

Identidade e complexidade: Ricoeur, Nietzsche, Bauman *

Identity and complex: Ricoeur, Nietzsche, Bauman

José Carlos Reis**

Resumo: “O problema da identidade pessoal é formulado com a pergunta “quem sou eu?”. Este artigo expõe, compara e avalia as posições sobre esse complexo problema de um filósofo, Paul Ricoeur, em seu livro “O si mesmo como um outro” (Papyrus, 1991 [Seuil, 1990]), de um filósofo-historiador, Michel Foucault, no capítulo “Nietzsche, a Genealogia e a História”, de “A Microfísica do Poder” (Graal, 1984), e de um sociólogo, Zygmunt Bauman, em seu livro “Identidade” (Zahar, 2005 [Polity Press, 2004]). Esses autores foram escolhidos porque oferecem um “poliedro” de posições conflitantes, excludentes, mas extremamente fecundas sobre o problema. Nesses autores, esse problema é tratado nas perspectivas mais contemporâneas, atualizadas, e os leitores irão se reconhecer em suas teses e vocabulários.

Palavras-chave: Identidade. Consciência. Hermenêutica. Genealogia. Pós-Modernidade.

Abstract: "The problem of personal identity is formulated with the question “who am I? ". This article exposes, compare and evaluate the positions on this complex issue of a philosopher, Paul Ricoeur, in his book " The oneself as another" (Papyrus 1991 [Seuil, 1990]), a philosopher-historian Michel Foucault, in "Nietzsche, Genealogy and History", "Microphysics of the power" (Graal, 1984), and a sociologist, Zygmunt Bauman, in his book "Identity" (Zahar, 2005 [Polity Press, 2004]). These authors were chosen because they offer a "polyhedron" of conflicting positions, exclusive but extremely fruitful on the issue. These authors, this issue is addressed in more contemporary, updated perspectives, and readers will recognize in his ideas and vocabularies.

Keywords: Identity. Conscience. Hermeneutics. Genealogy. Post-Modernity.

A complexidade do problema da “identidade pessoal”: “quem sou eu?”

O complexo problema da “identidade pessoal” envolve diversos níveis e estratos: psicológico, social, nacional, cultural, biológico. A pergunta da identidade é: “quem sou eu?”. Não basta declarar o nome ou o sobrenome, porque há tantos indivíduos homônimos

* Palestra proferida no Instituto Histórico da Universidade Federal do Rio de Janeiro - UFRJ em outubro de 2014. Agradeço aos Profs/as Marieta de Moraes Ferreira, Norma Côrtes e Fábio Lessa pelo amável convite.

** Professor do Departamento de História da Universidade Federal de Minas Gerais - UFMG. E-mail: jkrs@uol.com.br

que, mencioná-los, quase não acrescenta nada ao conhecimento de si. A Carteira de Identidade, com o seu número e dados, não passa de um documento de controle e proteção civil fornecida pelo Estado. Ela significa apenas que o Estado reconhece que o indivíduo está sob sua jurisdição e proteção, que está catalogado no seu banco de dados, inclusive as suas singularíssimas impressões digitais, e todas as suas ações podem ser monitoradas e controladas. Para ir além desses dados oficiais, para saber “quem sou eu?”, bastaria “abrir as portas que dão pra dentro, penetrar no labirinto de labirintos”, como sugeriu Caetano Veloso? Ou isso não seria suficiente, pois não é apenas uma questão introspectiva, interna, psicológica, mas social, cultural, e até biológica? É claro que, mantendo uma relação ativa com as minhas lembranças, rememorando-as/revivendo-as em uma relação terapêutica, (re)construindo discursos sobre o que vivi e me lembro, cercando-me de fotografias, vídeos e objetos simbólicos, serei capaz de dar uma resposta mais complexa, embora sempre incompleta e insuficiente, à pergunta que me fiz e que já me fizeram tantas vezes: “quem sou eu/quem é você?”. Em que medida o “quem sou eu?” é subjetivo e até que ponto sou também definido pelos grupos sociais aos quais pertenço, família, bairro, cidade, região, país, classe, “raça”, com os quais compartilho uma cultura ou culturas, uma história ou histórias, uma língua ou linguagens?

Tomou alguma consciência de quem sou quando o outro, a “alteridade”, me acolhe com uma expressão prazerosa ou me repele com uma expressão de repulsa ou até já me agrediu verbal e fisicamente. Isso depende da cor da minha pele, dos traços do meu rosto, do meu tipo de cabelo, do valor socialmente atribuído à minha forma física. Ou seja, a minha identidade resulta também de uma mistura de natureza e sociedade: um corpo negro é depreciado na cultura que valoriza o corpo branco, que também desvaloriza o corpo mestiço ou oriental; um corpo albino é tratado com violência em uma sociedade de corpos negros; uma sociedade oriental não aprecia corpos negros e brancos. Se o meu corpo não é bem recebido, posso alterá-lo com cirurgias para torná-lo mais aceitável, sem alterar a minha “identidade”? Posso continuar sendo quem sou após intervenções que alterem a minha forma original ou ficarei desfigurado, irreconhecível? O “quem sou eu?” depende do meu corpo, do meu fenótipo, do meu “capital genético”, síntese das combinações aleatórias dos DNAs dos meus pais e de toda a minha árvore genealógica? Quanto ao meu gênero, à minha sexualidade, são dados pela natureza ou posso “escolher” ser homem, mulher, gay, bissexual, transexual e outros? Enfim, em que medida a resposta à complexa questão da identidade depende da minha “consciência”, da minha reflexividade, da minha

capacidade de me definir, de me dizer, de me mostrar, porque “sei que sou assim”? Sócrates sugeriu como caminho da sabedoria o “conheça a ti mesmo”, o “tome consciência de quem você é”, mas seria o caminho ideal? Eu “já sou” e poderei ascender ao saber desse “quem sou” ou “sou um não-ser inconsciente” e jamais terei acesso à visão/sentido da minha própria Presença? Os neurocientistas procuram a resposta na estrutura e funcionamento do cérebro, que consideram o centro conservador e agenciador da memória e o órgão responsável por escolhas e decisões. Para eles, o “quem eu sou?” depende da qualidade genética, da saúde e do treinamento do meu cérebro.

Além dessas dificuldades, a mistura dos estratos psicológico, social, cultural e genético, uma dificuldade maior: vivemos no tempo e a experiência temporal é de fragmentação, separação, esquecimento, dispersão, descontinuidade, transformação, devir. O tempo nos separa em experiências passadas e múltiplas, nos põe em movimento em direção a futuros inesperados e plurais. Nós concomitantemente nos constituímos e nos fragmentamos no tempo. Não se lembra de tudo o que se viveu, pois experiências mais fortes ou traumáticas, pessoais e coletivas, dissipam e lançam no esquecimento grande parte do que vivemos. Em que medida podemos nos lembrar do que fomos e dizer quem somos? A minha identidade seria definida pelo espaço da experiência (o que fui e ainda sou) ou pelo horizonte de expectativa (o que quero ser)? Qual dimensão do tempo definiria a identidade: o passado ou o futuro? Se for o passado, identidade significa perseverar no mesmo, manter-se sempre igual, ser sempre assim, o mesmo. É uma posição conservadora, que valoriza a tradição e recusa a mudança. Nessa perspectiva, não desejo mudar, quero ser fiel ao que sempre fui e recuso toda novidade. Mas, se for o futuro, identidade significa insatisfação, angústia, inquietação, com o que tenho sido e vontade de mudança. Desejo ser outro, inovar, mudar. Posso até, bovaristicamente, desprezar tudo o que me cerca, o meu mundo autêntico, e desejar ser o outro, mimetizar o estrangeiro. Por outro lado, passado e futuro não podem definir a minha identidade separadamente, pois não posso ser sempre o que fui e nem me tornar o que quiser. Não sou tão prisioneiro do passado e nem tão livre para me tornar o que desejar. Talvez se possa supor que a identidade seja construída nessa dialética entre passado/futuro, tradição/inação, de já ser e desejar tornar-se outro.

Contudo, nessa dialética entre passado/futuro, poderíamos chegar a uma visão total do nosso presente-passado, poderíamos nos reunir em um todo plenamente consciente de si? O presente pode ser uma ruptura com o que fui e desejo ser, inviabilizando todo desejo de unificação da minha presença. No presente, três forças ao mesmo tempo ameaçam e

(re)construem a identidade: o sexo, o dinheiro, o poder. Por mais que se queira ser definido pelo passado (jamais mudarei), por mais que se queira ser definido por uma utopia, por um horizonte ético (jamais faria isso), por mais que se queira acreditar que se é incorruptível, essas três forças impulsivas, instintivas, em um instante, são capazes de abalar, fissurar, desintegrar, por em xeque, os valores e princípios que até então nos orientaram na construção daquilo que queríamos/imaginávamos ser. Diante da oportunidade da satisfação do desejo sexual, tudo que acreditávamos que eramos pode vir abaixo. Você tem certeza de que não é pedófilo, de que não se prostituiria, de que não praticaria incesto, de que não é homossexual? Há padres e bispos que se sentiam acima do sexo, mas cometeram atos de pedofilia. Há “machos” que descobriram “novas possibilidades” de prazer sexual na penitenciária ou em visitas a alguma sauna. Há mulheres católicas, que se queriam puras, virgens, que se tornaram ninfomaníacas ou se prostituíram. Você pode se apaixonar subitamente, por um homem ou mulher, deixando sua esposa/família surpresas com a sua nova forma. Contudo, penso que vivemos em um “regime de amor/sexualidade” tão restritivo, tão castrador, que alguma “corruptibilidade” que redefine o que eu desejava/desejaria ser pode ser libertadora.

E diante da oportunidade de ganhar muito dinheiro, você tem certeza de que é incorruptível, que nenhuma soma abalaria os seus princípios e valores? Muitos políticos e sindicalistas socialistas, utópicos, mudaram de ideia quando essa oportunidade apareceu, muitos homens/mulheres que desejavam ser “honestos” entraram para o tráfico e o crime. Há empresários que, em busca do lucro, passam a desprezar todos os valores em que foram educados. Pode-se ganhar na loteria e um “outro”, surpreendente, emergir de dentro da sua identidade congelada. E quando conquistar o poder, você tem certeza de que não é autoritário, de que defende a democracia e morreria pela liberdade? Muitos socialistas tornaram-se autoritários, muitos cristãos tornaram-se inquisidores, muitos democratas mudaram de ideia. Enfim, o presente pode alterar tudo o que fui e o que desejo ser, se tiver acesso ao sexo, ao dinheiro e ao poder. Sobretudo ao poder, que pode facilmente se servir de sexo e dinheiro, desintegrando projetos pessoais e políticos que propunham e lutavam por uma “nova identidade”.

Quando, na experiência histórica, o tema da identidade pessoal se mistura com o tema da identidade nacional, o problema se torna ainda mais complexo e politicamente grave. Agora, a questão “quem sou eu?” se insere e se submete à questão “quem somos nós?”. Os que contestam a existência de uma “identidade nacional” a associam à ideologias

perigosas, ao totalitarismo, ao racismo, à guerra nacionalista, aos preconceitos entre os povos. E quando os termos são esses, identitários, o “nós” é descrito com adjetivos superiores, o “eles”, o “outro”, a “alteridade”, com negativos. Os Ocidentais olham para o mundo dizendo “nós, os brancos, somos superiores, somos puros, somos cristãos, somos ricos, e temos o direito de dominar ou exterminar os outros (eles), os diferentes, que são descritos com adjetivos negativos: “ele” é o pior, o inferior, o bárbaro, o terrorista, o miserável, o ateu, o equivocado”. Os diversos não-Ocidentais também se consideram superiores e descrevem os primeiros com adjetivos negativos: “colonizadores, conquistadores, escravistas, capitalistas, bárbaros, inféis, piratas, demoníacos”. Em história, a questão da identidade é grave porque desencadeia a guerra: “sou espartano e odeio atenienses, sou romano e odeio todos os não-romanos, sou ucraniano e odeio pro-russos, sou palestino e odeio judeus, sou xiita e odeio curdos, sou colombiano e odeio americanos, sou paraguaio ou argentino e odeio brasileiros”. Nós, brasileiros, temos um problema com “eles”, os ocidentais, que nos veem como impuros, mestiços, miseráveis, e, volta e meia, nos lançam uma banana real ou simbólica, querendo dizer que somos macacos, sub-homens, selvagens. O que fazer: indignar-se? Como poderíamos responder a “eles” desqualificando-os no mesmo nível? Comer a banana lançada, como fez um jogador de futebol, no que foi imitado por todos os que lhe foram solidários, seria a solução? Contudo, nós também temos um problema identitário interno a resolver, pois não há um “brasileiro”, homogêneo, reconhecível em uma única figura. Os cariocas dizem: “nós os cariocas, eles, os paulistas”; os paulistas dizem: “nós, os paulistas, eles, os nordestinos”; os gaúchos dizem: “nós, os gaúchos, eles, os do norte”. Há brasileiros que lançam bananas ou gritam “macaco” para desqualificar compatriotas! Entre nós, a discriminação e a violência contra a população negra e mestiça, embora apareça como grave questão policial, continua ainda uma insuperada questão social e política. Mas, até os “superiores norte-americanos”, apesar de já terem um presidente negro, ainda têm dificuldades com a herança do apartheid, pois a polícia branca ainda discrimina e atira em negros. Será a presença da África no Ocidente, lá e aqui, um problema insuperável? Aliás, o Brasil é “Ocidente”?

Portanto, o problema da identidade é ao mesmo tempo dramático e central em história. Há milênios a história tem sido movida por guerras identitárias. E não só por guerras, pois o próprio movimento da história, mesmo em períodos de paz, encontra nessa questão a rugosidade que a faz se mexer. O problema político que põe a questão da identidade/diferença é o da possibilidade ou não de uma sociedade plural e igualitária,

múltipla e democrática, de modo que diferentes identidades possam compartilhar o mesmo território, o mesmo mercado de trabalho, os mesmos espaços políticos e sociais. A utopia é a de uma sociedade em que se possa viver-juntos, em que o reconhecimento não se restrinja ao mesmo grupo, mas que se expanda e integre as “alteridades”, todas elas sendo reconhecidas. A possibilidade mais trágica seria a vitória de um grupo, de uma identidade única, que submeteria ou exterminaria os outros grupos/identidades. Parece-me que o dito “processo civilizador” tem levado nessa direção, à ocidentalização/branqueamento do Planeta. Deve-se apoiá-lo ou resistir a ele? Penso que “resistir a ele”, se for possível, viável, significaria enfatizar o caráter múltiplo do conceito de “humanidade” usando o termo no plural: “humanidades”. A luta seria por um Planeta Plural, habitado por “alteridades”, por homens e sociedades diferentes, capazes de viverem-juntos na diferença. Contudo, os defensores da unificação do Planeta através do processo civilizador imposto pela globalização poderiam objetar: “manter as diferenças/alteridades não seria apostar na guerra e no apocalipse nuclear? O processo civilizador, ao unificar a humanidade em torno de um grupo central, o ocidental, com as suas leis, regras sociais, valores políticos, cores dominantes, crenças cristãs, ética liberal, metas capitalistas, não estaria lacrando a Caixa de Pandora que até hoje esteve aberta e espalhando o terror?”. Talvez. Mas, chamar esse grupo vencedor de “humanidade” não seria restringir violentamente, pela guerra, o significado desse conceito, que inclui todos aqueles que serão exterminados? E quem garante ao Ocidente que o seu projeto será o vencedor? A China poderia ter (e tem) o mesmo projeto unificador, orientador do Planeta, reivindicando o caráter milenar da sua cultura para legitimar o seu direito à centralização. Aliás, o Estado Islâmico combate por um objetivo análogo: “salvar” o Planeta tornando-o inteiramente islâmico. Sabendo disso, o Ocidente quer impor a sua direção de unidade e centralização como a mais legítima e, é claro, só a força e a guerra decidirão. O Planeta poderá sobreviver a esse conflito de identidades totalitárias?

Nesse artigo, vou expor, comparar e avaliar, as posições sobre esse complexo problema da “identidade” de um filósofo, Paul Ricoeur, em seu livro “*O si mesmo como um outro*” (Papyrus, 1991 [Seuil, 1990]), de um filósofo-historiador, Michel Foucault, no capítulo “Nietzsche, a Genealogia e a História”, de *A Microfísica do Poder* (Graal, 1984), e de um sociólogo, Zygmunt Bauman, em seu livro *Identidade* (Zahar, 2005 [Polity Press, 2004]). Eu os escolhi porque os pesquisei para algumas disciplinas que ofereci no Curso de História/UFMG e porque percebi que os três oferecem um “poliedro” de posições

conflitantes, excludentes, mas extremamente fecundas sobre o problema. Nesses autores, esse problema é tratado nas perspectivas mais contemporâneas, atualizadas, os leitores irão se reconhecer em suas teses e vocabulários. Contudo, esse problema é tão central, tão impactante, que poderia ter sido também abordado em inúmeros outros autores igualmente importantes. Nesse estudo, não pretendo apenas repeti-los, citá-los fielmente, mas produzir uma reflexão própria, que parte deles sem me restringir a eles. Caso o leitor se sinta incitado, a partir dessas minhas elucubrações, a ter uma compreensão mais precisa dos seus pensamentos, porque se sentiu seduzido por suas teses, devem, é claro, dirigir-se a eles mesmos, procurar os seus próprios textos, os mencionados e outros, que vou examinar/explorar abaixo.

Ricoeur e a “hermenêutica do *soi*”: o si-mesmo como um outro

Considerando as dificuldades brevemente postas anteriormente, que poderiam ainda ser nuançadas e multiplicadas, seria, enfim, possível responder à questão “quem sou eu”? Seria possível “tomar consciência de si”? Para Ricoeur, sim, pelo pensamento, pela reflexão e, sobretudo, pela interpretação e narrativa de si, que nos elevariam à consciência/visão da própria presença. Ele expõe a sua “hermenêutica do *soi*” em diversos textos, mas, especialmente, nos capítulos 5º, 6º e 7º de sua obra “*O si-mesmo como um outro*” (1991 [*Soi même comme une autre*, 1990]), que tem os títulos, respectivamente, “*A identidade pessoal e a identidade narrativa*”, “*o si e a identidade narrativa*”, “*o si e a perspectiva ética*”. Ele esclarece que “o livro quer marcar o primado da mediação reflexiva sobre a posição imediata do sujeito na primeira pessoa: eu penso, eu sou. Vou opor o si-mesmo (*soi*) ao eu (*je*). O si-mesmo (*soi*) é um pronome reflexivo, está na 3ª pessoa, é um *moi* que se designa a si mesmo”. Os *se/si* são pronomes pessoais que expressam a tomada do eu como referente, como objeto, como aquilo do qual o próprio eu fala. O eu fala de si, observa-se, interpreta-se, narra-se, como se fosse outro. A identidade pessoal é construída pela interpretação e narração de si pelo eu, que toma distância de si mesmo ou se aborda indiretamente, tomando-se como objeto, interpretando-se e narrando-se na terceira pessoa. Ricoeur prossegue a direção cartesiana do “eu penso, logo existo”, mas duvida da transparência desse pensamento de si imediato, formulado na primeira pessoa. Para ele, Descartes defendia um “cogito exaltado”, autoconfiante, que acreditava que o “eu penso” fosse capaz de garantir o “eu existo”: “existo porque penso, existo pensando”. Em Descartes, o eu se define como uma coisa pensante, que busca algo certo e verdadeiro no

mundo e, sobretudo, em relação a si mesmo. O “eu penso”, introspectivamente, busca uma verdade de si ahistórica, atemporal, a identidade do mesmo. Em Descartes, a identidade seria garantida pela reflexão, pela introspecção, que seria capaz de atingir a essência de si, a consciência. (Ricoeur, 1991)

Ricoeur parte de Descartes e acredita também na capacidade do “eu penso” afirmar a existência do sujeito, mas quer se manter afastado do excesso de confiança, da “exaltação” do seu cogito ao mesmo tempo em que preserva o cogito. Mas, talvez, Ricoeur exagere ao definir o cogito cartesiano como “exaltado”, porque, em busca da verdade de si, ele chega à dúvida sobre a própria existência. Descartes talvez seja o autor mais importante da história da Razão Ocidental, pois foi ele quem pôs fim a séculos de dogmatismo e fideísmo ao formular a tese da “dúvida metódica”. O *Discurso do Método* foi o primeiro manifesto em defesa da Razão contra a fé. Para Descartes, a Razão começa com a capacidade do pensamento por em dúvida o “real”, que parece tão evidente aos sentidos, colocando-o entre parênteses, suspendendo a validade do que parece óbvio, incontestável. E isso inclui o seu próprio lema “penso, logo existo”, que é uma resposta a uma suspeita: “penso e sou, mas... sou?” O cogito cartesiano pode ser considerado “exaltado” em relação à conclusão (“penso, logo existo”), mas não quanto ao seu percurso, que é de objeções à capacidade do pensamento de pôr a minha existência e a do mundo. Em Descartes, por um lado, eu sei imediatamente quem sou; por outro, o eu está sempre em crise, pois constata que o engano caminha lado a lado com a verdade. O “eu penso” é uma subjetividade, uma consciência, um centro, que dirige a identidade, mas que reflete-duidando, convive com uma suspeita: sou? Descartes duvida porque, para ele, “ser” é manter-se o mesmo, idêntico a si, e o sujeito está sempre à beira da “alteridade íntima”. (Ricoeur, 1991)

Digamos que Ricoeur suspende a conclusão de Descartes, que considera precipitada, “exaltada”, para reiniciar o percurso de dúvidas e objeções do pensamento à minha possível existência. Para Ricoeur, em Descartes, a dúvida parece retórica, ele só duvidava para provar a sua confiança no pensamento, única instância que, para ele, seria capaz de garantir o “eu existo”. Ricoeur parte de Descartes, mas o problematiza para radicalizar na busca das garantias do “eu existo”. Quem é o “eu penso” e como “pensa” o “eu existo”? Ricoeur elabora a dissociação de dois significados da identidade, uma *idem e* outra *ipse*, como dois níveis de consciência, imediato e mediato. A “identidade idem” expressa a permanência inalterada no tempo, significa manter-se “idêntico” na “mesmidade”. Enquanto “eu” (*je/moi*), tenho uma identidade-idem, numérica, permanente,

semelhante, um *eu* que usa as mesmas roupas, que tem os mesmos costumes. A identidade-*idem* é um caráter-hábito, um conjunto de marcas distintas que permitem identificar imediatamente o indivíduo. A pessoa é reconhecida por suas preferências, valores, comportamento, ou fica irreconhecível: “ele não faria isso”. A identidade-*idem* responde à pergunta “o quê sou?”: sou um *eu/moi* sedimentado, durável, não reflexivo. Essa é a identidade da primeira pessoa *eu/me (je/moi)*, cartesiana, à qual se opõe a “identidade *ipse*”, que é a do si-mesmo (*soi-même*), ricoeuriana. A “identidade *ipse*” (*selfhood*) realiza uma dialética complementar das duas identidades. Na “identidade *ipse*”, o si-mesmo (*soi*), ao se tomar como referente, ao tratar de si, se percebe como múltiplo, diverso, nunca idêntico e o mesmo. A “identidade *ipse*” encara a “alteridade íntima” presente no eu. Há outros em mim, há uma alteridade constituinte, interna à identidade, que é só apreendida pela construção de uma autointerpretação narrativa. (Ricoeur, 1991)

O “eu penso”, em Ricoeur, são dois: o *eu/moi* e o si-mesmo/*soi*, ou seja, o “eu penso” e o “eu falo de mim na terceira pessoa, como se fosse um outro”. Para ele, o “eu penso” (*moi*) só tem uma percepção imediata e imprecisa do “eu existo”. A pergunta “quem sou eu” não pode ser respondida pelo eu (*moi*), que é um “eu penso” imediato, mas pelo si-mesmo (*soi*), que é reflexivo, mas não apenas introspectivo. O si-mesmo apreende a própria existência interpretando e narrando as suas ações diversas. O “eu existo” só pode ser apreendido pela mediação da linguagem. O “si-mesmo” assume uma forma interpretativa-narrativa para dar conta do “eu existo”. É somente quando se narra como um outro que o “eu penso” torna-se capaz de designar a si mesmo. E a narração de si, que não é única e definitiva, mas sempre reiniciada, supõe a presença do ouvido do outro. A “identidade *ipse*” (*selfhood*) é uma forma de permanência no tempo, reflexiva e narrativa, que inclui e ultrapassa a “identidade-*idem*”. O “si-mesmo/*soi*” não pode se narrar solitariamente, pois poderia se enganar e criar uma identidade delirante. Ele se toma como objeto e se narra para si e para o outro e é no espelho do olhar e da resposta/linguagem do outro que ele vai construindo com alguma garantia a própria presença. Ao narrar-se, o si-mesmo percebe que é um “eu” que se decompõe, que não se mantém o mesmo, e a narrativa visa reuni-lo em um “eu mediato”. O esforço da narrativa de si visa a superação da fragmentação do eu, a sua (re)integração. Para Ricoeur, a identidade pessoal é frágil, fragmentada, atravessada pela alteridade, mas o “homem capaz” é aquele que realiza o trabalho de se narrar, que se esforça para se designar, e, assim, atestar a sua presença: “eis me aqui”. Quem responde à pergunta “quem sou eu?” não é o *eu/moi*, mas o si-mesmo/*soi*:

o *soi* é o *moi* que fala de si, que se designa a si mesmo, realizando uma interpretação-narrativa de si que orienta e sustenta eticamente as suas ações. Enfim, “quem sou eu?”. O “eu penso” de Descartes só oferecia como resposta a identidade-idem. A resposta de Ricoeur é mais complexa: sou si-mesmo (*soi*), um eu que se decompõe e se reúne, um eu mediato, um eu que se sabe fragmentado, descentrado, mas que realiza um esforço de integração pela linguagem. A identidade é fragmentada, vulnerável, sem fundamentação, mas, o “homem capaz” é aquele que se designa e atesta a sua presença, superando a suspeita de si. O si-mesmo constrói uma identidade ipse, uma “identidade narrativa”. (Ricoeur, 1991)

A “hermenêutica do *soi*” de Ricoeur quer se manter à distância tanto do cogito “exaltado”, de Descartes, quanto do cogito, segundo ele, “humilhado”, de Nietzsche. Para mim, embora Ricoeur reponha a Descartes as objeções de Hegel, de Marx, de Freud, de Nietzsche, ele refaz de certa forma o percurso do pensamento do próprio Descartes, que não era tão ingênuo e “exaltado” em relação à potência do “eu penso” pôr a minha existência. Ele já suspeitava do “eu penso”, já supunha a existência de um gênio maligno ocupado em distorcer e ofuscar o pensamento. Ricoeur, por um lado, acredita ter superado a suspeita de Descartes ao propor o recurso à narrativa: “sou, porque me penso-narrando”. E ao narrar as minhas experiências sou capaz de integrar minhas diferenças, reuni-las e reunir-me em um todo reconhecível. Portanto, sou, não apenas porque penso, mas sobretudo porque “me narro”. Sou múltiplo, diverso, plural, atravessado pela descontinuidade, por rupturas, por esquecimentos, não tenho uma consciência imediata da minha presença, mas sou capaz de construí-la narrativamente. A minha existência se dá no tempo, que é desintegrador da minha identidade, da minha unidade pessoal, mas sou capaz de me reintegrar narrando-me. Por outro, Ricoeur apenas atualiza o *Discurso do Método*, pois, como Descartes, parte também da dúvida, da suspeita em relação à potência do “eu penso” em garantir o “eu existo”. Ricoeur radicaliza o pessimismo cartesiano, para, passo a passo, vindo do fundo do seu pirronismo, construir a possibilidade do “si-mesmo”, como linguagem e narratividade, edificar a própria presença, gradual e progressivamente, mas sem jamais se dizer total e completamente. O “quem sou eu?” continuará sendo um mistério, um enigma indecifrável, mas não inenarrável. O “homem capaz” não pode atingir uma visão integral da sua presença, sempre restará uma grande margem de sombra, mas pode, ao longo da sua travessia no tempo, em sua convivência permanente com o outro, ir

construindo um modo de estar no mundo, uma forma reconhecível, embora imperfeitamente, por si-mesmo e pelo outro. (Ricoeur, 1991)

Em Ricoeur, a construção da minha identidade depende também da presença da alteridade pública. A “identidade narrativa” não é uma narrativa somente para si mesmo, mas diante do outro. A construção do “eu existo” é um esforço de reflexão e linguagem, é um trabalho de conquista do reconhecimento do outro, o si-mesmo carece de se fazer reconhecer pelo outro. A construção da própria presença é uma tarefa sempre retomada, que necessita do reconhecimento do outro. O si-mesmo é a manutenção de si pela “promessa”, pela fidelidade à palavra dada a si mesmo e ao outro. A promessa desafia o tempo: “eu poderia mudar, mas prometi continuar a ser assim”. A ipseidade/*selfhood* se constrói pelo trabalho de memória e pela promessa. A identidade do si-mesmo é como uma intriga: uma configuração de experiências diferentes, uma concordância-discordante, uma síntese do heterogêneo, tal como elaborado em *Tempo e Narrativa* (1983/85). A ipseidade é uma afirmação do “sujeito”, ela constitui o sujeito, porque, quem se narra e busca conhecer a sua identidade é um sujeito. A “identidade narrativa” é de um sujeito que se sabe múltiplo, mas que se articula em um todo reconhecível. A identidade ipse é um modo reflexivo de permanência no tempo, em que o si-mesmo mantém a “promessa”, é fiel à palavra dada. A manutenção da promessa é um desafio ao tempo, uma negação da mudança. A promessa revela a dimensão ética da identidade: “eu podia mudar, mas prometi ser fiel à palavra dada”. Na construção da ipseidade, pelos trabalhos de memória e autointerpretação, que se consolidam na narrativa, o meu corpo é meu porque o possuo, sou porque me narro, me designo e atesto a minha presença. (Ricoeur, 1991 e 1994)

Contudo, por que seria necessário ao sujeito a reunião da sua vida múltipla em uma narrativa? Por que é necessário construir uma identidade pela narrativa? Por que o indivíduo precisa construir pela linguagem a sua identidade pessoal? Para Ricoeur, primeiro, é para “existir”, “ser”, para si mesmo, tranquilo, digno, altivo, estável e sem culpa; depois, é porque vive em sociedade, ao lado de outros, e deseja viver uma “vida boa”, ética, com a estima do outro. A narrativa de si é estética, dá forma, contorno, às nossas experiências, e ética, pois permite ao outro contar com o *soi*. É a “identidade narrativa” (ipseidade/*selfhood*) que possibilita a vida social, pois permite a confiança e o reconhecimento recíproco entre os membros da sociedade. A relação identitária ocorre entre sujeitos éticos, entre “homens capazes”, responsáveis pelas suas ações, imputáveis, que mantêm a promessa/palavra. Mas, a identidade narrativa é um trabalho difícil, que

deve ser sempre reiniciado, porque o si-mesmo tende à fragmentação. O si-mesmo está sempre à beira do abismo da perda da autoestima e do respeito do outro. Como “identidade narrativa”, o si-mesmo é uma dialética de posse de si, do seu corpo, de suas paixões, sentimentos, ações, pensamentos, e de não-posse, de esquecimento, descontinuidade, que exigem uma nova narração. O si-mesmo, narrando-se, busca a reconciliação consigo mesmo e o seu mundo. Ele se apropria de si para agir, para tornar-se um homem capaz de agir. Ele se esforça para perseverar no tempo tornando-se cada vez mais si-mesmo quanto mais outro se torne. Ele integra em si as suas alteridades. A identidade-*soi* é de um eu fragmentado, um eu-outro, múltiplo, que se reúne pela narrativa de si e pela atestação de si. O eu se reconhece e pede ao outro reconhecimento. (Ricoeur, 1991)

Esse *soi* que se reúne narrativamente está em busca da “vida boa”, ética. Ele deseja estimar-se e ser estimado e, para isso, a sua narrativa de si organiza retrospectiva e prospectivamente a sua vida. A narrativa de si não é só estética, não somente estabelece limites e dá forma às nossas experiências. Ela é sobretudo ética, pois avalia as nossas ações e as nossas relações com os outros. Ela permite ao outro contar comigo (*soi*), estabelecendo uma relação social de confiança recíproca. A relação é entre sujeitos éticos, entre “homens capazes”, que mantêm a promessa. Para Ricoeur, o *soi* pode até errar, desviar, mas trabalha narrativamente pela posse de si, das suas paixões, sentimentos, ações, pensamentos. O sujeito mantém consigo uma dialética de posse-não posse, de afirmação/apagamento de si. O sujeito está sempre em crise, mas como si-mesmo, realiza o esforço de reunião de seus outros. O si-mesmo/*soi* avalia as suas ações, ele se sente responsável e imputável. O *soi* busca a reconciliação possível consigo mesmo e o seu mundo, realiza um esforço para, através da linguagem, perseverar no ser, tornar-se cada vez mais si-mesmo quanto mais outro, integrando as suas alteridades. Portanto, o cogito ricoeuriano não pretende construir nem uma identidade “exaltada” e nem “humilhada”. Ele aborda um eu fragmentado, disparatado, um eu-outro, diverso, mas capaz de se reunir pela interpretação e narrativa de si, de prometer que permanecerá assim no futuro, que não faltará à promessa feita e que pode dizer, de forma estável e fiel: “eis-me aqui!”. (Ricoeur, 1991)

Contudo, proponho que continuemos a trilhar o melhor caminho da Razão: o da dúvida cartesiana. Pode-se crer nessa capacidade do si-mesmo construir a sua “identidade narrativa”? Por que apenas falar sobre si mesmo garantiria o “eu existo”? O *soi* é um homem “capaz” também de mentir, fraudar, fingir, enganar, narrando-se! A linguagem

permite a criação de uma *persona* ou várias que não correspondem ao “eu sou”. A hipocrisia é o modo de estar no mundo do Ocidente branco e cristão. A ordem capitalista seria compatível com a existência de sujeitos transparentes, comprometidos com promessas feitas no passado, preocupados com a integridade da sua presença para si e para o outro? Ricoeur não seria mais “exaltado” e ingênuo do que Descartes? Afinal, ele acredita que o si-mesmo, que é mais reflexivo, mediato e narrativo do que o “eu penso”, seja capaz de construir uma identidade narrativa que superaria a sua complexidade existencial. Ele até admite que não seria uma identidade completa, total, pois a narração seria sempre incompleta e o “eu sou” continuaria um mistério. Mas, confia muito na pureza da palavra, que, para ele, sendo dita, quis dizer o que disse. E confia muito na consistência da hermenêutica do *soi*, como se este quisesse sempre saber quem realmente é e aparecer tal qual é. E não é assim: o “gênio maligno” continua à solta e fala, escreve, interpreta e narra como um Deus. Seria realmente a “consciência” que dirige as ações dos homens na sociedade e na história?

Foucault e a “genealogia” da “não identidade”.

Se as referências de Ricoeur são Sócrates, Santo Agostinho, Descartes, Kant, Hegel, Husserl, a principal referência de Foucault é Nietzsche. Nietzsche se opôs ao cogito cartesiano, pois, para ele, “pensar” não garante o “eu existo”. Nietzsche opôs à reflexividade do cogito de Descartes a “vontade de potência”, que brota do corpo e dos instintos. Não é mais o pensamento, a consciência, a reflexividade especulativa que dirigem a construção da identidade. Não se busca mais a verdade, a autenticidade, a centralidade, a totalidade. Não há mais um sujeito, um “eu sou consciente”, e a hipótese do si-mesmo ricoeuriano torna-se absurda. As “alteridades íntimas” entraram em rebelião contra a busca da unidade do si-mesmo narrativo ricoeuriano. A suspeita de si venceu: “não sou sempre o mesmo”. O “gênio maligno” venceu a consciência, que se vê dominada pelas ilusões que temia. A mudança venceu a permanência do “eu penso” e interpretar-se e narrar-se é um erro, pois toma-se distância do instante, anulando a sua força. Não é possível e nem é desejável garantir a unidade do “eu sou”. O “eu existo” é, agora, uma multiplicidade, as partes entraram em rebelião contra a consciência como instância unificadora dirigente. Não adianta construir uma narrativa de si, pois há indistinção entre verdade e mentira, a linguagem é retórica, tropológica, não diz o que eu sou e nem o que o mundo é. A ilusão, a imaginação, prevalece sobre a memória e o pensamento, pois o que

“eu sou” é definido pelo corpo, que é impulso, instinto. A conclusão de Nietzsche é oposta à de Descartes: “o meu corpo existe, logo penso”. A introspecção, o pensamento, a linguagem, não garantem a unidade do eu. Enraizada no corpo, a “identidade” é construída na imediatez das minhas experiências de relações de força, dos meus combates, que visam a conquista do poder. Esses combates exigem mais flexibilidade na percepção do “eu existo”, exigem que eu abandone posições e reconstrua discursos e imagens, para não me tornar vítima da vontade de potência do outro. O que desejo é ser “mais forte”, isto é, “existir intensamente” e, para isso, não posso querer ser o mesmo, idêntico, permanente. O eu precisa ser uma “casa vazia”, para preencher-se de conteúdos adequados aos seus enfrentamentos. “Não sou” me torna mais forte do que “sou” e só posso ser mais forte e intenso não permanecendo o mesmo. (Nietzsche. *A verdade e a mentira no sentido extra-moral*).

Foucault expôs as suas conclusões nietzschianas sobre a “não identidade” no capítulo “*Nietzsche, a genealogia e a história*”, do livro “*A Microfísica do poder*” (1984). Nesse texto, ele mostra a visão da “identidade” do seu método genealógico, que conduz em direção oposta à hermenêutica do *soi*, de Ricoeur. Para Foucault, “é preciso acabar com esse discurso da consciência e do sujeito, porque não há nem um e nem outro. Não há como responder à questão “quem sou eu?” pelo pensamento e pela consciência”. A sua genealogia quer destruir a visão contínua, compreensiva, da história, porque, para ele, a “história efetiva” é devir, descontinuidade, lutas, enfrentamentos, que não podem ser vencidos por uma “identidade” estável e serena, mas por “máscaras” sucessivas. A genealogia não busca a alma unificada, o eu coerente, idêntico, pois sabe que não existe. Não há unidade no homem, nada nele é fixo. O eu é excêntrico, descentrado, múltiplo. E a genealogia não o lamenta, não quer retirar todas as máscaras para chegar, finalmente, a uma identidade primeira, a uma essência. Atrás das máscaras não há uma identidade original, que estaria escondida ou corrompida pelas máscaras. As máscaras se sucedem e se multiplicam sem um núcleo original estável. A genealogia intensifica a dispersão, a descontinuidade, a fragmentação do “eu existo”. Ela não busca o que aproxima, reúne, assemelha, mas as diferenças, as singularidades, os desvios, as rupturas, as falhas, as descontinuidades. O que parece unido, ela fragmenta, para revelar o heterogêneo. Não há integridade do eu, que é uma multiplicidade de existências efetivas. (Foucault, 1984)

A genealogia foucaultiana contesta os “valores eternos” da liberdade, verdade e justiça, que não seriam proclamados pela consciência, mas construídos em combates

históricos. São valores que emergiram em combates reais e são usados para garantir a vitória. O que há na história efetiva são os diversos sistemas de dominação, as relações de força, os combates que envolvem mais o corpo do que a consciência. O objeto da genealogia são as formas como a história se inscreve no corpo, como o poder disciplinar se dirige ao corpo, para torná-lo adestrado e dócil. A “história efetiva” não é feita por “sujeitos conscientes”, mas por “vontades de potência”, por homens que se enfrentam, que disputam o poder. Para Foucault, “o nosso modelo de sociabilidade é o da guerra, que impõe a análise das relações de força, de suas estratégias e táticas. A historicidade que nos domina é belicosa e não linguística. Os homens vivem relações de força e não relações de sentido. A história não tem sentido/finalidade, o que não quer dizer que seja absurda ou incoerente. É inteligível e analisável segundo a inteligibilidade das lutas e estratégias. Não há identidade primeira, original, verdade essencial, perfeita, solene, a ser reencontrada”. Para ele, o “tempo histórico” visa a realização do corpo, que é desejo, lógica sem sentido único, diferença constante, dispersão, descontinuidade, que constrói camadas heterogêneas de discurso. (Foucault, 1984)

Foucault se estende, de forma intensa, lúcida, sobre o olhar genealógico no texto “*Nietzsche, a genealogia e a história*”, que aqui vou recitando. Nesse texto, ele faz um elogio da “história efetiva”, pois, para ele, o “eu existo” habita a história, vive nos movimentos sinuosos, quebrados, interrompidos, inesperados, do tempo histórico efetivo. Para ele, o olhar genealógico não faz uma história baseada em *a priori*, não descreve gêneses lineares, uma teleologia metahistórica. A genealogia pesquisa meticulosamente, pacientemente, a documentação, enfatizando a singularidade dos acontecimentos. Ela é uma erudição, que chega a pequenos resultados, pois “não quer recolher a essência exata das coisas, a sua identidade imóvel e anterior à sucessão. A genealogia não busca a identidade essencial, porque atrás das coisas não há essência, não há Razão. Não há identidade original, mas acaso, disparate, começos, interrupções, irrupções, emergências, surgimentos, eventos, novidades. A história é feita de acontecimentos, agitações, invasões, lutas”. O tempo histórico efetivo é o lugar da heterogeneidade, das diferenças, da multiplicidade, das singularidades. A genealogia não busca “a alma unificada, o eu coerente, idêntico. Ela dissocia o eu. Ela não mostra o passado ainda presente em uma evolução, mostra a dispersão, os acidentes e desvios. Não há uma verdade em nosso ser, mas a exterioridade do acidente. Não há uma herança que se solidifica e se acumula, mas falhas, fissuras. A genealogia estuda as relações entre corpo e história, mostra o corpo em

sua singularidade. Ela restabelece os diversos sistemas de submissão, o jogo de dominações. A emergência revela o jogo, o combate das forças. A humanidade não caminha para a reciprocidade universal, para o fim da guerra. Ela prossegue de dominação em dominação. As regras são em si mesmas violentas. Aquele que “joga” na história, orientado pelo olhar genealógico, deseja apoderar-se das regras e utilizá-las contra aqueles que as impuseram”. (Foucault, 1984)

Enfim, “a genealogia não julga a história de fora dela, a partir de uma verdade eterna, não se apoia em absolutos. Ela dispersa a unidade do homem. A história efetiva é devir, nada no homem é fixo. Ela quer destruir a visão contínua da história. O saber não é feito para “compreender” (reencontrar, reconhecer, unir, reunir, reconciliar), mas para “cortar” (lutar, enfrentar, combater, conquistar, submeter, dominar). As forças que se enfrentam não obedecem a uma finalidade superior, mas ao acaso das lutas. A história é movida pela vontade de potência, pelo desejo de vencer. A história genealógica olha para perto, para o corpo, o sistema nervoso, os alimentos, a digestão, para dominar. Ela se interessa mais pela fisiologia do que pela filosofia. Os historiadores tradicionais queriam tudo compreender e apagavam o lugar de onde falavam para esconder o seu ódio. Esse historiador era um eunuco: invocava o universal para esconder o seu ódio. Escondia a sua paixão. O historiador genealógico tem um olhar que sabe tanto de onde olha quanto o que olha. A história genealógica é vontade de saber, paixão, que não se esconde em busca da “verdade”. Foucault prossegue e aprofunda o discurso nietzschiano contra a cultura histórica moderna. Ele propõe um programa pós-moderno para a história, que visa a “desconstrução” da história suprahistórica, metafísica, que buscava o reconhecimento, o reencontro, a identidade, a continuidade, a tradição, a verdade, a memória. Segundo ele, “a história genealógica é uma contra-memória, que dissipa as identidades, revela discontinuidades, não busca a verdade, a origem, não busca o universal. Contra a história reminiscência, reconhecimento, a genealogia multiplica as máscaras, não quer manter a presença perpétua de grandes homens. Contra a história continuidade/tradição, antiquária, quer dissociar e destruir a identidade. A história genealógica deve servir à dissociação da nossa identidade, porque o plural nos habita. Não há uma identidade única que se mantém, mas multiplicidades sem possibilidade de síntese. Contra a história conhecimento, que buscava a verdade e sacrificava o cientista, tornando-o neutro, sem paixão, a genealogia mostra que a ciência é vontade de saber, paixão, obstinação, crueldade. A busca do conhecimento é instinto: os cientistas estão em guerra, as religiões estão em guerra. O

historiador genealógico não se abole em nome da verdade, não se sacrifica pela verdade ou pela justiça, porque, diria Nietzsche, “viver e ser injusto são a mesma coisa”. (Foucault, 1984; Nietzsche, *Da utilidade e desvantagem da história para a vida.*)

Afinal, então, “quem sou eu?”. Para Foucault, sou “camadas heterogêneas de máscaras e discursos. Um eu fragmentado, múltiplo, que se transforma segundo as estratégias dos meus combates. Sou vontade de potência, vontade de vencer e dominar”. Para Foucault, “existir” é apoderar-se das regras, para dominar o jogo. Para isso, eu me multiplico em “representações”, que não se referem a uma identidade fixa e essencial. São máscaras, criadas no “jogo” ou “guerra”, para vencer. Para existir, devo “jogar”: desempenhar papéis, ocupar posições, fazer alianças, criar adversários, desalojar, encenar e “representar” (no sentido teatral), controlar ou estabelecer novas regras, disputar os prêmios, evitar punições e vigiar e punir, negar e criar novos valores, agir estrategicamente, dominar. A “história efetiva”, expressão que lembra Marx, constitui o “eu existo” como uma pluralidade. Mas, isso é “bom”, ou melhor, essa forma de ver a identidade como “não identidade” é favorável ao “eu existo”? Nietzsche diria que essa visão da identidade é a que “serve à vida”, porque o olhar genealógico não contém o “eu existo” em uma jaula especulativa e nem em uma rede narrativa. A genealogia deixa o indivíduo conduzir-se pelas experiências vividas, assumindo as formas e produzindo os discursos favoráveis ao seu sucesso. O compromisso com a identidade como permanência, essência, consciência, enfraquece, empobrece, tornando o “eu existo” vítima de vontades de potência dominadoras. Ter “vontade de potência” é querer viver, expandir-se, impor-se ao mundo e aos outros. O “eu existo” precisa ter “força plástica”, que é “a capacidade de lembrar e esquecer segundo as necessidades do instante”. Uma “identidade estável” prenderia o “eu existo” ao passado ou a uma utopia, o submeteria a “promessas”, a expectativas, o limitaria a uma única forma de ser. E o “eu existo” pode e deve assumir inúmeras formas, ser capaz de tornar-se sempre outro, viver no instante, para lutar e vencer. O “eu existo” não se fixa, não se imobiliza, não se eterniza, porque deseja “durar bem”, i.e., prefere passar e seguir. (Foucault, 1984; Nietzsche, *Da utilidade e desvantagem da história para a vida.*)

Foucault se diz um “positivista feliz”, pois acolhe a história em sua efetividade, em sua temporalidade real, presente, próxima, descontínua, emergente, evitando refugiar-se em telos, metas, pós, aléns, supras, de um “dever ser utópico”, que só são evasões da vida, que deve ser vivida com coragem e intensidade. O “eu existo” não deve se deixar dominar

pelo “eu penso” e nem pela narrativa idealizada de si-mesmo, pois seria um enfraquecimento, um sacrifício da vida. O “eu existo”, habitado pela pluralidade, estaria se impedindo de viver todas as “identidades” que possui. Nietzsche e Foucault, o que fizeram, foi apenas abolir mil anos de metafísica, desde Sócrates e Cristo, para mostrar um homem sem essas máscaras, um homem-natureza, guerreiro, empenhado em sua luta pela sobrevivência. Enfim, você quer saber quem é você? Imagino que responderiam: “aja como se estivesse em uma sociedade-selva, prepare seu corpo, faça ginástica, tenha a força física de um predador, a perspicácia de um animal em busca da sua presa, esteja atento às armadilhas e ciladas dos outros, que também são seus predadores, monte também armadilhas e ciladas, camufle-se na paisagem, vigie e corra quando for necessário, forme bandos, se a presa é mais forte, retire da natureza toda a alegria de viver. Quanto aos metafísicos, padres e pastores, que se abatem sobre você, não se deixe prender em suas teias e artimanhas, pois o que desejam é também sobreviver e só querem domesticá-lo e escravizá-lo, fazê-lo se sentir culpado, para obrigá-lo a pagar as suas taças e âmbulas douradas, as suas roupas e almofadas de veludo, os seus templos e palácios suntuosos”. Nietzsche e Foucault são apenas “realistas”, “positivistas”, “pragmáticos”, “objetivistas”, que querem se livrar da longa tradição metafísica para recuperarem a pureza da força da natureza sobre “homens históricos”. Agem como ecologistas, que retiram animais silvestres de gaiolas, currais e apartamentos, para devolvê-los ao seu ambiente natural. Para eles, se você pergunta “quem sou eu?” é porque já está confuso, perdido, domesticado, arruinado, deteriorado, por milênios de educação metafísica. Essa pergunta é absurda para o homem-natureza, pois ele deixa que seus instintos guiem o seu corpo e sabe o que fazer e para onde ir.

Contudo, não há algo de belicoso e destruidor, de perigoso, nessa interpretação da identidade? A quem interessa essa interpretação genealógica da identidade/história? Esse discurso da “não identidade”, da descontinuidade, da dissipação do sujeito, pode levar a que tipo de sociedade? Não seria um elogio do ódio e da guerra? Esse “não sujeito” não pode ser responsabilizado pelas suas ações, não é imputável, e viveríamos uma situação hobbesiana de alcateias humanas em guerra. Esse discurso, talvez, possa ser visto como profundamente conservador ao aceitar a “história efetiva”, a sociedade que vige desde a pré-história, em que os homens são predadores uns dos outros. Nietzsche e Foucault parecem ser contra os ideais de Liberdade, Igualdade e Paz, da Revolução Francesa, que, para eles, seriam os ideais do Terceiro Estado, da plebe, dos escravos. Eles parecem propor

o retorno à sociedade de ordens do Antigo Regime, habitado por nobres, por homens superiores, inclusive racialmente, dirigidos pelos sentimentos de diferença, singularidade, individualidade, superioridade, honra e prestígio, pelos quais se matavam em duelos. Essa visão da “não identidade” aceita e acentua a “luta pela vida” darwinista, estimula a competição no mercado que, em última instância, leva às guerras mundiais, não critica a “história efetiva” que, admitem, avança inevitavelmente de dominação em dominação. Esse “realismo positivista” interessa a quem? Marx partia da “história efetiva”, mas esperava que fosse superada por uma sociedade justa ideal. Foucault apresenta a sua “história efetiva” como insuperável. Entretanto, por um lado, há algo de libertador nessa visão genealógica, que afirma que todos podem participar da história, porque todos têm poder e podem “resistir” lutando por posições mais favoráveis ao “eu existo”. Mas, sabemos que se, de fato, em alguma medida, “todos têm poder” e são capazes de alterar a sua “identidade”, mascarando-se, para não se tornarem vítimas, nem todos poderão existir na plenitude do seu “eu existo”, porque há os que têm mais poder, os que controlam capitais, armas, tecnologias, territórios, povos e, portanto, a história continuará mesmo a avançar de dominação em dominação. Na perspectiva genealógica, a possibilidade de uma utopia, concebida como uma mudança maior, em direção a uma sociedade moral, justa, livre, é uma proposta absurda, pois contra a natureza. A Razão é antinatural.

Por outro lado, apenas para provocar os seus seguidores, essa perspectiva genealógica não poderia de algum modo ser vista como aquela que pretende ser a mais “verdadeira”, a mais “racional”, a mais “lúcida”, a mais “emancipadora”, e que, portanto, iluminaria (sem saber) a marcha em direção à liberdade universal do espírito hegeliano? Afinal, esse homem devolvido à natureza e aos seus instintos, integrado ao meio ambiente, que cuida do corpo, em academias e com dietas restauradoras da sua beleza, flexibilidade e vigor, para torná-lo mais prazeroso, forte e longo, atento às nuances de gênero e sexualidade, é o sonho da melhor utopia do século XXI.

Bauman e a sociologia da “identidade escolhida” na “modernidade líquida”

Para o sociólogo anglo-polonês Zygmunt Bauman, a “identidade pessoal” é definida na e pela história como “macro história”, como “sistema”. Os indivíduos não têm autonomia para responderem ao “quem sou eu?”, pois a resposta possível é condicionada pelo “regime de historicidade” da época em que se vive. O “eu existo” vive em um período histórico que define os padrões do que pode vir a ser. No livro *“Identidade”*, uma longa e

excelente entrevista a Benedetto Vecchi, publicado na Inglaterra em 2004 e traduzido no Brasil em 2005, Bauman compara dois períodos da história Ocidental recente, os quais define de forma original: a “modernidade sólida”, dos séculos XIX e XX, e a “modernidade líquida”, a partir do final do século XX ao XXI. O problema da identidade pessoal foi formulado e resolvido de forma muito diferente nos dois períodos. Segundo ele, a “modernidade sólida” foi dominada pelo Estado Nação, que impunha sobre grupos étnicos múltiplos uma uniformização forçada. A identidade era *a priori*, nascia-se com ela e devia-se morrer com e por ela. O nascimento em um território nacional definia a identidade pessoal, que era inscrita em uma “identidade nacional”: francês, inglês, norte-americano, polonês, brasileiro. Os indivíduos se subordinavam ao Estado Nação, que se autoproclamava como um destino compartilhado. A identidade nacional era afirmada na guerra, que diferenciava “nós e eles”. Caso houvesse deserção ou algum tipo de traição, a ameaça era de exclusão/exílio. Contudo, pergunta Bauman, “o todo pode ser mais real do que as partes? Este “nós” nacional é reconfortante ou fraudulento?”. Para ele, a “modernidade sólida”, que parecia tão incontestável, tão absoluta, já não era tão “sólida” assim, pois os indivíduos aceitavam apenas parcialmente o seu pertencimento ao Estado Nação. No entanto, Bauman parece nostálgico da “identidade nacional” polonesa. Durante a Segunda Guerra Mundial, teve de sair da Polônia e, como milhões de refugiados e migrantes, sente-se deslocado em todo lugar, o que, segundo ele, “é desconfortável, pois é preciso se desculpar, se explicar, esconder, negociar, barganhar. Nenhum lugar é *chez soi*.” Ele se naturalizou inglês, mas sabe que na Inglaterra é um estrangeiro. E na Polônia também já se sente estrangeiro. Ele prefere se definir como “europeu”, mas é uma identidade tão abstrata, que reúne comunidades tão díspares, que a sensação de “não lugar” é mais forte do que a do pertencimento. (Bauman, 2005)

A partir do final do século XX, Bauman afirma que a “modernidade sólida”, aparentemente tão consolidada, se desfez, se liquefez, e o problema da identidade pessoal foi completamente redefinido. Agora, na “modernidade líquida”, que corresponde ao processo de globalização da sociedade-mercado capitalista, “o pertencimento a uma identidade não tem solidez, não é garantido por toda a vida. É uma “escolha”, negociável e revogável. A “modernidade líquida” é uma época que “impõe escolhas” em relação ao que os indivíduos devem “ser”. No mercado, ter uma “identidade sólida”, é sinal de fracasso, de falta de alternativa. Esses indivíduos fracassados são obrigados a vivê-la como um destino, porque não têm o poder de transformar-se”. As “identidades fixas” são “fixadas”

sobre aqueles que falharam, que não podem escolher o que desejam ser, são impostas, humilham, estigmatizam: os “sem escola”, os “sem teto”, os ex-drogados”, que vivem como zoé. Para ele, “identidade”, talvez, seja a capacidade de rejeitar aquilo que os outros desejam que você seja, para desqualificá-lo. As forças inimigas vencem quando conseguem impor identidades/estigmas/rótulos. Na sociedade-mercado, só os fracassados têm um projeto de vida único, são sólidos, fixos e se submetem a rótulos. Os bem adaptados e ricos têm a possibilidade de “escolherem” o que desejam ser ou parecer. Bauman se estende sobre a “identidade pessoal escolhida,” “imposta” pela globalização. Para ele, o capitalismo planetário exige que os indivíduos não se fixem, que se flexibilizem segundo as metas que estabeleçam para si, que se reinventem permanentemente. A “identidade pessoal”, hoje, é revogável, negociável. Os indivíduos a constroem em comunidades virtuais eletronicamente mediadas, entram em vários grupos, constroem referenciais comunais em movimento, e podem sair. Não há lealdades, pois a vida se tornou virtual, ligada a celulares, tablets, notebooks, e outros produtos mais eficazes que surgem a cada dia. Na sociedade-mercado, ter uma “identidade forte” significa ser capaz de mudar, de se reinventar. (Bauman, 2005)

Os indivíduos constroem a sua identidade evitando comprometer-se com relacionamentos fixos, que podem impedir relacionamentos mais vantajosos. Eles não assumem compromissos, “a identidade deve ser um manto leve, pronto a ser despido a qualquer momento. Os lugares em que o sentimento de pertencimento era sólido, família, trabalho, vizinhança, perderam solidez e confiança”. A “identidade escolhida” é cara, é um investimento, que deve atrair investimentos que a tornem sustentável. Só os ricos podem fazer escolhas quanto ao que querem “pare(ser)”. Hoje, afirma Bauman, “a construção da identidade pessoal é bricolagem, invenção permanente, pois não há “estruturas”, tudo desmancha no ar: autoridades, celebridades, causas eternas, poderes. Tudo se dissipa, é descartável”. Para Bauman, “a sociedade não funciona mais como árbitro, não cria regras, tornou-se um jogador ardiloso, que zomba e muda as regras em pleno jogo. A sociedade volta atrás em suas promessas, é mudança incessante e exige que seus membros sejam assim também”. O “homem líquido moderno” é sem vínculos, os vínculos humanos tornaram-se frágeis, virtuais, deletáveis. Nesse mundo de mercadorias, mediados por computadores e celulares, os relacionamentos voláteis se multiplicam. O consumidor é educado via tv a cabo e internet, com centenas de programações e milhares de informações vindas de todos os cantos do Planeta. A sociedade do cartão de crédito eliminou a distância

entre a espera e o desejo, o consumismo é a satisfação instantânea, a utilização imediata das coisas. Os indivíduos constroem as suas identidades consumindo objetos caros, “costumizando-os”, para ostentar a sua diferença e reivindicar prestígio. O poder de consumir já o diferencia e quanto mais consome, mais diferente aparece, mais “original”, mais integrado à sociedade-mercado. Os “consumidores falhos”, os “sem dinheiro”, esses, ficarão fixos, visíveis, e postos à margem. (Bauman, 2005)

Segundo Bauman, “na globalização, o Estado não está mais ligado de forma sólida à Nação. Há erosão da soberania nacional mesmo na Inglaterra, Itália, França, Espanha, Bélgica. As partes ricas não querem pagar pelo todo pobre, querem autonomia. Os Estados não precisam mais de fervor patriótico, pois o que interessa é o sucesso no mercado. Os capitais apátridas se deslocam pelo Planeta. Os direitos civis estão fora de controle do Estado, os direitos políticos são dominados pelo pensamento único neoliberal, os direitos sociais ficaram a cargo do próprio indivíduo, que deve levar vantagem sobre os demais. A globalização, a expansão do Ocidente, aumentou o número de pessoas rejeitadas, pessoas desnecessárias ao funcionamento econômico e que não se integram. A expansão capitalista consolidou a dominação política e militar do Ocidente. O capitalismo não quer mais explorar, mas excluir. A exclusão aprofunda a desigualdade, a pobreza, a miséria, a humilhação, muito mais do que a exploração. A “racionalização” é uma máquina de exclusões. A sociedade está cada vez mais desregulamentada, os indivíduos devem contar consigo mesmos e nada esperar do Estado. Se fracassarem, a culpa é da sua preguiça e apatia. Os indivíduos que tiveram alguma sorte se cercam, se fecham, contra a ameaça dos que fracassaram, apavorados com o espectro da exclusão”. Diante dessa volatilidade do “eu sou”, Bauman alerta para o perigo dos fundamentalismos. Para ele, os excluídos da globalização podem buscar a proteção em comunidades religiosas que lhes ofereçam um sentido, o que explica o crescimento de seitas e a adesão de jovens ocidentais ao Estado Islâmico. (Bauman, 2005)

Como fica a identidade pessoal no mundo do trabalho globalizado? Para Bauman, o ambiente de trabalho é altamente competitivo, cada empregado deve mostrar que é melhor, que tem iniciativa, que dá mais lucro à empresa, para ser mantido, quando vier uma nova rodada de “racionalização” (que significa demissões por excesso de pessoal). O mundo do trabalho não é mais a sede da luta por uma sociedade melhor no futuro. As pessoas preferem pensar em um hoje melhor para cada um e não em um mundo melhor para todos no futuro. Não se tem a visão de uma “boa sociedade” e nem da força que poderia realizá-

la. Não se espera mais nenhuma mudança vinda das fábricas, a “classe proletária” deixou de ser o porto seguro das reivindicações. O descontentamento social se dissolveu em grupos e categorias: gêneros, raças, profissões, gerações. O conceito de classe como metaidentidade rival do Estado Nação, uma identidade supra, tornou-se inadequado. Houve uma fragmentação da dissensão social, a desintegração do conflito social em conflitos intergrupais múltiplos. Houve uma proliferação dos campos de batalha. A ideia de um mundo melhor se encolheu, vive-se sem utopia ou supõe-se que a utopia já esteja realizada. (Bauman, 2005)

Contudo, essa descrição lúcida e precisa da “modernidade líquida” não significa que Bauman seja passivo e acrítico em relação a esse “mundo novo global”. Ele é crítico dessa “modernidade líquida”, sugerindo que, como bom polonês, tenha um passado marxista. Ele parece lamentar a supressão da “identidade de classe”, que fez desaparecer “a preocupação com a injustiça econômico-social, com o crescimento da desigualdade, com a pobreza crescente”. Ele lamenta que ninguém fale mais em distribuição de riqueza. Agora, o inimigo é um suposto “esquema mental” e não o ajuste econômico. Para ele, a guerra por justiça social foi reduzida a batalhas por melhores salários, mas o que a sociedade mais precisa é de reconhecimento de direitos, de cidadania plena, algo que não se obtém com dinheiro. Ou melhor: o reconhecimento que se obtém com o dinheiro não é o reconhecimento político-social que se deseja. Bauman insiste que “o grande desafio continua sendo o da miséria humana”. O Estado do Bem Estar Social parecia o auge da lógica moderna, parecia a conquista de direitos definitivos, mas está sendo desmantelado. O Estado social deixou de ser abrangente, a previdência social deixou de ser um direito universal e quem a utiliza pode ser visto como um fracassado. Não há mais verbas para a previdência social, que é considerada um investimento perdido. Os indivíduos devem encontrar soluções privadas para seus problemas. Não há mais auxílio desemprego, saúde, educação, segurança. O Estado era uma força centrípeta que está sendo engolido por forças centrífugas privadas. Todos nós somos consumidores na sociedade de mercado, estamos dentro e no mercado como clientes e mercadorias e tememos ser excluídos, rejeitados, banidos, repudiados, descartados, ficar sozinhos e indefesos. Bauman parece se sentir desconfortável nessa sociedade-mercado global, afirma sentir um “mal estar na pós-modernidade”. (Bauman, 2005)

Enfim, na “modernidade líquida”, a identidade pessoal é algo a ser “inventado”, “escolhido”, mas por imposição da sociedade-mercado. A lógica da identidade pessoal me

parece um oxímoro: é uma “escolha imposta”. Ela precisa ser frágil, vulnerável, revogável, negociável, para sobreviver, para ser capaz de se adaptar às demandas e “ser comprada e comprar”. Ninguém quer mais se reunir em uma “narrativa de si mesmo”, que fecha, estabiliza, solidifica, impedindo mudanças necessárias ao sucesso. A fragmentação do “eu existo” não é vista como um problema, mas como uma solução. Penso que, nesse novo mundo capitalista global, Foucault venceu Ricoeur: é preciso usar “máscaras”, é preciso “representar”, no sentido cênico, permanentemente, é preciso se localizar bem nas situações/atos/cenas e diante dos personagens em torno, conhecer o jogo e jogá-lo em busca da vitória, em busca da conquista dos poderes. A busca da “autenticidade do eu sou” não faz sentido e, aliás, nem existe. Ser competente é usar as palavras, as roupas, os objetos, que, simbolicamente, o fortalecerão na ordem competitiva mundial. É preciso se representar sempre de forma nova e produtiva, deletar identidades/imagens que bloqueiem a integração do indivíduo à sociedade-mercado. Bauman descreve um mundo em que nietzschianos e foucaultianos se reconhecem, mas do qual ele próprio é um crítico. Para ele, por um lado, há algo de bom na globalização, pois tornou-se, concretamente, uma história universal da humanidade, do Planeta Terra. Por outro lado, ele se incomoda com a injustiça social, com a desigualdade social crescente, lamenta que não se fale mais em distribuição de riqueza. E lamenta sobretudo a decadência dos intelectuais ocidentais, que, vencidos, calaram-se, não são mais críticos sociais, tornaram-se adutores, egocêntricos, só querem ser bem sucedidos no mercado com os seus livros/artigos/comunicações inócuos. Para Bauman, o grande desafio continua sendo o da miséria humana, imposta pelas forças centrífugas privadas, que derrotaram a força centrípeta do Estado. Afastado ou minimizado o Estado do Bem Estar Social, a Previdência Social continuará a ser um direito?

Conclusão

Considerando as críticas de Bauman à “modernidade líquida”, que me parecem muito pertinentes e que têm um nostálgico sabor marxista, concluirei com um problema, para o qual não me sinto ainda capaz de formular uma hipótese, mas que o leitor certamente será capaz: o que seria preciso reformular na discussão da identidade pessoal para que esse “mundo líquido moderno” possa ser transformado? Ele deve ser transformado ou é possível transformá-lo? Que “nova identidade” seria a do protagonista dessa mudança? As posições nietzschianas e foucaultianas sobre a identidade não

conduzem a nenhuma mudança, pelo contrário, descreveram lúcida e antecipadamente o que se passa no mundo globalizado e o justificam e o consolidam (sem se referirem diretamente a ele). Ricoeur é um crítico dessa identidade volatilizada e predadora, talvez fosse preciso ouvir a sua proposta do reencontro narrativo do si-mesmo consigo, uma narrativa que constrói um sujeito responsável, imputável, confiável, que sonha com a sociedade do reconhecimento recíproco, em que se possa viver-juntos na diferença, e que, talvez, seja um “sujeito capaz” de construí-la. Mas, não seria a vitória de um conceito de identidade pessoal muito conservador, que poderia levar também à perda de uma certa “liberdade” conquistada pelo homem líquido moderno? O conceito de “identidade pessoal”, hoje, aguarda novas formulações e proposições, para que se construa um novo sujeito capaz de produzir mudanças na ordem capitalista global. Talvez, ainda seja cedo para construir esse novo conceito de identidade, é preciso esperar que a própria história produza eventos, que gerem fissuras e crises na sociedade-mercado, para que haja a possibilidade do surgimento de um novo protagonista que construirá uma nova sociedade com novas regras e valores, não mais submetida à violenta competitividade do mercado. Esse “novo mundo” virá um dia? Os intelectuais ainda teriam algo a dizer ou já não sentem nenhum “mal estar na pós-modernidade”?

Referências:

BAUMAN, Z. **Identidade – Entre vista a Benedetto Vecchi**. Tradução Carlos Alberto Medeiros. Rio de Janeiro : Jorge Zahar, 2005.

_____. **O mal estar da pós-modernidade**. Rio de Janeiro : Zahar, 1998.

FOUCAULT, M. **Nietzsche, a Genealogia e a História**. In: *Microfísica do poder*. Rio de Janeiro : Graal, 1984.

NIETZSCHE, F. **Segunda consideração intempestiva: da utilidade e desvantagem da história para a vida**. Rio de Janeiro : Relume Dumará, 2003 [1874].

_____. **Sobre a verdade e mentira no sentido extra-moral**. São Paulo : Abril Cultural, 1983 [1873]. *Os Pensadores*.

RICOEUR, P. **A tríplice mimese.** In: **Tempo e narrativa**, vol.1. Campinas : Papyrus, 1994.

_____. **O si-mesmo como um outro**. Campinas : Papyrus, 1991.