

# A construção da identidade e representações do sujeito

## RESUMO

Este estudo analisa o conceito de identidade e o estatuto do «eu» e procura compreender de que forma o sujeito se conhece e se representa a si próprio, como se processa a construção da sua identidade, ao ver-se a si-mesmo e como um outro através do auto-retrato e da ideia de duplo. Esta análise seguirá o pensamento de autores como Emmanuel Levinas, e a ética da alteridade, e de Paul Ricoeur, e a percepção de si-mesmo como um outro. Atentar-se-á no diálogo entre identidade e alteridade, em que a permanente auto-reflexão contribui para uma criação identitária.

**PALAVRAS-CHAVE:** Identidade. Alteridade. Sujeito. Eu. Outro.

(...) uma coisa é *igualdade* e outra *identidade* (...).

Jorge Luis Borges (2013, p. 26)

A identidade / é um sinal de diferença.

Fernando Guimarães (2007, p. 37)

## INTRODUÇÃO

Entende-se o sujeito como uma construção gramatical. Quando ele se expõe no acto de se observar, não sendo um observador imparcial de si mesmo, dá-se o (re)conhecimento de si e o recurso a si através da ironia e da criação de um outro «eu», ficcional. É o olhar ao espelho, na evocação do conceito de alteridade fundado na existência de um «eu» e de um *outro-de-mim* que lhe permite a construção da própria identidade, ideia expressa na fórmula de Rimbaud, «*Je est un autre*».<sup>i</sup> A questão da identidade pode ser associada à ideia do duplo, num processo de descoberta do ser e do indivíduo. Este processo de constituição ontológica serve-se de recursos como a ironia, a invenção e o jogo verbal (*poiesis*) e a criação de um ser na afirmação do sujeito que é produto do seu labor *poiético* e que se afirma na procura de se dizer.

### 1. IDENTIDADE

A construção da identidade é um processo em permanente adaptação através de práticas discursivas determinantes para a configuração de um sujeito que procura afirmar-se a, ou por, si próprio. Leia-se o conceito de *id-entidade*: uma entidade que se depara, ou defronta, ou confronta, com (um) outro de si-mesmo, uma fonte de energia psíquica que se expressa através de pulsões, instintos, impulsos e desejos inconscientes.<sup>ii</sup> Isto é, há um hiato com a realidade, que obriga o «eu» a uma definição e adequação. O ego é o principal influente na interacção do ser humano com a realidade, ao adequar os seus instintos (o *id*) ao ambiente em que vive. O ego é o responsável pelo equilíbrio, ao mesmo tempo que, conscientemente, tem que (se) compreender e reconhecer que não existe identidade sem diferença, que com o mesmo se produz diferença. A identidade do sujeito expressa-se, assim, numa busca identitária dinâmica e no confronto com o outro que tem por base uma comparação, ao colocar lado a lado a igualdade e a diferença. Questionar a (sua) identidade implica colocar-se na posição de outro: «(...) a única verdadeira descoberta é a auto-descoberta e (...) esta implica presentificar o outro (...).» (SANTOS, 1993, p. 32).

O homem é constituído por uma estrutura, a estrutura da linguagem, que está presente em todos os seus actos. Ela é o instrumento pelo qual o homem forma o pensamento, as emoções, as atitudes, pelo qual ele influencia e é influenciado, fundamento da sociedade humana: «(...) poder de a linguagem vestir a nossa identidade e de nos dar em permanência a imagem de sermos feitos de palavras.» (CARMO, 2010, p. 34). A palavra é marca da identidade a que se liga o desenvolvimento da linguagem. A palavra, enquanto linguagem e enquanto discurso, revela e é revelada. A linguagem ensina a definição do homem: é na e pela linguagem que o homem se constitui como sujeito, porque ela permite a expressão do ego e da *sua* realidade e o modo como o sujeito percebe e responde ao mundo. O «eu» é inseparável da prática da linguagem, como manifestação discursiva do indivíduo: «É na linguagem (...) que o sujeito garante a sua presença, exerce o seu poder e constrói o seu discurso.» (CARMO, 2010, p. 39). Por isso, o «eu», ao perceber a realidade exterior a si, diz *tu* a quem, também, lhe diz *tu*, reciprocamente. Ambas as polaridades constituem, assim, a condição fundamental da linguagem e um exercício dialógico de conhecimento, de auto e heteroconhecimento e identificação de sujeitos, que estabelece o processo de comunicação e institui a dialéctica de formação identitária do «eu» e do outro.

Considera Victor J. Mendes (1999, p. 142): «(...) a identidade não é representação (...), mas o que se faz na linguagem. (...) De forma abreviada, podemos dizer que o problema da identidade consiste (...) num problema de sentido.». Isto é, o sujeito só pode saber-se como tal e conhecer-se numa experiência com a linguagem. Martin Ehalá considera que a identidade, por natureza, é, existe como signo, o que nos remete para a ideia de linguagem: a identidade funciona como (uma) linguagem e os seus sinais (ou signos) formam o que se pode designar como «gramática da identidade» (EHALA, 2018, p. 7). Segundo Ehalá, as pessoas compreendem a identidade de outrem de forma semelhante ao modo como compreendem enunciados linguísticos: pela leitura de sinais de identidade que um indivíduo apresenta, o(s) outro(s) chega(m) a conclusões sobre a personalidade, a atitude e o comportamento de quem emite tais sinais: «(...) performing an identity is like speaking a language.» (EHALA, 2018, p. 7).

A identidade é, pois, uma fabricação discursiva, o reflexo de uma condição, um efeito produzido a partir de uma actuação, produção de um saber e de uma prática normativa, afirmação de um sujeito. A identidade pessoal permite reconhecer o sujeito a partir de um conjunto de traços que o individualizam (características físicas e psicológicas, carácter, acções), num determinado contexto social e histórico-cultural. A identidade individual constrói-se através de um processo contínuo, que tem início com a constituição do «eu», nos primeiros meses de vida, face ao outro, seu semelhante. Tal constituição é motivada pelos desejos e sonhos, pelos pais, amigos, comunidade, instituições, cultura e linguagem, assim como do confronto do sujeito consigo mesmo e com o outro. Há, portanto, uma ligação entre a identidade do «eu» e a raça, etnia, género, classe social, religião, cultura e linguagem e a sua integração num âmbito colectivo, cultural e nacional. O discurso de identidade constrói-se dentro de um grupo e dado pela sociedade: logo, não há «eu» sem socialização e só quando um indivíduo foi socializado e revela aos outros os sinais da sua identidade, ele se torna auto-reflexivo. A sociabilidade é, também, condição de saída do ensimesmamento do homem contemporâneo, ao fazer um caminho em direcção ao *outro*, que é diferente do *si-mesmo*, e passa a *ser-para-o-outro*. Daí, a importância da partilha de contactos, de experiências, de emoções, para a constituição do sentimento de pertença, pelo que a identidade é uma reflexão em génese, formação de si. Visto que as culturas e as sociedades são dinâmicas e mudam, a constituição da identidade está ligada ao (auto-)reconhecimento do papel social, ao permitir pensar o lugar do indivíduo no interior de uma cultura ou sociedade.

Falar de identidade remete para uma história de vida e a ideia de tempo. A estabilidade do sujeito permite a sua identificação como o *mesmo* e a experiência humana do tempo é configurada através de uma narrativa, em que a identidade se salienta numa dialéctica permanência-mudança e o conhecimento de si é uma interpretação da sua vida (em que ele é, simultaneamente, sujeito e objecto desse processo interpretativo), passível de ser constantemente alterada, fruto das vivências do presente que mudam a perspectiva do passado: «(...) a narrativa funciona como forma básica para a construção da realidade e para a definição historicizada do sentido de identidade.» (CARMO, 2010, p. 39).

A visão do sujeito do seu «eu», de uma existência *interior* que o diferencia do(s) outro(s), conduz à configuração da sua identidade, vista como um processo de escolha(s), de inclusão e de exclusão na imagem que o sujeito faz de si mesmo. A capacidade de se reconhecer nessa imagem revela a sua construção e a

possibilidade de reconhecer várias identidades (ou facetas) diferentes sem deixar de ser ele mesmo. A ideia de pluralidade do sujeito sugere uma representação possível de si e o reconhecimento da diversidade e multiplicidade de experiência(s) de vida que constituem a sua identidade, da qual faz parte a mudança quando o sujeito assume diferentes opiniões, ideias e perspectivas ao longo do tempo, ao reformular, incessantemente, quem ele é.

Por um lado, existe a noção de identidade cultural, que corresponde a uma história em comum, experiência de um determinado colectivo onde o sujeito se insere e a que pertence. A partir desta vivência, estabelece-se um contexto cultural que se assume como um código comum e que influencia qualquer indivíduo pertencente a um grupo como entidade unida. Outra perspectiva refere-se à heterogeneidade dentro do todo colectivo: trata-se de um posicionamento individual, pelo qual a identidade do sujeito se define dentro de um contexto cultural estabelecido. O sujeito afirma-se, assume-se, reconhece-se perante o grupo a que pertence. Daí que qualquer afirmação que não se coadune ou se comporte de acordo com a ideologia, pensamento ou hábitos do grupo pode conduzir a uma negação, rejeição ou repúdio. A aceitação da diferença, do novo, do oposto, exige uma distinta capacidade intelectual e uma evoluída capacidade de aceitação do outro que, ausentes ou negadas, dão origem a situações de racismo, xenofobia, segregação, marginalização e até mesmo (tentativa) de eliminação desse(s) indivíduo(s). A condição de posicionamento individual num contexto homogéneo implica uma diferenciação do sujeito dentro do colectivo. Esta visão coincide com o conceito de *outro*, que explora as configurações de alteridade e dá origem à categoria da diferença, o que implica diferentes níveis de conhecimento e poder dentro da comunidade.

## 2. O OUTRO

Pensemos na afirmação do poeta francês Arthur Rimbaud (1854-1891), «*Je est un autre*», onde se lê a consciência de um «eu» e a consciência da presença de um outro, um duplo.<sup>iii</sup> A afirmação postula que o «eu» se funda na relação com o outro. Estamos perante um jogo de espelhos, uma perspectiva narcísica, dado que o outro também é um «eu», pois o conceito de alteridade funda-se na existência de um «eu» e de um outro e a imagem especular remete para o inverso do reflectido.<sup>iv</sup> A afirmação de que o «*eu*» é um *outro* questiona o princípio de identidade como uma relação de igualdade, em que o «eu» se pensa como desconhecido para si próprio. A alteridade determina a experiência de um outro «eu», a «(...) entrada do *outro* na experiência da (...) *minha* consciência -, mas também, e principalmente, do sentido dessa experiência para mim.» (CASTANHEIRA, 2009, p. 43).

A afirmação da identidade implica sempre a demarcação do seu oposto, que é constituído como diferença. O *outro* é, contudo, constitutivo do sujeito. A diferença não é mais alheia ao sujeito e é compreendida como indispensável para a sua existência, ao integrar e constituir o «eu», pois a formação da identidade dá-se num contexto de relações de reconhecimento. O outro actua como um espelho que remete para o «eu», ao permitir construir a sua identidade. O «eu» pode (auto)compreender-se como espelho do outro, o que evoca a ideia da alteridade do «eu» e da sua existência por meio de muitas alteridades, mediante o *olhar para dentro* com o fim de identificação especular. Há, pois, que reconhecer a

operacionalidade da percepção do «eu» e o reconhecimento do(s) outro(s), ao ver-se o sujeito como algo circunstancial, provisório e cindido. A chamada crise de identidade pode ser compreendida num processo de fragmentação do indivíduo moderno. Em crise, a identidade torna-se uma questão: a nova concepção do sujeito caracteriza-se pelo provisório e problemático, alguém que não tem uma identidade fixa ou permanente; contudo, proporciona o jogo de novas identidades.

A noção moderna de indivíduo não ocultou a incerteza do sentimento de um «eu» perdido na sua interioridade. Podemos afirmar que a modernidade, ao pensar (um) novo(s) sujeito(s), emerge de um discurso (auto-)reflexivo que submete a identidade e a individualidade a um processo de fragmentação, de divisão do «eu» em múltiplos «eus», seres especulares que se revêem na sua diversidade e na procura de um sentido de si. A compreensão, na modernidade, de uma categoria do «eu» como plural remete para a experiência de *si como (um) outro*, na busca de um saber e autoconhecimento.

Como rompimento com a tradição, a modernidade, época de incerteza e insegurança, é marcada por uma nova experiência do espaço e do tempo. Isto é, o sujeito tem que se definir e encontrar num novo contexto que ele próprio gera pela sua multiplicidade individual: o ser múltiplo, ser vários num só, na expressão de um abalo de categorias onde podemos ler a busca da superação da angústia na procura do indivíduo. A produção discursiva da modernidade reflecte esse olhar duplo: de si para si e de si para fora de si, entre o «eu» e um *outro*, que é uma expressão do «eu», mas dotado de uma individualidade que o identifica, diferente a partir do mesmo. Para saber quem é, o sujeito procura, na sua individualidade, as variantes que o expressam, ou que são expressão do «eu», dotadas de vários discursos que têm efeitos sobre o próprio sujeito. Afinal, o sujeito nasce e cresce sob o olhar do outro, ele sabe de si através do outro, percebe-se e constitui-se nos termos do outro. O olhar representa o contacto da identidade do «eu» com a alteridade do outro, pois a existência do outro é revelada na experiência do olhar e o olhar do outro anuncia a reciprocidade. O «eu» surge como uma construção discursiva e, longe de ser estável e coeso, é um sujeito dividido que vive, constantemente, em busca da completude.

A pós-modernidade, cultura de mosaico, de fragmento, que revela o sujeito numa auto-representação *para-si* e um indivíduo em crise, põe em relevo os conceitos de identidade e alteridade, dado as representações destes conceitos apresentarem uma relação de reciprocidade, sendo esta a primeira condição essencial para o estabelecimento da alteridade. A noção de alteridade só se constitui a partir de um determinado «eu», assim como a existência de um outro diferente permite o pensamento e a reflexão sobre a identidade do «eu».vi Surge, então, a interrogação sobre a perspectiva de quem é o sujeito que percebe quem como objecto e de que forma ele se percepção a si e percepção o outro.

O *cogito* cartesiano («Penso, logo existo.») constitui o princípio fundador das doutrinas egológicas, filosofias do sujeito que exprimem a certeza do «eu» associado ao pensar. A identidade do sujeito coloca-se como reflexão e descobre-se no acto de pensar, o que significa conhecer quando o visado é o si-mesmo. Com Immanuel Kant (1724-1804) opera-se uma crítica do conhecimento de si e a reflexão conduz a uma nova dimensão da existência: a compreensão de si. Paul Ricoeur (1913-2005) viria a conceber o sujeito como o *si* reflexivo: quando compreende algo, um texto, o mundo, os outros, compreende-se a si mesmo, pelo que a análise ricoeuriana insiste no reconhecimento de *si* a partir da relação com o outro.vii

Sempre que pensamos, dialogamos duplamente, isto é, para pensar o *outro*, eu tenho que pensar a mim mesmo, e assim também o inverso. O *outro* não é uma subjectividade dividida em relação à do «eu»: estamos perante uma presença *plural*. O «eu» é uma ficção da linguagem e organiza em torno do sujeito a sua criação e as suas escolhas, designando-se a si mesmo.<sup>viii</sup> Mas para falar de si, o sujeito tem que se descentrar e experienciar ver-se como (um) *outro*. Daí que a tentativa de fazer o (seu) auto-retrato implique a ideia de estar face ao espelho. Na procura do sentido, de si, da sua vida, da sua experiência como ser pensante e que sente, que responde ao estímulo ou à experiência do que o rodeia, o sujeito cria a sua personalidade, traça o que o distingue, diferencia, caracteriza e identifica como «eu» existente.

É, também, na relação, na experiência, no que apre(e)nde face ao *outro*, que o sujeito constrói a sua identidade. A troca de saberes, de aprendizagens, do que é sentido e das respostas dadas à posição e à perspectiva do *outro* permitem uma interacção e uma definição de traços que, face a face, edificam perante o *outro* uma distinção, uma caracterização que identifica o «eu» e o *tu*. Estabelece-se um princípio dialógico, base essencial do processo de comunicação, numa interacção directa que determina uma relação de integração, pois é no olhar do *tu* que o «eu» se (re)conhece, e vice-versa. Esta troca gera-se pela necessidade que o sujeito tem de criar (novos) laços e de personificar as suas relações. O ser humano é uma substância incompleta e necessita do *outro* para alcançar uma vivência equilibrada no encontro entre (duas) pessoas, através não só das palavras, mas também dos gestos, sensações, contexto, expressão corporal e sons. Esta troca exige dos participantes uma atitude de inclusão e um compromisso no diálogo que os presentifique no mundo do *outro*, pois a relação *eu-tu* é horizontal e implica a construção de ambos os sujeitos, assim como a compreensão do *outro* através do conhecimento de si próprio, ou seja, faz do diálogo com o *outro* o diálogo com (o) *outro-eu*.<sup>ix</sup>

### 3. LEVINAS E A ÉTICA DA ALTERIDADE

A relação entre as duas polaridades, *Eu* e *Tu*, assim como o conceito de *alteridade*, são temas dos estudos do filósofo francês (nascido lituano) Emmanuel Levinas (1905-1995), em obras como *Totalidade e Infinito* (1980, tradução portuguesa de 1988), as duas categorias cardinais da filosofia levinasiana, e *Alterity and Transcendence* (1995, tradução inglesa de 1999), onde constam dois ensaios, base da seguinte reflexão: «The Word I, the Word You and the Word God» (pp. 91-96) e «The Proximity of the Other» (pp. 97-109).

A filosofia de Levinas assenta num diálogo, numa questão para e sobre o *outro*: o encontro com o *outro* tem, por base, um pressuposto de linguagem, num chamamento, num apelo que é uma abertura ao *outro*, estado permanente que é exigido ao sujeito que se põe em questão. Trata-se de uma relação intersubjectiva que se estabelece entre dois entes numa situação semelhante a um espelho, no qual cada sujeito está face a face com o *outro* e revela a alteridade que se constitui neste desdobramento de identidade.<sup>x</sup> É através do *outro* que o sujeito se procura a si mesmo. O *outro* transmite-lhe uma mensagem e, na sua alteridade, faz com que o sujeito seja posto em questão, numa abertura que apela ao «eu» na sua existência como um *ser-para-si*.<sup>xi</sup> Instaura-se, pois, um desdobramento do «eu», num processo de alteridade, desdobramento que é condição de conhecimento,



mais concretamente, de autoconhecimento. O «eu» encontra, em si mesmo, paradoxalmente, o outro.<sup>xii</sup> Trata-se de uma relação em que o «eu» se dirige ao *outro*, pensado a partir de uma subjectividade e a relação desta com a alteridade dá-se pela mediação do discurso (ou linguagem). A presença (e a participação) do outro é necessária para a construção da identidade do «eu»; é um duplo olhar, quer de identificação quer de diferenciação entre «eu» e o outro: «(...) when I say you, I know that I am saying you to someone who is an I, and who says you to me. (...) I am to the other what the other is to me.» (LEVINAS, 1999, p. 100).<sup>xiii</sup>

O primeiro encontro com o outro dá-se através do seu rosto, com a sua face que, para Levinas, significa a exteriorização mais pura do sujeito.<sup>xiv</sup> A partir do primeiro contacto com o rosto, Levinas entende que se estabelece uma primeira relação com a alteridade, entre o sujeito que olha e a face que é vista. Para Levinas, a importância da relação face a face assume uma questão de ética num acto de responsabilidade para com o outro, ao significar uma ligação com ele.<sup>xv</sup> Esta relação com a alteridade, enquanto ética, abrange ambos os elementos da relação intersubjectiva, pois a alteridade só é possível ao «eu» diante do encontro do outro. É a partir desta relação ética com o outro, relação face a face, que surge o sujeito. É a partir do outro que surge o «eu» enquanto consciência.

A alteridade é esse rosto que (*me*) interpela face a face. O rosto é, para Levinas, a manifestação do outro: exprime-se, fala, dirige-se, expõe-se de frente, face ao «eu», ao revelar a sua identidade. O rosto tem fala, instaurada pela linguagem, e fala porque é ele que torna possível e começa o discurso.<sup>xvi</sup> Assim, a relação do «eu» com o outro só existe na medida em que a linguagem está presente, «(...) porque a essência da linguagem é a relação com Outrem.» (LEVINAS, 1988, p. 185). O rosto fundamenta a linguagem, pois apresenta-se como interlocutor e interpela, assume a dimensão de vocativo.<sup>xvii</sup> Ele significa, é revelação e, mediante a sua presença, manifesta uma individualidade, de *outro* que me visa e estabelece uma relação comigo: «O *tu* põe-se diante de um *nós*.» (LEVINAS, 1988, p. 191).<sup>xviii</sup>

O sujeito exterioriza-se através da linguagem, numa relação comunicativa onde se joga a alteridade e a intersubjectividade, ao procurar a sua constituição e o seu fundamento no outro. Não se trata só de considerar o outro como aquele que *me* vê, mas, também, como aquele cuja presença é necessária à subjectividade do «eu». O olhar do outro remete o sujeito para si mesmo e serve de mediação no seu processo de identificação. Assim, a concepção de sujeito deve ir além da questão da identidade para chegar à alteridade, naquilo que se completa do «eu» no frente a frente com o outro. É a alteridade que constitui o sujeito como *outro*, ao evocar a possibilidade de pensar o outro na sua diferença: «In that relation, the difference between the I and the other remains. But it is (...) proximity which is also difference (...), as non-in-difference toward one another.» (LEVINAS, 1999, pp. 93-94).

#### 4. A NARRATIVA DE SI

Vejamos, agora, como é que estas ideias assumem forma na componente escrita, de que modo é que o sujeito, ao escrever(-se), reflecte e representa a relação que (se) estabelece consigo próprio e com o(s) outro(s).

A compreensão do *si*<sup>xix</sup> «(...) como uma unidade dialéctica entre a identidade e a diferença, entre a interioridade e a alteridade.» (FERNANDES, 2009, p. 79) e a

perspectiva da sua constituição articulam-se numa dimensão temporal: a temporalidade mostra que, ao contar uma história, o indivíduo está sujeito à forma narrativa e à (re)construção dos factos, assim como às alterações que se registam no seu percurso de vida, dado o tempo pressupor mudança. A narrativa surge, pois, como um meio de o *si* se testar em relação ao outro, numa busca do «eu» que se torna uma busca por si mesmo, ao constituir e construir a sua identidade. Este tipo de texto permite uma interpretação do *si*, ao encarar a história (narrativa) de vida como uma construção imaginário-ficcional de um indivíduo que se debruça sobre si mesmo e sobre o seu passado, com o fim de se reconstituir mimeticamente como outro, no presente. A narrativa é o meio pelo qual o sujeito se questiona e se pensa a si e ao(s) outro(s); é um espaço para interrogação e problematização de si e do outro, dado que o sujeito se revela, ao mesmo tempo, como escritor e como leitor da própria vida e é ao longo de uma vida inteira que o *si* procura a sua identidade. É o *si* relatado que constrói a identidade do «eu» como outro. A ideia de *mim-mesmo* é transformada pelo reconhecimento do outro que causa em mim a presença da sua representação, isto é, da sua identidade.<sup>xx</sup>

O leitor de um texto (pensemos na narrativa autobiográfica ou no diário) é leitor de si mesmo. O sujeito é compreendido como uma personagem da narrativa, numa história relatada da sua vida, da qual é protagonista. A narrativa manifesta, pois, a identidade pessoal, o que permite ao sujeito compreender-se perante o texto como um si-mesmo diferente do «eu» que lê. É a narração (e a sua leitura) que permite à identidade pessoal a compreensão do si-mesmo. Para compreender a identidade pessoal é essencial ter presente duas instâncias: o *si* e o *mesmo*. Como fragmentos de um sujeito, são desdobramentos de um «eu» que, ao voltar-se para si, escreve a sua história de vida como representação de um outro. Pressuposto de alteridade, a identidade de um sujeito faz-se de *identificações-com*: o sujeito espelha-se no outro e reconhece-se consigo mesmo. Um não existe sem o outro, ao mesmo tempo que um é diferente do outro. Considera Edgar Morin (1980, p. 94): «Um é uma fracção de dois; não tem qualidade de unidade, mas sim de alteridade.» *Um* diferenciar-se-á *do outro*; *um é o outro*, como afirma Elisabeth Badinter.<sup>xxi</sup> O outro de si revela-se na dialéctica entre o *si* e a alteridade, pois o *si* narrativamente interpretado é um *si* figurado, um *si* que se figura ele mesmo como um e outro, um *si* considerado o mesmo sendo outro.<sup>xxii</sup>

## 5. RICOEUR: SI-MESMO COMO UM OUTRO

Para Ricoeur, a narrativa permite ao sujeito identificar-se como si próprio, mas, também, qualquer narrativa ficcional permite que ele se interroge como um espelho, que lhe retorna uma imagem de si.<sup>xxiii</sup> A identidade, nestas narrativas, não é a de um «eu» isolado, mas de um *si* que examina a sua vida. A percepção de si-mesmo revela o *cogito* atravessado pela alteridade. Trata-se de um si-mesmo que (se) reconhece com e para o outro, *si-mesmo como um outro*, e evoca um princípio de alteridade que valorize tanto o si-mesmo quanto o outro, percebido como um «*alter ego*». Este *alter* é constituído pelo *ego*, ao mesmo tempo que lhe dá sentido e reconhece como um outro, numa alteridade que não é simplesmente um inverso da identidade. Dizer «*si*» liga-se à alteridade, presentifica o outro, estabelece com ele uma relação dialógica de complementaridade: o «eu» não exclui o outro. A identidade é uma reflexão entre o que eu sou e a consciência que tenho de ser, pelo que se compreende a identidade como abertura ao outro. É a alteridade *eu-*



*outro* que define o sujeito na sua identidade. A alteridade revela a identidade como «eu» plural, ao reconciliá-lo enquanto diversidade com a mesmidade. Ser sujeito é ser trazido à linguagem, constituindo um *si* como um *outro*, pois, mesmo que contemos uma história para nós mesmos, é a *si-mesmo como um outro* a quem contamos.

O sujeito compreende-se a si mesmo ao narrar as suas experiências, como um texto a ser interpretado, e estabelece a possibilidade de interpretação de si. Trata-se, portanto, de uma relação de si consigo mesmo. Paul Ricoeur associava à identidade pessoal as ideias de *mesmidade* e *ipseidade*: mesmidade remete para o ser que é idêntico a si e imutável através do tempo, ou seja, aquele que permanece sempre o mesmo;<sup>xxiv</sup> ipseidade compreende a identidade como *si*, reflexiva, ao designar-se a si próprio, mas marcado pela alteridade.<sup>xxv</sup> Para ser *eu-mesmo* é necessário o *outro*. É a ideia de ipseidade que estabelece o *para além de si*, a possibilidade de o sujeito se experienciar como *outro* e o reconhecimento de si para além do *outro*, o que permite o encontro com a alteridade. Ao contrário da mesmidade, a ipseidade busca o diálogo do *si* com o diverso do *si*. Na mesmidade, o *outro* é apenas oposto ou distinto do mesmo. Para Ricoeur, alteridade e ipseidade andam tão juntas que não é possível pensar uma sem a outra e a dialéctica entre elas assume-se na designação «*soi-même comme un autre*», em que se pode ler uma variante significativa do «*Je est un autre*» de Rimbaud e que constitui o lema da modernidade. O *si* é o sujeito que assume a dialéctica da sua identidade. Se há um tempo em que ele sofre mudanças, transforma-se em *outro*. É ele mesmo, mas também é *outro*: *si-mesmo como um outro*. É através de uma dimensão temporal que o sujeito se constitui como *si-mesmo*, ao estabelecer uma narrativa com a identidade pessoal, narrativa que contribui como e para a constituição de si. A compreensão de si é uma interpretação, que responde às questões «quem?», «o quê?», «como?» das histórias que cada sujeito conta a respeito de si e da capacidade de se interrogar a si mesmo. Por exemplo, numa autobiografia, quando se combina história com elementos efabulados, revela-se de que forma se dá o cruzamento entre história e ficção. Há, então, uma afirmação do *si* como testemunho, que se manifesta na relação com o mesmo e na dialéctica com o *outro* de si. É mediante a capacidade de o sujeito poder designar-se a si mesmo que ele se reconhece a si perante o *outro* e o *outro* como a *si-mesmo*, através de uma avaliação, de um exame de acções, o que possibilita uma compreensão de si e do *outro*, da alteridade em nós e fora de nós.

## EM CONCLUSÃO

A identidade pessoal só pode ser estabelecida na temporalidade da existência humana; isto é, a identidade pessoal não é estática, mas constrói-se ao longo do tempo e em diálogo com a alteridade. Quando o sujeito narra as suas experiências é a *um outro* que o faz e é por este meio, ao construir narrativas sobre si, que ele encontra a melhor forma de aceder à compreensão da sua interioridade.<sup>xxvi</sup> Assim, a identidade pessoal resulta de uma síntese que cada indivíduo refaz continuamente ao longo da sua vida; é a constante reconfiguração reflexiva que o sujeito faz através de histórias construídas por si e sobre si e narradas a si, sendo escritor e leitor da própria vida. «A identidade forja-se no fazer, que é sempre um fazer desfazendo imagens feitas (...).» (BARRENTO, 2012, p. 33). Há, pois, uma permanente auto-reflexão com o objectivo de

autoconhecimento e compreensão face a modelos sociais e culturais que nos criam identitariamente.

A capacidade de um sujeito se referir continuamente a si, durante a sua vida, marca a construção de um (auto-)retrato, uma busca e definição da sua identidade. Mas a presença de *um outro*, seja ele o resultado da visão de si como outro, «outrando-se»,<sup>xxvii</sup> seja no encontro com o olhar de um outro indivíduo pelo qual o sujeito se lê e vê de fora, como é visto por outrem, marca a conjunção necessária de elementos para a configuração do ser que ele é. Eu vejo-me a mim pelos meus olhos, eu vejo-me a mim pelos meus olhos como outro e eu vejo-me pelos olhos do(s) outro(s). A identidade, a história de vida de um indivíduo é a soma destes fragmentos do «eu» que «(...) tem necessidade do auxílio do outro para se identificar (...)» (RICOEUR, 1991, p. 387), quer com as mudanças que experiencia, quer com a reflexão sobre si.

## The construction of the identity and the subject's representations

### ABSTRACT

This study analyzes the concept of identity and the status of the "I" and seeks to understand how the subject knows and represents himself, how the construction of his identity takes place, when he sees himself and as another through self-portrait and the idea of a double. This analysis follows the thinking of authors like Emmanuel Levinas, and the ethics of otherness, and Paul Ricoeur, and the perception of oneself as another. Attention will be paid to the dialogue between identity and otherness, in which permanent self-reflection contributes to an identity creation

**KEYWORDS:** Identity. Alterity. Subject. I. Other.

NOTAS

<sup>i</sup> Cf. Carta a Paul Demeny, de 15 de Maio de 1871, também conhecida pela designação de «Lettre du Voyant» (*A carta do vidente*).

<sup>ii</sup> Freud descreveu uma estrutura tripartida da psique, em relação às instâncias mentais: o *id*, o *ego* e o *super-ego*. O *id* é a instância das pulsões de vida e de morte, da vida inconsciente e que se manifesta através dos sonhos e de determinados impulsos. O *ego* é a base da vida mental, mediador dos conflitos entre o indivíduo e o ambiente e entre as instâncias psíquicas. O *super-ego* corresponde à censura mental, é a instância repressora e actua, principalmente, sobre o *id*.

<sup>iii</sup> «(...) a consciência *de si* (...) constitui-se bipolarmente.» Cf. MORIN, 1980, p. 94.

<sup>iv</sup> «Do outro lado do espelho, a minha imagem não pode ser outra coisa senão o Outro-de-mim (...).» Cf. BARRENTO, 2012, p. 15.

«(...) fundando-se a si mesmo a partir do em-si e contra o em-si (...)» (cf. CASTANHEIRA, 2009, p. 46), o ser da modernidade é símbolo de um fechamento sobre si, de um ensimesmamento egótico. O sujeito fecha-se em si, pelo que a identidade autentica-se de fora, sob a forma de apelo. O «eu» toma consciência de si na medida em que o seu fundamento está fora de si; ele é *para-si* como reenvio a outrem. O «eu» faz-se presente a si através da experiência da alteridade.

<sup>vi</sup> «Nenhum Eu se constitui sem um Outro, a identidade só é compreensível em relação com uma, ou várias, alteridades.» Cf. BARRENTO, 2012, p. 11.

<sup>vii</sup> Ao conceber a hermenêutica de si-mesmo, Ricoeur troca o «eu» pelo *si*: recorre à leitura e à interpretação para explicitar o conhecimento de si, um sujeito cuja identidade é mediada pelos signos, símbolos e textos. A pergunta «*quem?*» terá como resposta o *si* e responder a essa pergunta é contar a história de uma vida.

<sup>viii</sup> Considera Roland Barthes (2001, p. 110): «Talvez então o sujeito reapareça, não como ilusão, mas como ficção. (...) o fictício de identidade. Esta ficção já não é a ilusão de uma unidade; é pelo contrário o teatro da sociedade no qual fazemos comparecer o nosso plural (...).»

<sup>ix</sup> «(...) a presença do sujeito, de si a si, é sempre indirecta, é uma presença mediada pela alteridade (...).» Cf. FERNANDES, 2009, p. 76.

<sup>x</sup> «In that relation to the other, there is no fusion: the relation to the other is envisioned as alterity. The other is alterity. (...) alterity of the face, of the for-the-other that calls out to me (...).» Cf. LEVINAS, 1999, p. 103.

<sup>xi</sup> «This experience foreshadows the opening and true exiting from self. (...) the subject, despite its satisfaction, fails to be sufficient unto itself. All exiting from self represents the fissure that opens up in the same toward the other.» Cf. LEVINAS, 1999, p. 99.

<sup>xii</sup> «O eu é assim a maneira (...) que determina a presença do absolutamente outro.» Cf. LEVINAS, 1988, p. 103.

<sup>xiii</sup> Atente-se a que o olhar do «eu» para o outro pode, também, levar à desconstrução da categoria do «eu», num pressuposto de múltiplas alteridades que definem a identidade do sujeito.

<sup>xiv</sup> A relação entre o «eu» e o outro constrói-se, especialmente, através da visão. O rosto é privilegiado dado concentrar em si os sentidos, principais factores de comunicação e das relações interpessoais. O rosto é o que mostra, o que fala, «(...) é o primeiro símbolo do Eu.» Cf. MEDEIROS, 2000, p. 73.

<sup>xv</sup> «In the relation to the other, the other appears to me as one to whom I owe something, toward whom I have a responsibility. (...) the requirement of responsibility (...) marks a non-indifference for me in my relation to the other (...).» Cf. LEVINAS, 1999, pp. 101 e 105.

<sup>xvi</sup> Paul Ricoeur (1991, p. 391) considerava que o rosto era uma voz. A relação que se estabelece no encontro do «eu» com o outro recorre à linguagem, pela qual o outro se expressa e se faz presente como exterioridade. Trata-se de buscar no outro o diálogo.

<sup>xvii</sup> «The proximity of the other, origin of all putting into question of self.». Cf. LEVINAS, 1999, p. 99.

<sup>xviii</sup> Atente-se nesta leitura: Narciso, como «eu», vê o seu reflexo, identificado como um *tu*; é um *outro*, que, na verdade, sou «eu», por coincidir no mesmo indivíduo, alteridade do sujeito que se vê e se encontra a si próprio. Ou evocando Mário de Sá-Carneiro (1990, p. 107): «A tristeza de nunca sermos dois...» («Partida»).

<sup>xix</sup> Recorde-se a referência (vd. nota 7) segundo a qual Paul Ricoeur lê uma componente reflexiva do sujeito através do recurso ao pronome «*si*».

<sup>xx</sup> «A auto-referência é construída a partir da hetero-referência.». Cf. FERNANDES, 2009, p. 88.

<sup>xxi</sup> «Dizer que Um é o Outro não significa aqui que Um é o mesmo que o Outro, mas sim que Um participa do Outro, e que ambos são, ao mesmo tempo, semelhantes e dissemelhantes.». Cf. BADINTER, s.d., p. 243.

<sup>xxii</sup> «Mas, quem é este tu? O outro. Mas, que outro? O outro do Eu, dele indissociável. (...) o Eu não se sustenta sem o seu reverso, a sua distância de si, que dá para o outro.». Cf. BARRENTO, 2012, p. 27.

<sup>xxiii</sup> «(...) a imagem depende do sujeito: de um sujeito que a provoca pela exposição ao espelho, ou que a cria a cada instante em si mesmo (o «Eu imaginante»). (...) eu imaginante é aquele que *se desdobra* (em imagens de si), aquele que, quando diz Eu (e ao *dizer* objectiva-se e cinde-se), está a falar, não de si, mas de uma imagem de si.». Cf. BARRENTO, 2012, p. 15.

<sup>xxiv</sup> Apesar das mudanças, um sujeito é idêntico a si mesmo em diferentes momentos da sua existência; ou seja, apesar das transformações, mantém-se a sua identidade.

<sup>xxv</sup> Afirma João Barrento (2012, p. 14): «É o próprio no lugar do Outro (...) ao *tratar o/do Eu* em literatura ou arte se opera sempre uma *deslocação do Eu*: quem o faz é um *autor*, e ao fazê-lo (ao figurar-se) desfigura-se. O que era *auto-* sofre um tratamento de estranhamento, no espelho da sua questionação ou indagação *de si- (...)*.».

<sup>xxvi</sup> «A identidade do indivíduo não consiste em ser semelhante a si próprio e em deixar-se identificar a partir de *fora* pelo indicador que o aponta, mas um ser o *mesmo* – em ser ele-mesmo, em identificar-se a partir do interior.». Cf. LEVINAS, 1988, p. 269.

<sup>xxvii</sup> O termo remete-nos para Fernando Pessoa que, ao sentir-se «outro», experienciava estados de alma e consciência distintos dos seus e, por vezes, opostos. O «eu» do autor despersonaliza-se, desdobra a própria individualidade, para melhor exprimir a apreensão da vida, do ser e do mundo, e o resultado é a criação dos heterónimos.

---

## REFERÊNCIAS

- BADINTER, Elisabeth. **Um É O Outro**. Lisboa: Relógio d'Água, s.d..
- BARRENTO, João. Identidade e Literatura: o eu, o outro, o há. **Diacrítica**, Série Ciências da Literatura, n. 26, p. 9-39, 2012.
- BARTHES, Roland. **O Prazer do Texto**. Lisboa: Edições 70, 2001.
- BORGES, Jorge Luis. **Ficções**. Lisboa: Quetzal Editores, 2013.
- CAPT, Vincent e Vincent Verselle. La «lettre du Voyant» de Rimbaud à Demy, une mise à l'épreuve de la cohésion textuelle?. **Études de lettres** [En ligne], n. 1-2, p. 19-45, 2015.
- CARMO, Carina Infante do. **A Militância Melancólica ou a Figura do Autor em José Gomes Ferreira**. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian/Fundação para a Ciência e a Tecnologia, 2010.
- CASTANHEIRA, Nuno P. Consciência e Alteridade em *L'être et le néant*, de Jean-Paul Sartre. **Philosophica**, n. 33, p. 43-74, 2009.
- EHALA, Martin. **Signs of Identity. The Anatomy of Belonging**. London and New York: Routledge, 2018.
- FERNANDES, Sara Margarida de Matos Roma. Identidade narrativa e identidade pessoal. Uma abordagem da filosofia de Paul Ricoeur. **Philosophica**, n. 33, p. 75-94, 2009.
- GUIMARÃES, Fernando. A «velhice do dia». In: **A Sophia. Homenagem a Sophia de Mello Breyner Andresen**. Lisboa: Editorial Caminho, 2007, p. 37.
- LEVINAS, Emmanuel. **Totalidade e Infinito**. Lisboa: Edições 70, 1988.
- LEVINAS, Emmanuel. **Alterity and Transcendence**. London: The Athlone Press, 1999.
- MEDEIROS, Margarida. **Fotografia e Narcisismo. O Auto-Retrato Contemporâneo**. Lisboa: Assírio e Alvim, 2000.
- MENDES, Victor J. **Almeida Garrett. Crise na representação nas Viagens na Minha Terra**. Lisboa: Edições Cosmos, 1999.
- MORIN, Edgar. **O Homem e a Morte**. Mem Martins: Publicações Europa-América, 1980.
- RICOEUR, Paul. **O Si-mesmo Como Um Outro**. São Paulo: Editora Papyrus, 1991.



SÁ-CARNEIRO, Mário de. Poesia. S.l.: Círculo de Leitores, 1990.

SANTOS, Boaventura de Sousa. Modernidade, identidade e a cultura de fronteira. **Tempo Social**, v. 5, n. 1-2, p. 31-52, 1993.

**Recebido:** 05 fev. 2021

**Aprovado:** 21 set. 2022

**DOI:** 10.3895/rl.v24n45.13805

**Como citar:** GUERREIRO, José Emanuel Pereira. A construção da identidade e representações do sujeito. *R. Letras*, Curitiba, v. 24, n. 45 p. 34-48, jul/dez. 2022. Disponível em: <<https://periodicos.utfpr.edu.br/rl>>. Acesso em: XXX.

**Direito autoral:** Este artigo está licenciado sob os termos da Licença Creative Commons-Atribuição 4.0 Internacional.

