

UMA ABORDAGEM SOCIOLÓGICA E FILOSÓFICA DO CONCEITO DE IDENTIDADE

Jaqueline Stefani¹
Julice Salvagni²

RESUMO: O artigo propõe uma análise sobre o conceito de identidade através de uma abordagem filosófica e sociológica. Como se constitui a identidade? Que relação existe, nessa construção, entre o indivíduo e a alteridade? Qual a importância, para a construção da identidade, da linguagem, da ética e da cultura? A partir destas questões e através de teorias filosóficas como a de Paul Ricoeur cuja elaboração é uma síntese entre posições extremas como a cartesiana e a de Nietzsche e Freud, e de teorias sociológicas embasadas especialmente em Stuart Hall que apresenta uma proposta conceitual onde a identidade é um processo construído socialmente, discursivamente e eticamente ao longo da vida. Uma identidade equívoca ou fraturada cuja construção é sempre mediada e oblíqua.

PALAVRAS-CHAVE: Identidade. Outro. Sociologia. Filosofia. Contemporaneidade. Linguagem. Cultura.

ABSTRACT: This article proposes an analysis about the identity concept through a philosophical and sociological approach. How is the identity made? What relationship exists in this construction, between the individual and otherness? How is it important, for the construction of identity, language, ethics and culture? From these issues and through philosophical theories such as Paul Ricoeur whose preparation is a synthesis between extreme positions such as Descartes and Nietzsche and Freud, and sociological theories grounded especially in Stuart Hall which presents a conceptual framework where identity is a social constructed process, discursively and ethically throughout life. A mistaken identity or fractured whose construction is always mediated and oblique.

KEYWORDS: Identity. Other. Sociology. Philosophy. Contemporary. Language. Culture.

APRESENTAÇÃO

Com o intuito de construir teoricamente uma abordagem interdisciplinar sobre o conceito de identidade, percorremos aportes teóricos vindos da filosofia e da sociologia no intuito de encontrar possíveis formas de compreender com maior propriedade tal conceito. Popularmente, é possível entender a identidade do sujeito como algo que o caracterize enquanto tal, distinguindo-o e o tornando semelhante a determinado grupo. Ainda, a identidade é vista como algo que deve ser construído pelo sujeito que não a possui, previamente.

Segundo a concepção filosófica do francês Paul Ricoeur (1990), o conceito de identidade é equívoco. Tal equivocidade compreende tanto a característica de “mesmo”, de igual, quanto de “outro”, de diferente. Todavia, ao longo da história, tal conceito foi tomado de forma unívoca apenas no sentido de “mesmo”. Na identidade compreendida apenas como “mesmo”, o sujeito é tomado como uma coisa, ele é, pois, objetificado. Um exemplo clássico de análise da identidade em seu sentido coisificado é a cartesiana. Quando Descartes se pergunta “Quem sou eu?” a famigerada resposta dada por ele é: “Eu sou uma coisa que pensa” (*Cogito ergo sum*), concepção problemática, segundo Ricoeur.

No aspecto sociológico da compreensão acerca da identidade, destacamos as relações sociais pautadas multiplicidade que fazem surgir identidades plurais e por vezes antagônicas. Estas identidades, concebidas na contemporaneidade, carregam no seu entendimento a interferência dos mais diversos aspectos da sociedade, sendo indispensável essa leitura social para que se possa saber mais sobre os indivíduos.

IDENTIDADE: UM CONCEITO EQUÍVOCO

Referindo-se a uma identidade-coisificada, independente do tempo e da história, o *Cogito* cartesiano é separado e isolado das relações com o mundo, com os outros, com a dimensão simbólica da cultura. O “eu” é uma “coisa pensante”, um entendimento, uma razão. Nessa abordagem, identificar é distinguir, separar, isolar uma coisa de outra.

Esta característica do “mesmo” da identidade é composta pelo caráter (RICOEUR, 1990). É a parte da identidade que faz com que se possa, ao longo da vida, reconhecer alguém através da passagem do tempo. O “mesmo” da identidade, todavia, é construído historicamente sendo responsável por assimilar todas as mudanças pelas quais a identidade passa ao longo de sua constituição e por reconduzi-las ao “mesmo”. Neste sentido, a pessoa é apenas alguém de quem se fala e, portanto, se trata de uma análise na terceira pessoa na qual a auto-designação não tem lugar.

Segundo Ricoeur (1990), tal abordagem semântica da identidade deve dar lugar a uma análise pragmática da identidade, em sua ambigüidade. Esta análise da linguagem questiona não só o problema do referente, mas o da inclusão do sujeito na linguagem. Ricoeur, em *A metáfora viva* (s/d, p. 33), é propositivo ao afirmar que existe a necessidade da explicitação do falante e de como ele está inserido no seu próprio discurso, pois “a significação do eu somente se forma no instante em que aquele que fala, se apropria do sentido para se designar a si mesmo de modo único, pois, fora desta referência a um indivíduo, o pronome pessoal é um signo vazio ou um instrumento disponível para ser apropriado no discurso por quem fala”.

Esse é propriamente o campo da pragmática no qual o invólucro lingüístico “eu” e “tu” da interlocução se concretiza quando expresso por alguém, de maneira que sem essa referência não se obtém o todo da significação, pois o “eu” fica, então, à deriva.

Fazer uma análise da identidade sob um enfoque pragmático requer que a pergunta “Quem sou eu?” obtenha resposta diferente da cartesiana. A identidade passa a ser entendida como algo constituído dialeticamente entre o mesmo e outro e o sujeito torna-se irreduzível à objetificação, pois imerso na temporalidade e na historicidade. Nesta esfera de análise, a parte que corresponde ao “outro” da identidade se concretiza pragmaticamente na pergunta pelo “quem?”. Assim, “na expressão ‘eu digo que’, o ‘eu’ não figura como um termo lexical do sistema da língua, mas como uma expressão auto-referencial pela qual se designa a si mesmo esse que, falando, emprega o pronome pessoal na primeira pessoa do singular. Dessa forma, ele é insubstituível”.³ (RICOEUR, 2004, p. 145).

Esse outro modo de compreender a identidade é tomado na fusão entre os dois pólos o mesmo e o outro, com igual relevância e podem ser concebidas sob a forma temporal da memória e da promessa. Enquanto a memória se elabora sobre o tempo passado, a promessa compreende o futuro, movimento que projeta a expectativa de manutenção da palavra proferida e, portanto, de uma instância ética. Entretanto, o ponto central responsável pela reunião da memória e da promessa é o presente.

O traço fundamental da identidade por meio do qual a memória é elaborada é o traço do “mesmo” que está compreendido na identidade; a promessa, por outro lado, se ergue sobre o instância do “outro”. Em uma perspectiva de compreensão da identidade apenas sob o traço do “mesmo”, o sujeito que age está bem distante da noção de um si mesmo responsável por aquilo que fala e faz. Ora, assinala Paul Ricoeur (2004), é em uma abordagem equívoca e não unívoca da identidade que a dimensão ética pode surgir e se configurar.

Por reconhecer imagens do passado, a memória tem inegável participação no reconhecimento de si mesmo, assim como é no cumprimento da promessa feita

que o movimento de prospecção se reencontra com a identidade. A síntese propriamente dita é resultado da dialética entre o traço “mesmo” do caráter e o traço “outro” da “manutenção de si”. Tal manutenção de si é que possibilita que o outro possa contar com a palavra proferida por seu interlocutor.

O espaço para a alteridade surge apenas na medida em que esse âmbito da identidade de si configurado como “outro” é levado em consideração. Tal abertura ao outro é que possibilita que a responsabilidade possa vir à tona. Compreender o outro dessa forma é tomá-lo não como o que se opõe ao mesmo, mas como partícipe necessário à própria constituição do mesmo, pois é o outro o responsável pela manutenção e pela formação da identidade do outro que si-mesmo.

De forma totalmente inversa à cartesiana, outros dois pensadores contribuíram para pensar a questão da identidade: Nietzsche e Freud. Ambos são fundamentais para a teoria ricoeuriana, tendo em vista que é na tensão entre as duas teorias opostas (Descartes por um lado, Nietzsche e Freud por outro) que Paul Ricoeur propõe sua construção teórica.

Para Descartes, a consciência equivale ao “eu”, enquanto em Nietzsche e em Freud, a consciência é, originariamente, uma farsa. Nietzsche contestou radicalmente o primado da consciência e foi, talvez, o primeiro pensador a perceber a consciência como uma grande farsa; o ego, mera “espécie singular de ‘vertigem’, de ‘farsa superior’, de um sentimento forte, cujo fundamento, porém, está muito longe de ser evidente e inabalável” (GIACCOIA, 2001, p. 8). O que temos de conteúdo consciente, segundo Nietzsche, é o que de mais superficial e, conseqüentemente, menos importante temos. Tal conteúdo liga-se ao desejo de comunicação e o ato de comunicar extirpa a diferença entre as pessoas, de maneira que a consciência se desenvolve somente por causa da necessidade de comunicação. O que existe em cada um de singular e autêntico, fica na esfera do incomunicável, “o homem, como toda criatura viva, pensa continuamente, mas não sabe disso; o pensamento que se torna consciente é apenas a mínima parte dele, e nós dizemos: a parte mais superficial, a pior parte”. (NIETZSCHE, 1974a, p. 225).

Nietzsche elabora uma análise da linguagem pautada por estratégias retóricas para destruir a pretensão cartesiana de uma suposta imediatez do *Cogito*. Nas palavras de Nietzsche (1974a, p. 225, 226): “tudo que se torna consciente justamente com isso se torna raso, ralo, relativamente estúpido, geral, signo, marca de rebanho, que como todo tornar-consciente, está associada uma grande e radical corrupção, falsificação, superficialização e generalização”.

A estrutura do *Cogito* cartesiano é rechaçada por Nietzsche por pretender um autoconhecimento imediato e, principalmente, pela via do erro gramatical:

o que nele pode verificar uma suspeita mais radical e audaz é que aqui também se trata de uma interpretação, fundada em procedimentos e formas

de inferência radicados na estrutura elementar da sentença gramatical. Dessa maneira, não se sustenta mais a hipótese cartesiana, de acordo com a qual o intelecto, a alma, ou a faculdade de conceber e julgar constitui o predicado essencial do ser que eu sou (GIACCOIA, 2001, p. 62, 63).

Tanto para Nietzsche quanto para Freud a consciência deve ser interpretada e requer que se parta sempre de uma atitude de "suspeita", tendo em vista "que a maior parte de nossa atuação espiritual nos transcorre inconsciente". (NIETZSCHE, 1974a, p. 214).

A consciência em Freud não pode ser tomada como medida de todas as coisas, como fundamento "assim, o tornar-se-sujeito toma o duplo aspecto de um tornar-se consciente e de um tornar-se eu, isto é, de um tornar-se vigilante" (RICOEUR, 1988, p. 235). A psicanálise realiza um movimento de deslocamento do fundamento ou da origem. A consciência não ocupa mais esse lugar fundante ou de onde se parte, mas torna-se o lugar ao qual se quer chegar e, assim, o que estava na origem torna-se meta.

Um "eu" que é dado imediatamente pelo atributo "penso", é um "eu" cômico de si de forma irrefutável e inabalável. Sobre tal posição cartesiana diz Nietzsche, "há ainda inofensivos observadores de si, que acreditam que há 'certezas imediatas', por exemplo, 'eu penso', [...] como se aqui o conhecer recebesse seu objeto puro e nu para captar, como 'coisa em si', e nem do lado do sujeito nem do lado do objeto tivesse lugar uma falsificação" (NIETZSCHE, 1974b, p. 279).

Assim, qualquer reapropriação do sujeito autêntico, deveria partir de um movimento de suspeita.

A PROPOSTA DE PAUL RICOEUR

Ricoeur reelabora a compreensão do conceito de consciência ao fazer uma mediação entre as posições extremas de, por um lado, Descartes e, por outro, Freud e Nietzsche. O filósofo francês propõe uma síntese entre o *Cogito* "humilhado" (rebaixado ao grau de ilusão) de Nietzsche e Freud e o *Cogito* "exaltado" (dado como primeira certeza imediata) de Descartes. Tal mediação apresenta a consciência como tarefa ética e hermenêutica. A consciência se expressaria, entre um "eu" e um "não-eu", em um "si", o qual "exprime o primado da mediação reflexiva, da posição indireta do sujeito" (PIVA, 1999, p. 209).

A consciência é sempre "construção da consciência" e nunca um ponto certo e inabalável do qual se parte de forma imediata. Esta construção ocorre ao longo da vida sendo perpassada por compreensões pragmáticas e hermenêuticas, e, acima de tudo, mediada pelo outro e pelos encontros hermenêuticos com os textos. O texto exige do leitor um duplo movimento antagônico: acolher o texto e

abandoná-lo, apropriar-se do texto para então desapropriar-se, aproximar-se do texto para então distanciar-se, sentir o texto como familiar, para então estranhá-lo. Nesse encontro-desencontro entre leitor e texto ocorre a construção de si-mesmo, a construção do próprio leitor.

O texto tem a capacidade de revelar “o projeto de um mundo que eu posso habitar e no qual se possam revelar as possibilidades que me são mais próprias” (RICOEUR, 1995, p. 105). O leitor projeta a si mesmo no texto. O texto desperta o leitor; faz-lhe o convite que abre a possibilidade de ler-se a si próprio. Desse modo, de forma bem diversa de um *Cogito* cartesiano, por exemplo, Ricoeur sugere que a compreensão do sujeito por si mesmo não acontece direta e imediatamente, mas indireta e obliquamente.

Esse sujeito que reflete sobre si tendo a consciência como meta e não como ponto de partida e que interpreta a si próprio, o outro e os símbolos e textos do mundo, é um “si” nem exaltado, nem humilhado, mas perpassado pelo desvio da análise e erigido sob um duplo alicerce semântico e pragmático. Assim, “a hermenêutica de si se encontra em igual distância da apologia do *Cogito* e de sua destituição”⁴ (RICOEUR, 1990, p. 15).

Por esse motivo, o hermeneuta, ao realizar os processos teleológicos e arqueológicos, através do desvio da compreensão do outro e do texto, pode crescer no sentido da compreensão de si próprio firmando-se um conceito de alteridade no qual se compreende o outro como alguém que constitui, também, esse si. É um si mesmo considerado como outro porque perpassado pelo outro.

Assim, conceitos como responsabilidade e solidariedade surgem em uma análise que tem o próprio sujeito como centro, mas um sujeito que comporta sempre sua própria historicidade e finitude e é, inegavelmente, perpassado e alterado fundamentalmente pelo mundo do outro.

Esta abordagem filosófica do conceito de identidade, todavia, adquire maior densidade quando discutida de maneira conjunta com outra área do conhecimento, como é o caso da sociologia, que também muito se ocupa em descortinar através das suas concepções a problemática da identidade na contemporaneidade.

IDENTIDADE E CONTEMPORANEIDADE

Para Hall (2000b), o conceito de identificação é pouco desenvolvido pelas ciências sociais, sendo necessário importar conceitos da psicanálise para estabelecer uma compreensão. Assim, o autor compreende a identificação como “uma construção, como um processo nunca completado – como algo sempre ‘em processo” (HALL, 2000b, p.106).

Ao contrário do que se estabelece no senso comum, da identificação como o reconhecimento de iguais, a identificação “[...] opera **por meio da *différance***,

ela envolve um trabalho discursivo, o fechamento e a marcação de fronteiras simbólicas, a produção de 'efeitos de fronteira'. Para consolidar o processo ela requer aquilo que é deixado de fora – o exterior a constitui” (HALL, 2000b, p.106, grifo nosso).

As identificações podem ir ao encontro da identidade do sujeito, ou diferenciar-se por completo. Neste jogo de reconhecimento é que a identidade vai se criando. O que faz com que a produção de identificações não seja algo lógico e determinado. Assim, este processo de identificação, ou de diferenciação, vai ser fundamental para a compreensão da formação das identidades. A identidade será coletivamente constituída por essas identificações, através do discurso, muito embora o ego ideal seja “composto de identificações com ideais culturais que não são necessariamente harmoniosos” (HALL, 2000b, p.107). O autor entende que

as identidades não são nunca unificadas; que elas são, na modernidade tardia, cada vez mais fragmentadas e fraturadas; que **elas não são nunca singulares, mas multiplamente construídas ao longo do discurso, práticas e posições que podem se cruzar ou ser antagônicas**. As identidades são sujeitadas a uma historicização radical, estando constantemente em processo de mudança e transformação (HALL, 2000b, p.108, grifo nosso).

Buscamos neste estudo a análise das concepções de identidade, a fim de identificar elementos desta relação que sejam evidências de transformações (ou não) no mundo contemporâneo. E, entendemos inclusive, que “as identidades surgem, esteja, em parte, no imaginário (assim como no simbólico) e, portanto, sempre, em parte, construída na fantasia ou, ao menos, no interior de um campo fantasmático” (HALL, 2000b, p.109), havendo um conteúdo simbólico fundamental para a o entendimento do que compreende o processo de formação identitária. Assim, as relações com o mundo são sempre pautadas pela compreensão que temos dele, pelo significado que atribuímos às coisas: “o simbolismo é o modo de nos relacionar com o mundo e a forma com que estruturamos nossa subjetividade” (RUIZ, 2003, p. 180).

Por esta concepção, o estudo da identidade presume uma observação apurada do social e do meio onde a pessoa esta inserida como um espaço produtor de material simbólico. Neste caso, consideramos o trabalho uma fonte fundamental para a produção das identidades.

Veronese e Esteves (2009) destacam que na esfera da intersubjetividade produzida pelo trabalho, vivências e aprendizagens incorporam-se à dimensão identitária dos sujeitos em interação, sendo fundamental uma leitura das formas de trabalho para que possa compreender a formação identitária destes trabalhadores. Existem muitos aspectos culturais das organizações que são evidentes no cotidiano,

que acabam por determinar formas de ser e existir na contemporaneidade.

Goffman (1985) vai tratar da identidade dos sujeitos no sentido de atores sociais que desempenham um papel. Assim, estes irão representar papéis que vão fazer sentido no coletivo. O autor entende representação como

toda a atividade de um indivíduo que se passa num período caracterizado por sua presença contínua diante de um grupo particular de observadores e que tem sobre estes alguma influência. Será conveniente denominar de fachada à parte do desempenho do indivíduo que funciona regularmente de forma geral e fixa com o fim de definir a situação para os que observam a representação (GOFFMAN, 1985, p.29).

A hierarquia envolta por muitos códigos e normas de conduta da sociedade, de modo geral, também ajuda a compor a representação do ator no mesmo jogo que já descrevemos como identificação que, da mesma forma, vai compondo a identidade. Assim como nas vicissitudes de identificações, “se um indivíduo tem de dar expressões a padrões ideais na representação, estão terá de abandonar ou esconder ações que não sejam compatíveis com eles” (GOFFMAN, 1985, p.46).

Esta identidade, de certa forma, vai representar uma verdade para quem a vivencia, sendo que sempre será uma construção coletiva, além de individual. “Quando um ator assume um papel social estabelecido, geralmente verifica que a uma determinada fachada já foi estabelecida para este papel” (GOFFMAN, 1985, p.34). Esta fachada é a construção coletiva que permite que atores sociais se constituam.

A IDENTIDADE PENSADA NO SOCIAL

Oportunas reflexões sobre o tema da identidade se fazem necessárias em um momento de reconfiguração do contemporâneo, atravessado pela qualidade de fragmentação da concepção pós-moderna. Neste contexto, “as velhas identidades, que por tanto tempo estabilizaram o mundo social, estão em declínio, fazendo surgir novas identidades e fragmentando o indivíduo moderno, até aqui visto como unificado” (HALL, 2000a, p. 7).

Entretanto, não podemos considerar a pós-modernidade como um “fato social” ao estilo Durkheim, mas sim como uma discussão sobre o tempo presente e o passado recente, suas transições, suas continuidades e descontinuidades, fazendo uma leitura – mediada pela teorização – a fim de compreender esse tempo-espaço contemporâneo. Esse momento pós-moderno é possível de ser observado segundo a apreciação das transformações na cultura, nos modos de ser e na subjetivação.

Nesta produção identitária, o sujeito se transforma através das relações sociais, especialmente – como defendemos neste estudo – através das relações de trabalho. O sujeito ao mesmo tempo é transformado e agente transformador das instituições sociais das quais se implica. Notamos, através de observações do cotidiano, que pessoas com aparência, ideologias ou estilos de vida que não correspondem com o padrão identitário de determinadas organizações de trabalho são deixadas às margens das oportunidades de emprego.

Não obstante, podemos ressaltar, em meio à fala dos trabalhadores, transformações identitárias que passem a corroborar com o sistema de padrões e tendências exigidos pelas empresas. Denunciando assim, que há uma referência, uma padronização, nos modos de ser e existir na atualidade que unifica e condiciona à entrada no mercado de trabalho aos que mais se assemelham com as exigências pré-estabelecidas.

Esses dados empíricos, visíveis e conhecidos no senso comum entre os que buscam uma colocação profissional, vão de encontro com a leitura teórica da concepção pós-moderna, que exalta e consolida a diversidade das identidades como algo aparentemente aceito socialmente. Contudo, não negamos que há a fragmentação identitária proposta por autores, mas evidenciamos a necessidade de se estudar este processo em relação à aspectos específicos da vida cotidiana.

De modo geral, ratificamos uma mudança identitária, talvez não tão romântica, mas que está “fragmentando as paisagens culturais de classe, gênero, sexualidade, etnia, raça e nacionalidade, que, no passado, nos tinha fornecido sólidas localizações como indivíduos sociais” (HALL, 2000a, p. 9). No mais, identidade é “demasiadamente complexo, muito pouco desenvolvido e muito pouco compreendido na ciência social contemporânea para ser definitivamente posto a prova” (HALL, 2000a, p. 8). E se tratando especialmente da relação com o trabalho, o conceito de “identidade” carece de estudos aprofundados que façam emergir significativas provocações de sentido entre o que é produzido nas relações a partir do espelho da alteridade.

Veronese (2003), explicando a constituição da identidade através da diferença que singulariza os sujeitos, compreende que o ser humano é

portador de uma **história singular tecida nas relações** que estabeleceu, todo o acesso ao mundo é mediado, por isso ele, ou ela, é relacional por excelência. [...] O ser humano só se afirma num esforço de sentido, sem o qual não existe plenamente. Pensa-se e fala-se como o **instrumental da linguagem**, elemento que o costura ao mundo e a seus pares (VERONESE, 2003, p. 2, grifo nosso)

Através disso, percebemos a necessidade de um estudo sobre da identidade marcado neste espaço de tempo que se vincule especificamente com as suas relações, que vão fazer emergir formas de ser específicas.

Isso, acima de tudo, marca a diferença do momento pós-moderno, capaz de produzir a alteridade e a pluralidade, já que “são atravessadas por diferentes divisões e antagonismos sociais que produzem uma variedade de diferentes ‘posições de sujeitos’ – isto é, identidades – para os indivíduos” (HALL, 2000a, p. 17).

São notáveis as transformações sociais advindas com a condição pós-moderna, especialmente no que diz respeito à constituição identitária dos sujeitos. Percebemos como central a necessidade de descortinar as identidades que se produzem nestas relações. Pesquisas sobre o tema reafirmam que a

contemporaneidade trouxe em seu bojo transformações sociais, econômicas, tecnológicas e geopolíticas em escala mundial, com implicações para os modos de ser dos sujeitos e suas formas de agir na sociedade. Tais transformações, **ao produzirem um contexto marcado por características como transitoriedade, efemeridade, descontinuidade e caos, atingem algumas categorias teóricas chaves na área das ciências humanas e sociais** (COUTINHO, KRAWULSKI, SOARES, 2007, p. 01, grifo nosso).

Embora haja estudos que descrevem este impasse na relação de identidade no contexto da pós-modernidade, fazem-se necessários estudos que perpassem a discussão teórica para descrever empiricamente a produção subjetiva deste cenário. Para tanto, entendemos que a identidade está atrelada a identificação e, nesta medida, pode ser entendida como

processos inconscientes, o que torna difícil a sua abordagem, bem como o seu entrelaçamento ao processo identitário. Neste duplo processo identidade/identificação, a primeira pode ser entendida como um momento particular da identificação, que ocorre para preencher determinadas necessidades da pessoa na sua relação com o mundo (COUTINHO, KRAWULSKI, SOARES, 2007, p. 05)

Ou seja, uma importante identificação e, conseqüente, formação identitária advém dos modelos exigidos pelas normas sociais, em muito difundidas pelas grandes mídias, por exemplo. Todo esse universo social e, conseqüentemente, a sua minuciosa análise, não podem deixar de fazer parte dos estudos sobre a concepção de identidades, que vem sendo revistos permanentemente.

Na crítica a muitos dos teóricos que tratam sobre a pós-modernidade, Harvey (2001) defende a idéia de que as discussões sobre o trabalho, por exemplo, ainda não fazem parte deste apanhado teórico atual. Isso nos indica que a baixa

ênfase que é dada sobre questões teóricas contemporâneas poderá causar impasses aos estudos sobre a identidade, inclusive. Assim sendo,

o pós-modernismo quer que aceitemos as reificações e partições, celebrando a atividade de mascaramento e de simulação, todos os fetichismos de localidade, de lugar ou de grupo social, enquanto **nega o tipo de metateoria capaz de aprender os processos político-econômicos (fluxo de dinheiro, divisões internacionais do trabalho, mercados financeiros, etc.), que estão se tornando cada vez mais universalizantes em sua profundidade, intensidade, alcance e poder sobre a vida cotidiana** (HARVEY, 2001, p. 112, grifo nosso).

Muito embora este estudo não trate de negar as mudanças do período pós-moderno, percebemos a necessidade de incluir a discussão dos fenômenos político-econômicos que podem, inclusive, mudar o rumo de muitas discussões sobre a pós-modernidade. No entanto, não podemos deixar de sublinhar a mudança pós-moderna no sentido da fragmentação e da efemeridade, mas que ao nosso entendimento não tem um espaço para acontecer dentro de instituições de trabalho hierarquizadas, competitivas e pautadas sobre padrões bem definidos.

Baseado na dinâmica de consumo capitalista da atualidade, Harvey (2001, p. 258) afirma que passamos a viver na sociedade do 'descarte', onde isso "significa mais do que jogar fora bens produzidos (criando um monumental problema sobre o que se fazer com o lixo); significa atirar fora valores, estilos de vida, relacionamentos estáveis, apego as coisas, edifícios, lugares, pessoas e modos adquiridos de agir e ser".

O mesmo autor ainda destaca que o capitalismo "agora tem preocupação predominante com a produção de signos, imagens e sistemas de signos, e não com as próprias mercadorias" (HARVEY, 2001, p 260). Sendo assim, há também toda uma estratégia de mercado que define quais produtos são necessários para determinada identidade. O grande impasse deste sistema é a incapacidade que a grande maioria da população tem em encaixar-se nesta lógica de signos, já que lhes falta valor aquisitivo para isso.

Existe uma ramificação entre a identidade do entendimento pós-moderno e a identidade do mercado, associada ao comercializável, a moda e a tendência. Por isso, "a imagem serve para estabelecer uma identidade no mercado, o que se aplica também aos mercados de trabalho" (HARVEY, 2001, p 260). Por essa luta declarada de aparências, Harvey (2001) ironiza que "você deve fingir até conseguir" (p. 260), mostrado como as identidades ainda são fixadas e estabelecidas pelos mercados de consumo e valorizadas no mercado de trabalho.

Ao analisar a *estetização da vida cotidiana*, Featherstone (1995, p. 97) menciona que “se examinarmos definições de pós-modernismo, encontraremos uma ênfase no apagamento das fronteiras entre arte e vida cotidiana, o colapso das distinções entre alta-cultura e cultura de massa/popular, uma promiscuidade estilística generalizada e uma mistura lúdica de códigos”.

Porém, não é simples esta descodificação dos símbolos e ao

focalizar encontros sociais diretos nas lojas, escritórios e instituições, o fluxo desacelera-se, e o processo de interpretação acontece de maneira mais precisa, uma vez que **os participantes são capazes de monitorar e reagir ao poder simbólico manifestado nos sinais e gestos físicos inconscientes:** vestuário, estilo, tom de voz, expressão facial, maneiras, porte e modo de andar; e, corporificado no volume do corpo, altura, peso, etc., que revelam as origens sociais do transmissor (FEATHERSTONE, 1995, p. 97, grifo nosso).

Todos estes sinais, portanto, se fazem altamente presentes nas relações e devem ser analisados a fim de compreender os sentidos que ali se produzem. “Se ninguém ‘conhece o seu lugar’ nesse mutante mundo-colagem, como é possível elaborar e sustentar uma ordem social segura?” (HARVEY, 2001, p. 272).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O conceito de identidade não é mais passível de ser desenvolvido sem que para isso se faça uma leitura atenta das relações sociais. Ao contrário do que muito já se defendeu, de que a identidade era algo puramente individual e que, portanto, sua descrição deveria partir da análise do indivíduo, a contemporaneidade nos mostra que o caráter coletivo do sujeito, observado através das suas relações, é um aspecto indispensável a esta leitura.

Assim, percebe-se que uma análise da identidade entendida somente como o “mesmo”, sem a mediação do outro, do tempo, da historicidade e onde a pessoa é vista como uma “coisa que pensa” – da qual o melhor exemplo é a identidade cartesiana –, é uma identidade que não dá mais conta do anseio humano pela compreensão de si. Tal análise da identidade requer uma cuidadosa consideração lingüística, hermenêutica, ética, cultural e social.

A compreensão da ética é tomada como âmbito necessário em uma análise que envolve a alteridade num sentido tão necessário que o traço do “mesmo” da identidade é impossível sem o traço do “outro”. Nossa proposta é tomar o conceito de identidade como um conceito equívoco e irremediavelmente mediado. Equívoco por conter ambos os sentidos de “mesmo” e “outro”; mediado por se configurar em

um processo de relações sociais e lingüísticas ao longo de uma vida inteira.

Dessa forma, diferentemente do *Cogito ergo sum* e de sua certeza inabalável e imediata proposta pelo atributo “penso”, a teoria de Paul Ricoeur apresenta outra possibilidade, mais longa e oblíqua, suspeitando do mundo que abarca a designação lingüística “eu”, afinal, quem é esse “eu” que pensa?

NOTAS

¹ Docente do curso de Filosofia da Universidade de Caxias do Sul. Doutoranda em Filosofia (UNISINOS); Mestre em Filosofia (UNISINOS); jaquelinestefani@yahoo.com.br.

² Docente do curso de Psicologia da Universidade de Caxias do Sul. Mestre em Ciências Sociais (UNISINOS); Especialista em Gestão Empreendedora (FTEC); Psicóloga (UNISINOS); julices@terra.com.br.

³ “Dans l’expression ‘je dis que’, le ‘je’ ne figure pas comme un terme lexical du système de la langue, mais comme une expression autoréférentielle par laquelle se designe lui-même celui qui, en parlant, emploie le pronom personnel à la première personne du singulier. À ce titre, il est insubstituable”. (Tradução nossa).

⁴ “l’herméneutique du soi se trouve à égale distance de l’apologie du *Cogito* et de sa destitution”. (Tradução nossa).

REFERÊNCIAS

COUTINHO, Maria Chalfin; KRAWULSKI, Edite; SOARES, Dulce Helena Penna. **Identidade e trabalho na contemporaneidade: repensando articulações possíveis**. Psicol. Soc., Porto Alegre, v.19, n. spe, 2007.

FEATHERSTONE, Mike. **Cultura de consumo e pós-modernismo**. São Paulo: Studio Nobel, 1995.

GOFFMAN, Erving. **A Representação do Eu na Vida Cotidiana**. Petrópolis: Vozes, 1985.

GIACOIA, Oswaldo. **Nietzsche como psicólogo**. São Leopoldo, RS: Ed. Unisinos, 2001.

HALL, Stuart. **A identidade cultural na pós-modernidade**. 4 ed. Rio de Janeiro: DP&A, 2000a.

_____. “Quem precisa da identidade?”. IN: Silva, Tomas Tadeu da (Org.), **Identidade e diferença. A perspectiva dos estudos culturais**. Petrópolis: Vozes, 2000b.

HARVEY, David. **Condição pós-moderna**. 10 ed. São Paulo: Loyola, 2001.

NIETZSCHE, Friedrich. **A gaia ciência**. São Paulo: Abril Cultural, 1974a.

_____. **Para além de bem e mal**. São Paulo: Abril Cultural, 1974b.

PIVA, Edgar. **A questão do sujeito em Paul Ricoeur**. Síntese Nova Fase. Belo Horizonte, v. 26, n. 85, 1999.

RICOEUR, Paul. **A metáfora viva**. Porto-Portugal: RÉS, s/d.

_____. **Da metafísica à moral**. Lisboa: Instituto Piaget, 1995.

_____. **O conflito das interpretações – ensaios de hermenêutica**. Porto-Portugal: RÉS, 1988.

_____. **Parcours de la reconnaissance**. Paris: Stock, 2004.

_____. **Soi-même comme un autre**. Paris: Éditions du Seuil, 1990.

RUIZ, Castor Bartolomé. **Os paradoxos do imaginário**. São Leopoldo, RS: Ed. Unisinos, 2003.

VERONESE, Marília Veríssimo. **Na direção de uma psicologia social crítica do trabalho**. Coimbra: Centro de Estudos Sociais - Faculdade de Economia da Universidade de Coimbra, 2003.

VERONESE, Marília V; ESTEVES, Egeu G. "Identidade". In. GAIGER, Luiz Inácio; HESPANHA, Pedro; CATTANI, Antonio; LAVILLE, Jean-Louis. **Dicionário Internacional da Outra Economia**. Coimbra: Almedina, 2009.

Artigo recebido para publicação em 13 de setembro de 2011