

→ sempre um hand.
→ fluido
→ alacodal
→ infl. Mead e Habermas

Identidade

Antonio da Costa Ciampa

Uma pergunta aparentemente simples

Quem é você?

É uma pergunta que frequentemente nos fazem e que às vezes fazemos a nós mesmos...

"Quem sou eu?"

Quando esta pergunta surge podemos dizer que estamos pesquisando nossa identidade. Como em qualquer pesquisa, estamos em busca de respostas, de conhecimento. Por se tratar de uma pergunta feita a nosso respeito é fácil darmos uma resposta; ou não é?

Se é um conhecimento que buscamos a respeito de nós mesmos podemos supor que estamos em condições de fornecê-lo. Afinal se trata de dizer quem somos... Experimente!

Não continue lendo antes de responder a esta pergunta: quem é você?

Pronto?

Respondeu de forma a qualquer pessoa, depois de ouvir sua resposta, poder afirmar que o conhece? Sua resposta torna possível você se mostrar ao outro (e, ao mesmo tempo, você se reconhecer) de forma total e transparente, de modo a não haver nenhuma dúvida, nenhum segredo a seu respeito? Sua resposta produz um conhecimento que o torna perfeitamente previsível? Ninguém (nem mesmo você), depois de conhecer essa resposta, terá dúvida sobre como você vai agir, pensar, sentir, em qualquer situação que surja?

Acredito que, se você foi sincero, estas questões todas podem ter levantado algumas dúvidas. Será tão fácil dizer quem somos?

Se, como estou supondo, não é tão fácil como pode parecer a primeira vista, podemos admitir que este é um problema digno de uma pesquisa científica (e não só por causa disso). Psicólogos, sociólogos, antropólogos, os mais diversos cientistas sociais têm estudado a questão da identidade; filósofos também. Não só pela dificuldade, mas também pela importância que esta questão apresenta, outros especialistas têm se envolvido com ela e não só cientistas e filósofos: nos tribunais, juízes, promotores, advogados, peritos, etc.; na administração, tanto pública como privada; na polícia, na escola, no supermercado etc., enfim, em praticamente todas as situações da vida cotidiana, a questão da identidade aparece, de uma forma ou de outra (e também fora do cotidiano: "quem era mesmo aquela personagem com quem sonhei ontem?"). Você já reparou como as novelas de TV exploram esse filão? É frequente uma personagem viver um grande drama porque de repente descobre estar enganada a respeito da identidade de outra personagem (é seu pai, sua mãe, seu filho, sua irmã etc., e não quem pensava que fosse); conseqüentemente, descobre ao mesmo tempo que também estava enganado a respeito da própria identidade (afinal, se esse desconhecido é meu pai, então *eu* sou seu filho e não de quem pensava); a identidade do outro reflete na minha e a minha na dele (afinal, *ele* só é meu pai porque *eu* sou filho dele). Outro exemplo: nas histórias "policiais" quase sempre o enredo é todo montado para que se descubra a identidade do criminoso (não só no sentido de saber quem cometeu o crime, mas também como se tornou "criminoso"); por vezes, a história se desenvolve de tal modo que nós (os espectadores ou leitores) sabemos quem é o criminoso, mas as demais personagens da história não sabem; isto nos levanta uma outra questão: pelo fato de os outros não saberem ele deixa de ser criminoso? Que é ser "criminoso"? É cometer um ato criminoso? (Pense no exemplo, digamos, fictício, de poderosos cidadãos que cometem atos que você considera criminosos mas não são perseguidos pela polícia e pela justiça...) Podemos falar numa identidade oculta? Pense numa história de "espionagem": a identidade do "espião" exatamente se caracteriza como uma identidade oculta (pelo menos para os espionados...), sendo que suas aventuras praticamente terminam ou deixam de ser atraentes quando essa identidade é revelada. Até os super-heróis têm sua identidade secreta (aquilo de que o Super-Homem tem mais medo é que

Id. i
relacionl

descubram quem ele é na vida cotidiana... como muitos de nós que escondemos algum aspecto de nossa identidade e morremos de medo que os outros descubram esse nosso lado "oculto"...). A literatura, o cinema, a TV, as histórias em quadrinhos, as artes num sentido bem amplo também lidam com o problema da identidade e podem nos ensinar muito a respeito.

Voltemos a nosso ponto de partida. Se, como afirmamos, estamos falando de nossa identidade quando respondemos à pergunta "quem sou eu?", a primeira observação a ser feita é que nossa identidade se mostra como a descrição de uma personagem (como em uma novela de TV), cuja vida, cuja biografia aparece numa narrativa (uma história com enredo, personagens, cenários, etc.), ou seja, como personagem que surge num discurso (nossa resposta, nossa história). Ora, qualquer discurso, qualquer história costuma ter um autor, que constrói a personagem. Cabe perguntar então: você é a personagem do seu discurso, ou o autor que cria essa personagem, ao fazer o discurso?

Se você é a personagem de uma história, quem é o autor dessa história? Se nas histórias da vida real não existe o autor da história, será que não são todas as personagens que montam a história? Todos nós — eu, você, as pessoas com quem convivemos — somos as personagens de uma história que nós mesmos criamos, fazendo-nos autores e personagens ao mesmo tempo. Com esta afirmação já antecipamos o que se poderia dizer caso nos consideremos o autor que cria nossa personagem; o autor mesmo é personagem da história. Na verdade, assim, poderíamos afirmar que há uma autoria coletiva da história; aquele que costumamos designar como "autor" seria dessa forma um "narrador", um "contador" de história!

Com isso podemos perceber outro fato curioso: não só a identidade de uma personagem constitui a de outra e vice-versa (o pai do filho e o filho do pai), como também a identidade das personagens constitui a do autor (tanto quanto a do autor constitui a das personagens).

A trama parece complicar-se, pois é sabido que muitas vezes nos escondemos naquilo que falamos; o autor se oculta por trás da personagem. Mas, da mesma forma como um autor acaba se revelando através de seus personagens, é muito freqüente nos revelarmos através daquilo que ocultamos. Somos ocultação e revelação.

Até agora falamos das pessoas como se elas fossem de uma determinada forma e não se modificassem, o que é falso. Basta observarmos nossos próximos, basta nos observarmos. No mínimo, as pessoas ficam mais velhas: a criança se torna adulto; o adulto, ancião. No máximo... o que seria no máximo? "Não reconheço mais Fulano, é outra pessoa!" Há mudanças mais ou menos previsíveis, mais ou menos desejáveis, mais ou menos controláveis, mais ou menos... mudanças. O estudante que se torna um profissional depois de formado representa uma mudança bem mais previsível do que a do jovem, nosso amigo de infância, que se torna um criminoso (é lógico que, implicitamente, estamos também considerando certas condições de classe social); numa outra situação social a previsibilidade pode ser invertida, infelizmente. Outro exemplo: a mocinha que se torna dona-de-casa, mãe de filhos etc. vive uma mudança mais desejável do que a daquela que se torna prostituta (novamente há algo implícito nesse julgamento: valores, etc.). O desempregado que se torna alcoólatra (ou criminoso, etc.) sofre uma mudança provavelmente menos controlável do que a do escriturário que se torna gerente (como você consideraria aqui a questão de classe, de valores, etc.?). Há mudanças e mudanças... quem muda mais: o heterossexual que se torna homossexual ou o adepto de uma religião que se torna ateu? O alienado politicamente que se torna revolucionário ou o civil que se torna militar?

Nós nos tornamos algo que não éramos ou nos tornamos algo que já éramos e estava como que "embutido" dentro de nós? Parece que quando se trata de algo positivamente valorizado, a tendência nossa é afirmar que estava "embutido" em nós ("sempre tive vocação para ser médico"); quando não desejável, freqüentemente estava "embutido"... nos outros ("sempre achei que ele tinha propensão para o crime", "... que ele tinha um jeito de 'bicha'"). Que dizer da jovem que se torna dona-de-casa? E do religioso que se torna ateu? O escriturário que se torna gerente está realizando uma "tendência", uma "vocação"?

Podemos imaginar as mais diversas combinações para configurar uma identidade como uma totalidade. Uma totalidade contraditória, múltipla e mutável, no entanto una. Por mais contraditório, por mais mutável que seja, sei que sou eu que sou assim, ou seja, sou uma unidade de contrários, sou uno na multiplicidade e na mudança.

Quando nossa unidade é percebida como ameaçada, quando corremos o risco de não saber quem somos, quando nos sentimos

Quem é o autor da personagem?

Não somos autores e personagens?

Mudanças

Uma unidade na multiplicidade e na mudança

desagregando, temos maus pressentimentos, temos o pressentimento de que vamos enlouquecer; aprendemos a ter horror de sermos "outro" (quando queremos ofender alguém cantarolamos um refrão bastante conhecido: "Fulano não é mais aquele..."); não é à toa que o tipo clássico de piada de louco envolve alguém que diz que é quem não é: "Napoleão", "Jesus Cristo", etc.; nestes casos, é fácil verificar que ele não é quem diz que é. Porém, será sempre fácil saber que alguém é (ou não é) quem diz que é? Num certo sentido, pode-se considerar a chamada "doença mental" como um problema de identidade: o "louco" é nosso "outro", tanto quanto o "curado" é o outro do "louco". Não afirma o dito popular que "de médico e de louco cada um tem um pouco"?

Desde o início estamos jogando perguntas em cima de perguntas, provocativamente, para uma questão que parecia tão simples. Talvez valesse a pena segurar essas dúvidas e examinar a questão de forma menos interrogativa. Vamos tentar separar dois tipos de problema: os de natureza empírica, prática, e os de natureza teórica e filosófica.

No princípio era o verbo

Quando queremos conhecer a identidade de alguém, quando nosso objetivo é saber quem alguém é, nossa dificuldade consiste apenas em obter as informações necessárias. O pai que deseja saber quem são os amigos que andam com seu filho, a mãe que procura conhecer o namorado da filha, o empregador que seleciona um candidato para trabalhar, o comerciante (lojista ou banqueiro) que procura se assegurar da credibilidade de um cliente a quem vai fazer um empréstimo, todos eles procuram "tomar informações" através dos mais variados meios e formas; a natureza das informações pode variar, mas todas têm em comum o fato de permitirem um conhecimento da identidade da pessoa a respeito de quem as informações são tomadas.

Assim, obter as informações necessárias é uma questão prática: quais as informações significativas, quais as fontes confiáveis (quem dá as "referências"), de que forma obter as informações, como interpretar e analisar essas informações etc. Enfim, o mesmo procedimento que um cientista adota ao fazer uma pesquisa empírica (talvez sem a sofisticação habitual numa pesquisa científica...).

Aqui, não problematizamos o resultado obtido; não complicamos a questão; supomos que as informações nos revelam a realidade.

Essa crença é a mesma que guia nossas ações mais corriqueiras da vida cotidiana. Nossos rituais sociais escondem a dificuldade implícita nessa maneira de pensar e de agir; é fácil imaginar como se tornaria difícil conviver com outras pessoas se não houvesse a suposição compartilhada por todos nós de que, normalmente, um indivíduo é a pessoa que diz que é (e que os outros dizem que é). Pense numa apresentação social: um amigo chega com um desconhecido e diz: "Este é Fulano, meu colega" e, após você o cumprimentar, o novo conhecido diz: "Muito prazer, sou Fulano" ou então "Sou Fulano, a seu dispor", etc.

Se as informações são verdadeiras, então a realidade está conhecida (pelo menos agimos como se estivesse: depois de uma apresentação, dizemos que o apresentado é nosso "conhecido"...).

Como são fornecidas essas informações?

A forma mais simples, habitual e inicial é fornecer um nome, um substantivo; se olharmos o dicionário, veremos que substantivo é a palavra que designa o ser, que nomeia o ser. Nós nos identificamos com nosso nome, que nos identifica num conjunto de outros seres, que indica nossa singularidade: nosso nome próprio. Falamos "chamo-me Fulano", sem prestar muita atenção ao fato de que, antes que eu "me chamasse Fulano", eu "era chamado Fulano", ou seja, nós nos chamamos da forma como os outros nos chamam. Nós nos "tornamos" nosso nome: pense em você mesmo com outro nome (não como outra pessoa, mas você mesmo com outro nome); há um sentimento de estranheza, parece que não "encaixa". Geralmente as pessoas se sentem ofendidas quando, por qualquer motivo, trocamos seu nome; é sinal de amizade e respeito não esquecer nem confundir o nome das pessoas que prezamos.

A não ser em casos excepcionais, o primeiro grupo social do qual fazemos parte é a família, exatamente quem nos dá nosso nome. Nosso primeiro nome (prenome) nos diferencia de nossos familiares, enquanto o último (sobrenome) nos iguala a eles.

Diferença e igualdade. É uma primeira noção de identidade.

Sucessivamente, vamos nos diferenciando e nos igualando conforme os vários grupos sociais de que fazemos parte: brasileiro, igual a outros brasileiros, diferente dos estrangeiros ("nós os brasileiros somos... enquanto os estrangeiros são..."); homem ou mulher ("os homens são... enquanto as mulheres são..."). Os

nome
indica
singularidade
de

nome #
sobrenome =

* # =

exemplos podem se multiplicar indefinidamente ("os corintianos são... enquanto os torcedores dos outros clubes são...").

O conhecimento de si é dado pelo reconhecimento recíproco dos indivíduos identificados através de um determinado grupo social que existe objetivamente, com sua história, suas tradições, suas normas, seus interesses, etc.

(Um grupo pode existir objetivamente, por exemplo, uma classe social, mas seus componentes podem não se identificar como seus membros, e nem se reconhecerem reciprocamente. É fácil, parece, perceber as conseqüências de tal fato, seja para o indivíduo, seja para o grupo social.)

Mas, se é verdade que minha identidade é constituída pelos diversos grupos de que faço parte, esta constatação pode nos levar a um erro, qual seja o de pensar que os substantivos com os quais nos descrevemos ("sou brasileiro", "sou homem", etc.) expressam ou indicam uma substância ("brasilidade", "masculinidade", etc.) que nos tornaria um sujeito imutável, idêntico a si-mesmo, manifestação daquela substância.

Para compreendermos melhor a idéia de ser a identidade constituída pelos grupos de que fazemos parte, faz-se necessário refletirmos como um grupo existe objetivamente: através das relações que estabelecem seus membros entre si e com o meio onde vivem, isto é, pela sua prática, pelo seu agir (num sentido amplo, podemos dizer pelo seu trabalho); agir, trabalhar, fazer, pensar, sentir, etc., já não mais substantivo, mas verbo. Usamos tanto o substantivo que esquecemos do fato original do agir: Eva comeu a maçã; Prometeu roubou o fogo dos céus; Oxalá com seu cajado separou o mundo dos homens do mundo dos deuses. Como devemos dizer: o pecador peca, o desobediente desobedece, o trabalhador trabalha? Ao dizer assim, estamos pressupondo antes da ação, do fazer, uma identidade de pecador, de desobediente, de trabalhador, etc.; contudo é pelo agir, pelo fazer, que alguém se torna algo: ao pecar, pecador; ao desobedecer, desobediente; ao trabalhar, trabalhador.

Estamos constatando talvez uma obviedade: nós somos nossas ações, nós nos fazemos pela prática (a não ser por gozação, você chamaria "trabalhador" alguém que não trabalhasse?).

É essa obviedade que nos coloca frente a um complicadíssimo problema teórico.

Até aqui estávamos tratando a identidade como um "dado" a ser pesquisado, como um produto preexistente a ser conhecido,

deixando de lado a questão fundamental de saber como se dá esse dado, como se produz esse produto. A resposta à pergunta "quem sou eu?" é uma representação da identidade. Então, torna-se necessário partir da representação, como um produto, para analisar o próprio processo de produção.

Uma questão complicada

O que é identidade?

Já vimos que nos satisfazer com a concepção de que se trata da resposta dada à pergunta "quem sou eu?" é pouco, é insatisfatório.

Ela capta o aspecto representacional da noção de identidade (enquanto produto), mas deixa de lado seus aspectos constitutivo, de produção, bem como as implicações recíprocas destes dois aspectos.

Mesmo assim, nosso ponto de partida poderá ser a própria representação, considerando-a também como processo de produção, de tal forma que a identidade passe a ser entendida como o próprio processo de identificação.

Dizer que a identidade de uma pessoa é um fenômeno social e não natural é aceitável pela grande maioria dos cientistas sociais.

Exatamente isso nos permitirá caminhar. Com efeito, se estabelecermos uma distinção entre o objeto de nossa representação e a sua representação, veremos que ambos se apresentam como fenômenos sociais, conseqüentemente como objetos sem características de permanência, não sendo independentes um do outro.

Não podemos isolar de um lado todo um conjunto de elementos — biológicos, psicológicos, sociais, etc. — que podem caracterizar um indivíduo, identificando-o, e de outro lado a representação desse indivíduo como uma duplicação mental ou simbólica, que expressaria a sua identidade. Isso porque há como que uma interpenetração desses dois aspectos, de tal forma que a individualidade dada já pressupõe um processo anterior de representação que faz parte da constituição do indivíduo representado. Por exemplo, antes de nascer, o nascituro já é representado como filho de alguém e essa representação prévia o constitui efetivamente, objetivamente, como "filho", membro de uma determinada família; posteriormente, essa representação é assimilada pelo indivíduo de tal forma que seu processo interno de representação é incorporado na sua objetividade social como filho daquela família.

GRUPO SOCIAL

Grupo: agir e não com substância

Resposta - Admit

a represent. da id. e a id. im. imitativa nos

É verdade que não basta a representação prévia. O nascituro, uma vez nascido, constituir-se-á como filho na medida em que as relações nas quais esteja envolvido concretamente confirmem essa representação através de comportamentos que reforcem sua conduta como filho e assim por diante. Temos de considerar também esse aspecto operativo (e não só o representacional).

Contudo, é na medida em que é pressuposta a identificação da criança como filho (e dos adultos em questão como pais) que os comportamentos vão ocorrer, caracterizando a relação paterno-filial.

Desta forma, a identidade do filho, se de um lado é consequência das relações que se dão, de outro — com anterioridade — é uma condição dessas relações. Ou seja, é pressuposta uma identidade que é re-posta a cada momento, sob pena de esses objetos sociais “filho”, “pais”, “família”, etc., deixarem de existir objetivamente (ainda que possam sobreviver seus organismos físicos, meros suportes que encarnam a objetividade do social).

Isto introduz uma complexidade que deve ser considerada aqui. Uma vez que a identidade pressuposta é repostada, ela é vista como *dada* — e não como *se dando* num contínuo processo de identificação. É como se uma vez identificada a pessoa, a produção de sua identidade se esgotasse com o produto. Na linguagem corrente dizemos “eu sou filho”; dificilmente alguém dirá “estou sendo filho”.

Daí a expectativa generalizada de que alguém deve agir de acordo com o que é (e consequentemente ser tratado como tal). De certa forma, re-atualizamos através de rituais sociais uma identidade pressuposta que assim é repostada como algo já dado, retirando em consequência o seu caráter de historicidade, aproximando-a mais da noção de um mito que prescreve as condutas corretas, reproduzindo o social.

O caráter temporal da identidade fica restrito a um momento originário, quando nos “tornamos” algo; por exemplo, “sou professor” (= “tornei-me professor”) e desde que essa identificação existe me é dada uma identidade de “professor” como uma posição (assim como “filho” também). Eu como ser social sou um ser-posto.

A posição de mim (o eu ser-posto) me identifica, discriminando-me como dotado de certos atributos que me dão uma identidade considerada *formalmente* como atemporal. A re-posição da identidade deixa de ser vista como uma sucessão temporal,

passando a ser vista como simples manifestação de um ser idêntico a si-mesmo na sua permanência e estabilidade.

A mesmice de mim é pressuposta como dada permanentemente e não como reposição de uma identidade que uma vez foi posta.

Vejamos um exemplo: quando alguém é identificado como “pai”? Pode-se responder que é quando nasce uma criança gerada por esse indivíduo; esse fato, contudo, assim considerado ainda é um fato físico, e ser “pai” é um fato social.

A paternidade torna-se um fenômeno social quando aquele evento físico é classificado como tal, por ser considerado equivalente a outras paternidades prévias. O pai se identifica (e é identificado) como tal por se encontrar na situação equivalente de outros pais (afinal, ele também é filho de um pai). Se ele é pai e a mesmice de si está assegurada, sua identidade de pai está constituída permanentemente; de fato, ele se “tornou” pai e assim permanecerá enquanto reconhecer e for reconhecida essa identidade, ou seja, enquanto ela estiver sendo re-posta cotidianamente. Ora, mas ao mesmo tempo ele também é filho; esse “outro” que ele é, é negado na sua posição como pai, pois se ele permanecesse como filho, a posição de seu filho estaria ameaçada, já que a diferença não se estabeleceria.

Dessa forma, cada posição minha me determina, fazendo com que minha existência concreta seja a unidade da multiplicidade, que se realiza pelo desenvolvimento dessas determinações.

Em cada momento de minha existência, embora eu seja uma totalidade, manifesta-se uma parte de mim como desdobramento das múltiplas determinações a que estou sujeito. Quando estou frente a meu filho, relaciono-me como pai; com meu pai, como filho; e assim por diante. Contudo, meu filho não me vê apenas como pai, nem meu pai apenas me vê como filho; nem eu compareço frente aos outros apenas como portador de um único papel, mas sim como o *representante* de mim, com todas minhas determinações que me tornam um indivíduo concreto. Desta forma, estabelece-se uma intrincada rede de representações que permeia todas as relações, onde cada identidade reflete outra identidade, desaparecendo qualquer possibilidade de se estabelecer um fundamento originário para cada uma delas.

Este jogo de reflexões múltiplas que estrutura as relações sociais é mantida pela atividade dos indivíduos, de tal forma que é lícito dizer-se que as identidades, no seu conjunto, refletem a estrutura social ao mesmo tempo que reagem sobre ela conservando-a ou a transformando.

As atividades de indivíduos identificados são normatizadas tendo em vista manter a estrutura social, vale dizer, conservar as identidades produzidas, paralisando o processo de identificação pela re-posição de identidades pressupostas, que um dia foram postas.

Assim, a identidade que se constitui no produto de um permanente processo de identificação aparece como um *dado* e não como um *dar-se* constante que expressa o movimento do social.

Para prosseguirmos, há necessidade de uma rápida digressão sobre o movimento do social: ele é, em última análise, a História.

A História é a progressiva e contínua hominização do Homem, a partir do momento que este, diferenciando-se do animal, produz suas condições de existência, produzindo-se a si mesmo consequentemente.

A História, então, como a entendemos, é a história da autoprodução humana, o que faz do Homem um ser de possibilidades, que compõem sua essência histórica. Diferentes momentos históricos podem favorecer ou dificultar o desenvolvimento dessas possibilidades de humanização do Homem, mas é certo que a continuidade desse desenvolvimento (concretização) constitui a substância do Homem (o concreto, que em si é possibilidade e, pela contradição interna, desenvolve-se levando as diferenças a existirem, para serem superadas); aquela só deixará de existir se não mais existir nem História nem Humanidade.

Assim, o Homem como espécie é dotado de uma substância que, embora não contida totalmente em cada indivíduo, faz deste um participante dessa substância (já que cada homem está enredado num determinado modo de apropriação da natureza no qual se configura o modo de suas relações com os demais homens).

Então, eu — como qualquer ser humano — participo de uma substância humana, que se realiza como história e como sociedade, nunca como indivíduo isolado, sempre como humanidade.

Nesse sentido, embora não toda ela, eu contendo uma infirmitude de humanidade (o que me faz uma totalidade), que se realiza materialmente de forma contingente ao tempo e ao espaço (físicos e sociais), de tal modo que cada instante de minha existência como indivíduo é um momento de minha concretização (o que me torna parte daquela totalidade), em que sou negado (como totalidade), sendo determinado (como parte); assim, eu existo como negação de

mim-mesmo, ao mesmo tempo que o que estou-sendo sou eu-mesmo.

Em conseqüência, sou o que estou-sendo (uma parcela de minha humanidade); isso me dá uma identidade que me nega naquilo que sou sem estar-sendo (a minha humanidade total).

Essa identidade que surge como representação de meu estar-sendo se converte num pressuposto de meu ser (como totalidade), o que, *formalmente*, transforma minha identidade concreta (entendida como um *dar-se* numa sucessão temporal) em identidade abstrata, num *dado* atemporal — sempre presente (entendida como identidade pressuposta re-posta).

Isso ocorre porque compareço perante outrem como representante de mim-mesmo a partir dessa pressuposição de identidade — que se encarna como uma parte de mim-como-totalidade. Essa identidade pressuposta não é uma simples imagem mental de mim-mesmo, pois ela se configurou na relação com outrem que também me identifica como idêntico a mim-mesmo; desse modo, ao me objetificar (e ser objetificado por outrem) pelo caráter atemporal *formalmente* atribuído à minha identidade, o que estou sendo como parte surge como encarnação da totalidade de mim (seja para mim, seja para outrem); isso confunde o meu comparecimento frente a outrem (em como representante de mim) com a expressão da totalidade do meu ser (de mim como representado).

Isto se dá porque cada comparecimento meu frente a outrem envolve *representação* num tríplice sentido:

1) eu represento enquanto estou sendo o *representante* de mim (com uma identidade pressuposta e dada fantasmagoricamente como sempre idêntica);

2) eu represento, em conseqüência, enquanto *desempenho papéis* (decorrentes de minhas posições) ocultando outras partes de mim não contidas na minha identidade pressuposta e re-posta (caso contrário eu não sou o representante de mim);

3) eu represento, finalmente, enquanto *reponho* no presente o que tenho sido, enquanto *reitero* a apresentação de mim — re-apresentado como o que estou sendo — dado o caráter *formalmente atemporal* atribuído à minha identidade pressuposta que está sendo re-posta, encobrendo o verdadeiro caráter substancialmente temporal de minha identidade (como uma sucessão do que estou sendo, como devir).

Ao me representar (no primeiro sentido — representante de mim), transformo-me num desigual de mim por representar (no

segundo sentido — desempenho de papéis) um “outro” que sou eu mesmo (o que estou sendo parcialmente, como desdobramento de minhas múltiplas determinações, e que me determina e por isso me nega), impedindo que eu deixe de representar (no terceiro sentido — re-apresentação) para expressar o outro “outro” que também sou eu (o que sou sem estar sendo) — que negaria a negação de mim indicada pelo representar no sentido anterior (o segundo).

Ora, essa expressão do outro “outro” que também sou eu consiste na “alterização” da minha identidade, na supressão de minha identidade pressuposta e no desenvolvimento de uma identidade posta como *metamorfose* constante em que toda humanidade contida em mim pudesse se concretizar pela negação (*não* representar no terceiro sentido) do que me nega (representar no segundo sentido), de forma que eu possa — como possibilidade e tendência — representar-me (no primeiro sentido) sempre como diferente de mim mesmo — a fim de estar sendo mais plenamente.

Ou seja: só posso comparecer no mundo frente a outrem efetivamente como representante do meu ser real quando ocorrer a negação da negação, entendida como deixar de presentificar uma apresentação de mim que foi cristalizada em momentos anteriores — deixar de repor uma identidade pressuposta — ser movimento, ser processo, ou, para utilizar uma palavra mais sugestiva se bem que polêmica, ser *metamorfose*.

Nem anjo, nem besta: apenas homem

A análise teórica feita até aqui inverte totalmente a noção tradicional que se tem de identidade, ou seja, “o que é, é”; “um ser é idêntico a ele mesmo”: isso decorreria da necessidade para o ser de ser o que é.

Mas, o que quer dizer “o ser ser o que é”?

Vejamos um exemplo clássico: uma semente já contém em si uma pequena plantinha, a planta plenamente desenvolvida e seus frutos, de onde sairão novas sementes. Então, ser semente é ser semente, mas não só a mesma semente, como também a plantinha, a planta desenvolvida, o fruto e a nova semente, uma multiplicidade que, naturalmente, já está contida na semente e que se concretiza pela transformação em fruto, ou seja, pelo fazer-se outro para então retornar a si mesmo (outro outro). São distintos momentos cuja

unidade constitui o concreto, uma unidade múltipla, como vimos, e também contraditória, pois a semente não permanece como semente para ser o que é; ela precisa ser negada, morrer: uma semente que permanecesse indefinidamente semente... não seria semente! Não germinaria, não seria negada; ela precisa deixar de ser semente para ser plenamente semente...

Então, “o ser ser o que é” implica o seu desenvolvimento concreto; a superação dialética da contradição que opõe Um e Outro fazendo devir um outro outro que é o Um que contém ambos.

E para o Homem: o que é para o ser humano ser o que é? Voltemos a uma afirmação feita anteriormente sobre o movimento do social, o qual constitui a História: ela é a progressiva e contínua hominização do Homem, a partir do momento em que este, diferenciando-se do animal, produz suas condições de existência, produzindo-se a si mesmo conseqüentemente.

Assim, o existir humanamente não está garantido de antemão, nem é uma mudança que se dá naturalmente, mecanicamente — exatamente porque o homem é histórico. E, afinal, a História nem é um Deus que conduz os homens a seus desígnios secretos, nem é um processo com um fim último; isto seria reduzir o homem à condição de coisa, desconhecer a infinitude humana, conceber os homens como seres que chegarão a realizar sua plenitude e nada mais pudessem vir-a-ser depois de um momento dado; seria considerar que tudo o que foram, são, serão e podem ser se esgotasse num absoluto que negasse a dialética do fenômeno humano; é verdade que um fato ocorrido é irrecorrível definitivamente, mas seus desdobramentos (assim como seus significados) são imprevisíveis e suas transformações infundáveis — o que não significa que certas alternativas não possam ser impossíveis.

Uma alternativa impossível é o homem deixar de ser social e histórico; ele não seria homem absolutamente. Outra impossibilidade é deixar de ser *também* um animal, conseqüentemente submetido às condições dessa sua natureza orgânica (tal como a planta à sua natureza vegetal). Contudo (e por isso foi grifada a palavra “também”), não pode ser só animal (dada sua natureza social e histórica).

Então, nem anjo, nem besta, o homem é homem — não como uma afirmação tautológica — mas como uma afirmação da materialidade da contínua e progressiva hominização do homem.

De um lado, portanto, o homem não está limitado no seu vir-a-ser por um fim preestabelecido (como a semente); de outro,

não está liberado das condições históricas em que vive, de modo que seu vir-a-ser fosse uma indeterminação absoluta.

A primeira constatação acima — de que o vir-a-ser do homem não pode se confundir com o de uma semente — deve servir para questionar toda e qualquer concepção fatalista, mecanicista, de um destino inexorável, seja nas suas formas mais supersticiosas (“sou pobre porque Deus quer”, “nasceu para ser criminoso”, etc.), seja em formas mais sofisticadas de teorias pseudocientíficas (por exemplo em certas versões de teorias de personalidade).

A segunda constatação — de que o homem não está liberado de suas condições históricas — nos coloca um problema e uma tarefa.

O problema consiste em que não é possível dissociar o estudo da identidade do indivíduo da sociedade. As possibilidades de diferentes configurações de identidade estão relacionadas com as diferentes configurações da ordem social. Foge às finalidades e aos limites deste artigo analisar sob quais condições vivemos hoje em nossa sociedade brasileira e, conseqüentemente, como considerar as alternativas de identidade possíveis aqui e agora. Fique claro, contudo, que uma análise geral como a que está sendo feita precisa ser traduzida para uma análise das circunstâncias concretas e específicas atuais; é do contexto histórico e social em que o homem vive que decorrem suas determinações e, conseqüentemente, emergem as possibilidades ou impossibilidades, os modos e as alternativas de identidade. O fato de vivermos sob o capitalismo e a complexidade crescente da sociedade moderna impedem-nos de ser verdadeiramente sujeitos. A tendência geral do capitalismo é constituir o homem como mero suporte do capital, que o determina, negando-o enquanto homem, já que se torna algo coisificado (torna-se trabalhador-mercadoria e não trabalha autonomamente; torna-se capitalista-propriedade do capital e não proprietário das coisas). Recorrendo a uma metáfora já utilizada anteriormente, o homem deixa de ser verbo para ser substantivo. Esta constatação deve ser entendida como indicação de fato que resulta historicamente ligado a um determinado modo de produção e não como algo inerente à “natureza” humana. Genericamente falando, a questão da identidade se coloca de maneira diferente em diferentes sociedades (pré-capitalistas, capitalistas, pós-capitalistas, etc.); há especificidades inclusive dentro de um mesmo modo de produção, ligadas à ordem simbólica de cada sociedade; há, quase sempre, a sobrevivência de formas arcaicas de identidade, etc., etc.

Este problema, assim formulado, sugere um amplo programa de pesquisas empíricas que, certamente, mostrariam como pano de fundo o verdadeiro problema de identidade do homem moderno: a cisão entre o indivíduo e a sociedade, que faz com que cada indivíduo não reconheça o outro como ser humano e, conseqüentemente, não se reconheça a si próprio como humano. Isto está assim expresso num verso magistral de Mário de Andrade, quando fala de São Paulo:

“Ninguém chega a ser um nesta cidade.”

“Chegar a ser um” ou (o que é o mesmo) “ser uma metamorfose ambulante”

Se o problema que consideramos está na relação indivíduo e sociedade, que tarefa daí decorre?

A realização de um projeto político.

A questão da identidade nos remete necessariamente a um projeto político.

Tentando explicar: chegamos até aqui partindo da pergunta: “o que é para o ser humano ser o que é?”; buscamos uma resposta considerando sua natureza social e histórica, expressa pela “contínua e progressiva hominização do homem”. Com isso, procuramos esclarecer que o homem (em si humanizável), humaniza-se por si; este o devir humano.

Desta forma, o futuro se coloca como contínua e progressiva realização da humanidade; porém, como não é possível, aprioristicamente, esgotar a definição do conteúdo de ser humano, esta infundável tarefa se nos impõe de maneira inescapável. Não se trata, evidentemente, de conceitos abstratos e definitivos que considerem o homem como pura consciência, só como subjetividade (este o risco idealista); nem também de reduzi-lo à simples condição de coisa, só como objetividade (esta a armadilha materialista-mecanicista). Trata-se de considerar a superação dialética desse dualismo pela *práxis*. Trata-se de não contemplar inerte e quieto a história. Mas, de se engajar em projetos de coexistência humana que possibilitem um sentido da história como realização de um porvir a ser feito com os outros. Projetos que não se definam aprioristicamente por um modelo de sociedade e de homem, que todos deveriam sofrer totalitariamente (e identicamente), mas projetos que possam tender,

convergir ou concorrer para a transformação real de nossas condições de existência, de modo que o verdadeiro sujeito humano venha à existência. Qualquer tendência, convergência ou concorrência que se arvora em Verdade, em ação, em expressão definitiva e acabada de um único projeto de transformação, absolutiza-se, tornando-se antidialética, anti-histórica, anti-humana.

A formulação de tal política, de uma política de identidade do Homem da nossa sociedade, a realização de tais projetos, para ser coerente com seus propósitos há de ser feita coletivamente e de forma democrática (entendida aqui como forma racional). A questão se coloca como uma questão prática e como tal deve ser enfrentada, conscientemente, por nós — cada um de nós, todos nós.

Acredito que, além de outros, dois fatores podem impedir esse engajamento consciente num projeto político.

O primeiro é ter uma atitude, de um lado intelectual, frente à questão da relação indivíduo e sociedade, semelhante àquela que nos leva a discutir quem nasceu primeiro, o ovo ou a galinha: o que prevalece, primeiro a sociedade ou primeiro o indivíduo? De outro lado, uma atitude prática, semelhante à do asno indeciso entre dois montes de feno, permanecendo no imobilismo: o que atacar primeiro, o indivíduo ou a sociedade?

O segundo fator é uma concepção de identidade como permanência, como estabilidade; mais que uma simples concepção abstrata, é vivermos privilegiando a permanência e a estabilidade, e patologizando a crise e a contradição, a mudança e a transformação. Assim, como que estancamos o movimento, escamoteamos a contradição, impedimos a superação dialética.

Identidade é movimento, é desenvolvimento do concreto.

Identidade é metamorfose.

È sermos o Um e um Outro, para que cheguemos a ser Um, numa infundável transformação.

Bibliografia

- Fausto, R., *Marx: Lógica e Política*, São Paulo, Brasiliense, 1983.
 Giannotti, J. A., *Trabalho e Reflexão*, São Paulo, Brasiliense, 1983.
 Habermas, J., *Para a Reconstrução do Materialismo Histórico*, São Paulo, Brasiliense, 1983.
 Heller, A., *A Filosofia Radical*, São Paulo, Brasiliense, 1983.

—, *O Quotidiano e a História*, Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1972.

Dentro de uma preocupação mais empírica que filosófica, podem ser mencionados especificamente:

Berger, P. e Luckmann, T., *Construção Social da Realidade*, Petrópolis, Vozes, 1973.

Erikson, E., *Identidade, Juventude e Crise*, 2ª ed., Rio de Janeiro, Zahar, 1976.

Goffman, E., *A Representação do Eu na Vida Cotidiana*, Petrópolis, Vozes, 1975.

Sarbin, T. R. e Scheibe, K. E. (eds.), *Studies in Social Identity*, Nova Iorque, Praeger Publishers, 1983.