Mas, aqui, cria-se um problema curioso: se a identidade virtual foi estudada com profundidade por Goffman, o que dizer da identidade real? O que é ela, afinal? Um núcleo profundo ocultado pela conduta teatral do indivíduo? A parte autêntica da personalidade? Postular uma identidade virtual implica logicamente uma realidade essencial guardada nas entranhas da alma do sujeito? Embora não aprofunde a natureza da identidade real, talvez Goffman defenda uma dualidade estrutural nos processos de identificação proveniente da própria disposição das interações sociais.

Pode-se criticar Goffman por ter concebido atores sem sistema, enquanto a posição funcionalista, qual um espelho invertido, teria imaginado um sistema sem atores. Um pensador que talvez supere esse problema seja Simmel (1981). Seu conceito de “forma” é muito parecido com o de “esquema” ou de “modelo” de Goffman. Para entender uma forma de socialização, por exemplo, é necessário compreendê-la como um forma enquadrada, submetida a determinados padrões, normativos ou não, de comportamento, colocando em movimento orientações recíprocas particulares. Simmel vai enfatizar tanto o papel das competências ou das capacidades cognitivas dos indivíduos, quanto a função de disposições e de sentimentos psicossociais na viabilização da vida social. Vai insistir muito, inclusive, justamente nessas últimas categorias (vistas

como categorias afetivas) e na forma pela qual a afetividade e as emoções tornam as relações sociais possíveis.

Podemos inferir que, nas formas de socialização, os momentos do pensar, do agir e do sentir devem ser abordados de uma maneira processual e unificada, rompendo com um tipo de pensamento que os separa. Os três momentos não seriam, no caso, instâncias separadas e independentes correlacionadas apenas do ponto de vista de suas articulações — a relação entre esferas separadas ocorre apenas através das articulações entre suas fronteiras. Haveria, assim, a possibilidade de compreender melhor as relações entre ação-emoção-cognição e os processos de identificação. A socialização não seria mais baseada na separação e na articulação de instâncias (pensar, agir e sentir), e sim no postulado de que tais instâncias estão intimamente imbricadas. Estaria implícita aqui uma relação de consubstancialidade entre o pensar, o agir e o sentir, isto é, os três fenômenos seriam vistos como momentos de uma unidade: a identidade (Barbier: 1998).

Contudo, ao contrário de Goffman, Simmel pôde perceber mais nitidamente, através da teoria das formas, a atuação dos agentes na formação do sistema social. As formas de socialização são o resultado das ações entre indivíduos, mas têm a característica de poderem desenvolver-se independentemente dos objetivos dos indivíduos; há, portanto, uma autonomia da forma, resultado da atividade socializante das pessoas, sendo assim uma espécie de unidade objetiva de subjetividades que está a meio caminho entre as individualidades e as formas mais objetivas do tecido social.

Assim, como podemos perceber ao longo da análise, a identidade parece sofrer de uma dualidade justamente porque o processo de identificação ocorre num mundo onde a individuação possui uma dissimetria em relação à subjetivação. Se o indivíduo constrói sua identidade a partir da socialização, o processo de identificação que formata sua “consciência de si” teria necessariamente dois momentos: a primeira em relação a si mesmo e segunda em relação ao outro. Os dois momentos seriam inseparáveis, mas seriam diacrônicos e... problemáticos: só posso saber quem sou a partir do olhar e do reconhecimento do Outro, mas como obter seu reconhecimento, fundamental para a consciência de mim mesmo, se sua experiência do mundo e de mim mesmo não pode ser vivida por mim, e sim apenas a mim *comunicada* numa interação social? Como garantir de vez a coincidência dos dois momentos? A resposta mais plausível seria que jamais será garantida a coincidência entre a identidade atribuída ou real (para si) e a identidade recebida ou virtual (para o outro). Se a identidade é socializada, isso significa que o mundo interior de uma pessoa ou sua intimidade é *também social*; mas, o inverso também pode ser verdadeiro: o valor mais social e público pode tornar-se parte ou um fantasma do mundo interior de uma pessoa. O privado torna-se público, e o público, privado; o subjetivo torna-se objetivo, o objetivo, subjetivo ou ainda, numa outra linguagem:

essa inversão fazendo o ' mais íntimo ' o ' mais social ' não suprime a divisão de si como realidade originária da identidade: ela o instala no próprio social, abordando-o através da expressão individual dos "mundos subjetivos" que são ao mesmo tempo "mundos vividos" e

“mundos expressados”, logo passível de serem apreendidos empiricamente (tradução nossa.- Claude Dubar, 1991: 112).

A dualidade, principalmente aquela fundada na *distinção* entre indivíduo e sociedade, pode ser um bom ponto de partida; mas, se a identidade é socializada, parte-se do princípio de que a dualidade é fundada numa semelhança de origem e estrutura – uma homologia – entre o indivíduo e a sociedade. A homologia pode até ser um fato indiscutível, mas não impede o risco de se transformar a dualidade em dualismo, isto é, numa *separação* intransponível entre indivíduo e sociedade. O esforço de uma visão interdisciplinar da identidade seria no sentido de impedir justamente a transformação da dualidade num dualismo – a eterna tentativa de se fundar uma Psicologia Social é também uma forma de se resolver o mal-estar causado pela *separação* entre indivíduo e sociedade.

Podemos, enfim, chegar a uma definição sociológica da identidade: seria uma articulação que engloba uma transação interna ao indivíduo ele mesmo e uma transação externa entre o indivíduo, os agregados sociais (grupo, classe, grupos de status, profissões...) e o meio cultural (valores, representações sociais, ideologia, imaginário...). A identidade, sendo socializada, organiza componentes sociais e psicológicos no “interior” de uma estrutura afetiva e cognitiva (“pessoa”) que permite ao indivíduo interpelar a si próprio e o mundo. Assim,

a identidade é o resultado ao mesmo tempo estável e provisório, individual e coletivo, subjetivo e objetivo, biográfico e estrutural dos diversos processos de socialização que, conjuntamente, constroem os indivíduos e definem as instituições (tradução nossa.- Claude Dubar, 1991: 111).

A identidade possui, assim, o seu fundamento na intersubjetividade. Seria o resultado de um processo dinâmico, cujo leitmotiv são as interações sociais, sendo multidimensional, mas estruturada, e possuindo uma unidade diacrônica, justamente porque se baseia numa dualidade constitutiva.

Conclusão

Mas por que então nós continuamos a sentir, apesar de a identidade ser uma “construção social”, uma unidade interior, irreduzível ao Outro?

A resposta não é fácil. Numa hipótese “forte”, a dualidade da identidade perpassaria toda a história da humanidade, fazendo parte de nossa ontologia; contudo, iremos apostar, aqui, numa hipótese “fraca”, cuja defesa inclusive já esboçamos durante a argumentação, a saber: a dualidade seria característica de nosso mundo, isto é, da Modernidade, em particular da Contemporaneidade. Seria nossa ontologia de homens e mulheres modernos e contemporâneos. A identidade seria socializada em qualquer época da história humana, é certo, mas sua expressão dual seria histórica. A sensação de termos uma unidade interior ou algo transcendental anterior à experiência

– do tipo proposto por Kant ou mesmo uma essência que poderíamos chamar de “Eu” – e de sermos, ao mesmo tempo, indivíduos separados da sociedade, isto é, de sermos indivíduos-mônadas seria uma modalidade histórica de identidade.

Ora, se toda a discussão acima está correta, vale a pena insistir ainda em algumas conseqüências para o nosso fórum íntimo. Assim, se a identidade é baseada na intersubjetividade, a “pessoa” é necessariamente “pública”, até porque uma suposta essência interior, irreduzível ao mundo “externo”, não poderia ser apreendida empiricamente. *Nós aparecemos, em toda e qualquer época, sempre de forma pública.* Não há “substância mental”, “unidade interior” ou do “espírito”, o que existe definitivamente são “pessoas”. Nossa unidade não ocorre porque existe alguma entidade interna, cujos conteúdos seriam suas únicas propriedades. O que temos “dentro” de nós seria uma síntese de fragmentos de pensamentos, de sensações e percepções. Se existe alguma unidade, ela seria menos uma coisa do que uma narrativa, isto é, uma história. Somos uma *estória* na qual somos nós mesmos o sujeito. O pronome “eu” é a marca da trajetória do indivíduo, o martelar constante das suas narrações de sujeito comunicativo e falante. O pensamento reflexivo parece ser o aprofundamento de uma necessidade adaptativa primordial de contar e recontar histórias. A identidade estaria, aqui, completamente dessubstanciada, socializada e historizada.

O *self* – ou esse tipo de autoconsciência que é, ao mesmo tempo, uma intuição de que nós temos uma unidade interior irreduzível às interações sociais – foi um produto histórico que surgiu em determinadas condições e não em outras. A individuação, amálgama de todos esses eventos que conduziram ao *self*, surgiu a partir de condições bem determinadas, não sendo um fato natural da antropologia humana. O eu puro “*constitui a expressão de uma singular conformação histórica do indivíduo pela rede de relações, por uma forma de convívio dotada de uma estrutura muito específica*” (Elias, 1994: 32). O eu puro é uma fabricação do individualismo, enquanto expressão histórica do processo de individuação⁹. Nesse sentido, o tipo de autoconsciência sentida pelo homem moderno “*corresponde à estrutura psicológica estabelecida em certos estágios de um processo civilizador*” (32). O *self* surgiu no bojo de privatizações de determinadas interações sociais, antes públicas, agora reservadas ao fórum íntimo – a confissão seria um bom exemplo de privatização de uma esfera agora tornada íntima. Tal privatização significou a necessidade histórica de se organizar e de se valorizar a privacidade, gerando um modo singular de se organizar a afetividade. Tal situação criou a condição moderna por excelência: a sensação de que temos uma unidade interior apartada da “sociedade” e de

⁹ Não se deve confundir o processo de individuação, explicado parcialmente pela divisão do trabalho social, com o surgimento do individualismo, que seria uma expressão histórica e particular do processo de individuação característico das sociedades ocidentais e européias. Individuação é a condição necessária, mas não suficiente, do individualismo. Pode-se imaginar sociedades nas quais o processo de individuação – influenciado, inclusive, pelo aprofundamento da divisão social do trabalho – seja bastante acentuado, mas que não ocasionou o surgimento de um individualismo moral, como o existente nas sociedades ocidentais (pensamos na China, na Índia e, de uma certa maneira, no Japão).

que somos indivíduos isolados e independentes, refletindo a radicalização de um processo de individuação.

A separação entre o indivíduo e a sociedade seria uma projeção histórica dessa especial conformação psíquica. A necessidade funcional dos termos “indivíduo” e “sociedade” provém de tal estruturação psicológica. E tal terminologia, digamos assim, está inscrita nas práticas lingüísticas da sociedade moderna. Tanto “indivíduo” como “sociedade” são noções que surgem historicamente e, portanto, não existiam enquanto tal em outras épocas e sociedades. Seu surgimento possui uma afinidade eletiva com um determinado modo de vida, uma determinada forma de socialização, uma determinada forma de produzir identificação... Estão relacionadas a práticas que possuem uma história “gramatical” e que se materializam no uso dos pronomes pessoais; práticas que incorporam sistemas de identidade. Tais práticas, juntas com outras, conformam um “habitus”: “*esse habitus, a composição social dos indivíduos, como que constitui o solo de que brotam as características pessoais mediante as quais um indivíduo difere dos outros membros de sua sociedade*” (150).

Assim, na nossa civilização secular, o conceito de “pessoa” é identificado a um conceito de si que seria portador de uma “unidade interior” ou “alma”. Funcionamos por dentro de práticas lingüísticas em que os outros nos situam e nós os situamos. *Aprendemos* a utilizar o pronome “eu” dessa forma. *Aprendemos* a apreender a “pessoa” pública de forma privada. *Aprendemos* a interiorizar e a internalizar uma representação da “pessoa” enquanto “unidade interior”. A dualidade de si, desse ponto de vista, seria um “reflexo” de uma exigência gramatical inscrita historicamente em práticas lingüísticas e morais. O que aprendemos é uma representação histórica de uma representação de si. Através da memória guardamos traços mnemônicos, crenças, valores, sentimentos, etc., e tal memorização seria a base para exprimirmos e criarmos uma unidade pessoal, colocando em prática uma representação de si.

Ora, tal representação não é algo que está oculto nas nossas entranhas, e sim uma representação social (Perrusi, 1995). *Ela é parte constitutiva da identidade moderna, isto é, da forma particular e histórica pela qual os processos de identificação ocorrem na nossa civilização.* Ela está inscrita na linguagem, na história e na moralidade. O campo moral seria fundamental na formação da identidade, em particular da representação moderna de si, pois as práticas morais, através das representações sociais que as veiculam, estão inscritas em práticas lingüísticas que são fundamentais para a formação da identidade. Os valores morais são traduzidos e internalizados enquanto noções encharcadas de afeto, por isso são facilmente memorizáveis, aprendidos, reproduzidos e tão impregnantes. Seria no campo moral, principalmente através da linguagem e da comunicação social, que aconteceria a formatação de nosso particular e histórico “conceito de si”. Tal representação (social) de si é o modo pelo qual percebemos este ser real: a pessoa pública. Seria, assim, absolutamente moderno percebemos essa pessoa de forma privada, isto é, como um indivíduo portador de uma “alma” irredutível ao mundo.

A representação (social) moderna de si é real, porque existe e tem uma eficácia na formação de nossa realidade social, embora embace justamente a

percepção da realidade da pessoa pública. Mas, por causa disso, ela é produtora de uma gigantesca ilusão, isto é, da crença de uma essência individual? Sinceramente, não sabemos. O que sabemos, isto sim, é que tal representação (social) de si é o produto histórico de um novo tipo de subjetividade, calcada na individualidade. Ela é a base de nossa autonomia enquanto sujeitos e de nossa independência enquanto indivíduos. Talvez ela seja uma ficção realista, uma crença mobilizadora essencial à nossa identidade, isto é, à nossa busca compulsiva de sentido – busca que “inventa” e “constrói” as próprias premissas da... busca. Sendo uma ilusão ou não, boa parte do esforço do pensamento moderno foi o de desconstruir e desmistificar a idéia de uma essência individual, descentrando a identidade e o sujeito na modernidade.

O universo moral dos (pós) modernos e seus processos de identificação diferem significativamente daqueles das civilizações anteriores. Talvez, a diferença maior resida nesse conflito intransponível entre o indivíduo e a sociedade. O conflito existe do fato de a sociedade “morar” no indivíduo; mas não apenas por isso: o problema é que, na Modernidade e, principalmente, na Contemporaneidade, a moradia não é bem quista, principalmente quando entra em contradição com o desejo individual de unidade e totalidade; um desejo que leva a perceber a identidade não mais como dada e sim como “construída”; um desejo que implica uma rotina menos traçada por um destino pré-determinado do que condicionada pelo sucesso.

A identidade tornou-se, na verdade, um *artefato* e implica uma completa humanização da natureza humana. O que era dado pela vida, agora se está exigindo que seja construído – situação muito mais estressante e produtora de psicopatologias (Perrusi, 2002). Uma construção sem tradição e sem pontos de referência, na qual quem oferece sentido à vida seria o indivíduo solitário, sempre em busca do sentido perdido, para parodiar uma fórmula famosa. Contexto, sem dúvida, de intensa liberdade, mas uma liberdade perigosa, como percebeu Nietzsche, até mesmo liberticida... O indivíduo pós-moderno libertou-se do “nós”, parecendo ter uma capacidade ilimitada de escolhas e possuindo um imenso poder; contudo, apesar disso, vive num eterno pêndulo entre a embriaguez e o terror. Ele parece estar “condenado à liberdade”, bem mais do que pensava Sartre. Tal condenação é, ao mesmo tempo, seu privilégio e seu exílio (Guillebaud, 1995). Sua política é a da ambivalência: de liberdade em liberdade, de fundamentalismo em fundamentalismo. Não há política de identidade que dê jeito. A base do sofrimento pós-moderno (sofrimento essencialmente baseado no fracasso e na depressão) está na sua liberdade. Sofrimento e liberdade são provenientes da mesma condição, e isso é o *grande paradoxo*. Parece que Marx estava sendo intensamente pós-moderno quando diagnosticou: “o apelo para que abandonem as ilusões a respeito da sua condição é o apelo para abandonarem uma condição que precisa de ilusões” (Marx: 46, 2001). Enfim, parece que a obsessiva construção subjetiva de si mesmo gerou uma fadiga absolutamente moderna: o cansaço do “eu” – “um supremíssimo cansaço; íssimo, íssimo, íssimo. Cansaço” (Fernando Pessoa). Quem sabe, por isso, as crises de identidade não morem mais na filosofia, e sim nos divãs de psicanalistas. Talvez muito pior seria se pior fosse.

Bibliografia

- BOUDON, Raymond. 1986. *L'idéologie*. Paris: Fayard.
- BARBIER, Jena-Marie & GALATANU, Olga (orgs.). 1998. *Action, affects et transformation de soi*. Paris: PUF.
- CASTELLS, Manuel. 2000. *O poder da identidade*. Volume II. São Paulo: Paz e Terra.
- DUBAR, Claude. 1991. *La socialisation: construction des identités sociales et professionnelles*. Paris: Armand Colin.
- DUMONT, Louis. 1983. *Essais sur l'individualisme*. Paris: Seuil.
- EDELMAN, G. L. 1992. *Biologie de la conscience*. Paris: Odile Jacob.
- ELIAS, Nobert. 1991. *Qu'est-ce que la sociologie?* Paris: Éditions de l'aube.
- ELIAS, Nobert. 1994. *A sociedade dos indivíduos*. Rio de Janeiro: Zahar.
- ERIKSON, E. 1966. *Enfance et société*. Neuchâtel: Delachaux et Nestlé.
- FREUD, S. 1987. *Essais de psychanalyse*. Paris: Payot.
- GAUCHET, Marcel. 1992. *L'inconscient cerebral*. Paris: Le Seuil.
- GOFFMAN, Erving. 1973. *La mise en scène de la vie quotidienne*. Vol I, Paris: Ed. Minuit.
- GUILLEBAUD, Jean-Claude. 1995. *La trahison des lumières: enquête sur le désarroi contemporain*. Paris: Seuil.
- HALL, Stuart. 2001. *A identidade cultural na pós-modernidade*. 6ª edição. Rio de Janeiro: DP&A editora.
- HARRÉ, Rom. 1993. *Grammaire et lexiques, vecteurs des représentations sociales*. In, JODELET, Denise (org.). *Les représentations Sociales*. 3ª edição. Paris: PUF, pp. 116 a 131.
- LACAN, J. 1978. *Le séminaire, II*. Paris: Seuil.
- LAPLANCHE, J. & PONTALIS, J-B. 1980. *Vocabulário da psicanálise*, São Paulo: Ed. Martins Fontes.
- MacINTYRE, A. 1997. *Après la vertu: études de théorie morale*. Paris: PUF.
- MARX, Karl. 2001. *Manuscritos Econômico-Filosóficos*. São Paulo, Martin Claret.
- MEAD, G-H. 1963. *L'esprit, le soi et la société*. Paris: PUF.
- PERRUSI, Artur. 2002. *Utopia da saúde perfeita: a nova ideologia do corpo na modernidade*. Revista CAOS. Disponível em www.cchla.ufpb/~caos. Acesso em: 07 jan.
- PERRUSI, Artur. 1995. *Imagens da loucura: representação social da doença mental na psiquiatria*. São Paulo: Cortez.
- PIAGET, Jean. 1982. *Seis estudos de psicologia*. Rio de Janeiro: Forense-Universitária.
- RENAUT, Alain. 1989. *L'ère de l'individu*. Paris: Gallimard.
- ROUANET, Sergio P. 1987. *A razão cativa. As ilusões da consciência: de Platão a Freud*. 2ª edição. São Paulo: Brasiliense.
- SARTRE, Jean-Paul. 2002. *A Náusea*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira.
- SIMMEL, George. 1981. *Sociologie et épistémologie*. Paris: PUF.
- WEBER, Max. 2000. *Economia e sociedade*. Vol. 1, 4ª edição, Editora UnB.
- WEBER, Max. 1964. *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme*. Paris: Plon.

RESUMO

O vazio eternamente a ser preenchido: uma discussão sobre a identidade

O artigo faz uma análise crítica do conceito de identidade. Busca situar o conceito de identidade em relação às ciências sociais a partir de uma visão multidisciplinar. O artigo empreende também uma discussão sobre a identidade moderna, procurando compreender essa revolução que fez os modernos perceberem-se como seres dotados de interioridade e de um "eu" possuidor de profundidade.

Palavras-chave: identidade; sujeito; indivíduo.

RÉSUMÉ

Le vide impossible à combler: une discussion sur l'identité

Le texte propose une analyse critique du concept d'identité. Il s'agit de situer le concept d'identité par rapport à la science sociale à partir d'une approche pluridisciplinaire. Il est encore question de dresser un tableau de l'identité moderne tout en essayant de comprendre cette révolution inouïe qui a fait que les modernes se voient comme des êtres dotés d'intériorité et d'un « moi » investi de profondeur.

Mots-clé: identité; sujet; individu.