

Marcelo Silva de Souza Ribeiro

A
EXPERIÊNCIA
PARADOXAL
do
PROCESSO
IDENTITÁRIO



Marcelo re-apresenta sua obra "A Experiência do Processo Identitário", e nos convida a pensar se as coisas e as pessoas serão como foram e se é incorreto pensar que as águas de um rio podem retornar e correr pelo mesmo lugar. O que acontece com as águas dos significantes? A palavra é um ser mutante e a identidade, como nós a experienciamos, uma metáfora em permanente metamorfose. Não há lugares fixos quando falamos de identidade. Ela é para o corpo do tempo o vento. Mas neste particular, Marcelo nos intriga quando, escrevendo entre a ponte que liga as permanências às mudanças, diz: "paradoxalmente, a consciência de eu continuava sendo eu a despeito das transformações."

Dr. Juracy Marques

Professor da Universidade do Estado da Bahia (Uneb) e Psicanalista



A Experiência Paradoxal do Processo Identitário



Diretor da série:

Herlon Alves Bezerra (IF Sertão-PE - Pernambuco, Brasil)

Conselho Editorial:

- Alexandre Franca Barreto (Univasf - Pernambuco, Brasil)
- Ana Patrícia Frederico Silveira (IF Sertão-PE - Pernambuco, Brasil)
- André Ricardo Dias Santos (IF Sertão-PE - Pernambuco, Brasil)
- Antonio Marcos da Conceição Uchoa (IF Sertão-PE - Pernambuco, Brasil)
- Bartolomeu Lins de Barros Júnior (IF Sertão-PE - Pernambuco, Brasil)
- Edivânia Granja da Silva Oliveira (IF Sertão-PE - Pernambuco, Brasil)
- Bernadete de Lourdes Ramos Beserra (UFC - Ceará, Brasil)
- Carlos Alberto Batista Santos (Uneb - Juazeiro, Brasil)
- Carlos César Leal Xavier (Ensp/Fiocruz - Rio de Janeiro, Brasil)
- Carlos Eduardo Panosso (IFTO - Tocantins, Brasil)
- Caroline Farias Leal Mendonça (Unilab - Ceará, Brasil)
- Dilsilene Maria Ayres de Santana (UFT - Tocantins, Brasil)
- Edson Hely Silva (UFPE - Pernambuco, Brasil)
- Eduardo Barbosa Vergolino (IF Sertão-PE - Pernambuco, Brasil)
- Eliana de Barros Monteiro (Univasf - Pernambuco, Brasil)
- Francisco Gilson Rebouças Porto Júnior (UFT - Tocantins, Brasil)
- Gabriel Kafure da Rocha (IF Sertão-PE - Pernambuco, Brasil)
- Juliano Varela de Oliveira (IF Sertão-PE - Pernambuco, Brasil)
- Helder Manuel Guerra Henriques (IPP, ESECS - Portugal)
- Juracy Marques (Uneb - Paulo Afonso, Brasil)
- Leandro de Proença Lopes (Unilab - Ceará, Brasil)
- Léo Barbosa Nepomuceno (UFC - Ceará, Brasil)
- Marcelo Silva de Souza Ribeiro (Univasf - Pernambuco, Brasil)
- Márcia Farias de Oliveira Sá (IF Sertão-PE - Pernambuco, Brasil)
- Matheus Henrique da Fonseca Barros (IF Sertão-PE - Pernambuco, Brasil)
- Sebastião Francisco de Almeida Filho (IF Sertão-PE - Pernambuco, Brasil)
- Tito Eugênio Santos Souza (IF Sertão-PE - Pernambuco, Brasil)
- Mariana Tavares Cavalcanti Liberato (UFC - Ceará, Brasil)
- Pablo Dias Fortes (Ensp/Fiocruz - Rio de Janeiro, Brasil)

A Experiência Paradoxal do Processo Identitário

Marcelo Silva de Souza Ribeiro



Diagramação: Marcelo A. S. Alves

Capa: Carole Kümmecke - <https://www.conceptualeditora.com/>

Imagem de Capa: Chema Madoz

O padrão ortográfico e o sistema de citações e referências bibliográficas são prerrogativas de cada autor. Da mesma forma, o conteúdo de cada capítulo é de inteira e exclusiva responsabilidade de seu respectivo autor.



Todos os livros publicados pela Editora Fi estão sob os direitos da [Creative Commons 4.0](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.pt_BR) https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.pt_BR



Série Diálogos Transdisciplinares em Educação – 35

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

RIBEIRO, Marcelo Silva de Souza

A Experiência Paradoxal do Processo Identitário [recurso eletrônico] / Marcelo Silva de Souza Ribeiro -- Porto Alegre, RS: Editora Fi, 2021.

96 p.

ISBN - 978-65-5917-118-7

DOI - 10.22350/9786559171187

Disponível em: <http://www.editorafi.org>

1. Filosofia; 2. Psicologia; 3. Experiência Paradoxal; 4. Processo Identitário; 5. Educação; I. Título.

CDD: 100

Índices para catálogo sistemático:

1. Filosofia 100

Sumário

Prefácio	9
Juracy Marques	
(Re) apresentação	15
Capítulo 1	22
Estradas inspiradoras	
1.1 Um breve passeio entre Heráclito e Parmênides: fontes inspiradoras para compreensão da experiência do processo identitário.....	22
1.2 Heráclito e sobre a natureza	25
1.3 Parmênides e sobre a natureza.....	29
Capítulo 2.....	33
Árvores do conhecimento	
2.1 As raízes filosóficas e os troncos da Psicologia: concepções da identidade	33
2.2 Outras posições integradoras.....	37
Capítulo 3.....	40
Frutos paradoxais	
3.1 Compreensão paradoxal da experiência do processo identitário	40
Capítulo 4.....	45
Caminhos que se abrem	
Sobre o que é o amor	45
4.1 Perspectivas da experiência do processo identitário: paradoxos da transformação e permanência.....	45
4.2 Perspectivas da experiência do processo identitário: O sentido da experiência do processo identitário.....	57
4.3 Perspectivas da experiência do processo identitário: perspectiva Histórico-Cultural	60
4.4 Perspectivas da experiência do processo identitário: A teoria dos papéis e da linguagem ...	68
4.5 Perspectivas da experiência do processo identitário: O sentido fenomenológico e existencial.....	73
Conclusão	86
Possíveis implicações da experiência paradoxal do processo identitário	
Referências.....	91

Prefácio

*Juracy Marques*¹

O eu não é o senhor em sua própria casa.

Sigmund Freud

Marcelo re-apresenta sua obra “A Experiência paradoxal do Processo Identitário”, e nos convida a pensar se as coisas e as pessoas serão como foram e se é incorreto pensar que as águas de um rio podem retornar e correr pelo mesmo lugar. O que acontece com as águas dos significantes? A palavra é um ser mutante e a identidade, como nós a experienciamos, uma metáfora em permanente metamorfose. Não há lugares fixos quando falamos de identidade. Ela é para o corpo do tempo o vento. Mas neste particular, Marcelo nos intriga quando, escrevendo entre a ponte que liga as permanências às mudanças, diz: “paradoxalmente, a consciência de eu continuava sendo eu a despeito das transformações.”

De tudo que li no seu livro, essa sua afirmação, me capturou. Parece-me, indica que no campo da experiência real, do mundo que se manifesta fora do estado de nossas consciências, por toda parte, observamos o reinado das transformações do eu, entretanto, seu campo consciencial mantém algo de permanente, algo do sujeito continua sendo ele mesmo a despeito de suas mudanças. Ele nos convida a pensar que, mudamos, para permanecermos os mesmos.

Evocando pensadores como Heráclito e Parmênides, coloca em erupção os paradoxos, as contradições e sincronicidades em pensarmos os

¹ Professor da Universidade do Estado da Bahia (Uneb) e Psicanalista

aspectos da transformação e permanência do ser. Afinal, a ontologia humana é caracterizada pela mudança ou pela permanência?

Nessa encruzilhada podemos escolher caminhos díspares, entretanto, Marcelo faz uma opção clara ao descrever sobre a interface entre a Psicologia Social e a Abordagem Fenomenológica. Como ele mesmo descreve nas páginas desse livro, Vygotsky afirmava que a “cultura se torna parte da natureza humana num processo histórico”, assim, pensa-se, o humano constitui-se na sua relação com o outro, que é, segundo muitas correntes, um ser social.

Eu, ele sabe, escolheria outro caminho, não menos complexo. Iniciaría com o sofisma freudiano de que “o eu já não é o senhor na sua própria casa”. Se fosse essa a escolha, o campo de análise seria o inconsciente e toda a história interpretativa dessa obra mudaria, mas, Marcelo deixa claro sua opção por pensar essa problemática no campo da Dialética.

Para tratar da Fenomenologia ele evoca um gigante que goza do nosso mais amplo respeito e admiração: Afonso Henrique Lisboa! Montado em seus ombros, dialoga, de forma lúcida e potente, com outros autores e correntes filosóficas.

Como se trata de um trabalho oriundo de sua dissertação de mestrado, tempo em que convivi com ele, pois concluímos o curso juntos, posso dizer que conheço, com certo grau de intimidade, o esforço intelectual e pessoal de Marcelo para chegar a esta importante obra que, julgo, é uma boa referência em estudos sobre identidade e formação docente. Podemos encontrar obras iguais, mas não melhores!

Marcelo anda nas trilhas que ligam a formação à identidade e a identidade à formação. Ele chega a conclusão que uma formação que valorize as experiências dos sujeitos, suas vivências, repercute em seus processos identitários. Penso que esta seja a tese central desse seu velho-novo trabalho. Como ele mesmo descreve, trata-se de pensar “a experiência do processo identitário.” Destaco para o leitor que ele analisa não a identidade em si, mas seus processos, suas dinâmicas, seus movimentos em seus estados de permanências e de mudanças. Pensa como se pensa o vento,

supondo parado e, às vezes, inexistentes, está sempre em movimento, sem casa específica que o abrigue.

Caracterizando a identidade pela experiência e, não necessariamente, a experiência pela identidade, ele nos alerta para os riscos de nos calcificarmos na ideia de algo cumulativo, como uma parede formada por um conjunto de tijolos. Numa das passagens mais belas deste livro ele escreve: “O sentido da experiência, na perspectiva da Fenomenologia, é o sentido de saborear, de experienciar, de experimentar e de vivenciar. Esse sentido de experiência está longe da ideia de possuir experiência. Experiência não se tem, se vivencia. A experiência passa também pela dimensão de temporalidade, quer dizer, a experiência que ocorre num dado momento vivido.”

No final do livro ele fala de sua busca por novas estradas e re-lembra, re-apresenta, sua tese a respeito da análise do processo identitário de professores e suas implicações no fazer pedagógico e no ser professor. Pensei muitas vezes se deveria colocar, ou não, meu depoimento sobre meu sentimento enquanto professor nesse difícil momento que atravessamos, de uma pandemia em escala planetária e que nos provocou em muitos campos das vivências humanas, sobretudo, a educação. Decidi apresentá-lo. Segue como meu testemunho, minha confissão, à semelhança de uma fala nas cavernas eclesiásticas dos confessionários ou nos excitantes púlpitos protestantes da era pós-moderna:

Começaria perguntado como registrar o invisível, a mudança, já que a proposta do livro também intenta fazer os registros e análises das permanências, não apenas do que se vê mas, também, do que não se vê. Em síntese, como já dito, é um livro que fala de uma ponte entre o que muda e o que permanece no que somos.

Ha muito ando intrigado sobre o sentido do que é a educação. Trago um incômodo, deveras polissêmico, visível e invisível, da ideia, a meu ver, equivocada, quanto à redução desse fenômeno ao trabalho escolar.

Nos desesperados dias dessa pandemia, ouvir dizer quão importante é a escola e como os pais aprenderam a dar mais valor a ela quando foram forçados a estarem com seus filhos por mais tempo, devendo ajudá-los na

hercúlea tarefa de educá-los. Ao que parece uma ética autêntica, lisongiosa, para mim, ventila um amargo fracasso civilizacional.

Se tem uma coisa que a pandemia deixou claro é como fracassamos na tarefa de educar e transformamos a escola numa espécie de buraco negro da crise humanitária que atravessamos. Na dimensão do invisível, a transformamos numa espécie de sintoma vazio onde tudo cabe. Assim, a enchemos de nada. Se a humanidade está como está, rumo ao abismo, é sinal de que, em muitos aspectos, fracassamos, ou seja, mudamos para não mudarmos.

Nesse momento dos nossos destinos, um ser invisível, um vírus, tornou-se visível e nós, seres visíveis, nos tornamos invisíveis. Percebemos que não éramos o que éramos. Ficou claro quão frágil é nossa espécie que, se não mudarmos a forma como nos relacionamos com os outros sistemas da vida, breve, muito breve, seremos apagados, para sempre, do mapa da existência.

Sou professor, mas antes de sê-lo, sou humano. Como muitos mortais, senti medo, muito medo de morrer. Vivi uma espécie de meditação forçada. Entrei num casulo profundo da minha alma e lá me deparei com a questão crucial sobre o sentido da minha existência. Além de me desesperar por diversas vezes, aproveitei minha fase casulo para pintar minhas asas. Depois da crisálida, confesso, voltei odiando a velocidade dos mísseis e amando a lentidão das tartarugas, como bem escreveu meu poeta preferido, Manoel de Barro. É dele também a sagrada mensagem de que a grande riqueza da vida não é descobrir o ouro, mas o valor das insignificâncias.

Do meu mundo, único, invisível, real, simbólico e imaginário, ouvia os ecos das vozes do mundo sobre vida, morte, ciência, vacina, luto, abraço, sexo, natureza, educação e, também, escola. “Se providências não forem adotadas, as crianças e jovens vão perder de ano”. Esse significativo “perder”, agora visível, me mobilizou profundamente. Passei a me questionar: “perder o quê?”

Se nesses dias tão difíceis das nossas vidas conseguíssemos refletir, minimamente, sobre o que a humanidade fez da humanidade, o que a educação fez da educação, o que a escola fez da escola, o que a vida fez da vida, o que a morte fez da morte, o que a política fez da política, o que a economia fez da economia, o que a natureza fez da natureza, o que nós fizemos de nós mesmos, não teríamos perdido absolutamente nada, ao contrário, teríamos ganhado a possibilidade de pensarmos sobre o que o destino está fazendo dos nossos destinos e, assim, poderíamos até, salvar a humanidade para sempre, se desejássemos, ao que não me parece ser seu desejo. Quisera ser isto uma utópica ilusão. Possível que sairemos piores dessa catástrofe do que entramos. Vivemos um pandemônio numa pandemia. É visível que a pandemia não tenha ensinado nada às mentes e corações de alguns espécimes da nossa espécie.

Sou educador há quase três décadas e, nesta última, amargo o desprazer de ver meu país nas mãos de fundamentalistas negacionistas, que tornaram estes dias de pandemia ainda mais sombrios. Seus cúmplices, seus lacaios, gozam das nossas dores. Perversão em alto grau, às soltas, como escarnecedores. Passarinheiros que não passarão mas, provável, se reproduzirão como amebas. Isso sim, é a grande missão da escola, da educação: não ser gaiola para nossas mentes e espíritos, como querem estes seres trevosos que assaltaram os sonhos e a liberdade do nosso país e esquarterjaram a nossa jovem democracia que já agonizava no seu berço.

Por ser o castelo da educação, a escola fala, recorrentemente, em humanismos, entretanto, a que pertencço, que vivi, nos meus momentos de desesperos nessa pandemia, não soube mais que pedir relatórios e, como exame de abelha, discutir o dia de retornar em meio a pandemia, reavivando sua alma bélica, militar, castradora, usando as crianças e jovens como hospedeiros dessa arma mortal, o vírus, digo, menos mortal que as consciências burocratizadas que controlam o mundo, a política, a economia e, por tabela, as escolas, a educação.

Claro que desse mundo frio, amorfo, não poderia esperar uma palavra que, ao menos, perguntasse, como estava meu coração. Acabo de

receber a informação de que devemos retornar ao trabalho presencial, ou seja, que devemos nos dirigir a uma nova experiência de morte nas ceares educacionais. Só uma alma perversa é capaz de autorizar algo dessa natureza quando ainda não dispomos de uma vacina. Estas criaturas cuja perversão é inominável, seguem as regras da esquizofrênica economia.

Apesar dos pesares, como diz Krenak, o presente não deixa de ser um presente. Podemos mudar sim esta história. A escola pós-pandemia, deve mudar a mudança. O que aprendi mesmo é que, antes, o visível sempre era lembrado, e o invisível, esquecido. Agora, lembramos por demasia do invisível e, vez ou outra, esquecemos, do visível. Assim, espera-se que a humanidade perceba que o que era esquecido foi lembrado. Mas ainda estou a me perguntar: este ano será lembrado como o ano que foi esquecido?

Voltando ao texto de Marcelo ele escreve: “Obviamente a experiência não se dá solta, descontextualizada, sem uma história, sem marcas. A experiência é a conjunção, ou seja, é a ação conjunta de tudo que se é num determinado momento. A experiência é atravessada por uma história, por marcas, traz um projeto, aponta para algo, é intencional e se dá num momento, num presente em que se vive.”

Deixo meu depoimento para que o leitor exercite a tese de Marcelo de que a experiência atua sobre as nossas identidades e sobre a antítese que apresento de que as identidades não atuam sobre a experiência. Há algo fora do espaço-tempo, não-local, que se precipita como ondas de possibilidades, inclusive a experiência, que desenham nossas identidades. Trago, nestes fragmentos de minha alma, estilhaços de como isso é profundamente aplicável. Discordaria dele, apenas, que a experiência não é atravessada pela história, mas que ela é rasgada pela história fazendo com que, nossas identidades, se constituam como um ato de costurar os retalhos decorrentes do fascinante ato de existir.

(Re) apresentação

Considerando que houve uma apresentação desta obra na sua antiga versão, uma reapresentação, pelo menos no sentido que trazemos aqui, não é uma apresentação que se repete. A ideia de apresentar sustentada é o de estar presente e, ainda que mais uma vez, um presente que se atualiza e que é, portanto, um outro. Neste caso, um livro que foi criticado e completamente revisado. Assim, considerando a última publicação da primeira versão da obra, que foi em 2007, muitas coisas se passaram e a nova revisão deixou aquela impressão já conhecida por muitos escritores de que a antiga escrita deixou a desejar em diversos aspectos.

Na primeira versão (edição) havia um foco mais voltado para o processo identitário, portanto uma certa inclinação para às questões das transformações. Contudo, embora essa tendência em privilegiar a processualidade da identidade tenha ficado mais evidenciada, a dimensão da continuidade identitária também estava contemplada. Portanto, havia um fundo compreensivo acerca da experiência paradoxal da identidade. O que faltava, na oportunidade de uma revisão e ampliação da obra, era explicitar justamente esse aspecto da identidade, ou seja, a experiência paradoxal da identidade que é, ao mesmo tempo, mudança, transformação, continuidade e permanência.

Mas vamos falar um pouco da constituição, ou ao menos, dos interesses e intenções que motivaram a feitura deste livro.

Durante um bom tempo da minha vida (permitam-nos falar em alguns trechos na primeira pessoa do singular), e ainda hoje, as questões da transformação e da permanência vinham me impactando e intrigando como pessoa e profissional. Sempre fui muito sensível às experiências que vivi e, paradoxalmente, a consciência de que eu continuava sendo eu a despeito das transformações.

Seguindo os sentidos e significados desdobrados por essas experiências, pude realizar, no mestrado que concluí em 2004¹, um projeto que buscou compreender a inter-relação entre formação continuada de docentes e o processo identitário, ou seja, a ideia de que a formação e identidade se entrelaçam num contínuo movimento².

A partir dessa pesquisa de mestrado pude melhor entender o processo identitário numa perspectiva de imbricamento dos vários aspectos que constituem a formação profissional como um todo, tanto nos seus níveis técnicos quanto nos seus níveis mais vivenciais³.

Cheguei à compreensão de que a inter-relação entre uma formação profissional que valorize as vivências e as reflexões, na variação dos aspectos constituidores do sujeito, via suas histórias e dimensões culturais, repercute significativamente nos processos identitários de maneira indissociável e sincrônica.

Todo esse caminho acadêmico escolhido e percorrido não se deu de modo incólume. As escolhas, certamente, envolvem adesões e abandonos e o que podem melhor definí-las não são propriamente as coisas em si escolhidas, mas o próprio querer e o desejar.

Foi pensando, assumindo, querendo e desejando minhas escolhas que elegi como questão privilegiada o processo identitário como objeto de estudo. Esta escolha fez convocar aportes teóricos que fossem capazes de dar conta de certos fenômenos humanos, sobretudo naquilo que marcou a experiência no mestrado, quando me deparei com a relação entre uma formação que privilegiava as mudanças vividas pelos professores nelas

¹ Mestrado em Educação pela Université du Québec à Chicoutimi (UQAC) em convênio com a Universidade do Estado da Bahia (UNEB), realizada no *Campus VII, Senhor do Bonfim-BA*. O título da dissertação chama-se “A experiência do processo identitário de professores em formação continuada”. Minhas orientadoras no mestrado foram fundamentais para dar base ao desenvolvimento da dissertação e, conseqüentemente, às ideias aqui apresentadas. De Marta Anadón, recebi todo um legado relativo a questão da formação docente numa perspectiva integral. De Stella Rodrigues, fui honrado com as perspectivas filosóficas. De ambas, a questão da identidade e da formação profissional foram centrais.

² Há interessantes estudos que articulam, inclusive, a questão da memória, género e formação, como é o caso do trabalho de Catani (2000).

³ Importante pontuar que a questão da formação sofre impacto também dos interesses econômicos e são delineados por ideologias (Gentili, 1995; Frigotto, 1996;).

envolvidos e o fenômeno de um contínuo que garante a sustentação da própria formação (Diniz, 2000).

Essa escolha também se caracterizou por privilegiar algo específico acerca do processo identitário, a saber: **a experiência paradoxal do processo identitário**. A pertinência desta escolha teve a ver com os autores chamados ao diálogo na pesquisa e que abordaram a questão da identidade, profissionalidade e formação continuada, propiciando uma atenção particular à questão da experiência do processo identitário, sobretudo no que diz respeito aos paradoxos da transformação e da permanência.

Foi assim, arremessando aos mares profundos na tentativa de trazer à tona compreensões fundantes a respeito da experiência paradoxal do processo identitário vivida pelos atores desse processo, que o diálogo filosófico e psicológico ajudou a desvelar contribuições de antigos pensadores gregos em relação às posições clássicas da identidade e suas sutilezas em relação ao movimento, considerando o contínuo (permanência) e as mudanças (transformação).

Este livro, portanto, tem como objetivo apresentar e discutir os aspectos teóricos acerca da experiência paradoxal do processo identitário, situado no paradoxo da transformação e da permanência, e tendo a sua longínqua origem nos pensamentos de Heráclito e Parmênides. O primeiro, tendo a cosmovisão de que o ser está em transformação. O segundo, elaborando seus pensamentos via a intuição de permanência do ser.

Os aspectos teóricos aqui privilegiados estão circunscritos em dois grandes e polissêmicos campos do conhecimento: a Dialética e a Fenomenologia. Embora sejam campos que produzem tensões entre si, são tensões férteis e possibilitadoras de criativas divergências e convergências. De maneira geral e no limite de uma (re)apresentação é possível dizer que esses campos trazem compreensões acerca da identidade enquanto movimento, integração, transformação e constituição, mas em algum nível, trazem também compreensões acerca da experiência de permanência e da continuidade.

No que corresponde ao campo dialético, assumo a abordagem Histórico Cultural (Vygotsky, 1998a; 1998b), ao tempo que trago as contribuições da concepção anunciada por Ciampa (1998), de que a identidade é metamorfose, e as variações das teorias interacionistas.

Nas tensões com o campo dialético, e as suas respectivas teorias, posiciono-me na interface entre a Psicologia Social e a Abordagem Fenomenológica, discorrendo sobre algumas variações relacionadas a noção da experiência identitária como, por exemplo: a questão da experiência, o sentido existencial e a teoria dos papéis.

Assim, portanto, esta obra visa provocar reflexões que transitem entre a transformação e a permanência numa perspectiva Fenomenológica e Histórico-Cultural. Temos plena consciência da celeuma que significa esse “entre” da Fenomenologia e da Dialética. Não nos propomos aprofundar essas discussões, mas sim lançar possibilidades de pensar articuladamente e ainda resgatar tradições que já anunciavam uma dialética-fenomenológica. Assim, assumindo a esQUIVA no sentido de não adentrar nessa celeuma, sublinhamos que aceitamos uma natureza lógico-ontológico nessas discussões, que abarcam questões relacionados às dimensões epistemológicas e ontológicas, havendo uma intimidade entre o pensar e o ser, seguindo aqui uma tradição apreendida por Gadamer, que notou uma dialética e dialógica desde dos legados pré-socráticos, passando, inclusive, por Sócrates, Platão e Aristóteles (Gadamer, 2018; Perine, 2014; Soares, 2014). Lembremos que Gadamer tem seu solo profundamente irrigado pela tradição fenomenológica.

Importante ainda dizer que a obra em tela nasce de um desejo em privilegiar uma parte significativa da pesquisa do nosso mestrado. Essa parte corresponde a todo o esforço dispensado em fundamentar teoricamente o trabalho. O que sustentamos é que a experiência paradoxal do processo identitário é permanente transformação, é fluxo contínuo e “ser-sendo”. Isto implica em assumir uma visão paradoxal desse processo, que significa, ao mesmo tempo, conceber a experiência paradoxal identitária como mudança e como permanência (pelo menos no sentido de

reconhecimento de que se é). Afinal, quem nunca experimentou transformações ao mesmo tempo que se reconhecia sendo?

Seguimos, então, a intuição de longínquos pensamentos onde identificamos duas tradições que, ao longo da história do conhecimento humano, por vezes se encontravam e se distanciavam. Essas tradições, enraizadas nos pensamentos de Heráclito e Parmênides, fulguram ainda hoje em teorias, dentre outras, que buscam dar conta do fenômeno “identidade”. Importante sublinhar que este autor não se assume como filósofo (embora amante do conhecimento) e a maneira de nos apropriar dos estudos filosóficos se dá nos aspectos mais superficiais e característicos. No caso dos legados de Heráclito e Parmênides, tomamo-los como uma das primeiras tradições do pensamento humano a tematizar acerca da natureza do ser no que diz respeito ao ser múltiplo e ao ser uno, ao ser da impermanência e ao ser da permanência.

Essas tradições vão inspirar, influenciar e estar presentes em toda uma itinerância da produção do conhecimento, inclusive em vários campos. No que concerne, em particular, as teorias que abordam a questão da identidade, essas influências, constantemente atualizadas e resignificadas ao longo do tempo, são facilmente apreendidas. Por vezes a identidade será concebida como algo mais mutante, por vezes como algo imutável. É certo que nem sempre, na história do conhecimento, a ideia de identidade, tal como se conhece contemporaneamente, assume nomenclaturas variadas, como personalidade, caráter, temperamento, etc. Entre essas, do ponto de vista conceitual há diferenças importantes, mas todas lançam entendimentos convergentes que tentam dar conta do que é o humano em sua singularidade e constituição biopsicossocial, ontogenética e filogenética, além das relações e histórias de vida macro e microgenética.

Propomos aqui, portanto, uma integração, não excluídos suas tensões e diferenças, dessas intuições longínquas e que se desdobram na compreensão da experiência paradoxal do processo identitário. Sustentamos, mesmo que assumindo inúmeras lacunas, que as abordagens Fenomenológica e Histórico-Cultural possibilitam compreensões acerca da

experiência paradoxal do processo identitário integrando a visão de ser uno e múltiplo, em sua permanência e impermanência. Para tanto, lançamos mão do pensamento paradoxal para integrar essas tradições acerca do ser e, conseqüentemente, da experiência do processo identitário.

Embora não seja o foco da obra, é importante registrar que esse pressuposto acerca da experiência paradoxal do processo identitário está articulado, no conjunto da dissertação desenvolvida, com a compreensão da formação continuada, especificamente voltada para docentes⁴.

Assim, decidimos colocar neste livro os elementos teóricos que compuseram o trabalho com o intuito de contribuir para a elaboração de novas investidas e também para facilitar os contatos iniciais sobre o tema.

No primeiro capítulo, fazemos um breve passeio às clássicas fontes da filosofia pré-socrática, especificamente Heráclito e Parmênides, tentando caracterizar, mesmo que superficialmente, essas duas posições que influenciaram toda uma tradição no modo de conceber, entre outras coisas, a questão da identidade.

No segundo capítulo, estabelecemos as relações entre os fundamentos filosóficos e os desdobramentos teóricos, sobretudo na Psicologia. Esses desdobramentos marcam a riqueza de perspectivas nas teorias psicológicas e que sustentam várias visões acerca do fenômeno identidade.

Embora existam alguns direcionamentos sobre a identidade profissional (particularmente a identidade de ser professor⁵), no capítulo intitulado “Compreensão paradoxal da experiência do processo identitário”, apresentamos a posição da identidade enquanto experiência paradoxal do processo, podendo ser entendida de modo amplo.

No capítulo seguinte, que exigirá mais atenção do leitor, essa ideia de paradoxo é retomada a partir das tensões entre as tradições que abordam a questão da transformação e da permanência. Daí, reflexões são

⁴ O entendimento de que há uma sincronicidade entre formação profissional que privilegie os aspectos vivenciais e reflexivos com a experiência identitária não se restringe às formações docente.

⁵ Como já salientado, a discussão que segui na dissertação sobre identidade privilegiou a identidade profissional, especificamente a identidade docente, mas ao mesmo tempo toda reflexão sobre identidade nela contida não se limita à questão profissional docente.

desdobradas na direção da experiência e contribuições da Psicologia Social e Psicologia Fenomenológico-Existencial. Essas contribuições possibilitam ao leitor acesso a alguns de seus fundamentos.

Por fim, na conclusão, retomamos pontos centrais acerca da discussão sobre a experiência paradoxal do processo identitário, sobretudo na relação entre transformação e permanência. Além disso, finalizamos com alguns questionamentos intuindo provocar novos desdobramentos e, quiçá, futuras empreitadas.

Capítulo 1

Estradas inspiradoras

*Que sei eu do que serei, eu que
não sei o que sou?
Ser o que penso? Mas penso ser
tanta coisa! E há tantos que
pensam ser a mesma coisa que não
pode haver tantos!*

(Álvaro de Campos)

1.1 Um breve passeio entre Heráclito e Parmênides: fontes inspiradoras para compreensão da experiência do processo identitário

O tema identidade já é amplamente abordado na literatura especializada, sobretudo no campo da Psicologia e da Ciência Social, como é o caso dos trabalhos de Stuart Hall (2003) e Alain Touraine (1997; 1998), sobre as culturas maleáveis e a fragmentação identitária, além das críticas de Milton Santos (2000; 2006), Fávoro (2001) e Manuel Castells (1999) sobre a sociedade em redes, passando pelas críticas à modernidade de Anthony Giddens (2002) e Eric Hobsbawn (2008) às discussões sobre o “mundo líquido” de Zygmunt Bauman (2001; 2008). Isso tudo em relação aos fenômenos do mundo globalizado voltados para o consumo.

Assim, apesar de farto na literatura, o tema identidade é aqui problematizado via as ópticas da epistemologia e da ontologia, influenciada, obviamente pela Filosofia. Isso significa dizer que o interesse versa sobre as derivações do conhecimento acerca da identidade, assim como do ser da identidade. A identidade, nos caminhos do pensamento humano, tem

apresentado variações sobre esses aspectos, sobretudo na tensão entre um conhecer e um ser da identidade enquanto transformação e permanência.

A despeito dessas ópticas, esta obra não se configura como uma proposta filosófica, mas dela se depreende visões acerca da identidade e que são problematizadas a partir dos legados heraclitiano e parmenidiano. Essa é uma particularidade do livro que já indica sua idiosincrasia e, ironicamente, a sua identidade, ou melhor, um livro que indica um pertencimento, mas se desdobra rebeldemente por outros fios e furos fazendo sua própria diferença.

A despeito dessa vertente mais epistemológica da abordagem aqui privilegiada, a identidade também é entendida nesta obra como um desdobramento de um certo paradigma que influencia o modo de agir, perceber e viver do humano.

Nesse sentido, Dubar (2009) propõe que o tema identidade se divide em dois grupos, uma sendo essencialista, onde o ser não se modifica e uma outra nominalista, marcada pelas mudanças da época. Essas visões sobre identidade orientam, inclusive, os modos das pessoas se situaram no mundo e podem, ainda, coexistirem.

Essas longínquas visões filosóficas, portanto, não só repercutem nas teorias que tratam da identidade, mas também contribuem para orientações da vida, representações mesmo acerca da identidade. Há consciência desse aspecto paradigmático, pode-se dizer, embora não seja o foco desta discussão.

Para melhor compreender a discussão acerca da questão da identidade proposta neste livro é fundamental visitar a Filosofia. Dessa forma, um dos principais cerne das discussões atuais sobre a identidade encontra-se nas enraizadas clássicas posições filosóficas legadas por Heráclito e Parmênides.

Filósofos pré-Socráticos, como Heráclito e Parmênides, pensaram sobre a questão da natureza, sobre a questão do *ser*, inclusive do devir da natureza. Percorrendo caminhos distintos, cada um ao seu modo, tais

pensadores, ou melhor, seus legados colaboraram no sentido de proporcionar respostas às suas inquietações e às da humanidade.

Heráclito apreende, em sua intuição originária, o movimento do ser, o devir, sendo impactado pela compreensão de que “tudo flui”, de que tudo está em transformação. Nesse sentido, o mundo não só não é estático como também está num eterno processo de mudança. O movimento é movimento de transformação.

Em Parmênides, a intuição originária capta o uno, a unidade permanecerá a despeito das aparentes mudanças. Parmênides intuía que, a despeito das mudanças, tudo permanecia e que o ser transcenderia as perecibilidades das formas.

Essas posições filosóficas pré-socráticas deram início a ontologia e constituíram também as bases iniciais do pensamento ocidental, desembocando, por exemplo, nas epistemologias que sustentam as Ciências Humanas. De modo particular, as teorias sobre a questão da experiência do processo identitário são irradiadas por essas longínquas influências.

Não é difícil constatar que as diversas teorias que versam, direta ou indiretamente, sobre a questão da identidade, assumem matizes que variam de uma perspectiva mais transitória para uma mais estática, da mais superficial para uma mais essencialista, da mais ambientalista para uma organicista...

Longe de colocar essas posições filosóficas de maneira dicotômica, polarizada e hierarquizada, há o entendimento de que ambas anunciam importantes intuições originárias acerca da natureza, do devir, do ser... Partindo dessa apreensão, tanto o pensamento de Heráclito, quanto o de Parmênides podem ser interpretados como integradores para compor um certo olhar sobre a experiência do processo identitário.

Mesmo na tensão entre o uno e o múltiplo, as perspectivas em Heráclito e Parmênides não são tão simplórias. Assim, o uno pode contemplar o múltiplo e vice-versa.

Nesse sentido, as teorias de tradição fenomenológica e histórico-cultural, postulam, no limite de suas idiosincrasias, integrações paradoxais

de sentidos acerca da experiência identitária como algo que flui, mas que permanece, como algo que é sendo, como algo que continua a despeito da transformação, etc. Os legados de Heráclito e Parmênides, embora tensamente paradoxais, podem ser tensamente criativos, inclusive inspirando integrações no que concerne a contemplar a experiência do processo identitário via esses paradoxos.

É oportuno advertir que, embora haja uma recomendação num “mergulhar filosófico”, esta obra não versa sobre a Filosofia e nem este autor se autoriza como filósofo. Inclusive, toda a parte referente a História da Filosofia e os aspectos biográficos dos filósofos aqui evocados não serão contemplados. Irei tratar de maneira pontual os aspectos que dizem respeito, diretamente vinculados, a temática deste livro.

O que se pretende é pontuar alguns indícios e influências de matrizes filosóficas para daí discorrer sobre teorias que contribuem com a questão da experiência do processo identitário. Nesses termos, veremos¹, a seguir, algumas contribuições de Heráclito e depois abordaremos as contribuições de Parmênides.

1.2 Heráclito e sobre a natureza

*Tudo flui, nada persiste,
nem permanece o mesmo.*

(Heráclito)

Na visão heraclitiana, as coisas se movem e nada permanece imóvel. O ser é a impermanência, é o devir, e a natureza é por excelência transformadora, mutante e recriadora. Não é um novo agora e um novo depois, não é uma mudança agora e outra daqui a pouco. A mudança é constante e ininterrupta, ou como pensava Aristóteles ao dizer que o sol não apenas é novo a cada dia, mas sempre novo, continuamente novo.

¹ O verbo, em boa parte da obra, assumirá a primeira pessoa do plural para afirmar contribuições de parceiros muitas vezes ocultos e, sobretudo, para dar um sentido convidativo ao leitor.

Além dessa noção de transformação, mutação e recriação, a natureza, para o pensamento heraclítico, também é múltipla, polarizada e rica em tensões e forças. É justamente nesse movimento, nessa multiplicidade de tensões e forças, que a natureza estabelece sua harmonia, sua música. A visão heraclítica não é caótica no sentido de não ser produtora. Assim, ao tempo que Heráclito concebe a impermanência do ser e a natureza como movimento via as tensões de múltiplas forças, justamente isso possibilita a harmonia do movimento. A beleza do ser e a música que ecoa do cosmos não se irradiam porque são estáticos e uniformes. A harmonia é possível porque há movimento e impermanência. O equilíbrio está no movimento, assim como um pássaro se mantém em voo porque tudo se move, o ar que transpassa e as asas que se mexem.

Na versão de Laércio (*apud* Souza, 2000), a doutrina de Heráclito se comporia a partir do elemento fogo e nele se resolveria; para ele tudo se originaria segundo o destino e por direções contrárias se harmonizariam os seres; tudo estaria cheio de almas e demônios. O fogo é o elemento do consumo e da consumação, da impermanência das labaredas e da própria transformação. As características do fogo revelam sua natureza.

Na perspectiva de Heráclito, a ideia da criação partindo da oposição, da multiplicidade, da tensão e da transformação não é contraditória com a natureza que flui como um rio. A oposição, a multiplicidade, a tensão e a transformação como elementos inexoráveis da criação são exatamente condições do fluir, da harmonia, do equilíbrio e do movimento ou em sua poética analogia, da música extraída a partir do arco e da lira. A esse respeito, deixemos Hipólito (*apud* Souza, 2000) trazer Heráclito: “Não compreendem como o divergente consigo mesmo concorda; harmonia de tensões contrárias, como de arco e lira” (p.93). Ou ainda, “o contrário é convergente e dos divergentes nasce a mais bela harmonia, e tudo segundo a discórdia” (p.88).

Heráclito intui uma cosmologia. Para ele, dando continuidade a fonte citada, a mudança seria um caminho para cima e para baixo, e é segundo essa multiplicidade de caminhos, muitas vezes contraditórios, que se

origina o cosmos. A multiplicidade de forças, o movimento contínuo e a transformação são criadores, criam formas e possibilita o ser. O ser enquanto devir.

A visão de Heráclito diz respeito a transitoriedade das coisas, mas também aos múltiplos movimentos e a interligação das coisas (transitórias). Porém, atentando-se mais um pouco é possível notar, ao menos implicitamente, um outro entendimento sobre as coisas da natureza; a saber, a destruição gerando transformações e recriando a própria natureza. Assim, em Clemente de Alexandria (*apud* Souza, 2000) encontra-se o seguinte fragmento de Heráclito: “Para almas é morte tornar-se água, e para água é morte tornar-se terra, e de terra nasce água, e de água alma” (p. 91).

A morte e a perspectiva da destruição não estão sob um julgo pessimista, muito pelo contrário. A própria vitalidade e vigor da natureza estariam, para Heráclito, exatamente em sua capacidade de superação, de destruição e de morte. Via estes canais, de destruição e morte, as coisas da natureza estão possibilitadas a se revigorarem, recriarem e se conectarem. É claro que o pensamento de Heráclito não intenta remeter a nenhuma defesa ou apologia à destruição e a morte *per si*. A destruição apreendida em suas intuições aponta para criatividade, para criação e para a transformação.

O pensamento heraclítico abrange as fases da vida, os momentos e ciclos das coisas como inevitáveis, aceitando-os em sua positividade e compreendendo que eles também compõem um equilíbrio criador da impermanência. Segundo Porfírio (*apud* Souza, 2000), Heráclito nos diz: “Para o deus são belas todas as coisas e boas e justas, mas os homens, uns as tomam (como) injustas, outros (como) justas” (p.98).

Em seus comentários sobre a questão da verdade em Heráclito, Hegel irá dizer que, para aquele filósofo, a verdade do ser é o **devir**. “Tudo é devir; este devir é o princípio”. Entretanto, a análise hegeliana não encerra aí sua compreensão sobre o pensamento heraclítico. Para Hegel (*apud* Souza, 2000), a dialética do ser em Heráclito consiste na seguinte lógica:

“o ser não é, por isso é o não-ser, e o não-ser é, por isso é o ser; isto é a verdadeira identidade de ambos” (p.103).

Independentemente de se levantar algumas objeções à compreensão de Hegel (dialética) em comparação com outras posições e interpretações (Nietzsche, por exemplo), parece ser válido pontuar algo razoavelmente óbvio e difundidamente aceito, como característico do pensamento de Heráclito, que é a sua superação da dicotomia entre ser e não ser, ou mais especificamente, da parte e do todo. Eis aqui Heráclito, na visão de Hegel (*apud* Souza, 2000, p. 104): “também diz que os opostos são características do mesmo, como, por exemplo, ‘o mel é doce e amargo’ – ser e não-ser ligam-se ao mesmo”.

Heráclito “ligou o todo e o não-todo” (parte) – o todo se torna parte e a parte o é para se tornar o todo -, o ‘que se une e se opõe (...)’. A parte é algo diferente do todo; mas é também o mesmo que o todo é; a substância é o todo e a parte (*apud* Souza, 2000: p.104).

É essa superação da dualidade que se quer chamar atenção. Não há divisão entre ser e não-ser, entre parte e todo, porque, para Heráclito, o que importa é o devir, é o movimento, é a música do universo que ele pôde ouvir e marcar toda sua *poesia-filosófica*.

Para finalizar, mais uma vez Hegel apresenta o pensamento de Heráclito na perspectiva da tensão, da criação, do devir e da harmonia.

O simples, a repetição de um único som não é harmonia. Da harmonia é precisamente o absoluto devir, transformar-se – não devir outro, agora este, depois aquele. O essencial é que cada diferente, cada particular seja diferente de um outro – mas não de um abstrato qualquer outro, mas de seu outro; cada um apenas é, na medida em que seu outro em si esteja consigo, em seu conceito. Mudança é unidade, relação de ambas a um, um ser, este e outro. Na harmonia e no pensamento concordamos que seja assim; vemos, pensamos a mudança, a unidade essencial. O espírito relaciona-se na consciência com o sensível e este sensível é seu outro. Assim também no caso dos sons; devem ser diferentes, mas de tal maneira que também possam ser unidos – e isto os sons são em si. Da harmonia faz parte determinada oposição, seu oposto, como na harmonia das cores (*apud* Souza, 2000: p.105).

Da compreensão do ser enquanto devir, marcadamente enraizado na longínqua tradição do pensamento heraclítico, deriva toda uma compreensão da experiência do processo identitário como movimento, como é o caso, por exemplo, da tese de Ciampa (1987), que concebe a identidade como metamorfose.

Embora essa compreensão do ser enquanto devir, fartamente presente presentes nas matrizes fenomenológicas e dialéticas, parece ainda não responder de maneira satisfatória os aspectos do paradoxo da experiência do processo identitário, que é, justamente, o tornar-se outro sendo o que se é ou o se experimentar outro ao mesmo tempo que se experimentar o mesmo.

Parece que algo da permanência, do contínuo e do ser o mesmo, em consonância com o movimento, com a transformação e com a impermanência, precisam ser melhor entendidos, sobretudo para apreender as matrizes fenomenológicas e dialéticas, pelo menos algumas de suas teorias que abordam a questão da experiência do processo identitário.

O que Parmênides tem a nos dizer?

1.3 Parmênides e sobre a natureza

*Mas olha embora ausentes à mente presentes firmemente;
pois não deceparás o que é de aderir ao que é,
nem dispersados em tudo totalmente pelo cosmo,
nem concentrado...*

(Parmênides segundo Clemente de Alexandria)

Tomando um caminho contrário, ou pelo menos diferente ao de Heráclito, Parmênides vai buscar a superação do dualismo entre ser e não-ser via a essência, via a essência concebida como aquilo que não se muda, via o que **permanece**⁴. O ser para Parmênides não é da ordem do

⁴ do Lat. *Permanentia*. s.f., ato de permanecer; estado do que é permanente; perseverança; constância; continuidade (Dicionário Houaiss da Língua Portuguesa).

transitório, da impermanência. Ao contrário, o ser é a verdade e esta essência, a verdade do ser, é o que permanece, é o que não muda. A verdade não é passageira e se assim se manifesta é por pura ilusão, escondendo-se ou estando por traz das aparentes faces do transitório. O ser, a essência e a verdade permanecem a despeito das aparentes mudanças. Desse modo, Parmênides segue contra o mobilismo de Heráclito.

Parmênides parte do pressuposto que fora do ser o não-ser nada é e que só existe, portanto, o ser. Desta maneira parece romper com o dualismo do ser e não-ser. Além disso, como já dissemos, tende também a buscar o imperecível, o que permanece diante das aparentes mudanças e transformações. O pensamento parmenidiano parece apontar para uma direção diferente daquela proposta pela dialética de Heráclito, eminentemente marcada pelo movimento e transformação.

Proclo, falando sobre Parmênides nos diz:

Pois bem, eu te direi, e tu recebe a palavra que ouviste, os únicos caminhos de inquérito que são a pensar: o primeiro, que é, portanto que não é não ser, de Persuasão é o caminho (pois à verdade acompanha); o outro, que não é e, portanto que é preciso não ser, este então, eu te digo, é atalho de todo incrível; pois nem conhecerias o que não é (pois não é exequível), nem o dirias (...) (*apud* Souza; 2000, p.122).

A posição de Parmênides é que o que é não-ser é impossível de se saber, pois se já se sabe do não-ser este já não o é mais. E se, se conhece, só se conhece o ser, pois este é só o que existe.

Segundo a interpretação de Nietzsche sobre o pensamento de Parmênides, aquele vai nos dizer que uma das diferenças marcantes entre Heráclito e Parmênides é que este, ao tentar sair do dualismo do ser e não-ser vai cair e, portanto, inaugura, num pensamento hierarquizado, quando cria comparações entre as coisas da natureza.

Dando as palavras ao intérprete Nietzsche:

Parmênides teve uma visão completamente diferente; ele comparava as qualidades umas com as outras e acreditava descobrir que elas não seriam todas

idênticas, mas precisavam ser ordenadas em duas classes. Por exemplo: ele comparou a luz e a obscuridade e, assim, a segunda qualidade era manifestamente apenas a negação da primeira; e assim ele diferenciava qualidades positivas e negativas, esforçando-se seriamente por reencontrar e assinalar esta posição fundamental em todo reino da natureza. Seu método era o seguinte: ele tomava alguns opostos, por exemplo, leve e pesado, sutil e denso, ativo e passivo, e os remetia àquela oposição modelo entre luz e obscuridade; o que correspondia à luz era qualidade positiva e o que correspondia à obscuridade, a qualidade negativa (*apud* Souza, 2000: p.128).

Deste modo Parmênides vai compreender a natureza em dois aspectos: positivo e negativo. Sendo que o aspecto negativo será o aspecto que representará a falta, a ausência e o aspecto positivo seu contrário, o completo, o cheio, o realizado.

Na sua dinâmica da natureza, Parmênides via certo movimento (embora percebesse a permanência como algo essencial) entre os dois aspectos, o negativo e o positivo. Para o filósofo, o negativo aproxima-se do positivo, atraí-se do positivo, mas também se afasta e gera repulsa do positivo, assim também o mesmo acontece do positivo para o negativo.

Ainda segundo Nietzsche em seus comentários:

Um desejo une os elementos que conflituam e se odeiam: o resultado é um vir-a-ser. Quando o desejo está satisfeito, o ódio e o conflito interno impulsionam novamente o ser e o não-ser à separação – e então o homem fala: ‘A coisa perece’ (*apud* Souza, 2000: p.130).

Voltando a compreensão do ser como algo único (mesmo admitindo os seus dois aspectos), Parmênides argumenta que o ser é, portanto, indivisível. Não há como movê-lo ou dividi-lo. Segundo Nietzsche, Parmênides dirá que “não podem existir vários seres, pois para separá-los precisaria haver algo que não fosse um ser: o que é uma suposição que se suprime a si mesma. Assim, existe apenas a Unidade eterna” (*apud* Souza, 2000: p.132).

É o eterno que Parmênides irá intuir em sua *poesia- filosófica*, embora de modo mais lógico do que em Heráclito. Se há possibilidade de

dizer, o movimento em Parmênides está fora do ser. Por trás do aparente perecer, das aparentes transformações algo fica imutável, algo do eterno não perece, o ser permanece, o ser é eterno, conclui o filósofo.

Como já pontuado anteriormente, esses legados pré-socráticos não podem ser tomados de maneira simplória. O pensamento de Parmênides, por exemplo, acerca da relação entre o uno e o múltiplo, revela uma aproximação e imbracamento que surpreende o senso comum. Desse modo o uno é múltiplo à medida que a pluralidade é apreendida em sua unidade (Perine, 2014).

Contudo, é possível que as influências do pensamento parmenidiano, mesmo que indiretamente, tenha atravessado o tempo e influenciado concepções sobre a identidade enquanto algo essencialista e pré-determinada (sendo, muito possivelmente, um afastamento do seu legado). Lógico que essas possíveis influências fogem completamente das intuições originais de Parmênides, mas trazem marcas de uma cosmovisão de que há algo que não se muda, que há uma essência verdadeira que permanece na identidade.

Ao falar dessas influências, certamente há que se considerar as variações. Por isso, no capítulo seguinte serão abordadas as relações de raízes filosóficas, de “troncos” da Psicologia e as respectivas concepções da identidade.

Importante ainda ressaltar que, entre essas variações, há aquelas que buscam integrar perspectivas do ser enquanto movimento e continuidade, entre mudança e sentido de permanência e transformação do que se é. Essas perspectivas integradoras, marcadas pelo paradoxo, indicam reconectar antigas tradições que encontram suas fontes em Heráclito e Parmênides.

Capítulo 2

Árvores do conhecimento

*Não sei quantas almas tenho. Cada momento mudei.
Continuamente me estranho. Nunca me vi nem achei.
De tanto ser, só tenho alma. Quem tem alma não tem calma.
Quem vê é só o que vê, quem sente não é quem é,
Atento ao que sou e vejo, torno-me eles e não eu.
Cada meu sonho ou desejo é do que nasce e não meu.
Sou minha própria paisagem, assisto à minha passagem,
Diverso, móbil e só, não sei sentir-me onde estou.
Por isso, alheio, vou lendo como páginas, meu ser.
O que segue não prevendo, o que passou a esquecer.
Noto à margem do que li o que julguei que senti.
Releio e digo: 'Fui eu?' Deus sabe, porque o escreveu.*

(Fernando Pessoa)

2.1 As raízes filosóficas e os troncos da Psicologia: concepções da identidade

Em seus cursos, Afonso Henrique Lisboa da Fonseca¹ apresenta a relação entre os fundamentos filosóficos e os respectivos desdobramentos teóricos e metodológicos da Psicologia. Para cada raiz filosófica, segundo o autor, há troncos epistemológicos que se desdobram em teorias psicológicas e, daí, para metodologias e técnicas. Portanto, para cada abordagem psicológica, existe certa matriz que se funda numa tradição da Psicologia

¹ Um dos principais psicólogos humanistas do Brasil, falecido em junho de 2020, trabalhou a partir dos referenciais da Psicologia Fenomenológica-Existencial, sobretudo na articulação entre abordagem rogeriana e a gestalt-terapia. Alguns dos seus trabalhos e referências podem ser encontrados no seguinte site: <http://www.geocities.com/eksistencia/>

e numa raiz filosófica. Essa “árvore do conhecimento” ajuda a entender os desdobramentos acerca da identidade.

Considerando essas influências genealógicas, serão apresentadas as tradições psicológicas, relacionadas às suas respectivas origens filosóficas, que indicam posições em relação à identidade. Não obstante, o interesse é expor algumas posições de um modo bastante genérico, não especificando, necessariamente, as inúmeras tradições e correntes da Psicologia.

De um modo bastante simplificado, pode-se dizer que uma das primeiras posições na Psicologia em relação à identidade se situa numa perspectiva naturalista, essencialista e maturacionista. Essa perspectiva está, como já pontuada anteriormente, de certa forma, direta ou indiretamente, filiada a longínqua tradição filosófica que remonta a ideia de uma essência, de uma imutabilidade e mesmo de permanência. É possível encontrar essas referências em alguns princípios legados no pensamento de Parmênides. O interesse agora, portanto, será apresentar os argumentos que sustentam tal sugestão.

Recapitulando brevemente o que foi pontuado acerca do pensamento parmenidiano, é possível dizer que a sua principal posição era a ideia de permanência do ser. Ora, a perspectiva naturalista, essencialista e maturacionista sobre identidade na Psicologia vai se apropriar justamente dessa concepção de permanência para a identidade de modo a ter como um pano de fundo o entendimento da identidade como algo estável, permanente. Nessa perspectiva, a identidade seria algo imutável, no máximo poderia sofrer algumas transformações superficiais com o passar do tempo, mas a essência da identidade não se transformaria. Aliás, essa perspectiva traz e inaugura a ideia de uma essência na identidade.

Strauss (1999), que desenvolveu alguns trabalhos sobre a questão da identidade⁵ e que pertencia à chamada Escola de Chicago, ofertará algumas imagens para melhor compreender a ideia que essas perspectivas têm a respeito da identidade. Assim, ele nos falará primeiro de identidade como

⁵ Ver o valioso trabalho em seu livro *“Espelhos e máscaras: a busca da identidade*. São Paulo: Editora da USP, 1999”. Neste livro o autor desenvolve as principais noções que norteiam, atualmente, compreensão do processo identitário na perspectiva da psicologia social.

uma corrida. O desenvolvimento da identidade, para uma compreensão essencialista, seria uma espécie de largada, onde alguns alcançariam a linha de chegada enquanto outros estariam atrás. O sentido do desenvolvimento seria linear porque as sucessivas etapas, as fases (identitárias) que se sobrepõem, se organizam em princípios essencialistas. Para essa concepção, e ainda na metáfora da corrida, quem ganha a corrida está mais preparado do que quem perde. Assim, há uma valoração por marcas de uma essência identitária que o sujeito já traz.

Uma outra imagem trazida por Strauss (1999) faz referência aos ovos fritos ou cozidos. Embora suas formas mudem, na fritura ou no cozimento, continuam permanecendo ovos, ou seja, suas essências permanecem iguais mesmo sofrendo profundas interferências externas. Assim, haveria uma natureza identitária, marcadamente essencialista e que, mesmo havendo “maturações” ou aparentes mudanças, permanece a mesma.

Bem, tal perspectiva naturalista, essencialista e maturacionista vai colocar a identidade na mesma condição dos aspectos positivos e negativos do ser e suas hierarquizações daí decorrentes, tal como Parmênides filosofava. A despeito do que se aborda aqui, é fundamental advertir, explicitamente, que o pensamento de Parmênides não versou sobre a questão da identidade no campo da Psicologia. O propósito aqui é identificar algumas pistas do pensamento humano que indicam uma certa tradição no modo de compreender o processo identitário.

As concepções mais biologistas nas Ciências Humanas ou o próprio inatismo psicológico, por exemplo, vão defender a ideia de que alguns indivíduos já nascem com características pré-determinadas.

Embora não seja mais corrente, os psicólogos que trabalhavam com orientação profissional⁶ e que se inspiravam num modelo inatista, por exemplo, assumiam uma posição de profissão a partir de uma ideia de vocação como algo relativamente inato, uma espécie de dom (teoria do dom).

⁶ Antes, esses profissionais, traziam um forte viés da perspectiva maturacionista, naturalista e essencialista que pré-definia a tendência e a vocação profissional dos indivíduos.

Daí seria possível identificar previamente as vocações, inclinações e dons para, posteriormente, classificá-las.

A questão, para essas concepções não é propriamente a identificação das inclinações e aspectos da identidade, mas o que caracteriza de fato é a essência imutável dessas inclinações e aspectos. Haveria, portanto, estruturas e características nos sujeitos que norteariam todo seu desenvolvimento de um modo pré-determinado. A identidade seria uma previsão da montagem dessas estruturas e características prévias.

É claro que a discussão que se está a propor corre o sério risco de adentrar terrenos difíceis de serem seguidos no recorte que dado a esta discussão. Verdade que existem muitas possibilidades de interpretação da Psicologia acerca da identidade. É certo também a existência de vertentes que pensam a questão das estruturas e características de um modo particular, sem descambar em posições que afirmem e defendem a imutabilidade, permanência e a essência da identidade.

Além dos aspectos positivos e negativos e da dualidade presentes no pensamento parmenidiano que influencia a Psicologia (no que diz respeito a identidade), existe também a relação de aproximação e repulsa entre esses aspectos, como foi abordado anteriormente.

Transferindo para os modelos psicológicos que tratam a questão da identidade, pode se supor que a relação de aproximação e repulsa equivale à ideia das chamadas identidades desejantes ou faltantes, que se movem e se dinamizam por causa de sua negatividade, ou seja, em busca de sua positividade.

Nesse entendimento, a identidade do indivíduo estaria dividida entre aspectos positivos e negativos, entre aspectos preenchidos e aspectos faltantes. O desejo seria representado pelo que falta na identidade, ao mesmo tempo em que busca o que falta, repulsa o que tem.

Falando ainda pouco do inatismo ou das linhas psicológicas de influência inatista como devedoras, de algum modo, do pensamento *parmenidiano*, é válido, pois então, abordar uma outra posição que é o empirismo. Embora sejam, em muitos pontos, diferentes, tanto o inatismo

quanto o empirismo, reservam um ponto comum, a saber, o determinismo.

O inatismo, por um lado, concebe o determinismo da identidade do indivíduo por uma essência previamente construída. Em relação ao empirismo, há concepção de determinismo à medida que a identidade do indivíduo se daria mediante as contingências do meio. O indivíduo percebido nesse ângulo não teria autonomia, ele apenas reagiria ao meio ou atualizaria automaticamente seus dons.

Não é claro no pensamento de Parmênides a identificação dessa determinação na concepção da natureza ou do ser. Entretanto, pode-se indagar sobre isso à medida que se concebe uma permanência e uma imutabilidade no ser e na natureza. Desse modo, não há o que fazer, não há como ser autônomo e verdadeiramente transformador e criativo. Tudo já é e tudo já está dado.

2.2 Outras posições integradoras

Numa outra posição na Psicologia, no que diz respeito à identidade, encontram-se modelos que propõem uma compreensão um tanto que diferente das anteriores. As psicologias analítica e cognitiva, por exemplo, os trabalhos de Freud e Piaget (Dantas, La Taille, Oliveira, 2000), respectivamente, vão pensar a questão da identidade de modo menos linear e mais interativo. A identidade seria vista, para as psicologias analítica e cognitiva, como tendo estágios de desenvolvimento e estes sofreriam interferências do meio. Temos aí uma visão mais relacional acerca da identidade, onde o sujeito se relaciona com o seu contexto, superando a visão de simples permanência e de uma essência pura da identidade.

Um outro modelo de compreensão da identidade que irá contribuir um pouco mais para pensar em termos de processo (identitário) será a visão de Erikson⁷. Para ele, a identidade se desenvolve não a partir,

⁷ Erik H. Erikson escreveu importante livro sobre a questão da identidade. É um dos grandes marcos para a compreensão do assunto. O livro chama-se: *Identidade: juventude e crise*. Rio de Janeiro: Guanabara, s.d.

necessariamente, de estágios sucessivos, mas por rupturas e cisões. Além deste autor, segundo Jacques (1998), muitos outros contribuíram para compreensão da identidade enquanto processo (Ciampa, 1987; Goffman, 1985; Habermas, 1990; James, 1920; Jung, 1928; Mead, 1934; Perls, 1985; 1997, Rogers; 1976, 1977; Sève, 1989; Vygotsky, 1998).

Será a partir do desenvolvimento de modelos fenomenológicos e histórico-culturais² da Psicologia, como os sugeridos pelos autores ainda pouco citados³, que surgirá uma compreensão mais diferenciada acerca da identidade. Esses modelos sugerem ter uma influência marcante do pensamento de Heráclito, mas também sugerem integrar algumas influências do pensamento de Parmênides.

Vamos agora nos deter um pouco mais neste ponto.

Retomando sucintamente as colocações *heraclitianas* e relacionando-as à questão da identidade, pode-se dizer que a posição básica em relação à identidade seria concebê-la enquanto movimento. Identidade, portanto, na perspectiva que nos coloca a tradição do pensamento *heraclítico* é movimento, transformação. Assim, a identidade seria vista enquanto *devenir*.

Heráclito também lega a ideia de multiplicidade, tensão e polaridade como possibilitadoras da harmonia e da integração. Pensar, portanto, a identidade a partir dessa posição é pensar uma identidade que se transforma, que se recria a partir das múltiplas relações, que é múltipla e que é polarizada, mas que, por isso mesmo, estabelece harmonia, o que não quer dizer ausência de tensões intrínsecas e movimento.

Os modelos fenomenológicos e histórico-culturais que possibilitam um debruçar sobre a questão da identidade vão estar profundamente marcados pelo pensamento de Heráclito justamente por conceber uma identidade enquanto processo, enquanto movimento, em interação, no privilégio da multiplicidade e das polaridades. Tanto a Fenomenologia quanto as abordagens Histórico-Culturais, vão apresentar alguns pontos

² É possível acrescentar a esses modelos a abordagem interacionista.

³ Estamos, arbitrariamente, colocando os autores entre esses modelos (fenomenológico e interacionista). Portanto, é importante ressaltar que muito destes autores “escapam” a essa nossa classificação.

comuns em relação à identidade⁹. A ruptura da dicotomia entre sujeito e objeto, entre organismo e meio, entre a parte e o todo, vai ser um desses pontos. Tanto a Fenomenologia quanto a abordagem Histórico-Cultural vão, de certa forma, para o entendimento aqui pretendido, se desenvolver a partir da influência do pensamento heraclítico.

Embora seja muito mais evidente notar essa influência heraclítica, é importante chamar atenção que as abordagens fenomenológicas e Histórico-Culturais, que salientam os aspectos processuais e transformadores nas concepções acerca da identidade, trazem também entendimento de que há alguma coisa de permanência.

Nas abordagens fenomenológicas, pelo menos em algumas teorias que se inspiram na Fenomenologia, há o conceito de “self” e o conceito de “contínuo” (Perls, Hefferline, Goodman, 1997; Rogers, 1977), sobretudo oriundos das abordagens gestáltica e rogeriana. Sem aprofundar tais conceitos, ambos apontam para uma dimensão de atualização do ser, da presença do ser, que em seu devir é e que sendo se reconhece ser.

Nas abordagens Histórico-Culturais, assumindo as diferenças em relação as abordagens fenomenológicas, há aspectos comuns que apontam algum nível de permanência.

Sendo assim, as abordagens Histórico-Culturais, que tem como base a dialética e que, embora indique fortemente o movimento de transformação, compreendem que as sínteses, desdobramentos das teses e antíteses, são possíveis via um contínuo.

Sendo assim, a despeito dos processos e transformações identitários há algo que permanece, há um contínuo. Essa aparente contradição, de uma identidade que muda e que, em algum nível permanece (permanece mudando e muda permanecendo) é apreendida em seu aspecto paradoxal, que marcaria uma integração de legados das tradições heraclítica e parmenidiana.

⁹ É claro que existem inúmeras diferenças entre esses dois modelos, inclusive de bases epistemológicas, mas tentamos partir de alguns fundamentos comuns, principalmente em contraste com as bases empiristas e inatistas.

Capítulo 3

Frutos paradoxais

*Subjetividades são construídas social e culturalmente.
O ser individual,
que se constrói enquanto sujeito em determinado grupo
ou transitando por uma diversidade de grupos,
é múltiplo e uno ao mesmo tempo:
múltiplo pela interlocução com a diversidade
e uno, pela construção singular que dá a esta diversidade.
Sendo uno, sintetiza o múltiplo;
sendo múltiplo, contém a diversidade,
a ambigüidade.
Encontrar, pois, a complementaridade
no que é antagônico,
talvez ajude a derrubar certezas,
a compreender caminhos ou atalhos
na construção da identidade.*

(Jesus, 1999)

3.1 Compreensão paradoxal da experiência do processo identitário

A palavra identidade não nomeia com proximidade o sentido, ou melhor, o movimento da identidade. Ao se falar sobre identidade, na verdade, deseja-se apreender a sua dinâmica, o seu movimento (Ciampa, 1998). Deste modo, portanto, opta-se pela expressão **processo identitário**.

Para se entender melhor a ideia do **processo identitário**, mas não só uma ideia, como também a própria experiência do processo identitário, é necessário, entretanto, partir de uma compreensão chamada de “paradoxal”, ou seja, é necessário o esforço de um “pensamento paradoxal” para

que seja possível a sua devida apreensão (Figueiredo, 1991). É a experiência do processo identitário que se quer apreender, portanto, em seu aspecto paradoxal.

O sentido do pensamento paradoxal busca a síntese dos contrários, busca uma visão que não exclui as forças opostas em questão e que procura assimilar os opostos sem, necessariamente, criar uma nova contradição, ou segundo Sawaia (1998), uma nova (falsa) cisão retalhadora do homem. Esse pensamento paradoxal faz aproximar do sentido do processo identitário, permitindo uma compreensão paradoxal de modo a integrar influências do pensamento heraclítico, notadamente a questão do movimento e transformação, com o pensamento parmenidiano, ao menos alguns legados desse pensamento, principalmente a ideia de uma certa permanência.

Uma posição assumida nesta obra é que as abordagens fenomenológicas e histórico-culturais sofrem, contundentemente, influências da longínqua tradição heraclítica e também, mesmo que relativamente, influências da tradição parmenidiana.

Essas influências, traduzidas em suas múltiplas variações de orientação fenomenológicas e histórico-culturais, é que possibilitam, justamente, a apreensão da experiência identitária via a suas características paradoxais, do movimento, da transformação e da permanência.

Para melhor esclarecer essas características paradoxais, iremos apresentar, inicialmente, um aspecto do processo identitário, que é o **uno e o múltiplo**.

Tanto o uno quanto o múltiplo podem ser tomados como contraditórios, opostos e excludentes. No entanto, para o pensamento paradoxal, o uno e o múltiplo podem ser articulados dialeticamente e dialogicamente, sem gerar novas exclusões.

Indivíduos de uma mesma comunidade, de uma mesma cidade ou de uma mesma nação podem ser considerados como indivíduos pertencentes a uma identidade, a uma identidade comum e a uma identidade una. Neste sentido, a identidade de gênero, por exemplo, entre as mulheres,

possibilita a unificação da identidade. Todas são mulheres pertencentes porque pertencem a um mesmo gênero. De igual modo, pode-se dizer que cada indivíduo é um indivíduo em particular, que cada mulher é uma mulher singular, é única, é una. No entanto, e paradoxalmente, contemplam múltiplas identidades. Os sujeitos pertencem a uma mesma nação, mas podem ser de regiões diferentes. São singulares e únicos, mas também são vários singulares à medida que vivem vários momentos e várias situações.

Para compreender o processo identitário é preciso valer-se do pensamento paradoxal. Seguindo essa compreensão do fenômeno do processo identitário, pode-se navegar em outros tantos aspectos que o compõe.

Foi comentado, anteriormente, sobre o aspecto da unicidade e multiplicidade do processo identitário. Agora iremos discorrer sobre o aspecto da **mudança e da estabilidade**¹⁰. Este talvez seja um aspecto que traduza melhor o próprio movimento do processo identitário.

A mudança na identidade é algo facilmente observado e experienciado. Quando se muda de escola, quando se forma, quando o sujeito passa por algum tipo de ritual de passagem, este sujeito passa a enxergar e a ser visto de um modo diferente. Analogamente, as transformações físicas ou os grandes acontecimentos (considerados pelo sujeito como positivos ou negativos) na vida tendem também a provocar mudanças na identidade.

Entretanto, há uma força de estabilidade (experimentando como permanência) e de sentido de que algo continua sendo apesar de se ter mudado. É aquela história de uma pessoa que depois de muitos anos reencontra um velho amigo. Embora ambos tenham vivido muitas coisas e tenham se transformado, eles são capazes de se reconhecerem. Isto quer dizer que há um sentido de continuidade, que é algo próprio da pessoa, mas é também externalizado, possibilitando, inclusive, que um outro possa reconhecer algo próprio da pessoa. É aquilo que Galeffi (2001) coloca como o “ser sendo”.

¹⁰ Embora haja uma diferença entre estabilidade e permanência, sendo que a estabilidade pressupõe algum tipo de movimento e a permanência indica estagnação, iremos interpretar o sentido de permanência mas no nível da experiência. Sendo assim, a experiência do processo identitário permite que o sujeito reconheça sua processualidade e transformação ao mesmo tempo que a sua permanência enquanto sujeito.

Esse ponto merece um pouco mais de atenção. Embora dê margem para uma compreensão de algo que não se muda, o que Rogers¹¹ (1976) e o próprio Perls (1997) irão chamar de *contínuo de consciência*, isto não quer dizer, em absoluto, que há imutabilidade na identidade. Isto quer dizer apenas que existe uma capacidade do indivíduo de se reconhecer em suas várias experiências e em suas várias mudanças. Isso significa, justamente, o aspecto paradoxal de se apreender a experiência do processo identitário, onde há dimensões de movimento, de transformação e, ao mesmo tempo, de permanência.

Para melhor exemplificar é possível ensaiar o que foi dito a partir de um referencial biológico. Assim, considerando que, constantemente, os sujeitos perdem células, pode-se dizer que o sujeito passa o dia com uma pele e acorda com outra. Entretanto, o sujeito não se assusta com um novo corpo ou uma pele completamente diferente. A pele já não é mais igual a pele do dia anterior. Então, mesmo em relação à pele, pode-se dizer que existe esse movimento de mudança, transformação e, ao mesmo tempo, permanência, continuidade.

Um outro paradoxo importante para compreender a experiência do processo identitário é a questão do **igual e do diferente**. Enquanto seres, pertencemos a uma mesma espécie, mas ao mesmo tempo somos diferentes e únicos enquanto indivíduos. Num outro exemplo mais prosaico, pode-se dizer que todas aquelas pessoas de uniforme tricolor num estádio de futebol torcem por um mesmo time, mas se sentem e se emocionam de um modo singular e único. Há, portanto, uma dimensão que é compartilhada em vários níveis (biológico, social, lingüístico, etc.) que possibilita o comum ao humano e uma outra dimensão específica, própria, particular e singular (também dos vários níveis) que propicia a alteridade, a diferença (Silva, 2000).

¹¹ É interessante desenvolver também compreensões do processo identitário a partir da teoria psicológica desenvolvida por Carl Rogers. Existem muitos pontos comuns entre a abordagem desenvolvida por este autor e a Gestalt-terapia (Fonseca; Pinheiro. 1999. *Encontros e desencontros entre a abordagem centrada e a Gestalt-terapia*. [S.l.]: [s.n.],1999).

No processo identitário há também a questão do **substantivo e do verbo**. A identidade se dá na ação, na ação da conjugação. Quem é, só é na ação e no seu fazer. Um pedreiro é pedreiro na sua ação de se fazer pedreiro. Ao mesmo tempo em que há a conjugação, há a substantivação. Ser, agir e se conjugar. João atualiza João em sua “substantividade”. Do mesmo modo o João (substantivo) atualiza o ser (verbo) João.

A partir do que foi falado sobre o **uno e o múltiplo, mudança e estabilidade, igual e diferente e substantivo e verbo**, passamos a ter uma compreensão da identidade enquanto movimento, enquanto processo “dialético e dialógico¹²”.

Esse movimento, esse processo, não é simplesmente dialético na perspectiva do afirmar para depois negar o oposto e assim fazer surgir uma síntese. O processo, o movimento, são todos afirmativos em suas *démarches*. Afirmam-se os opostos do processo, pois há diálogo permanente no movimento da identidade. Em síntese, pode-se dizer que a experiência do processo identitário tem a ver com a mudança, com a transformação, com a permanência e com a continuidade.

¹² Esta perspectiva do dialético e do dialógico é trabalhada em obras de autores como: GADAMER, Hans Georg. 2018. *Verdade e método*. São Paulo: Rêis; MORIN, Edgard. 2000. *Ciência com consciência*. Rio de Janeiro: Bertrand.; MACEDO, Roberto. 2000. *A etnopesquisa crítica e multireferencial nas ciências humanas e na educação*. Salvador: Edufba, entre outros que tentam desenvolver uma fenomenologia crítica, que recupere a questão do processo sócio-histórico.

Capítulo 4

Caminhos que se abrem

*Toda pessoa sempre é as marcas
das lições de outras tantas pessoas...*

(Gonzaguinha)

Sobre o que é o amor

*Sobre o que eu nem sei quem sou
Se hoje sou estrela, amanhã já se apagou
Se hoje eu te odeio, amanhã te tenho amor
Lhe tenho amor
Lhe tenho horror
Lhe faço amor
Eu sou um ator
Prefiro ser esta metamorfose ambulante.*

(Raul Seixas)

4.1 Perspectivas da experiência do processo identitário: paradoxos da transformação e permanência

*O humano é sempre
'uma porta aberta para muitas saídas'.
O humano é vir-a-ser humano*

(Nietzsche)

Identidade

*Preciso ser um outro
Para ser eu mesmo
Sou grão de rocha
Sou o vento que a desgasta
Sou o pólen sem insecto
Sou areia sustentando
O sexo das árvores
Existo onde me desconheço
Aguardando pelo meu passado
Ansiando a esperança do futuro
No mundo que combato morro
No mundo por que luto nasço.*

(Mia Couto (2019), em “Raiz de Orvalho e Outros Poemas”)

Algumas posições no campo da Filosofia, da Sociologia e da Psicologia afirmam que a identidade é metamorfose e movimento, inclusive como expressão da própria vida. Contudo, como vimos, há tradições que apontam para uma dimensão de permanência no processo identitário. Embora as concepções essencialistas estejam amplamente refutadas, há aspectos relativos de tradições do pensamento parmenidiano que contribuem para compreensões da experiência da continuidade ou da sensação de unidade em relação ao processo identitário.

Importante mais uma vez lembrar que o entendimento acerca da identidade não diz respeito apenas às questões teóricas, mas as construções de representações sociais e aos paradigmas. As mudanças paradigmáticas, portanto, são catalisadoras de uma crise identitária, como sugere Dubar (2009), o que enseja mudanças no modo de se compreender os fenômenos.

Assim, mesmo assumindo o processo identitário como metamorfose e movimento, a integração das duas tradições (heraclitiana e parmenidiana), via seus paradoxos, possibilita apreender a experiência do processo identitário em suas transformações e na sensação de continuidade, de permanência. Sob esse entendimento, assume-se que a perspectiva dialética e

fenomenológica, cada uma com seus desdobramentos próprios, legam possíveis contribuições acerca da identidade.

Embora as perspectivas teóricas de orientação histórico-cultural e fenomenológica reservem suas devidas diferenças, a linha pretendida aqui tenta assumir uma concepção de convergência entre esses dois referenciais. Dessa forma, a ideia de identidade tende a conservar a historicidade na sua construção e ao mesmo tempo seu aspecto do vivido e do experiencial. Os significados, portanto, da experiência identitária serão mediatizados pelo outro num contexto sócio-histórico. Daí apreende-se as perspectivas histórico-cultural (dialética) e a fenomenológica como possibilidades de compreender o processo identitário enquanto experiência de transformação e reconhecimento de que se é no movimento.

A ideia de metamorfose e continuidade vai, portanto, descrever a constituição da identidade que representa a pessoa e o seu engendramento, numa dimensão interpessoal ao nível micro e macro social que caracteriza mudanças vividas e articuladas com um contínuo do ser. Vai também trazer a expressão “morte-vida”, que é entendida por Ciampa (1998) como “o real movimento da identidade, uma dialética que permite desvelar seu caráter de metamorfose” (p.129).

Tomando como base o enfoque transformador e de continuidade da identidade, essas posições ainda pouco anunciadas, possibilitam apreender os vários engendramentos da constituição da identidade. O exposto a partir daqui será uma apresentação de algumas posições que retratam essa ideia, a começar pela questão da identidade enquanto diferença e igualdade¹.

Pois bem, falar acerca da identidade nos remete, num primeiro momento, a pensá-la sob o prisma da diferenciação e da igualdade. A ideia de identidade estaria cheia de paradoxos, como já sinalizado anteriormente. A identidade distingue, diferencia, confunde, une e assimila. A identidade vista assim encerra o paradoxo do diferente e do igual.

¹ Há um interessante trabalho, *Ciladas da Diferença*, de Pierucci (2000), que aborda o quanto o mundo contemporâneo é, aparentemente, um elogio a diferença, mas que, na verdade, esconde sua padronização e uniformidade.

Num segundo momento, há a articulação da diferença e da igualdade. A identidade, portanto, ao mesmo tempo em que marca, define ou classifica, também junta, agrupa e cria identificações. O nome da família, o lugar a que se pertence e as condições sociais que são compartilhadas por um grupo são alguns exemplos do sentido de classificar, identificar e agrupar características presentes na identidade.

Essas identificações, certamente, passam por ações coletivas que marcam a identidade. O nome que é dado ao sujeito, o lugar em que se trabalha, o local em que se vive, as condições sociais que foram forjadas por outros e a história coletiva compõem toda uma série de identificações ao longo da história do sujeito.

As ações coletivas pressupõem sempre um outro. Este se torna um elemento imprescindível para constituição da identidade. O outro, além de estar para constituir o sujeito através das relações sociais e das suas contribuições no campo coletivo, pode confirmar ou não, existencialmente, a formação da identidade. O outro, portanto, parece ter autonomia de aceitar, de confirmar ou não (dentro de certos limites) a existência do sujeito.

Considerando uma relação confirmadora por parte do outro na constituição da identidade do sujeito, este pode, eventualmente, inclusive, sobrepor as adversidades da vida. Neste aspecto, as orientações da Psicologia e da Psicologia Social, segundo Ciampa (1998) e Rogers (1977), apontam para uma ideia de vontade como algo presente, mas também como algo que está de certa forma regulado por apoios dos outros. A auto-afirmação por si não será suficiente, por muito tempo, para fazer valer ao sujeito uma identidade que sustente as adversidades. Desse modo, não havendo, vez por outra, confirmações por parte do outro, não há como manter a auto-afirmação e a vontade por muito tempo no sujeito.

Todo esse processo de confirmação ou não passa também pela questão da internalização (Vygotsky, 1998) ou interiorização (Ciampa, 1998; Berger e Luckmann, 1976), que é algo da ordem da cultura assimilada pelo sujeito e que significa aquilo que os outros atribuem sentido e o que é

apreendido. Aos poucos esse processo de interiorização vai deixando de ser algo evidente para, aos poucos, se tornar cada vez mais sutil.

A este respeito, Ciampa (1998) comenta:

No caso do nome, a atividade é antes de tudo o nomear, o chamar, o interpelar. Se inicialmente, como vimos, apenas somos chamados, é à medida que vamos adquirindo consciência de nós mesmos que começamos a nos chamar. Quando ainda não nos vemos como objeto para nós mesmos – quando nossa consciência não se desenvolveu – o nome (ou qualquer predicação) permanece como algo exterior; começamos a adquirir consciência de nós mesmos e começamos a nos chamar; podemos falar conosco, podemos refletir (p.133).

É importante considerar que, em quase todas as teorias que aderem à perspectiva da identidade enquanto metamorfose, mas ao mesmo tempo abordando alguma dimensão de continuidade (ser-sendo), esse outro, ainda pouco discutido, não está solto num vazio. Pelo contrário, esse outro é encarnado, para usar uma expressão de Laing (1988). É encarnado num cotidiano e nas atividades sociais, que são verdadeiras borbulhas existenciais no caldeirão da vida. O tempo todo e toda hora eclodem novidades na vida da pessoa. O inesperado, o acaso, o imponderável e a sorte são ingredientes ricos que transmudam as receitas imaginadas e planejadas da vida. Não há como parar ou barrar esse cozinheiro da vida, que é o destino¹³.

Tudo isso leva a pensar a vida de uma forma plástica, quer dizer, pensar a vida como algo que está em constante transformação, mesmo que sejam transformações não previsíveis, mas ao mesmo tempo pensar a vida via as tradições, via a historicidade, via a integração de modo que o reconhecimento das transformações, das metamorfoses, portanto, não excluem o contínuo e de que “somos a despeito do que deixamos de ser”.

Ora, se há uma íntima relação entre atividade social, o modo como se leva a vida e a constituição do sujeito, também se pode supor que há proximidade entre a plasticidade da vida e uma plasticidade da pessoa humana, ou ainda entre o vir-a-ser da vida e o vir-a-ser humano, até

¹³ O destino aqui está sendo entendido como os acasos da vida.

porque separar a vida do homem é adotar uma perspectiva dicotômica. Esta visão integrada, portanto, será o norteador das teorias que trabalham na perspectiva da identidade enquanto metamorfose e expressão da vida, mas também dando conta de que o ser se reconhece ser.

Um outro ponto importante a ser considerado para se entender a identidade tal como vem sendo exposta aqui é a não dicotomia entre os aspectos objetivos e subjetivos². Neste sentido, Berger e Luckmann (1976) sustentam que as condições materiais e objetivas se entrelaçam com as condições subjetivas. Não há determinação, apenas afirmação da inseparabilidade dos dois aspectos que, de certa forma, contribuem para o forjamento da identidade do sujeito. O indivíduo se constitui na e a partir da relação. É necessário perceber o sujeito não mais isolado, como coisa imediata, mas sim como sujeito de relação.

Além de considerar os aspectos objetivos e subjetivos (sempre relacionais) da identidade há de se trazer a ideia de horizonte existencial, tal como proposta pela Logoterapia (Frankl, 1990), que passa pela questão do projeto de vida dos sujeitos, dos seus horizontes. O projeto de vida de cada sujeito, portanto, contribuirá para a constituição da sua identidade.

Quando o sujeito cria seu horizonte existencial no entrelaçamento dos encontros e desencontros e na história compartilhada, norteia a construção identitária, pois esta será marcada por um direcionamento, por um sentido e por significados.

Os significados dados à vida, os significados dados à existência e aos sujeitos, através dos horizontes existenciais, são também significados socialmente compartilhados - não apenas compartilhados como também socialmente construídos. Dessa forma, Ciampa (1989) anuncia que: “Tudo faz sentido. O significado socialmente compartilhado define, explica, legitima a realidade - e a nova identidade” (p.71).

Esse mundo compartilhado e socialmente construído pressupõe uma dialética dos próprios personagens constituidores dos significados. Os

² As tradições fenomenológicas têm apontando para, inclusive, a superação da relação sujeito e objeto, mesmo de que maneira relacional.

sujeitos estão entrelaçados uns aos outros. Dessa forma, afirma-se mais uma vez a inseparabilidade dos seres, das condições objetivas e subjetivas. Quando há transformação, quando o sujeito muda, quando o sujeito se muda, este também muda para o outro. O outro muda de significado para o sujeito, mas ao mesmo tempo há o reconhecimento de ainda é o sujeito.

Esses fenômenos se dão através da ação, via uma atividade, via um fazer. Para os teóricos da identidade que se inspiram na perspectiva dialética (Ciampa, 1998; Codo, 1995; Lane, 1995) e fenomenológica (Rogers, 1977; Moreno, 1997), há um *fazer* no qual emerge o personagem. Este é o sujeito da ação que executa a obra. Neste sentido, o autor que vai criando sua história na itinerância da vida não se define como sujeito isolado, mas como um sujeito que está inserido num campo de relações, influenciando e sendo influenciado, criando e sendo recriado. É por isso que Ciampa (1998) afirma que “os personagens vão se constituindo uns aos outros, no mesmo tempo que constituem um universo de significados que as constitui” (p.154).

Para o autor citado, todos são co-criadores. Nessa criação, constroem-se os personagens que, por sua vez vão construindo-se uns aos outros, ao mesmo tempo em que constituem um universo de significados. Este universo de significados é a própria mediatização da vida, ou seja, a interpretação do que merece ser vivido e sob as condições dadas.

Sendo assim, o sujeito que interpreta as suas vivências e, concomitante, o seu movimento identitário, reconhecendo-se e fazendo-se, por assim dizer, o faz via o processo de mediatização, quer dizer, serão os outros e as próprias condições que oferecerão os instrumentos necessários para suas interpretações e, conseqüentemente, suas mudanças, fazendo valer, assim, a identidade enquanto processo.

Por outro lado, essas posições que tentam compreender a identidade na integração paradoxal da permanência e impermanência, consideram também a possibilidade de o sujeito entrar numa existência alienada. Essa possibilidade será entendida como entrave no próprio processo de

construção contínua da identidade à medida que despontencializaria a criatividade construtora do processo identitário.

Para Moreno (1997), a “conserva cultural” possibilita que a identidade deixe de ser processo, passando a ser algo fixo, previamente estipulado e totalmente determinado pelos outros, sem a maleabilidade e a autonomia características de uma identidade processual. De modo semelhante, Ciampa (1989) vai chamar isto de “fetichismo da personagem”. Ele vai explicar a quase impossibilidade de um indivíduo atingir a condição de *ser-para-si* e vai ocultar a verdadeira natureza da identidade como metamorfose, gerando o que será chamado de *identidade-mito*.

Essa identidade não mais responde à identidade enquanto processo porque irá sempre percorrer um roteiro bem estabelecido. A identidade será, portanto, reposta. Haverá uma reposição dos atributos que a compõem. Essa reposição gerará, segundo Ciampa (1989), uma aparência de movimento, mas na verdade o que existirá será sempre a manutenção do idêntico, a permanência de algo e a estagnação da identidade. Mesmo o reconhecimento de que se continua sendo o que se era se dá mediante uma experiência de mal-estar.

É neste sentido que o autor irá dizer: “A mesmice de mim é pressuposta como dado permanentemente e não como re-posição de uma identidade que uma vez foi posta” (p.164).

Essa identidade-mito, que é uma identidade que perdeu a processualidade, que é determinada pelo outro sem a autonomia espontânea e criativa do sujeito, no sentido de ser também o criador e inventor de si, pode ser revertida.

Para Perls (1997), essa aparente imobilidade e repetição de padrões será compreendida a partir da teoria do ciclo de contato. Há um natural movimento, na relação entre organismo e meio, de completar os ciclos. Quando, entretanto, há algum tipo de interrupção nesse ciclo, o que acontece são constantes tentativas frustradas de fechamentos do ciclo. Tem-se aí uma aparente imobilidade e estagnação em relação ao processo identitário.

As transmudações, os rompimentos com os fetiches, as rupturas das *identidades-mitos*, ou o restabelecimento dos ciclos de contato, por exemplo, advém, muitas vezes a partir de situações que criam condições para novas ressocializações com forte carga afetiva (Berger; Lukmann, 1978).

Certamente, como apontado pela perspectiva da Gestalt-terapia (Perls, 1985; 1997) o movimento de ruptura não surge apenas por uma necessidade de estabilizar o suposto movimento natural, mas também como busca da auto-superação. Isto significa que o sujeito busca sua auto-superação, mesmo que implique na transformação do que tem sido, ou seja, numa espécie de morte e renascimento.

A possibilidade, para as teorias da identidade de orientação dialética, da negação da negação permite a expressão do *outro* que também é o sujeito. Isso consiste na *alterização* da identidade do sujeito, na eliminação de identidade pressuposta do sujeito (que deixa de ser re-posta) e no desenvolvimento de uma identidade posta como metamorfose constante, em que toda humanidade contida se concretiza.

Para Ciampa (1998), o pano de fundo material para a construção de identidades pressupostas e repostas, ou seja, identidades que perderam a qualidade processual mesmo mantendo o movimento estereotipado é atribuído, de um modo geral ao sistema capitalista, que impede a realização humana do desdobramento e do *vir-a-ser*.

Também para teorias psicológicas de inspiração fenomenológico (Rogers, 1977; Perls, 1997), mesmo havendo um processo de alienação e a identidade perdendo sua característica de metamorfose, ainda assim, haverá algum tipo de movimento.

Muitas dessas teorias psicológicas de tradição fenomenológica vão buscar inspiração na concepção de vontade de potência em Nietzsche. A inspiração dessa concepção possibilita entender a identidade como algo que está sempre em processo, sempre em movimento, sempre buscando atualizações e desdobramentos, mesmo que seja via a repetição e reposição. Neste sentido a reposição e repetição da identidade não seria um falso

e aparente movimento, mas uma tentativa, mesmo frustrada, porém verdadeira, de buscar transcender a essa condição de *mesmicidade*.

A questão da identidade, por conseguinte, posta como metamorfose pode também se inverter ao contrário, na não-metamorfose. A identidade, então, passa a ser pressuposição, praticamente determinada pelo outro e re-posição. É por isso que para os teóricos que aderem a perspectiva de identidade enquanto metamorfose concebem a ideia de *má infinidade*, que tem como conseqüência o bloquear do devir do homem-sujeito, seja por impedir que a metamorfose se concretize, seja por escamotear o verdadeiro sentido da metamorfose sob a aparência de mudanças que são meras reposições, e não superações, ou transformações qualitativas. O sujeito não se alteriza.

O processo de *alterização* ou bloqueio da *alterização*, quer dizer, o processo identitário, seja na versão da potencialização do movimento ou paralisia do movimento, pode ser considerado como algo da esfera da representação e do processo de identificação.

A esfera da representação está relacionada com algo dado, tem a ver com o ponto de vista do produto. Algo é representado como característica do sujeito para um outro ou para ele mesmo. É o que pode ser apreendido.

Uma outra forma de compreender a questão da representação é trazida por Fonseca (2000a; 2000b) quando este pontua que a ideia de representar a si mesmo passa, por semelhança, pela ideia de interpretação. O sujeito é capaz de se interpretar, no sentido dotado pelo teatro. A representação, portanto, seria uma atuação interpretativa do sujeito.

Dessa forma, o desempenhar papéis, assumir papéis, enquanto possibilidades de representar, seja num sentido da interpretação ou no sentido da apreensão, oculta também outras partes do sujeito não contidas na identidade apresentada.

Pode-se pensar, portanto, que o sujeito representa quando comparece representante de si, quando desempenha papéis decorrentes de suas posições atualizadas e recriadas. Mas o sujeito pode também representar o reposto, o presente e o que tem sido de forma não atualizada e repetitiva.

A esfera da identificação, por outro lado, seria o próprio processo de produção, ou seja, como o sujeito vai se apreendendo ou como o outro vai apreendendo o sujeito. A identificação tem a ver com o processo de construção da representação.

Essas representações e identificações são sínteses de múltiplas e distintas determinações. Para Ciampa (1995) “o desenvolvimento da identidade de alguém é determinado pelas condições históricas, sociais e materiais dadas, aí incluídas condições do próprio indivíduo” (p.198).

Essa síntese de múltiplas e distintas determinações não são meras composições abstratas da identidade. No dizer de Ciampa (1998, p.83),

A identidade é concreta; a identidade é o movimento de concretização de si, que se dá, necessariamente, porque é o desenvolvimento do concreto e, contingencialmente, porque é a síntese de múltiplas e distintas determinações. O homem, como ser temporal, é ser-no-mundo, é formação material. É real porque é a unidade do necessário e do contingente.

Entretanto, essa unidade somente é devidamente compreendida se for levado em consideração o outro revés, a multiplicidade. Portanto, unidade e multiplicidade se dialetizam e propiciam a vivência, no sentido fenomenológico. Através da articulação de igualdades e diferenças, cada posição vai determinar, fazendo com que a existência concreta seja a unidade da multiplicidade, que se realiza, por sua vez, pelo desenvolvimento dessas determinações. Em cada momento da existência, embora o sujeito seja uma totalidade, manifesta-se uma parte do sujeito como desdobramento das múltiplas determinações a que está subordinado.

Dessa maneira, ao comparecer frente a alguém, o sujeito representa. Apresenta-se como o *representante* de si mesmo em suas multiplicidades, mas também na coerência de sua unidade.

A representação da identidade se dá também num movimento que é social e histórico. Esse movimento é o próprio processo de hominização do homem, ou seja, sua auto-produção, que compõe sua essência – um ser das possibilidades.

Para Ciampa (1998, p.172), “o Homem como espécie é dotado de uma substância que, embora não contida totalmente em cada indivíduo, faz deste um participante dessa substância histórica”.

A título de recapitulação pode-se dizer, finalmente, que cada indivíduo encarna as relações sociais, configurando uma identidade pessoal. Essa identidade pessoal é, na verdade, uma história de vida. Uma vida-que-nem-sempre-é-vivida, no dizer de Ciampa (1998), no emaranhado das relações sociais.

Uma identidade concretiza uma política, dá corpo a uma ideologia nesse emaranhado das relações sociais. No seu conjunto as identidades constituem a sociedade, ao mesmo tempo em que são constituídas, cada uma por ela.

De um modo geral podemos afirmar, a partir das perspectivas trazidas até então, que a identidade é posta sob forma de personagem. Por outro lado, os personagens são traduzíveis por proposições substantivas que refletem uma concepção de identidade como traço estático de que um indivíduo é dotado. Finalmente, descobre-se que a visão cotidiana e pragmática de personagem substancial oculta o fato de que um personagem se constitui pela atividade, sendo traduzível por proposições verbais.

A identidade nos parece como a articulação de várias personagens, articulação de igualdades e diferenças, constituindo e constituída a partir de histórias vida. E é nesse articular, nesse ser e deixar de ser que o sujeito nasce e renasce, constrói e se desconstrói para depois se construir novamente.

*De sua formosura
Deixa-me que diga
É tão belo como um sim
numa sala negativa (...)
Belo por que é uma porta
Abrindo-se em mais saídas (...)
Belo como a coisa nova
Na prateleira até então vazia.
Como qualquer coisa nova*

*Inaugurando o seu dia.
Ou como o caderno novo
Quando a gente o principia.*

(Morte e Vida Severina –
João Cabral de Melo Neto)

*Vida...
Morte-e-vida...
Sim, só a morte porque há vida antes...
Então: vida-morte-e-vida,
a morte mesma é um momento da vida;
a morte é o outro da vida;
o outro é vida!.*

(Ciampa, 1995)

4.2 Perspectivas da experiência do processo identitário: O sentido da experiência do processo identitário

Normalmente a experiência é pensada como algo acumulativo, como algo que se vai ganhando e somando ao longo do tempo. O que se diz, de um modo geral, é que se *tem uma experiência*, como se fosse um pedaço que vai sendo colocado no sujeito até ganhar uma forma como um quebra-cabeças que é montado.

Porém, existe um outro sentido para a palavra experiência. O sentido da experiência, na perspectiva da Fenomenologia, é o sentido de saborear, de experienciar, de experimentar e de vivenciar. Esse sentido de experiência está longe da ideia de possuir experiência. Experiência não se tem, se vivencia. A experiência passa também pela dimensão de temporalidade, quer dizer, a experiência que ocorre num dado momento vivido.

Obviamente a experiência não se dá solta, descontextualizada, sem uma história, sem marcas. A experiência é a conjunção, ou seja, é a ação conjunta de tudo que se é num determinado momento. A experiência é

atravessada por uma história, por marcas, traz um projeto, aponta para algo, é intencional e se dá num momento, num presente em que se vive.

É importante pontuar a diferença entre a coisa, o fato e a experiência decorrente da coisa ou do fato. Segundo Laing (1988), “não é mesmo fácil dizer o que é experiência (...) a experiência de um fato objetivo ou de uma idéia abstrata não é a impressão ou a idéia” (p.45).

Pode-se dizer que a experiência implica em vivência e implica num imbricamento dos parceiros. Assim, o sujeito experimenta ser professor na vivência, vivendo, atuando e na relação com o outro, que pode ser os seus alunos, os seus pares, ou na preparação de uma aula, ou na própria reflexão de ser professor (Vasconcelos, 2000). Toda cotidianidade que integra o ser e fazer professor possibilita a vivência, a experiência de ser professor³ (Arroyo, 2000; Fontana, 2000).

Porém, não são esses fatos, por eles mesmos isolados, que equivalem às experiências. O que garante a experiência é a relação e o imbricamento do sujeito com esses outros, com essas possibilidades do mundo do professor.

Um outro entendimento a se considerar, sobre a experiência, de um modo geral, e a experiência de ser professor em particular, é que ela é algo que se reatualiza à medida que se vive a possibilidade de ser professor. Por exemplo, quando se é professor, é claro, não se deixa de ser *outros*. As múltiplas possibilidades de ser estão, de certa forma, presentes, mesmo que de um modo latente.

Quando o sujeito é professor continua sendo os tantos outros *eus* possíveis, num intercambiamento efervescente de trocas criativas. As suas outras múltiplas possibilidades de ser enriquecem seu ser/fazer professor.

Porém, há uma focalização naquilo que se é num dado momento. A figura se destacada no jogo dinâmico da figura-fundo, de modo que a

³ Mais uma vez estamos privilegiando exemplos relacionados a identidade profissional do professor. Como colocamos anteriormente, isto se dá por causa do nosso trabalho de mestrado durante o qual investigamos a questão da experiência do processo identitário do professor. Entretanto, esses exemplos não excluem outras possibilidades do processo identitário.

figura de ser professor tende a ser mais destacada, mais forte quando se entra em relação com essa possibilidade de ser.

Há, portanto, uma experiência específica de ser professor, mas que, mesmo sendo específica, não é isolada das outras experiências que se vivencia, fora dessa possibilidade de ser professor. Muito pelo contrário, as outras possibilidades enriquecem, constituem e tecem a condição de ser professor.

Alguns autores (Maslow, 1990; Rogers, 1977) vão afirmar que estar aberto à experiência é uma condição que possibilita a produção de consciência, ou seja, algo é experimentado e, por conseguinte, potencializa a recreação de si mesmo. Essa é uma das premissas fundamentais da teoria de Rogers (1976). Para ele as pessoas são suas experiências e isso as definem.

Há um campo de experiência único para cada indivíduo. Esse campo de experiência contém tudo que se passa no organismo em qualquer momento e que está potencialmente disponível à consciência. Inclui eventos, percepções, sensações e impactos dos quais a pessoa não toma consciência, mas poderia tomar se focalizasse a atenção nesses estímulos.

O contínuo processo de reconhecimento a partir do campo de experiência é denominado por Rogers (1976) como *self*. O *self* ou autoconceito é a visão processual que uma pessoa tem de si própria, baseada em experiências passadas, estimulações presentes e expectativas futuras.

Nas palavras de Fonseca (2000a):

A afirmação e a superação, inerentes à criação, são a própria configuração do precívél. Precisamente na configuração da precিবলidade configura-se o presente e a afirmação da vontade, a possibilidade de criação, e de vida, vale dizer (p.45).

Portanto, para estar aberto a uma experiência enriquecedora, constituidora, transformadora é preciso correr o risco das desorganizações, dos desequilíbrios, das dores e da precিবলidade do que se é.

A pessoa que não está aberta para valorização da sua própria experiência de *ser*, que nega a si mesmo, seja por não corresponder aos seus ideais de como deve ser, será impotente para recriar-se. Isto, pelo menos, é o que aponta a perspectiva fenomenológica do sentido da experiência no processo identitário.

Pode-se imaginar que uma pessoa sensível para abertura seria muito mais criativa em termos de recriação de si mesma e como mediadora para o outro.

Dessa forma, segundo Rogers (1976), essa seria uma das características de uma educação bem-sucedida, ou seja, criar condições facilitadoras para vivenciar as experiências. Finalmente, e ainda segundo o autor, à medida que se vivencia a experiência, cada momento é significativamente novo e valorizado pela possibilidade de aprendizagem, de crescimento e transformação, de modo que o processo de construção de si mesmo, de criação e recriação passa por uma escolha mais livre, mais engajada, mais envolvida com aquilo que se quer.

Assim, além de pensarmos a identidade como processo, assumimos também a identidade na sua força processual e criativa.

4.3 Perspectivas da experiência do processo identitário: perspectiva Histórico-Cultural

*É precisamente a alteração
da natureza pelos homens
e não a natureza enquanto tal,
que constitui a base mais essencial
e imediata do pensamento humano.*

(Friderich Engels)

*... a influência da natureza sobre o homem
afirma que o homem, por sua vez,
age sobre a natureza e cria,
através das mudanças nela provocadas,
novas condições naturais para sua existência.*

(Vygotsky)

Vygotsky (1998), autor de extrema criatividade, deixou-nos um legado muito mais fecundo para elaborações de conceitos, compreensões e transformações do universo psicológico do que, necessariamente, um corpo teórico acabado ou bem desenhado. Talvez aí também resida sua profunda riqueza: uma fonte constante de inspiração para a perspectiva histórico-cultural. Portanto, o que se pretende desenvolver aqui é uma tentativa de apreender a compreensão do processo identitário a partir da perspectiva *vygotskyana*, tomando-a como fonte inspiradora.

Dentre tantas possibilidades de apreensão da sua obra¹⁴, há uma abertura para compreensão do ser humano, no que diz respeito ao seu desenvolvimento, num entendimento que integra os aspectos biológico, psicológico, social, cultural e histórico.

De um modo mais específico, Vygotsky (1998) também irá se interessar pela investigação da constituição e construção da cognição¹⁵ humana, valorizando, desta maneira, as interações sociais. Vai, portanto, situar as funções cognitivas, ou seja, o funcionamento mental para além dos estudos clássicos da atenção, do pensamento e da memória como funções em si mesmas, não contextualizadas e sem relação com o social.

Com isso buscará explicações do funcionamento mental em suas gêneses sociais, históricas e culturais. Essa ênfase histórico-cultural fundamentará os estudos do funcionamento mental, principalmente os chamados processos mentais superiores. Tais processos, por sua vez, ao longo de toda sua investigação não estarão dissociados dos aspectos afetivos e emocionais.

Uma das principais ideias de Vygotsky (1998), portanto, é que o ser humano constitui-se enquanto tal na sua relação com o *outro*¹⁶, que é

¹⁴ Sua vasta obra versa sobre Arte, Fisiologia, Psicologia, Educação, Educação Especial, entre outras áreas de estudos. Pode-se dizer que Vygotsky foi um pensador erudito com uma visão transdisciplinar das questões do homem.

¹⁵ Palavra que Vygotsky nunca usou. Usava a expressão “processos mentais”, referindo-se ao pensamento, atenção e memória.

¹⁶ O *outro* aqui refere-se ao outro pessoa, aos instrumentos, as atividades mediadas e ao mundo de um modo geral.

também social. Para Oliveira (1993, p.24), quando Vygotsky fala que a “cultura se torna parte da natureza humana num processo histórico”, pretende-se transmitir uma ideia de inacabamento e eterna reconstrução de um ser humano relacional, contextualizado com sua história, visto por suas múltiplas dimensões e que jamais sua natureza é dada a priori.

Desta forma, mesmo pensando questões específicas do desenvolvimento humano, a partir do enfoque legado por Vygotsky (1998), como o funcionamento mental, não há como fugir de um entendimento complexo, relacional e metamorfofísico do humano.

O eixo principal para todo pensamento de Vygotsky (1998) será, portanto, a natureza humana em suas múltiplas dimensões e enraizadas na cultura e na história, ou seja, a natureza humana sendo construída a partir de um processo histórico e cultural.

Vygotsky (1998) irá privilegiar, em seus estudos, os processos mentais superiores, sobretudo a atenção, a memória e a percepção, típicas do humano inserido na cultura atual. Esses processos irão diferenciar o humano dos outros seres vivos, marcando inclusive momentos distintos no próprio desenvolvimento, quando este passa dos chamados processos mentais elementares para os superiores.

Os processos mentais superiores não são dados gratuitamente e nem garantidos, mas construídos, conquistados e recriados a partir das interações sociais, via, principalmente, a linguagem, num processo histórico. Tais processos (mentais), forjados no trilhar humano, possibilitam o raciocínio, a recordação, a simbolização, a memorização complexa e a imaginação. É isso que, de um certo ponto de vista do desenvolvimento¹⁷, distingue o ser humano dos outros seres.

Essa distinção passa também por um substrato orgânico. Só é possível à natureza humana viver toda essa dinâmica porque o seu funcionamento cerebral tem uma qualidade a mais: a intensa plasticidade, isto é, a capacidade de interagir com o meio e daí metamorfosear-se. É

¹⁷ A distinção aqui apontada refere-se ao aspecto racional. Há autores que procuram outras definições e que percebem o homem como necessitando recuperar condições perdidas, mas presentes nos outros seres, como por exemplo, sua sabedoria interna.

como se o cérebro humano se alimentasse do meio, apropriando-o e se transformando.

Esse órgão (cérebro) nasce inacabado (não quer dizer, em absoluto, em “branco”), e suas estruturas vão se re-elaborando ao longo do desenvolvimento do indivíduo inserido num “mar cultural” e também num desenvolvimento da história da espécie humana. Poderíamos dizer que para compreender o desenvolvimento humano há necessidade de considerar o desenvolvimento ontogenético dialetizado com o desenvolvimento filogenético, ou nas palavras de Coll, Palácio e Marchesi (1996):

Efetivamente, para Vygotsky, o fato humano não está garantido por nossa herança genética, por nossa ‘certidão de nascimento’, senão que a origem do homem – a passagem do antropóide ao homem, tanto como passagem da criança ao adulto – produz-se graças à atividade conjunta e é perpetuada e garantida através do processo social da educação, tomada esta em sentido amplo e não somente segundo os modelos escolares da história mais recente (p.80).

A compreensão do funcionamento cerebral partirá de uma perspectiva dialética e sistêmica. Vygotsky (1998) irá considerar o funcionamento cerebral como o epicentro dos fenômenos dos processos mentais superiores. Isto não quer dizer, entretanto, que há uma redução desses processos aos aspectos neurofisiológicos do cérebro, nem tão pouco a sua negação. Haverá, portanto, uma compreensão do funcionamento cerebral a partir da ideia de sistema, que para Oliveira (1993):

É organizado a partir da ação de diversos elementos que atuam de forma articulada, cada um desempenhando um papel naquilo que se constituiu como um sistema funcional complexo. Esses elementos podem estar localizados em áreas diferentes do cérebro (p.25).

Essa concepção de funcionamento e organização cerebral supõe a presença de uma estrutura básica estabelecida ao longo da história

humana e uma ideia de transformação ao longo do desenvolvimento individual.

Percebe-se que Vygotsky (1998), longe de compreender o cognitivo afastado do aspecto biológico, vai ao encontro deste numa perspectiva de engendramento e de tecelagem entre este aspecto e os aspectos históricos, sociais, culturais e psicológicos.

O pensamento vygotskyano assume uma posição monista, uma perspectiva holística e sistêmica, em relação ao desenvolvimento cognitivo humano. Opõe-se às cisões e aos atomismos das correntes inatistas e ambientalistas, que compreendem esse desenvolvimento como algo separado do social, pré-definido pelo biológico, ou mesmo dissociado das múltiplas dimensões do ser humano.

O cognitivo como processo de construção interativo do indivíduo, da espécie e da história, por sua vez, não pode ser entendido se não for levado em consideração os seus múltiplos aspectos, principalmente aqueles de qualidades mais subjetivas, ou seja, os afetivos e emocionais.

Como foi exposto, anteriormente, a natureza humana para Vygotsky (1998) é caracterizada pelos processos mentais superiores, que definem a diferenciação particular do que vem a ser o humano. Estes processos mentais são garantidos pela imersão da pessoa na vida social e histórico-cultural. Esta, por sua vez, vive numa sociedade, estabelecendo relações do início ao fim da sua vida, numa cultura historicamente construída e atualizada pelas recriações de suas vivências. Por fim, engloba estruturas biológicas por pertencer a uma espécie e singularizações por sentir, se emocionar, imaginar, simbolizar e pensar. Essas vivências, em seus níveis filogenéticos e ontogenéticos, sociais e individuais, criam as condições e engendram a formação da identidade da pessoa.

Por outro lado, a compreensão da formação da identidade não está reduzida ao funcionamento mental, mas também não é possível compreender a formação da identidade se não levar em consideração esse funcionamento.

Os processos mentais superiores, como já salientado, dependem da qualidade histórica, social e cultural da natureza humana. Esse vínculo, dizendo mais uma vez, está relacionado à plasticidade cerebral, que possibilita a internalização das vivências e elaboração das experiências da pessoa.

A constituição e construção da natureza humana, e mais especificamente, a formação e construção da identidade se dá a partir dos processos de internalização. Estes são constituidores, na medida em que as pessoas apreendem o mundo e se transformam. A internalização é muito mais que uma absorção do mundo externo e uma reprodução interna dele. Não é um simples colocar ou empurrar para dentro o que está fora da pessoa, envolve outros processos: o da singularização e o da subjetivação¹⁸. Estes se configuram pela particularidade e pelo poder ativo de criação daquilo que é sentido, vivido e experienciado pela própria pessoa. O papel desta, portanto, nesse processo de internalização é ativo. Ela não está reproduzindo internamente o mundo externo, mas sim recriando-o internamente.

Muito embora os aspectos externos, os condicionamentos sociais e os determinantes biológicos sejam profundamente marcantes, no que diz respeito às possibilidades de variações no desenvolvimento da pessoa e concomitante formação da sua identidade, não existe, numa leitura vygotskyana, uma natureza em si, pré-definidora, que seja a total responsável pelo processo de singularização e subjetivação na internalização. Esses processos fazem parte da própria transformação, no exato e inapreensível momento do encontro entre o “fora e o dentro”. Esse encontro é de forma definitiva construído socialmente (Berger e Luckmann, 1976).

O processo de internalização se dá sempre de fora para dentro, do inter-psicológico para o intra-psicológico. Entretanto, esse movimento é

¹⁸ Anadon, Marta. *La construction identitaire de l'enseignant sur le plan professionnel: un processus dynamique et interactif* (1997), utilizará os conceitos de identificação e identificação para melhor explicar o processo de constituição identitária. Aqui recorreremos aos conceitos de singularização e subjetivação, mais comuns para a maioria dos autores aqui abordados.

dialético. O intra-psicológico já altera o inter-psicológico, que por sua vez altera o intra-psicológico. São dois momentos de um mesmo fenômeno. Duas faces de uma mesma moeda.

Para Vygotsky (1998), a internalização é sempre a reconstrução interna de uma operação externa, que implica um processo interpessoal transformado num processo intrapessoal, resultado de uma série de situações. Ou nas palavras do poeta Gonzaguinha, segundo o nosso entendimento: “...Toda pessoa sempre é as marcas das lições de outras tantas pessoas...”

A identidade para Vygotsky (1998) pode ser entendida a partir do processo de internalização. Para tanto, pressupõe autonomia da pessoa, pois é ela que reconstrói internamente uma operação externa. A compreensão da identidade nessa abordagem, por outro lado, não requer apenas a autonomia da pessoa. Exige também, que se leve em consideração, a subjetivação a partir das intersubjetivações, ou seja, ênfase nas relações interpessoais, que são marcadas pelos aspectos sociais, culturais e históricos em constante transformação.

Concebendo os aspectos sociais, culturais e históricos em constante transformação e concomitante relação com a pessoa no processo dialético de internalização, não se pode pensar em identidade de um modo estanque, mas sim em processo identitário, em identidade enquanto movimento. Esta se configura por contínuas mudanças e transformações.

Para Vygotsky (1998), o desenvolvimento segue-se à aprendizagem, que cria uma área ou *zona de desenvolvimento potencial (ZDP)* facilitado via a mediação de um *outro*¹⁹. É como se a aprendizagem, via o *outro*, estivesse “puxando o desenvolvimento”. Tal concepção do desenvolvimento e da aprendizagem inaugura uma compreensão de movimento e transformação para a identidade, pois não há como pensar a questão da identidade se não levarmos em consideração a própria aprendizagem e o desenvolvimento, condições necessárias para a formação desta.

¹⁹ Novamente esta palavra, *outro*, aparece com o sentido de ser uma pessoa, um grupo ou um instrumento.

Tentando aprofundar mais um pouco a ideia da *ZDP* para o processo identitário, poderíamos dizer que a pessoa, através das atividades mediadas pelo *outro*, tende para um deslocamento, para uma saída da sua zona de desenvolvimento real (*ZDR*), ou seja, desloca-se e muda-se qualitativamente do “lugar” em que se encontra. Entretanto, é importante salientar que esse deslocamento de zona e que essa mudança é apenas possível graças a mediação do *outro*, mas que ainda não está totalmente garantido para o desenvolvimento da pessoa, enquanto uma nova zona do desenvolvimento real.

Vejamos o exemplo, segundo o nosso entendimento acerca da *ZDR/ZDP*, de alguém que acabou de se formar num curso de licenciatura. Esse docente recém formado já sabe como planejar uma aula, como organizar os conteúdos, conhece as teorias do desenvolvimento e aprendizagem, já tem alguma experiência em sala enquanto estagiário, mas ainda não se sente um professor com sustentação, pois não se sente suficientemente seguro. Sua identidade, enquanto professor está relativamente ou parcialmente construída via a percepção dos outros professores, via a carteira de registro da categoria, via os conhecimentos adquiridos, mas tudo isso ainda não foi satisfatoriamente internalizado, pois não houve uma singularização e subjetivação suficientes que possibilitassem uma transformação na sua auto imagem, na representação de si e no sentimento de ser (formação identitária) um professor. Quer dizer, estas mudanças não se efetivaram enquanto zona do desenvolvimento real para sua identidade.

As zonas do desenvolvimento real outrora foram zonas do desenvolvimento potencial, num constante ultrapassar. Dessa forma, a contínua transformação, que se dá através das mediações do *outro* significa aprendizagens que “puxam” o desenvolvimento. Vygotsky (1998), desta forma, compreenderá o humano como um ser que não está pronto, acabado, que não tem limites pré-definidos, que é um homem para as possibilidades.

A garantia de que o potencial se torne real para a pessoa não é uma simples absorção passiva do meio e do outro. O processo de desenvolvimento é sempre do interpsicológico para o intrapsicológico, numa dinâmica ativa de internalização, envolvendo a singularização.

Portanto, para falarmos de identidade numa compreensão vygotskyana é preciso conceber a identidade enquanto processo, que leve em consideração o engendramento dos múltiplos aspectos constituidores do ser humano e sua construção social. Isto não anula a autonomia e responsabilidade da pessoa no seu próprio processo de constituição identitária, pois pressupõe sempre uma singularização. Contudo, essa singularização não é um distanciamento, não é um acentuamento ao individualismo (Maffesoli, 2006). Ao contrário, a pessoa, dialeticamente influencia a constituição identitária do seu tempo, da sua história e do outro.

4.4 Perspectivas da experiência do processo identitário: A teoria dos papéis e da linguagem

*“Todo nome é um recipiente,
nele estão vertidas as avaliações
conscientes ou involuntárias
de quem o nomeia.”*

(Strauss)

Em relação à Teoria dos Papéis, a identidade não pode ser pensada se não for a partir de uma perspectiva da multiplicidade. Paradoxalmente, embora esta perspectiva não negue a unidade da própria identidade, traz radicalmente a discussão da multiplicidade.

A Teoria dos Papéis compreende a pessoa representando sempre vários papéis. Estes podem ser vividos, representados ou interpretados enquanto conserva cultural ou a partir do que Moreno (1997) chamava de “espontaneidade criativa”.

Enquanto conserva cultural, os papéis não são digeridos pela pessoa, indicam uma espécie de reprodução pura e simples de algo vindo de fora. Não há aí uma consciência integradora e constituidora da pessoa.

Já a espontaneidade criativa é o papel vivido a partir de uma integração, de uma assimilação de algo que vem de fora. Para a Teoria dos Papéis, a sociedade seria um palco onde as pessoas representariam seus papéis como se fossem atores. Os papéis dos atores são dados por um *script social*. Há certa determinação da sociedade no que diz respeito à atuação desses atores. Porém, esses *scripts* podem ser refeitos e recriados, assim como a representação desses papéis que facilmente pode ser observada e que também pode ser variada; simples reprodução ou apropriação do papel e, concomitante, recriação deste.

Como se pode notar, a ideia de processo está presente na teoria dos papéis e auxilia na compreensão da identidade nesta direção. Além dessa ideia de processo, a teoria dos papéis possibilita também um entendimento de identidade enquanto congruente ou incongruente, enquanto alienada ou não, enquanto espontânea ou integradora e, enquanto reprodutivista ou autômata.

Vejamos um exemplo de identidade profissional onde esses elementos poderiam estar presentes.

Uma pessoa, digamos, vive num mesmo papel profissional vários outros papéis. Podemos chamar esses vários outros papéis de sub-papéis. Ser professor é um papel, um papel profissional (Popkewitz, 1997). Mas ser professor dessa ou daquela escola seria um sub-papel.

Existe um *script* a este respeito, embora não seja homogêneo, ou seja, socialmente pode ser representado por diversas maneiras. Entretanto, existe um modelo, uma ideia, mais ou menos formada e em permanente formação do que venha a ser professor. E aí está o *script*. Daí a determinação social de como é ser professor e todos os amparos institucionais sociais que sustentam a representação de ser professor. Mas a vivência de ser professor será afetada por várias outras coisas. Será afetada pela itinerância e *errância* (Macedo, 2000) desse professor, pela história de vida,

pelas políticas públicas, pelas mobilizações mais coletivas de sua classe, entre tantas outras variáveis, inclusive a possibilidade do seu desaparecimento (Libaneo, 2001).

No exemplo do papel de ser professor, a auto-percepção desse papel emerge, principalmente, a partir das experiências, que também são compartilhadas pelos outros. Com isto pretendemos dizer que a imagem e o conceito que o professor tem de si se constitui a partir das suas experiências, que são sínteses das vivências múltiplas de sua vida histórica, social, política, cultural, biológica e psicológica.

A imagem e o conceito que a pessoa terá de si se apresenta também em forma de papéis. São os chamados subjetivos. Estes também são múltiplos, variados e às vezes confusos, misturados e superpostos uns aos outros. Assim, a identidade de um professor, que por esse próprio papel profissional pode ser bastante diverso a depender das variáveis, como citado anteriormente, é vivida, sentida e experienciada por outros tantos papéis subjetivos, de um modo simultâneo ou dinâmico.

Tomando um outro exemplo, como de um professor que já teve uma formação e um enquadramento institucional específico, e que adota metodologicamente e teoricamente uma postura e um enfoque participativo, construcionista e democrático na relação com seus alunos, pode viver certa dualidade na sua dinâmica de ser professor entre ser autoritário, agressivo, rígido e, ao mesmo tempo, ser permissivo, sem limites e passivo.

Os papéis, muitas vezes, aparecem em polaridades, numa tensão de forças. São múltiplos os que se intercambiam ao longo de uma existência. E esses papéis, especificamente os de dimensões subjetivas, se sobrepõe e até se superpõe aos profissionais. O professor continua sendo professor embora sua atuação enquanto tal passe a variar e a depender desses outros papéis.

Essa atuação que é determinada pelo outro, re-atualizada pelo próprio ator/autor, vivida num palco e compartilhada por muitos, pode ser entendido também como processo de socialização. Este, não se esgota na infância e na adolescência, segue por toda uma vida.

Consideramos o processo de socialização como a chave para compreender, a partir de uma relação indissociável, entre indivíduo e sociedade, a constituição da identidade. Neste sentido, da socialização como processo contínuo, a identidade passa a ser vista como algo dinâmico. Os vários papéis articulados ao longo da vida da pessoa e as diversas experiências específicas das vivências em mundos sociais particulares criam e recriam a identidade.

O mundo que se vive é antes de tudo um mundo social. Não há como isolar uma identidade individual de uma identidade coletiva. Ambas são tecidas por uma coletividade historicamente elaborada atuando nas individualidades. As pessoas se tornam implicadas com outras pessoas e são afetadas, e afetam-se mutuamente, por meio dessa implicação.

No processo de socialização, a linguagem tem um importante papel, pois garante a socialização do sujeito no mundo coletivo, possibilita a comunicação e interfere drasticamente no desenvolvimento. A linguagem, portanto, é importante para compreensão da identidade. O fato de nomear e o fato de ser nomeado são algumas das primeiras marcas do processo da constituição da identidade.

A nomeação pode advir de toda uma tradição política, social e cultural. Quando se diz que alguém é professor, diz-se também implicitamente que é um profissional com conotações de certas tradições. Por outro lado, a identidade dependerá também de como a nomeação será recebida a partir das idiosincrasias dos indivíduos ou dos grupos específicos. Ser designado como professor, por exemplo, numa determinada cidade, pode ser experienciado de forma distinta, em relação à nomeação dada numa outra cidade. Ou então, numa mesma comunidade, uma pessoa pode sentir vergonha de ser professor, enquanto outra pessoa pode sentir orgulho.

A relação entre nomeação e ser nomeado pode ser congruente ou incongruente. Ser professor numa determinada comunidade pode representar uma profissão bastante valorizada, no entanto, pode ser vivida como algo desvalorizado. Ou numa mesma sociedade pode variar os

significados e valores de ser professor a depender da história de vida da sua família, da classe social ou da comunidade que pertença.

Essa relação entre nomeação e ser nomeado não é estática, ela oscila durante a vida. As pessoas mudam seus nomes quando se casam, quando adotam uma identidade religiosa, mudam suas patentes profissionais, adquirem profissões diferentes e alteram suas nomeações quando se capacitam. Fulano agora é especialista disso ou daquilo, a professora tal é estudiosa de Henri Wallon, ou o professor agora tem nível superior. São nomeações que as pessoas vão trocando, mudando e adquirindo ao longo de suas vidas e que afetam suas identidades.

A nomeação é entendida aqui muito mais do que o nome dado a uma pessoa. A nomeação é entendida também como uma classificação, indicação de qualidades e ordenamento.

Nomear é se fazer conhecido e conhecer a partir de um mundo social. Ao nomear alguém de professor de ensino fundamental, o outro de professor secundário de música e um outro de professor especialista de psicologia do ensino superior, pode-se imaginar que o mundo social que permitiu tais nomeações é um mundo relativamente complexo em termos de divisões para esta profissão.

Essas classificações, indicações de qualidade e ordenamento podem gerar expectativas ou influenciar as expectativas. Se alguém se anuncia como professor há uma relativa gama de informações a respeito da vida profissional dessa pessoa. Entretanto, as expectativas também podem mudar, influenciando, dessa forma, o comportamento das pessoas. Uma professora, por exemplo, recém-formada numa faculdade de orientação construtivista, ingressa numa escola tradicional. Os alunos podem mudar seus conhecimentos em relação ao que é ser professor e até mesmo a professora pode mudar seus conhecimentos prévios do que é ser docente.

A forma e a maneira das pessoas conhecerem o mundo, ou seja, seus valores e expectativas dependerão das participações que tiverem em grupos diversos. As possibilidades criativas e as discontinuidades em suas

identidades dependem das qualidades diversificadas de suas relações, dos grupos a que pertencem ou com os quais convivem.

Muitas vezes as qualidades diversificadas das relações sociais podem criar áreas não muito bem definidas, confusas ou misturadas. Essas áreas ou zonas de ambigüidade têm um papel importante, pois são nelas que ocorrem as transformações. Sem essas zonas de ambigüidade a transformação seria impossível.

Assim, a linguagem que garante o nomeado e a nomeação forma um mundo que é interiorizado pelo sujeito e, a partir daí, cria-se toda uma dialética entre sujeito e mundo. Essa relação dinâmica entre sujeito e mundo, mediado pela linguagem parece marcar o processo identitário como algo contínuo.

4.5 Perspectivas da experiência do processo identitário: O sentido fenomenológico e existencial

A identidade suscita, dentre outras coisas, a ideia de “idêntico”, que em latim significa *idem*, designa-se em grego *tò autó*. Traduzido em nossa língua, *tò autó* significa *o mesmo*. Será a partir da concepção de *o mesmo* que Heidegger (1991) irá discorrer sobre a questão da identidade, tentando desvelar o sentido existencial.

Para o filósofo, *o mesmo* teria duas formas de ser apreendido. O que se assemelha e o que desassemelha. O que iguala e o que diferencia. Esses dois aspectos não estariam dissociados, mas seriam compostos a partir da relação com o outro e com o mundo. Diria Heidegger (1991, p.139): “Em cada identidade reside a relação ‘com’.”

Essa relação *com*, possibilita, por sua vez, o que é comum ao sujeito e ao grupo. Possibilita também o pertencimento. O sujeito pertence a algo, é identificado como ligado a alguma coisa. A comunidade à qual o sujeito pertence é determinada por esse pertencimento, por essa apropriação.

Heidegger irá criticar o sentido de identidade na metafísica como essência, estabelecendo os contrapontos de apropriação e pertencimento

como algo dinâmico, instável, construído e não como algo estático, essencial e natural.

Para Heidegger (1991):

A questão do sentido deste mesmo é a questão da essência da identidade. A doutrina da metafísica apresenta a identidade como um traço fundamental no ser. Mas agora se mostra: ser com o pensar faz parte de uma identidade, cuja essência brota daquele comum-pertencer que designamos acontecimento-apropriação. A essência da identidade é uma propriedade o acontecimento-apropriação (p.146).

Heidegger (1991) ainda inverte a concepção de identidade, deixando de ser uma característica, A identidade passa a *ser*. Isto significa que a identidade tem um sentido existencial. A essência da identidade, numa compreensão existencialista, procede a existencialidade identitária.

De modo análogo, Balen (1999), a partir de uma leitura nietzscheana acerca da identidade do imigrante que vivencia o conflito de chegar a um lugar estranho, sugere que a identidade é algo que encerra o princípio da ligação e separação. Para a autora, “viver num outro quadro simbólico dominante é aceitar um conflito permanente entre aquilo que nos liga, nos junta e aquilo que nos diferencia e nos separa” (Balen, 1999, p.11).

A autora também vai criticar a questão da essência de um sujeito como uma identidade que estaria estaticamente formada. Para ela, o sujeito não teria uma essência natural e a priori. Sustentando-se no pensamento de Nietzsche, a autora irá propor pensar o humano não mais como um sujeito e sim como “vontade de potência” e como “jogo de forças”.

Para isso, trabalha alguns conceitos nietzscheanos como a questão da identidade sem um sujeito, a saber: eterno retorno, super-homem e vontade de potência. Adiante e no limite do possível esses conceitos serão relativamente elaborados.

Todos os três conceitos, de um modo geral, para o pensamento nietzscheano, trazem uma crítica à compreensão metafísica de causalidade e identidade baseadas na ideia de “substância”.

Para Balen (1999), “a ‘substancialização’ ou ‘essencialização’ da realidade aponta na direção de uma verdade permanente, na busca de um fundamento que seria responsável pela origem do significado do mundo” (p.17).

A verdade permanente que dispara o fundamento original parece estar no cerne da concepção de uma identidade vista como imóvel, estática e pré-formada. Esta concepção de identidade está longe da compreensão processual, mutável e histórica.

A tradição metafísica, que inspira uma boa parte das concepções sobre identidade como algo essencial, parte do postulado de que o “eu” é a fonte formadora e o princípio do sujeito. Para o pensamento nietzschiano, o “eu” (consciência) não produz o pensamento. O que garante o pensamento, ou seja, as interpretações é a pluralidade de máscaras que formam a subjetividade.

Esta ideia de pluralidade de máscaras está relacionada com o conceito de vontade de potência. O corpo produz máscaras, o organismo explode constantemente quereres, cria ininterruptamente formas e desenha a subjetividade.

Para Nietzsche há uma multiplicidade de instintos em conflito, de paixões e emoções. O corpo, portanto, seria o fio condutor e produtor para a diversidade da realidade interna e externa, ou seja, para a experiência do processo identitário.

Compreender a diversidade da realidade como algo processual é entender que a própria realidade está em constante mudança, em constante *vir-a-ser*. Para Nietzsche, o *vir-a-ser* representaria a capacidade inesgotável de criar, que pressupõe também perder, destruir e morrer. Para isso, o filósofo aponta o sentido do eterno retorno. A identidade, então seria entendida a partir do conceito de eterno retorno como algo que é constantemente refeito, perdido, destruído, acabado, criado e nascido outra vez. Porém, de modo diferente, revigorado.

De maneira totalmente diversa, o pensamento platônico-socrático, sob certos aspectos, afirma a possibilidade de uma verdade absoluta. Isto

significa a busca de uma segurança baseada numa permanência essencialista e imutável, de uma identidade que se garante pelo não movimento e não mudança. A identidade como algo fixo tem origem nessa concepção.

É contra o pensamento platônico-socrático de verdade que Nietzsche afirma o eterno retorno como condição para uma cultura trágica. Quer dizer, segundo Balen (1999):

Afirma a possibilidade de interpretação sem caráter definitivo em que permanece a tensão necessária entre existência e sentido, acontecimento e significado. Em que o acontecimento não é possível de ser esgotado numa interpretação definitiva e em que o sentido permanece precário (...) o homem não parece poder sentir-se completo no processo de vida. Existência e sentido permanecem numa relação de tensão (p. 22).

O sentido não pode ser único e nem fixo para a vida, pois desta forma tende a paralisar a própria vida. Portanto, a ideia de trágico vai residir nessa tensão, nessa contínua produção de sentido, que ao falhar no alcance da existência, atinge seu ponto máximo de criar sentido. A compreensão trágica da vida contém, então, dois desafios éticos: destruir e criar máscaras.

Esse humano que busca o ideal de verdade, essencialidade e imutabilidade, que foge dos desafios éticos de destruir e criar sentidos, que não consegue lidar com a vida enquanto processo, mudança e transformação, que vive tentando aprisionar sua identidade em algo fixo será, para Nietzsche, um homem fraco, um escravo, passivo e reativo.

É preciso saber lidar com as ilusões, que são as próprias interpretações. Em Nietzsche, a identidade desempenha o papel de uma ilusão necessária para poder viver. A identidade seria talvez uma ideia-limite em que liberdade e contingência se abraçam.

É claro que as interpretações são necessárias e que o sentido é necessário para a vida humana. E que por traz desses sentidos e interpretações há sempre uma moral, que por sua vez é extramoral. Porém, para Nietzsche (*apud* Balen, 1999, p.27), “a moral é uma mentira sem

a qual não podemos viver, mas cujo caráter de mentira é esquecido. A mentira transforma-se em ‘verdade’ sob a pressão do coletivo”.

Em relação à questão da identidade fica a necessidade de um posicionamento, de um dizer quem se é pelo menos momentaneamente. Há uma necessidade de identificação e definição, mesmo que seja temporária. A crítica que se faz é que muitas vezes essa temporalidade é esquecida e é tomada como eterna. Esquece-se da transitoriedade, da existência passageira...

Segundo Balen (1999, p.27), para Nietzsche, “o homem é por natureza um mentiroso, um artista que cria sempre novas máscaras. Sua chance está em considerar-se como alguém que sonha, mas que não esquece que está sonhando”.

Essa perspectiva do humano como artista permite que esteja sempre em movimento, sempre em criação. A consciência, nesse sentido, é o desdobramento do afrontamento de diferentes forças (“eus) sem que seja possível jamais dizer qual dessas diferentes forças (“eus”) é o mais verdadeiro. Em verdade, para o pensamento nietzscheano, não haverá interesse em buscar o eu mais verdadeiro. O mais importante será a criação de “eus” e não a busca de um “eu” mais verdadeiro.

Nietzsche (*apud* Balen, 1999, p. 28) dirá que:

O ‘eu’, na verdade, é o palco do drama no qual a vida moral acontece, é o resultado da luta entre diferentes forças opostas. O que nós chamamos de decisão é a vitória daquela força mais poderosa. Para Nietzsche não há uma estrutura fixa e verdadeira ou qualquer garantia de acontecimento absoluto da realidade (Balen, 1999, p.28).

Por outro lado, para o filósofo, a necessidade das máscaras é uma prova de que não se pode compreender a vida sem a ordem simbólica: criar máscaras é uma prerrogativa da vida humana, mas destruí-las também é uma necessidade de se manter o vigor e a criação da vida humana.

É neste sentido de instinto dionísíaco e apolíneo que Nietzsche irá se referir, respectivamente, à criação e destruição, a necessidade da mensuração e da desmensuração, da limitação e ilimitação, da ordem e do mundo

simbólico e da necessidade do caos, das desordens e aniquilamento dos símbolos.

De acordo com Balen (1999):

Em 'o nascimento da tragédia' o apolíneo é caracterizado pela medida. É o principium individuationis. Apolo é o deus da aparência, do sonho, da imagem plástica que liberta o indivíduo da dor e do sofrimento. O dionisíaco, ao contrário, é aquele que rompe com todas as fronteiras. É o excesso, desmensura, o êxtase, a ruptura que destrói com o indivíduo e a subjetividade. Dioniso, deus da música e da dança, é o fundamento trágico da realidade e que aponta para a pluralidade de máscaras. Na tragédia grega ele é o único herói com diferentes máscaras. O dionisíaco aponta a pluralidade e a diferença: 'todos os personagens célebres do teatro grego são somente máscaras do herói original Dionísio (Balen, 1999, p.30).

A ideia de super-homem tem a ver com as tensões criadoras oriundas dos conflitos entre as múltiplas possibilidades de ser. Nesse sentido, Nietzsche valoriza a existência de posições contraditórias no homem como algo positivo, como uma condição mesma para seu futuro desenvolvimento.

Uma possível implicação dessa consideração para a experiência do processo identitário será a valorização dos conflitos, das ambivalências e dos choques de interesses, necessidades e pontos de vistas vividos pelo sujeito. Toda essa dinâmica potencializa o próprio processo identitário no sentido da criação e desdobramentos do *vir-a-ser* do sujeito.

No que diz respeito a identidade profissional de professor, por exemplo, quanto mais este vivencia seus conflitos, quanto mais afirma suas ambivalências e necessidades diversas, terá mais oportunidade de estar se reinventando enquanto professor. E este aspecto de reinventar-se e recriar-se coloca a favor de um enriquecimento do próprio processo formativo, na medida em que o professor pode atuar mais flexivelmente, que pode aprender mais com suas experiências e atualizar a própria vivência no sentido de dar bases à construção do conhecimento.

No dizer de Balen (1999) e em consonância com o pensamento nietzscheano:

A compreensão trágica pode assim ser definida como alegria do múltiplo, a alegria plural (...) ao contrário do que se pode esperar, a perspectiva trágica é uma perspectiva que afirma a alegria e não um pessimismo em relação à vida: uma lógica da afirmação múltipla, portanto, uma lógica da pura afirmação, e uma ética da alegria que lhe corresponda, tal é o sonho antidialético e anti-religioso que atravessa toda filosofia de Nietzsche. O trágico não é fundado numa relação do negativo e da vida, mas na relação essencial da alegria e do múltiplo, da afirmação e do múltiplo (Balen, 1999, p.33-35).

O sentido da tradição do trágico como princípio norteador de interpretar a vida e, em particular, a questão da identidade rompe com uma certa tradição iniciada com Parmênides, desenvolvida por Platão, e que consistia em uma forma de pensar que privilegiava a ideia de essencialidade permanente.

Contudo, a própria ideia do trágico, no pensamento nietzschiano, remete a integração do que representa o mundo Apolíneo e o mundo Dionisíaco. Inicialmente contraditórios, representando mundo bem diferentes, a tragédia grega é vista por Nietzsche e assimilada em sua filosofia como possibilidade de articular a medida com a desmedida, a consciência com a inconsciência, a beleza da forma e sua desconfiguração. A tragédia grega, inspiração para Nietzsche, tem seu ápice na própria ideia do herói trágico que, aos sucumbir no campo de batalha, nasce como herói. A intuição nietzschiana de a vida retorna inclui sua finitude.

Assim, de modo análogo a discussão acerca da identidade nos referências proporcionados por Parmênides e Heráclito, é possível apreender que o sentido de trágico possibilita uma certa integração desses referenciais. Embora a identidade seja compreendida como processo, movimento e transformação, há ainda um contínuo, um “renascer”, um permanente que se transforma.

O caminho diferente, proposto por Nietzsche, é pensar a partir de uma perspectiva dinâmica, o ser como resultado de uma rede existencial,

histórica, ligada à existência concreta, conflituosa, contraditória e plural, mas ao mesmo tempo que segue, que o movimento criador é contínuo. Sem dúvidas essa perspectiva inicia-se com Heráclito.

Segundo Balen (1999):

Com Heráclito, Nietzsche aprendeu a considerar a vida como afirmação do devir e do uno – o ser – como multiplicidade e jogo simultaneamente. Em Heráclito, da mesma forma como em Nietzsche, a realidade é afirmada enquanto devir, o ser enquanto multiplicidade. Não há possibilidade de pensar a identidade como algo fixo, eterno e permanente (Balen, 1999, p.38).

De acordo com as implicações nietzscheanas desenvolvidas até então, a maneira pela qual se articula a identidade à essencialidade permanente, inicia-se uma relação com a cultura que se forma a partir da má consciência, do ressentimento e do ideal ascético. Então é importante fazer a distinção entre o contínuo do movimento, a permanência da transformação com a essencialidade permanente.

Assim, esse três tipos, a má consciência, o ressentimento e o ideal ascético, podem estar presentes na cultura e no indivíduo, segundo Machado (1984), pois surgem como expressão de negação da vida sendo tipos que resistem às mudanças, buscam o ideal, negam e culpam a existência por esta ser perece, finita e plena de dores inevitáveis.

Ao contrário, uma vida ativa e que afirma a processualidade da existência pressupõe o fim do ressentimento, da má consciência e do ideal ascético. Para viver de forma afirmativa é necessário estar aberto ao outro enquanto diferença; ao caráter diferencial da realidade.

Uma outra consequência do pensamento nietzscheano para o processo identitário é sobre a questão do uno e do idêntico. Para Nietzsche, as coisas não são absolutamente iguais e unas. O ser é plural e contraditório.

Neste sentido, a identidade vivida, particularmente em questão a identidade profissional do professor é sempre irrepetível. Mesmo se referindo a um mesmo professor, ele vivenciará todo tempo processos únicos e singulares.

Porém, num certo sentido, é possível, por abstração criar classificações onde o professor se sinta e se perceba semelhante e, de certa forma, igual a um outro em termos de categoria ou classe, mas do ponto de vista da experiência existencial não há repetição ou igualdade no processo identitário.

O “eu” para Nietzsche é pluralidade de máscaras e de impulsos. O “eu” não tem um fundamento substancial, mas constitui-se a partir do jogo de diferentes impulsos e forças oriundos da vontade de potência, sempre geradora. Esta, não é dirigida por uma razão e nem existe algo fixo ou mantém um centro fixo.

Para Nietzsche, segundo Balen (1999):

A vontade de poder ou vontade de potência é a vida mesmo enquanto pluralidade de energia e forças que se direcionam em todos os sentidos: ascendente, descendente, verticalmente e horizontalmente (Balen, 1999, p.41).

É possível, portanto, por um esforço de inferência, supor que a identidade, assim como a vontade de potência, pode aumentar ou diminuir em termos de forças, ficando mais potente ou mais fraca. Isto significa que, a depender das relações intrapessoais e interpessoais, que regulam o modo de vida, poderá haver uma afirmação da vivência identitária enquanto processo ou negação desta. É mister observar que, embora possa haver uma negação da vivência identitária, esta não encerra o processo de vir-a-ser.

A vontade de potência não é uma estrutura estável, mas um princípio plástico. Essa vontade de potência instaura uma hierarquia de forças desiguais e inconstantes. E essa vontade pode estar associado a dinâmica da própria identidade constituída de múltiplas forças.

O homem “mais afirmativo” será, para Nietzsche, aquele que não se deixa aprisionar por uma máscara ou papel determinado e aí se deixa fixar, mas aquele que consegue afirmar vários “personagens para além do bem e do mal”, pois sua regulação será orientada pela hierarquia de forças.

Dizer *sim* a cada momento existencial, mesmo que sejam momentos desagradáveis, é romper com uma filosofia baseada no princípio de

identidade fixa e idealizada que nega o movimento da vida, portanto, a própria vida, e que separa a necessidade do acaso.

O pensar nietzscheano tem uma natureza paradoxal. O acaso e a desordem são acolhidos em seu pensamento. Assim parece ser também com a identidade.

Para Balen (1999):

A filosofia de Nietzsche é um convite a criar o mundo sempre mais uma vez. Esta é também, parece-me, a tarefa da genealogia. O retorno é o retorno do mundo, sem começo, sem fim, sem fundamento. É simultaneamente a confrontação com o sem fundo e a afirmação de uma verdade: a verdade como uma espécie de erro, como uma ficção ou máscara sem a qual a vida seria impossível. Os erros são justamente aquilo que enriquecem a vida humana (Balen, 1999, p. 58).

Dáí podemos extrair algumas implicações a respeito da experiência do processo identitário. A primeira implicação que fundamenta a perspectiva nietzscheana para a questão do sujeito portador de uma identidade é que, justamente, esse sujeito portador não existirá, pois ele próprio é produzido.

Uma segunda implicação diz respeito a questão da autenticidade de ser, a genuinidade, para usar uma expressão cara para Rogers (1977), que é a afirmação da multiplicidade. Existiria, portanto, uma relação entre multiplicidade e autenticidade. Quanto mais se pode ser, quando se afirma as várias possibilidades de ser, quanto mais se afirma o processo identitário enquanto movimento mesmo, mais autêntico e mais genuíno tende a ser o sujeito. Quanto mais aberto para diferenciação e diversificação, no fluxo espontâneo de sua existência, dos seus papéis e perspectivas existenciais da identidade, mais o sujeito vivencia sua experiência de ser de um modo autêntico.

Essa compreensão da experiência paradoxal do processo identitário, portanto, capta a integração de traços das tradições parmenidiana e heraclitiana à medida que o ser é o que é quando se afirma sendo vir a ser. Ao mesmo tempo, o vir a ser é o ser (sendo).

Sobre essa compreensão há consonância com a Teoria Paradoxal da Mudança, presente na abordagem gestáltica, de cunho fenomenológico existencial. Assim, para essa teoria, a mudança se dá quando alguém se assume como é ou afirma o seu vivido e não empreendendo energias para negar o que se é (Fagan, Shepherd, 1975).

Parece que existe aí também repercussões importantes para o processo identitário profissional. À medida que se afirma as multiplicidades e o vivenciar das diversidades, tende a potencializar a atualização do ser e do fazer profissional.

A afirmação do vivido é ainda da ordem corporal e nesse sentido o corpo tem lugar privilegiado na filosofia nietzscheana. É o corpo, via expressividade emocionais, afetivas e desejanças, que desempenha o papel mais importante. O corpo é a fonte de contato da multiplicidade. O assumir o vivido é da ordem corporal e afetiva.

Acredita-se, desse modo, que uma formação profissional que valorize as experiências afetivas e corporais, por exemplo, tenham um vigor processual no ser *vir-a-ser* identitário.

Ainda sobre o uno e o múltiplo, o “eu” individual é, finalmente, multiplicidade, diversidade. Não há, portanto, um “eu” que não seja múltiplo, assim como não há uma identidade que não nasça e se procrie na diversidade. A identidade, até o ponto que se possa utilizar esse termo no pensamento de Nietzsche, indica a presença de várias *personnes*, de várias máscaras. Dito de uma forma paradoxal, a única identidade é aqui a diferença. A identidade então identifica-se e diferencia-se num contínuo integrado de transformação permanente e de reconhecimento das mudanças, mas ao mesmo tempo que se é sendo.

Em sua tipologia, Nietzsche dirá que o homem mais ativo é aquele que, desempenhando vários papéis, sabe lidar com várias interpretações, com vários personagens. Neste sentido, o homem quer afirmar a pluralidade.

Para Balen (1999):

O Übermensch, o homem mais afirmativo é aquele que diz ‘sim’ a todas as possibilidades, por mais contraditórias que possam ser entre si. O ‘ego fatum’ para Nietzsche é o ‘eu’ plural com todas as possibilidades que nele circulam (...) O Übermensch de Nietzsche significa finalmente a idéia de um indivíduo aberto em que os limites e fronteiras não podem ser determinados (Balén, 1999, p.64).

Finalmente, se é possível assumir uma perspectiva de *ser* tanto em Heidegger, quanto em Nietzsche, é a de que o *ser* é compreendido enquanto devir e diferença.

É nesse sentido que se assume a tese de Balén (1999), que a diferença é a identidade. Mesmo que a identidade configure algo de igualdade, de aproximar e ajuntar, a identidade na perspectiva existencial será admitida como produtora de diferença e gerada a partir da multiplicidade de forças, que também é diferença, ao tempo que possibilita a experiência de continuar sendo.

A teoria do self para a abordagem gestáltica, que é eminentemente fenomenológica, possibilita a compreensão de um campo (self) como a “fronteira-de-contato em funcionamento; sua atividade é formar figuras e fundos” (Perls; Hefferline; Goodman, 1997, p.49). Esse self, que não é um “eu” receptáculo de conteúdos, é a fonte da própria vivência, campo de contato criativo no sentido de palco de forças que elaboram, ou seja, da própria multiplicidade. Tudo isso significa que o self é o fluxo contínuo, a consciência, e que permite o reconhecimento de ser sendo. Aqui é mais um aspecto da tese que sustenta a integração das duas tradições (heraclitiana e parmenidiana), certamente de modo bem particular, entre experiência da transformação a sensação da permanência.

Uma consequência dessa tese é a necessidade de se afirmar tudo, quer dizer, de afirmar o desdobrar identitário que se dá na processualidade do ser-aí e dessa forma se é. O tornar-se a ser o que é. Essa afirmação de todo vir a ser é uma espécie de *amor fati*, de um “sim” para a vida enquanto criação e produção de diferença, mas sem negar e sem romper com o que foi porque se é sendo no fluxo de ser. Nesse sentido, a vontade de potência, na perspectiva nietzscheana, e ainda fenomenológica e existencial, seria

reinterpretada como vontade de amor, amor do que se foi, do acontecido, amor do que se é, do acontecer, e amor do que virá, da abertura e do ser enquanto projeto. Essa ideia remete, por sua vez, ao entendimento de fusão de horizontes em Gadamer (2018) à medida que há afirmação e confirmação do diferente, elevando o grau de compreensão, integrando perspectivas, fundido visões, possibilitando, pela abertura, o vir a ser, o devir, via o que se foi, ou melhor, é no assumir a tradição e a história que se confirma o ser presente para potencializar o devir.

Conclusão

Possíveis implicações da experiência paradoxal do processo identitário

Trago dentro do meu coração, como num cofre que não se pode fechar de cheio todos os lugares onde estive, todos os portos a que cheguei, todas as paisagens que vi através de janelas ou vigias, ou de tombadilhos, sonhando, e tudo isso, que é tanto, é pouco para o que quero.

(Fernando Pessoa)

A proposta e a aventura de ter desenvolvido, lá atrás, o nosso trabalho de mestrado, permitiu-nos desvelar a experiência paradoxal do processo identitário de professores, compreender e analisar suas implicações no fazer pedagógico e no ser professor. Tudo isso implicou numa valorização da apreensão de um mundo vivido e experienciado pelos atores em questão, culminando numa abertura reflexiva que nos possibilitou entender a identidade enquanto experiência paradoxal.

Acreditamos que, para se posicionar ou mesmo para se confrontar com a concepção de identidade, é imprescindível valorizar a apreensão do vivido e do experienciado pelos sujeitos naquilo os constituem como devir, mas também como sendo o que são. A experiência paradoxal do processo identitário, sobretudo evidenciada por matizes da Psicologia Histórico Cultural e da Psicologia Fenomenológica, ajudam a apreender aquilo que permanece e ao mesmo tempo se transforma no viver dos sujeitos.

Em termos de pesquisa científica, tal posição exige uma (re)volta a um modelo positivista, justamente por considerar que tal posição de (re)volta demanda uma afirmação irreduzível às singularidades (Masini,

1991; Bruns e Holanda, 2001) e a profundidade da experiência (paradoxal) do processo identitário dos sujeitos envolvidos e não a mensuração, decomposição e generalização de suas experiências, ou seja, uma visada de que o método assegura a verdade. Uma produção do conhecimento que intente dar conta da experiência paradoxal do processo identitário terá que se desviar do método (científico) como meio e se aproximar de outros caminhos que se abrem à verdade, como é o caso, por exemplo, de uma hermenêutica da compreensão (Gadamer, 2018).

Supomos que compreender a experiência paradoxal do processo identitário permite melhor reformular muitas das abordagens que pretendem facilitar o desenvolvimento humano (as psicoterapias, a educação, as intervenções grupais, trabalhos comunitários, etc.). Particularmente, em nosso trabalho, a partir do corpo teórico apresentado neste livro, e posteriormente revisado e ampliado, ajudou-nos a entender melhor a relação da experiência identitária dos professores e suas implicações com o ser e fazer docente, que está em harmonia com a questão da formação continuada, que atualmente chamamos de “formação hermenêutica”.

Portanto, no que diz respeito a uma possibilidade de contribuição de uma teoria que fundamenta a experiência paradoxal da identidade, parece ser a de provocar e sustentar teoricamente o desenvolvimento de formações, assumindo uma perspectiva identitária em suas contínuas metamorfoses, conflitos, contradições, nos seus contínuos e nas suas mudanças, mas também na valorização da dimensão pessoal, das histórias de vida e das experiências dos sujeitos implicados (Nóvoa, 1992).

Embora não tenhamos de fato aprofundado certos aspectos da identidade enquanto experiência paradoxal, é possível afirmar que o contínuo movimento identitário tem repercussões na construção de saberes (Tardif, 2002), no fazer dos sujeitos e em suas relações. O contínuo movimento identitário parece ser afetado pelas interfaces sociais e históricas que, por sua vez, também parecem trazer marcas dos paradoxos

à medida, por exemplo, que a história se atualiza no entre de forças que buscam permanecer e forças que buscam se transformar.

Para nós, à guisa de algumas possíveis considerações finais acerca dessa compreensão da identidade enquanto experiência paradoxal relacionada à questão da formação profissional, poderíamos dizer que isso implica numa mudança radical. Uma mudança que não contemple apenas as formações a partir de um referencial técnico e informacional. Implica dizer que as formações profissionais devem também privilegiar a aprendizagem e o desenvolvimento na dimensão corporal, na dimensão do vivido, dos sentidos, das histórias de vida individual e coletiva das pessoas envolvidas.

Imaginamos que existe uma necessidade dos modelos e propostas de formações assumirem o que chamamos de dimensão da pessoa. Nela reside o privilégio da experiência paradoxal do processo identitário.

Podemos também dizer que a construção e a experiência paradoxal da identidade é marcada pelas itinerâncias e articulações entre a identificação e diferenciação dos sujeitos, suas histórias, seus passados, os grupos aos quais se inserem, as pessoas com que se relacionam, as diversas políticas a que estão submetidos, o modo que interpretam essas políticas no decorrer dos acontecimentos, as trocas estabelecidas nas dinâmicas do grupo, o modo como cada um apreende o outro e como apreende a si mesmo, enfim, tudo isso gera uma dinamogenia da produção de experiências identitárias.

A reflexões aqui apresentadas permitem uma percepção de que a afirmação da experiência paradoxal do processo identitário nas formações e nos programas de desenvolvimento humano é algo completamente desejável à medida que integra os sentidos de continuidade e transformação.

Essa afirmação da experiência paradoxal do processo identitário se articula também, ao nosso ver, com a questão da internalização (Vygotsky, 2000) e com a vivência, numa perspectiva fenomenológica. Ao passo que os sujeitos vão estabelecendo relações e enriquecendo suas experiências,

vão criando possibilidades de ações diferentes. Estes mesmos sujeitos alteram suas mediações relacionais, internalizando novas maneiras de se perceber, de se reconhecer e de agir, tanto em grupo, quanto individualmente, sendo diferentes, mas ao mesmo tempo se sentido os mesmos.

Essa relação entre o agir e o reconhecer, em ser cada vez diferente, mas ao mesmo tempo num contínuo, via as ações e fazeres (Ciampa, 1995; Codo, 1995; Lane, 1995) é a própria invenção dos personagens no jogo cênico que envolve o ato do ator, num palco, vivendo o enredo e interagindo com os outros. Nesse jogo, o sujeito se descobre atuante ator, criador e inventor de si, colaborador e participante responsável da sua história num paradoxo do permanecer e do transformar.

Podemos dizer que um conjunto teórico que converge para ajudar a refletir a identidade enquanto experiência paradoxal, aborda os sujeitos como atores vivos, em constante processo de transformação num sistema também vivo e mutante ao mesmo tempo que organizado num sentido de continuidade e integração. Entre idas e vindas, entre sabores e dissabores, as histórias individuais e coletivas dos sujeitos vistos por estas lentes teóricas passam a ser escritas ao passo que eles próprios também escrevem suas histórias. São sendo e sendo são.

O sentido, o vivido, ou melhor, a experiência de fazer e ser passa a ser, na perspectiva aqui apresentada, uma aventura, um jogar-se consciente e inconsciente, desejante e desejado, plausível e desvairado, medido e incomensurado da experiência paradoxal da identidade.

A experiência paradoxal da identidade apresentada via o palco das histórias de vida dos sujeitos revelam um amálgama, uma constelação e uma pluricultura em constante elaboração. Revela também ligações de dimensões do tempo, onde passado, presente e futuro se encontram e possibilitam o conhecimento e a ressignificação da própria vida em ação com os outros.

Finalmente, revisitar a parte teórica do nosso trabalho, revisá-la a ampliá-la, sobretudo ressaltado a questão da experiência paradoxal,

significou não apenas o descrever de teorias que abordam a experiência paradoxal da identidade, propiciou sobretudo uma oportunidade a mais para ressignificar nosso fazer e ser no mundo. Sempre isso parece acontecer. Todas as vezes que nós nos deparamos com as tais teorias não saímos incólumes, mas ao mesmo tempo sabemos que nós entramos e saímos, ainda que diferentes.

Referências

- Anadon, M. et al. (1997). *La construction identitaire de l'enseignant sur le plan professionnel: un processus dynamique et interactif*. [S.l.] : [s.n.].
- Arroyo, M. (2000). *Ofício de mestre: imagens e auto-imagens*. Petrópolis: Vozes.
- Balen, R. M. L. (1999). *Sujeito e identidade em Nietzsche*. Rio de Janeiro: UAPÊ.
- Bauman, Zygmunt. (2001) *Modernidade líquida*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- Bauman, Zygmunt. (2008). *Vida para o consumo: a transformação das pessoas em mercadorias*. Rio de Janeiro: Zahar.
- Bernadete, G. (1998). A falsa cisão retalhadora do homem In: *O uno e o múltiplo a relação de saber, verdade e poder*. [S.l.] : [s.n.].
- Berger, P. e Luckmann, T. (1976). *A construção social da realidade: tratado de sociologia do conhecimento*. Petrópolis: Vozes.
- Bruns, M. A. de T. e Holanda, A. F. (Orgs.). (2001). *Psicologia e pesquisa fenomenológica: reflexões e perspectivas*. São Paulo: Omega.
- Byington, C. A. B. (1996). *Pedagogia simbólica: a construção amorosa do conhecimento de ser*. Rio de Janeiro: Record.
- Castells, Manuel. (1999). *A sociedade em rede*. São Paulo: Paz e Terra.
- Catani, D. B. et al. (Org.). (2000). *Docência, memória e gênero. Estudo sobre a formação*. São Paulo: Escritura Editora.
- Chizzotti, A. (2001). *Pesquisa em ciências humanas e sociais*. São Paulo: Cortez.
- Ciampa, A. da C. (1998). *A estória do Severino e a história da Severina: um ensaio de psicologia social*. São Paulo: Brasilense.

- Codo, W. e Lane, S. (Orgs.). (1995). *Psicologia social: o homem em movimento*. São Paulo: Brasiliense.
- Costa, M. V. (1999). *O magistério e a política cultural de representação e identidade*. São Paulo: UNESP. v. 3.
- Coll, C., Palácios, J. e Marchesi, Á. (1996). *Desenvolvimento psicológico e educação: psicologia da educação*. Porto Alegre: Artes Médicas.
- Crema, R. (1989). *Introdução à visão holística: breve relato de viagem do velho ao novo paradigma*. São Paulo: Summus.
- Dantas, H. La Taille, Y. Oliveira, M. K. (2000). *Piaget, Vygotsky e Wallon*. São Paulo: Summus.
- Diniz, J. E. (2000). *Formação de professores: pesquisa, representação e poder*. Belo Horizonte: Autêntica.
- Dubar, C. (2009). *A crise das identidades: a interpretação de uma mutação*. São Paulo: Edusp.
- Erikson, E. H. *Identidade: juventude e crise*. Rio de Janeiro: Guanabara, [s.d.].
- Fávero, C. A. (2001). *Divertimento e sofrimento: a exclusão social na era da globalização*. Mimeografado. Texto distribuído na disciplina “Tema especial em desenvolvimento” no mestrado de Educação em Pesquisa da UNEB/CHICOUTIMI.
- Fagan, J.; Shepherd, I. (orgs). (1975). *Gestalt-terapia: Teoria, técnicas e aplicações*. 2a Ed. Rio de Janeiro: Zahar.
- Fonseca, Afonso .H. L. (2000a). *O criar e a plasticidade do passado*. Maceió: Centro de Estudos de Psicologia e Psicoterapia Fenomenológico Existencial. 2000. Disponível em: <<http://www.terravista.pt/fernoronha/1411>>. Acesso em 30 jun.2003.
- Fonseca, Afonso .H. L. (2000b). *Perspectivação em Nietzsche: a experimentação no estilo afirmativo experimental de uma vida que experimenta*. Maceió: Laboratório experimental de psicologia fenomenológico existencial. Disponível em: <<http://www.terravista.pt/fernoronha/1411>>. Acesso em 16 jun.2003.

- Fonseca; Pinheiro (1999). *Encontros e desencontros entre a abordagem centrada e a Gestalt-terapia*. [S.l.]: [s.n.]
- Fontana, Rosali Cação. (2000). *Como nos tornamos professoras?* Belo Horizonte: Autêntica.
- Frankl, V E. (1990). *A questão do sentido em psicoterapia*. São Paulo: Papirus.
- Frigotto, G. (1996). Educação e formação humana: ajuste neoconservador e alternativa democrática. In: *A crise do capitalismo real*. [S.l.]: [s.n.].
- Gadamer. Hans-Georg. (2018). *Verdade e método*. São Paulo: Rés.
- Galeffi, Dante. (2001). *O ser-sendo da filosofia – uma compreensão poemático-pedagógica para o fazer-aprender filosofia*. Salvador : EDUFBA.
- Gentili, Pablo. (Org.). (1995). *Pedagogia da exclusão: neoliberalismo e a crise da escola pública*. Petrópolis: Vozes.
- Giddens, Anthony (2002). *As consequências da modernidade*. São Paulo: Unesp.
- Goffman, Erving. (1985). *A representação do eu na vida cotidiana*. Petrópolis: Vozes.
- Hall, Stuart. (2003). *A identidade cultural na pós-modernidade*. Rio de Janeiro: DP&A.
- Heidegger, Martin. (1991). *Princípio da identidade*. São Paulo: Nova Cultural. (Os Pensadores, n.5).
- Holanda, Adriano Furtado et al (org.) (2001). *Psicologia e pesquisa fenomenológica: reflexões e perspectivas*. São Paulo: Ômega Editora.
- Hobsbawn, Eric J. (2008). *A invenção das tradições*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2008.
- Houaiss, Antonio, VILLAR, Mauro de Salles, FRACO, Francisco Manoel de Mello. (2001) *Dicionário Houaiss da língua portuguesa*. Rio de Janeiro: Objetiva.
- Laing, R. D. (1988). *A voz da experiência. experiência, ciência e psiquiatria*. Petrópolis: Vozes.

- Libaneo, J. C. (2001). *Adeus professor, adeus professora? Novas exigências educacionais e profissão docente*. São Paulo: Cortez.
- Macedo, Roberto S. (2000). *A etnopesquisa crítica e multireferencial nas ciências humanas e na educação*. Salvador: Edufba.
- Masini, E. (1991). Enfoque fenomenológico de pesquisa em educação. In: Fazenda, I. (Org.). *Metodologia da pesquisa educacional*. São Paulo: Cortez.
- Moreno, J.L. (1997). *Psicodrama*. São Paulo: Cultrix.
- Morin, Edgard. (1995). *O enigma do homem*. São Paulo: Círculo do Livro.
- Morin, Edgard. (2000). *Ciência com consciência*. Rio de Janeiro: Bertrand.
- Maffesoli, Michel. (2006). *O tempo das tribos: o declínio do individualismo nas sociedades de massas*. Rio de Janeiro: Forense Universitária.
- Maslow, A. H. (1990). *La amplitud portencial de la naturaleza humana*. México: Trilhas.
- Mia Couto. (2019) [Frases e pensamentos]. São Paulo. Disponível em: https://www.pensador.com/autor/mia_couto/. Acesso em: 13 fev. 2019.
- Muszkat, M. (1996). *Consciência e identidade*. São Paulo: Ática.
- Neto, J.C. de M. (1979). *Morte e vida Severina e outros poemas em voz alta*. Rio de Janeiro: José Olympio.
- Nóvoa, Antonio (Org.) (1992). *Os professores e a sua formação*. Lisboa: Publicações Dom Quixote.
- Oliveira, M. K. (1993). *Vygotsky. Aprendizado e desenvolvimento: um processo Sócio histórico*. São Paulo: Scipione.
- Perine, Marcelo. (2014). Gadamer e a Escola de Tübingen-Milão. IN Rohden, Luiz (org.). *Hermenêutica e dialética: entre Gadamer e Platão*. São Paulo: Edições Loyola.

- Perls, F. (1985). *A abordagem gestáltica e testemunha ocular da terapia*. Rio de Janeiro: Zahar.
- Perls, F. (1997). *Gestalt-terapia*. São Paulo: Summus.
- Perls, Frederick Salomon; Hefferline, Ralph e Goodman, Paul. *Gestalt-terapia*. (1997). São Paulo: Summus.
- Popkewitz, T.S. (1997). Identidade social e profissionalização: a construção do ensino do século XIX como um elemento para a construção do estado. In. *REFORMA 1997 educacional: uma política sociológica – poder e conhecimento em educação*. Porto Alegre: Artes Médicas.
- Pierucci, A. F. (2000). *Ciladas da diferença*. São Paulo: USP.
- Rogers, C. (1976). *Liberdade para aprender*. Belo Horizonte: Interlivros.
- Rogers, C. (1977). *Psicoterapia e relações humanas*. Belo Horizonte: Interlivros.
- Santos, Milton (2000). A produção da globalização In: *Por uma outra globalização – do pensamento único a consciência universal*. São Paulo: Ed. Record.
- Santos, Milton. (2006). *Por outra globalização*. Rio de Janeiro: Record.
- Sawaia, B. B. *A falsa cisão retalhadora do homem*. In.
- MARTINELLI, M. L. RODRIGUES, M.L. e MUCHAIL, S. T. (Org.). (1998). *O uno e o múltiplo nas relações entre as áreas do saber*. São Paulo: Cortez.
- Schön, D.A. (2002). Formar professores como profissionais reflexivos. In: *Educando o profissional reflexivo: um novo design para o ensino e a aprendizagem*. Porto Alegre: Artes Médicas Sul.
- Silva, Tomaz Tadeu da (org.). (2000) *Identidade e diferença. A perspectiva dos estudos culturais*. Petrópolis, RJ: Vozes.
- Soares, Marcio. (2014). Nas origens da dialética: as disputas interpretativas entre idealismo e realismo na teoria platônica das ideias. IN Rohden, Luiz (org.). *Hermenêutica e dialética: entre Gadamer e Platão*. São Paulo: Edições Loyola.

Sousa, J.C. de. (2001). *Os pré-socráticos*. São Paulo: Abril Cultural.

Strauss, A. L. (1999). *Espelhos e máscaras. A busca de identidade*. São Paulo: Edusp.

Touraine, Alain. (1997). *Iguais e diferentes: poderemos viver juntos?* Lisboa: Instituto Piaget.

Touraine, Alain. (1998). *Igualdade e diversidade: o sujeito democrático*. Bauru, SP: EDUSC.

Vasconcelos, G. A. N. (2000). *Como me fiz professora*. Rio de Janeiro: DP&A.

Vygotsky, L.S. (1998a). *A formação social da mente: o desenvolvimento dos processos psicológicos superiores*. São Paulo: Martins Fontes, 1998.

Vygotsky, L.S. (1998b). *Pensamento e linguagem*. São Paulo: Martins Fontes.

A Editora Fi é especializada na editoração, publicação e divulgação de pesquisa acadêmica/científica das humanidades, sob acesso aberto, produzida em parceria das mais diversas instituições de ensino superior no Brasil. Conheça nosso catálogo e siga as páginas oficiais nas principais redes sociais para acompanhar novos lançamentos e eventos.



www.editorafi.org
contato@editorafi.org