



**UNIVERSIDADE FEDERAL DO CEARÁ  
CENTRO DE HUMANIDADES  
DEPARTAMENTO DE PSICOLOGIA  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM PSICOLOGIA**

**JOSÉ UMBELINO GONÇALVES NETO**

**AS IDENTIDADES DA “IDENTIDADE”: SOBRE OS DIFERENTES USOS E  
SIGNIFICADOS DO CONCEITO “IDENTIDADE” NA PSICOLOGIA SOCIAL**

**FORTALEZA  
2015**

JOSÉ UMBELINO GONÇALVES NETO

AS IDENTIDADES DA “IDENTIDADE”: SOBRE OS DIFERENTES USOS E  
SIGNIFICADOS DO CONCEITO “IDENTIDADE” NA PSICOLOGIA SOCIAL

Dissertação de Mestrado apresentada ao  
Programa de Pós-Graduação em Psicologia da  
Universidade Federal do Ceará, como requisito  
parcial para obtenção do título de Mestre em  
Psicologia.

Orientador: Prof. Dr. Alúcio Ferreira de Lima.

FORTALEZA  
2015

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação  
Universidade Federal do Ceará  
Biblioteca de Ciências Humanas

- 
- G626i      Gonçalves Neto, José Umbelino.  
As identidades da “identidade” : sobre os diferentes usos e significados do conceito “identidade” na psicologia social / José Umbelino Gonçalves Neto. – 2015.  
110 f. , enc. ; 30 cm.
- Dissertação (mestrado) – Universidade Federal do Ceará, Centro de Humanidades, Departamento de Psicologia, Programa de Pós-Graduação em Psicologia, Fortaleza, 2015.  
Área de Concentração: Psicologia.  
Orientação: Prof. Dr. Aluísio Ferreira de Lima.
- 1.Wittgenstein,Ludwig,1889-1951 – Crítica e interpretação. 2.Linguagem ordinária – Filosofia.  
3.Identidade(Psicologia). 4.Pesquisa – Metodologia. 5.Psicologia social. I. Título.

---

CDD 121.68

JOSÉ UMBELINO GONÇALVES NETO

AS IDENTIDADES DA “IDENTIDADE”: SOBRE OS DIFERENTES USOS E  
SIGNIFICADOS DO CONCEITO “IDENTIDADE” NA PSICOLOGIA SOCIAL

Dissertação de Mestrado apresentada ao  
Programa de Pós-Graduação em Psicologia da  
Universidade Federal do Ceará, como requisito  
parcial para obtenção do título de Mestre em  
Psicologia.

Aprovada em: \_\_\_/\_\_\_/\_\_\_\_\_.

BANCA EXAMINADORA

---

Prof. Dr. Aluisio Ferreira de Lima (Orientador)  
Universidade Federal do Ceará (UFC)

---

Prof. Dr. Antonio da Costa Ciampa  
Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUCSP)

---

Prof. Dr. Pablo Severiano Benevides  
Universidade Federal do Ceará (UFC)

Dedico a meu pai, Newton José.

## AGRADECIMENTOS

Agradeço em primeiro lugar à minha esposa linda, Juliana. Eu precisaria escrever várias páginas, com muitas e belas palavras, só agradecendo a essa mulher fantástica.

Agradeço a meus pais, Newton e Emília. Tudo de bom que consegui realizar até hoje foi porque me deram suporte sempre. Eles dois são outros que na verdade também mereciam muitas páginas com centenas de agradecimentos, e ainda seria pouco.

Agradeço a meu amigo Yan. Um behaviorista arretado, um amigo que sabe caminhar lado a lado.

Agradeço à minha amiga querida Luciana Moutinho, que me mostrou o Zen Budismo e sempre me deu bons conselhos.

Agradeço à Débora e à Bárbara, que foram como minhas irmãs nesse mestrado. Rimos e choramos, mas sempre rimos.

Agradeço ao professor Aluísio Lima. Sempre me deu autonomia e liberdade de pensamento.

Agradeço ao professor Caubi Tupinambá. Leu com cuidado a primeira versão do meu projeto de pesquisa e apontou que eu não tinha um método de análise conceitual, mas simplesmente descrições de como fazer um levantamento bibliográfico. Com essa crítica construtiva, tive o *insight* de que fazer levantamento bibliográfico e dizer o que havia nos textos não é fazer análise conceitual.

Agradeço ao professor Pablo Severiano. Como um sábio das histórias antigas, em um certo dia e numa conversa de menos de um minuto, me ajudou a entender a diferença entre proposições empíricas e proposições gramaticais.

Agradeço ao professor Antonio da Costa Ciampa. Dedicado e generoso, fez colocações interessantíssimas de serem debatidas. Tais colocações me deram, para citar J. Austin, uma medida da força ilocutória de meu texto.

Agradeço à colega Ana Carolina Bastos. Como uma verdadeira professora – embora no período ainda fosse uma aluna de graduação –, organizou, conduziu e fez funcionar o grupo de estudos de Wittgenstein. Esse grupo foi importantíssimo!

Agradeço aos meus eternos professores Antonio Maia e Liana Rosa. Com a Análise do Comportamento me ensinaram de fato a ser psicólogo. Vida longa aos Lanackers!

Por fim, agradeço à Coordenadoria de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - CAPES, que me concedeu a bolsa de pesquisa e sem a qual não poderia me dedicar integralmente a este trabalho.

“Lutar com palavras é a luta mais vã.”

(Carlos Drummond de Andrade)

## RESUMO

Esta é uma pesquisa de natureza conceitual cujo objetivo é analisar a gramática do termo “identidade” tal como empregado em textos de Psicologia Social. Tal discussão é relevante porque esse conceito é utilizado com diferentes nuances em diferentes desenhos teórico-metodológicos, de modo que o seu significado é alvo de controvérsias, havendo inclusive debates sobre a sua validade e até mesmo propostas de que seja abandonado. Baseados na filosofia da linguagem de Wittgenstein, considera-se neste trabalho que muitas dessas discussões se baseiam em mal-entendidos sobre como linguisticamente um conceito funciona e, no caso, sobre como funciona o próprio conceito “identidade”. Como base teórico-metodológica, é utilizada a abordagem de Wittgenstein aos problemas filosóficos, seguindo o método que este filósofo propôs em suas obras *Livro Azul*, *Livro Castanho* e *Investigações Filosóficas*. Resumidamente falando, esse método consiste em um tipo de análise da gramática que rege o uso de uma palavra, observar e descrever diferentes casos em que um termo é utilizado, e então comparar esses diferentes casos. Trata-se de um método não sistemático, mas bastante elucidativo. Wittgenstein não propõe resolver problemas conceituais, mas sim dissolvê-los. Nisto torna-se possível explicitar como os membros de uma comunidade estão empregando esse termo e assim esclarecer mal-entendidos sobre um problema conceitual. Dessa forma, explana-se como o termo “identidade” aparece e é efetivamente usado nos textos de alguns autores influentes na Psicologia Social brasileira: G. Mead e E. Goffman, com um conceito de identidade interacionista; A. C. Ciampa e P. Ricoeur, com um conceito de identidade narrativo; J.-C. Deschamps e P. Moliner, com um conceito de identidade representacional/cognitivo. Com a metodologia proposta, o conceito “identidade” pôde ser tratado como um objeto linguístico, evitando-se uma abordagem essencialista. Através de uma abordagem pragmática, foram apresentados os diferentes usos e significados desse conceito.

**Palavras-chave:** Metodologia de pesquisa. Análises conceituais. Ludwig Wittgenstein. Psicologia Social. Identidade.

## ABSTRACT

This is a conceptual study conducted to analyze the grammar of the term “identity” as used in social psychology texts. Such debate is relevant because this concept is used with different nuances in different theoretical and methodological designs, so that its meaning is the subject of controversy and there are even discussions on its validity and even proposals for it should be abandoned. Based on Wittgenstein’s philosophy of language, in this work it is considered that many of these discussions are based on misunderstandings about how a concept works linguistically and in the case, about how the very concept “identity” works. The theoretical and methodological basis is Wittgenstein’s approach to philosophical problems, following the method that this philosopher proposed in his works: *Blue Book*, *Brown Book* and *Philosophical Investigations*. Briefly speaking, this method is a type of analysis of the grammar that rules the use of a word, to observe and describe different cases where a term is used, and then compare these different cases. This is a non-systematic method, but very enlightening. Wittgenstein does not propose to solve conceptual problems, but dissolve them. By this it becomes possible to elucidate how members of a community are employing this term and thus clarify misunderstandings regarding a conceptual problem. Thus, it is shown how the term “identity” appears and is effectively used in the texts of some influential authors in Brazilian Social Psychology: G. Mead and E. Goffman, with a interactional concept of identity; A. C. Ciampa and P. Ricoeur, with a narrative concept of identity; J.-C. Deschamps and P. Moliner, with a representational/cognitive concept of identity. With the proposed methodology, the concept “identity” could be treated as a linguistic object, avoiding an essentialist approach. Through a pragmatic approach, were presented the different uses and meanings of this concept.

**Keywords:** Research methodology. Conceptual analysis. Ludwig Wittgenstein. Social Psychology. Identity.

## SUMÁRIO

<b>INTRODUÇÃO</b> .....	11
<b>1 UMA METODOLOGIA INSPIRADA EM LUDWIG WITTGENSTEIN</b> .....	18
<b>1.1 Os problemas conceituais e as proposições empíricas</b> .....	18
<i>1.1.1 Exemplo: abordando “identidade” com proposições empíricas</i> .....	23
<b>1.2 As considerações gramaticais</b> .....	26
<b>1.3 O sentido das palavras e os jogos de linguagem</b> .....	27
<b>1.4 O significado, a essência e as “semelhanças de família”</b> .....	38
<b>1.5 Sobre os limites de um conceito</b> .....	39
<b>1.6 Um resumo do nosso método inspirado em Wittgenstein</b> .....	44
<b>2 A GRAMÁTICA DO TERMO “IDENTIDADE” EM TEXTOS DE PSICOLOGIA SOCIAL</b> .....	47
<b>2.1 George Herbert Mead: um modelo interacionista de Self</b> .....	47
<i>2.1.1 A gramática de “self” e “identidade” em Mead</i> .....	57
<b>2.2 Erving Goffman: um modelo interacionista de identidade</b> .....	58
<i>2.2.1 A gramática de “identidade” em Goffman</i> .....	63
<b>2.3 Antonio da Costa Ciampa em sua primeira fase: a identidade no modelo da teoria dos papéis de Sarbin e Allen</b> .....	63
<i>2.3.1 A gramática de “identidade” em Sarbin e Allen (1968) e Ciampa (1977)</i> .....	68
<b>2.4 Antonio da Costa Ciampa em sua segunda fase: a identidade num modelo narrativo</b> .....	68
<i>2.4.1 A gramática de “identidade” na segunda fase de Ciampa</i> .....	76
<b>2.5 Paul Ricoeur: o conceito de identidade narrativa</b> .....	77
<i>2.5.1 A gramática de “identidade” em Ricoeur</i> .....	89
<b>2.6 Deschamps e Moliner: identidade num modelo representacionista/cognitivo</b> .....	90
<i>2.6.1 A gramática de “identidade” em Deschamps e Moliner</i> .....	94
<b>3 IDENTIFICANDO AS SEMELHANÇAS DE FAMÍLIA DO CONCEITO “IDENTIDADE”</b> .....	95
<b>3.1 Semelhanças de família ou as identidades da “identidade”</b> .....	96

<i>3.1.1 Puxando o primeiro fio: senso de identidade, sentimento de unidade, identidade pessoal, Self.....</i>	<i>96</i>
<i>3.1.2 Puxando o segundo fio: identidade social, relação eu-outros, relação eu-grupos, questão de pertencimento, questão dos papéis sociais.....</i>	<i>98</i>
<i>3.1.3 Puxando o terceiro fio: questão da permanência, questão da estabilidade.....</i>	<i>99</i>
<i>3.1.4 Puxando o quarto fio: questão do “quem?”, questão da metamorfose na identidade.....</i>	<i>102</i>
<b>4 OBSERVAÇÕES GERAIS, CONSIDERAÇÕES FINAIS.....</b>	<b>105</b>
<b>REFERÊNCIAS.....</b>	<b>107</b>

## INTRODUÇÃO

Já é lugar comum, mas não deixa de ser importante, chamar a atenção para a multiplicidade de abordagens teóricas e metodológicas da Psicologia Social. Mesmo daí abordando apenas categorias teóricas específicas, tais como *self* e identidade, ainda é preciso dizer que nos deparamos com perspectivas múltiplas para tratar desses fenômenos. Artigos de estado da arte e manuais de Psicologia Social podem ser consultados e neles se atestar o mosaico, dificilmente uniforme, de que consiste este vasto campo da Psicologia (e.g., ÁLVARO; GARRIDO, 2006; CRESPO, 1995; FARR, 1998; FERREIRA, 2010; GIDDENS; TURNER, 1999; ÍÑIGUEZ, 2003).

E tal mosaico não é menos difuso ao se tratar dos estudos sobre *self* e identidade (e.g., SOUZA, 2008; CIAMPA, 1987; ÍÑIGUEZ, 2001; HORNSEY, 2008; MACEDO; SILVEIRA, 2012; MCHUGH; STEWART, 2012; OYSERMAN, 2004; SOUZA; GOMES, 2005; RASERA; GUANAES; JAPUR, 2004; ROCCAS; BREWER, 2002). Diante de tantas perspectivas, cada uma com sua devida fundamentação epistemológica, torna-se difícil abordar o tema escolhendo por uma ou por outra sem que tal escolha não pareça arbitrária.

Mesmo assim um enfoque precisa ser dado. Nesta dissertação iremos fazer uma análise do conceito de “identidade” tal como vem sendo usado na Psicologia Social. É preciso especificar que é na Psicologia Social, pois tal conceito tem seu uso na Filosofia, no Direito, na Sociologia, na Antropologia, nos Estudos Literários, senão em todos os campos das Ciências Humanas, e em cada campo com uma acepção semelhante mas diferente da outra. Temos como objetivo mapear os principais usos do conceito “identidade”, verificando pontos de semelhança e articulação entre suas diferentes definições e empregos.

Seguiremos o pensamento do filósofo Ludwig Wittgenstein e como ele concebe o papel da Filosofia e qual o seu método. Por que trabalhar com esse filósofo? Bem, o seu pensamento crítico fala por si (é o que esperamos que o leitor perceba ao acompanhar as explicações que faremos sobre a sua filosofia). Vale lembrar que ele é considerado um dos principais responsáveis pela reviravolta linguístico-pragmática na Filosofia Contemporânea (OLIVEIRA, 2006). E não é à toa. Seu pensamento é discutido, influenciou e se articula, seja por concordância seja por oposição, com os diversos e principais filósofos contemporâneos, tais como Bertrand Russel, Gottlob Frege, Gilbert Ryle, Alfred Tarski, Rudolf Carnap, Donald Davidson, Richard Rorty, John Langshaw Austin, John Searle, Jürgen Habermas dentre outros. O leitor verá que aplicar o ensino de Wittgenstein irá nos ajudar a situar a

problemática em torno do conceito “identidade” na Psicologia Social e também a ver um método para sanar tal problemática.

Sabemos que poderíamos realizar uma pesquisa sobre a questão da identidade *em* Wittgenstein, o que envolveria investigar as suas observações sobre a “exatidão”, a gramática de expressões como “mesmo”, “ser”, “eu”, “self”, seu argumento da linguagem privada e sua crítica sobre o solipsismo. Entretanto, deixaremos explícita a seguinte ressalva: não pretendemos estudar a visão de Wittgenstein sobre a questão da identidade, não buscaremos nele o que ele diz sobre identidade, mas o que iremos cumprir é utilizar a sua visão “terapêutica” sobre problemas conceituais<sup>1</sup>. Investigar a questão da identidade *em* Wittgenstein seria um trabalho talvez realizável num doutorado em Filosofia e que só em alguns casos poderia interessar a psicólogos. Portanto, tomamos uma escolha teórica e metodológica de analisar o conceito “identidade” enquanto objeto linguístico, tal como é empregado em textos de Psicologia Social. Essa tarefa é mais factível e o fato de buscarmos de algum modo sistematizar um método de análise conceitual wittgensteiniano pode ser algo interessante a psicólogos preocupados com questões epistemológicas em Psicologia.

A exposição a seguir da filosofia e do método de Wittgenstein partirá basicamente de nossas leituras de três obras de sua segunda fase: “O livro azul” (1958/1992a), “O livro castanho” (1958/1992b) e “Investigações Filosóficas” (1953/2012)<sup>2</sup>. Nesses três livros, o

---

<sup>1</sup> “O filósofo trata uma questão como uma doença” (IF, § 255, p. 126). “Não existe *um* método em filosofia, o que existe são métodos, por assim dizer, diferentes terapias” (IF, §133, p. 77, grifo do autor).

<sup>2</sup> Para uma melhor localização temporal do pensamento do autor, devemos observar que ele escreveu o Prefácio das Investigações Filosóficas em 1945, portanto 8 anos antes da publicação póstuma dessa obra. Wittgenstein teve apenas dois textos publicados em vida: “um livro curto e denso, o *Tractatus Logico-Philosophicus*, e um artigo curtíssimo, ‘Algumas Observações Sobre a Forma Lógica’, que foi posteriormente considerado fraco pelo próprio autor, mas que deu início a um processo de crítica a certas idéias do *Tractatus*. A maioria esmagadora dos seus escritos permaneceu inédita.” (MACHADO, 2006, p. 1).

De fato, Wittgenstein faleceu em 1951 e somente ao longo da década de 50 é que seus manuscritos foram sendo encontrados e organizados para publicação. Podemos notar, por exemplo, que *Investigações Filosóficas* foi publicado antes, 1953, dos *Livros Azul e Castanho*, 1958, porém estes apresentam-se como esboços prévios daquele.

Outro ponto importante de se notar é que esses últimos escritos de Wittgenstein, fruto da reflexão de seus últimos 15 anos de vida, de 1936-1951, irão revisar e se contrapor ao seu próprio pensamento do *Tractatus*. Assim, por uma questão didática, costuma-se dizer que na obra wittgensteiniana há duas fases: o “primeiro” Wittgenstein, do *Tractatus Logico-Philosophicus* – 1922; e o “segundo” Wittgenstein, dos *Livros Azul e Castanho* – 1958 –, *Investigações Filosóficas* – 1953 – e *Observações sobre os fundamentos da Matemática* – 1956; e isso para citar apenas os mais estudados.

Aqui também vale a pena citar um trecho do Prefácio do *Livro Azul* (o mesmo do *Livro Castanho*), que nos ajuda a localizar essa obra no tempo, bem como explica seu curioso título: “Wittgenstein ditou o texto do ‘Livro Azul’ (embora não lhe desse este nome) aos seus alunos de Cambridge, durante o ano escolar de 1933-34 e fê-lo polícopiar. O texto do ‘Livro Castanho’ foi ditado a dois dos seus alunos (Francis Skinner e Alice Ambrose) durante o ano de 1934-35. Deste texto, apenas foram feitas três cópias dactilografadas e ele apenas as mostrou a amigos muito próximos e alunos. Mas as pessoas que as pediram emprestadas fizeram as suas próprias cópias, que puseram circular. Se Wittgenstein tivesse atribuído um título a estes textos ditados, ter-lhes-ia provavelmente chamado ‘Comentários Filosóficos’ ou ‘Investigações Filosóficas’. Mas o primeiro texto tinha

filósofo irá expor de uma forma pouco sistemática o seu pensamento sobre como a linguagem funciona, o que são os problemas filosóficos e como a filosofia deve lidar com eles. Nestas obras Wittgenstein foi coerente com sua proposta de filosofia e se preocupou em deixar seus leitores pensando. Como ele mesmo antecipa em seu prefácio: “Com meu escrito não pretendo poupar aos outros o pensar. Porém, se for possível, incitar alguém aos próprios pensamentos.” (WITTGENSTEIN, 1953/2012, p. 12). Ele não nos apresenta uma linha de argumentação bem distinta e gradual, mas sim faz observações, apresenta aforismos e redige anotações em sequência, que ora se complementam, ora se contrapõem e ora sintetizam o que foi exposto.

Além disso, contra toda uma tradição de escrita acadêmica, o filósofo se nega a nos apresentar definições e em muitas passagens não responde diretamente às perguntas que coloca; quando as responde, ele o faz geralmente apresentando um exemplo, ou vários, cabendo a nós leitores relacionar tais exemplos à questão colocada. Outro ponto que dificulta sua leitura é que ele passa de uma questão à outra “sem avisar”, nós leitores é que temos de perceber a transição de um assunto para outro. Isso é assim porque Wittgenstein não conseguiu organizar seus escritos de uma maneira que o satisfizesse, e não conseguiu não por incapacidade, mas por uma enorme autocrítica (MACHADO, 2006).

No prefácio das *Investigações Filosóficas* ele nos avisa: “Assentei todos esses pensamentos como observações, breves parágrafos, às vezes, em séries mais longas sobre o mesmo objeto, às vezes, em mudanças rápidas, saltando de uma região a outra.” (WITTGENSTEIN, 1953/2012, p. 11). E então acrescenta que pretendia reunir tudo num livro, mas cujo formato não conseguiu definir. Assim concluiu que “Após algumas tentativas malsucedidas de fundir meus resultados nesse todo idealizado, compreendi que nunca conseguiria isso.” (WITTGENSTEIN, 1953/2012, p. 11). Deixou para nós, assim, uma coleção de pistas para uma investigação, fugindo à forma tradicional com seções e capítulos bem definidos. Em suas palavras: “As observações filosóficas deste livro são, por assim dizer, um conjunto de esboços de paisagem que surgiram nestas viagens longas e complicadas.” (WITTGENSTEIN, 1953/2012, p. 11).

De acordo com Machado (2006), a insatisfação de Wittgenstein com a forma dos seus escritos e o processo de edição a que submetia seus textos (re-escrevendo e reorganizando seus manuscritos dezenas de vezes até o ponto de não publicá-los), demonstra que “ele era extremamente cuidadoso com seu modo de expressão e com a ordenação das suas

---

uma capa azul e o segundo uma capa castanha e os títulos actuais derivam do facto de sempre se ter falado deles nestes termos.” (Cf. WITTGENSTEIN, 1958/1992a, p. 11)

observações.” (MACHADO, 2006, p. 2). Para Machado, todo esse cuidado se devia a um temor de ser mal-entendido por seus leitores, “e esse temor, por sua vez, se devia ao modo como Wittgenstein concebia o principal objetivo da filosofia: a clarificação dos pensamentos com vistas a dissolver os problemas filosóficos.” (MACHADO, 2006, p. 2). Compreender o estilo de Wittgenstein é importante para não se julgar que a sua não sistematicidade seja uma displicência. Pelo contrário, sua não sistematicidade é fruto de seu rigor e absoluta falta de autoindulgência. Portanto, devemos lê-lo com o mesmo cuidado com que escreveu.

No que vier a seguir, o leitor perceberá que traremos muitas citações diretas do filósofo. Julgamos isso necessário para deixar bem explícitas as colocações do próprio autor e menos a de comentadores. A nossa intenção com isso é fazer das suas palavras as nossas. Iremos recorrer a alguns comentadores, porém iremos também comentar os originais do filósofo, a saber, das já citadas edições: “O livro azul” (1958/1992a), “O livro castanho” (1958/1992b) e “Investigações Filosóficas” (1953/2012).<sup>3</sup> Com esse procedimento procuraremos colocar nossas próprias questões e exemplos, podendo assim direcionar essa exposição ao nosso interesse sobre os usos do conceito “identidade” na Psicologia Social.

Com Wittgenstein podemos entender que um ponto importante numa análise conceitual é estabelecer uma diferença entre *utilizarmos uma palavra e fazermos referência a essa palavra*. Isso tem uma função metodológica crucial, pois serve para não nos confundirmos entre proposições empíricas e proposições gramaticais (como se verá no capítulo 1). Quando um autor descreve o que é a identidade e então fala da identidade de uma pessoa ou de uma população, ele está utilizando o conceito identidade e fazendo proposições empíricas sobre fenômenos. Já quando descrevemos como um autor faz uso desse conceito e quando descrevemos como o define, estamos fazendo referência ao conceito através de proposições gramaticais. Note que são diferentes posições de enunciação. E nisto o devido uso das aspas acaba tendo um papel metodológico. No nosso caso, quando estivermos nos referindo à palavra ou ao conceito “identidade”, iremos colocá-lo entre aspas, tal como

---

<sup>3</sup> Um esclarecimento metodológico nosso: no que vier a seguir, nas referências à Wittgenstein feitas de modo geral, que fique claro que estaremos nos remetendo àqueles três livros. Quando precisarmos citar algo mais específico, iremos colocar a devida citação que localiza onde tal ideia pode ser encontrada. Por questão de estilo e economia verbal, seguiremos a tradição acadêmica da Filosofia de citar com siglas as obras do filósofo estudado. Assim, fica aqui convencionado que “O livro azul” (1958/1992a) será citado com o seguinte modelo “(LA, p. 14)” ou “(LA, pp. 14-20)”. O “Livro castanho” (1958/1992b) possui duas partes, cada uma com sua respectiva numeração de parágrafos, e assim será citado com o seguinte modelo “(LC, I, §14, p. 14)” ou “(LC, II, §14, p. 74)”. E o livro “Investigações filosóficas” (1953/2012) será citado de dois modos quando se tratar de sua primeira parte ou de sua segunda parte. A primeira parte é organizada por parágrafos, já a segunda parte não tem seus parágrafos discriminados, sendo sua citação feita com a costumeira indicação das páginas. Assim, nossas citações das “Investigações filosóficas” (1953/2012) seguirão o seguinte modelo: “(IF, §14)” ou “(IF, §§14-20)” para a primeira parte; e “(IF, II, p. 233)” ou “(IF, II, pp. 233-238)” para a segunda parte.

acabamos de fazer. Já quando estivermos usando esse conceito, ele aparecerá sem as aspas, tal como, por exemplo, na frase “O psicólogo analisou a identidade de Severina e verificou que ela ficou presa à identidade de louca.”. Assim, mais um exemplo, podemos falar da identidade de um conceito usando o próprio conceito “identidade”, como na frase “A identidade da ‘identidade’ é estabelecida com um critério X...”, onde a palavra “identidade” que aparece primeiro está sendo usada e a palavra “identidade” que aparece em seguida entre aspas está sendo referida.

Além disso, o leitor verá que no nosso texto falaremos de “palavras ou termos” e também de “conceitos, noções ou concepções”, estabelecendo uma certa distinção entre essas duas coisas. Primeiro, para nós, as palavras “palavra” e “termo” são sinônimas. Segundo, para nós, as palavras “conceito”, “noção” e “concepção” são sinônimas<sup>4</sup>. Então, quando estivermos falando do conceito, estaremos nos referindo a um elemento particular que adquire seu sentido por três vias: fazendo referência a um fenômeno complexo, estando relacionado horizontalmente a outros conceitos numa teoria e englobando verticalmente outros conceitos. Assim, por exemplo, temos o conceito “identidade social”. O conceito “identidade social” terá sua definição, sua função e seu uso a depender do autor em sua teoria. Em Goffman, por exemplo, “identidade social” está horizontalmente relacionado com “identidade pessoal”, mas engloba verticalmente “identidade social real” e “identidade social virtual”. Ele se relaciona horizontalmente com “identidade pessoal” porque ambos apontam para dois aspectos da identidade de alguém; mas dizemos que engloba a identidade social real e a virtual, porque na teorização de Goffman estes dois últimos são partes do conceito “identidade social”. Este conceito, como se vê, é composto por duas palavras, ou dois termos, “identidade” e “social”. Logo, e repetindo, as palavras “palavra” e “termo” aqui para nós são sinônimas.

Julgamos válida uma análise conceitual de “identidade” por se tratar de um termo bastante difuso, de significado pouco delimitado e com diversas definições<sup>5</sup>. Isto, a primeira vista, parece invalidá-lo enquanto conceito científico.

---

<sup>4</sup> Um leitor muito rigoroso poderá notar que às vezes as palavras “conceito” e “noção” irão se diferenciar, como na frase: “Aquele autor traz uma noção interacionista do conceito identidade”. Neste caso, “noção” tem um sentido diferente de “conceito”. Nesses casos, a palavra “noção” tem um sentido pouco específico, algo mais generalizante, faz referência a pressupostos, conjunto de conceitos e teorias.

<sup>5</sup> Outro esclarecimento metodológico nosso: daqui em diante, quando falarmos do conceito “identidade”, que fique esclarecido que estamos falando dele no contexto da Psicologia Social, de como ele é geralmente usado pelos psicólogos sociais. Convencionar isso servirá para evitar repetições cansativas. Só iremos especificar que se trata do conceito “identidade” em outro contexto de uso quando não for no da Psicologia Social; o leitor verá isso, por exemplo, quando citarmos alguns dicionários e alguns textos de filosofia.

Por exemplo, há autores que propõem que se opere mais com “diferença” e menos com “identidade”, como no caso de T. T. da Silva (2002). Este observa que a questão da identidade e da diferença está no centro de boa parte das discussões educacionais atuais, mas que nessa discussão, em geral, a diferença acaba reduzida à identidade. Para se conseguir um pensamento crítico nesse campo é a diferença que deveria ser mais trabalhada.

E também há outros que usam tais conceitos relacionalmente, como N. Guareschi (2008), que afirma que “O termo identidade... só se torna possível se pensado em relação à diferença” (p. 66), e a autora defende que só é possível falar de uma positividade do ser, relacionando ao que é da ordem deste não ser; N. Guareschi (2008) coloca ainda que a diferença não é o produto da identidade, mas tanto uma quanto a outra são resultantes de um mesmo processo de apreensão e categorização. Os estudos deveriam focalizar “identidade” e “diferença”, pois “a identidade, por partir de uma positividade, tendencia-se a naturalizar, não obstante, a diferença produz um contra-movimento, desestabilizando as identidades.” (GUARESCHI, 2008, p. 66).

Para outros autores, “identidade” deve ser abandonado em favor de “subjetividade”, tal como K. Prado Filho e S. Martins (2007) defendem. Para esses autores o conceito de “subjetividade” contemporaneamente é pensado em termos históricos, sociais e políticos, como “produção de subjetividade” e teria a vantagem de “dar conta das diferenças” (p. 16). Operar com “subjetividade” daria um viés mais crítico do que operar com “identidade”, “em decorrência do declínio do conceito de identidade, que se esgota numa exaltação ao ‘idêntico’” (p. 16).

Ainda há outros autores que propõem uma atualização e retomada de “personalidade”, como é o caso de F. G. Silva (2009). Esta autora define “personalidade” como “um sistema psicológico integrado, indissolúvel e estável, mas de forma alguma estático” (p. 192). Assim, para se ter “coerência epistemológica” no campo da psicologia “é necessário utilizar as categorias atividade, consciência e personalidade” (p. 192). Seria incoerente, defende a autora, “substituir a personalidade por identidade, se atividade e consciência forem entendidas em bases legitimamente marxistas” (p. 192).

E enfim, há autores que defendem usar “identidade” simplesmente, como veremos adiante no capítulo 2.

Vemos nessas discussões que há uma confusão entre esses conceitos, os conceitos se misturam, confundem-se. Mas se a Psicologia Social é uma ciência e “identidade” é um conceito seu, espera-se que tal conceito faça jus a uma cientificidade, ou seja, que o cientista tenha clareza de qual fenômeno no mundo ele se refere quando profere determinado conceito,

ou, dito wittgensteinianamente, que a comunidade dos psicólogos sociais tenha mais clareza sobre a gramática de seus termos e empreguem seus conceitos de uma forma mais próxima possível.

Iremos discutir esse posicionamento mais à frente, no capítulo 1, sobre a questão da exatidão e das fronteiras de um conceito, onde veremos que não conseguimos *a priori* nem estabelecer uma tal exatidão nem delimitar muito bem a fronteira entre um conceito e outro. Assim, veremos que, pelo próprio funcionamento da linguagem, a definição de um conceito não é simplesmente a descrição de um fenômeno, mas sim é uma prescrição de como usar tal conceito, de modo que seus contornos serão estabelecidos *ad hoc*, para determinados fins e com critérios contingentes.

## 1 UMA METODOLOGIA INSPIRADA EM LUDWIG WITTGENSTEIN

As linhas que seguem trazem nossa leitura da obra de Wittgenstein e como nos apropriamos dela para elaborar uma metodologia de análise conceitual. Corremos o risco de não ter sido exatos em relação ao pensamento do autor, parece que esse é o risco das chamadas “apropriações”. Mas arriscamos nos inspirar em Wittgenstein considerando o que o próprio colocou a seus leitores, isto é, ele mesmo disse que escreveu para que seus leitores pensassem. Pois bem, buscamos aqui pensar com ele.

### 1.1 Os problemas conceituais e as proposições empíricas

Como Spaniol (1989) aponta, para entendermos a visão de Wittgenstein sobre o papel da filosofia convém entender primeiro como ele concebe o que são e de onde surgem os problemas filosóficos. Para Wittgenstein, resumidamente falando, a natureza dos problemas filosóficos é que eles são mal-entendidos e/ou confusões<sup>6</sup>, e têm origem no modo como os colocamos. O modo como certas perguntas são colocadas é que nos conduz à desorientação. Há casos em que:

A própria pergunta faz que a mente embata contra uma parede, impedindo-a, deste modo, de alguma vez encontrar a resposta. Para mostrar a um homem como responder à questão tem, primeiro que tudo, de o libertar da influência enganadora da pergunta. (LC, II, §18, p. 117)

Nesta perspectiva, “O filósofo trata uma questão como uma doença” (IF, § 255, p. 126) e daí que “Não existe *um* método em filosofia, o que existe são métodos, por assim dizer, diferentes terapias” (IF, §133, p. 77). Se a origem dos problemas encontra-se na própria linguagem, então a terapia de Wittgenstein não se limitará apenas aos problemas ditos da Filosofia. Como Spaniol (1989) aponta, a linguagem é o meio em que o nosso pensamento se desenvolve. Sendo assim, os problemas conceituais aparecerão não só para os filósofos profissionais mas também para os cientistas, ou para o homem “comum” em sua comunicação diária. “E para quem tiver um mínimo de familiaridade com o método de Wittgenstein não será difícil encontrar, nessas áreas, exemplos de problemas que reclama um tratamento

---

<sup>6</sup> Para ele (IF, §88), explicações servem a esclarecer ou mesmo prevenir mal-entendidos. Quando ele fala em “mal-entendidos” não está pressupondo que haveria um bom entendimento *a priori*. Se for para falar em um entendimento dito “correto” seria aquele em que se tem clareza sobre as circunstâncias em que o termo pode ou não ser utilizado, em que se teria clareza sobre as regras que regem o uso de um termo em questão. A correção ou a não-correção, um bem entendido ou um mal-entendido, é relativo às regras do jogo de linguagem que se joga.

terapêutico.” (SPANIOL, 1989, p. 139). Isso nos permite tratar então não só de “problemas filosóficos” mas também de “problemas conceituais”.

Para compreender por que os problemas conceituais são mal-entendidos e confusões, ajuda a distinção wittgensteiniana entre *proposições empíricas* e *proposições gramaticais*. As primeiras são aquelas em se fala sobre os fenômenos, as segundas são aquelas em que se fala dos conceitos e de suas regras de uso. Assim, uma das fontes de problemas conceituais é quando nos perdemos nessa distinção, agindo como se estivéssemos lidando com os fenômenos quando estamos apenas lidando com os conceitos.

Como já foi dito, dificilmente encontraremos uma definição conceitual nos escritos tardios de Wittgenstein, e isso acontece até mesmo com um termo importante como “gramática” e “gramatical”. Contudo, pelo modo como o filósofo utiliza o termo, é possível inferir alguns sentidos dele e que são, não opostos, mas um pouco diferentes do que os professores de português chamam de “gramática”. Felizmente Spaniol conseguiu mapear muito bem algumas dessas acepções:

Se Wittgenstein fala aqui de uma ‘consideração gramatical’, é preciso ter presente que o termo ‘gramática’ (como também o adjetivo, ‘gramatical’) tem para ele um significado bastante amplo e variado. O termo pode significar *as regras do emprego de uma palavra* (ver, por ex., BB, 43; IF, §187, 199, 492; nota p. 30). Mas pode significar também *o complexo das regras que constituem uma linguagem*: “Pode-se dizer que a *finalidade* (Zweck) da gramática é apenas a da linguagem” (IF, §497; ver também, §§ 29, 520). Em outras ocasiões, ainda, pode significar *a explicação que damos destas regras*: “A questão a respeito da espécie e da possibilidade de verificação de uma proposição é apenas uma forma especial da questão: ‘Como você tem em mente (meinst) isto?’ A resposta é uma contribuição para a gramática da proposição” (IF, § 353; ver também §§ 304, 371, 373, 496). (SPANIOL, 1989, p. 118, grifo nosso)

Percebemos com Spaniol pelo menos três acepções para “gramática” e “gramatical” em Wittgenstein: as regras do emprego de uma palavra; o complexo das regras que constituem uma linguagem; a explicação que damos destas regras. Uma consideração gramatical será, portanto, uma consideração sobre as regras (regras de uso de um termo, regras de uso de uma linguagem, explicações dadas sobre estas regras).<sup>7</sup>

Podemos perguntar “O que é a identidade?”. Se eu a encaro como uma pergunta de natureza empírica, eu a irei responder buscando as manifestações do que seria a identidade; se eu a encaro como uma pergunta de natureza gramatical, eu a irei responder apontando os diferentes empregos desse conceito pelos psicólogos sociais. No primeiro caso, apresentamos

---

<sup>7</sup> Para entender essa questão das regras, é bastante esclarecedora a analogia que Wittgenstein faz da linguagem com os jogos (o que abordaremos na seção 1.3 adiante).

descrições e explicações do fenômeno; no segundo caso, entendemos a referência aos fenômenos como prática social e apresentamos descrições ou prescrições do uso de termos para se referir aos fenômenos.

Numa pesquisa científica, toma-se algum fenômeno como objeto e se profere diversas proposições empíricas sobre ele. Aqui não é diferente. A questão é que o nosso objeto é de natureza linguística, de modo que fazemos proposições empíricas sobre o funcionamento de palavras e conceitos. Por definição, fazer isso é fazer uma consideração gramatical. Ou seja, descrevemos o uso de um conceito, e nessa atividade a manifestação empírica focalizada é o fenômeno discursivo “usar um conceito”. Olhando desse modo, operar com proposições gramaticais não deixa de ser um trabalho empírico.

Parece que para analisar o conceito “identidade” deveríamos partir da pergunta “O que é identidade?”. É o tipo de pergunta que normalmente fazemos quando nos deparamos com algum objeto desconhecido: “O que é isso?” ou “Qual o nome disso?”. Como observa Wittgenstein: “...somos educados e treinados para perguntar: ‘Como se chama isto?’ – ao que se segue a denominação.” (IF, §27). Todavia, com o ponto de vista wittgensteiniano, entendemos que não estaremos fazendo análise conceitual se simplesmente formos levantar mais dados sobre o fenômeno da identidade. Nós poderíamos partir da pergunta “O que é a identidade?” e a responderíamos revisando as pesquisas sobre. Seria como chegar a uma identidade da “identidade”. Talvez pelo fato de não possuímos métodos bem delimitados de análise conceitual, a tentação é fazer exatamente essa proposta – levantar mais fatores empíricos que demonstram e explicam o que é a identidade social/pessoal.

O verbo “ser”, nas perguntas “O que é...?” e nas afirmações “Isto é...”, pode nos conduzir a um discurso ontológico, pois seu uso comum ocorre em situações em que se fala sobre a substância e/ou qualidades de algum objeto no mundo. “O que é um esfigmomanômetro? Do que ele é feito? Como ele se parece?” etc. Wittgenstein nos chama a atenção para o fato de que a expressão “o que é isto?” nos conduz a definições ostensivas, nas quais se aponta para um objeto e se diz o seu nome. Em suas palavras:

Perguntar pelo nome. Introduzimos novas formas de pedras de construção; *B* aponta para uma delas e pergunta, «O que é isto?». *A* responde, «Isto é um...». Mais tarde *A* grita esta nova palavra, por exemplo «aduela», e *B* traz-lhe a pedra. Chamaremos às palavras, «Isto é...», em conjunto com o gesto de apontar, explicação ostensiva ou definição ostensiva. No caso 6) explicava-se um nome genérico, de facto, como sendo o nome de uma forma. Mas podemos perguntar, de modo análogo, pelo [nome] próprio de um objecto particular, pelo nome de uma cor, de um número, de uma direção. (LC, I, §6, p. 15)

As definições ostensivas costumam ser o primeiro passo para as proposições empíricas. Realmente, e de modo geral, nós primeiro ensinamos ou aprendemos o nome de uma coisa para depois conhecer suas características, localização, causas, origens, etc. “O que é isso? Que bicho é esse?”, “É um ornitorrinco.”, “Sim, e o que é um ornitorrinco?”, “Esse animal é típico da Oceania, tem algumas características comuns aos mamíferos, aos répteis e às aves.” etc.

...na definição ostensiva, por exemplo, apontamos frequentemente para o denominado e, ao mesmo tempo, proferimos o nome. Do mesmo modo, proferimos a palavra “isso”, por exemplo, na definição ostensiva, ao apontarmos para uma coisa. E a palavra “isso” e um nome ocupam também, frequentemente, a mesma posição no contexto da frase. Mas o que caracteriza o nome é, justamente, que ele seja explicado mediante o ostensivo “Isto é N” (ou “Isto se chama ‘N’”). (IF, § 38)

Cotidianamente não nos deparamos com ornitorrincos, é verdade, mas desde crianças e cotidianamente nos deparamos com situações semelhantes, em que temos empiricamente diante de nós objetos até então desconhecidos. Um desses objetos pode ser um conceito. Frequentemente nos deparamos com conceitos desconhecidos e perguntamos empiricamente “O que é...?”. Aqui, “O que é ‘identidade?’?”. Porém devemos ter cuidado com tais perguntas. Por quê? “Porque achamos que com semelhantes perguntas externamos uma dificuldade de caráter empírico, [e assim] somos tentados também a dar uma resposta do mesmo tipo. Naturalmente, esta resposta só pode ser mais um mal-entendido.” (SPANIOL, 1989, p. 84).

Vejamos um breve debate fictício em que se opera com definições ostensivas: Um psicólogo *A* dirá — “O que é identidade? Ora, identidade é permanência, é *‘o sentimento de que hoje somos a mesma pessoa que éramos ontem ou no ano passado (a despeito de mudanças físicas ou de outra natureza)’* (VANDENBOS *et al.*, 2010, p. 494)”. E outro psicólogo *B* retrucará — “O que é identidade? Identidade é metamorfose, *‘dizendo respeito ao fato de que ela é essa constante transformação, refletindo a plasticidade e o eterno movimento de vir-a-ser dos seres humanos e o caráter mutável e histórico de suas relações’* (ALMEIDA, 2005, p. 14)”. Um terceiro, *C*, ainda pode dizer — “Nem só uma coisa nem só outra, identidade é as duas coisas que *A* e *B* disseram.”. Mas *A* questionará *C* perguntando — “Como identidade pode *ser* as duas coisas, permanência e metamorfose, se pela lógica esses dois processos são contraditórios? Ou identidade é permanência ou é metamorfose. Ou a pessoa é a mesma ou ela é outra pessoa”. Ao que *B* pode contra-argumentar: “Então você vai negar que as pessoas mudam? A mudança de identidade de uma mesma pessoa é um fato, seja ao longo da sua história de vida, seja nas diversas atividades que desempenha, até mesmo

num mesmo recorte temporal. Hoje mesmo eu posso ser vários, digo, psicólogo, pai, esposo, jogador de xadrez, etc., então, há várias identidades.”. E *A* ainda pode dizer: “Sim, mas vejo *você* nessas outras atividades, e você próprio se percebe como o mesmo nelas, seu senso de continuidade inclusive é o que te permite perceber suas metamorfoses como *suas*.”. O debate poderia continuar com o psicólogo *C* tentando mostrar como o senso de continuidade privado e as mudanças no modo de agir se complementavam de algum modo, e tal complementaridade é que seria a identidade.

Agora perguntamos: o problema que esses nossos psicólogos estão discutindo é um problema empírico (qual o fenômeno que caracteriza a identidade)? Parece que sim, eles estão apontando processos observáveis e dizendo “Isto é identidade”. Todavia, podemos notar que, no modo como eles procedem, a palavra “identidade” já teria o seu devido referente – o que *A* indica, o que *B* indica ou uma possível síntese observada por *C*. O debate se resolveria com a delimitação daquele fator empírico que permitiria os pesquisadores reconhecer, nesses termos, a identidade da “identidade”, ou seja, o elemento identificador do fenômeno identidade.

Entretanto, com Wittgenstein, compreendemos que esse tipo de discussão se sustenta sobre um mal-entendido. Não um mal-entendido sobre o fenômeno, isto é, se estamos observando corretamente e apontando para o objeto correto. Mas, sim, um mal-entendido sobre a aplicação de um termo, ou melhor, sobre a *exata* aplicação de um termo<sup>8</sup>.

Na pergunta (filosófica) externamos uma dificuldade conceitual relativa ao emprego de certas palavras. Mas, porque não reconhecemos a peculiaridade da pergunta, agimos como se estivéssemos perante uma pergunta de natureza empírica. Por conseguinte, *o problema consiste no fato de confundirmos a pergunta pelo conceito com uma pergunta pela coisa*: “Acreditamos sem cessar seguir o curso da natureza, mas andamos apenas ao longo da forma através da qual a contemplamos” (IF, §114). [...] Assim, por exemplo, Agostinho acredita estar perguntando pelo fenômeno tempo, mas, na verdade, ele está preso a uma palavra, ao modo como empregamos a palavra ‘tempo’. Perguntas como ‘O que é o tempo?’, ‘O que é significado?’, ‘O que é a verdade?’ etc. *muitas vezes são perguntas a respeito do emprego de uma palavra, de um conceito, mas são interpretadas como perguntas empíricas, perguntas a respeito de fenômenos ou dados objetivos*. (SPANIOL, 1989, p. 84, grifo nosso)

Não queremos dizer que a pergunta “O que é a identidade?” e as definições ostensivas são problemáticas por si. Pelo contrário, elas são parte das descrições sobre algo. Quanto a isso, Wittgenstein até diz: “O significado de uma palavra é seu uso na linguagem. E o *significado* de um nome se explica, muitas vezes, ao se apontar para o seu *portador*.” (IF, §

---

<sup>8</sup> Veja mais adiante a discussão sobre as semelhanças de família.

43, grifo do autor). Quando eu pergunto “O que é isso?”, as respostas podem ser denominações e descrições. Afinal, como falar de algo sem denominá-lo? Ou então, sabendo o nome do objeto, como apontá-lo sem a sua descrição? O problema está em confundir estas duas coisas. “Denominar e descrever não se encontram num mesmo nível: a denominação é uma preparação para a descrição.” (IF, § 49). Entretanto, a questão é que, comparando a linguagem com um jogo, denominar um objeto é apenas dispor as peças no tabuleiro.

A denominação não é ainda nenhum lance no jogo de linguagem – tão pouco quanto a colocação de uma peça de xadrez é um lance no jogo de xadrez. Pode-se dizer: com a denominação de uma coisa não se fez *nada* ainda. (IF, I, § 49, grifo do autor)

De acordo com Wittgenstein, inclusive, a definição ostensiva até explica o uso – o significado – da palavra, mas desde que “já esteja claro que papel a palavra tem que desempenhar na linguagem” (IF, §30, p. 31). Ou seja, qual a função dessa palavra e em qual contexto ela aparece. Digamos, por exemplo, que eu pegue do tabuleiro de xadrez aquela peça branca que se parece com um velho barbudo com uma coroa na cabeça e faço o mesmo com a peça preta igual a esta, e disponha estas duas peças em um pequeno presépio de Natal. Será fácil de imaginar alguém perguntando por onde estará o terceiro rei-mago deste presépio. Quanto a esse tipo de caso, Wittgenstein observa que “Ela [a coisa] também não *tem* nome, exceto no jogo. Isto era também o que Frege tinha em mente quando dizia que a palavra só tem um significado no contexto de uma frase.” (IF, § 49, grifo do autor).

Além disso, o próprio ato de denominar algo já é um tipo de jogo que aprendemos quando estamos aprendendo a falar a nossa própria língua materna. Perspicaz, o filósofo observa: “pergunta significativamente por uma denominação somente quem já sabe o que fazer com ela.” (IF, §31, p. 32). Por exemplo:

Explico o jogo de xadrez para alguém; e começo apontando para uma figura e dizendo: “Este é o rei. Ele pode se mover desta ou daquela maneira etc. etc.” – Neste caso, diremos: as palavras “Este é o rei” (ou “Este se chama ‘rei’”) são, pois, uma explicação da palavra somente se o aprendiz já ‘souber o que é uma figura de jogo’. Portanto, se ele, porventura, já jogou outro jogo ou assistiu, ‘entendendo’, o jogo de uma outra pessoa – *e coisa semelhante*. Só assim ele poderá, ao aprender o jogo, perguntar com relevância: “Como se chama isto?” – ou seja: esta figura de jogo. (IF, §31, pp. 31-32, grifo do autor)

### ***1.1.1 Exemplo: abordando “identidade” com proposições empíricas***

Um trabalho que gostaríamos de citar como exemplo de um tipo de discurso com proposições empíricas sobre a identidade é um recente artigo de nossa autoria. Trata-se do artigo intitulado “Fundamentação linguística do conceito identidade pessoal: contribuições de Jürgen Habermas para a Psicologia Social” (GONÇALVES NETO; LIMA, 2014).

Neste trabalho situamos a questão da identidade pessoal num ponto de vista pós-metafísico, na tentativa de lhe dar, como o título sugere, uma fundamentação linguística. Partimos do problema de se tomar a identidade pessoal como uma unidade de consciência autofundada, autodeterminada e autodeterminante, tal como aparece em Descartes e Kant.

Em sua meditação, Descartes (1641/1973) observa que tudo pode ser colocado em dúvida se realmente existe, porque tudo pode variar e se transformar; para Descartes, uma coisa que é, pode daqui a pouco não mais ser, e assim, algo que agora existe, não existirá mais; algo que eu tinha certeza, não era certo, e se não é certo, pode ser posto em dúvida se existe; nesse exercício de suspender tudo o que não fosse indubitável, o único elemento que restou ao filósofo foi a constatação de que “Eu duvido”; ele constata que duvidar é pensar, e se “Eu duvido, eu penso”<sup>9</sup>, e o fato de que eu penso é algo indubitável, é a única coisa permanente frente a todas que não são permanentes; então, este “Eu” da razão que duvida é o elemento central, único e constante, autodeterminado, pois que vem antes, e é determinante de todo o resto. E Descartes tomou toda essa linha de raciocínio como um fenômeno de natureza mental – eram pensamentos se enrolando na dúvida e se desenrolando na certeza do “*Cogito*”.

No referido artigo, então, nos opomos àquela concepção “imaterial”<sup>10</sup> do “eu”, típica da filosofia moderna. Afirmamos:

Num pensamento pós-metafísico, mostra-se como mais coerente fazer referência ao eu empírico, fundado e determinado pela natureza e pela cultura – entendendo, pois, o ser humano enquanto espécie animal, que passou por um longo processo de evolução e seleção natural, com o decorrente desenvolvimento de sua específica e complexa estrutura corporal, que inclusive lhe deu condições para desenvolver a fala, a comunicação e agir no mundo com palavras na relação com os pares. (GONÇALVES NETO; LIMA, 2014, p. 350)

Com esse posicionamento que chamamos de “pós-metafísico habermasiano”, havíamos buscado pistas, por assim dizer, naturais e culturais para entender o “eu” da identidade pessoal. Assim, vimos que Habermas foi influenciado pelo behaviorista social George Herbert Mead (1863-1931), do qual Habermas ressaltou os processos de individuação

---

<sup>9</sup> “*Ego cogito, ego sum*” (Eu penso, eu sou) e “*Cogito, ergo sum*” (Penso, logo sou/existo).

<sup>10</sup> Com “uma concepção imaterial do ‘eu’” gostaríamos de dizer “concepção metafísica, mental ou transcendental”.

e socialização, onde o “Self” se constitui na adoção das atitudes do outro, processo possibilitado pela interação social e pela linguagem.

Lendo no original de *Mind, Self and Society: from a standpoint of a social behaviorist* (1934), notamos que Mead usa o termo “Self”, e não o termo “identity”, para se referir ao senso que um indivíduo tem de si mesmo. O senso que o indivíduo tem de si – o que havíamos chamado de identidade pessoal – Mead coloca como sendo efeito da capacidade de um indivíduo rememorar suas experiências e comunicar-se com gestos significativos<sup>11</sup>. Para Mead, a comunicação com gestos significativos é um processo recíproco entre falante e ouvinte, em que um adota a atitude do outro, num ajuste mútuo e contínuo de comportamentos. Com Mead aprendemos que um indivíduo se percebe enquanto si mesmo ao perceber como os outros reagem às suas ações, tratando a si mesmo a partir de como os outros o tratam. E desses processos de comunicação surgiria a identidade pessoal, o eu, o “self”.

Inspirado em Mead, Habermas falará da reciprocidade entre falante e ouvinte nos processos comunicativos. Diferente de Mead, porém, o frankfurtiano ressalta o papel que os pronomes pessoais têm no processo de identificação e reconhecimento mútuo. Como escrevemos no trabalho anteriormente citado (GONÇALVES NETO; LIMA, 2014), Habermas nos ajudará a compreender que o funcionamento da linguagem é responsável pela constituição da identidade, pois o falante *A* tem de se referir a si mesmo por “Eu”, dirigindo-se ao ouvinte *B* por “Tu/você”; esse outro, *B*, antes ouvinte agora falante, também tem de se referir a si mesmo por “Eu” tratando *A* por “tu”. Concluímos daí que um dos principais fatores que constitui a identidade pessoal é o uso da linguagem em primeira pessoa, o uso dos pronomes pessoais e derivados (eu, meu, mim, etc.). Assim, a identidade de alguém e sua autoconsciência se formariam desde a infância em contextos de interação que exigem do indivíduo a capacidade de autorreferir-se. Assim, propomos que “...o conceito de identidade pessoal deve ser utilizado para se referir à percepção/concepção de si que se configura em operações linguístico-comunicativas de autorreferenciação” (GONÇALVES NETO; LIMA, 2014, p. 359).

O leitor poderá perceber que no texto logo acima se confundem proposições empíricas e proposições gramaticais sobre “identidade pessoal”. Ora Gonçalves Neto e Lima (2014) usam o conceito “identidade pessoal” e buscam os fenômenos que a determinariam

---

<sup>11</sup> “Gestos significativos” no texto de Mead quer dizer “dotados de significado”, “com sentido”, “simbólicos”. Por exemplo, o gesto de fechar o punho levantando o polegar para cima pode ser significativo, como um “OK”. Na Roma antiga significava o político conceder clemência e a vida de um gladiador rendido na arena. Já os gestos vocais significativos são as palavras faladas numa comunicação, por exemplo, pronunciar “*o quêi*” com a boca com o sentido de uma afirmação positiva, ou o antigo cidadão romano proferir em bom latim “Não o mate”.

(através de proposições empíricas)<sup>12</sup>, ora os autores se referem ao uso desse conceito, sugerindo à comunidade dos psicólogos sociais como tal conceito poderia ser empregado (com proposições gramaticais)<sup>13</sup>.

Esse artigo demonstra a dificuldade generalizada de se fazer análises conceituais, por se confundir frequentemente quando se posicionar em relação a fenômenos e em relação a gramática dos termos.

## 1.2 As considerações gramaticais

Sentimo-nos tentados a perguntar: “Onde está a identidade?”. E tendemos a responder apontando para alguma coisa no mundo. Por exemplo, parece que a identidade está na memória. Eu consigo me lembrar dos acontecimentos que vivi e vivo e daí consigo ver quem sou, identificar-me. Os outros conseguem se lembrar do que eu fiz ou faço e daí conseguem me identificar. Ou então, parece que a identidade está nas narrativas de ou sobre alguém. Eu me vejo e me identifico através da minha história, da narrativa que eu faço dela. Os outros me identificam através da minha história e do que narram dela. Ou então, parece que a identidade está em nomes, categorias, rótulos, reconhecimento que eu me dou ou que os outros me dão. Posso atestar “Eu sou um psicólogo”, “Eu sou um louco” etc.; os outros podem atestar “Você/Ele é um mestrando”, “Você/Ele é um poeta”. Ou ainda, parece que a identidade está na imagem corporal. Posso me olhar no espelho e ver quem sou, posso me fotografar e me ver nas fotos. Os outros podem me identificar quando olham para minha aparência, podem me identificar através de meus retratos. Prosseguir com tal investigação seria dar continuidade às pesquisas citadas na seção anterior.

Identidade é memória, é história/narrativa, é nomeação/reconhecimento, é imagem corporal? Proceder assim com a questão da identidade é fazer como Santo Agostinho buscando enxergar o que é o tempo (cf. AGOSTINHO, 1996, Livro XI, pp. 310-40).

---

<sup>12</sup> Por exemplo, nas seguintes frases: “A identidade pessoal se forma na competência linguística de referir-se a si mesmo no uso da linguagem em primeira pessoa (tanto pela dimensão cognitiva quanto pela dimensão performativa da linguagem). ...a identidade pessoal é aquilo que o indivíduo diz/faz de si mesmo, dizer/fazer que se interrelaciona ao que os outros dizem/fazem de/com esse indivíduo.” (GONÇALVES NETO; LIMA, 2014, p. 359). Note que as frases têm o formato de descrições empíricas: “a identidade se forma na...”, “a identidade é aquilo que...”.

<sup>13</sup> E por exemplo, na seguinte frase: “Sob essa perspectiva, o conceito de identidade pessoal deve ser utilizado para se referir à percepção/concepção de si que se configura em operações linguístico-comunicativas de autorreferenciação.” (GONÇALVES NETO; LIMA, 2014, p. 359). Note que o imperativo na frase “o conceito deve ser utilizado para...” a configura como uma proposição gramatical, propondo uma regra para o emprego do conceito em questão.

É como se tivéssemos que *penetrar* os fenômenos: mas nossa investigação não se dirige aos *fenômenos*, e sim, como poderia dizer, às '*possibilidades* dos fenômenos. Isto quer dizer que meditamos sobre a *espécie de asserções* que fazemos sobre os fenômenos. Daí que também Santo Agostinho medita sobre as diferentes asserções que se faz sobre a duração dos acontecimentos, sobre o seu passado, o seu presente ou o seu futuro. (Estas não são, naturalmente, asserções *filosóficas* sobre o tempo, passado, presente e futuro.) (IF, §90, p. 65, grifos do autor)

O que Wittgenstein está propondo é que olhemos para esse tipo de abordagem de um modo diferente: quando estamos dizendo o que é a identidade e onde podemos vê-la, não estamos lidando com o fenômeno, mas estamos aprendendo em que ocasiões podemos usar esse conceito e como nós o empregamos, que jogadas fazemos com ele, como eles nos serve enquanto ferramenta. Tais asserções têm o formato de proposições empíricas, quando de fato são prescrições para a aplicação de um conceito.

Isso não quer dizer que devemos jogar as proposições empíricas fora, como se fosse errado proferi-las. Isso seria absurdo, pois só nos restaria ficar calados como céticos bem comportados. Não, a questão é saber o que estamos fazendo quando estamos falando, e aqui, o que poderemos fazer quando queremos falar de um conceito. “Não analisamos um fenômeno (p. ex. o pensar), mas um conceito (p. ex. o conceito de pensar), portanto, o emprego de uma palavra.” (IF, § 383, p. 160). O psicólogo social, ao fazer um estudo sobre a identidade de usuários de drogas, irá coletar e analisar narrativas dos usuários e discursos de profissionais sobre esses usuários. No caso, ele irá distinguir as atividades desempenhadas por esses usuários e como eles ficam presos ou não à identidade “drogado/doente/criminoso”, e qual a influência que os discursos dos profissionais têm sobre a identidade daqueles indivíduos. Isso nós chamaríamos sem problemas de “um estudo da identidade do usuário de drogas”. Porém aqui, mesmo nos colocando sob os interesses da Psicologia Social, queremos trabalhar mal-entendidos e confusões em torno do conceito “identidade”. Assim, o ponto aqui é não nos confundirmos na tarefa proposta, ou seja, a de analisar um conceito. Por isso, parafraseando nosso filósofo, nossa reflexão será uma reflexão gramatical e esta reflexão poderá iluminar o nosso problema, removendo mal-entendidos (IF, §90).

### **1.3 O sentido das palavras e os jogos de linguagem**

A concepção de linguagem de Wittgenstein e sua noção dos jogos de linguagem são exploradas sobre a questão do sentido das palavras. O entendimento sobre a linguagem vem das respostas às questões sobre o que é o sentido, como ele se dá e como as palavras se

relacionam às coisas. Seu método para isso é a observação e a descrição de como a linguagem funciona em situações comuns. Como diz Pears (2007), essa abordagem irá mostrar uma explicação flexível do significado, acomodando os diferentes usos que fazemos das palavras, e, assim, o pensador trata a linguagem como um organismo vivo e não como um fóssil.

“O que é o sentido de uma palavra?” (LA, p. 25). Exatamente com essa pergunta Wittgenstein abre seu *Livro azul* (1958/1992a). Seguindo seu próprio método, ele coloca outra pergunta que nos remete para o que fazemos quando queremos responder àquela pergunta:

Abordemos esta questão perguntando, em primeiro lugar, *o que é uma explicação do sentido de uma palavra*; a que se assemelha a explicação de uma palavra? Esta questão ajuda-nos de modo análogo ao modo como a questão “como é que medimos um comprimento?” nos ajuda a compreender o problema “o que é o comprimento?”. (LA, p. 25, grifo nosso).

Entendemos que essa pergunta pode funcionar como essa outra: “O que fazemos quando explicamos o sentido de uma palavra?”. Vemos aqui um modo pragmatista de lidar com uma dificuldade filosófica. Quando queremos saber o que é um objeto concreto, como um esfigmomanômetro, parece que temos menos dificuldade, pois podemos procurar tais seres no mundo e apontar para eles, dizendo, “Veja, isto é um esfigmomanômetro. Olhe como os médicos e enfermeiros o utilizam. Pronto, agora o coloque no braço de seu colega, ausculte seus batimentos com um estetoscópio e perceba como o ‘esfigmo’ funciona.”. Porém, com conceitos abstratos como “identidade” e semelhantes não conseguimos responder assim tão facilmente.

As questões “O que é o comprimento?”, “O que é o sentido?”, “O que é o número um?” etc., causam-nos um constrangimento mental. Sentimos que para lhes dar respostas deveríamos apontar para algo e contudo sentimos que não podemos apontar para nada. (Enfrentamos uma das grandes fontes da desorientação filosófica: um substantivo faz-nos procurar uma coisa que lhe corresponda.). (LA, p. 25)

Para objetos assim, que não conseguimos apontar diretamente, a explicação ostensiva não nos apresenta um referente claro.

Voltando ao *Livro azul* (WITTGENSTEIN, 1958/1992a), o filósofo coloca que “...se tivéssemos de mencionar o que anima o signo, diríamos que é a sua *utilização*.” (LA, p. 30, grifo do autor). Ou ainda, como dirá depois: “Para uma grande classe de casos – mesmo que não para todos – de utilização da palavra ‘significado’, pode-se explicar esta palavra do seguinte modo: O significado de uma palavra é seu uso na linguagem.” (IF, § 43).

Devemos considerar ainda que a própria noção de “uso” pode gerar mal-entendidos ou, pelo menos, ser entendida diversamente da noção encontrada nas *Investigações Filosóficas*. De acordo com Machado (2006), há autores que defendem que já no *Tractatus* Wittgenstein entendia o significado como uso, porque há “...um conjunto de afirmações do *Tractatus* que relacionam significado e uso (cf. 3.11, 3.326-3.328, 6.211)” (MACHADO, 2006, p. 8). Se assim for, as *Investigações* seriam uma revisão da obra anterior. Contudo, na interpretação de Machado, a noção de *uso* e a *relação entre uso e significado* são diferentes no *Tractatus* e nas *Investigações*. O ponto-chave para tal diferença é se o significado é determinado por (supostas) práticas privadas ou se por práticas públicas (MACHADO, 2006). No primeiro caso, o significado já existiria privadamente e apenas se *manifestaria no uso*; no segundo caso, o significado, mesmo o significado de experiências privadas como a dor, iria se constituir *pelo uso* de suas formas de expressão em determinadas práticas públicas.

Mesmo compreendendo que o significado se estabelece no uso, tendemos a seguir o Wittgenstein da primeira fase e cometer o erro de procurar esse uso “como se ele fosse um objecto *coexistente* com o signo. (Uma das causas deste erro é, de novo, o facto de estarmos à procura de uma ‘coisa correspondente a um substantivo.’)” (LA, p. 30). Assim, devemos ter claro que o uso não é um objeto, mas uma prática. Isso considerado, concordamos com Marcondes (2005), para quem Wittgenstein desenvolveu uma concepção pragmática de linguagem (e de método filosófico, podemos acrescentar).

Se entendemos que o sentido se estabelece na prática com a linguagem, devemos ter claro outra observação: toda prática social é contextual, não ocorre “solta” no tempo e no espaço, mas é situada, circunstancial, contingente, histórica. Diz Wittgenstein: “...representar uma linguagem equivale a representar uma forma de vida” (IF, §19, p. 23), e também: “A expressão ‘jogo de linguagem’ deve salientar aqui que falar uma língua é parte de uma atividade ou de uma forma de vida.” (IF, §23, p. 27). E no contexto em que ele usa “forma de vida” entendemos que está a se referir à cultura, economia, política, moral e costumes de um povo ou grupo, em suma, ao modo de viver.

Wittgenstein nota também, como ele mesmo o fazia, que temos a tendência de procurar o sentido na “intenção”, aquilo que “tenho em mente” quando digo algo. Tendemos a acreditar que o sentido está numa outra esfera, uma esfera mental ou interior, afinal, costumamos pensar antes de falar, com frequência vemos as imagens daquilo a que nos referimos, sentimos certas emoções quando falamos ou ouvimos certos ditos. Em suas palavras: “...é-se tentado a imaginar o que dá vida à frase como algo que, numa esfera misteriosa, com ela coexiste.” (LA, p. 31). Contudo, ele mesmo aponta que o que quer que

seja isto que explica o sentido de uma palavra, será apenas outro signo. Se você me perguntar o que eu “tinha em mente” quando afirmei algo, para eu lhe dizer o que eu tinha em mente precisarei de outros signos para me explicar. Assim, se o sentido do signo é algo “em mente”, e para explicar o que tenho em mente preciso de outros signos, a explicação do que é o sentido terá um retorno infinito.

Investigando a obra de Wittgenstein, Spaniol (1989) localizou essa discussão em um manuscrito de transição – Manuscrito 108 –, anterior aos *Livros Azul e Castanho*. Citamos Spaniol (1989, p. 50):

“O significar (*Meinung*) do signo só se pode explicar usando sinais, portanto, acrescentando aos primeiros outros sinais. E ele, por sua vez, novamente se podem explicar apenas através de sinais” (Man. 108, 224). Ou então: “Como posso saber que aquilo que outro diz (escreve etc.) é significado (*gemeint*) assim e assim? Obviamente, só à medida que ele no-lo diz novamente, portanto, apresenta outros sinais” (Man. 108, 287). Se eu quiser explicar a alguém “como algo é intencionado (*gemeint*), o falar a respeito de um intencionar, um sentido, só tem cabimento à medida que a pergunta pode ser respondida. Mas ela só pode ser respondida por meio da linguagem” (Man. 108, 276).

Assim parece que a intenção foge ao nosso controle (SPANIOL, 1989), porque para saber o sentido de sinais linguísticos precisamos saber como são intencionados, mas para saber como são intencionados precisaríamos de outros sinais linguísticos. Muito bem, o sentido (a') do que eu disse é uma vivência interior (a'); mas para entender e explicar o sentido (a') dessa vivência interior (a') que tive quando disse aquilo (a'), devo proferir uma certa explicação (b')... E o sentido (b') desse proferimento explicativo (b') sobre aquela vivência (a') será outra vivência (b'), e o que explica essa outra vivência (b') ligada àquela primeira (a') aparecerá com outros signos (c')..., que por sua vez têm outra vivência (c'), que por sua vez exige outros signos (d')..., que têm uma vivência (d'), que então demandarão os signos (e')... e assim por diante. É uma explicação ora circular ora infinita. Percebendo tal problema, Wittgenstein conclui: “No fim das contas, o intencionar (*Meinung*) cai totalmente fora da linguagem, e, portanto, da consideração, e resta somente a linguagem como a única realidade que podemos considerar.” (WITTGENSTEIN, Manuscrito 108, p. 277 *apud* SPANIOL, 1989, p. 50).

Spaniol nos mostra que nos primeiros escritos de Wittgenstein ele começou falando do intencionar como ato ou processo interior que explicava o funcionamento da linguagem, mas então se viu na impossibilidade de elucidar o próprio processo sem recorrer à linguagem. “A intenção se torna um fenômeno cada vez mais misterioso, ‘metafísico’, cuja

natureza parece impossível explicar.” (SPANIOL, 1989, p. 51). O próprio Wittgenstein reconheceu isto mais tarde:

A frase tem vida, pode dizer-se, enquanto parte integrante do sistema da linguagem. Mas é-se tentado a imaginar o que dá vida à frase como algo que, numa esfera misteriosa, com ela coexiste. Mas, seja o que for que com ela coexista, será para nós apenas outro signo. (LA, p. 31)

...é enganador falar do pensamento como se se tratasse de uma “actividade mental”. Podemos dizer que o pensamento é essencialmente a atividade que opera com signos. Esta actividade é realizada pela mão, quando pensamos por intermédio da escrita; pela boca e pela laringe, quando pensamos por intermédio da fala; e se pensamos imaginando signos ou imagens, é-me impossível mostrar-vos qualquer princípio activo pensante. Se então me disserem, que em tais casos, o espírito pensa, apenas chamarei a vossa atenção para o facto de estarem a usar uma metáfora, de o espírito ser aqui um agente num sentido diferente daquele que nos leva a considerar a mão como um agente na escrita. (LA, pp. 32-33)

Dispensando as concepções internalistas de linguagem, sentido, intenção e mente, Wittgenstein adotará uma perspectiva que podemos chamar de contextualista. Por exemplo, segundo ele, o que caracteriza uma ordem, uma descrição, uma pergunta, etc., é “...o papel que a expressão oral destes signos desempenha na prática global da linguagem” (LC, I, §48, p. 39). E como exemplo disso, podemos imaginar a nossa entrada em uma tribo desconhecida, cujo modo de vida e língua são diferentes dos nossos. Nesses casos, como o filósofo observa, a tradução de uma expressão da língua da tribo para a nossa língua dependerá do papel que essa expressão desempenha na vida global da tribo, ou seja, “...das ocasiões em que é usada, das expressões de emoção que geralmente desperta ou que levam a que ela seja proferida, etc., etc.” (LC, I, §48, p. 39). E assim, para traduzirmos o significado de uma palavra ou expressão, o filósofo propõe o seguinte exercício:

...pergunte a vocês próprios: Em que circunstâncias diriam que uma palavra pronunciada pelas pessoas da tribo é uma saudação? Em que caso diriam que corresponde ao nosso «Adeus», ou ao nosso «Como está?». Em que circunstâncias diriam que uma palavra de uma língua estrangeira corresponde ao nosso «talvez?» — às nossas expressões de dúvida, de confiança, de certeza? Verificarão que, na maioria dos casos, embora não em todos, as justificações para considerar algo como uma expressão de dúvida, de convicção, etc., consistem em descrições de gestos, de expressões faciais e, até mesmo, do tom de voz. (LC, I, §48, p. 39)<sup>14</sup>

<sup>14</sup> Exemplo: nós, falantes do português, podemos nos perguntar do que precisamos para diferenciar quando um italiano está dizendo “Ciao!” como despedida ou como cumprimento. Ora, o determinante é o contexto em que esse proferimento ocorre. Segundo o costume, se agora há pouco estávamos sem nos ver e agora nós dois nos encontramos, dizer “Ciao!” servirá como cumprimento. Mas mesmo nessa situação – sozinhos e depois nos encontramos –, dizer “Ciao!” rispidamente pode não funcionar como cumprimento. Podemos notar que nosso tom de voz, gestos com a mão e a expressão facial que acompanham o “Ciao!” irão compor seu contexto, logo seu sentido. Mas então posso proferir “Ciao!” querendo, imaginando, tentando cumprimentar você; mas se digo isso dando as costas e saindo, o que você provavelmente irá entender? O que eu acabei de fazer, eu te cumprimentei ou me despedi? Vemos que irá compor o contexto, não só o antes e o durante, mas também o que

Não caberá aqui levar mais adiante essa questão do sentido. Iremos nos ater a citar que é severa a crítica de Wittgenstein à ideia de um ato mental privado como aquilo que iria doar o significado aos signos (MACHADO, 2006). Tal discussão pode ser encontrada nos §§243-315 das *Investigações Filosóficas*, onde “Ele procura mostrar que, em um âmbito privado, não há objetividade, pois não se pode traçar uma distinção entre o que é e o que parece ser. Essa parte do livro é normalmente denominada ‘argumento da linguagem privada’.” (MACHADO, 2006, p. 9). Em suma, a maneira como Wittgenstein irá se libertar do problema do sentido como intenção ou como vivência privada será a compreensão da linguagem como prática, tal como um jogo é jogado por jogadores. E o modo de funcionamento da linguagem dependerá das regras que regem a sua prática, tal como as regras que regem um jogo.

Mas algum psicólogo dirá que as regras são internalizadas pelos jogadores, e assim o sentido advirá daí, do que os jogadores têm dentro de si mesmos. Mas onde estarão as regras de um jogo? A regra é a intenção que guia cada jogada? Por exemplo, numa partida de xadrez, a minha jogada é válida por que eu tive a intenção de que ela fosse válida? A minha jogada será válida porque eu segui uma outra regra que internalizei? Ou seja, jogando xadrez, se eu mover o peão para trás, com a intenção de que isso seja um movimento válido, tal movimento será aceito pelo outro jogador? Não. No máximo, poderemos dizer que, se eu segui aquela minha regra que só eu “tinha em mente”, eu estava jogando um outro jogo, e não xadrez. Para dizer que consegui seguir uma regra não me basta querer privadamente ter acertado.

Que espécie de ligação super-rígida é esta que existe entre o ato de intenção e o intencionado? – Onde se faz a ligação entre o sentido das palavras “Juguemos uma partida de xadrez!” e todas as regras do jogo? – Ora, *no índice de regras do jogo, no ensino de xadrez, no exercício diário do jogo*. (IF, § 197, p. 112, grifo nosso).

Assim, saímos do problema da “intenção” ao entender o funcionamento da linguagem como jogo. E desse modo entendemos que nomear, descrever, explicar, prescrever, ordenar, expressar sentimentos, imitar etc., são tipos de jogadas em diferentes jogos de linguagem. “...falamos dela [da linguagem], assim como falamos das figuras do jogo de xadrez, ao indicarmos regras de jogo para elas e não ao descrevermos suas características físicas.” (IF, §108, p. 71). O que define quem é a peça da rainha no xadrez não é o seu

---

fazemos depois do “Ciao!”, se continuamos por perto, conversando etc., ou se cada um se distancia e vai para o seu lado etc.

formato, mas as jogadas que se pode fazer com ela. Então, perguntar o que é uma palavra, perguntar o que é um conceito, é como perguntar o que é uma figura de xadrez.

Mas com isso ele não coloca que deveria haver sempre e *a priori* uma regra mais correta que outra, um uso mais correto que outro. Porque assim, para determinar a correção de uma regra, precisaríamos de outras regras que regessem a aplicação daquelas, e assim por diante (Cf. IF, §84). A questão não é essa. Não podemos esperar um uso puro, uma regra que não deixe dúvidas. “Uma regra está aí como uma placa de orientação. – Ela não deixa em aberto nenhuma dúvida sobre o caminho que devo seguir?” (IF, §85, p. 61). Por vezes, sim, as placas deixam dúvidas. Logo, devemos ter claro que os jogos não têm regra para tudo, nem todas as regras são exatas. E isso não é necessariamente um problema (não na maior parte dos casos).

Os jogos são jogados de acordo com regras que podem ser mais ou menos explícitas, *mais ou menos* formais. Do mesmo modo, os jogos de linguagem possuem regras que definem o que é ou não válido segundo as quais os objetivos podem ser alcançados. São regras de uso, regras pragmáticas (IF, §54, 82-8, 567), constitutivas dos jogos, que tornam possíveis os atos realizados por aqueles que jogam. (MARCONDES, 2005, p. 15, grifo nosso)

Na citação acima queremos destacar a expressão “mais ou menos”: as regras são mais ou menos explícitas, são mais ou menos formais. Entendemos que os problemas filosóficos, ou conceituais como queremos dizer, são mal-entendidos ou confusões gramaticais. Entretanto, disso não devemos concluir que se são mal-entendidos ou confusões haveria, então, um uso *correto* e *exato* da linguagem, uma linguagem ideal inequívoca.

Nós vemos que um dos métodos de Wittgenstein é tratar terapeuticamente os problemas filosóficos trazendo as palavras para o seu uso ordinário, comum:

Quando os filósofos usam uma palavra – “saber”, “ser”, “objeto”, “eu”, “proposição”, “nome” – e almejam apreender a *essência* da coisa, devem sempre se perguntar: esta palavra é realmente sempre usada assim na linguagem na qual tem o seu torrão natal? –  
Nós conduzimos as palavras do seu emprego metafísico de volta ao seu emprego cotidiano. (IF, §116, p. 72).

E isso também não quer dizer que a linguagem cotidiana seria então *a* ideal, *a* correta, *a* melhor. Tal conclusão falsificaria a própria proposta de Wittgenstein. A questão da correção também é uma questão contextual, irá depender do jogo que estamos jogando. Num jogo de movimentos precisos (como p. ex. pega-varetas ou tiro-ao-alvo), poderá haver uma regra demandando do jogador movimentos precisos. Num jogo em que o mais interessante

são movimentos variados e menos previsíveis, haverão regras que de uma forma ou de outra demandarão isso (como no esconde-esconde ou no futebol). Analogamente, também pensamos que a precisão de um conceito em relação à delimitação de seu referente será mais ou menos desejável a depender do que se propõe fazer com ele e do lugar de onde se fala. Em alguns discursos científicos, pode ser mais produtivo um conceito com o sentido bem delimitado, isto é, com uma prescrição estrita de como aplicar tal conceito. Em outros discursos científicos, já é mais interessante um conceito com sentido amplo, que subsume muitos casos; ou seja, sua definição funciona como uma regra aberta de quando aplicar o conceito<sup>15</sup>.

Seguindo tal perspectiva, como Searle (2007) relata, alguns filósofos contemporâneos irão concluir que é equivocada em princípio “a tentativa tradicional de encontrar logicamente as condições necessárias e suficientes para a aplicabilidade de um conceito” (SEARLE, 2007, p. 12). E um dos fatores para tal conclusão foi a observação de Wittgenstein de que “...muitos conceitos problemáticos da filosofia não possuem um significado central ou essencial, mas uma variedade de usos diferentes unidos apenas por uma ‘semelhança familiar’.” (SEARLE, 2007, p. 12).

Sabemos que um modo de identificar um objeto é comparar os diferentes exemplares daquele objeto, buscando algo em comum entre eles e, dessa distinção, nomeá-los. Tal observação vemos nos exemplos que Wittgenstein nos dá no segundo parágrafo da parte II de seu *Livro Castanho* (a citação é um pouco extensa, mas bastante ilustrativa):

[...] Ponhamos a questão: Suponham que eu tinha explicado a alguém a palavra «vermelho» (ou o sentido da palavra «vermelho») apontando para vários objetos vermelhos e apresentando a explicação ostensiva. O que significa dizer «Se ele compreendeu o sentido, trar-me-á um objecto vermelho, se eu lho pedir»? Isto parece asseverar: Se ele apreendeu de fato o que há de comum entre todos os objectos que eu lhe mostrei, estará em condições de executar a minha ordem. Mas o que é que há de comum nestes objectos?

Saberiam vocês dizer-me o que há de comum entre um vermelho claro e um vermelho escuro? Comparem com isso o seguinte caso: mostro-vos dois quadros representando duas paisagens diferentes. Em ambas as imagens, entre muitos outros objetos, encontra-se a imagem, exatamente igual em ambos os quadros, de um arbusto. Peço-vos: «Apontem para o que há de comum nestes dois quadros». Em resposta vocês apontam para este arbusto.

Considerem agora esta explicação: Dou a alguém duas caixas contendo objectos diversos e digo «O objecto que ambas as caixas têm chama-se garfo». A pessoa a quem eu dou esta explicação tem que tirar os objectos das duas caixas até encontrar aquele que elas têm em comum, chegando assim, podemos dizê-lo, à explicação ostensiva. Ou, esta explicação: «Nestas duas imagens vêem manchas de muitas cores; a cor que encontram nas duas chama-se ‘cor de malva’». Neste caso,

<sup>15</sup> Discutimos mais isso logo adiante no tópico “1.5 Sobre os limites de um conceito”.

faz, manifestamente, sentido dizer: «Se a pessoa viu, ou descobriu, o que há de comum entre estas duas imagens, pode trazer-me um objecto cor de malva».

Existe também o seguinte caso: digo a alguém «Explicar-te-ei a palavra ‘w’ mostrando-te vários objectos. O que neles há de comum é o que o ‘w’ significa.». Mostro-lhe, em primeiro lugar, dois livros, e ele pergunta a si próprio «Será que ‘w’ significa ‘livro’?». Aponto então para um tijolo e ele diz para consigo «‘w’ talvez signifique ‘paralelepípedo’». Finalmente eu aponto para um carvão em brasa e ele diz para consigo «Ah, ele referia-se a ‘vermelho’, visto que todos esses objectos têm algo vermelho». [...].

Se perguntasse a um homem, apontando para manchas de vários tons de vermelho, «o que é que elas têm de comum que o leva de chamar-lhes vermelhas?». Ele teria tendência a responder «Não vêem?». E isto não seria, evidentemente, a indicação de um elemento comum. (LC, II, §2, pp. 71-73).

Com esses diferentes exemplos, o ponto que queremos destacar é: pelo fato de em situações corriqueiras nós frequentemente conseguirmos discriminar um elemento único dentre um conjunto de exemplares, tendemos a considerar que no caso de todas as palavras (e dos conceitos) o mesmo será possível, e assim tendemos a acreditar que aplicamos um conceito porque ele está ligado a um único elemento, a essência da coisa referida.

Entretanto, dificilmente diríamos que a essência do conjunto ‘*livros de capa vermelha, tijolo, carvão em brasa*’ é a cor vermelha, ou que “garfo” é a essência de duas caixas cujo objeto em comum é um garfo, ou ainda que a essência de duas paisagens diferentes é um arbusto... No final do parágrafo 2, citado acima, Wittgenstein pondera:

Há casos, por outro lado, em que não ocorre qualquer processo comparável a este ‘perceber o que têm em comum’ intermédio, e em que, não obstante, usamos ainda esta frase, embora nesse caso devêssemos dizer: «Se depois de lhe mostrar estas coisas ele me trazer um outro objecto vermelho, então *direi* que ele distinguiu a característica comum a todos os objectos que lhe mostrei». A execução da ordem é, nestas circunstâncias, o critério para aferir a compreensão da mesma. (LC, II, §2, p. 73, grifo do autor)

Vale destacar: “...então *direi* que ele distinguiu a característica comum...” e destacar que a “*execução da ordem*” é o critério para julgar sua compreensão. O que tiramos disso? Não é porque conseguimos executar um pedido de “distinguir uma característica em comum” que o elemento em comum já estava lá, dado nos objetos. O elemento em comum, a essência, o identificador, o critério de chancela do nome, é convencionado. A convenção aí se estabeleceu implicitamente na ação que o indivíduo solicitante fez quando o indivíduo solicitado executou a ordem. O sujeito *X* pediu algo a *Y*. As validações e desaprovações do *X* diante do que *Y* executou mostra indiretamente a *Y* o que ele, *X*, convencionou como “a característica em comum” dos objetos em jogo. Agora pode nos ocorrer a pergunta: Mas então o que levaria a *X* convencionar que tal ou tal elemento seria o considerado a “característica em comum”, o que levaria a *X* convencionar uma coisa e não outra? Bem, em última

instância, o que irá determinar a convenção será o contexto em que os sujeitos estão inseridos: geografia, tempo histórico, economia, relação com outros sujeitos, relação com outras práticas culturais *etc.*; em suma, o modo de vida.

Se alguém me diz “Identidade é isso: a, b, c *etc.*”, aquilo que está contido nos “a, b, c *etc.*” da definição deverá ser bastante coisa para eu entender o que é “identidade”. Temos dificuldade para apontar para um único referente de um conceito, pois um conceito pode abarcar uma grande série de referentes. É como se os próprios conceitos carecessem de um critério de identidade. É possível perguntar: “Qual é a identidade do conceito ‘identidade’?”. Perceba que perguntar assim funciona analogamente a “Qual é a essência do conceito ‘identidade’?”. Nossa tendência é pensar que o critério de identidade de um conceito é um único elemento que poderia ser identificado em toda a série de referentes para os quais aquele conceito aponta. Esse elemento seria o seu significado ou, neste jogo aqui, a sua essência, isto é, seria aquilo que quando *sempre* vemos nos permite identificar algo como algo e dizer seu nome, aplicar-lhe o conceito. Numa infinidade de manifestações de algo, a essência seria aquela característica que não varia e que todo ente daquele tipo de ser possui. E perceba que aqui o emprego das expressões “critério de identidade”, “significado” e “essência” se confundem.

Temos na linguagem *uma* palavra para várias coisas diferentes e isso nos leva a procurar algo em comum entre essas diferentes coisas. Queremos encontrar uma característica básica definidora, que justifique o emprego daquela mesma palavra. Mas, por exemplo, o que há em comum entre o fruto de uma mangueira (a árvore) e aquela parte da camisa que reveste o nosso ombro e braço? Se ambas forem da mesma cor, p. ex. verde, é possível dizer que é a cor: “*São verdes*”, responderíamos. Muito bem, a fruta pode amadurecer e ficar cor de rosa. Agora olhando para essas duas coisas, não há aparentemente nada em comum entre uma manga (a fruta) e uma manga (a parte da camisa). Mas em um certo jogo de linguagem, pode ser aceita como uma resposta correta dizer que o elemento em comum entre aquela fruta e a parte da roupa é o elemento fonético “*manga*”, isto é, os signos que correlacionamos a tais objetos nas definições ostensivas deles.

Outro caso: suponhamos que eu esteja debaixo de uma mangueira e colha duas mangas. Pergunto: o que há em comum entre esta manga que seguro com a mão esquerda e esta outra que está na minha mão direita? Podemos ver que não conseguimos isolar um elemento único que nos permita dizer sempre e univocamente “o que é uma manga”, elas diferem um pouco na forma, um pouco na cor, um pouco no peso, um pouco no sabor *etc.*

Vejamos esta outra situação elaborada por Wittgenstein:

Ora que resposta deveríamos dar à pergunta «o que têm em comum o azul claro e o azul escuro?». À primeira vista a resposta parece ser óbvia: «São ambos tons de azul». Mas isto é, sem dúvida, uma tautologia. Por isso perguntemos «o que é que estas cores, para as quais estou a apontar, têm em comum?» (Suponham que uma é azul claro e a outra é azul escuro.) *A resposta para essa pergunta deveria sem dúvida ser «não sei a que jogo está a jogar».* E depende deste jogo saber se eu diria que elas tinham algo em comum, e o que diria que elas tinham em comum. (LC, II, §3, p. 75, grifo nosso)

Imaginemos que cientistas produzam uma fruta de casca vermelha e fina, e de formato quadrado, mas cuja polpa tem um sabor, cheiro, textura e consistência *idêntica* a das mangas normais. Ao passar essa manga artificial por um exame de DNA, se observa que a única diferença dela para as mangas naturais são os genes da casca e da forma. Nós também poderemos chamar essa manga quadrada de casca vermelha de “manga”? (E veja que acabamos de fazer isso, e para escapar da armadilha deveríamos ter falado “...poderemos chamar essa *fruta* quadrada de casca vermelha de ‘manga’?”).

Suponhamos que aqueles cientistas inventassem outra manga de laboratório, mas idêntica a qualquer manga natural, com exceção do sabor. Essa outra manga teria a mesma forma, cor, casca etc., porém teria gosto de morango. Nós chamaríamos essa fruta ambígua de “manga” ou de “morango”? O que dá a identidade de uma fruta, a sua forma ou seu sabor? Para responder isso devemos saber qual jogo de linguagem estamos jogando, e isto significa saber em qual cultura estamos. Num caso como esse, provavelmente seria determinante para a denominação da fruta as relações econômicas entre agricultores e consumidores. Afinal, digamos que morango é uma fruta bastante valorizada no mercado, bastante apreciada pelos consumidores, que não hesitam em pagar um preço alto por uma caixa de morangos. E digamos que entra no mercado aquela fruta grande, pesada, de casca firme e verde igual à das mangas, mas cujo sabor e consistência é igual a dos morangos. Não será difícil conceber que os produtores convencionariam chamar tal fruta de algo como “morango do tipo x” ao invés de “manga do tipo x”. E aqui o jogo que se joga seria o jogo do mercado, onde é mais interessante para o vendedor ter seu produto valorizado (no caso, pela associação a outro já bem procurado).

Com esses esdrúxulos exemplos de frutas possíveis, nosso ponto é: não há nos próprios objetos necessariamente um ou mais elementos que nos permita identificá-los como isto ou aquilo. O nome “manga” ou “morango” não é intrínseco à fruta, e, por assim dizer, a

identidade desses objetos não está neles<sup>16</sup>. O nome e a identidade dos objetos advêm de como os relacionamos com nossas práticas, concretas e simbólicas. Esse ponto é bem resumido por Pears (2007) quando afirma que o significado de um símbolo não pode ser uma de suas características intrínsecas. Nem mesmo uma definição ostensiva – “Isto é...”, “Isto se chama...” – não pode impor um significado único e preciso, “...pois uma definição ostensiva é sempre compatível com diferentes sequências.” (PEARS, 2007, p. 887).

#### 1.4 O significado, a essência e as “semelhanças de família”

Se o sentido de uma palavra (de modo geral) ou de um conceito (especificamente falando) não é um elemento único e preciso que identificamos, o que é que identificamos quando aplicamos um conceito? O que é que observamos numa série mais ou menos diversa de referentes? Se não é um elemento único e preciso, o que justifica usar aquele conceito? É a *familiaridade* entre esses diferentes, mas semelhantes, referentes. E com “familiaridade” conseguimos expressar, de modo propositalmente impreciso e inexato, que há graus de igualdade e graus de diferença. Como Wittgenstein observa (LC, I, §14c), o que liga casos de comparação é um grande número de semelhanças sobrepostas, e quando percebemos isso deixamos de dizer que todos os casos devem ter uma característica em comum.

Como já foi falado, nós empregamos uma mesma palavra diante de diferentes manifestações de algo e temos então a “tendência de procurar algo de comum a todas as entidades que geralmente subsumimos num termo geral.” (LA, p. 47). A propriedade em comum dos particulares justificaria a aplicação do termo geral. Entretanto, com Wittgenstein entendemos que os particulares formam uma *família* cujos membros têm semelhanças. “Alguns têm o mesmo nariz, outros as mesmas sobrancelhas e outros ainda a mesma maneira de andar; e estas parecenças sobrepõem-se.” (LA, pp. 47-48).

O que prende um barco ao molhe é uma corda, e a corda compõe-se de fibras, mas a sua força não deriva de qualquer uma das fibras particulares que a constituem, mas do facto de que existir um grande número de fibras sobrepostas. (LC, I, §14c, p. 21)

---

<sup>16</sup> Sobre as palavras, diz Wittgenstein: “O que chamamos o seu sentido não é nada que se encontre nelas, ou que lhes esteja unido, independentemente do uso que delas fazemos”. (LC, II, §18, p. 118). Veja que aqui dizer as expressões “identidade desses objetos”, “significado dos seus nomes” e “essência desses seres” funcionaria de forma muito semelhante. Essa questão da essência como significado será desenrolada com a noção wittgensteiniana das “semelhanças de família”.

Exercitando esse ponto de vista, Wittgenstein faz uma discussão sobre seu próprio conceito de “jogo de linguagem”. É interessante notar que discutindo esse conceito especificamente ele acaba por discutir uma característica importante da própria linguagem.

Ele nos sugere comparar os diferentes processos a que chamamos “jogos”. Há jogos de tabuleiro, jogos de cartas, jogos de bola, jogos de combate *etc.* “O que é comum a todos esse jogos? – Não diga: ‘*Tem que* haver algo que lhes seja comum, do contrário não se chamariam ‘jogos’ – mas *olhe* se há algo que seja comum a todos.’ (IF, §66, p. 51). De fato, não conseguiremos ver algo comum a *todos*, mas sim uma grande quantidade de semelhanças, parentescos.

Como foi dito: não pense, mas olhe! – Olhe, por exemplo, os jogos de tabuleiro com seus variegados parentescos. Passe agora para os jogos de cartas: aqui você encontra muitas correspondências com aquela primeira classe, mas muitos traços comuns desaparecem, outros se apresentam. Se passarmos agora para os jogos de bola, veremos que certas coisas comuns são mantidas, ao passo que muitas se perdem. – Prestam-se todos eles ao “*entretenimento*”? Compare o xadrez com o ludo. Ou há, por toda parte, ganhar e perder, ou uma concorrência dos jogadores? Pense nas paciências. Nos jogos de bola há ganhar e perder; mas, se uma criança atira a bola contra a parede e a agarra novamente, neste caso este traço [a concorrência] desapareceu. Veja que papel desempenham habilidade e sorte. E quão diferente é habilidade no jogo de xadrez e habilidade no jogo de tênis. Pense agora nas brincadeiras de roda: aqui se encontra o elemento de entretenimento. Mas quantos dos outros traços característicos desapareceram! E assim podemos percorrer os muitos, muitos outros grupos de jogos, ver as semelhanças aparecerem e desaparecerem. (IF, §66, pp. 51-52, grifo do autor)

Então Wittgenstein conclui que vemos uma complexa rede de semelhanças, em grande ou pequena escala, que se entrecruzam e se sobrepõem: as semelhanças de família. Essa analogia se mostra esclarecedora, pois percebemos que entre os membros de uma família são partilhadas em diferentes frequências semelhantes traços: “estatura, traços fisionômicos, cor dos olhos, andar, temperamento *etc. etc.* – E eu direi: os ‘jogos’ formam uma família.” (IF, § 67, p. 52). E podemos dizer: um conceito forma uma família de casos.

### 1.5 Sobre os limites de um conceito

Wittgenstein aponta que entre os diversos referentes de um termo há semelhanças de família, ou seja, não há uma referência unívoca entre a palavra e a coisa. Além disso, chega a observar que também há semelhanças de família entre os diferentes usos de um mesmo conceito. Isto é, um termo técnico como “identidade” é empregado de modo aparentado ao de

outros conceitos – como “alteridade”, “subjetividade”, “personalidade” – de modo que “identidade” terá função, logo significado, similar a tais conceitos.

Mas assim parece que um conceito é algo totalmente permissível, difuso e múltiplo; e seu sentido seria a soma daqueles usos parciais aparentados. Um conceito, portanto, não teria limite qualquer, poderia ser usado na referência de qualquer série de objetos. Poderia ser assim, mas também não é assim que de fato acontece. Para Wittgenstein (IF, §68), nós podemos conferir limites rígidos a um conceito, delimitando-o, especificando bem o(s) seu(s) uso(s); mas também podemos utilizar um conceito de tal modo que a sua extensão não seja fechada por um limite.

E é assim que empregamos a palavra “jogo”. De que modo está fechado o conceito de jogo? O que é ainda um jogo e o que não o é mais? Você pode indicar limites? Não. Você pode *traçar* alguns: pois ainda não se traçou nenhum. (IF, §68, grifo do autor)

E parece que assim acontece com o conceito “identidade” na Psicologia Social. De que modo está fechado o conceito “identidade”? O que é ainda a identidade de um indivíduo e o que não é mais? Quando devemos falar da identidade e não da alteridade? Quando estamos falando de identidade e não de subjetividade ou personalidade? O conceito de “identidade” para fulano é o mesmo que para beltrano? O conceito de “identidade” de fulano é mais verdadeiro?

Talvez se conseguíssemos determinar o elemento que define cada fenômeno resolveríamos essas questões. Nós poderíamos analisar os fenômenos até se chegar ao elemento mais fundamental, mais essencial deles. E então poderíamos buscar a essência do conceito “identidade”. Ora, buscar a identidade da “identidade” parece ter sentido se acreditamos que nós eliminaríamos os mal-entendidos e as confusões se conseguíssemos isolar o núcleo do fenômeno. Porém, como Wittgenstein observa, tal proposta já é problemática:

A ideia de um conceito geral, como uma propriedade comum das suas ocorrências particulares, relaciona-se com outras ideias primitivas, demasiado simples, da estrutura da linguagem. É comparável à ideia de que as *propriedades são ingredientes* das coisas que as possuem; que a beleza é, por exemplo, um ingrediente de todas as coisas belas tal como o álcool é um ingrediente da cerveja e do vinho, e que por conseguinte poderíamos ter a beleza pura, sem mistura, de algo belo. (LA, pp. 47-48, grifo do autor)

Podemos fechar os limites entre conceitos como “identidade”, “alteridade”, “subjetividade” e “personalidade”? Ou ainda, entre as diferentes acepções que o próprio

conceito “identidade” recebe por diferentes autores, seria possível fechar o seu limite? Fechar não. Seria como tentar levantar muros entre territórios, quando no máximo o que é possível fazer é traçar linhas imaginárias entre esses territórios. Wittgenstein concorda que tais linhas podem ser traçadas: “Não conhecemos os limites, porque não se traçou nenhum limite. Como foi dito, *podemos – para uma finalidade especial – traçar um limite.*” (IF, §69, p. 53, grifo nosso). Só devemos ter claro que por não ser *exato* não quer dizer que um conceito não seja utilizável e não tenha sentido. Como Wittgenstein adverte, se o sentido de uma palavra fosse algo dado por um poder independente de nós, poderíamos realizar uma “uma espécie de investigação científica sobre o que a palavra *verdadeiramente* significa.” (LA, p. 62, grifo do autor). Por “investigação científica” entendemos aqui, o tipo de investigação mais típica das ciências naturais, com métodos de observação, mensuração e experimentação de fenômenos que ocorrem mais ou menos independentemente de nossas ações. Por outro lado, ao lidarmos com a linguagem, nossa investigação científica deverá ser mais próxima das ciências sociais, pois “Uma palavra tem o sentido que lhe foi dado por alguém.” (LA, p. 62). Por alguém, e por muitos.

Assim, nesse sentido, são muitas as palavras que não têm um significado preciso. Mas isto não é um defeito. Pensar o contrário seria como afirmar que a luz do meu candeeiro não é uma luz verdadeira porque não tem um limite bem definido. (LA, p. 61)

O limite de um conceito não é algo necessário ou natural. Traçar os limites de um conceito deve ser uma tarefa a depender do jogo que estamos a jogar, em outras palavras, delimitaremos um conceito a depender de certas contingências. Na estrada à noite, serve-nos o amplo farol do carro. Para iluminar um campo de futebol, altos holofotes são acesos; no picadeiro ou no palco, o artista é destacado com um canhão de luz; para explorar uma caverna, será mais prático carregar um candeeiro ou uma lanterna de mão; para examinar o fundo de nossos olhos, o oftalmologista se vale de uma pequena lanterna; para indicar um ponto específico numa imagem, uma caneta laser apontará com precisão.

Então deixamos de lado a proposta de buscar uma essência e deixamos de lado a proposta de fazer uma análise empírica dos fenômenos, como se o sentido de um conceito fosse intrínseco a ele. Cabe-nos então fazer uma análise gramatical, ou seja, indicar os modos de uso dos conceitos e a que eles servem, quais as regras que regem seus usos.

Buscar estabelecer a precisão para o uso (o significado) de um conceito é uma ação de controle social da comunidade que usa aquele conceito. Um conceito não é exato ou

inexato na referência a uma série de fenômenos aparentados, o falante é que está abrindo mais ou abrindo menos a quantidade de elementos que o conceito lança luz. Para iluminar um campo é mais útil um farol, para uma precisão cirúrgica vale mais um raio laser. Eu diria que um dentista estaria errado se acendesse uma vela sobre minha boca.

“Inexato” é, na verdade, uma censura e “exato” é um elogio. E isto quer dizer: o inexato não atinge o seu alvo tão perfeitamente como o mais exato. Depende, pois, do que chamamos “o alvo”. Sou inexato se não indico com precisão métrica a que distância o sol está de nós, e se não indico ao carpinteiro com precisão milimétrica a largura da mesa? (IF, §88, p. 64)

Não, dificilmente alguém diria que ele estaria sendo inexato. Mas um engenheiro montando um acelerador de partículas em um avançado laboratório de física precisará de medidas o mais precisas possível para a montagem do aparelho. Devemos notar que dizer “um farol é mais útil para...”, “um laser vale mais que...”, “fulano estaria errado se...” não são descrições, são julgamentos. Têm a ver não só com a função dos instrumentos, mas sobretudo com as regras de determinadas práticas.

Quando definimos um conceito apresentamos explicações e descrições sobre um fenômeno, mas o que estamos fazendo é uma prescrição sobre o uso daquela palavra, estamos estabelecendo um conjunto de regras de como esse instrumento pode ser usado. E assim, um problema de definição conceitual e a diferenciação de um conceito para outro será uma questão de organização entre a comunidade de falantes, e não de uma lógica por trás de tudo nem de acurácia entre observações empíricas.

Wittgenstein chega a afirmar que “A *essência* se expressa na gramática.” (IF, §371, p. 158). Propõe: “Refleta: ‘O único correlato na linguagem para uma necessidade natural é uma regra arbitrária. Ela é a única coisa que se pode extrair dessa necessidade natural para uma proposição’.” (IF, § 372, p. 158). E conclui: “A gramática diz que espécie de objeto uma coisa é.” (IF, §373, p. 158). De tais colocações entendemos que é arbitrariamente estabelecida a própria necessidade lógica dos raciocínios, são arbitrariamente estabelecidos os próprios princípios de *identidade*, de *não-contradição* e do *terceiro excluído*, que de modo geral regem as definições e proposições.

Como Spaniol bem expressa,

Semelhante concepção da lógica é apta para causar uma autêntica vertigem no leitor. Fora do pensamento, da fala e da atividade humana já não há pontos de apoio fixos e independentes. Tanto o significado das palavras como a necessidade lógica subsistem apenas nas práticas linguísticas das diferentes comunidades. (SPANIOL, 1989, p. 135)

Ficamos então nos perguntando: e por que a linguagem não varia assim tão fluidamente, ao bel prazer dos seus falantes? E por que não chegamos a ver uma bagunça completa entre as definições e conceitos? Por que tendemos a respeitar os princípios da lógica? É porque concordamos com tais regras, porque concordamos com tais princípios, fazem parte de nossas práticas. Entendemos que eles não são necessários, nem permanentes, nem apriorísticos, mas isso não quer dizer que regras e princípios de comunicação não tenham alguma estabilidade.

De onde vem esta estabilidade? Do lugar onde se vive, do modo como se vive nesse lugar, da vida em comunidade e do modo como se vive com os outros. Vale lembrar de novo: o sentido se estabelece na prática com a linguagem, toda prática social é contextual, não ocorre “solta” no tempo e no espaço, mas é situada, circunstancial, contingente, histórica. “A expressão ‘jogo de linguagem’ deve salientar aqui que falar uma língua é parte de uma atividade ou de uma forma de vida.” (IF, §23, p. 27). “Forma de vida”, quer dizer, cultura, economia, política, moral, em suma, maneiras de comportamento em comunidade.

“Assim você está dizendo, portanto, que a concordância entre os homens decide o que é certo e o que é errado?” – Certo e errado é o que os homens *dizem*; e os homens estão concordes na *linguagem*. Isto não é uma concordância de opiniões mas da forma de vida. (IF, §241, p. 123, grifo do autor)

Ao entendimento pela linguagem pertence não só uma concordância nas definições, mas também (por mais estranho que isto possa soar) uma concordância nos juízos. Isso parece abolir a lógica; mas não o faz. – Uma coisa é descrever o método de medida, outra coisa é achar e dizer os resultados da medição. Mas o que chamamos “medir” é determinado também por uma certa constância dos resultados da medição. (IF, §242, p. 123)

Nós decidimos a unidade de medida, o método de medição e a constância que devemos ter no uso desses instrumentos. Isso gerará a lógica dos resultados, isto é, a identidade entre 1m e 1m, as diferenças entre 1m e 2m, que este é maior que aquele, e se um é maior aquele é menor e não são iguais, *etc.* Assim também com um conceito: que fenômenos ele abarca, como os diferenciamos e quando os não diferenciamos. Até aqui chamaremos de X, até ali chamaremos de Y e isso dependerá de nosso modo de vida.

Temos com Wittgenstein uma perspectiva bastante “social” de filosofia. Segundo Spaniol (1989), “À medida que tudo aquilo que dá estabilidade e validade às normas de nosso discurso depende de nós mesmos, das disposições e reações humanas, pode-se falar aqui de um autêntico antropocentrismo (cf. Pears, 1973, 171).” (SPANIOL, 1989, p. 135). Tal

perspectiva particularmente nos interessa, já que pretendemos aplicar tal forma de filosofar a questões caras a psicólogos sociais.

### **1.6 Um resumo do nosso método inspirado em Wittgenstein**

Vamos agora tentar resumir o que foi explanado anteriormente e dizer mais diretamente nossa proposta. Para falar em termos metafóricos, nossa proposta metodológica é uma máquina que vamos por a funcionar nos dois capítulos seguintes, analisando conceitos e apresentando resultados. O que será colocado nas linhas logo a seguir será apenas uma exposição dessa máquina sob um holofote. Toda a explanação anterior, com tantas citações de Wittgenstein e tentando explicar alguns pormenores de sua perspectiva, foi um modo de mostrar ao leitor como é que essa máquina funciona, de onde vieram suas peças, como elas se encaixam, como o motor gira e que tipo de movimento essa máquina tenderá a fazer.

Vimos que, ao buscar compreender um termo, ao buscar o sentido de uma palavra, Wittgenstein se serve de um outro método que não envolve perguntar diretamente “O que é isto?”. Esse seu método consiste em observar e descrever diferentes exemplos em que um termo é utilizado, e então comparar esses diferentes exemplos. Trata-se de um método não sistemático, mas bastante esclarecedor, porque explicita os diferentes usos que se dá para o termo estudado.

Uma noção-chave da concepção de linguagem de Wittgenstein é a de jogo de linguagem. Deveríamos pensar as palavras na linguagem como peças num jogo. Não devem ser compreendidas pelo exame de alguma ideia associada na mente, ou seguindo algum procedimento de verificação, nem tampouco pelo exame de algum objeto no lugar em que elas estão. Em vez disso, deveríamos pensar nas palavras em termos de seu uso, e a referência a objetos no mundo é apenas um dos muitos de seus usos. O significado de uma palavra é dado por seu uso, e a família de usos que um grupo de palavras possui constitui um jogo de linguagem. Exemplos são o jogo de linguagem que jogamos ao descrever nossas próprias sensações, ou o jogo de linguagem do qual participamos ao identificar as causas dos eventos. Essa concepção da linguagem leva Wittgenstein à rejeição da concepção segundo a qual a tarefa da análise filosófica é reducionista ou fundacionista. Dito de outro modo, Wittgenstein rejeita tanto a ideia de que os jogos de linguagem têm ou precisam de um fundamento em alguma outra coisa como a de que certos jogos de linguagem podem ser reduzidos a certos outros tipos de jogos de linguagem. O efeito da análise filosófica, diz Wittgenstein, não é alterar nossas práticas linguísticas existentes ou questionar sua validade, mas simplesmente descrevê-las. A linguagem não tem, nem precisa de, fundamentação no sentido tradicional. (SEARLE, 2007, p. 9)

O método wittgensteiniano, admitindo que podemos falar de um, ao mesmo tempo é uma demonstração e uma decorrência da concepção de que a linguagem funciona como um jogo. Daí que não participamos de apenas um jogo, mas de vários jogos de linguagem; e nesses jogos, o sentido das palavras se estabelece, se mantém ou varia a depender dos usos que nós damos a essas palavras. Wittgenstein observa que os jogos possuem *peças, regras, jogadores e jogadas*; analogamente, observa que a linguagem também possui esses quatro elementos. Nesta analogia, as *peças* seriam os gestos, as palavras, os símbolos, os conceitos *etc.*; as *regras* seriam as possibilidades de jogadas válidas e inválidas, e os próprios critérios para julgar um acerto ou um erro; os *jogadores* seriam os falantes; as *jogadas* seriam o que os falantes fazem, ou seja, a utilização dos gestos, palavras, símbolos e conceitos no contexto de determinadas práticas sociais.

Ao falar de como os sentidos se estabelecem pelas funções que as palavras podem ter, Wittgenstein também compara as palavras e expressões a ferramentas de trabalho.

Pense nas ferramentas dentro de uma caixa de ferramentas: encontram-se aí um martelo, um alicate, uma serra, uma chave de fenda, um metro, uma lata de cola, cola, pregos e parafusos. – Assim como são diferentes as funções desses objetos, são diferentes as funções das palavras. (E há semelhanças aqui e ali.) (IF, §11, p. 20)

Algumas servem para amassar, outras para cortar, para bater, pregar, aplainar, limpar *etc.* Por vezes uma ferramenta específica é melhor para um efeito específico. Ou então, ferramentas diferentes podem ser utilizadas para o mesmo objetivo. E por vezes uma mesma ferramenta pode ter usos diferentes.

Então, ao buscarmos entender um conceito como “identidade” vamos evitar a pergunta “O que é identidade?” e iremos analisar os jogos que se jogam com esse termo: observar os contextos em que esse termo aparece, abstrair as regras que regem seu uso, buscar situações em que houve variações nessas regras, identificar quem são os autores/jogadores, analisar o que os autores fazem ao utilizar esse termo.

Analisar o significado das palavras consiste em situá-las nos jogos em que são empregadas e em perguntarmos o que os participantes nos jogos fazem com elas. Ou seja, consiste em mapearmos as regras segundo as quais jogam e realizam lances válidos nesses jogos. Assim, como no jogo de xadrez, o que importa não são as figuras das peças, mas a maneira como funcionam no jogo, também na linguagem o que importa são as funções que as palavras podem exercer nos jogos de linguagem. As regras estabelecem como e para que podemos usá-las e em que circunstâncias isso pode ser feito. (MARCONDES, 2005, p. 15)

No caso de uma análise conceitual como a que aqui se propõe, observar o contexto em que o termo é empregado consistirá em coletar nos textos teóricos as citações em

que o termo aparece. Numa citação, de fato, ocorre um uso efetivo do termo. E diante das várias citações, poderemos reconhecer as diferentes possibilidades de uso, ou seja, suas regras, que os autores admitem como válidas ao empregarem o conceito em questão.

Identificar um autor consistirá em minimamente identificar seu ponto de vista, premissas, bases teóricas, quem ele próprio cita. Analisar o que o autor faz ao utilizar o termo consistirá em analisar as implicações desse uso.

Analisar as implicações do termo para nós significa trabalhar questões como: quando o autor fala em “identidade”, isso implica em não falar o quê? Se o autor diz que identidade é um efeito de X, então X é a causa da identidade? O autor coloca a identidade como uma parte específica de um conjunto de processos psicológicos, ou coloca a identidade como um todo que engloba um conjunto de processos psicológicos?

Com esse método julgamos poder compreender a gramática do conceito “identidade” e então esclarecer as diferenças de uso do próprio conceito entre diferentes autores. Talvez se possa também lançar luz sobre diferenças entre “identidade” e “Self”, “identidade” e “subjetividade”, ou ainda “identidade” e “personalidade”.

Como a Psicologia não é uma ciência única, possuindo muitos autores com perspectivas teóricas diversas, cada uma com um jogo de linguagem diferente, será necessário escolher apenas algumas para uma apreciação conceitual. Considerando que não há um autor necessariamente mais verdadeiro que outro, que a definição dada por um não é necessariamente mais correta que a de outro, que a descrição de “identidade” dada por um autor não será mais real que a de outro, o nosso critério para a escolha dos autores será um critério de conveniência: autores que nos parecem ter bastante influência sobre outros autores no contexto da Psicologia Social brasileira. Não há, até onde sabemos, uma pesquisa estatística que ateste quem é exatamente o mais influente. Mesmo que houvesse, com certeza o resultado seria um dado bem provisório. Contudo, parece-nos razoável escolher alguns que são muito lidos nas graduações em Psicologia, já que estas são as instituições formadoras de psicólogos. A amostra será limitada e teremos de nos contentar com isso. A análise também será limitada, mas esperamos que ela seja ilustrativa de muitos casos. Esperamos que quem ler o presente texto, enquanto comunidade científica, julgará o serviço.

## 2 A GRAMÁTICA DO TERMO “IDENTIDADE” EM TEXTOS DE PSICOLOGIA SOCIAL

Nas linhas que seguem, será realizada a apresentação de como o conceito “identidade” aparece e é usado nos textos de alguns autores influentes na Psicologia Social brasileira: G. Mead e E. Goffman, com um conceito de identidade interacionista; A. C. Ciampa e P. Ricoeur, com um conceito de identidade narrativo; J.-C. Deschamps e P. Moliner, com um conceito de identidade representacional/cognitivo.

Tomando os textos clássicos desses autores notamos um desenvolvimento do conceito ao longo das últimas décadas. Vamos aqui tentar seguir esse percurso histórico. No capítulo seguinte, após esta apresentação, iremos colocar as ocorrências do conceito lado a lado como a visualizar a fotografia de família do conceito “identidade”.

### 2.1 George Herbert Mead: um modelo interacionista de *Self*

Autores de contextos bem diferentes vêm sugerindo consensualmente que o conceito de “identidade” como se entende na Psicologia Social seria advindo do conceito de “Self social”, tal como este foi desenvolvido por William James em seu “*The Principles of Psychology*” (1890). Por exemplo, essa opinião aparece nos textos de Chen, Boucher e Tapias (2006), Ciampa (1977), Deschamps e Moliner (2008), e Souza e Gomes (2005).

Porém foi George Herbert Mead que desenvolveu a noção de *self social* de um modo que os psicólogos sociais pudessem então trabalhar a noção de identidade social. George Mead valeu-se de William James e Charles Cooley (CHEN; BOUCHER; TAPIAS, 2006; SOUZA; GOMES, 2005), ressaltando desses autores os aspectos sociais da teorização sobre o *self*. Mead, entretanto, irá se diferenciar desses seus interlocutores buscando uma abordagem, poderíamos dizer, um tanto mais externalista.

James (1890) afirma que o “*social self*” de um homem está no reconhecimento que ele recebe de seus parceiros, acrescentando que um homem tem tantos “*social selves*” quantos há indivíduos que o reconheçam e carreguem em suas mentes uma imagem dele. Assim, James conclui: “...Nós praticamente podemos dizer que ele tem tantos eus sociais diferentes quanto os distintos *grupos* de pessoas cujas opiniões ele se importa. Ele geralmente mostra um lado diferente de si mesmo a cada um desses grupos diferentes.” (JAMES, 1890, p.

295, grifo do autor; tradução nossa)<sup>17</sup>. Em James, temos que meu *self* social não é uno mas diverso e se configura pela referência que os outros dão de mim, a partir de minha vinculação afetiva com esses outros, a partir dos grupos nos quais me incluo. Cooley (1922), por sua vez, dirá que o *self* se configura pelas observações e expectativas do indivíduo sobre os outros com quem se relaciona, imaginando e supondo a imagem que eles teriam dele. Assim, Cooley compara o *self* a um espelho (*looking-glass self*), o *self* colocado como uma imagem de si que se formaria pelo indivíduo imaginar as imagens formadas pelos outros sobre si. Cooley diria: o que eu penso de mim depende do que eu imagino que os outros pensam de mim, de modo que olhar para como os outros me veem seria como olhar para um reflexo de quem sou. Nas palavras do autor:

Em uma enorme e interessante classe de casos, a referência social assume a forma de uma imaginação pouco definida de como o si mesmo de alguém — e isto é qualquer ideia de que ele se apropria — aparece em uma mente particular. E o tipo de auto-sentimento (*self-feeling*) que se tem é determinado pela atitude em relação ao que é atribuído a essa outra mente. Um *self* social deste tipo poderia ser chamado de “Eu refletido” ou “Eu espelho”. (COOLEY, 1922, pp. 184-185; tradução nossa)<sup>18</sup>.

Chen, Boucher e Tapias (2006) observam que Mead ecoou a crença de Cooley de que o *self* é modelado pela antecipação e observação das respostas dos outros indivíduos, mas enfatizando aí a influência dos grupos sociais importantes ao indivíduo e da sociedade de um modo geral. Além disso, mas diferenciando-se de James e Cooley, que enfatizaram as emoções e sentimentos envolvidos na configuração do *self* de um indivíduo, “...Mead enfatizou os alicerces cognitivos do Eu, tais como o papel crucial da tomada de perspectiva” (CHEN; BOUCHER; TAPIAS, 2006, p. 152; tradução nossa)<sup>19</sup>, alicerces cognitivos relativos à linguagem e à comunicação, portanto, enfatizando o aspecto social do *self*. Quanto a isso, em seu *Mente, Self e Sociedade* (1934/2010), Mead afirma:

É verdade que Cooley e James tentam situar a base do *self* nas experiências afetivas reflexivas, ou seja, naquelas experiências que envolvem os próprios sentimentos. Mas a teoria segundo a qual a natureza do *self* deve ser encontrada naquelas

---

<sup>17</sup> “...we may practically say that he has as many different social selves as there are distinct *groups* of persons about whose opinion he cares. He generally shows a different side of himself to each of these different groups.” (JAMES, 1890, p. 295, grifo do autor)

<sup>18</sup> “In a very large and interesting class of cases the social reference takes the form of a somewhat definite imagination of how one's self —that is any idea he appropriates— appears in a particular mind, and the kind of self-feeling one has is determined by the attitude toward this attributed to that other mind. A social self of this sort might be called the reflected or looking-glass self.” (COOLEY, 1922, pp. 184-185)

<sup>19</sup> “...Mead emphasized the cognitive underpinnings of the self, such as the crucial role of perspective taking” (CHEN; BOUCHER; TAPIAS, 2006, p. 152)

experiências não explica a origem do self e nem dos próprios sentimentos que supostamente caracterizam essas experiências. [...] Como dissemos, a essência do self é cognitiva; situa-se no diálogo internalizado de gestos que constitui o pensamento ou nos termos dos quais procedem o pensamento ou a reflexão. Assim, a origem e os fundamentos do self, como os do pensamento, são sociais. (MEAD, 1934/2010, p. 191).

Para Mead, o *self* se forma com o uso da linguagem; dito em seus termos: através do diálogo com gestos significantes. O significado, para Mead, consiste em a pessoa realizar um gesto para outra pessoa e a resposta subsequente provocada no receptor ser a mesma que evoca no emissor. Destacamos aqui como o autor descrevia a interação social com os termos que dispunha à época, ou seja, com o paradigma mecanicista de Estímulo-Resposta. Mead diria que duas pessoas se entendem, compartilham os mesmos significados, quando ambas reagem do mesmo modo diante dos mesmos estímulos verbais. Em suas palavras: “O indivíduo se estimula para a resposta que está eliciando em outrem e, então, age, até certo ponto, em resposta a essa situação.” (MEAD, 1934/2010, p. 178). Esta coincidência de respostas tanto de A quanto de B num diálogo implica em as pessoas se tornarem objetos para si ao adotarem as atitudes<sup>20</sup> do outro em relação a si. Quando A se dirige a mim, eu o entendo ao adotar sua atitude em relação a mim. Quando eu, B, me dirijo a A, ele me entende ao adotar minha atitude em relação a ele.

Em seu sentido significante, a linguagem é aquele gesto vocal que tende a despertar no indivíduo a mesma atitude que este elicia nos outros, e é esse aperfeiçoamento do self pelo gesto que media as atividades sociais que dá origem ao processo de assumir o papel do outro. (MEAD, 1934/2010, p. 178).

Nesse ponto de vista meadiano, fala-se também que ocorre no processo comunicativo uma relação de autorreconhecimento, pois, como Mead afirma, o gesto dotado de significado é aquele em que a pessoa “...reage ao que emite para outrem e em que essa sua reação passa a fazer parte de sua própria conduta, quando ela não só ouve, mas responde a si mesma, fala consigo e responde a si mesma, tal qual o outro lhe responde” (MEAD, 1934/2010, p. 155). Reagir ao que emite para outrem possibilita o sujeito se tomar reflexivamente como um objeto de experiência, adquirir autoconsciência, o que em inglês nós poderíamos dizer “I can become one self to myself”, daí proporcionando um senso de identidade para a pessoa.

---

<sup>20</sup> Logo adiante analisamos brevemente essa noção de “atitude” em Mead.

Muitos psicólogos sociais vêm citando Mead como se ele falasse diretamente de identidade<sup>21</sup>, mas o termo que Mead usa é “Self”. Fizemos uma busca pela palavra “identity” no original de *Mind, Self and Society* disponibilizado online no *Mead Project*: [https://www.brocku.ca/MeadProject/Mead/pubs2/mindself/Mead\\_1934\\_toc.html](https://www.brocku.ca/MeadProject/Mead/pubs2/mindself/Mead_1934_toc.html). O formato do livro original em HTML facilitou a pesquisa pela palavra “identity”, pois pôde ser colocada na ferramenta de busca por palavras do navegador que usamos, Mozilla Firefox, sendo buscada em todo o livro, seção por seção. Assim conseguimos localizar todas as ocorrências desse termo, a saber, apenas oito. Além disso, somente em dois casos a palavra “identidade” aparece como a noção psicossociológica de identidade pessoal ou social, como veremos agora.

As primeiras ocorrências de “identity” estão na Parte 2 “Mind”, Seção 9 “The Vocal Gesture and the Significant Symbol” (MEAD, 1934, pp. 61-68), especificamente em:

O estímulo que evoca um som particular poderá ser encontrado não só nos outros organismos do grupo, mas também no repertório da ave particular que utiliza o gesto vocal. Este estímulo A evoca a resposta B. Agora, se esse estímulo A não é igual a B, e se assumirmos que A evoca B, então se A é usado por outros organismos, estes vão responder no formato de B. Se este organismo também utiliza o gesto vocal A, ele estará, em si, evocando a resposta B, de modo que a resposta B será enfatizada em oposição das outras respostas, porque a resposta B é evocada não só pelos gestos vocais de outros organismos, mas também pelo próprio organismo. *Isso nunca ocorreria se não houvesse uma identidade representada por A, neste caso, uma identidade de estímulos.* (pp. 64-65, grifo nosso; tradução nossa)<sup>22</sup>.

Ou seja, neste trecho acima ele está tentando explicar um processo de interação entre organismos, descrevendo como as respostas de um organismo podem ser ao mesmo tempo estímulos utilizados por um mesmo organismo ou por organismos diferentes de um mesmo grupo. Note-se que aí ele está usando “identidade” para falar de dois estímulos iguais ou semelhantes, empregando por fim a expressão “identidade de estímulos”.

No trecho seguinte encontramos algo semelhante: “Você está sempre respondendo a si mesmo, justamente como outras pessoas te respondem. Você assume que em um certo

---

<sup>21</sup> Por exemplo, Lupicinio Íñiguez (2001, p. 215): “Para Mead, la identidad/self [sic] no pre-existe a las relaciones sociales sino que es contingente a ellas, surge en el transcurso de las mismas. Las respuestas que las otras personas ofrecen a nuestro comportamiento así como nuestro propio comportamiento hacia sí y hacia los demás, son los procesos constitutivos de la identidad/self. [sic]”

<sup>22</sup> “The stimulus that calls out a particular sound may be found not only in the other forms of the group but also in the repertoire of the particular bird which uses the vocal gesture. This stimulus A calls out the response B. Now if this stimulus A is not like B, and if we assume that A calls out B, then if A is used by other forms these forms will respond in the fashion B. If this form also uses the vocal gesture A, it will be calling out in itself the response B, so that the response B will be emphasized over against other responses because it is called out not only by the vocal gestures of other forms but also by the form itself. *This would never take place unless there were an identity represented by A, in this case an identity of stimuli.*” (MEAD, 1934, pp. 64-65, grifo nosso)

grau *deve haver identidade na resposta*. Isso é ação numa base comum” (MEAD, 1934, p. 67, grifo nosso; tradução nossa)<sup>23</sup>. Aqui de novo “identidade” no sentido de igualdade, semelhança, “identidade na resposta”.

Em seguida “identity” aparece ainda na Parte 2, na seção 12 “Universality” (pp. 82-90). Ao falar sobre o que é o “significado” e sobre o que é “universalidade”, Mead discute as diferenças de perspectivas assumidas num processo comunicativo entre falantes e ouvintes. Ele coloca que nessas diferentes perspectivas, porém, deve haver uma identidade entre elas. Identidade aqui tem o sentido de “unidade”, vejamos:

O significado é aquilo que pode ser indicado para os outros ao mesmo tempo em que é, pelo mesmo processo, indicado para o indivíduo indicador. Na medida em que o indivíduo indica o significado a si próprio no papel do outro, ele ocupa o seu ponto de vista; e como ele está indicando o significado para o outro a partir de sua própria perspectiva, e *como aquilo que é assim indicado é idêntico*, deve ser aquilo que pode ser em diferentes perspectivas. Deve, portanto, ser um universal, pelo menos *na identidade que pertence às diferentes perspectivas que são organizadas na perspectiva única*, e na medida em que o princípio da organização é aquele que admite outras perspectivas além daquelas efetivamente presentes, a universalidade poderá logicamente ser indefinidamente estendida. (MEAD, 1934, p. 89, grifo nosso; tradução nossa)<sup>24</sup>

Depois “identity” aparece de novo, também na Parte 2, agora na seção 17 “The Relation of Mind to Response and Environment” (MEAD, 1934, pp. 125-134), no seguinte trecho, com a mesma acepção de “igualdade, semelhança”: “A universalidade se reflete em termos comportamentais *na identidade da resposta*, embora os estímulos que a evoquem sejam todos diferentes.” (p. 125, grifo nosso; tradução nossa)<sup>25</sup>. Aqui ele está falando de categorização de comportamentos como sendo ocorrências diferentes de um mesmo tipo. Respostas semelhantes, que têm identidade, formam uma certa universalidade, ou seja, uma mesma categoria.

Vimos, portanto, que nos trechos acima “identidade” tem o sentido de “igualdade”, “equivalência”, “semelhança” ou ainda “unidade”. Um exercício para tirar isso à

<sup>23</sup> “You are always replying to yourself, just as other people reply. You assume that *in some degree there must be identity in the reply*. It is action on a common basis.” (MEAD, 1934, p. 67, grifo nosso).

<sup>24</sup> “Meaning is that which can be indicated to others while it is by the same process indicated to the indicating individual. In so far as the individual indicates it to himself in the role of the other, he is occupying his perspective, *and as he is indicating it to the other from his own perspective, and as that which is so indicated is identical*, it must be that which can be in different perspectives. *It must therefore be a universal, at least in the identity which belongs to the different perspectives which are organized in the single perspective*, and in so far as the principle of organization is one which admits of other perspectives than those actually present, the universality may be logically indefinitely extended.” (MEAD, 1934, p. 89, grifo nosso).

<sup>25</sup> “The universality is reflected in behavioristic terms *in the identity of the response*, although the stimuli that call out this response are all different.” (MEAD, 1934, p. 125, grifo nosso).

prova é o leitor substituir estas palavras onde “identidade” foi colocada. O sentido da frase não irá mudar muito.

Somente na Parte 3 “Society”, o termo “identidade” tem uma função semelhante à dada por psicólogos sociais hoje, ou seja, servindo para falar de relações entre pessoas. Na seção 36 “Democracy and Universality in Society” (pp. 281-289), o conceito aparece no seguinte trecho:

Nesse sentido, estes dois fatores – primeiro, o domínio de um indivíduo ou um grupo sobre outros grupos; segundo, *o senso de fraternidade e identidade de diferentes indivíduos do mesmo grupo* – vieram juntos no movimento democrático; e juntos eles inevitavelmente implicam uma sociedade universal, não apenas num sentido religioso, mas, em última instância, no sentido político também. (MEAD, 1934, p. 287, grifo nosso; tradução nossa)<sup>26</sup>.

Note que neste caso “identidade” também é usado para indicar “semelhança” ou “unidade”, mas com um uso cuja diferença é sutil: agora é colocado no contexto não da Lógica, mas no da Sociologia. Nas ocorrências anteriores, “identidade” indicava uma igualdade de objetos (estímulos ou respostas), sendo tal igualdade uma questão de percepção, categorização e lógica. Agora, porém, aparece compondo a expressão “senso de fraternidade” e “senso de identidade”, indicando a igualdade de indivíduos ou unidade de um grupo, o que não se resume a uma questão de percepção. Segundo autores como Deschamps e Moliner (2008/2009), ou então GOFFMAN (1963/1988), a unidade de um grupo é decorrente de relações de reconhecimento cognitivo (questão de percepção, categorização e lógica), mas sobretudo de reconhecimento social e ético, o que diz respeito a garantia de direitos, trocas afetivas, compartilhamento de valores, crenças em comum, *etc.*

Mais adiante na parte 3, encontramos o emprego da palavra “identity” na Seção 41 “Obstacles and Promises in the Development of the Ideal Society” (pp. 317-328), em dois trechos, e em ambos com sentidos diferentes entre si:

Um membro da comunidade não é necessariamente igual aos outros indivíduos dela por *ser capaz de identificar-se com eles*. É possível ele ser diferente. Pode haver um conteúdo comum, uma experiência comum, sem que haja *uma identidade de função*. Uma diferença de funções não exclui uma experiência comum; é possível para o indivíduo colocar-se no lugar do outro, embora a sua função seja diferente da função do outro. (MEAD, 1934, p. 325, grifo nosso; tradução nossa)<sup>27</sup>

<sup>26</sup> “In that sense these two factors—one, the dominance of the individual or group over other groups; the other, *the sense of brotherhood and identity of different individuals in the same group*—came together in the democratic movement; and together they inevitably imply a universal society, not only in a religious sense, but ultimately in a political sense as well.” (MEAD, 1934, p. 287, grifo nosso)

<sup>27</sup> “A member of the community is not necessarily like other individuals because *he is able to identify himself with them*. He may be different. There can be a common content, common experience, without there being an

Neste trecho também ocorre um uso semelhante ao do caso anterior, mas com algumas pequenas diferenças. Mead está discutindo homogeneidade-heterogeneidade grupal. Diz que um indivíduo pode partilhar as mesmas experiências e conteúdos com outros indivíduos de sua comunidade, porém exercendo funções (papéis) sociais diferentes. O verbo “identificar-se” tem uma clara acepção social, dizendo respeito ao compartilhamento de interesses. Porém, neste mesmo trecho, quando diz “identidade de função”, “identidade” tem a acepção lógica de “igualdade” entre objetos.

Por outro lado, na citação seguinte, da mesma Seção 41 “Obstacles and Promises in the Development of the Ideal Society”, é que enfim veremos “identidade” sendo usado tal como “self”:

Há, é claro, um certo conjunto de reações que pertencem a todos, que não são diferenciadas quanto ao aspecto social, mas que se expressam em direitos, em uniformidades, nos métodos comuns de ação que caracterizam membros de comunidades diferentes, em maneiras de falar, e assim por diante. *Distinguível de tais reações está a identidade*, que é compatível com a diferença de funções sociais dos indivíduos, e que é ilustrada pela capacidade do indivíduo em assumir o papel dos outros a quem ele afeta – o guerreiro colocar-se no lugar daqueles a quem ele está indo contra, o professor colocar-se na posição da criança a quem ele está buscando instruir. (MEAD, 1934, pp. 325-326, grifo nosso; tradução nossa)<sup>28</sup>

Em outras passagens de sua obra, Mead descreve que a criança desenvolve seu “Self” por ser capaz de assumir a atitude do outro em relação a si mesma. As brincadeiras e jogos seriam bastante importantes para exercitar isso porque muitas delas envolvem imitação e troca de papéis (brincar de casinha, brincar com bonecas(os), fantoches *etc.*; pega-pega, esconde-esconde, polícia e ladrão, futebol, vôlei *etc.*). Então no trecho acima ele coloca que “...a identidade [...] é ilustrada pela capacidade do indivíduo em assumir o papel dos outros a quem ele afeta.”. Neste trecho fica clara a sinonímia entre identidade e *Self*. Aqui “identidade” tem uma acepção de unidade e igualdade, mas se referindo especificamente a uma unidade psicológica, ou seja, ser “o mesmo”, um mesmo “eu”, que é compatível com uma certa

---

*identity of function*. A difference of functions does not preclude a common experience; it is possible for the individual to put himself in the place of the other although his function is different from the other.” (MEAD, 1934, p. 325, grifo nosso)

<sup>28</sup> “There is, of course, a certain common set of reactions which belong to all, which are not differentiated on the social side but which get their expression in rights, uniformities, the common methods of action which characterize members of different communities, manners of speech, and so on. *Distinguishable from those is the identity* which is compatible with the difference of social functions of the individuals, *illustrated by the capacity of the individual to take the part of the others whom he is affecting*, the warrior putting himself in the place of those whom he is proceeding against, the teacher putting himself in the position of the child whom he is undertaking to instruct.” (MEAD, 1934, pp. 325-326, grifo nosso)

diversidade de modos de agir. Aqui temos também um uso aparentado ao de “identidade pessoal e social”.

E finalmente, a última ocorrência de “identidade” no livro de Mead aparece no Ensaio Suplementar III, “The Self and the Process of Reflection” (pp. 354-378). É o que vemos ao final do seguinte trecho:

À medida que a criança completa o círculo do mundo social ao qual ela responde e cujas ações ela se estimula a produzir, ela acaba completando de alguma forma o seu próprio Self em direção do qual todas essas atividades lúdicas podem ser dirigidas. É uma realização que se anuncia na passagem da forma anterior da brincadeira para a dos jogos, sejam eles os jogos competitivos ou os jogos mais ou menos dramáticos, nos quais a criança entra como uma personalidade definida, que se mantém por toda a representação. Seu interesse passa das estórias, contos de fada, contos populares, para as narrações conectadas em que ela, a criança, *pode sustentar uma identidade simpática ao herói ou à heroína* no correr dos acontecimentos. (MEAD, 1934, pp. 370-71, grifo nosso; tradução nossa)<sup>29</sup>

Nesta citação também encontramos um uso do termo “identidade” aparentando ao de “Self”, mas ao mesmo tempo já se aproximando da acepção dada pelos autores de psicologia social atuais. “Identidade” aí tem o sentido de unidade psicológica (*Self*) e de conjunto de características identificadoras, aparecendo aqui o sentido de “identidade pessoal e social”. Em suma, observamos que no texto de Mead (1934) a palavra “identidade” só foi traduzível por “Self” em duas situações, na citação acima e na anterior.

No uso que Mead faz do termo “Self”, esse termo seria melhor traduzido para o português por “Eu”, “Si mesmo”, “autoconsciência”, “experiência de si”, “noção de si mesmo”. Mas *Self* e identidade parecem se confundir, porque quando ele fala do “Eu”, da “*self-consciousness*”, da experiência de si e da noção de si mesmo, os autores apontam que aí está implicada a questão da identidade pessoal, que é o senso que um indivíduo tem de si próprio a partir do que percebe de si e do que os outros percebem dele.

Outro ponto importante é que Mead irá dizer que o “Self” possui dois tempos, “Eu” e “mim”. Dizemos **tempos** do *Self* (ao invés de lugares, instâncias ou dimensões do *Self*), pois com o termo “Eu” Mead fala do momento em que o sujeito age, em que ele é sujeito da sua ação, em sua experiência imediata; com o termo “mim” Mead fala do momento em que o sujeito observa o que fez, lembra-se do que fez, avalia o que fez em relação às

<sup>29</sup> “As the child completes the circle of the social world to which he responds and whose actions he stimulates himself to produce, he has completed in some fashion his own self toward which all these play activities can be directed. It is an accomplishment that announces itself in the passage from the earlier form of play into that of games, either the competitive or the more or less dramatic games, in which the child enters as a definite personality that maintains itself throughout. His interest passes from the story, the fairy tale, the folk tale, to the connected accounts in which *he can sustain a sympathetic identity with the hero or the heroine* in the rush of events.” (MEAD, 1934, pp. 370-71, grifo nosso)

atitudes dos outros, o momento de sua experiência em que ele é um objeto para si. Inclusive gramaticalmente falando, seja no português seja no inglês, geralmente “eu” tem função de sujeito e “mim” função de objeto.

Falar de “eu” e “mim” como instâncias, dimensões ou partes do *Self* conduz à interpretação de que são elementos internos ao *Self*, daí, elementos internos à mente do indivíduo. Parece-nos que essa interpretação mentalista dos conceitos “eu” e “mim” se dá pelo fato de que na Psicologia se costuma falar de elementos constituintes do aparelho psíquico ou da mente. Tende-se a entender que Mead usava “eu” e “mim” tal como, por exemplo, Sigmund Freud usava termos como *consciente*, *inconsciente*, *Eu*, *isso* e *supereu*, ou como Carl Jung também usava *consciente*, *inconsciente*, e ainda *persona*, *sombra*, *anima/animus*. Entretanto, é uma das fontes de mal-entendidos ou confusões conceituais a transposição de um uso corriqueiro de um termo em um dado contexto para outro contexto.

Por causa da semelhança superficial de nossas palavras e expressões, tendemos a assimilar todas ao modelo mais simples e mais conhecido. E, como neste modelo mais simples, as palavras se referem a algum objeto ou atividade, ou processo, supomos que o mesmo deve valer para todos os casos. (SPANIOL, 1989, p. 100).

Nas psicologias psicodinâmicas, costuma-se falar no aparelho psíquico ou mente em termos espaciais. O aparelho psíquico ou a mente tem suas instâncias, dimensões, locais entre os quais as pulsões, as representações, os afetos *etc.* circulam, analogamente aos fluidos num motor. Em nossa interpretação, não é assim que Mead usa seus conceitos, pois ele buscava uma abordagem comportamental dos fenômenos psicológicos, tais como linguagem, pensamento e mente. Assim, “eu” e “mim” se referem a momentos da experiência do indivíduo com ele mesmo, “with him-self” diríamos em inglês. Resumindo, em Mead, “eu” e “mim” são noções temporais e não espaciais.

Outro ponto para se ressaltar aqui é também o modo como Mead aborda a questão, aquilo que chamou de “behaviorismo social”. Mead busca se diferenciar do introspeccionismo em voga na psicologia da época, de Titchener e seu estruturalismo wundtiano, ao mesmo tempo que busca dar um caráter científico às suas considerações. Assim, aspirando à objetividade científica da época, Mead concorda com John B. Watson (que então já havia lançado seu “*Psychology from the Standpoint of a Behaviorist*” em 1919) sobre a importância metodológica de se observar e analisar os comportamentos dos organismos. Todavia, diferentemente desse seu ex-aluno na Universidade de Chicago, Mead considera que “o subjetivo”, tal como o pensamento e as emoções, aquilo que é acessível somente ao indivíduo

ele mesmo, deve ser o objeto de estudo da psicologia: “Aquilo que pertence (experencialmente) ao indivíduo *qua* indivíduo, e é acessível somente a ele, certamente se inclui dentro do campo da psicologia, não importa o que for, quer esteja ou não, desta forma, incluído.” (MEAD, 1934/2010, p. 5).

Ao utilizar o conceito de atitude para falar das trocas interativas que levam à autoconsciência, Mead “puxa” o self “para fora” dos indivíduos, dando uma abordagem relacional para este fenômeno. Embora utilize ampla e frequentemente o conceito de “atitude”, Mead (1934/2010), neste livro pelo menos, não apresenta uma definição clara desse conceito. Entretanto, pelos contextos em que aparece, podemos entender que ele o usa para se referir a um conjunto organizado de respostas/ações. Estes trechos nos levam a essa interpretação:

No jogo, então, existe um conjunto organizado de respostas da parte de todos para que a atitude de um elicie atitudes apropriadas nos outros. (MEAD, 1934/2010, p. 168).

Ora, as regras [de um jogo] são o conjunto de respostas que certa atitude elicia. Você pode esperar uma certa resposta dos outros se tomar uma determinada atitude. (MEAD, 1934/2010, p. 169).

Na política, por exemplo, o indivíduo se identifica com um partido político inteiro e adota as atitudes organizadas desse organismo total em relação à comunidade social e os problemas que confrontam o partido dentro da situação social vigente. Conseqüentemente, ele reage ou responde em termos das atitudes organizadas do partido. (MEAD, 1934/2010, p. 174)

O que se passa no jogo e na brincadeira se passa na vida da criança, o tempo todo. Ela está continuamente assumindo as atitudes daqueles que estão à sua volta, especialmente os papéis daqueles que a controlam, em alguma medida, e de quem ela depende. (MEAD, 1934/2010, p. 177)

Essas atitudes (como conjuntos organizados de respostas) devem ser... (MEAD, 1934/2010, p. 179).

Nota-se que a noção de “atitude” em Mead é bem semelhante à noção de “repertório comportamental” utilizada por B. F. Skinner. A fim de entender a própria noção de atitude em Mead, julgamos útil comparar com algumas citações de Skinner:

Dizer que uma resposta é emitida não implica que ela estivesse no interior do organismo. O comportamento só existe quando está sendo executado. [...] Frequentemente é útil falar de um repertório de comportamento que, como o repertório de um músico ou de um conjunto de músicos, é aquilo que a pessoa ou grupo de pessoas sejam capazes de fazer, dadas as circunstâncias adequadas. O conhecimento é possuído como repertório nesse sentido. (SKINNER, 1974/2002, p. 119).

Mas se uma criança não se comporta mais como se comportava no ano anterior, não é só porque cresceu, mas também porque teve tempo de adquirir um repertório bem mais amplo mercê da exposição a novas contingências de reforço... (SKINNER, 1974/2002, p. 60).

Um eu [*self*; no original] ou uma personalidade é, na melhor das hipóteses, um repertório de comportamento partilhado por um conjunto organizado de contingências. O comportamento que um jovem adquire no seio de sua família compõe um eu [*self*]; o comportamento que adquire, digamos, no serviço militar compõe outro [outro *self*]. (SKINNER, 1974/2002, p. 130).

Assim, as noções de “atitude” em Mead e a de “repertório” em Skinner seriam o que Gilbert Ryle, filósofo da linguagem conhecido por seu anti-cartesianismo, chamou de *disposições* (RYLE, 1949 *apud* PANTALEÃO, 2011). Podemos dizer que atitude, enquanto um conjunto organizado de respostas realizadas em situações de interação social, é um conceito disposicional. “Para Ryle, as disposições são definidas como potencialidades de comportamento do indivíduo inserido na realidade objetiva e capaz de ‘saber como’ desempenhar performances inteligentes. Trata-se do ‘saber como’ (prático) constituindo as bases do conhecimento.” (PANTALEÃO, 2011, p. 138).

Esse behaviorismo social de Mead terá implicações metodológicas importantes: questões como *self*, pensamento, linguagem, socialização, subjetividade, normalmente abordadas de forma internalista, essencialista e descontextualizada (como se tivessem aspectos apenas biológicos ou apenas psíquicos), serão abordadas nos processos de interação entre indivíduos, em situações concretas da vida social, na observação e análise das ações recíprocas, sejam elas de cooperação ou de conflito.

Assim sendo, a importância de se observar o ato social, a adoção das atitudes e a troca de papéis será posteriormente o mote desenvolvido por interacionistas simbólicos para tratar da relação indivíduo-sociedade, bem como pela microsociologia de Erving Goffman ao estudar as “apresentações de si” nas interações face a face cotidianas, onde “a natureza do eu depende do papel que o indivíduo está representando para sua presente audiência.” (CHEN; BOUCHER; TAPIAS, 2006, p. 152; tradução nossa)<sup>30</sup>.

### **2.1.1 A gramática de “self” e “identidade” em Mead**

“Self” serve para falar do processo em que o sujeito experiencia-se como alguém próprio, atua como um *eu* e se percebe reflexiva e conscientemente como um objeto de

---

<sup>30</sup> “the nature of the self depends on the role one is playing for the current audience.” (CHEN; BOUCHER; TAPIAS, 2006, p. 152)

experiência, podendo se referir a si mesmo como “mim”. O termo é aplicado no contexto de análise de interações sociais, pois o *Self* é considerado um resultado do processo comunicacional de adoção da atitude do outro, ou tomada de perspectiva, ou ainda assunção de papel.

No jogo de linguagem de Mead, pode-se entender que outros autores façam essa escorregadia sinonímia entre *self* e identidade, pois ambos os conceitos servem para se falar de algo que seria idiossincrático, próprio de cada um, que daria um senso de unidade psicológica; ambos envolvendo (numa relação aparentemente paradoxal) comunidade, troca, participação com outros.

## **2.2 Erving Goffman: um modelo interacionista de identidade**

A obra de Erving Goffman é representativa de como se desdobrou a teoria meadiana, por um lado pelo chamado Interacionismo Simbólico e por outro pela chamada Microsociologia. No Interacionismo Simbólico se entenderá que a identidade e o *self* são contingentes às relações sociais, surgindo em seu transcurso: “Las respuestas que las otras personas ofrecen a nuestro comportamiento así como nuestro propio comportamiento hacia sí y hacia los demás, son los procesos constitutivos de la identidad/self.” (IÑIGUEZ, 2001, p. 215). Como Íñiguez constata, devido a George Mead, o interacionismo simbólico delinea as relações sociais como constitutivas da identidade/self e a identidade/self como produtos emergentes dessas relações, logo, desessencializando, descentrando e pondo essas noções de uma forma externalista. “Una identidad/self u otra depende estrictamente del contexto interaccional y del significado que tenga para el individuo.” (IÑIGUEZ, 2001, p. 216), sendo este significado “individual” também contextual, contingente e socialmente situado.

Na perspectiva interacionista, em suma, a identidade/self é produto da socialização, formando-se a partir da atuação do indivíduo em diferentes esferas de convívio, tais como família, escola, trabalho, dentre outras, adotando os papéis correspondentes a cada contexto (ZANATTA, 2011), de onde se entende também que os indivíduos têm múltiplos *selves*, ou que a identidade não é uma nem estática. Assim, um dos objetivos principais de pesquisa no viés interacionista é explicar o comportamento humano, a estrutura e a organização social. “Para os interacionistas, a explicação da realidade social deve ter origem na investigação da ação dos indivíduos no seu dia-a-dia. O foco de investigação, portanto, são as micro-relações dos indivíduos.” (ZANATTA, 2011, p. 53).

De acordo com Silva (2007), Goffman não traz em seus textos muitas citações de Mead, “no entanto, dentre os desdobramentos teóricos observados na Psicologia Social norte-americana, seus escritos são, segundo nossa análise, os que revelam uma maior proximidade às propostas de Mead” (SILVA, 2007, p. 83). Goffman (1959/2003) coloca a questão da identidade e do *self* como uma questão de como os indivíduos gerenciam as impressões que causam nos outros, assim sendo, ele nos lembra George Mead, para quem, como já vimos, o *self* se forma pelo modo como o indivíduo assume a atitude do outro em relação a ele mesmo (aprendo a lidar comigo pelo modo como os outros lidam comigo). Goffman (1959/2003) aponta que gerenciar a impressão causada nos outros é um ponto chave para os indivíduos em suas relações sociais. Ele diria que o efeito que causei nos outros com minha aparência e atitudes irá determinar como eu serei tratado por eles, o que por conseguinte irá determinar como eu mesmo irei me tratar.

Para a compreensão desses processos de troca, cooperação e conflito, Goffman utiliza o teatro como uma metáfora de base. O autor entende as relações sociais de forma análoga às relações entre os atores e seus personagens para com a plateia e suas expectativas, o que ocorre com a representação de papéis, dentro de cenários e a partir de roteiros mais ou menos definidos. De acordo com Zanatta (2011, p. 47), este modelo dramaturgico é utilizado “...para dissecar a lógica das representações de papéis que estruturam as mais banais das interações, isso porque Goffman acredita que nas microrrelações existe uma ordem social.”

A interdependência eu-outros nas interações face a face será analisada em seus pormenores práticos, por exemplo, em sua obra já célebre “*Estigma: notas sobre a manipulação da identidade deteriorada*” (GOFFMAN, 1963/1988), livro no qual o autor apresenta diversos exemplos de situações cotidianas onde uma característica ou atitude de um indivíduo toma contornos estigmatizantes ou não a depender do contexto em que age e da relação que ele estabelece com seus pares, de modo que a identidade de alguém não pode ser definida *a priori*.

Goffman observa que “a sociedade estabelece os meios de categorizar as pessoas e o total de atributos considerados como comuns e naturais para os membros de cada uma dessas categorias.” (1963/1988, p. 11), assim é mais provável que se encontre em certos ambientes sociais certas categorias de pessoas, enquanto que em outros ambientes o mesmo não se dê. Quanto a isso não há novidade, o que ele está destacando é que, por exemplo, em um ambiente escolar é mais provável de se encontrar estudantes (pessoas que vemos usando roupas mais ou menos formais, carregando livros, cadernos ou computadores) do que soldados (pessoas que vemos usando fardamento militar e às vezes portando armas de fogo).

Como Goffman afirma: “As rotinas de relação social em ambientes estabelecidos nos permitem um relacionamento com ‘outras pessoas’ previstas sem atenção ou reflexão particular.” (GOFFMAN, 1963/1988, p. 12). Pensando com Goffman e ainda seguindo aquele nosso exemplo, ver um grupo de estudantes conversando numa biblioteca é algo que em geral não chama atenção e não leva a nenhuma reflexão particular. Por outro lado, ver um grupo de soldados armados nesse mesmo ambiente pode suscitar estranhamento e diversas interpretações curiosas sobre a situação. O mesmo poderia valer para um grupo de estudantes numa delegacia ou talvez num quartel.

O autor faz então uma distinção entre “identidade social” e “identidade pessoal”.

Com “identidade social” ele se refere às características que primeiro são visualizadas quando se encontra alguém. Diz então que o contexto desse encontro nos permite prever a identidade social da qual a pessoa faz parte, isso levando a uma série de ajustes de comportamento daquele que identifica e daquele que é assim identificado, uns para com os outros. “Então, quando um estranho nos é apresentado, os primeiros aspectos nos permitem prever a sua categoria e os seus atributos, a sua ‘identidade social’...” (GOFFMAN, 1963/1988, p. 12). Aqui vemos portanto que em Goffman a noção de identidade social aparece como o conjunto de características, atributos e atitudes de um indivíduo, sendo algo que ele mais ou menos gerencia diante das expectativas dos outros.

Contudo, características ou atitudes estigmatizadas é um caso extremo para a necessidade de os indivíduos gerenciarem suas identidades, pois, como Goffman bem observa: “Baseando-nos nessas pré-concepções, nós as transformamos em expectativas normativas, em exigências apresentadas de modo rigoroso.” (GOFFMAN, 1963/1988, p. 12). Esse ponto no texto de Goffman é importante para se entender sua abordagem interacionista sobre a questão do *self*/identidade.

A distinção que ele faz entre identidade social virtual e identidade social real é interessante de ser aqui apresentada, além de nos mostrar a influência de Mead sobre o assunto (SILVA, 2007). As pré-concepções e expectativas normativas sobre o outro comumente são expressas em afirmativas, descrições, ajuizamentos e valorações (de um modo geral, atos de fala constativos e normativos). Essas afirmativas que fazemos sobre um indivíduo com quem nos relacionamos acabam por aparecer como exigências de como ele deveria ser, assim, as suposições sobre o outro tornam-se em imputações sobre ele. Tais suposições e imputações são o que Goffman irá chamar de *identidade social virtual*. Já aquilo que o indivíduo mostra efetivamente nas suas relações, os grupos aos quais ele de fato se

vincula e suas características que efetivamente apresenta configuram sua *identidade social real*. Nas palavras do autor:

Assim, as exigências que fazemos poderiam ser mais adequadamente denominadas de demandas feitas “efetivamente”, e o caráter que imputamos ao indivíduo poderia ser encarado mais como uma imputação feita por um retrospecto em potencial – uma caracterização “efetiva”, uma identidade social virtual. A categoria e os atributos que ele, na realidade, prova possuir, serão chamados de sua identidade social real. (GOFFMAN, 1963/1988, p. 13)

Já a sua noção de “identidade pessoal” se refere a características mais singulares de um indivíduo, aquelas que permitem diferenciá-lo de outros seus semelhantes, aquilo que seria único dele. Esses elementos singulares seriam uma “marca positiva” do indivíduo, “...por exemplo, a imagem fotográfica do indivíduo na mente dos outros ou o conhecimento de seu lugar específico em determinada rede de parentesco” (GOFFMAN, 1963/1988, p. 66).

Dentre essas marcas distintivas, o autor cita alguns elementos para a identificação pessoal, tais como o rosto, mas também a aparência do corpo e o estilo físico. Entende-se aqui que sua noção de “identidade pessoal” está relacionada a uma certa singularidade e uma permanência no tempo, pois coloca que “Somente uma pessoa de cada vez pode encaixar-se na imagem que discuto aqui, e aquela que preencheu os requisitos no passado é a mesma que os preenche no presente e os preencherá no futuro.” (GOFFMAN, 1963/1988, p. 66). Exemplos disso seriam a impressão digital ou, podemos acrescentar, o código genético.

Além de marcas visuais da identidade pessoal, o autor também aponta a história de vida como um elemento da identificação pessoal:

...embora muitos fatos particulares sobre um indivíduo sejam também verdadeiros para outros, o conjunto completo de fatos conhecidos sobre uma pessoa íntima não se encontra combinado em nenhuma outra pessoa no mundo, sendo este um recurso adicional para diferenciá-la positivamente de qualquer outra pessoa. (GOFFMAN, 1963/1988, p. 66)

Em Goffman, a identidade de um indivíduo é produto de um reconhecimento do outro, cognitivo e/ou social:

Dentro do círculo de pessoas que têm uma informação biográfica sobre alguém — que sabem coisas sobre ele — haverá um círculo menor daqueles que mantêm com ele um vínculo “social”, quer superficial ou íntimo, e quer como igual ou não. Conforme dissemos, eles não só sabem “de” ou “sobre” ele, como também o conhecem “pessoalmente”. Eles terão o direito e a obrigação de trocar um cumprimento, uma saudação e “bater um papo” com ele quando se encontrarem na mesma situação social, e isso constitui o *reconhecimento social*. É claro que haverá épocas em que um indivíduo estenderá o reconhecimento social a, ou o receberá de, um outro que ele não conhece pessoalmente. De qualquer forma, deve ficar claro que o *reconhecimento cognitivo é apenas um ato de percepção, enquanto que o*

*reconhecimento social é a parte desempenhada por um indivíduo numa cerimônia de comunicação.* (GOFFMAN, 1963/1988, pp. 78-79, grifo nosso)

Trata-se pois de uma noção interacionista sobre o conceito. A seguinte citação também deixa isso claro: “As identidade social e pessoal são *parte*, antes de mais nada, *dos interesses e definições de outras pessoas em relação ao indivíduo* cuja identidade está em questão.” (GOFFMAN, 1963/1988, p. 117, grifo nosso). Ora, interesses e definições são coisas que aparecem nos modos de agir e nos discursos dos outros sobre alguém, tendo inclusive uma certa independência daquele alvo de tais interesses e definições. Exemplo disso é todo o preparo, sonhos, medos *etc.* de pais esperando o nascimento de um filho; ou ainda, todo um culto e memória que se pode fazer sobre alguém que já morreu.

Analisando as interações entre sujeitos estigmatizados e sujeitos “normais”, com Goffman temos, portanto, a questão da identidade e do *self* com uma discussão apontando para o centro dos polos eu-outro, indivíduo-sociedade. A obra de Goffman teve importantes consequências políticas, ao abrir como área de pesquisa os estudos sobre os processos de estigmatização. O livro “Psicosociología del estigma: ensayos sobre la diferencia, el prejuicio y la discriminación”, organizado por González-Fernández, Lozano-Maneiro e Castien-Maestro (2008), é um bom exemplo de como as concepções de Goffman foram empregadas.

González-Fernández *et al.* (2008) buscam demonstrar criticamente como os estigmas acabam por configurar uma parte fundamental da definição das identidades pessoais e sociais dos indivíduos e grupos categorizados como desprezíveis, incômodos ou perigosos. Os autores apontam que muitos desses estigmas são perpetuados como fatos naturais, quando de fato são criados, justificados e mantidos por preconceitos e condutas de discriminação impostas. Os autores dão, pois, um direcionamento político à questão identitária com essa base de Goffman:

El derecho a una definición no injuriosa de los grupos y categorías de personas con las que convivimos, constituye por lo tanto un presupuesto fundamental para el desarrollo y mantenimiento de la autoestima y felicidad de cualquier colectivo de ciudadanos, de la misma manera que el derecho al respeto y a una identidad personal socialmente valorada constituye un requisito imprescindible de cualquier sociedad justa y pacífica que, amparada por un eficaz Estado de Derecho, combata con energía los procesos de estigmatización y sus devastadoras consecuencias para la dignidad del ser humano. (GONZÁLEZ-FERNÁNDEZ *et al.*, 2008, pp. 52-53)

Goffman então, no começo da década de 1960, desenvolveu uma noção de identidade interacionista e dramática, pois assinala a importância que os atores sociais dão ao gerenciamento da impressão causada nos outros. Como veremos, semelhante abordagem

será paralelamente trabalhada ao longo das décadas de 60 e 70 por outros autores com a Teoria do Papéis, na qual se dará, porém, um tratamento metodológico diferente ao goffmaniano.

### **2.2.1 A gramática de “identidade” em Goffman**

Observamos que o autor usa o termo “identidade pessoal” para se referir às marcas positivas de alguém e à combinação única de itens da sua história de vida. Sua noção de “identidade social” é definida como o conjunto de características, atributos e atitudes de um indivíduo, sendo a impressão que este mais ou menos gerencia diante das expectativas dos outros.

Nota-se, portanto, que Goffman trabalha suas noções de “identidade”, tanto a “social” quanto a “pessoal”, como noções relacionadas a modos de interação social: “identidade social virtual” para falar das suposições, expectativas e imputações dos outros sobre alguém; “identidade social real” para se referir àquilo que um indivíduo de fato apresenta em suas relações; e “identidade pessoal” para tratar de traços mais singulares de um indivíduo, aquilo que só seria notado “olhando de perto”.

No jogo de linguagem de Goffman, é possível diferenciar “identidade” de “self”. Apenas faz sentido falar do “self” de alguém vivo, mas não de alguém que ainda não nasceu ou que já morreu, pois “self” funciona como um conceito subjetivo e reflexivo, referindo-se à autoconsciência, experiência de si. Mesmo se falarmos do “self” de alguém não vivo, ao fazê-lo ou estamos nos referindo a essa pessoa quando ela era viva ou como se ela já fosse viva. Entretanto, alguém que já morreu ou que ainda não nasceu pode possuir uma identidade pessoal e social. Ou seja, um defunto e um feto podem ter características identificadoras, possuem uma história de vida, recebem expectativas e imputações dos outros (só não chegam a gerenciar as impressões causadas nos outros por óbvias limitações físicas, não se comunicam).

### **2.3 Antonio da Costa Ciampa em sua primeira fase: a identidade no modelo da teoria dos papéis de Sarbin e Allen**

Ciampa é um autor brasileiro importante de ser trazido aqui por sua influência no cenário nacional quando se trata de pesquisas sobre identidade(s) em Psicologia Social. Conseguimos distinguir em sua obra publicada pelo menos duas fases, uma relativa a seu

trabalho de mestrado (CIAMPA, 1977), em que desenvolve uma pesquisa sobre a influência da ideologia na identidade dos indivíduos; e uma outra fase relativa à sua tese de doutorado (CIAMPA, 1984; 1987), com uma pesquisa sobre as transformações, ou metamorfoses, que a identidade de um indivíduo passa ao longo de sua história de vida e como o modo de vida capitalista influencia esse processo. Acreditamos que seria possível ainda distinguir uma terceira fase na obra de Ciampa, caso fossem analisadas as pesquisas que ele orientou nos últimos 20 anos no Programa de Pós-Graduação em que atua. Infelizmente essa tarefa não caberá aqui. Portanto, apresentaremos nas linhas que seguem os usos de “identidade” a partir do texto de Ciampa em sua primeira fase e depois nos textos de segunda fase. O leitor irá notar que falar da identidade nessa primeira fase de Ciampa será quase o mesmo que apresentar o modelo da teoria dos papéis de Sarbin e Allen. Dizemos “quase o mesmo” porque Ciampa irá fazer sua própria abordagem crítica em seu estudo, como se verá adiante.

Prosseguindo então com nossa análise conceitual, é interessante a observação do próprio autor de que é difícil distinguir entre as noções de “self” e “identidade”, apesar de os psicólogos sociais buscarem uma distinção entre esses conceitos. Ao final da década de 1960, Theodor Sarbin e Vernon Allen desenvolveram sua “Role Theory”, na qual “Cada vez mais o problema do ‘self’ passa a ser tratado sob a forma de ‘identidade social’” (CIAMPA, 1977, p. 52). Na segunda edição do “*Handbook of Social Psychology*”, de Lindzey e Aronson, publicado em 1968, Sarbin e Allen trazem um capítulo sobre a Teoria do Papel, na qual enfatizam o conceito de identidade social, em vez de *self*, para compreender a interação social.

Neste caso, Ciampa reconhece que há uma sobreposição entre as noções de *self* e de identidade social. Sarbin e Allen (1968, p. 522-23; tradução nossa) afirmam: “O termo ‘self’ refere-se às inferências que a pessoa faz sobre o referente do termo ‘Eu’. É uma estrutura cognitiva e deriva da experiência passada com outras pessoas e com os objetos.”, e então eles assim definem: “Nós definimos o *self* como a experiência de identidade decorrente da interrelação comportamental (*interbehaving*) de uma pessoa com as coisas, com suas próprias partes do corpo e com outras pessoas.”<sup>31</sup>. Já “identidade social” aparece como um conceito que se restringe apenas às relações com as outras pessoas.

---

<sup>31</sup> “The term ‘self’ refers to the inferences the person makes about the referent for ‘I’. It is a cognitive structure and derives from past experience with other persons and with objects.”; “We define the *self* as the experience of identity arising from a person’s interbehaving with things, body parts, and other persons.” (SARBIN; ALLEN, 1968, p. 522-23)

Os conceitos “self” e “identidade” aqui se sobrepõem porque a referência às relações interpessoais – feita com o conceito de “identidade” – pressuporia a referência à relação pessoal de si mesmo – feita com a noção de “self”. Além disso, Sarbin e Allen colocam a identidade social como “um processo parte do Eu, representando aquelas cognições decorrentes dos posicionamentos na ecologia social” (SARBIN; ALLEN, 1968, p. 550; tradução nossa)<sup>32</sup>.

Na teoria do papel se entende a sociedade como uma estrutura e nela se distingue um sistema de status. Assim, estuda-se a localização dos indivíduos no sistema social e como se interrelacionam na estrutura da sociedade. Daí se definir papel como o comportamento decorrente de uma posição ou status ocupado pelo ator. A premissa dos autores é que a identidade social de alguém é uma função de suas posições validadas, “validadas através do desempenho de papéis apropriado, conveniente e convincente” (SARBIN; SCHEIBE, 1968, p. 5 *apud* CIAMPA, 1977, p. 56).

Percebemos também que a noção de papel neste contexto científico é trabalhada por analogia ao contexto do Teatro, entendendo que a vida social é semelhante à encenação artística. “Papel, um termo emprestado diretamente do teatro, é uma metáfora que pretende significar que a conduta adere a certas ‘peças’ (ou posições), em vez de os atores [*players*] lê-las ou recitá-las.” (SARBIN; ALLEN, 1968, p. 489; tradução nossa)<sup>33</sup>. Há os indivíduos como atores, esses atores têm seus papéis numa peça (a vida em sociedade) e que deve seguir um roteiro pré-estabelecido. O desempenho desse ator seguindo esse papel é avaliado pela plateia, julgando se é um desempenho “apropriado, conveniente e convincente”. Por sua vez o roteiro seriam as expectativas normativas de comportamento de determinado papel, ou seja, na visão de Ciampa (1977), a expressão da ideologia. “Assim, a continuidade metafórica é da vida real para o drama, e do drama para uma teoria psicológica sobre as pessoas atuando em dramas da vida real.” (SARBIN; ALLEN, 1968, p. 489; tradução nossa)<sup>34</sup>.

Além do teatro, Sarbin e Allen utilizam como metáfora de base uma metáfora geométrica, que denominam de “modelo tridimensional da identidade social”. A identidade é concebida como um conjunto que engloba três dimensões:

---

<sup>32</sup> “...a part process of the self, representing those cognitions arising from placements in the social ecology” (SARBIN; ALLEN, 1968, p. 550)

<sup>33</sup> “*Role*, a term borrowed directly from the theater, is a metaphor intended to denote that conduct adheres to certain ‘parts’ (or positions) rather than to the players read or recite them.” (SARBIN; ALLEN, 1968, p. 489)

<sup>34</sup> “Thus the metaphorical continuity is from real life to drama, and from drama to a psychological theory about people enacting real-life dramas.” (SARBIN; ALLEN, 1968, p. 489; tradução nossa)

...as posições (“status”) que o indivíduo ocupa na estrutura social, as avaliações (valores) que o indivíduo recebe pelo desempenho dos papéis correspondentes a essas posições, e o envolvimento, isto é, o grau em que o indivíduo pode e/ou deve estar envolvido ao desempenhar seus papéis. (CIAMPA, 1977, p. 57)

Com essa configuração conceitual, o estudo da identidade serviria para se compreender “a dependência das mudanças psicológicas significativas em relação a mudanças na interação social.” (CIAMPA, 1977, p. 66). Pensando em termos de posicionamento na estrutura social, tais mudanças nas interações sociais, com suas respectivas e consequentes mudanças na identidade, são processos de degradação (negativa) ou elevação (positiva) nas posições ocupadas. Um estudo então com essa perspectiva busca identificar esses movimentos.

Ciampa (1977) vê como limitada a concepção de identidade na teoria do papel, pois “o problema das classes sociais ficou omitido ou obscurecido no modelo tridimensional.” (p. 70), e isso “pode ser interpretado como uma visão ideológica individualista” (p. 72), típica do modelo de produção capitalista e de uma ideologia liberalista.

Ciampa (1977) dá um viés mais crítico à teoria do papel ao atestar que “a ocupação de uma determinada posição acarreta a seu ocupante um certo poder” (p. 79). Aqui o autor diria que uma determinada identidade é sustentada em função do poder que ela dá acesso nas relações sociais. E assim, “As formas históricas que definem a aquisição de posições servem para preservar (ou mesmo alterar) as estruturas de poder por grupos, facções ou alianças de classe, ou por classes...” (p. 79). A partir dessa perspectiva crítica, ele se propõe a investigar os efeitos da ideologia dominante em sua época nas formas de avaliar as características de indivíduos desempenhando o papel de “pessoa”, pessoa do sexo masculino ou do sexo feminino.

Vemos então que Ciampa (1977) entendia a identidade social como decorrente de formações discursivas, ideologia, pois “as formas mais claras de expressão de uma ideologia são lingüísticas” (p. 86). Entendendo assim ele tinha o objetivo de verificar de que forma a ideologia interferia na configuração da identidade social. Operacionalmente, isso seria investigado pelos adjetivos referentes às características do ator social e pelas avaliações valorativas sobre esses adjetivos. No modelo tridimensional da identidade, é colocado que o ator desempenha um papel de uma certa maneira e esse desempenho é avaliado pelos outros em termos de sua “agradabilidade”, ou seja, o quanto aquela característica é “agradável” numa pessoa no papel masculino ou no papel feminino.

De acordo com a metodologia de Ciampa (1977), essa avaliação pode ser positiva (“extremamente”, “muito” ou “pouco”), negativa (*idem*: “extremamente”, “muito” ou “pouco”), ou ainda pode ser uma avaliação neutra (nem positiva nem negativa). O pesquisador assim elaborava uma escala de sete pontos (-3 -2 -1 0 +1 +2 +3), de modo que os entrevistados poderiam julgar uma dada característica como sendo desde extremamente desagradável até extremamente agradável. Esses sete valores se referiam aos adjetivos que caracterizam o desempenho do ator em seu papel social. As características avaliadas foram dispostas numa lista de 150 adjetivos, por exemplo: “animado(a)”, “curioso(a)”, “contraditório(a)”, “confiante”, “esnobe”, “imprudente”, “corajoso(a)”, *etc.* Os 150 sujeitos entrevistados (75 homens e 75 mulheres, universitários) então tinham de responder o quanto cada característica era agradável em uma pessoa. No caso, o quanto cada característica era agradável em si mesmo (o próprio entrevistado), o quanto era agradável em alguém do mesmo sexo e o quanto era em alguém do sexo oposto.

Ciampa (1977) levanta interessantes resultados sobre os estereótipos de “masculino” e “feminino” em sua época. Não interessará aqui descrevê-los em função de nossos objetivos. O que interessa destacar é que Ciampa não buscou com seus resultados uma simples descrição do que seria a identidade “masculina” e “feminina” naquele período. O autor, por outro lado, direciona sua leitura para compreender a interferência ideológica sobre o que se impunha como características “masculinas” e “femininas”. E isso nos mostra como ele opera com seu conceito de identidade, ou seja, nos mostra o que ele busca produzir com tal conceito. A seguinte citação ajuda a ilustrar sua posição:

Na medida em que o objetivo deste estudo é relacionar identidade com ideologia, cabe notar que “agradabilidade” pode ser considerado um termo adequado a esse propósito. Há uma suposição de que, em nossa cultura, é uma característica relevante na interação, exatamente em função da ideologia, que interfere no processo de socialização. Existe evidência de que cada vez mais as pessoas são socializadas para valorizarem (e conseqüentemente “serem”) pessoas agradáveis. No trabalho de Moscovici já referido anteriormente, este ponto é exatamente uma das críticas que faz à Psicologia Social norte-americana, julgando que ela se reduziu a uma “psicologia social da pessoa agradável” (“*Social psychology of the nice person*”) (Moscovici, p. 18), querendo com isso dizer que, em última análise, a psicologia social estava apenas refletindo uma tendência ideológica. Ora, a crítica continua cabível. Não se trata aqui de reduzir tudo a um problema de “agradabilidade”, mas sim supor que, *na medida em que “agradabilidade” é um valor central na ideologia dominante, ela exprime as formas de valorização dominante.* (CIAMPA, 1977, p. 87, grifo nosso)

Ou seja, o autor entende a identidade “masculina” e “feminina” não como fato natural, mas sim como produção cultural, discursiva, ideológica. Vemos portanto que nesta fase Ciampa utiliza o conceito visando uma desnaturalização.

### **2.3.1 A gramática de “identidade” em Sarbin e Allen (1968) e Ciampa (1977)**

Sarbin e Allen (1968) distinguem “identidade” de “*self*”, mas estabelecem uma relação vertical entre os dois conceitos, especificando que a identidade deve ser entendida como uma parte do *self*. Eles são bem claros quanto à prescrição sobre o uso de “*self*” quando afirmam que esse termo se refere às inferências que a pessoa faz sobre o referente do termo “Eu”. Os autores não especificam quais seriam essas inferências sobre o Eu, mas podemos entender que se referem à considerações verbais, discursos, cognições sobre si mesmo. Eles também delimitam que “*self*” serve para se referir a uma estrutura cognitiva, formada pela experiência da pessoa em sua vida. O sentido de “*self*” aqui é semelhante ao encontrado em Mead, ou seja, o de unidade psicológica. Essa interpretação é corroborada quando afirmam e então eles assim definem: “Nós definimos o *self* como a experiência de identidade...”. Aqui notamos a palavra “identidade” num sentido de “unidade”.

Ciampa (1977) parte dessas definições prévias e nele o termo “identidade social” aparece como um conceito que se restringe apenas às relações com as outras pessoas, pois descreve a relação de três elementos: os papéis que o indivíduo desempenha nas suas posições sociais, as avaliações dos outros sobre esse desempenho e o envolvimento pessoal do indivíduo com o seu papel. Este autor, contudo, acrescenta mais um elemento à noção: quando for se estudar identidades, deve-se analisar produções culturais, discursivas e ideológicas.

### **2.4 Antonio da Costa Ciampa em sua segunda fase: a identidade num modelo narrativo**

Seguindo uma certa cronologia das publicações, o próximo trabalho de Ciampa a analisar é seu artigo intitulado “Identidade”, publicado em 1984 na coletânea de S. Lane e W. Codo “*Psicologia Social: o homem em movimento*”. O autor inicia seu texto colocando que a questão da identidade aparece através de uma pergunta “aparentemente simples”: “Quem é você?” ou também “Quem sou eu?” (CIAMPA, 1984/1989, p. 58). Ele afirma então que colocar esta pergunta sobre o “quem” é pesquisar identidade.

Notamos que esta posição já aparece de forma rápida em seu texto anterior. Em uma certa passagem ele cita uma forma operacional de explicar a noção de identidade social: “...a noção de identidade social consiste em dizer que *é a resposta que se dá às perguntas ‘Quem sou eu?’, ‘Quem é você?’, ‘Quem é ele?’*. Cada uma dessas respostas implica numa localização do sujeito.” (CIAMPA, 1977, p. 55, grifo nosso). Identidade, pois, como a resposta à pergunta “Quem?”. Está implicado aqui então uma relação entre sujeitos, um que interpela e outro que é interpelado, um que pergunta e um que responde. E está implicado também, como o autor aponta, uma localização do sujeito nas relações sociais, localização no sentido de definição de seus papéis.

Essa pergunta (“Quem sou eu?”) serviu na década de 1950 como base para os estudos de identidade. De acordo com Ciampa (1977) e Deschamps e Moliner (2008), chegou a ser bastante utilizado como método de pesquisa o *Twenty Statement Test* (ficou conhecido como teste do “Quem sou eu?”), proposto por Kuhn e MacPartland em 1954. Trata-se de um teste simples no qual se pede que o entrevistado responda 20 vezes consecutivas à pergunta “Quem sou eu?”, mas com 20 respostas diferentes. Segundo Deschamps e Moliner (2008), os resultados que esse teste levantava era que as primeiras respostas traziam termos de posicionamento na estrutura social, ou seja, categorias mais gerais como “casado(a)”, “estudante”, “católico(a)” *etc.* enquanto as últimas respostas se referiam a características mais “subjetivas”, como “feliz”, “inteligente”, “meigo(a)” *etc.* Esta técnica, pois, permitia saber que um indivíduo se identificava com alguns grupos. Mas com o tempo esse instrumento foi abandonado devido a suas limitações. O teste do “Quem sou eu?” não abordava significados ou relações que o indivíduo fazia com as categorias em que se incluía e não lançava luz sobre como se configurava o pertencimento de um indivíduo aos seus grupos. Além disso, não permitia explorar as articulações entre os aspectos mais sociais e os mais pessoais da identidade (DESCHAMPS; MOLINER, 2008).

Apesar do problema com a pergunta “Quem sou eu?” no referido teste, Ciampa não a abandona completamente. Ele insiste nela não de uma maneira quantitativa, mas por uma insistência qualitativa sobre a pergunta. Ou seja, a questão não era pedir que o sujeito respondesse mais 20, 40 vezes quem ele era, mas discorrer mais em uma única resposta. Esse “discorrer mais” consiste em narrar biograficamente quem ele é:

Se, como afirmamos, estamos falando de nossa identidade quando respondemos à pergunta “quem sou eu?”, a primeira observação a ser feita é que *nossa identidade se mostra como a descrição de uma personagem* (como em uma novela de TV), cuja vida, *cuja biografia aparece numa narrativa* (uma história com enredo,

personagens, cenários, etc.), ou seja, como personagem que surge num discurso (nossa resposta, nossa história). (CIAMPA, 1984/1989, p. 60, grifo nosso)

Aqui vemos Ciampa esboçar uma concepção narrativa de identidade. A identidade é o que é referido pelas descrições e ações que o ator social narra sobre sua história de vida. E neste caso, acontece um fenômeno linguístico curioso que é a sobreposição entre quem é a personagem da narrativa e quem é o autor dela. Na narração de sua própria história de vida, o autor e o personagem principal são o mesmo.

Além disso, Ciampa introduz na Psicologia Social brasileira a preocupação com um essencialismo nas questões identitárias. Ele destaca que a forma mais simples, habitual e inicial de se identificar alguém é informando seu nome, um substantivo. E quanto a isso nota que “se olharmos o dicionário, veremos que substantivo é a palavra que designa o ser, que nomeia o ser. Nós nos identificamos com nosso nome, que nos identifica num conjunto de outros seres, que indica nossa singularidade: nosso nome próprio.” (CIAMPA, 1984/1989, p. 63). O nome funciona como substantivo singularizante, geralmente dado desde o início de uma vida e até mesmo antes desse início. Mas o fato a que ele chama a atenção é que *somos chamados pelos outros*, “nós nos chamamos da forma como os outros nos chamam” (CIAMPA, 1984/1989, p. 63), daí que nós “nos tornamos nosso nome” (p. 63). Ampliando essa observação, o indivíduo é chamado não só pelo seu nome próprio que o singulariza, mas também pelos seus outros rótulos, como os referentes aos grupos de que faz parte, ou seja, família, gênero, trabalho, nacionalidade *etc.* Essa maneira de operar linguisticamente com os substantivos (“sou brasileiro”, “sou homem”, *etc.*), o autor observa, pode levar a supor uma essência prévia, um núcleo identitário (“brasilidade”, “masculinidade”, *etc.*). Esse núcleo “nos tornaria um sujeito imutável, idêntico a si-mesmo, manifestação daquela substância”. (CIAMPA, 1984/1989, p. 64). Essas observações preparam o terreno para o que ele irá trabalhar em sua tese de doutorado, como veremos no que segue.

No livro “*A estória do Severino e a história da Severina: um ensaio de Psicologia Social*” (1987), trabalho resultante de sua pesquisa de doutorado, Antonio Ciampa buscou resolver o problema de como a identidade de um indivíduo é geralmente tomada como um traço estático de seu ser ou como uma substância que lhe é inerente, como se a identidade fosse algo que necessariamente o aprisionasse num modo de vida. Podemos dizer que ele estava respondendo a afirmações como “A identidade é aquele traço essencial que define alguém”, “Identidade é aquilo que a pessoa é”, “Identidade se observa no que permanece do

indivíduo”. Estava respondendo, pois, a toda uma tradição baseada numa noção aristotélica de identidade<sup>35</sup>.

Analisando as narrativas de Severino<sup>36</sup> e de Severina<sup>37</sup>, Ciampa (1987) quer demonstrar que, pelo contrário, a identidade é algo mutável. Analisando a história de vida de Severina, o autor destaca como essa pessoa foi assumindo diferentes “personagens”, e como essas personagens eram uma superação dialética da personagem anterior. Com essa análise, Ciampa fundamenta sua tese de que a identidade não é algo estático ou substancial, mas, pelo contrário, é mutável e concreta. Ele então afirma que “identidade é metamorfose”, prescrevendo, a partir daí, o sintagma “identidade-metamorfose” nas discussões em Psicologia Social. O autor não cita diretamente, mas sua noção de metamorfose mostra-se como uma referência indireta à visão de Heráclito de Éfeso sobre a essência das coisas, isto é, o ser é devir, é vir-a-ser, é transformação. Ciampa (1987) diz poeticamente “O humano é sempre ‘uma porta abrindo-se em mais saídas’. O humano é vir-a-ser humano.” (p. 36).

Como método de investigação, ele se vale da narrativa de história de vida, em que solicita que a sua entrevistada responda à pergunta “Quem é você?”, discorrendo longa e livremente sobre tudo o que passou em sua história pessoal.

Pelas análises apresentadas por Ciampa (1987), esse método é utilizado não apenas para investigar a identidade e metamorfoses individuais, mas também é empregado como forma de acessar, por meio da história de um indivíduo (dimensão singular e particular), acontecimentos mais amplos da esfera social (dimensão universal). Do modo como ele procede, a história de vida de Severina permite destacar como as condições materiais e culturais em que ela se inseria incidiam de modo generalizado sobre sua identidade e seu viver, e daí como isso não se limitava apenas a ela individualmente, sendo algo propriamente social. Vemos a questão da violência contra a mulher e a sua então falta de direitos, as contradições do sistema de saúde pública à época, o tipo de reconhecimento social dado pelos médicos, a proposição de novos valores de vida *etc.* Ou seja, um tipo de análise que amplia uma narrativa para se estudar a relação *entre* indivíduo e sociedade. Nas palavras do autor:

Uma identidade concretiza uma política, dá corpo a uma ideologia. No seu conjunto, as identidades constituem a sociedade, ao mesmo tempo em que são constituídas, cada uma por ela. A questão da identidade, assim, deve ser vista não como questão

---

<sup>35</sup> Aristóteles concebia a identidade das coisas por sua unidade de substância, ou seja, um elemento único, fixo e comum a todos os membros de um tipo natural (SHIELDS, 2014).

<sup>36</sup> Personagem fictício do poema “Morte e vida severina” de João Cabral de Melo Neto.

<sup>37</sup> Nome dado à pessoa real entrevistada por Ciampa em sua pesquisa.

apenas científica, nem meramente acadêmica: é sobretudo uma questão social, uma questão política. (CIAMPA, 1987, p. 127)

Queremos destacar que dentre a aparelhagem conceitual de Ciampa (1987) o conceito de “personagem” é talvez o mais importante para a concepção de identidade-metamorfose do autor. É distinguindo as personagens desempenhadas pelo ator social em sua história de vida que Ciampa “prova” sua tese.

O primeiro ponto que se nota é a diferenciação entre o conceito de “personagem” e o de “papel”. Na seguinte citação o autor tenta explicar isso:

A identidade, que inicialmente assume [inicialmente] a forma de um nome próprio, vai adotando outras formas de predicções, como papéis, especialmente. Porém, a forma *personagem* expressa melhor isso na sua generalidade. [...] Um exemplo banal pode deixar isto claro: imagine um grupo de alunos antes do início do curso perguntando: quem é o professor de Psicologia Social? Se a resposta pudesse ser um papel a pergunta não teria cabimento, porque professor é alguém que ministra cursos na sua área de especialidade; o papel é conhecido; imagine que então alguém responde: o professor é Fulano; se o nome for de uma personagem conhecida, certamente os alunos terão satisfeita a curiosidade. Ah! É ele. Porém, se for o nome de uma personagem desconhecida, poderão ainda perguntar: Quem é esse *cara*? Qual é a *dele*? Como ele é?, etc. A personagem é que quer ser conhecida! Outro exemplo: no poema do Severino há dois coveiros bem distintos; ora, o papel de ambos é o mesmo. Há duas ciganas; também o papel é o mesmo. Entretanto, podemos falar de duas personagens distintas em ambos os casos... (CIAMPA, 1987, p. 134, grifo do autor)

O conceito de “personagem” serve para se referir a algo mais singular do que o conceito de “papel”. Porém entendemos que essa distinção de Ciampa entre papel e personagem só faz sentido ao se tratar os acontecimentos sociais como peripécias numa narrativa. Somente numa narrativa se consegue distinguir um papel e a atuação deste por um personagem, pois é na narrativa que eles, os personagens, atuam. Fora dessa abordagem narrativa, confunde-se a referência ao ator e ao personagem.

No exemplo acima, os alunos sabem qual é o papel de Fulano, ele é professor. Se eles conhecem quem é o Fulano e que o papel dele é o de professor, Ciampa diz que eles sabem aí quem é o *personagem*. Mas julgamos que houve aí uma confusão da parte de Ciampa. Se os alunos conhecem quem é o Fulano e que o papel dele é o de professor, então eles simplesmente sabem quem é o ator e qual seu papel – Fulano é o professor, o professor é Fulano. Não faz sentido numa situação cotidiana falar em termos de personagens que desempenhamos. O aluno não diria de fato: “Nessa escola, Fulano é o personagem ‘Professor Fulano’.” Enquanto pesquisador redigindo a presente dissertação, não funcionaria muito bem na linguagem comum eu dizer “Estou analisando a tese de uma personagem, o professor

Antonio Ciampa...”. A afirmação faz pouco sentido, fica confuso se Ciampa é uma pessoa real ou fictícia. Mas já faria mais sentido se eu dissesse a mesma frase situando Ciampa numa narrativa: “Estou analisando a tese de uma personagem importante da história da psicologia social brasileira, a do professor Antonio Ciampa.” Portanto, a nosso ver, o conceito de personagem só funciona bem na análise de narrativas, ainda que seja na de narrativas históricas, mas o conceito precisa estar colocado nesse contexto. Fora do contexto narrativo, “personagem” perde o sentido e confunde-se com “papel”.

Quando usamos a palavra “papel”? Pelos exemplos, notamos que “papel” é uma abstração, um papel é uma atividade verbalmente padronizada dentro de uma cultura, como um conjunto de regras relacionadas a um determinado rótulo. Resumidamente falando, o papel é algo dado, estabelecido na sociedade. A palavra “professor” funciona como a indicação de um papel social e está ligada a um conjunto de regras que balizam o comportamento de alguém em função desse rótulo, ou seja, como ele deve agir em determinado contexto para receber o reconhecimento social e a remuneração pelo seu desempenho. Esse papel se concretiza, ou seja, deixa de ser meramente “verbal”, no próprio desempenho do papel pelo ator social.

Agora, se narrarmos o que aconteceu com esse ator em um determinado período de tempo, é que faz sentido usar a noção de personagem. O ator passa a ser encarado como personagem da narração, e assim conseguimos distinguir qual seu papel, que pode inclusive ser comum a de outros personagens. “...no poema do Severino há dois coveiros bem distintos; ora, o papel de ambos é o mesmo. Há duas ciganas; também o papel é o mesmo. Entretanto, podemos falar de duas personagens distintas em ambos os casos...” (CIAMPA, 1987, p. 134).

Um ponto curioso que tem a ver com a gramática desses termos e como eles se articulam é o caso da narrativa autobiográfica. Se o ator de quem antes narrávamos a história passar ele próprio a narrar sua própria história, iremos dizer que ele irá atuar concretamente como ator no papel de narrador, isto é, narrador-autor, e ele fará referências a si como se faz referências a um outro, colocando-se pois como personagem de sua própria narrativa. Nessa narrativa ele será um personagem com diferentes papéis, e papéis que podem coincidir com os de outros personagens. Essa observação ajuda a mostrar que a gramática da palavra “personagem” em Ciampa (1987) delimita seu uso para uma singularização identitária, ou seja, este conceito serve para fazer uma identificação diferenciadora.

Por exemplo, em seu texto, Ciampa emite 17 categorizações diferentes, uma para cada personagem representada por Severina em determinado momento de sua história. Percebe-se que os termos utilizados na categorização de Severina não são retirados de

nenhum texto teórico, nem de nenhum outro texto utilizado pelo pesquisador, senão pelo próprio texto apresentado oralmente por Severina em sua narrativa. Com isso, Ciampa não tinha à mão uma terminologia pré-estabelecida para a identificação das atuações diversas de Severina, mas teve de chegar à sua classificação julgando a singularidade de cada situação em que Severina se encontrava e cada atividade que ela desempenhava.

Já que não há como expor detalhadamente a história de Severina, nem é necessário (basta cf. CIAMPA, 1987, pp. 39-122), com a citação a seguir poderemos ver em suma todas as diferentes classificações das personagens da identidade de Severina:

Se lembrarmos da narrativa autobiográfica da Severina, que aparece cortada-e-costurada no Livro II, veremos na descrição que faz de si, de sua identidade, sair não uma, mas várias personagens.

A *Severina-de-hoje* prenuncia a *Severina-de-amanhã* e fala da *Severina-de-ontem* como se fala de outra pessoa.

Buscando ir além do esquemático e do aparente, descobrimos a *Severina-na-infância-que-não-teve* sair como *Severina-bicho-do-mato* e se mostrar *Severina-bicho-humano*; vemos a *Severina-vingadora* negando (sem superar) a *Severina-escrava*; esta, na ilusão da superação, aparece como *Severina-noiva-iludida* que se descobre também *Severina-com-encosto-de-Exu*. A ilusão se desfaz e entra em cena a *Severina-bicho-acuado-quase-mortalmente-ferido*, que se salva como *Severina-doente-mental*. Salva-se morrendo para conseguir ser *Severina-moleque-aprontador*, que vira *Severina-manicure*. A morte não fora completa. A *Severina-baiana-que-virou-budista* esconde ainda a *Severina-mãe-proprietária* e anuncia a *Severina-que-está-virando-japonesa*.

São múltiplas personagens que ora se conservam, ora se sucedem; ora coexistem, ora se alternam. (CIAMPA, 1987, p. 155-156, grifo do autor)

Aplicado como instrumento de um método de pesquisa narrativa, o conceito de personagem passa a ter um valor heurístico interessante. Ele permite explicitar que a identidade de um indivíduo não é algo estático, acabado ou permanente, mas sim algo que pode mudar, e geralmente muda, ao longo do tempo. Inclusive, Ciampa (1987) irá chamar o processo de mudança de uma personagem para outra de “processo de superação da personagem”. O movimento contrário a esse, o de não mudança, ele irá chamar de “processo de reposição da personagem”. O que irá determinar a reposição ou superação de determinada personagem serão vários fatores, os quais deverão ser analisados na história de vida do indivíduo. Mas notamos que dentre esses fatores estão: as condições concretas de vida a que o indivíduo está submetido e o reconhecimento social dado pelos outros àquela determinada forma de se apresentar no “palco social”. Em suma, operando com o conceito de personagem Ciampa dá uma referência empírica à sua afirmação de que “identidade é metamorfose”.

O sintagma “identidade-metamorfose” depois foi ampliado para “identidade-metamorfose-emancipação” (CIAMPA; LIMA, 2012; LIMA, 2010). Em nossa interpretação,

a ampliação desse sintagma acabou servindo para enfatizar a orientação política dos estudos de identidade em Psicologia Social: estudar identidade deveria ser mais do que uma descrição de características identificatórias, não sendo suficiente compreender só a história de um indivíduo ou de um grupo; estudar identidade deveria ser analisar os processos de individuação-socialização e/ou alienação-emancipação, buscando compreender a sociedade e a política em que o indivíduo está inserido, e como essas esferas indivíduo-sociedade se determinam mutuamente, e daí se propor mudanças ao que está estabelecido. Entendendo que a metamorfose é algo que faz parte da identidade, por ser algo inerente à natureza (tudo no mundo se transforma), as pesquisas deveriam passar a ser principalmente sobre as possibilidades de emancipação dos indivíduos (nas suas metamorfoses). De acordo com Ciampa e Lima (2012, pp. 12-13),

...já em 1977 Ciampa apresentava os primeiros resultados de pesquisas em que evidenciava que “compreender a identidade é compreender a relação indivíduo-sociedade” (Ciampa, 1977), ou seja, assinalava que o estudo da identidade poderia ajudar a explicar tanto como se dava a construção das desigualdades, quanto poderia contribuir na compreensão das formas de resistências individuais e coletivas aos processos de massificação, ou seja, analisar tanto problemas sociais, como buscas emancipatórias.

Dando seguimento à tese de Ciampa, Alúcio Lima (2010) buscou ampliar a discussão sobre o sintagma “identidade-metamorfose-emancipação”, ressaltando o peso que determinados processos de reconhecimento social podem ter na constituição da identidade. Vemos que ele não se interessou pela questão do que seria a identidade, partindo já da noção de que identidade é metamorfose em busca de emancipação (LIMA, 2010). Lima, sim, destacou a influência de um determinado fenômeno, o reconhecimento social, na configuração de outro fenômeno, a identidade. Especificamente, o autor abordou a história da saúde mental brasileira e como são reconhecidos socialmente indivíduos identificados como “doentes mentais”. Em sua tese, ele analisa as histórias de vida de três pessoas diferentes, apontando as circunstâncias em que essas pessoas estavam, os outros com quem elas se relacionavam e os reconhecimentos que elas recebiam desses outros. Lima discute, neste trabalho, os efeitos que os diagnósticos psiquiátricos tiveram na vida dessas pessoas e como elas eram tratadas a partir daquele rótulo diagnóstico. Percebemos, com sua análise, a maneira como o rótulo diagnóstico, um tipo de reconhecimento, passa a ser um determinante da identidade. Lima então chama de “reconhecimento perverso” o reconhecimento social que se dá aos indivíduos a partir de categorias estigmatizantes.

Quando Lima (2010) fala de “reconhecimento perverso” daquele identificado como “doente mental”, entendemos que ele está se referindo à garantia de direitos (reconhecimento social) realizada com uma função tática, seguindo uma racionalidade instrumental e estratégica, apenas na defesa de interesses econômicos e políticos daquele que reconhece e não do sujeito que é reconhecido. A consequência de um reconhecimento perverso seria a manutenção do estigma (no sentido de Goffman), aprisionando o sujeito em uma identidade que na verdade lhe priva de vários outros direitos. O doente mental até chegaria a ter garantido seu direito à saúde e à alimentação, mas perderia seu direito à liberdade e à convivência. Com este trabalho, vemos, pois, uma aplicação do sintagma “identidade-metamorfose-emancipação” com um forte viés de crítica social e, por conseguinte, com um potencial para influenciar profissionais da saúde mental em repensar concepções e práticas estigmatizantes sobre seus pacientes.

Ciampa afirma: identidade é metamorfose. Entretanto, perguntamos: por que Ciampa não abandona o termo “identidade” e fica apenas com o termo “metamorfose”? O que justifica falar em “identidade-metamorfose” e não simplesmente em “metamorfose”? Por que Lima escreveu sobre a “identidade do doente mental” e não sobre “a metamorfose do doente mental”? Por que as pesquisas são sobre “identidade” e não sobre “metamorfose”?

#### ***2.4.1 A gramática de “identidade” na segunda fase de Ciampa***

A afirmação “identidade é metamorfose” estabelece a regra de uso segundo a qual se deve empregar o conceito “identidade” não no sentido de “ser”, mas no sentido de “devir”; “identidade” deve ser entendido não como substância una e estática, mas conjunto de atividades mutáveis. O autor parece não abandonar a palavra “identidade” ficando somente com a palavra “metamorfose”, porque a palavra “identidade” tem implícita uma noção de “conjunto” ou “unidade”. Esta noção de identidade-metamorfose permite dizer que a identidade é estável, mas não é estática.

Empiricamente isso fica estabelecido por meio da análise das narrativas, de modo que o autor usa o termo “identidade” para se referir a um fenômeno de caráter múltiplo e dinâmico. Múltiplo porque se constitui pelas diferentes atividades que o indivíduo desempenha em diferentes contextos, e dinâmico porque em aspectos significativos ele se transforma ao longo da história de vida. E assim o conceito “identidade” em Ciampa (1987) engloba o conceito “personagem”. Este último termo só se aplica no contexto da análise de

narrativa biográfica e é usado para se referir com especificidade a cada atividade desempenhada pelo indivíduo ao longo do tempo.

Neste jogo de linguagem, responder à pergunta “quem sou eu?” é o mesmo que descrever, afirmar e assumir minha identidade. Isto é, “identidade” serve para se referir a toda a narrativa biográfica que pode ser feita por uma pessoa quando ela busca responder *quem é*.

## 2.5 Paul Ricoeur: o conceito de identidade narrativa

O trabalho de Paul Ricoeur (1985/2010; 1990/1991) é bastante interessante de ser apresentado agora pelo modo como suas considerações complementam e se articulam com as de Ciampa (1984; 1987). Vimos que Antonio Ciampa buscou demonstrar como uma pessoa transformava-se ao longo do tempo. Já o estudioso francês visa compreender mais detalhadamente o inverso: a questão da permanência no tempo, que caracteriza a própria noção de identidade e justifica não abandonar esse termo, sem ignorar a questão das transformações identitárias. Ricoeur propõe um uso específico para o conceito de identidade e permite assim compreender como num modelo narrativo, e com a sua distinção entre identidade-*idem* e identidade-*ipse*, articulam-se permanência e mudança, igualdade e diferença<sup>38</sup>.

De início, e coincidentemente, Ricoeur apresenta a mesma observação que Ciampa fizera: “Dizer a identidade de um indivíduo ou de uma comunidade é responder à pergunta: *quem* fez tal ação? *Quem* é seu agente, seu autor?” (RICOEUR, 1985/2010, p. 418, grifo do autor). “Responder à pergunta ‘quem?’, como disse claramente Hannah Arendt, é contar a história de uma vida. A história contada diz o *quem* da ação. *Portanto a identidade do quem não é mais que uma identidade narrativa.*” (RICOEUR, 1985/2010, p. 418, grifo do autor).

Seguindo a influência de Wittgenstein, Paul Ricoeur já faz suas considerações gramaticais, indicando para nós que as dificuldades enfrentadas nas questões de identidade advêm de uma confusão sobre dois usos diferentes desse conceito. Esses usos se confundem e geram mal-entendidos, porque possuem diferenças sutis. Sutis, mas significativas.

Nas suas acepções variadas, [a palavra] “mesmo” é empregada no quadro de uma *comparação*; ela tem como contrários: outro, contrário, distinto, diverso, desigual,

<sup>38</sup> A obra deste filósofo é bastante densa e suas discussões abordam muitos aspectos do problema. Não será interessante para os objetivos de nossa pesquisa trazer tudo o que ele apresenta, além de que já existem outras pesquisas com essa proposta (cf. NASCIMENTO, 2009; TEIXEIRA, 2004).

inverso. O peso desse uso comparativo do termo “mesmo” pareceu-me tão grande, que eu consideraria daqui em diante a mesmidade sinônimo da identidade-*idem* e lhe oporia a ipseidade como referência à identidade-*ipse*. (RICOEUR, 1990/1991, p. 13)

Ricoeur (1985/2010; 1990/1991) aponta que a palavra “identidade” ao mesmo tempo é empregada para falar de *mesmidade* e de *ipseidade*, ambos os usos relacionados a um critério narrativo. Vemos ele propor que se adicione então os sufixos “-*idem*” e “-*ipse*” para demarcar essa distinção. Segundo o autor, “mesmidade” e “ipseidade” advêm de um retorno à língua latina, que apresenta dois termos para falar da identidade. Em latim há o termo *idem*, como já vimos, traduzível por “mesmo” no sentido de “o que é comum a...”; e há o termo *ipse*, traduzível por “próprio” no sentido de “o que é singular”. De fato se percebe que um dos termos propostos por ele compõe-se pelo radical “*mesmo*” mais o sufixo “-idade” e o outro termo compõe-se de “*ipse*” mais “-idade”.

Ricoeur (1990/1991) também cita esses termos em outras línguas. São equivalentes a “mesmidade”: em inglês *sameness*; em alemão *Gleichheit*; em francês *mêmeté*. Já “ipseidade” seria equivalente a: *selfhood* no inglês; *Selbstheit*, no alemão; *ipseité* no francês. Nota-se que o inglês e o alemão nos deixam evidente a aplicação do radical *self-* ou *Selbst-* para a referência ao “próprio”.

*Self* é um termo rico de aplicações e sujeito ele próprio a distinções internas, como já vimos anteriormente com William James, Charles Cooley e George Mead, que discriminavam em *self* a referência a “eu” e a “mim”, dependendo de quando se está falando sobre o momento que o *self* atua como sujeito da ação (o agente, o observador) ou como objeto da ação (o paciente, o observado). “Self” é também uma palavra empregada para referências reflexivas, às vezes traduzível por “auto”, como em “*self-esteem*” (autoestima), às vezes traduzível por “se”, como em “*Judas killed himself*” (Judas se matou), e às vezes traduzível por “si mesmo”, como em “*Narciso looked at himself*.” (Narciso olhou para si mesmo).

Sobre a diferença entre falar “si” ou “si mesmo”, Ricoeur observa o seguinte:

...“si-mesmo” é apenas uma forma reforçada de “si”, servindo a expressão “mesmo” para indicar que se trata exatamente do ser ou da coisa em questão (é porque quase não há diferença entre “a preocupação de si” e “a preocupação de si mesmo”, senão o efeito de esforço que acabamos de dizer). Contudo, o fio tênue que liga “mesmo” colocado após “si” ao adjetivo “mesmo” no sentido de idêntico ou então semelhante não se rompeu. Reforçar é ainda marcar uma identidade. Não é o caso em inglês ou em alemão, onde *same* não pode ser confundido com *self*, *der die, dasselbe*, ou *gleiche* com *Selbst*, senão nas filosofias que derivam a *selfhood* ou a *Selbstheit* da mesmidade resultante de uma comparação. Aqui, o inglês e o alemão são menos fonte de equívoco do que o francês. (1990/1991, p. 13)

As proposições de Paul Ricoeur ajudam a compreender que quando um(a) autor(a) como Guareschi (2008) ou Woodward (2008) falam que não é possível falar da identidade sem falar da diferença, ou que uma identidade depende de uma diferença, estão usando “identidade” no sentido de identidade-*idem*, ou mesmidade. No caso de Guareschi, ela afirma: “O termo identidade... só se torna possível se pensado em relação à diferença, ou seja, identidade e diferença são tidas relacionalmente, de modo que só apreendemos um a partir do outro.” (2008, p. 66). Já Kathryn Woodward diz:

...a identidade é relacional. A identidade sérvia depende, para existir, de algo fora dela: a saber, de outra identidade (croácia), de uma identidade que ela não é, que difere da identidade sérvia, mas que, entretanto, fornece as condições para que ela exista. A identidade sérvia fornece as condições para que ela exista. A identidade sérvia se distingue por aquilo que ela não é. Ser um sérvio é ser um “não-croata”. A identidade é, assim, marcada pela diferença. (2008, p. 9)

Colocada nesses termos, “identidade” aparece como uma questão de lógica. Será interessante abordar isso agora para se entender logo mais a discussão de Ricoeur sobre a identidade-*idem* ou mesmidade.

Em um dicionário da língua portuguesa (HOUAISS, 2009), “Identidade” é definido como “1. qualidade do que é idêntico; 2. conjunto de características que distinguem uma pessoa ou uma coisa e por meio das quais é possível individualizá-la”. Em sua etimologia, vem do latim clássico. “Identidade” no português vem de uma mudança na forma do substantivo “*Identitas*” no latim; “*identitas*”, por sua vez, é derivado do adjetivo “*idem*”; “*idem*” sendo traduzido por “o mesmo”. A “*identitas*”, portanto, aparece como aquilo que é relativo a “o mesmo”. Qualidade do que é idêntico. O que seria “idêntico”? Um adjetivo para dizer que algo: 1. *em nada difere* de outro ou de outros, ex. “Eles são gêmeos idênticos.”; 2. *em nada difere* de si próprio, por comparação com outra ocasião ou situação, imutável, inalterável, ex. “Meus sentimentos continuam idênticos”; 3. é muito parecido; análogo, semelhante, ex. “No fundo, as vidas de ambos são idênticas.” (HOUAISS, 2009).

Vemos dois pontos interessantes aí: a) quando o dicionário diz “em nada difere”, ele apresenta “idêntico” com um sentido forte, de igualdade absoluta; b) mas quando ele diz “é muito parecido”, o termo “idêntico” recebe um sentido fraco, de igualdade relativa, semelhança, parença. Percebemos que Paul Ricoeur (1990/1991) não opera com “identidade” em seu sentido de igualdade absoluta, justamente porque é nesse sentido que se chega a inúmeras aporias e paradoxos. A história da filosofia atesta isso.

De acordo com H. Deutsch (2008), dizer que identidade é uma relação de algo consigo mesmo e com nenhuma outra coisa ( $X$  é igual a  $X$ ; de modo que  $X$  não pode ser igual a  $Y$ ) é uma definição circular e paradoxal. Circular pela tautologia e paradoxal por se tornar ilógica quando se entra em questão as diferentes ocorrências de algo, ocasião em que se diria que  $X$  aqui é uma coisa ( $X$ ) e  $X$  ali é outra coisa ( $Y$ ), donde se teria de admitir que  $X$  é igual a  $Y$ , contradizendo assim a primeira proposição ( $X = X$ ). Nesse tipo de afirmação está se operando com “identidade” como “igualdade absoluta em relação a si” e “diferença absoluta em relação a todo o resto”. Essa é considerada uma concepção cara ao senso comum, tida como um padrão de “identidade” (DEUTSCH, 2008). Foi formulada no princípio leibniziano de identidade, chamado de “identidade dos indiscerníveis”: “Princípio associado a Leibniz, segundo o qual se  $A$  e  $B$  têm *exatamente as mesmas propriedades*, então são idênticos.” (BLACKBURN, 1997, p. 193, grifo nosso). A identidade dos indiscerníveis é também chamada de “Lei de Leibniz”: para poderem ser considerados idênticos,  $X$  e  $Y$  não podem diferir em nenhum aspecto; para se poder dizer que têm identidade entre si,  $X$  e  $Y$  têm de partilhar todas as características.

Contudo, alguns filósofos negam que uma tal relação de igualdade absoluta possa existir, de modo que “identidade” pode ser entendido como identidade relativa (DEUTSCH, 2008). A identidade absoluta pela Lei de Leibniz nos leva a um dos principais quebra-cabeças sobre a identidade, que é o paradoxo da mudança. Tal paradoxo se expressa no seguinte exemplo:

Suponha que temos duas fotografias de um cachorro, Oscar. Em uma delas,  $A$ , Oscar é um filhotinho, na outra,  $B$ , ele é velho e de focinho cinza. No entanto, asseguramos que ele é o mesmo cão, em, ao que parece, violação direta da LL [Lei de Leibniz]. Mais explicitamente,  $B$  é uma fotografia de um cão velho com um focinho cinza;  $A$  é uma fotografia de um cão jovem, sem um focinho cinza.  $A$  e  $B$  são fotografias do mesmo cão. Mas de acordo com a LL [Lei de Leibniz], se o cão em  $B$  tem uma propriedade (por exemplo, ter um focinho cinza) que o cão em  $A$  não tem, então  $A$  e  $B$  *não* são fotografias do mesmo cão. Contradição. (DEUTSCH, 2008, seção 2.1, §1; tradução nossa)<sup>39</sup>

Pelo sentido leibniziano de identidade, é uma contradição dizer que  $A$  e  $B$  são “o mesmo” se os dois possuem características diferentes; um é novo, o outro é velho, um possui

---

<sup>39</sup> “Suppose we have two photographs of a dog, Oscar. In one,  $A$ , Oscar is a puppy, in the other,  $B$ , he is old and gray muzzled. Yet we hold that he is the same dog, in, it appears, direct violation of LL [Leibniz’s Law]. More explicitly,  $B$  is a photograph of an old dog with a gray muzzle;  $A$  is a photograph of a young dog without a gray muzzle.  $A$  and  $B$  are photographs of the same dog. But according to LL [Leibniz’s Law], if the dog in  $B$  has a property (e.g., having a gray muzzle) that the dog in  $A$  lacks, then  $A$  and  $B$  are *not* photographs of the same dog. Contradiction.” (DEUTSCH, 2008, seção 2.1, §1)

o focinho de uma cor e o outro possui o focinho de outra cor. “São iguais *e* são diferentes? Contradição!” — diria Leibniz.

Porém não haverá contradição se a noção de identidade for usada num sentido relativo. A regra fundamental da identidade relativa é que: é possível, e de fato acontece, que  $X$  e  $Y$  são o mesmo  $F$  e (ainda)  $X$  e  $Y$  não são o mesmo  $G$ . (DEUTSCH, 2008, seção 3, §1). Essa noção relativa dissolve o problema da mudança na identidade. Exemplo: lembremos do romance inglês *The Strange Case of Dr. Jekyll and Mr. Hyde*, um clássico de Louis Stevenson publicado em 1886. O Doutor Jekyll é um médico correto, pudico, genial e, julgamos, tolo. Ele cria uma substância misteriosa e a ingere, testando-a em si mesmo. Por causa disso passa a se transformar em um outro homem, que se chama então de Senhor Hyde, um homem brutal, perverso e perigosamente sagaz. Hyde comete todos os atos que Jekyll desejava fazer mas que se via moral e fisicamente impedido. Quando o pobre Doutor Jekyll descobre que Hyde é ele mesmo, responsabiliza-se pelos crimes de seu *alter ego* e se mata, consequentemente matando os dois, ele e seu outro. Voltando à discussão sobre a identidade relativa, entendemos então que o doutor Jekyll e o senhor Hyde são a mesma  $F$  (pessoa) e não são a mesma  $G$  (personagem). Nesse uso, a palavra “mesma/mesmo” expressa uma identidade relativa – relativa porque  $X$  e  $Y$  equivalem-se em relação a  $F$ , mas diferem em relação a  $G$ .

Deutsch (2008) afirma que a identidade relativa é uma tese interessante, proporcionando soluções valiosamente simples para muitos quebra-cabeças de identidade. No problema da identidade e da mudança, permite afirmar sem contradição que, embora distintas temporalmente, sendo inclusive diferentes personagens, o médico e o monstro são a mesma pessoa: Jekyll.

É possível que os objetos  $x$  e  $y$  sejam o mesmo  $F$  e ainda não o mesmo  $G$ , (onde  $F$  e  $G$  são predicados que representam os tipos de coisas (maçãs, navios, passageiros), ao invés de meramente propriedades das coisas (cores, formas). *Nesse caso, “mesmo” não pode significar identidade absoluta.* (DEUTSCH, 2008, §1, grifo nosso; tradução nossa)<sup>40</sup>

Assim, a identidade relativa pode ser colocada pela seguinte formulação: “ $x$  e  $y$  são o mesmo  $F$ , mas  $x$  e  $y$  são diferentes  $G$ s.” (DEUTSCH, 2008, seção 3, §1, tradução nossa). No caso do Dr. Jekyll: a mesma pessoa, diferentes personagens. “Ser o mesmo” em  $F$  dá a identidade, enquanto que “ser diferente” em  $G$  relativiza e viabiliza falar de identidade.

<sup>40</sup> It is possible for objects  $x$  and  $y$  to be the same  $F$  and yet *not* the same  $G$ , (where  $F$  and  $G$  are predicates representing kinds of things (apples, ships, passengers) rather than merely properties of things (colors, shapes). *In such a case ‘same’ cannot mean absolute identity.* (DEUTSCH, 2008, §1, grifo nosso)

Essa questão se algo ou alguém “é o mesmo” ou se “não é o mesmo” é uma questão de uma identificação não-ambígua. Nesses casos, como diz Ricoeur (1990/1991), “A identidade é definida como mesmidade e não como ipseidade.” (p. 45). Além de ser uma questão de identificação não-ambígua, é uma questão de reidentificação, ou seja, que aquilo a que nos referimos pode ser reconhecido como o mesmo em diferentes lugares e momentos.

Trata-se, com efeito, não somente de assegurar que falamos da mesma coisa mas de que podemos identificá-la como a mesma coisa na multiplicidade de suas ocorrências. Ora, isso só se faz por localização espaço-temporal: a coisa fica a mesma em lugares e tempos diferentes. Finalmente a mesmidade fundamental é a do próprio quadro espaço-temporal: para ocasiões diferentes, utilizamos o mesmo quadro (Strawson, *Os indivíduos*, 35 [32]). “Mesmo” quer dizer então único e recorrente. (RICOEUR, 1990/1991, pp. 45-46)

Neste contexto de discussão sobre a mesmidade, o autor coloca também que a noção de identidade como mesmidade consiste das relações entre três componentes: identidade numérica, identidade qualitativa e continuidade ininterrupta. *Identidade numérica*: “...de duas ocorrências de uma coisa designada por um nome invariável na linguagem comum, dizemos que elas não formam duas coisas diferentes mas ‘uma única e mesma’ coisa. Identidade aqui significa unicidade: o contrário é pluralidade (não uma mas duas ou várias).” (RICOEUR, 1990/1991, pp. 140-41). *Identidade qualitativa*: “a semelhança extrema: nós dizemos de X e de Y que eles vestem a mesma roupa, isto é, vestuários semelhantes, que e indiferente que os troquemos um pelo outro;” (p. 141). E a *continuidade ininterrupta* entre o primeiro e o último estágio do que nós consideramos um mesmo indivíduo:

...esse critério prevalece em todos os casos onde o crescimento e o envelhecimento operam como fatores de dessemelhança e, por implicação, de diversidade numérica; assim dizemos de um carvalho que ele é o mesmo, da bolota à árvore inteiramente desenvolvida; do mesmo modo de um animal, do nascimento à morte; igualmente, enfim, de um homem — não digo de uma pessoa — como simples amostra da espécie. A demonstração dessa continuidade funciona como critério anexo ou substitutivo da similitude; a demonstração repousa na colocação em série ordenada de mudanças fracas que, tomadas uma a uma, ameaçam a semelhança sem destruí-la; fazemos assim com nossos próprios retratos em idades sucessivas da vida; como vemos, o tempo aqui é fator de dessemelhança, de afastamento, de diferença. (RICOEUR, 1990/1991, p. 142)

Em suma, dizer que  $x$  e  $y$  são qualitativamente idênticos significa dizer que  $x$  é extremamente semelhante a  $y$ ; e dizer que  $x$  e  $y$  são numericamente idênticos é dizer que  $x$  e  $y$  são uma coisa só e não duas. O ponto é que  $x$  e  $y$  podem ser numericamente idênticos sem o serem qualitativamente, admitindo-se aí, com uma noção de identidade relativa, que eles podem possuir diferentes qualidades em tempos diferentes. A continuidade no tempo seria

uma garantia da identidade numérica apesar da diferença entre *x* e *y* quando considerados em momentos históricos diferentes.

Vemos com todas essas considerações que o uso de identidade nesse sentido de mesmidade ou identidade-*idem* serve para tratar tanto de coisas quanto de pessoas. Como veremos de agora em diante, identidade-*ipse* ou ipseidade só se aplica na consideração de pessoas.

A identidade-*ipse* não é a identidade do *mesmo*, é a identidade do *si*, ou seja, é a identidade propriamente narrativa, a que se põe em questão quando um indivíduo fala de si mesmo, colocando-se como agente. Daí a necessidade de um primeiro esclarecimento sobre o termo: apesar de sua referência à relação de um indivíduo consigo mesmo, “...a identidade no sentido de *ipse* não implica nenhuma asserção concernente a um pretense núcleo não-mutante da personalidade.” (RICOEUR, 1990/1991, p. 13).

Está em pauta novamente o problema da mudança e da permanência no tempo. Para Ricoeur, a permanência no tempo na relação consigo mesmo advém de dois fatores: o *caráter* e a *palavra considerada*. “Num e noutra, reconhecemos de bom grado uma permanência que dissemos ser de nós mesmos.” (RICOEUR, 1990/1991, p. 143). *Caráter* aqui tem um sentido próprio dado pelo autor: ele entende por caráter “o conjunto das marcas distintivas que permitem reidentificar um indivíduo humano como o mesmo”, o caráter “designa de modo emblemático a mesmidade da pessoa.” (RICOEUR, 1990/1991, p. 144), e logo adiante também diz: “O caráter, eu diria hoje, designa o conjunto das disposições duráveis *com que* reconhecemos uma pessoa.” (RICOEUR, 1990/1991, p. 146).

Primeiramente, à noção de disposição liga-se a de hábito, com sua dupla valência de hábito em via de ser, como dizemos, contraído, e de hábito já adquirido. [...] Cada hábito assim contraído, adquirido e tornado disposição durável, constitui um traço — um traço de caráter, precisamente —, isto é, um signo distintivo *com o que* reconhecemos uma pessoa, identificamo-la novamente como a mesma, não sendo o caráter outra coisa que o conjunto desses signos distintivos. (RICOEUR, 1990/1991, pp. 146-47, grifo do autor)

É o caráter então aquilo que nos permite identificar uma pessoa como ela mesma, diferenciando-a de outras semelhantes, ou ainda, aquelas características de aparência física e de modo de agir que permitiriam identificá-la como a mesma em tempos diversos. Assim entendido, “o caráter pode constituir o ponto limite em que a problemática do *ipse* torna-se indiscernível da do *idem* e leva a não distinguir entre uma e outra.” (RICOEUR, 1990/1991, p. 146). Ou seja, na apresentação de si, ao falar de si mesmo como a responder à pergunta “Quem sou eu?”, o que se coloca inicialmente é o caráter – aquilo que nos apresenta a nós

mesmos, nos identifica para os outros ou que os outros vêm, reconhecem (identificam) em nós – qualidades, defeitos, habilidades, deficiências, atividades sociais, raízes, vínculos, preferências, gostos *etc.*

Por essa estabilidade emprestada dos hábitos e das identificações adquiridas, em outras palavras, das disposições, o caráter assegura ao mesmo tempo a identidade numérica, a identidade qualitativa, a continuidade ininterrupta na mudança e, finalmente, a permanência no tempo que definem a mesmidade. Direi de modo apenas paradoxal que a identidade do caráter exprime uma certa aderência do *o quê?* ao *quem?*. O caráter é verdadeiramente “o quê” do “quem”. (RICOEUR, 1990/1991, p. 147)

Por conta do *caráter* que fica sutil a diferença entre ipseidade e mesmidade. A única diferença é que a identidade-*idem* se emprega na consideração do outro, como a responder à pergunta “Quem é ele?” ou “Ele é o quê?”. A identidade-*ipse* é a que se emprega na consideração de si como agente, como a responder a “Quem sou eu?”.

Mas a identidade-*ipse* não se resume ao conjunto de características diferenciadoras de alguém. Ricoeur (1990/1991, p. 148) também aponta que “a palavra mantida na fidelidade à palavra dada” é um segundo e crucial modelo de permanência do si no tempo. Chega a ser oposta ao caráter, por não se reduzir a “uma coisa”, nem a um “o quê”: “A palavra mantida afirma uma *manutenção de si* que não se deixa inscrever, como o caráter na dimensão de alguma coisa em geral, mas unicamente naquela do *quem?*.” (RICOEUR, 1990/1991, p. 148). A manutenção do caráter (o conjunto de características próprias) depende de uma reidentificação ou reconhecimento dos atributos do si mesmo, seja esse reconhecimento feito pelos outros ou por si mesmo. Já a manutenção da palavra dada segue o modelo da promessa<sup>41</sup>: depende de uma coerência no agir atual em relação ao dizer passado, e de que o dizer presente será confirmado por um agir futuro (ou que o agir futuro será coerente com o dizer presente). Nas palavras do próprio autor: “Uma coisa é a continuação do caráter; uma outra, a constância na amizade. [...] A este respeito, a duração da promessa... parece realmente constituir um desafio no tempo, uma denegação da mudança...” (RICOEUR, 1990/1991, pp. 148-49). Mais adiante ele também assevera: “...contar com alguém é, ao mesmo tempo, apoiar-se na estabilidade de um caráter e esperar que o outro cumpra a palavra, quaisquer que sejam as mudanças suscetíveis de afetar as disposições duráveis em que ele se

---

<sup>41</sup> Lembrando que a promessa é um ato de fala tipicamente performativo: ela se inicia ao ser proferida e se efetua ao ser cumprida depois com outros atos.

deixa reconhecer.” (p. 176). Assim, a adscrição<sup>42</sup> de um agente às suas ações é o que caracteriza a ipseidade.

Vale apresentar uma citação de Hannah Arendt de quem Ricoeur se valeu em suas formulações:

Na ação e no discurso, os homens mostram quem são, revelam ativamente suas identidades pessoais e singulares, e assim apresentam-se ao mundo humano, enquanto suas identidades físicas são reveladas, sem qualquer atividade própria na conformação singular do corpo e no som singular da voz. (ARENDR, 1993, p. 192 *apud* NASCIMENTO, 2009, p. 39):

Como Nascimento (2009) bem interpreta, nessa passagem fica claro o discernimento entre o “quê” e o “quem”, pois o corpo e a voz são traços de mesmidade, isto é, traços de estabilidade atribuíveis ao ser humano. Porém só posso mostrar quem eu sou por minhas ações e discurso, narrando. Como Görtz (1995 *apud* NASCIMENTO, 2009) observa, mesmidade e ipseidade são dois modos de permanência no tempo discerníveis, mas não excludentes, diferentes, mas não opostos. No caráter (conjunto de atributos e hábitos identificadores) a ipseidade de um indivíduo é recoberta pela mesmidade; enquanto que na manutenção de si pela fidelidade à palavra dada, a ipseidade se destaca da mesmidade.

Lembrando a pergunta sobre a permanência no tempo: como alguém é o mesmo ao longo do tempo se nesse desenrolar temporal essa mesma pessoa varia, muda, transforma-se? Como um indivíduo é o mesmo e é outros? O que mantém a identidade de alguém? Nas palavras do próprio Ricoeur: “O que justifica que se considere que o sujeito da ação, assim designado por seu nome, é o mesmo ao longo de toda uma vida que se estende do nascimento até a morte?” (1985/2010, p. 418).

De acordo com Olson (2010), na tradição filosófica há dois modelos principais para se responder a essa questão de identidade: um modelo “psicológico” e um modelo “somático”. No modelo psicológico, entende-se que a condição necessária ou suficiente (ou as duas coisas) para se dizer que um indivíduo é o mesmo ao longo do tempo é uma condição ou um elemento psicológico. “Você é aquele ser futuro que, em algum sentido, herda suas características mentais – crenças, memórias, preferências, a capacidade para o pensamento racional, esse tipo de coisa – de você; e você é aquele ser passado cujas características

---

<sup>42</sup> Como se verá logo adiante, Ricoeur define a adscrição como a atividade de atribuir uma ação a alguém. Essa noção tem a ver com responsabilização e autoria.

mentais você herdou desta forma.” (OLSON, 2010, seção 3, §1; tradução nossa)<sup>43</sup>. No modelo somático, por outro lado, entende-se que a nossa identidade através do tempo consiste em alguma relação física concreta. “Você é aquele ser passado ou futuro que tem o seu corpo, ou que é o mesmo organismo biológico como você é, ou algo semelhante. Se você sobrevive ou perece, não tem nada a ver com fatos psicológicos.” (OLSON, 2010, seção 3, §2; tradução nossa)<sup>44</sup>.

Esses posicionamentos são debatidos através de exercícios filosóficos como o de um possível transplante de cérebro. Olson assim propõe: imagine que seu cérebro é transplantado para a minha cabeça. Resulta daí dois seres: a pessoa que fica com o seu córtex e a maioria das suas características mentais, e o ser de cabeça-oca deixado para trás, o qual pode talvez estar biologicamente vivo mas não terá quaisquer funções mentais. Sobre a identidade desses dois seres, há então duas maneiras de se posicionar:

Aqueles que dizem que você seria aquele que recebe o seu cérebro, geralmente o dizem porque acreditam que alguma relação envolvendo psicologia é suficiente para você persistir: eles aceitam a abordagem psicológica. Aqueles que dizem que você seria o vegetal de cabeça vazia, assim afirmam porque eles tomam a sua identidade como consistindo em algo totalmente não-psicológico, como a abordagem somática defende. (OLSON, 2010, seção 3, §3; tradução nossa)<sup>45</sup>

Os debates sobre a resposta mais coerente a esse problema ainda se mantêm. Está longe de ser um ponto consensual na Filosofia determinar quais condições são necessárias ou suficientes que permitem um indivíduo persistir enquanto ele mesmo apesar das mudanças (OLSON, 2010).

Ricoeur defende que as soluções tradicionais trazidas ao problema da identidade pessoal – a partir de critérios psicológicos ou de critérios somáticos – falham porque ignoram a dimensão narrativa da identidade. Assim, a posição de Paul Ricoeur com a dialética da mesmidade e da ipseidade implicada na identidade narrativa vem trazer uma terceira via frente àquelas.

---

<sup>43</sup> “You are that future being that in some sense inherits its mental features—beliefs, memories, preferences, the capacity for rational thought, that sort of thing—from you; and you are that past being whose mental features you have inherited in this way.” (OLSON, 2010, seção 3, §1)

<sup>44</sup> “You are that past or future being that has your body, or that is the same biological organism as you are, or the like. Whether you survive or perish has nothing to do with psychological facts.” (OLSON, 2010, seção 3, §2)

<sup>45</sup> “Those who say that you would be the one who gets your brain usually say so because they believe that some relation involving psychology suffices for you to persist: they accept the Psychological Approach. Those who say that you would be the empty-headed vegetable say so because they take your identity to consist in something entirely non-psychological, as the Somatic Approach has it.” (OLSON, 2010, seção 3, §3)

Em termos de mesmidade, os atributos, características, hábitos são identificados e reidentificados em alguém, aparecendo como predicados atributivos e daí como conjunto de qualidades compartilhadas entre os seres humanos. “Idem” é traduzível por “comum”. Já em termos de ipseidade, o próprio de cada um, o que é de cada um por si, é a adscrição da sua ação. “Adscrição” é o termo utilizado por Ricoeur para falar da relação entre o agente e sua ação:

A atribuição a uma pessoa, que chamamos “adscrição”, forma parte do sentido da ação intencional. Nesse aspecto, a análise lógica das frases de ação centrada no vínculo entre o que e o como, não pode anular a referência ao agente enquanto possuidor da ação. A adscrição da ação a um agente forma parte do sentido da ação enquanto fazer que acontece. (...) O termo “adscrição” destaca o caráter específico da atribuição quando esta diz respeito ao vínculo entre a ação e o agente, do que se diz também que ele a possui, que é ‘sua’, que o agente se apropria dela. A adscrição tem por meta, conforme a terminologia que é também a da pragmática do discurso, a capacidade que possui o próprio agente em designar-se como aquele que faz ou fez. Relaciona e une o “que” e o “como” com o “quem”. (RICOEUR, 2004/2006, pp. 108-10).

Como já vimos, a pergunta prática por uma identidade é uma pergunta por *quem* é o agente. Em termos ricoeurianos, a pergunta “quem?” tem por resposta a identidade de um si mesmo, ou seja, a ipseidade de alguém. Pela narrativa, a ipseidade explicita a dimensão ética da identidade, pois se relaciona à responsabilidade e à autoria da ação humana. Como Souza (200?) observa, a narrativa não só mostra o homem como ser paciente das suas circunstâncias, mas principalmente o retrata enquanto agente em circunstâncias que não criou.

As personagens da literatura são compreendidas pela forma como os enredos conectam o que acontece a elas, suas ambições e projetos e o que elas realmente fazem. Do mesmo modo o sujeito dá sentido à sua identidade pessoal ao contar uma história sobre sua própria vida. Em nenhum dos casos a identidade consiste numa estrutura ou substância fixa. (SOUZA, 200?)<sup>46</sup>

A noção específica que permite compreender a articulação dialética entre mesmidade e ipseidade na narrativa é a noção de intriga. A intriga narrativa é a conexão entre os acontecimentos no tempo, permitindo “integrar à permanência no tempo o que parece ser o contrário sob o regime da identidade-mesmidade, a saber, a diversidade, a variabilidade, a descontinuidade, a instabilidade.” (RICOEUR, 1990/1991, p. 168).

A dialética de mudança e permanência do personagem vem de sua atuação na sucessão conectada dos acontecimentos e assim “a identidade do personagem se constrói em

<sup>46</sup> Texto em HTML na web: William Felipe de Souza. **Ricoeur e a identidade narrativa**. Disponível em: <http://metafisica.no.sapo.pt/william.html>

ligação com a da intriga” (RICOEUR, 1990/1991, p. 168). Então, nas considerações do autor, a identidade narrativa é colocada como dinâmica por admitir as concordâncias de acontecimentos, que dão identidade, e as discordâncias de acontecimentos que põem em xeque tal identidade. “Por concordância entendo o princípio da ordem que preside ao que Aristóteles chama ‘agenciamento dos fatos’. Por discordância entendo as reviradas de fortuna que fazem da intriga uma transformação regulada desde uma situação inicial até uma situação terminal.” (RICOEUR, 1990/1991, p. 169). Ricoeur atesta que na narrativa há a diversidade dos acontecimentos e há a unidade temporal da história relatada, daí também uma “concordância discordante”, “...entre os componentes díspares da ação, intenções, causas e acasos e o encadeamento da história” (RICOEUR, 1990/1991, p. 169).

E agora o autor introduz outra noção chave para a identidade narrativa como concepção dinâmica: o personagem. O que interessa quando se analisa uma narrativa não são as ações simplesmente, como se as ações fossem meros acontecimentos no mundo. Uma ação é ação *de alguém*. E o personagem é aquele que faz a ação na narrativa. “Personagem” é a palavra para se referir a um agente quando se trata de narrativas. É diferente de “pessoa”, utilizada para uma referência ontológica de um agente no mundo. “A categoria do personagem é, portanto, ela também, uma categoria narrativa, e seu papel na narração depende da própria inteligência narrativa que a intriga a si mesma.” (RICOEUR, 1990/1991, p. 170). Ricoeur afirmará que o desenvolvimento do personagem coincide com o da intriga e assim “o personagem, diremos, é ele próprio intriga.” (p. 171).

Então na narrativa ocorre uma correlação entre a ação e o personagem, com uma dialética de concordância e discordância, estabilidade e diversidade.

A dialética consiste em que, segundo a linha de concordância, o personagem tira sua singularidade da unidade de sua vida tida como a própria totalidade temporal singular que o distingue de qualquer outro. Conforme a linha de discordância, essa totalidade temporal é ameaçada pelo efeito de ruptura dos acontecimentos imprevisíveis que a pontuam (encontros, acidentes etc); (RICOEUR, 1990/1991, p. 176)

Quando se discutia a identidade de um indivíduo num transplante de consciência de um corpo para outro, vimos que uma das respostas é que o corpo que recebe tal consciência seria aquele a se dizer que conservou a identidade. Será o indivíduo *A* aquele corpo que apresentar a consciência de *A*. Aí o critério de identidade é um critério psicológico. Mas se tal critério for somático, então a resposta seria que *A* morreu, considerando que pela transferência de consciência o corpo vazio anterior deixa de viver. O novo corpo com a consciência recém recebida seria um outro indivíduo.

Segundo a proposta de Ricoeur, o critério de identidade seria o narrativo. Consideraremos que o indivíduo receptor da consciência é um outro personagem, embora semelhante ao primeiro.

A pessoa, compreendida como personagem de narrativa, não é uma entidade distinta de *suas* “experiências”. Bem ao contrário: ela divide o regime da própria identidade dinâmica com a história relatada. A narrativa constrói a identidade do personagem, que podemos chamar sua identidade narrativa, construindo a da história relatada. É a identidade da história que faz a identidade do personagem. (RICOEUR, 1990/1991, p. 176)

Daí concluímos que Ricoeur propõe um uso de “identidade” num sentido relativo e a sua distinção entre mesmidade e ipseidade serve para diferenciar bem a noção de identidade narrativa como ipseidade. Está se falando de “identidade narrativa” quando se trata da identidade de agentes, que produzem acontecimentos. Tais acontecimentos são estruturados por um fio narrativo que admite uma continuidade e estabilidade somada a peripécias e desvios. A identidade como ipseidade neste modelo narrativo leva a compreender a coesão de uma vida na impermanência imanente à própria vida.

### **2.5.1 A gramática de “identidade” em Ricoeur**

Ricoeur estabelece dois usos distintos para a palavra “identidade”: para falar de *mesmidade* e para falar de *ipseidade*. No texto do autor, “mesmidade” é sinônimo de “identidade-*idem*” e “ipseidade” é sinônimo de “identidade-*ipse*”. Ambos os termos são aplicados no contexto de análise de narrativas e para tratar da questão da permanência de um ser no tempo (como algo se transforma sem deixar de ser o mesmo).

Ele coloca a noção de identidade-*idem* para se referir à relação entre três componentes: identidade numérica, identidade qualitativa e continuidade ininterrupta; e assim serve para tratar tanto de coisas quanto de pessoas. Por sua vez, identidade-*ipse* só se aplica na consideração de pessoas, e se refere à singularidade de um agente proporcionada pela combinação única de suas características próprias e das peripécias de sua história.

Quando se trata de pessoas, a diferença entre mesmidade e ipseidade é sutil, porque a noção de identidade-*idem* se emprega na consideração do outro, como a responder à pergunta “Quem é ele?” ou “Ele é o quê?”. Já a identidade-*ipse* é a que se emprega na consideração de si mesmo como agente, como a responder a “Quem sou eu?”.

## 2.6 Deschamps e Moliner: identidade num modelo representacionista/cognitivo

Veremos agora que “identidade” serve para falar da relação de um indivíduo para com outros indivíduos em seus diferentes pertencimentos ao grupo de que faz parte (relações intragrupo) e ao grupo de que faz parte para com outros grupos (relações intergrupos). É o que veremos com Deschamps e Moliner (2008/2009) e a proposta desses autores de explicar a identidade como representação cognitivo-afetiva sobre as semelhanças e diferenças em relação aos outros.

Para esses autores, as interações cotidianas são ocasiões que levam a um indivíduo avaliar as semelhanças e diferenças que tem em relação aos outros, e assim “experimentar um sentimento de continuidade ou de fluidez do si-mesmo” (DESCHAMPS; MOLINER, 2008/2009, p. 28). Daí que a identidade se configuraria pelo que um indivíduo sabe sobre si mesmo e sobre os outros.

Nessa linha, é colocada uma distinção entre identidade “social” e “pessoal”: “a identidade social refere-se a um sentimento de semelhança com (alguns) outros, enquanto a identidade pessoal se refere a um sentimento de diferença em relação a esses mesmos outros.” (DESCHAMPS; MOLINER, 2008/2009, p. 14). Os comportamentos sociais em uma certa medida, isto é, não absolutamente, homogeneízam-se quando se trata da semelhança com outros dentro de um mesmo grupo; ao mesmo tempo, tais comportamentos sociais se diferenciariam em grande medida quando se considera a especificidade de um indivíduo e seu grupo de pertença. “Nesta perspectiva, a identidade pode ser concebida como um fenômeno subjetivo e dinâmico resultante de uma dupla constatação de semelhanças e de diferenças entre si mesmo, os outros e alguns grupos.” (DESCHAMPS; MOLINER, 2008/2009, p. 14).

A noção de identidade apresentada por Deschamps e Moliner é propriamente “psicológica”, tal como, inclusive, a vemos definida no dicionário de psicologia da *American Psychological Association* – APA –, em que se destacam três elementos importantes:

### Identidade

[1] o senso que um indivíduo tem de si próprio, definido por (a) um grupo de características físicas e psicológicas que não é totalmente compartilhado com outra pessoa e (b) uma gama de afiliações pessoais e interpessoais (p. ex., etnicidade) e papéis sociais. [2] A identidade envolve um senso de continuidade: o sentimento de que hoje somos a mesma pessoa que éramos ontem ou no ano passado (a despeito de mudanças físicas ou de outra natureza). [3] Esse senso é derivado de nossas sensações corporais, nossa imagem do corpo e o sentimento de que nossas memórias, objetivos, valores e experiências pertencem a nós. Também denominado identidade pessoal. (VANDENBOS *et al.*, 2010, p. 494)

O 1º elemento que destacamos é a identidade se definindo pelas características próprias e pertencimentos comuns de um indivíduo. O 2º elemento é o senso de continuidade nas variações, sendo este um elemento constituinte da identidade pessoal. O 3º elemento são os fatores que podem explicar como a identidade pessoal se forma.

O 1º elemento da definição fala do senso que um indivíduo tem de si próprio que advém de (a) e (b). Deve-se notar que o ponto (a) aproxima-se da noção de *ipseidade*, a diferenciação que o indivíduo tem de outrem, aquilo que lhe é próprio e distinto, o que permite dizer que ele é ele e não outro; e o ponto (b) aproxima-se da noção de *mesmidade*, a coparticipação que o indivíduo tem com outros, aquilo que lhe situa junto de outros, o que permite dizer que ele é alguém reconhecível socialmente. Notamos a implicação mútua desses pontos (a) e (b): ao falar de como um indivíduo se distingue socialmente dos outros é preciso falar de quem são esses outros; ou, ao falar como uma categoria de indivíduos se constitui como um todo é preciso distinguir quem são esses indivíduos, quem são essas partes desse todo. A seguinte citação de Deschamps e Moliner (2008/2009, pp. 151-52) sintetiza muito bem esses pontos:

O que é que lhe dá este sentimento de ser você mesmo? Será a crença segundo a qual você seria um ser único? Mas não existe também a certeza de que você partilha com outros muitas características? Examine por um instante sua “carteira de identidade” ou seu passaporte. O que você vê? Você é uma mulher ou um homem. Tem um nome e um sobrenome, nasceu num certo dia, de um certo ano e mora em tal endereço. Neste conjunto de critérios, quais lhe são de fato exclusivos? Seu sexo? A metade dos habitantes do nosso planeta têm o mesmo sexo que você! Sua data de nascimento? Saiba que só na França nascem mais de duas mil pessoas cada dia! Seu nome e sobrenome? Seria muito raro não existir ninguém que tivesse os mesmos! Talvez seu endereço? Se você tem a chance de morar numa casa individual... Mas você tem certeza de que não vai mudar de casa em breve? É fácil compreender que a maioria das coisas que caracterizam você enquanto pessoa única, você as compartilha com outros. Mas certamente você responderia que existe a sua história, sua vivência que são evidentemente únicas. Seu primeiro velocípede, ou talvez o divórcio de seus pais, ou a morte de sua avó, ou ainda o nascimento de um irmão ou de uma irmã... Todos esses exemplos nos levam a uma constatação incontornável: o sentimento de identidade é precisamente a resultante de um conjunto de características, tanto pessoais como sociais, que, longe de opor-se, combinam-se numa configuração particular para cada indivíduo.

Essas observações levam ao ponto (c): quais fatores causais podem explicar (a) e (b). Como Deschamps e Moliner (2008/2009, p. 15) colocam: “Conceber a identidade como um sentimento dinâmico de semelhanças e de diferenças nos levará a interrogar-nos sobre a natureza das cognições nas quais se apoia este sentimento.”, e perguntam, “Será que se trata de simples reflexos do mundo, ou de realidades subjetivas?” (p. 15). Os autores trabalharão então com a noção de *representação* para trazer respostas à questão da identidade. Eles irão se

valer das representações cognitivas: “estruturas cognitivas relativamente estáveis, subjacentes ao sentimento de identidade, ao mesmo tempo em que elas o cristalizam.” (DESCHAMPS; MOLINER, 2008/2009, p. 15). Os conhecimentos, crenças, emoções e julgamentos avaliativos sobre algo primeiro têm sua estruturação enquanto objetos mentais, enquanto representação cognitiva.

A noção de identidade social apresentada pelos autores é retirada de Tajfel, tal como ele a propôs na década de 1970, para se estudar as problemáticas envolvidas na pertença de um indivíduo aos seus diferentes grupos, de modo que uma identidade social seria o que define o lugar particular que o indivíduo ocupa na sociedade. A identidade social conceituada nesta perspectiva aparece como o conhecimento que um indivíduo tem de sua pertença a certos grupos sociais e de como ele dá um significado emocional e avaliativo sobre esta pertença (DESCHAMPS; MOLINER, 2008/2009). As pesquisas sobre identidade social buscaram pois entender como os indivíduos se relacionavam com seus grupos. De acordo com Deschamps e Moliner (2008/2009), inicialmente tais pesquisas chegaram a resultados apontando que quanto mais um indivíduo se via ligado cognitivamente e afetivamente a um grupo, mais semelhanças ele identificava entre si e o endogrupo, e daí se diminuía a diferenciação entre si mesmo e o grupo, exarcebando também as diferenciações entre grupos. “Em outras palavras, quando a identificação a um grupo aumenta, temos a passagem do polo interpessoal [relações dentro do grupo] para o intergrupos e inversamente.” (DESCHAMPS; MOLINER, 2008/2009, p. 65). O que se predizia então era que quanto mais diferenciação em relação aos outros de fora, mais um grupo seria homogêneo. Porém pesquisas posteriores encontraram dados contrários.

Porém, logo se percebeu que frequentemente as pessoas tinham a tendência de estereotipar mais os membros dos grupos de não-pertença do que os membros dos grupos aos quais elas pertencem. A uma diferenciação entre grupos não corresponde necessariamente um aumento da homogeneidade do endogrupo. Ao contrário, observa-se uma tendência dos indivíduos de perceber seus grupos de pertença como mais heterogêneos ou mais diferenciados (portanto, menos estereotipados) que os grupos dos quais eles não fazem parte. (DESCHAMPS; MOLINER, 2008/2009, p. 67)

Esta tendência de se ver o grupo de pertença como menos homogêneo do que os grupos de não-pertença, em outras palavras, de um indivíduo enxergar seu grupo como mais heterogêneo e os outros grupos como mais homogêneos, foi chamada de *Out-group homogeneity effect* (DESCHAMPS; MOLINER, 2008/2009), que era explicada por fatores cognitivos e motivacionais.

Já a identidade pessoal depende da representação de si mesmo. Deschamps e Moliner (2008/2009) colocam que as representações cognitivas só ocorrem na atividade humana. Agrupam elementos iconográficos, chamados também de imagens mentais, e agrupam elementos simbólicos em relação a seus objetos. Uma representação cognitiva é pois objeto e processo mental: “permite realizar operações bem diversas, como por exemplo decidir se Paris se situa mais ao norte ou mais ao sul do território, ou ainda calcular a distância entre Rennes e Lyon” (DESCHAMPS; MOLINER, 2008/2009, p. 77) sem de fato o indivíduo precisar percorrer toda a França para situar Paris no mapa ou medir com uma régua o espaço entre uma cidade e outra. Nesta perspectiva, uma representação cognitiva seria o que possibilita comunicar-se sobre as coisas.

...em certos casos, elas podem ser partilhadas por vários indivíduos. Isto significa que essas representações reúnem quase os mesmos conteúdos em indivíduos diferentes. Mas o caráter partilhado de uma representação cognitiva é parcialmente determinado pela natureza do objeto a que ela se refere. (DESCHAMPS; MOLINER, 2008/2009, pp. 77-78)

Os autores então distinguem haver cinco tipos de representações de natureza cognitiva, cada uma operacionalmente aplicável a um tipo de estudo. Haveria então: (1) as representações de si mesmo, produzidas por um indivíduo a propósito de si mesmo; (2) as representações intergrupos, partilhadas por um grupo e relativas ao próprio grupo ou a um outro grupo; (3) as representações sociais, partilhadas por um grupo e relativas a um objeto de seu entorno; (4) as representações do social, partilhadas por um grupo e relativas às hierarquias sociais; e (5) as representações coletivas, partilhadas por uma sociedade num conjunto e relativas a aspectos bem gerais do mundo. Assim, eles defendem que para se compreender a problemática da identidade é necessária a noção de representação. Isso porque é estudando as representações de si mesmo que se pode compreender a distância entre o eu e o mim, entre um sujeito ator do conhecimento dele mesmo e um sujeito objeto desse conhecimento; investigando as representações intergrupos, que se pode compreender as distâncias que o indivíduo percebe entre o grupo e ele mesmo; estudando as representações sociais é que se consegue compreender como o entorno humano é ao mesmo tempo interior e exterior ao sujeito, o que exprime a dimensão propriamente psicossocial da identidade. “Finalmente são as representações que partilhamos com outros, mas das quais singularizamos alguns aspectos, que fazem de nós seres ao mesmo tempo individuais e coletivos.” (DESCHAMPS; MOLINER, 2008/2009, p. 79).

Assim, articulando “representação” em suas cinco dimensões e “identidade”, eles defendem a possibilidade de se fazer uma abordagem global da questão. Buscam então considerar a questão da identidade nos aspectos pessoal, intragrupo, intergrupo, posicional (inserções sociais dos indivíduos) e ideológico (crenças e discursos que atravessam os grupos e a sociedade). Para levar a cabo essa proposta, ao longo de todo seu texto, Deschamps e Moliner citam muitas e diversas pesquisas de Psicologia Social cada uma com um delineamento metodológico relacionado com o nível de análise proposto, e com resultados focando um nível ou outro de relação entre representação e identidade.

### ***2.6.1 A gramática de “identidade” em Deschamps e Moliner***

Nestes autores, “identidade” serve para falar da relação de um indivíduo para com outros indivíduos em seus diferentes pertencimentos ao grupo de que faz parte (relações intragrupo) e ao grupo de que faz parte para com outros grupos (relações intergrupos).

Eles distinguem entre “identidade social” e “identidade pessoal”. A identidade social refere-se a um sentimento de semelhança com (alguns) outros, enquanto a identidade pessoal se refere a um sentimento de diferença em relação a esses mesmos outros.

A noção de identidade apresentada por Deschamps e Moliner é propriamente “psicológica”, porque se valem da noção de representações cognitivas para descrever e para explicar o desenvolvimento das identidades. Com isso eles estabelecem a noção de identidade como algo subjetivo, pois a definem como o conhecimento que um indivíduo tem de sua pertença a certos grupos sociais e de como ele dá um significado emocional e avaliativo sobre esta pertença.

### 3 IDENTIFICANDO AS SEMELHANÇAS DE FAMÍLIA DO CONCEITO “IDENTIDADE”

Feita essa apresentação das diferentes noções de identidade, podemos agora colocá-las lado a lado e olhar para suas semelhanças de família. O que vem a seguir provavelmente irá soar repetitivo em relação ao que já foi exposto. Esse problema é inevitável, pois desde o início gostaríamos de ter chegado a este quadro comparativo que faremos agora. Mas simplesmente desenhar tal quadro sem antes ter apresentado cada elemento dele iria dificultar o seu próprio entendimento.

Sendo coerentes com nosso método wittgensteiniano, não iremos tentar isolar uma característica única e comum a todas as diferentes noções de identidade. Se o fizéssemos, estaríamos nos contradizendo e buscando uma identidade (essência) da “identidade”. Iríamos apenas chegar a uma definição de “identidade” pretensamente mais verdadeira e mais exata. Mas já vimos que isso é uma proposta ingênua e, no final, bastante questionável. Alguém viria depois com outra definição legitimamente baseada em outro ponto de vista, tão verdadeira e tão exata quanto a nossa.

Uma palavra é como uma corda, cuja força vem não de um fio único que perpassa toda a sua extensão, mas de todo o entrelaçamento e superposição de seus vários fios, que começam e terminam em diferentes pontos do comprimento da corda. Essa metáfora também nos leva a pensar os conceitos com outra metáfora, esta com uma implicação metodológica mais clara: podemos olhar para um conceito como quem olha para uma foto de família, na qual os membros estão ombro a ombro e dos quais podemos notar suas semelhanças e diferenças — notamos como o nariz de um se vê também na cara de outro e de outro, mas não em fulano nem em beltrano; como a silhueta daquele ali à esquerda também se repete naquele e naquele do meio, mas não no que está à direita; como os cabelos e olhos escuros são comuns a quase todos; *etc.*

A partir do que trouxemos no capítulo anterior, conseguimos identificar do conceito “identidade” quatro elementos/questões principais. Alertamos que não delimitamos esses elementos/questões com exatidão, eles próprios englobando certas semelhanças de família, ou seja, abarcando outros elementos/questões que ora se repetem, ora se entrelaçam, ora se superpõem. Os quatro elementos/questões foram:

1. identidade pessoal, *Self*, senso de identidade, sentimento de unidade;
2. identidade social, relação eu-outros, relação eu-grupos, questão de pertencimento, questão dos papéis sociais;

3. questão da permanência, questão da estabilidade;
4. questão do “quem?”, questão da metamorfose na identidade.

Pensando com a metáfora da corda, vê-se assim que o conceito “identidade” não tem um fio único, mas pelo menos quatro fios principais, e em cada fio principal há dois ou mais fios. Pensando com a metáfora da foto de família, vê-se que o conceito “identidade” não tem uma única marca de família, mas seu fenótipo é marcado por pelo menos quatro características principais, cada qual com duas ou mais características associadas. E assim podemos falar de identidades da “identidade”.

### **3.1 Semelhanças de família ou as identidades da “identidade”**

Vamos deslindar agora fio por fio, a começar pelo de número 1: *identidade pessoal, Self, senso de identidade, sentimento de unidade*. Para isso, nós colocamos ombro a ombro os autores apresentados no capítulo anterior, destacando de suas considerações aquilo que dizia respeito a esse primeiro fio. Ao puxarmos esse primeiro fio, o leitor verá que irá aparecer o fio número 2 (*identidade social, relação eu-outros, relação eu-grupos, questão de pertencimento, questão dos papéis sociais*), do que concluímos que ambos estão bem entrelaçados. Mais adiante também veremos as sobreposições entre o fio 1 e o fio 3.

#### ***3.1.1 Puxando o primeiro fio: senso de identidade, sentimento de unidade, identidade pessoal, Self***

Vimos com George Mead (1934) que há uma escorregadia sinonímia entre *Self* e identidade, ambos os conceitos servindo para falar de algo que seria idiossincrático, próprio de cada um, um senso de unidade. A palavra *Self* se refere a uma unidade psicológica, mas que não é una, pois na descrição de Mead o *Self* possui dois tempos de atuação distintos: a atuação no momento do Eu (“I” em inglês) e a atuação no momento do mim (“me” em inglês). “Eu” indica o instante em que o indivíduo age (tendo aí implícito as suas determinações biológicas, atitudinais e sociais). “Mim” indica o instante em que o indivíduo reflete sobre seu agir, considerando as atitudes dos outros para com ele, avaliando assim o seu comportamento anterior e ajustando seu comportamento posterior de acordo ou em conflito com o que apreendeu dos outros. Em Mead, pois, o *Self* passa uma certa noção de agência, um “livre-arbítrio” não totalmente livre por ser determinado socialmente.

Deschamps e Moliner (2008/2009) ecoam a conceituação meadiana de *Self*, pois colocam que é estudando as representações de si mesmo que se pode compreender a distância entre o eu e o mim, entre um sujeito ator do conhecimento dele mesmo e um sujeito objeto desse conhecimento. Eles concebem a identidade como “um sentimento dinâmico de semelhanças e diferenças” (DESCHAMPS; MOLINER, 2008/2009, p. 15), e também como “...precisamente a resultante de um conjunto de características, tanto pessoais como sociais, que, longe de opor-se, combinam-se numa configuração particular para cada indivíduo.” (DESCHAMPS; MOLINER, 2008/2009, p. 152).

Com Mead (1934) também vimos que ao falarmos do senso de identidade, estamos fazendo referência ao processo de o sujeito experienciar-se como alguém próprio, perceber-se como si mesmo, ser um *Self*. Mas Mead, constatamos, não faz de fato uma teorização sobre a identidade social, mas sim sobre o *Self*.

Somente no final de seu livro, e somente em três trechos diferentes, é que ele acaba usando a palavra “identidade” como sinônima de “Self”. Somente na Parte 3 “Society”, seção 36 “Democracy and Universality in Society”, o termo “identidade” tem uma função semelhante à dada por psicólogos sociais hoje, ou seja, servindo para falar de relações entre pessoas, pois o termo aparece compondo a expressão “senso de fraternidade” e “senso de identidade”, indicando a igualdade de indivíduos ou unidade de um grupo (Cf. MEAD, 1934, p. 287). Na Seção 41 “Obstacles and Promises in the Development of the Ideal Society”, é que enfim veremos “identidade” sendo usado tal como “Self”, quando ele diz que “...a identidade [...] é ilustrada pela capacidade do indivíduo em assumir o papel dos outros a quem ele afeta.” (Cf. MEAD, 1934, p. 326). Há aí uma sinonímia porque ao longo de toda a parte 2 do seu livro, ele explica o desenvolvimento do *Self* justamente pelo desenvolvimento da capacidade de se assumir papéis. E finalmente, no livro de Mead, a última ocorrência de “identidade” como aparentada de “Self” aparece no Ensaio Suplementar III, “The Self and the Process of Reflection”. Nessa passagem, ele afirma que, ao longo do desenvolvimento infantil, no contato com diferentes tipos de narrativa, “a criança pode sustentar uma identidade simpática ao herói ou à heroína no correr dos acontecimentos.” (MEAD, 1934, p. 371). Neste caso, entendemos que “identidade” tem o sentido de unidade psicológica, tal como “*Self*” ou “Eu”, e de conjunto de características identificadoras, tal como “identidade pessoal e social”.

No entanto, para a maioria dos autores, “*Self*” e “identidade” se sobrepõem de modo geral, pois teoricamente se entende que o “*self*” da “*self-consciousness*” implica a questão da identidade pessoal. Quanto a isso, o dicionário APA de Psicologia apresenta a

seguinte definição: “[Identidade é] o senso que um indivíduo tem de si próprio, definido por (a) um grupo de características físicas e psicológicas que não é totalmente compartilhado com outra pessoa e (b) uma gama de afiliações pessoais e interpessoais (p. ex. etnicidade) e papéis sociais.” (VANDENBOS *et al.*, 2010, p. 494). Compare com Deschamps e Moliner: “...a identidade pode ser concebida como um fenômeno subjetivo e dinâmico resultante de uma dupla constatação de semelhanças e de diferenças entre si mesmo, os outros e alguns grupos.” (2008/2009, p. 14).

Nessa mesma linha, Sarbin e Allen (1968) definiram o “*self*” como a experiência de identidade que uma pessoa adquire ao se comportar em relação ao ambiente externo, ao seu próprio corpo e ao ambiente social. Nota-se aqui que a “experiência de identidade” é o senso de unidade na multiplicidade e ainda continuidade nas transformações temporais. Notamos que os conceitos se sobrepõem porque a referência às relações interpessoais – feita com o conceito de “identidade” – pressupõe a referência à relação pessoal de si mesmo – feita com a noção de “*self*”.

A distinção de Paul Ricoeur (1990/1991) entre mesmidade/identidade-*idem* e ipseidade/identidade-*ipse* também ajuda. Essas noções de *self* e identidade aqui trazidas têm a acepção de identidade-*idem*, aquilo que é comum, o mesmo. Aqui o Si-mesmo, *Self*, ou simplesmente Eu, se define em termos de mesmidade; os atributos, características, hábitos e pertencimentos são identificados e reidentificados como predicados atributivos e daí como conjunto de qualidades compartilhadas. Também por isso que, como Ciampa (1977) observou, os autores Sarbin e Allen (1968) colocaram o *Self* como englobando a identidade, e a identidade por sua vez sendo composta por três elementos: os papéis desempenhados pelos atores sociais em suas posições na sociedade, as avaliações dos outros sobre esse desempenho e o envolvimento pessoal do indivíduo com o seu papel.

### ***3.1.2 Puxando o segundo fio: identidade social, relação eu-outros, relação eu-grupos, questão de pertencimento, questão dos papéis sociais***

Essa conceituação sobre *Self* e identidade vista logo acima, relaciona-se, embora se distinguindo, com o que Goffman também escreveu sobre “identidade social”. Com o termo “identidade social”, Goffman (1963/1988) se refere às características que primeiro são visualizadas quando se encontra alguém. Goffman também se liga a Mead pois coloca que o contexto do encontro dos atores sociais nos permite prever a identidade social daquele que é então identificado, e isso, aqui aparece Mead, levando a uma série de ajustes de

comportamento daquele que identifica e daquele que é assim identificado, uns para com os outros.

Essa forma de considerar os fenômenos de interação social conduz Goffman à sua distinção entre “identidade social virtual” e “identidade social real”. A identidade social virtual seria composta pela pré-concepções e expectativas normativas sobre o outro, exigências de como ele deveria ser, imputações sobre o seu desempenho em determinado papel. Já aquilo que o indivíduo de fato mostra nas suas relações e o quanto ele se vincula ao seu papel seria a sua identidade social real. Assim, Goffman define claramente: “As identidades social e pessoal são parte, antes de mais nada, dos interesses e definições de outras pessoas em relação ao indivíduo cuja identidade está em questão.” (1963/1988, p. 117).

Essa noção de “identidade social virtual” se entrelaça à distinção eu-mim meadiana, bem como ao modelo tridimensional de identidade de Sarbin e Allen (1968). Estes últimos definiram “self” como uma experiência de identidade, para falar da relação de um indivíduo consigo mesmo, mas usaram “identidade social” restringido-se às relações com outras pessoas. Daí o seu modelo tridimensional da identidade, como o vimos também em Ciampa (1977). Relembrando: no modelo tridimensional da identidade aplicado por Ciampa (1977), entende-se que o ator desempenha um papel de uma certa maneira e esse desempenho é avaliado pelos outros em termos de sua “agradabilidade”. Vemos que aqui falar de identidade é falar da relação com outros.

Isso aparece também nas definições de Deschamps e Moliner quando também distinguem entre “identidade pessoal” e “identidade social”. Cito: “A identidade social refere-se a uma sentimento de semelhança com (alguns) outros, enquanto a identidade pessoal se refere a um sentimento de diferença em relação a esses mesmos outros.” (DESCHAMPS; MOLINER, 2008/2009, p. 14). Estes autores trazem ainda uma referência a Tajfel, para quem a identidade social se refere ao “conhecimento (de um indivíduo) de sua pertença a certos grupos sociais e da significação emocional e avaliativa que resulta desta pertença” (TAJFEL, 1972, p. 292 apud DESCHAMPS; MOLINER, 2008/2009, p. 64). Daí a questão da identidade como uma questão de pertencimento a grupos.

### ***3.1.3 Puxando o terceiro fio: questão da permanência, questão da estabilidade***

Como havíamos dito, puxar o primeiro fio trazia à tona o segundo, mas também fazia aparecer o terceiro: a questão da permanência e da estabilidade. Ao seu turno, puxar este

terceiro fio irá desenrolar o fio seguinte, o quarto, com as questões da identificação e da metamorfose. Mas vamos ao terceiro fio.

Como vimos com o primeiro, as distinções entre “Self” e “identidade pessoal” não são muito evidentes. É porque a diferença entre essas noções é sutil. Mead fala que no processo de comunicação e interação social, o indivíduo reage aos estímulos que ele próprio emite para outrem. Um gesto vocal significativo do indivíduo A, é significativo se tal gesto evocar no próprio A as respostas que ele evoca no indivíduo B. Então reagir ao que emite para outrem possibilita o indivíduo se tomar reflexivamente como um objeto de experiência, daí a instância temporal de “mim” do “self”. Ora, essa experiência de si ao se tomar reflexivamente proporciona o então já falado “senso de identidade”.

Goffman é um autor que desenvolveu sua teoria a partir de Mead e faz por sua vez uma distinção entre identidade social e identidade pessoal. A noção de identidade pessoal em Goffman (1963/1988) diz respeito às características mais singulares de um indivíduo, aquelas que permitem diferenciá-lo de outros seus semelhantes, aquilo que seria único dele. Bem, o que seria único de um indivíduo segundo Goffman (1963/1988)? Oito elementos: a imagem fotográfica do indivíduo na mente dos outros, o lugar específico em determinada rede de parentesco, o rosto, a aparência do corpo, o estilo físico, a impressão digital, o código genético e, finalmente, a própria história de vida.

Isso é comparável à noção de identidade-ipse, ou ipseidade, trabalhada por Paul Ricoeur (1990/1991). Para Ricoeur (1990/1991), a permanência no tempo na relação consigo mesmo advém de dois fatores: o caráter e a palavra empenhada.

A definição de “caráter” em Ricoeur é semelhante ao que Goffman descreveu como os cinco elementos da identidade pessoal, servindo para indicar justamente o aspecto de mesmidade na ipseidade. Ricoeur (1990/1991) usa a palavra “caráter” como: aquilo que é *característico* de alguém, aquilo que nos permite identificar uma pessoa como ela mesma, diferenciando-a de outras semelhantes, sendo ao mesmo tempo as características de aparência física e de modo de agir, suas disposições e hábitos, que permitem identificá-la como a mesma em tempos diversos. O que pode gerar confusão é entender que essas características singularizantes se repetem em diferentes graus em outros indivíduos. Então essas características singularizam, diferenciam, mas nem tanto<sup>47</sup>.

---

<sup>47</sup> O que não precisa ser visto como problema. Um exemplo de ser que possui características totalmente diferentes, sendo radicalmente singular, são os monstros extradimensionais dos contos de horror de H. P. Lovecraft. Um dos pontos geniais da literatura de Lovecraft é justamente o estranhamento causado por suas descrições abstratas de seres inomináveis que possuem características absolutamente diferentes do que se

Uma ressalva sobre a noção de ipseidade é que, apesar de com ela se estar falando da relação de um indivíduo consigo mesmo, não se está falando de um “pretense núcleo não-mutante da personalidade” (RICOEUR, 1990/1991, p. 13). Isso é semelhante inclusive à distinção do “Self” em Mead entre “Eu” e “mim”. Segundo ambos os autores, o si mesmo se dá, e só pode se dar, em processos interacionais, comunicacionais, logo, só podem ser contingentes, mutáveis e contextuais. O si mesmo ou o eu terá várias facetas. E ainda, a identidade nesse sentido de psicologia social, ou seja, a identidade de um sujeito, pressupõe que existe a relação deste sujeito com vários papéis, com diferentes grupos e com pertencimentos em níveis variados, mas ainda se tratando de um mesmo sujeito.

Aquilo que é próprio de cada um, o que distingue um indivíduo como o mesmo em sua multiplicidade nos diferentes espaços e nas suas metamorfoses ao longo do tempo, pode ser referido com a palavra “ipseidade”. A identidade-ipse é composta pelo caráter (conjunto de características diferenciadoras de alguém), mas não se resume a isso. Ricoeur (1990/1991) destaca algo que não é explorado por nenhum dos autores estudados nesse trabalho: um segundo e crucial elemento de permanência no tempo, definidor da identidade de alguém, é a sua *palavra*; no sentido de *a palavra que empenhamos* a um outro quando fazemos uma promessa, ou nos comprometemos com um plano em comum.

A noção de identidade-ipse, pela questão da palavra dada, aproxima-se da noção de identidade como representação de papéis. Em que sentido? Ora, a manutenção da palavra dada implica uma manutenção do si mesmo pelo modelo da promessa, porque na promessa põe-se em questão a coerência do agir atual em relação ao dizer passado. Eu me comprometi (no passado) em fazer algo e espera-se que agora (no presente) eu aja de forma coerente com o que disse. Ou ainda, o que estou assumindo como compromisso com você agora (no presente) é esperado, às vezes exigido, que se confirme no meu agir futuro. De fato, quando assumo um papel social, por vezes é isto que está em jogo. Exemplo: um acadêmico que entra num mestrado é considerado um mestrando. Nesse papel de pesquisador de mestrado, espera-se, exige-se, que ele desempenhe seu papel produzindo no mínimo sua dissertação ao final de um prazo estabelecido. Ao matricular-se no mestrado, opera-se como no modelo da promessa: o mestrando assume o compromisso de desenvolver e concluir sua pesquisa. Durante esse período, essa “promessa” proporciona uma certa manutenção do si mesmo desse indivíduo.

Note-se que ao falar de ipseidade está se falando da ação de alguém no curso de um tempo. Essa é propriamente a noção de identidade narrativa desenvolvida por Ricoeur

---

apreende pela experiência e pela percepção humana. Nos contos, quando os personagens de Lovecraft chegam a ter contato com essas criaturas cognitivamente bizarras, mas únicas, eles acabam enlouquecendo.

(1990/1991). O elemento, assim dito, “mais *ipse*”, fortemente próprio de cada um é sua história de vida, ou seja, as ações a que lhe foram atribuídas como autor, como agente. Como vimos, em termos de ipseidade, o próprio de cada um é a adscrição da sua ação. A ação de cada um no mundo seria aquilo que lhe é próprio.

Poder-se-ia falar da identidade de um produto comercial, da identidade de um estilo musical, da identidade de um barco, de uma coisa qualquer, mas nesses casos “identidade” tem um sentido geral, mais próximo do de “mesmidade”. “Identidade” no sentido de “identidade narrativa” é propriamente a identidade de agentes, aqueles que produzem ou reagem a acontecimentos no mundo.

A seguir, com o fio 4, iremos falar enfim de identidade-ipse na questão da adscrição da ação a um agente. É a questão do “quem?”, sendo essa operação de adscrição a própria definição da identidade em sua acepção narrativa. Isso superpõe as noções de identidade trabalhadas por Ricoeur e Ciampa (em sua segunda fase, 1987). Essa discussão está ligada com a questão da metamorfose, mudanças ao longo do tempo, onde Ricoeur equivaliu a intriga narrativa à própria noção de identidade narrativa.

### **3.1.4 Puxando o quarto fio: questão do “quem?”, questão da metamorfose na identidade**

Ciampa (1984/1989), coincidentemente ao lado de Ricoeur (1990/1991), coloca a questão da identidade pela pergunta “Quem?”. “Quem sou eu?”, “Quem é você?”, “Quem é ele?”. Para esses autores, responder a essa pergunta de forma aprofundada significa contar uma história, significa narrar os fatos de uma vida, os feitos de alguém. Falar da identidade do “quem” é diferente de quando se fala da identidade de uma coisa, como vimos em Mead referindo-se à identidade de estímulos e à identidade de gestos vocais.

Como disse Ricoeur, “a identidade do *quem* não é mais que uma identidade narrativa.” (1985/2010, p. 418). Esse alguém é tomado como personagem da narrativa. O que foi também observado por Ciampa na seguinte citação:

Se, como afirmamos, estamos falando de nossa identidade quando respondemos à pergunta “Quem sou eu?”, a primeira observação a ser feita é que nossa identidade se mostra como a descrição de uma personagem [...], cuja vida, cuja biografia aparece numa narrativa (uma história com enredo, personagens, cenários, etc.), ou seja, como personagem que surge num discurso (nossa resposta, nossa história). (CIAMPA, 1984/1989, p. 60)

Ciampa não colocou nesses termos, mas entendemos que essa sua consideração sobre a identidade é propriamente narrativa, tal como Ricoeur propõe em seu texto. A seguinte citação do filósofo francês vale a pena ser comparada com a de Ciampa posta logo acima. Ricoeur diz:

A pessoa, compreendida como personagem de narrativa, não é uma entidade distinta de suas “experiências”. Bem ao contrário: ela divide o regime da própria identidade dinâmica com a história relatada. A narrativa constrói a identidade do personagem, que podemos chamar sua identidade narrativa, construindo a da história relatada. É a identidade da história que faz a identidade do personagem. (RICOEUR, 1990/1991, p. 176)

Nessa abordagem narrativa sobre a identidade de uma pessoa, o conceito de personagem é operacional para uma pesquisa qualitativa e explicita a identidade de alguém como algo não estático. Em Ciampa (1987), o autor parece defender a metamorfose como algo essencial da identidade. Ele lá diz “identidade é metamorfose”. Mas suas análises com o conceito de personagem demonstram que a metamorfose não é essência, mas sim resultado de acontecimentos vividos no contexto da história dos sujeitos entrevistados. Ele aborda a identidade como um processo social e não como uma substância interna aos indivíduos. Com a identificação das personagens na história de vida relatada pela pessoa, Ciampa consegue singularizar seus diferentes momentos, apresentando a transformação identitária na transformação das situações vividas.

Paul Ricoeur faz uma afirmação semelhante: “...a identidade do personagem se constrói em ligação com a da intriga” (RICOEUR, 1990/1991, p. 168). A intriga é composta pela sucessão de acontecimentos da narrativa e assim a identidade é dinâmica por admitir a concordância de acontecimentos, que dão unidade (identidade), e as discordâncias de outros acontecimentos que desestabilizam, transformam tal identidade. Com isso, esses autores respondem a duas tradições sobre a noção de identidade: uma tradição leibniziana, que entende a identidade como identidade absoluta, em que idêntico é aquilo que não tem quaisquer diferenças; e uma tradição aristotélica, que entende a identidade como essência, sendo a identidade um elemento único e fixo.

Mas em Ciampa a noção de identidade-metamorfose não abarca somente a questão da (im)permanência no tempo. Ela também abarca a questão da multiplicidade nos diferentes contextos de interação social. E isso pode ser uma fonte de confusões. Já com Goffman (1959/2003) essa questão da multiplicidade fica um pouco mais distinguida.

Goffman (1959/2003) coloca a questão da identidade como uma questão de como os indivíduos gerenciam as impressões que causam nos outros. Essa impressão irá depender do contexto de interação, pois em cada contexto há uma expectativa de desempenho de papéis diferente. Como os indivíduos circulam por diferentes esferas de convívio (família, escola, trabalho, *etc.*), adotando os papéis correspondentes a cada contexto, eles são identificados de modos diferentes, correspondentes a cada um. Aqui, os termos “papéis” e “identidade” se sobrepõem, pois falar dos diferentes papéis que alguém desempenha é o mesmo que falar da sua identidade. E aqui a identidade tem explicitada seu aspecto de multiplicidade: diz-se que um indivíduo não possui apenas uma identidade, mas identidades.

Em suma, ao tratarmos da questão do “quem?”, a noção de identidade passa a ficar relacionada às noções de metamorfose e multiplicidade; a metamorfose numa análise longitudinal (a pessoa tomada ao longo de uma linha de tempo) e multiplicidade numa análise transversal (a pessoa tomada numa mesma fatia de tempo).

#### 4 OBSERVAÇÕES GERAIS, CONSIDERAÇÕES FINAIS

Quando as palavras são usadas fora de qualquer jogo de linguagem ou, usando a expressão de Wittgenstein, quando a linguagem “entra de férias”, o que se perde não é o significado das palavras. O que se perde é a finalidade delas, pois elas só têm uma finalidade dentro de um contexto de uso, para lidar com questões “reais”, mesmo que tais questões sejam apenas “teóricas”. Daí que seguindo o método de Wittgenstein, em vez de buscarmos definições, como se nelas houvesse a determinação de um conceito, apresentamos simplesmente modelos ou exemplos, que são propriamente os “jogos de linguagem” (IF, §132) desses conceitos. Os diferentes jogos servem como “como *objetos de comparação*, que através de semelhanças e dessemelhanças, devem lançar luz sobre as relações de nossa linguagem” (IF, § 131).

Percebe-se que a noção de identidade se situa na encruzilhada entre a Filosofia, a Psicologia e a Sociologia. Na tradição aristotélica, leibniziana e cartesiana, “identidade” tem um sentido de identidade absoluta, ou seja, essência imutável, igualdade necessária, unidade autofundada, núcleo fundamental. Entretanto, enfraquecendo tal tradição filosófica, nas tradições contemporâneas, “identidade” tem um sentido relativo, ou seja, análoga às “semelhanças de família”, admitindo graus de igualdade e graus de diferença, é contextualmente determinada, dependente da perspectiva do observador, convencionalizada, fluida. Todos os autores aqui apresentados trabalham com essa última acepção, e assim a noção de identidade ocupa um lugar central na Psicologia Social, apontando para a relação entre o individual e o coletivo, isto é, indicando a relação entre o “eu” e os “outros”.

Há uma diferença importante entre se referir à identidade de uma pessoa e se referir à identidade de uma coisa. Essa diferença deixa claro que o objeto de estudo *identidade* no contexto da Psicologia Social, é a identidade de pessoas. Na maioria das situações isso poderia ser óbvio, mas vale ser ressaltado porque investigar, compreender e discutir sobre a identidade de pessoas é diferente de pesquisar a identidade de coisas. A discussão sobre a identidade de outros objetos diz respeito a reconhecimento cognitivo, trazendo questões de percepção, categorização e relações lógicas entre categorias. Já a discussão sobre a identidade de pessoas engloba o reconhecimento cognitivo (pois pessoas também são objetos de percepção e categorização), mas tal discussão se abre para o reconhecimento social, com questões éticas e políticas. De fato, reconhecer e categorizar grupos de pessoas pode ter graves consequências sobre como tais pessoas são tratadas, como bem atestam as pesquisas sobre relações grupais, estigmatização e preconceito.

Na Psicologia Social, fala-se em identidade pessoal e identidade social, mas sempre destacando que há uma complementaridade entre o “pessoal” e o “social”. Tal complementaridade acaba sendo expressa quando os autores usam simplesmente o termo “identidade”. Nesse uso da palavra assim sozinha, “identidade”, sem discriminar “pessoal” ou “social”, é pressuposta a relação entre o individual e o coletivo.

Afirmações como, por exemplo, “identidade é metamorfose”, como observamos no texto de Ciampa (1987), é uma afirmação com formato de proposição empírica, mas que funciona como uma proposição gramatical. Ou seja, quando o autor defende a tese de que “identidade” *deve ser* entendida como “metamorfose”, ele está propondo que os psicólogos sociais *devam utilizar* “identidade” deste modo específico. *Ao criar um novo conceito*, isto é, ao criar o sintagma “identidade-metamorfose”, *ele estabeleceu uma nova regra para se discursar* sobre identidade, o mesmo se dando ao se estabelecer que nas pesquisas atuais se deva operar com o sintagma conceitual “identidade-metamorfose-emancipação”. Esse mesmo tipo de análise pode ser feita sobre outros autores e suas definições.

Podemos fazer *descrições* de objetos – consiste em apontar para algo, dizer o que uma coisa é, instruir um ouvinte a encontrar ou identificar algo<sup>48</sup>. E podemos *prescrever* usos de palavras – consiste em definir a palavra estabelecendo regras para o seu emprego, delimitar os casos em que uma determinada palavra se aplica e não outra<sup>49</sup>.

Já numa abordagem metalinguística, também podemos *descrever as descrições* de objetos – aqui se trata de dizer o que e como um falante disse, toma-se como objeto o seu discurso, são descrições do fenômeno linguístico<sup>50</sup>. E ainda também podemos *descrever as prescrições* de uso de uma palavra ou conceito – ou seja, explicar como uma definição foi formulada, anotar os termos utilizados nessa definição, destacar qual sentido foi convencionalizado, observar onde a palavra ou conceito funciona com um sentido e onde funciona com outro sentido, distinguir em quais casos o conceito se aplica e em quais casos ele não se aplica<sup>51</sup>.

Vimos que os autores pesquisados descrevem fenômenos e prescrevem usos de conceitos. Já em nossa análise conceitual, tomamos como objeto o comportamento linguístico dos autores, observando como ele ocorre nos textos teóricos. Então buscamos descrever as descrições de “identidade” e descrever as prescrições de como utilizar o conceito “identidade”.

<sup>48</sup> O que se faz com proposições empíricas.

<sup>49</sup> O que se faz com proposições gramaticais.

<sup>50</sup> Uma operação com proposições empíricas metalinguísticas.

<sup>51</sup> Uma operação com proposições gramaticais metalinguísticas.

**REFERÊNCIAS**

AGOSTINHO. **Confissões**. São Paulo: Nova Cultural, 1996.

ÁLVARO, J. L.; GARRIDO, A. **Psicologia social: perspectivas psicológicas e sociológicas**. São Paulo: McGraw-Hill, 2006.

ALMEIDA, J. A. M. **Sobre a Anamorfose: identidade e emancipação na velhice**. Tese (doutorado em Psicologia Social) – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2005.

BLACKBURN, S. **Dicionário Oxford de Filosofia**. Rio de Janeiro, RJ: Jorge Zahar, 1997.

CHEN, S.; BOUCHER, H. C.; TAPIAS, M. P. The Relational Self Revealed: Integrative Conceptualization and Implications for Interpersonal Life. **Psychological Bulletin**, vol. 132, n. 2, p. 151-179, 2006.

CIAMPA, A. C. **A identidade social e suas relações com a ideologia**. Dissertação (Mestrado em Psicologia Social) – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo. 1977.

CIAMPA, A. C. **A estória do Severino e a história da Severina: um ensaio de psicologia social**. São Paulo: Brasiliense, 1987.

CIAMPA, A. C. Identidade. In: LANE, S. T. M.; CODO, W. (orgs.). **Psicologia Social: o homem em movimento**. 8. ed. São Paulo: Editora Brasiliense, 1989. (originalmente publicado em 1984).

CIAMPA, A. C.; LIMA, A. F. Metamorfose humana em busca de emancipação: a identidade na perspectiva da Psicologia Social Crítica. In: LIMA, A. F. (org.). **Psicologia social crítica: paralaxes do contemporâneo**. Porto Alegre: Sulina, 2012.

COOLEY, C. H. The Social Self - 1. The Meaning of 'I'. In: COOLEY, C. H. **Human Nature and the Social Order (Revised Edition)**. New York: Charles Scribner's Sons, 1922. p. 168-210. Disponível em: [http://www.brocku.ca/MeadProject/Cooley/Cooley\\_1902/Cooley\\_1902f.html](http://www.brocku.ca/MeadProject/Cooley/Cooley_1902/Cooley_1902f.html). Acesso em 12 jul. 2013.

CRESPO-SUAREZ, E. **Introducción a La Psicología Social**. Madrid: Universitas, 1995.

DESCARTES, R. **Meditações**. São Paulo: Abril Cultural, 1973. (originalmente publicado em 1641)

DESCHAMPS, J.-C.; MOLINER, P. **A identidade em Psicologia Social: dos processos identitários às representações sociais**. Trad. Lúcia M. Endlich Orth. Petrópolis, RJ: Vozes, 2009. (originalmente publicado em 2008).

DEUTSCH, H. Relative Identity. In: ZALTA, E. N. (ed.). **The Stanford Encyclopedia of Philosophy** (Winter 2008 Edition). Disponível em: <http://plato.stanford.edu/archives/win2008/entries/identity-relative/>. Acesso em: 20 ago 2014.

- FARR, R. M. **As raízes da psicologia social moderna**. Petrópolis, RJ: Vozes, 1998.
- FERREIRA, M. C. A Psicologia Social Contemporânea: Principais Tendências e Perspectivas Nacionais e Internacionais. **Psicologia: Teoria e Pesquisa**, vol. 26, n. esp., pp. 51-64, 2010.
- GIDDENS, A.; TURNER, J. (orgs.). **Teoria Social Hoje**. São Paulo: Editora da Unesp, 1999.
- GONÇALVES NETO, J. U.; LIMA, A. F. Fundamentação linguística do conceito identidade pessoal: contribuições de Jürgen Habermas para a Psicologia Social, **Revista FSA**, Teresina, vol. 11, n. 1, . p. 346-364, jan./mar., 2014.
- GONZÁLEZ-FERNÁNDEZ, R.; LOZANO-MANEIRO, B.; CASTIEN-MAESTRO, J. I. (orgs). **Psicosociología del estigma**: ensayos sobre la diferencia, el prejuicio y la discriminación. Madrid: Universitas, 2008.
- GOFFMAN, E. **A representação do eu na vida cotidiana**. Petrópolis: Vozes, 2003. Originalmente publicado em 1959.
- GOFFMAN, E. **Estigma**: notas sobre a manipulação da identidade deteriorada. trad. Márcia Bandeira de Mello Leite Nunes. Rio de Janeiro: LTC, 1988. Originalmente publicado em 1963.
- GUARESCHI, N. M. F. Ética e paradigmas na psicologia social: Identidade, subjetividade, alteridade e ética. In: PLONER, K. S. et al. (orgs). **Ética e paradigmas na psicologia social** [online]. Rio de Janeiro: Centro Edelstein de Pesquisas Sociais, 2008. p. 59-71. Disponível em: <books.scielo.org/id/qfx4x/pdf/ploner-9788599662854-03.pdf>. Acesso em: 20 ago 2014.
- HORNEY, M. J. Social Identity Theory and Self-categorization Theory: A Historical Review, **Social and Personality Psychology**, vol. 2, n. 1, pp. 204-222, 2008.
- HOUAISS, A. **Dicionário eletrônico Houaiss da língua portuguesa**. Rio de Janeiro: Objetiva, 2009.
- ÍÑIGUEZ-RUEDA, L. Identidad: De lo Personal a lo Social. Um Recorrido Conceptual. In: CRESPO, E. (ed.). **La constitución social de la subjetividad**. Madrid: Catarata, 2001. p. 209-225.
- ÍÑIGUEZ-RUEDA, L. La Psicología Social como Crítica: Continuismo, Estabilidad y Efervescencias Tres Décadas después de la “Crisis”, **Revista Interamericana de Psicología/Interamerican Journal of Psychology**, vol. 37, n.2, pp. 221-238, 2003.
- JAMES, W. Chapter X - The Consciousness of Self. In: **The Principles of Psychology**. [online]. 1890. pp. 292-402. Disponível em: <http://psychclassics.yorku.ca/James/Principles/prin10.htm>. Acesso em 7 jun. 2013.
- KOHAN, W. O. (org.) **Pensar com Heráclito**. Tradução de Walter Omar Kohan. Ilustrações de Elvira Vigna. Rio de Janeiro: Lamparina, 2013.
- LIMA, A. F. **Metamorfose, anamorfose e reconhecimento perverso**: a identidade na

perspectiva da Psicologia Social Crítica. São Paulo: FAPESP; EDUC, 2010.

MACEDO, L. S. R.; SILVEIRA, A. C. Self: Um Conceito em Desenvolvimento, **Revista Paidéia**, vol. 22, n. 52, pp. 281-289, maio-ago, 2012.

MACHADO, A. N. As Investigações Filosóficas de Wittgenstein: Estilo e Método. In: **II Colóquio Prazer do Texto**, Universidade Federal da Bahia, 2006. Disponível em: [https://www.academia.edu/292110/As\\_Investigacoes\\_Filosoficas\\_De\\_Wittgenstein\\_Estilo\\_E\\_Metodo](https://www.academia.edu/292110/As_Investigacoes_Filosoficas_De_Wittgenstein_Estilo_E_Metodo). Acesso em: 10 abr 2014.

MARCONDES, D. **A pragmática na filosofia contemporânea**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2005.

MCHUGH, L.; STEWART, I. (eds.). **The self and perspective taking**: contributions and applications from modern behavioral science. Oakland, CA: New Harbinger Publications, 2012.

MEAD, G. H. **Mente, self e sociedade**. trad. Maria Silvia Mourão. Aparecida, SP: Ideias & Letras, 2010.

NASCIMENTO, C. R. **Identidade pessoal em Paul Ricoeur**. 2009. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Universidade Federal de Santa Maria, Santa Maria, 2009.

OLIVEIRA, M. A. **Reviravolta lingüístico-pragmática na filosofia contemporânea** (3. ed.). São Paulo, SP: Edições Loyola, 2006.

OLSON, E. T. “Personal Identity” (Winter 2010 Edition). In: ZALTA, E. N. (ed.). **The Stanford Encyclopedia of Philosophy**, 2010. Disponível em: <http://plato.stanford.edu/archives/win2010/entries/identity-personal/>. Acesso em 17 set. 2014.

OYSERMAN, D. Self-concept and Identity. In: BREWER, M. B.; HEWSTONE, M. (eds.). **Self and Social Identity**. Oxford, England: Blackwell Publishing, 2004. pp. 5-24

PANTALEÃO, N. C. A. O sujeito “disposicional” de Ryle enquanto uma alternativa para o sujeito cartesiano. **Filogênese – Revista eletrônica de pesquisa na graduação em Filosofia**, vol. 4, n. 1, p. 130-141, 2011. Disponível em: <http://www.marilia.unesp.br/Home/RevistasEletronicas/FILOGENESE/NathaliaCristinaAlvesPantaleao.pdf>. Acesso em 29 maio 2013.

PEARS, D. Wittgenstein. In: BUNNIN, N.; TSUI-JAMES, E. P. (orgs.). **Compêndio de filosofia**. 2.ed. trad. Luiz Paulo Rouanet. São Paulo: SP: Loyola, 2007. pp. 877-892.

PRADO FILHO, K.; MARTINS, S. A subjetividade como objeto da(s) psicologia(s). **Psicol. Soc.** [online]. 2007, vol.19, n.3, pp. 14-19.

RASERA, E. F.; GUANAES, C.; JAPUR, M. Psicologia, Ciência e Construcionismos: Dando Sentido ao Self, **Psicologia: Reflexão e Crítica**, vol. 17, n. 2, pp. 157-165, 2004.

RICOEUR, Paul. **O si-mesmo como um outro**. trad. Lucy Moreira Cesar. Campinas: Papirus, 1991. (originalmente publicado em 1990).

RICOEUR, Paul. **Tempo e narrativa**. vol. 3. Trad. Claudia Berliner. São Paulo: Editora WMF; Martins Fontes, 2010. (originalmente publicado em 1985).

RICOEUR, P. **Percorso do reconhecimento**. Trad. de Nicolás Nyimi Campanário. São Paulo: Loyola, 2006. (originalmente publicado em 2004)

ROCCAS, S.; BREWER, M. B. Social Identity Complexity. **Personality and Social Psychology Review**, vol. 6, n. 2, pp. 88-106, 2002.

SÁ, C. P. Prefácio à edição brasileira. In: DESCHAMPS, J.-C.; MOLINER, P. **A identidade em Psicologia Social: dos processos identitários às representações sociais**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2009. p. 7-11.

SARBIN, T.; ALLEN, V. Role Theory. In: LINDZEY, G.; ARONSON, E. **The Handbook of Social Psychology**. vol. 1, 2. ed. Massachusetts: Addison-Wesley Publishing Company, 1968.

SEARLE, J. R. Filosofia contemporânea nos Estados Unidos. In: BUNNIN, N.; TSUI-JAMES, E. P. (orgs.). **Compêndio de filosofia**. 2.ed. trad. Luiz Paulo Rouanet. São Paulo: SP: Loyola, 2007. pp. 1-23.

SHIELDS, C. “Aristotle” (Spring 2014 Edition). In: ZALTA, E. N. (ed.). **The Stanford Encyclopedia of Philosophy**, 2014. Disponível em: <<http://plato.stanford.edu/archives/spr2014/entries/aristotle/>>. Acesso em 17 out. 2014.

SILVA, F. G. Subjetividade, individualidade, personalidade e identidade: concepções a partir da psicologia histórico-cultural. **Psicol. educ.** [online]. 2009, n.28, pp. 169-195.

SILVA, P. V. B. Goffman, discípulo de Mead? **Intermeio**, vol.13, n. 25, p. 82-99, 2007.

SILVA, T. T. Identidade e diferença: impertinências. **Educação & Sociedade**, ano 23, n. 79, p. 65-66, ago. 2002.

SKINNER, B. F. **Sobre o Behaviorismo**. 7. ed. São Paulo: Cultrix, 2002. (originalmente publicado em 1974).

SOUZA, M. L.; GOMES, W. B. Aspectos históricos e contemporâneos na investigação do self. **Memorandum**, vol. 9, p. 78-90, 2005.

SOUZA, R. B. **Identidade e Epistemologia Narrativa**. Dissertação (mestrado em Psicologia) – Universidade Federal do Ceará, Fortaleza, 2008.

SOUZA, W. F. **Ricoeur e a identidade narrativa** [online]. Disponível em: <http://metafisica.no.sapo.pt/william.html>

SPANIOL, W. **Filosofia e método no segundo Wittgenstein: uma luta contra o enfeitamento do nosso entendimento**. São Paulo: Loyola, 1989.

TEIXEIRA, J. S. **Ipseidade e alteridade: uma leitura da obra de Paul Ricoeur**. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2004. 2v.

VANDENBOS, G. R.; BUENO, D.; VERONESE, M. A. V.; MONTEIRO, M. C. **Dicionário de psicologia APA** : American Psychological Association. Porto Alegre: Artmed, 2010.

WITTGENSTEIN, L. **Investigações filosóficas**. 7. ed. Trad. Marcos G. Montagnoli. Petrópolis, RJ: Vozes; Bragança Paulista, SP: Editora Universitária São Francisco, 2012.

WITTGENSTEIN, L. **O livro azul**. trad. Jorge Mendes. Lisboa: Edições 70, 1992. Originalmente publicado em 1958.

WITTGENSTEIN, L. **O livro castanho**. trad. Jorge Mendes. Lisboa: Edições 70, 1992. Originalmente publicado em 1958.

WOODWARD, K. Identidade e diferença: uma introdução teórica e conceitual. In: SILVA, T. T. (org.); HALL, S.; WOODWARD, k. **Identidade e diferença**: a perspectiva dos estudos culturais. Tradução de Tomaz Tadeu da Silva. 8. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2008.

ZANATTA, M. S. Nas teias da identidade: contribuições para a discussão do conceito de identidade na teoria sociológica. **PERSPECTIVA, Erechim**. vol. 35, n. 132, p. 41-54, dez., 2011.