

HOSPITALIDADE E SUBJETIVIDADE – IDENTIDADES TECIDAS NA CONTINGÊNCIA

Maria João Couto¹

*Eu não sou um outro, eu nunca sou um outro, eis o que afirma a consciência
comum contra a formulação contrária de Rimbaud.*

C. Rosset

Resumo: O principal propósito deste artigo prende-se com o reconhecimento da mudança da natureza dos vínculos identitários, tal como eles são experienciados na sociedade ocidental contemporânea. Não é nossa intenção focar aqui os aspetos constitutivos da identidade, necessariamente de cariz mais biológico e psicológico, mas centrarmo-nos na representação identitária, de raiz mais social e cultural, bem como no sentimento vivenciado pelos indivíduos a respeito dessas representações, numa dimensão, portanto, particularmente simbólica.

Palavras-chave: Identidade; Alteridade, Subjetividade, Contingência

Abstract: The main purpose of this article relates to the recognition of the changing nature of identity links , as they are experienced in contemporary Western society . We do not intend here to focus on the constitutive aspects of identity, necessarily more biological and psychological , but Center ourselves on the identity representation, more

¹ Professora Auxiliar da Faculdade de Letras da Universidade do Porto (FLUP). Membro fundador do Gabinete de Filosofia da Educação do Instituto de Filosofia da FLUP. Docente do Mestrado de Pedagogia Social (FEP-UCP).

social and cultural roots as well as the feeling experienced by individuals on these representations , a dimension , therefore particularly symbolic .

Keywords: Identity, Otherness , Subjectivity, Contingency

Introdução

Falamos de identidades tecidas na contingência porque a representação da nossa identidade é construída, hoje mais do nunca, na instabilidade da mudança. O plural, identidades, parece dizer melhor a pluralidade das nossas vidas mas será, então, impossível, pensar em unidade: Quem sou eu? Quem somos nós? Não terão estas perguntas, sempre recorrentes, uma resposta possível? Arquitetada nos fios, apesar de tudo, reconhecíveis e mais permanentes, a representação da identidade é um processo vivencial e racionalizado. Implica a aceitação da imagem de si, como condição do acolhimento do outro, mesmo que este outro seja a possibilidade da nossa imagem outra, no que isso implica de inquietação e felicidade. Mas também vamos sendo o que fazemos e, por isso mesmo, vamos tecendo os fios do imenso *patchwork* com que construímos as nossas vidas.

Embora o problema filosófico da identidade seja um problema antigo, a inquietação identitária tem hoje um cunho psicológico evidente. As preocupações sobre a incessante questão - quem sou eu? - são, hoje mais do que nunca, contextualizadas nas apreensões do foro psicológico. Falamos do código genético, refletimos sobre as condições do meio, projetamos a tarefa constante que a nossa construção como indivíduos requer. Todavia, significará este sentimento um impedimento à consideração de todo e qualquer vínculo social de reconhecimento? A este propósito, julgamos de maior interesse a reflexão que L. Rosset apresenta na sua obra *Loin de moi. Étude sur l'identité* (Rosset, 1999). Segundo este autor, “o problema gira em torno do sentimento, verdadeiro ou ilusório, da unidade do eu, o qual constitui um dos feitos maiores da existência humana” (Rosset, 1999:14), afirmando ainda que Lacan viu mais longe que Freud na medida em que ele faz da identidade e não da sexualidade, o problema mais árduo com que se confronta a condição humana.

Para este autor, terá sido D. Hume quem, melhor e mais decididamente, colocou a questão em termos modernos, na sua célebre obra *Tratado sobre a natureza humana*. O sentido do argumento de Hume é que não há percepção do eu – tal como pode existir de uma cadeira ou de uma mesa – mas somente das percepções de qualidades, ou de estados psicológicos ou somáticos que nós podemos experimentar num dado momento. Onde está então este eu (moi) se ele não se encontra nem no corpo nem na alma, pergunta Rosset e como amar o corpo e a alma senão pelas suas qualidades? Mas como fazê-lo se reconhecemos simultaneamente que não podem ser as qualidades os eixos constitutivos do eu, uma vez que estas são perecíveis? Como será constituída a identidade pessoal, uma vez que fora dos signos e dos atos que me fazem reconhecer quem eu sou não existe nada que se reporte a mim? São estas questões que nos levam à possibilidade, e concomitante dificuldade, de falarmos na representação identitária, bem como no sentimento vivenciado pelos indivíduos a respeito dessas representações.

Reconhecemos que, para lá da designação adotada, a sociedade contemporânea é uma estruturação atravessada pela contingência e a indeterminação. Nesta perspectiva não é possível analisar a *realidade das coisas*, como se essa realidade existisse fora, ou seja, independentemente das interpretações significativas que os indivíduos fazem dela. Uma palavra significa pelas suas condições de enunciação, assim como uma instituição pelas suas condições de existência. Este pressuposto implica a aceitação da *reflexividade* e da *indexibilidade* como características fundamentais da linguagem. A *reflexividade* é entendida como a propriedade das atividades que pressupõem e ao mesmo tempo tornam observável o mesmo propósito, ou seja, as descrições do social convertem-se, no momento de as expressar, em partes constitutivas do que descrevem. Recorde-se que “para os lógicos, as expressões indexicais estão consideradas como inconvenientes, já que proibem enunciar proposições gerais ou decidir sobre a verdade de algo se se ignoram as circunstâncias contextuais da sua produção” (Rosset, 1999:69). Consequentemente, esta tendência requer uma teoria da linguagem e do significado que evite a asserção positivista de que existe um mundo de eventos empíricos atomizados, passíveis de veracidade. “(...) a simetria que existe entre a realidade objetiva e a subjetiva nunca constitui um estado de coisas estático e definitivo: tem sempre que se produzir in actu” (Rosset, 1999:170).

O padrão de interação é ideográfico, quer dizer, as situações relacionam-se com cada indivíduo de maneira particular e em função das consequências que as situações tenham

tido no passado, tanto para ele como para as pessoas que lhe estão próximas e que com ele se relacionam. A conduta acaba por ser assim determinada por um processo contínuo de interação multidimensional entre sujeitos e a situação em que estes se encontram, desenhando-se as respetivas fronteiras de uma forma pouco nítida. Diz-nos Boaventura Sousa Santos (1993) que as identidades culturais não são rígidas nem, muito menos, imutáveis. São resultados sempre transitórios e fugazes de processos de identificação. Mesmo as identidades aparentemente mais sólidas, como a de mulher, homem, país africano, país latino-americano ou país europeu, escondem negociações de sentido, jogos de polissemia, choques de temporalidades em constante processo de transformação, responsáveis em última instância pela sucessão de configurações hermenêuticas que de época para época dão corpo e vida a tais identidades. Identidades são, pois, identificações em curso.

A identidade não, pois, é algo que se *tenha*, que se possua, mas antes o efeito de *atos de identificação* contínuos e contingentes, produzidos num processo contínuo e dinâmico; as nossas relações com o outro são necessariamente constitutivas da dinâmica pessoal e coletiva, pelo que as representações identitárias seriam, então, constituídas por estabilizações provisórias, mais ou menos estáveis, assentes em eixos estruturais de personalidade mas dos quais nós temos uma visão muito pouco nítida, precisamente porque “a identidade pessoal é, podemos dizer, um objeto invisível, uma vez que os outros não podem perceber senão o meu eu exterior e a mim falta-me a distância mínima que permita perceber-me (...). Eu não preciso de apelar a um sentimento de identidade pessoal para pensar e agir de maneira particular e pessoal, como todas as coisas que, se posso dizer, se realizam a si mesmo. Julgo mesmo que a inquietação que leva a se interrogar sobre a sua própria pessoa, sobre o que nesta teria um carácter inalienável, joga um papel de inibição na realização da sua personalidade. Tal como se eu nado e me pergunto, de repente, em que é que consiste a natação, eu afundo a pique. Se eu danço e me pergunto em que é que consiste a dança, eu caio por terra.

Em síntese, o exercício da vida implica uma certa inconsciência que poderíamos definir como uma não preocupação do «quanto a si» (1999:86). Esta questão conduz-nos necessariamente à ponderação da responsabilidade do sujeito pelos seus atos mas mesmo que o conhecimento de nós próprios seja inquietante e fluido, nada elide a assunção da responsabilidade das nossas condutas, pois mesmo assumindo que o sujeito nunca controla inteiramente as condições em que decide, ele decide, opta, e dessa forma

vai-se constituindo também pelo que faz, numa responsabilidade irreduzível pelos seus atos. Como afirma Rosset, “se a crença numa identidade pessoal é inútil à vida, ela é pelo contrario indispensável a toda a conceção moral da vida e nomeadamente à conceção moral da justiça, fundada não sobre os factos mas sobre a apreciação das intenções – as quais constituem uma noção tão vaga e impenetrável como a da identidade pessoal” (1999:92).

Outro fator perturbante desta (im)possibilidade do conhecimento de si mesmo é o carácter *singular* do eu, tal como o reconhecimento do carácter singular do outro e de resto para todas as coisas no mundo.

Como é possível que o conhecimento que “objetiva” o conteúdo de uma mente subjetiva ser apreendido por outra mente na sua subjetividade original? C. Rosset, afirma que a *identidade é mais reconhecida que conhecida e decifrável*. A ênfase na problemática da alteridade provoca, neste caso, uma inclusão do *contingente*, o *descontínuo* e o *não representável* como coordenadas fundamentais para repensar as fronteiras que definem a subjetividade e por consequência a intersubjetividade.

Porque a afirmação ou o surgimento de toda identidade se dá num espaço ocupado por outras solicitações de identidade e porque a referida afirmação consiste em delinear fronteiras entre o que sou e o que o outro é, ou melhor, como me represento e como o outro surge na sua representação em mim, a constituição das identidades é necessariamente relacional, simbolicamente instituídas. O que equivale a dizer que o relacional é constitutivo da identidade, relação que não aponta necessariamente para a existência concreta de um outro com os atributos que lhe são imputados por mim (e vice-versa), mas que se constrói incorporando referentes concretos e elementos imaginários, entre informações, desejos e expectativas. O efeito é uma construção que, em cada momento, será incapaz de descrever o que o outro “é” objetivamente. Somos seres relacionais porque o que é “nosso” é um tecer interminável de enxertos do outro, um outro atualizado em diversos momentos e lugares singulares. Porque o eu e o outro são percorridos por uma relação, num espaço tensional, condição de possibilidade de afirmação de quem são, por relação ao outro, num mesmo movimento, num jogo identitário plural.

Uma segunda consequência desta postura é que *toda identidade é contingente* a condições históricas, sociais, culturais, e esta contingência desautoriza as pretensões de detenção da verdade, de legitimidade universal. Esta desautorização não procede,

porém, de uma mera postulação teórica, ou mesmo moral. Ela é efetuada quotidianamente, continuamente, no jogo das identidades, na revelação das limitações de cada um e das relações que vai tecendo, e por isso mesmo, das suas inconsistências, inconseqüências, fragilidades e vulnerabilidades. Rorty afirma a este propósito “é possível acelerar o progresso moral se nós dirigirmos antes a nossa atenção sobre a capacidade que nós temos para minimizar as pequenas coisa particulares que nos separam—não comparando-as à única coisa de monta que nos une, mas comparando-as com outras pequenas coisas. Para nós, pragmatistas, progredir moralmente, é mais como coser em conjunto um imenso *kilt*, policromático, que procurar uma visão mais clara de qualquer coisa de verdadeiro ou de profundo. Como já mencionei nós gostaríamos de substituir as metáforas tradicionais de altura e de profundidade pelas metáforas em largura e extensão. Convencidos de que não existe a subtil essência humana que a filosofia poderia agarrar, nós não tentaremos substituir o superficial pelo profundo, nem elevarmo-nos acima do particular para atingir o universal. Nós preferimos antes minimizar cada diferença— a diferença entre cristãos e muçulmanos naquela cidade da Bósnia, a diferença entre negros e brancos naquela cidade do Abalada, a diferença entre homossexuais e heterossexuais naquela congregação católica do Québec, etc. A nossa esperança, é de coser estes grupos em conjunto com mil pequenos pontos, é invocar os mil traços em comum que têm os seus membros mais do que especificar somente um importante, a sua comum humanidade” (Rorty, 1995:126).

Se nossa identidade não é algo que se forma na interioridade de uma consciência, prévia a qualquer encontro com o outro, então o jogo das identidades pressupõem, como já afirmamos, que estas se constituem no e do encontro com o outro, pelo que a historicidade, a contingência, a relação são marcas da identidade, esta nunca se constrói inteiramente senão no seu território próprio: o do encontro e do diálogo.

Por outro lado, é em relação a padrões de referência familiares, mesmo que inconscientes, que a nossa percepção do outro se constitui, mesmo estamos perante outros que não suspeitávamos existirem ou serem possíveis. O outro está, pois, dependente do modo como o eu o recebe, e como este o interpela numa inadequação ou oscilação que nos anuncia a sua presença ou nunca daremos por ele e continuaremos teimosamente fechados em nós. No dizer de Rosset (1999: 28), “a identidade pessoal é assim como uma pessoa fantasmática que persegue a minha pessoa real (e social), que gira em torno de mim, por vezes muito próximo mas jamais tangível nem atingível (...).

O conhecimento do verdadeiro eu, supondo que existe, seria pobre do ponto de vista intelectual; a identidade pessoal é um hóspede familiar, mas igualmente um hóspede invisível, ou apenas visível de um ponto de vista que me interdita de o olhar em face e de pode-lo, deste modo, identificá-lo apoditicamente”. O outro – o outro de mim, outra pessoa, outra situação, outra época – surge-nos sempre como desafio à nossa capacidade de discernimento e compreensão, e dependendo do modo como nos aceitamos a nós, como nos compreendemos, assim aceitaremos que o outro nos interpele, nos desafie e nos habite, mesmo que temporariamente outro em mim. Esta incapacidade pode estabelecer-se ao nível do próprio imaginário, sendo que a adaptação e a realização a nível imaginário e representativo são indispensáveis ao homem enquanto elementos da sua adaptação efetiva.

O homem é biologicamente predestinado a construir e a habitar um mundo com os outros. Este mundo torna-se para ele a realidade dominante e definitiva (...). Na dialéctica entre a natureza e o mundo socialmente construído, o organismo humano e ele próprio transformam-se. Nesta mesma dialéctica o homem produz a realidade e, por consequência, produz-se a ele próprio (Berger & Luckmann, 1986:249).

Pelo encontro com a alteridade, que com ela partilha esta fragmentação constitutiva, a identidade vai-se constituindo.

Pelo que vimos até aqui, a heterogeneidade, a contingência, o paradoxo caracterizam muito da percepção contemporânea sobre a experiência da identidade. Seja no que se refere ao momento constitutivo destas identidades, seja no jogo entre diferentes formas de identificação, vê-se a tentativa de realçar o plural, a irredutibilidade do outro ao mesmo.

Julgamos ainda necessário precisar o conceito de contingência, tal como ele é aqui assumido. O senso comum confunde facilmente o conceito de contingência com o "acaso" ou com "algo imprevisto". Essa compreensão deriva, igualmente, do uso da expressão "contingências" para denominar, no quotidiano, os acontecimentos casuais, imprevistos mas aqui assumimos contingência como algo que não sendo necessário, também não é impossível e, dessa forma, diz respeito à abertura fundamental da experiência humana no âmbito interpessoal e social: necessidade e possibilidade.

(Rorty, 1992). Nesta definição o conceito de contingência é resultado de uma dupla negação, primeiro da necessidade e, segundo, da impossibilidade. A necessidade da moderação da complexidade deriva dessa abertura fundamental do agir e perceber humano, possibilitando uma nova sensibilidade teórica para imprevisibilidades e possibilidades surpreendentes no campo dos acontecimentos.

É a capacidade para reescrever o familiar em termos não familiares e a competência para reconhecer o não familiar como possibilidade de interpelação usual. De forma a explicitar melhor o que queremos dizer recorreremos, uma vez mais, às palavras de Rosset, “a verdadeira alegria não é outra senão uma visão lúcida, mas assumida, da condição humana; a tristeza é a mesma visão mas consternada. Mais profunda é a tristeza, mais intensa é a alegria que a ultrapassa. Maior é a alegria, maior é igualmente a tristeza que a acompanha como sua sombra” (Rosset, 1999:92).

Referências bibliográficas

- Gruen, A. (1995). *A Loucura da Normalidade*, Lisboa: Assirio & Alvim.
- Santos, B. (1993). *Modernidade, identidade e a cultura de fronteira*. Tempo Social; Rev. Sociol. USP, S. Paulo, 5(1-2): 31-52 (consultado online a 2 de Setembro 2010)
- Berger, P. & Luckmann, T. (1986). *La Construction Sociale de la Réalité*, Paris : Meridiens Klincksieck.
- Rorty, R. (1995). *L'espoir au lieu du savoir*, Paris : Albin Michel.
- (1992). *Contingência, Ironia e solidariedade*, Lisboa: Editorial Presença
- Rosset, C. (1999). *Loin de moi*. Paris: Ed. Minuit.