

Arquipélago identidade O declínio do sujeito autocêntrico e o nascimento do eu múltiplo*

Mauro Maldonato

Na cultura ocidental a identidade humana foi considerada, por muito tempo, uma substância que se desenvolve ao longo da vida de um indivíduo. Nesta pesquisa, a identidade é considerada uma história de vida. Não um a priori transcendental, portanto, mas algo que deixamos para trás e que só pode ter expressão na narração de uma história de vida e nos encontros que a caracterizam. Nesse sentido a identidade não corresponde a uma autobiografia, mas a uma identidade que é, ela própria, biografia. Isto significa que a identidade assim entendida não só não é substancial, monolítica, solitária, solipsista, mas é fundamentalmente plural. Poderia ser definida como uma identidade relacional, que só se dá no encontro com o outro: o outro que olha, que narra e que pode explicitar minha identidade, restituindo-a a mim como forma de uma história de vida narrada. Essa abordagem fortemente ligada à psicologia cultural pretende indicar uma linha de pesquisa que se subtraia à escolha entre homo natura e homo cultura e estréia uma reflexão e uma pesquisa naturalmente cultural: que afinal, em outros termos, é a questão de uma identidade relacional.

Palavras-chave: Identidade, psicologia cultural, Eu múltiplo, identidade relacional

* Tradução de Roberta Barni.

Enfrentar, no breve espaço de um ensaio, os problemas e os dilemas que o discurso sobre a identidade apresenta não é tarefa fácil. A questão não só é contra-intuitiva, mas também nos obriga a considerar o óbvio como enigmático. Todavia, se tomarmos as devidas distâncias das exigências formais das disciplinas, temos a forte impressão de que as diversas representações hoje dominantes na literatura científica encontram-se numa crise profunda. De resto, quer as tradicionais aquisições metapsicológicas – da identificação à contra-identificação, da projeção à introjeção, até a mais moderna do Eu e do *self* – quer as mais recentes mitologias cibernético-computacionais se mostram inapropriadas para a compreensão de uma questão tão complexa.

Ao longo de toda a modernidade, na tentativa de *dar forma* à experiência humana a partir da perspectiva de uma *subjetividade autocentrada*, a filosofia e a psicologia modernas pretenderam descrever o *universo psíquico* sem dizer nada de si próprias, permanecendo enredadas em um *convencionalismo epistemológico* que não conseguiu ultrapassar a si próprio. Isso fez com que elas se aventurassem no precipício das formalizações frias, totalmente separadas do *mundo-da-vida* ao qual, inevitavelmente, toda experiência está fortemente aparentada.

O fim dos modelos unitários (drama conceitual da modernidade) abre caminho a perspectivas inéditas para uma discussão sobre a identidade. Por trás dos bastidores da representação moderna começa a delinear-se uma figura que torna a questionar a representação de uma identidade que se reflete em si mesma. Mas isso solicita algumas perguntas: de que modo a identidade do *Eu* individual se torna uma ponte em direção à compreensão da alteridade do outro? E como essa alteridade se torna constitutiva da nossa própria identidade? Questões duras, evidentemente, às quais tentaremos dar resposta ao longo desta reflexão.

Antes de entrarmos no cerne de uma questão tão controversa é preciso, no entanto, tentar uma reconstituição das passagens essenciais que, desde sempre, levaram religião, filosofia, antropologia e psicologia a interrogações e explorações inesgotáveis.

Indícios de um enigma

O último dos grandes rompimentos epistemológicos que marcaram o passo veloz do século recém-encerrado foi o ruir daquela que poderíamos definir *metafísica da identidade* (Foucault, 1972). O sentido e o horizonte semântico deste termo – de cifra primeiramente *heteronômica* (ou seja, que ganha força de um princípio exterior, Deus ou natureza) e depois *autonômica* (o *cogito* como rígida postura epistêmica, da qual indagar e legislar sobre o mundo, sobre si próprios e sobre os outros) – foram aporias que o pensamento do século XX salvou na forma de desconstruções filosóficas, artístico-plásticas, musicais ou em termos de costume, de vida diária, de teoremas político-ideológicos.

Durante séculos, as tradições platônica e judaico-cristã sustentaram a tese ontológica e substancialista da pessoa como alma ou reflexo de um *ser* capaz de subsumi-la e de gerá-la como ente finito. Qualquer que seja o ângulo desde o qual foi considerada, a propriedade última e insondável desse ser *monádico* (e finito) sempre foi a transcendência, ou seja, a sua capacidade de transfigurar-se em algo que o excedesse. Em outras palavras, a identidade de uma pessoa foi considerada uma estrutura psíquica que permanece para além do fluxo do tempo, das circunstâncias, dos eventos. Esta estrutura compacta, unitária, idêntica a si mesma no tempo e no espaço – ou seja, um âmago resistente e invariante, vinculador e escassamente elástico no plano das possibilidades, fundamento perene e alentador da vida intra-individual – realizava o equilíbrio psíquico.

Inúmeras evidências científicas, filosóficas e antropológicas mostraram a ineficácia de uma redução da identidade ao fundamento, à invariabilidade, à regularidade (Morin, 1989). A antropologia mostrou que, embora as identidades sociais e as fronteiras entre os grupos representem um aspecto da geral propensão humana a construir fronteiras simbólicas, tais determinações não são caracterizadas nem por mecanismos invariantes nem por tendências gerais da mente humana. Para indagar a questão da identidade, o primeiro passo necessário, portanto, é o de encetar um horizonte de pesquisa que nos leve para fora das lógicas narcisísticas e autísticas desnudando o princípio (e o preconceito) identitário (Remotti, 1996).

A psicanálise, por exemplo, nos adverte quanto à necessidade de mantermos distância da pretensão de restabelecer a unidade ou recompor as cisões da identidade mediante reconstruções ilusórias. Ainda que com ênfases diferentes – e permanecendo dentro das fronteiras dos próprios paradigmas epistemológicos e metapsicológicos – a psicanálise mostrou de que modo a identidade deriva de um processo de múltiplas identificações, de uma constante “negociação” das contradições e dos conflitos determinados por essas mesmas identificações. A

própria existência do inconsciente, da pluralidade das pessoas psíquicas (o id, o ego, o superego etc.) que o habitam – cada uma das quais perseguindo o próprio objetivo – demonstra a inanidade de qualquer representação unitária, compacta e coerente da identidade.

Particularmente a orientação pós-moderna da psicanálise – favorável a uma abordagem inclusiva – já não aponta o caminho de um *self* único, mas de uma multiplicidade de *self*: um *self* descentralizado, desunificado, dialógico e nada coeso. O aspecto mais interessante do debate psicanalítico contemporâneo sobre o *self* diz respeito, justamente, à tensão criativa entre a representação do *self* como múltiplo e descontínuo e a do *self* como único e contínuo. Além disso, nas mais recentes conceituações, tanto a denominada *Psicologia do eu* quanto a *Psicologia do self* (Kohut, 1986; Kernberg, 1990) tiveram por *núcleo metafísico* a representação de algo certamente dotado de coerência, coesão e continuidade, mas intimamente plural.

Tudo isso, porém, não deve induzir-nos a engano. Os paradigmas científicos atuais são fortemente marcados por uma herança substancialista da identidade humana. Tanto o conceito de personalidade, quanto o de unidade psíquica contêm, de fato, amplos resíduos do tradicional paradigma unitário. Naturalmente, o discurso sobre a unidade e a pluralidade das partes que estão em jogo na identidade humana se deu de modo bastante complexo e em diversos âmbitos. Enquanto as escolas frenológicas (Gall e Spurzheim) do início do século passado pareciam orientadas a favor de uma linha antiunitária das faculdades ou propriedades do órgão-mental, as escolas globalistas do século XX relançaram os modelos integrados. Em certo sentido, a *psicologia associacionista* ou a recente teoria da *mente modular* (Fodor, 2001) também pressupõem a existência dessa antinomia entre unidade e multiplicidade que, observando bem, é uma dicotomia constante da maneira humana de considerar os problemas do conhecimento do mundo

Ora, se é verdade que os movimentos do pensamento originados pelo freudismo e pelo marxismo abalaram, por um lado, as conceituações monísticas e totalitárias da identidade, por outro, contra factualmente, alimentaram um reducionismo baseado no conceito vinculador de estrutura – ou seja, uma naturalização dos processos cognitivos com a redução do homem às sobredeterminações nele exercidas por uma estrutura chamada inconsciente – que aprisiona o irreduzível e heterogêneo elemento humano em alguma coisa que pode ser explicada, analisada, manipulada ou, seja como for, tratada como algo unitário.

Na origem do conceito moderno de identidade houve a tentativa – levada a cabo pelo empirismo naturalista do final do século XIX – de transpor a idealidade das formas lógico-matemáticas do pensamento científico no fenômeno psicológico como tal: com a redução do Eu às leis e às invariantes empíricas da psicologia,

que estava se definindo por meio de leis e constantes, perceptíveis pela consciência mediante a auto-reflexão. Assim, enquanto as asserções cartesianas (o cogito e a unidade do Eu) fundavam a certeza do conhecimento do mundo e de si (autopercepção racional), o psiquismo, como forma do pensamento, ia progressivamente assumindo as características do subjetivismo, isto é, matriz de tudo o que é pensável, da universalidade das idéias e dos conceitos que realizam a interpretação naturalista da consciência e reduzem o pensamento a puro mecanismo psicológico.

Mas apesar da tentativa de edificá-la sobre firmes pressupostos deterministas, o conceito moderno da identidade carrega em si vários pontos de vulnerabilidade. A tentativa cartesiana de separar alma e corpo, distinguindo a *res cogitans* da *res extensa*, embora decidido, resulta incompleto. É o próprio filósofo francês a admitir isso implicitamente ao se perguntar até que ponto as ações humanas podem ser representadas segundo automatismos: isto é, se a consciência teria a capacidade de controlar o comportamento em sua totalidade ou se, diferentemente disso, apenas uma cota parcial das ações humanas recairia sob o controle da mente racional. Para Descartes, as paixões pertencem àquele tipo de percepção que o vínculo estreito entre alma e corpo torna confusas e obscuras. Essas dúvidas e perplexidades levam-no a tentar uma teoria do erro. Especialmente, à pergunta que ele se faz, sobre onde nasceriam os erros, ele responde que sendo a vontade mais ampla do que a capacidade de compreensão não é possível retê-la dentro desses limites. Deriva daí que a vontade se estende mesmo às coisas que não compreende.

Quem realiza uma primeira sistematização das questões da identidade e do *self*, de todo modo, é John Locke. Com uma radical mudança de perspectiva em relação a Descartes, Locke observa que o saber surge da experiência e a identidade tem uma determinação evolutiva própria. Além disso, só um procedimento introspectivo e auto-reflexivo permite uma reconstituição racional de si próprios e do mundo. Em *Ensaio sobre o intelecto humano*, Locke demonstra a falta de fundamento de um conceito de identidade como invariante de uma substância imaterial, pois ela muda incessantemente no tempo. Recuperando da tradição jurídica latina o conceito de *persona*, Locke declina explicitamente a identidade como organização dinâmica e temporal, sem fazer distinções entre os aspectos subjetivos e objetivos. Para o filósofo inglês, a autoconsciência é o que define a pessoa, porque a consciência é consciência de si, ou seja, a consciência reflexiva imediata de termos consciência de sermos aquela pessoa.

Será Dilthey (1883) quem traçará uma linha nítida entre *ciências da natureza* e *ciências do espírito*, fundando uma nova epistemologia das ciências humanas. Suas reflexões representam um forte elemento de descontinuidade com a *razão*

pura kantiana que colocar a indagação naturalista como fundamento de uma ciência objetiva. Para Dilthey, ao contrário, à origem do conhecimento não há um sujeito universal e metafísico, mas o vivido (*Erlebnis*). Com esse movimento teórico ele contorna não só a oposição dialética entre o Eu dado *a priori* e o objeto natural, mas também supera a cisão entre sujeito e objeto: porque o sujeito encontra e define si próprio junto com o objeto e o *Erlebnis* se torna, deste modo, a verdadeira medida do conhecimento do mundo exterior e, incindivelmente, do conjunto dos processos de compreensão do *self*, de reconstituição de um acontecimento pessoal, de uma biografia feita de eventos naturais e históricos do mundo.

Por seu lado, Franz Brentano, partindo do conceito de *intencionalidade*, atua uma transformação radical do conceito de consciência e identidade, do qual o último descende. Para Brentano – que designa a unidade da consciência como momento de conexão de todos os fenômenos psíquicos (entendidos como aspectos parciais de um processo psíquico unitário) – seja o pensamento, seja a consciência, têm determinações intencionais. Embora não mencione explicitamente o Eu, ele antecipa a reflexão husserliana desenvolvendo a teoria da intencionalidade das experiências da consciência.

Com as *Pesquisas lógicas* de Husserl tem início, no alvorecer do século XX, o discurso fenomenológico da identidade. Tornando a questionar as pretensões veritativas da interpretação naturalista da consciência (reduzida a puro mecanismo psicológico), Husserl desconstrói a representação de uma consciência unitária e de uma identidade monádica. Ele observa que, se é verdade que toda consciência e identidade são decerto consciência e identidade de si, também é verdade que elas se transcendem numa abertura do pensamento a si mesmo, que é coisa totalmente outra que a vivência desse mesmo pensamento. Assim, se a intencionalidade é constitutivamente inevitável, então a abertura do pensamento não pode ser fundamentada pelos princípios de causalidade, deduzibilidade, exclusão e de relação entre signo e significado, mas deve ser compreendida num plano de verdade não-lógico, ou seja, como abertura do pensamento para o pensado.

Aqui o velho preconceito que assimila o não reflexivo ao não dizível demonstra todo seu caráter problemático e infundado. Explorar o que é evidente significa tornar a questionar a própria evidência, a cifra íntima de tal evidência. Mas a que problemas, enigmas e paradoxos nos expomos ao tomarmos o caminho ao longo do qual nossos enunciados e nossa linguagem são submetidos a fortes tensões? Para a fenomenologia, nenhuma identidade estável e objetiva é pensável separada da *intencionalidade da consciência* (Merleau-Ponty, 1945). Mas como as análises da constituição e da estrutura temporal do *Dasein esquizofrênico* evidenciam – basta analisar as pesquisas realizadas por Minkowski, Straus, von Gebattel, Storch e, mais recentemente, por Ciompi, Janzarik, Cargnello, Callieri

e outros ainda – é necessário pensar a identidade como uma temporalização que, graças à intencionalidade, possibilita esse fenômeno. Uma identidade não só logicamente infundada, mas que se manifesta num Eu diferente por sua unicidade e não-único por sua diferença. Uma identidade que a infinita insistência das ondas do mar que se define *fora do sujeito*, isto é, fora de uma subjetividade totalizante que tornou impossível qualquer autêntica alteridade.

O encontro da identidade com a alteridade – luta mortal na qual a alteridade do Outro assume o risco de ser suprimida para se tornar familiar e ser reconduzida a uma figura de si – é uma relação fundamentada nas estruturas concretas da temporalização. A própria tentativa de desconstrução da noção de identidade tem de inaugurar um novo gesto epistemológico que, de uma noção de identidade essencialista e de superfície, dê lugar a uma busca das estruturas profundas e de suas determinações intersubjetivas. É neste sentido que o Outro se torna constitutivo de identidade. Mas essa estratégia abre caminho para outro gesto decisivo: a instituição de uma topologia da diferença, isto é, uma des-totalização da identidade do homem como radical opção fenomenológica e antimetafísica.

Em outros termos, trata-se de uma identidade totalmente interna ao homem, que o atravessa e o marca irremediavelmente, numa abismal assimetria entre o Eu e o Outro além de qualquer mediação social ou conceitual. A identidade deste Eu encontra o Outro, o estranho. Mas quem é este Outro estrangeiro, se seu alter ego se difrata nas múltiplas remissões de um espelho? E como se realiza esta passagem de um Eu vazio e fagocitante para um jogo ambivalente que deixa emergir a estranheza que está em nós e que nós mesmos somos para nós? Claro, a questão é extremamente emaranhada e não pode ser liquidada num apressado reducionismo. Enfrentá-la significa responder ao quesito fundamental (*Grundfrage*) relativo à natureza do *homem*. Pergunta esta, à qual não responderemos de modo direto. Ao contrário, manteremos a pergunta em aberto, tentando introduzir uma variação, reformulando-a, no sentido de *quem é o homem*. Só existe esta pergunta (destinada a permanecer pergunta) que pode fazer com que a existência, em toda a sua unicidade, apareça. Se, com efeito, perguntássemos *o que é o homem* a resposta seria inerente a uma qualidade pessoal, a uma pertença cultural, biológica, de espécie e outras mais. Responder à pergunta *quem é o homem* significa abrir-se à *narração*, ao relato de uma história: que afinal é, obviamente, a história de uma vida, de *uma identidade*, de uma *história pessoal*.

Para tanto é necessária uma mudança de paradigma que nos acompanhe fora do preconceito identitário. Ora, por muito tempo se acreditou que a saúde mental coincidissem com a estrutura unitária, compacta e idêntica a si própria da psique, no tempo e no espaço. A loucura seria, assim, a irrupção da multiplicidade na unidade, a cisão, a desorganização de uma estrutura que, justamente enquanto

unitária, percebe a multiplicidade como rompimento e desordem. Mas nós somos uma *federação de almas* e não tem o menor sentido buscar uma suposta unidade e compacidade do Eu. Ao contrário, é necessário postular uma pluralização do Eu e do *self*, até instituir uma crítica do preconceito identitário mesmo no que concerne o “nós”. A fragilidade do “nós” (como conceito) é no mínimo tão significativa quanto a fragilidade do Eu. É a ocultação da precariedade humana que leva à afirmação, à construção, à ficção da identidade.

Logo, é só a partir da alteridade do Outro, de sua irreduzível diferença, que chegamos a nós mesmos. Numa tensão ininterrupta, a alteridade acompanha a identidade como uma sombra. É absolutamente impensável um afastamento, uma recusa da identidade, pois se a identidade rechaça, a alteridade torna a aflorar, prepotente e invencível. Mas se a identidade não é uma esfera compacta e imóvel – como a *verdade bem redonda* de Parmênides – então será necessário buscá-la não na eterna luta pela afirmação de si contra o outro, mas na infinita escuta do outro em si, na incessante proliferação de vozes nunca é redefinição de vultos, identidades plurais em si, porque em si mesmas diferentes: identidades nunca redutíveis em si, por mais singulares e únicas que sejam, pelas quais cada um de nós é constantemente atravessado (Maldonato, 2004).

Eu chego a mim desde o Outro, sem poder parar em mim, na incessante tentativa de unir esta dispersão e dela explorar, a cada vez, a infinita abertura: como um trabalho incessante do luto e da hospitalidade do outro em mim e fora de mim, que nunca termina, e que nunca termina de nos definir. Amiúde, nesse encontro emergem aparentes formas de não participação, uma oposição, um vazio de respostas que tornam a questionar radicalmente nossas próprias ficções, nossas próprias máscaras de identidade.

Mas nenhuma identidade de si pode se dar consigo. Porque não pode se dar nem o mim mesmo nem o outro, mas apenas o *Zwischen*, o *entre*, que faz ambos nascerem (Callieri, 2001). Apenas mantendo aberta esta relação posso ser o que eu sou, porque apenas a partir da alteridade do outro, de sua irreduzível diferença no contraste, chego a mim mesmo.

Em *O princípio dialógico* (1997) Martin Buber afirma que o indivíduo é um fato da existência na medida em que entra em relação de vida com outros indivíduos. O fato fundamental da existência humana é *o-homem-com-o-homem*. Nesse sentido, a raiz de toda a relação está na alteridade, naquela esfera de inter-relação na qual o *entre* assume o valor de categoria originária e fundamental da realidade humana.

Mas esta esfera de relação – que se declina em diferentes níveis e a cada vez na singularidade de toda experiência humana – não é marcada por uma ininterrupta continuidade, mas se constitui, a cada vez, sempre de novo, conforme a infinita gama das remissões diárias dos encontros humanos, entre os quais se situam,

sempre com perspectivas inexploradas, a dimensão dialógica do encontro humano.

Individuação como transgressão

Retomando a incerteza própria da interrogação, temos de nos perguntar: o que significa que a identidade não é uma substância natural e estável no tempo, mas um evento pertencente à nossa unicidade de pessoas, que podemos simplesmente e sobretudo contar (ou, se quisermos, fazer com que nos contem) de outro ponto de vista? Quem é “o outro eu” que me narra? Não seria talvez o mim mesmo diante do espelho que ao refletir minha história vivida até aquele momento: a mesma história que passou diante de meus olhos?

Claro, a identidade nunca se dá na forma, embora narrativa, de uma verdade definitiva. Sempre há uma tensão irresolvida entre o desejo de saber *quem* eu sou e as respostas que podem ser dadas a mim: respostas que podem ser muito diferentes daquelas que eu posso dar sobre mim mesmo. Nessa aventura não há uma conclusão possível; só é possível manter a abertura sobre a interrogação “*Quem é você?*”, quem é “*o outro*” (que é sempre *alguém mais*) em sua humanidade e unicidade. Esse gesto torna possível um novo horizonte ético (e talvez político) no qual o homem é posto diante da unicidade do outro homem.

Tomar este caminho significa abandonar não só o solipsismo cartesiano, mas também a observação do homem de longe, como queria Aristóteles, que fala de um animal racional e político. Nada disso. Essa subjetividade é uma unicidade incerta, frágil, arriscada, exposta ao olhar dos outros – que sempre são outros, nome e sobrenome, para os quais o outro é *necessário*. Estamos, evidentemente, no pólo oposto de todo solipsismo. Mas, sobretudo, do individualismo monádico da doutrina e da teoria política hobbesianas.

Lévinas contesta radicalmente esta filosofia que exercita a violência e o domínio sobre o outro. No caminho da totalidade e do totalitarismo ele enxerga a convergência da violência teórica da ontologia, a violência prática sobre o homem e a intolerância para com o *diferente* (Lévinas, 1996). Não é um caso, ele diz, que desde o início da história da filosofia a expressão de Heráclito – “O ser se revela ao pensamento filosófico como guerra” – tenha sido dobrada a esta exigência. A supremacia do idêntico sobre o Outro obscureceu a transcendência. O primado da ontologia levou ao excessivo poder do Neutro e impediu qualquer verdadeira abertura para o Outro. Se isto é verdade, então é necessário um rompimento explícito com o pensamento do idêntico: rompimento que não se realiza com um gesto filosófico, mas no encontro com o Outro. Somente o *face*

a face com o Outro permite a superação da totalidade: o outro como presença viva, que se auto-impõe independentemente de qualquer atribuição de sentido e de qualquer contexto sociológico. Mas não se trata de pensar o Outro. Trata-se de abrir o próprio pensamento e a própria linguagem para um encontro além da dialética tradicional (Derrida, 1971) a um *encontro que não é comunhão, mas separação*.

Temos de perguntar a nós mesmos: é possível pensar uma relação com si próprio que não seja uma volta a si, uma repatriação em si, um render-se à ilusão da identidade? É possível um “despertar”, um movimento copernicano que saiba questionar radicalmente a identidade, que a deponha exatamente como se depõe um rei? Como vou encetar uma relação com o outro, estrangeiro, que chega repentinamente, como um evento inesperado; ao outro, estrangeiro, que bate à minha porta e perturba a minha paz doméstica? É possível falar deste encontro recorrendo às retóricas da hospitalidade? Enfim, os direitos do estrangeiro podem prevalecer sobre os direitos do anfitrião?

A hospitalidade implica a reciprocidade de um *dià-logos* que existe (e resiste) apenas enquanto for diálogo de ambos com um *Terceiro* que nunca aparecerá como tal. Não só, portanto, os “amigos” são um para o outro *xénoi*, ou seja, estrangeiros, mas se definem cada qual na própria relação com o Estrangeiro (Cacciari, 1997). Esta relação – que sempre é também *pólemos* – pode adquirir luz comum apenas sob condição de não se tornar indiferença ou tolerância vazia. Nenhum “nós”, nenhum “co-pertencer”, nenhuma *communitas*, pode se dar a não ser entre os que, em absoluta responsabilidade, “amam afastar-se, separar-se”. Esta é a única declinação possível do liame de acolhida, o vínculo de hospitalidade para com quem é realmente estrangeiro, para com quem permanece inalcançável. O escândalo que o estrangeiro expressa é um *dom*, um inesgotável motivo de interrogação e de doação de sentido. O Outro é um enigma que me interpela e torna a questionar meu pensar. No encontro com aquele “tu” ímpar e assimétrico o Outro que sobrevém não está ao alcance da mão. O seu estar no mundo não é o erguer-se sobre um fundamento. Ele vai ao encontro do eu como diferença irreduzível.

O estrangeiro que bateu à minha porta colocou em desordem minha casa não devido à desmedida de seu gesto, mas às ressonâncias *infinitas* que subvertem minha ordem interna. A transcendência de seu “rosto” é *auto-significância por excelência*, é anúncio de minha própria presença, é *pathos* de uma distância que se torna proximidade, muito embora proximidade inacessível. Nada, portanto, que tenha a ver com as “categorias do político” ou com o poder. O estrangeiro é evento traumático, irrupção concreta de uma presença outra – como disse Blanchot – constituída pelos Outros, *inacessíveis, separados e distantes quanto o próprio invisível*.

O que resta da identidade, a esta altura da viagem? Resta, acreditamos, a busca de uma verdade que não se pretende prepotente; que não é *reductio ad unum*; que acolhe todo o múltiplo; que contempla a “loucura” de uma viagem que “do Mesmo vai em direção ao Outro que nunca retorna ao Mesmo”. Esta multiplicidade não é um relativismo indiferente, mas um diálogo que se torna mais autêntico quanto mais evidentes forem as diferenças: diferenças necessárias, que nos identificam e que são a premissa para uma reversão da dependência e da heteronomia em autonomia absoluta.

Torna-se urgente, então, um pensamento radical, de conseqüências igualmente radicais: uma resolução ética, capaz de subverter as categorias do “político”. Não uma linguagem normativa ou um cálculo jurídico, mas uma extrema tensão do sujeito, na incalculável obrigação de uma singularidade sem a qual não haveria responsabilidade nenhuma. Poderíamos defini-la *ética da decisão* que envolve o ser e as relações fora de qualquer cálculo contingente. Mas isso significa, antes de mais nada, libertar-se da obsessão do definitivo, de regras universais e abstratas e pensar, ao contrário, um indivíduo altruísta que constitui o meu *ser-aí* que é necessário para que *eu exista*.

O horizonte narratológico da identidade

Até tempos recentes a identidade – particularmente a identidade pessoal – foi considerada uma substância que se estabelece na mente ou no corpo de um indivíduo. Se outrora se dizia *alma*, agora se diz *mente*. Além da *vexata quaestio* relativa à sua localização, seria oportuno substituímos a idéia de *substância* com a da *história de vida*, isto é, *quem sou eu, quem é você*.

Esta *perspectiva narratológica da identidade* – que se desenvolve no tempo de vida de cada um – está em contraste com a idéia de uma identidade *substancializada*. Vivendo e agindo, cada um de nós testemunha a própria vicissitude deixando para trás uma *história de vida* na qual a identidade não é um *a priori* transcendental, mas indica o tempo *que deixamos para trás*: alguma coisa que não pode ser planejada, pré-determinada e que só se expressa na narração. Esta identidade nunca se dá como uma *autobiografia*, mas como uma *biografia* que alguém, mais cedo ou mais tarde, de alguma forma contará. Essa identidade é, por assim dizer, *relacional* e se dá, justamente, em relação ao outro; o outro que observa e narra; o outro que me narra mediante uma história de vida. Neste sentido, torna-se aqui útil a distinção de Ricoeur sobre a dupla representação da identidade: a primeira, que alude a alguma coisa invariável e que remete ao “mesmo” segundo o modelo filosófico da identidade como substância; a segunda,

que poderíamos definir *ipseidade* e que indica, ao contrário, a mudança e a capacidade de transformação dos sentimentos, das inclinações, dos desejos do sujeito (Ricoeur, 1986).

Em toda a narração há um poderoso esforço de ficção, de reconstrução, de artifício. Mas embora o texto seja importante, ele é totalmente secundário com relação às histórias de vida. O que tem importância não é o texto, mas *o outro* que está à minha frente e me conta a história da minha vida dando-lhe o devido relevo. A *identidade narrativa* não é um efeito da *identidade narrável*, mas seu pressuposto. Contrariamente às aparências, a distinção entre *identidade narrativa* e *identidade narrável* é essencial. A locução *identidade narrativa* é constituída por duas palavras que já possuem uma referência muito clara ao conceito de “texto”. A identidade narrável, ao contrário, é uma identidade que pode ser narrada: que *pede* para ser narrada e que transformará minha vida não na seqüência *casual* de eventos, mas numa *trama* narrável (Cavarero, 1997).

Ora, todos têm histórias para contar. E cada um de nós deixa para trás uma história de vida. Mas *unicidade* não significa *excepcionalidade*. Unicidade é o fato que cada um de nós é *único*, e não *excepcional*. Não só os grandes homens deixam atrás de si uma história digna de ser contada. Na medida em que é individualidade irrepitível, o homem deixa atrás de si uma história enquanto história. Pensar filosoficamente nessas temáticas – as temáticas da unicidade e da singularidade – significa subverter a tradição filosófica que ainda hoje domina o cenário contemporâneo em sua dupla articulação *metafísica* e *pós-moderna*: a primeira, dentro da problemática da identidade, a tratar do *idem*, isto é, daquele *mesmo* que Ricoeur ilustrou tão bem com seu exemplo da substância; a segunda, que para se opor a essa *coisa universal* (incapaz que é de se ocupar da singularidade viva em toda sua complexidade), tende a observar a dissolução de tudo isso, isto é, a dissolução da substância numa espécie de identidade fragmentária que já não é identidade, mas que é, digamos, uma soma de muitas coisas.

Talvez seja útil refletir sobre a possibilidade de uma terceira via para uma nova conceituação da identidade, na qual a identidade narrativa se constitui como *uma alteridade no coração do mesmo*, para alcançar até a identidade do Eu e, por fim, ao Eu não como mero *a priori*, mas como *a posteriori* ao qual se chega mediante um intrincado percurso que oscila entre o *constituir-se falante do vivo* e o *sentir-se vivo do falante* (Agamben, 1998). É essa experiência a dizer-me que é assim que me mostro, que assim eu sou, e a induzir-me a agir conseqüentemente. Os olhos do outro – o mesmo outro que eu sou quando ultrapasso esse limiar – observam-me. Ou, melhor dizendo, observam-me através dele. Seus olhos traem uma alma que se apropriou de um rosto: uma alma estrangeira (embora com os próprios traços) que não cessa de ser “máscara”. Observa tudo, e fala. Menos o que está dentro dele. O rosto é um semblante falso,

a expressão de uma alma duplamente alienada de si própria: porque o rosto ao qual ela dá vida é indiferente, reproduzido na voz passiva; porque fora de si própria, ela resvala no afã que dá o sinal de partida a uma dança de semelhanças exteriorizadas.

Mas o que nos leva a procurar uma correspondência de alma e rosto? O eu, está claro, nunca verá o próprio rosto. Eu próprio nunca verei meu rosto. No máximo posso ver parte de meu rosto num espelho. Mas nunca conseguirei ver a parte com a qual o rosto se me revela, através do qual minha alma se manifesta: os meus próprios olhos. Claro, olho para mim mesmo. Mas o meu ver oblíquo, que não olha os olhos, é deslocado em relação ao corpo: um corpo refratário à alma. Deve ser para os olhos como para todo sentido. É como se estivesse em ação um *giro de olhar do eu*, que dificilmente poderia ser reconduzido à imagem exterior, refracta, de minha figura, de meu rosto. A certeza do eu – a evidência que levou Descartes a pensar que nada está mais próximo da mente do que a própria mente – é esculpida na escuridão, na ausência de figuras, de cores, de contornos. Quem pode provar, passando pela consciência, que a fisionomia de nossa imagem é a que realmente nos pertence? A que se deve essa dissonância (e essa distância) entre a identidade interior e o meu rosto? A que devo essa perplexidade, essa estranheza, que tomam conta de mim diante de minha fotografia? Ainda, como é possível ser estrangeiro a mim mesmo, para mim mesmo e não para os outros? Enfim, como é concebível um nome, um rosto para os outros e não para mim mesmo?

Acontece o mesmo no instante em que falo. Naquele íterim tenho a impressão de que minha pessoa, em lugar de aparecer para mim como a unidade coesa e integrada em que sempre acreditei, resvale para um campo de tensões e incoerências que revelam o caráter paradoxal de minha existência. Nenhuma linguagem é capaz de transmitir (reintegrar) o caráter paradoxal dessa condição. Porque nenhuma linguagem consegue se encarregar da realidade que nunca se deu, aquela realidade não pronunciável que se diz através dos buracos, das lacunas, dos abismos que se abrem no texto que a escrita narra. Nessa escrita, na qual somos e não somos – na ambigüidade que a linguagem denotativa não compreende (pois lhe escapa o cone de sombra projetado pela irrealidade de nosso ser) – nos subtraímos às abstrações, às idealizações das projeções, aos arbítrios da vontade, na qual nos iludimos consistir nossa realidade, para restitui-la àquele jogo entre esferas claras e obscuras nas quais nossa existência transcorre e se conjuga.

Narrando minha história eu torno a nascer. É minha escrita a definir, com suas imprevisíveis vicissitudes, o estilo através do qual eu peço aos outros que me compreendam. Mas esse não é um ato arbitrário de minha vontade. Tampouco o relatório objetivo de minha existência passada. De um lado busco-a como uma lei misteriosa e necessária; de outro, descubro-a como a minha existência verda-

deira que a página deixa aflorar. Esse novo nascimento é o olhar renovado que vai abrindo caminho na indecisão entre aquilo que em mim me impele para frente (como aquilo que não tem estabilidade) e aquilo que é o tempo todo arrastado rumo ao destino aberto de signos. O arco dessa tensão – o campo de forças que atravessa o espaço de minha existência dividida entre a angústia das origens e um segundo nascimento – é solicitado por um gesto ético essencial que põe em movimento novas palavras, que revela como as palavras dos que me antecederam e contribuíram para a formação da versão oficial de minha pessoa já não têm condições de me narrar. Nelas já não consigo reconhecer-me, ainda que aquelas palavras me sejam familiares e que por muito tempo tenham morado em mim.

Minha nova identidade é um caminho: um caminho traçado pelas emoções que narram o que eu ainda não sou, ou seja, a coragem de um novo caminho e, inevitavelmente, o sacrifício daquilo que eu fui. Falo disso até que, narrando o que eu fui e toda a dor que senti, uma nova história surge. Assim, no exato momento em que é pronunciado, o meu nome, silencioso, se transcreve, situando o impensado no coração do pensamento e o pensamento no limite do impensado.

Referências

493

AGAMBEN, G. *Quel che resta di Auschwitz: l'archivio e il testimone*. Turim: Boringhieri, 1998.

ARENDETT, H. *Le origini del totalitarismo*. Milão: Edizioni di Comunità, 1997. Ed. bras. *As origens do totalitarismo*. Tradução de Roberto Raposo. 5. reimpressão. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

BARTLE, Y. W. W. *Ecologia della razionalità*. Roma: Armando, 1990.

BLANCHOT, M. *L'infinito intrattenimento: scritti sull'insensato gioco di scrivere*. Turim: Einaudi, 1977. Ed. bras. *A conversa infinita*. Tradução de Aurélio Guerra Neto. São Paulo: Escuta, 2001.

BLUMENBERG, H. *Paradigmi per una metaforologia*. Bolonha: Il Mulino, 1960.

BUBER, M. *Il principio dialogico*. Cinesello Balsamo: Edizioni Paoline, 1997.

CACCIARI, M. *L'arcipelago*. Milão: Adelphi, 1997.

CALLIERI, B. *Quando vince l'ombra*. Ensaio inicial de Mauro Maldonato. Roma: Edizioni Universitarie Romane, 2001.

CAVARERO, A. *Tu che mi guardi, tu che mi racconti: filosofia della narrazione*. Milão: Feltrinelli, 1997.

DESCARTES, R. *Discorso sul metodo*. Introduzione di Etienne Gilson, traduzione di Enza

Carrara. Florença: Loescher, 1970. Ed. bras. *Discurso sobre o método*. São Paulo: Nova Cultural, 2001.

DILTHEY, W. (1883). *Introduzione alle scienze dello spirito*. Florença: La Nuova Italia, 1974.

FEYERABEND, P. K. *La scienza in una società libera*. Milano: Feltrinelli, 1981.

_____. *Contro il metodo. Abbozzo di una teoria anarchica della conoscenza*. Milão: Feltrinelli, 1979. Ed. bras. *Contra o método*. 3. ed. Trad. de Octanny S. da Mota e Leonidas Hegenberg. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1985.

FODOR, J. *La mente non funziona così*. Roma-Bari: Laterza, 2001.

FOUCAULT, M. *L'ordine del discorso*. Turim: Einaudi, 1972.

_____. *Storia della follia*. Milão: Rizzoli, 1980.

HUSSERL, E. *The Idea of Phenomenology*. The Hague: Nijhoff, 1970.

_____. (1893-1917). *Per la fenomenologia della coscienza interna del tempo*. Milão: Bompiani, 1981.

KERNBERG, O. F. *Disturbi gravi della personalità*. Turim: Boringhieri, 1990.

LÉVINAS, E. *Umanesimo dell'altro uomo*. Genova: Il Melangolo, 1985. Ed. bras. *Humanismo do outro homem*. Trad. Pergentino S. Pivatto. Petrópolis: Vozes, 1993.

_____. *Altrimenti che essere o al di là dell'essenza*. Milão: Jaca Book, 1995.

_____. *Totalità e infinito*. Saggio sull'esteriorità. Milão: Jaca Book, 1996.

LOCKE, J. *Epistola de Tolerantia*. Oxford: Clarendon, 1968. Ed. bras. *Carta a respeito da tolerância*. Trad. Jacy Monteiro. São Paulo: Ibrasa, 1964.

_____. *Saggio sull'intelletto umano*. Milão: Rizzoli, 1997. Ed. bras. *Ensaio acerca do entendimento humano*. Trad. de Anuar Aiex. São Paulo: Nova Cultural, 2000.

MALDONATO, M. *Dal Sinai alla rivoluzione cibernetica*. Nápoles: Guida, 2002.

_____. *Raíces errantes*. Introdução de Edgar Morin. Trad. de Roberta Barni. São Paulo: Editora 34, 2004.

MERLEAU-PONTY, M. (1945). *La fenomenologia della percezione*. Milão: Il Saggiatore, Milano, 1965. Ed. bras. *Fenomenologia da percepção*. Trad. Carlos Alberto Ribeiro de Moura. São Paulo: Martins Fontes, 1994.

MONTAIGNE, de M. (1598). *Essais*. Fausta Garavini (org.), con un ensaio de Sergio Solmi. Milão: Adelphi, 1992. Ed. bras. *Ensaio*. Trad. de Sergio Milliet. São Paulo: Nova Cultural, 2000.

MORIN, E. *Il método*. Milão: Feltrinelli, 1983. Ed. bras. *O método*. Trad. de Juremir Machado da Silva. Porto Alegre: Sulina, 1999.

- _____. *L'identita umana*. Milão: Cortina, 2002.
- QUINZIO, S. *Radici ebraiche del moderno*. Milão: Adelphi, 1990.
- REMOTTI, F. *Contro l'identità*. Roma-Bari: Laterza, 1996.
- RICOEUR, P. *Tempo e racconto*. v. I, II, III. Milão: Jaca Book, 1986. Ed. bras. *Tempo e narrativa*. Tomo 1, 2 e 3. Campinas: Papirus.
- SERRES, M. *Passaggio a Nord-Ovest*. Parma: Pratiche, 1984.
- SPINOZA, B. *Tractatus theologico-politicus*. Turim: Einaudi, 1975. Ed. bras. *Tratado teológico-político*. Tradução, introdução e notas Diogo Pires Aurélio. São Paulo: Martins Fontes, 2003.
- STRAUSS, L. *Gerusalemme e Atene*. Studi sul pensiero politico dell'Occidente. Turim: Einaudi, 1998.
- WITTGENSTEIN, L. *Della certezza*. Turim: Einaudi, 1978.
- _____. *The Big Typescript*. Org. Armando de Palma. Turim: Einaudi, 2002.

Resumos

495

En la cultura occidental, la identidad humana fue considerada, durante mucho tiempo, una sustancia que se desarrolla a lo largo de la vida del individuo. En esta investigación, la identidad es considerada una historia de vida. No un a priori trascendental, por lo tanto, pero algo que dejamos para tras y que sólo puede tener expresión en la narración de una historia de vida y en los encuentros que la caracterizan. En ese sentido, la identidad no corresponde a una autobiografía, sino a una identidad que es, ella misma, biografía. Esto significa que la identidad así entendida no es sustancial, monolítica, solitaria, solipsista, es fundamentalmente plural. Podría ser definida como una identidad relacional, que solo existe en el encuentro con el otro: el otro que mira, que narra y que puede explicitar mi identidad, restituyéndomela como forma de una historia de vida narrada. Ese abordaje fuertemente ligado a la psicología cultural pretende indicar una línea de investigación que se sustraiga a la elección entre homo natura y homo cultura y estrene una reflexión y un estudio naturalmente cultural: que al fin y al cabo, en otros términos, es la cuestión de una identidad relacional.

Palabras claves: Identidad, psicología cultural, Yo múltiplo, identidad relacional

Dans la culture occidentale, l'identité humaine fut considérée pendant longtemps comme une substance qui se développe tout au long de la vie de l'individu. Dans cette étude, l'identité est considérée comme une histoire de vie. Ce n'est pas un à priori

transcendant, pourtant, mais quelque chose qu'on laisse derrière soi et qui s'exprime uniquement dans la narration d'une histoire de vie et les rencontres qui la caractérisent. Dans ce sens, l'identité ne correspond pas à une autobiographie, mais à une identité qui est, elle-même, biographie. Cela signifie que l'identité, comprise ainsi, n'est pas substantielle, monolithique, solitaire, soliste, mais elle est fondamentalement plurielle. Elle pourrait se définir comme une identité relationnelle, qui se réalise dans la rencontre avec l'autre: l'autre qui regarde, qui raconte et qui explicite mon identité, la reconstituant comme l'histoire d'une vie racontée. Ce point de vue fortement lié à la psychologie culturelle espère indiquer une ligne de recherche qui se soustrait à un choix entre "homo natura" et "homo cultura" ainsi que le début d'une réflexion et d'une recherche naturellement culturelle: qui finalement, en d'autres termes, pose la question d'une identité relationnelle.

Mots clés: Identité humaine, histoire de vie, psychologie culturelle, identité relationnelle

*For the occidental culture, the human identity has been, for a long time, a substance that develops itself along the life of an individual. In this research, the identity is considered a life story. Hence, not a transcendental a priori, but something that we leave behind and can only be expressed in the narration of a life story and the encounters that characterize it. In this sense, the identity isn't equivalent to an autobiography, but to an identity that is by itself a biography. This means that the identity so understood not only is not substantial, monolithic, solitary, solipsist, but it is fundamentally plural. It could be defined as a relational identity that only happens when it encounters the other one: the other one who looks, who narrates and can express my identity very clearly, returning it to me as a form of narrated life story. This approach, which is strongly connected to the cultural psychology, intends to indicate a line of research that subtracts itself from the choice between **homo natura** and **homo cultura** and inaugurates a naturally cultural reflection and research: which is, in other terms, the question of a relational identity, after all.*

Key words: Identity, cultural psychology, multiple ego, relational identity