

# E

TICA

## INDAGAÇÕES E HORIZONTES

Maria Formosinho  
Paulo Jesus  
Carlos Reis  
(Coord.)



## CAPÍTULO II

### IDENTIDADE: DE FREUD ÀS TEORIAS CONTEMPORÂNEAS DO RECONHECIMENTO

Soraya Nour<sup>1</sup>

#### Introdução

As divergências teóricas no debate contemporâneo sobre as identidades referem-se a uma clássica questão ética: em que medida construo autonomamente minha identidade? A reflexão sobre este tema vai além de uma perspectiva meramente subjetiva, associando-se também a uma problemática intersubjetiva e social: em que medida as interações sociais participam da construção de minha identidade? Alguns autores questionam ainda como a luta por reconhecimento influencia as interações sociais e, conseqüentemente, a construção da identidade pessoal. Estas questões éticas e sociais atingem uma dimensão propriamente política e mesmo jurídica quando os conflitos de identidade se tornam violentos. Este processo será analisado aqui a partir do conceito de identificação de Freud, que será confrontado com algumas discussões contemporâneas sobre a identidade formuladas nas teorias sobre o reconhecimento.

Trata-se assim de analisar, em um primeiro momento, de acordo com a tradição da psicologia social freudiana, o problema da “identificação”, o processo pelo qual tanto a identidade pessoal com as relações sociais são construídas. Freud observa que pela identificação aos vários grupos sociais aos quais pertence, o indivíduo constrói uma identidade original, que vai para além de todos os modelos, construindo ao mesmo tempo, pelas relações afetivas com aquele com quem se identifica, relações sociais. Axel Honneth encontra na identificação a primeira forma de reconhecimento, desenvolvendo uma teoria da identidade pessoal fundamentada na psicanálise, que ele reconstrói em dois sentidos, de

---

<sup>1</sup> Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa.

carácter ético-normativo: a psicanálise deve dar conta de uma compreensão das interações sociais enquanto luta por reconhecimento; e a psicanálise deve construir um modelo ideal de personalidade que seja fluido.

Em um segundo momento, trata-se de analisar com Freud o carácter problemático da identificação. Esta pode também gerar efeitos negativos quando se fixa sobre uma identidade “exclusiva”: submeto-me à identidade com a qual me identifico e excluo aqueles que não se adaptam, um fenómeno que pode tornar-se muito violento sobretudo quando toma uma forma institucionalizada (permanente e organizada). Perante este problema, outros teóricos contemporâneos do reconhecimento consideram que a política e a justiça devem referir-se não somente aos valores universais, mas também às particularidades. Assim, na política do reconhecimento proposta por Charles Taylor, uma política da universalidade, que considera os valores universais e o respeito por todos, deve ser completada por uma política da diferença, que visa valorizar (e não apenas tolerar) o que cada um tem de particular, suas práticas e convicções concretas; e Emmanuel Renault (2004) reivindica igualmente que a justiça diga respeito não somente ao reconhecimento dos valores universais, mas também ao reconhecimento das concepções particulares de boa vida.

## **1. Identidade e relação social**

### **1.1. Perspetiva freudiana**

A relação entre indivíduo e sociedade, ou entre o processo de individuação e o de socialização, constitui o problema principal da psicologia social de inspiração freudiana: por que motivo em vez do ideal de construção de uma personalidade autónoma do ponto de vista ético (que não se submete a nenhuma instância exterior) e autêntica do ponto de vista de suas particularidades (que não se reduz a imitar nenhum modelo preexistente), ocorre frequentemente na realidade justamente o contrário, a construção de uma personalidade submetida e adaptada às estruturas existentes? Por que em vez do ideal de uma socialização marcada pela identificação a vários modelos sem fixação em nenhum deles, o mundo real dá geralmente provas do oposto, a fixação em um mesmo grupo e exclusão dos que pertencem a um outro?

A construção de minha própria personalidade ocorre no mesmo movimento de minha inserção no mundo social. Esta relação está no cerne do estudo de Freud sobre o narcisista, aquele que julga o mundo a partir de si próprio, ou melhor, a partir da imagem que tem de si próprio, à qual objetivamente nem ele próprio corresponde completamente. Temporalmente, isso implica uma relação tanto à imagem presente do que crê ser, como à imagem passada do que crê ter sido e à imagem futura do que crê que será. Assim o narcisista constrói um ideal pelo qual ele se julga a si próprio e aos seus, geralmente considera-

dos mais próximos deste ideal, bem como aos outros, geralmente considerados mais distantes. Mas este ideal pessoal em nada abstrai de sua dimensão social e mesmo política. Ao contrário, são os coletivos dos quais o narcisista participa que são eleitos como ideal: trata-se da imagem de uma família ideal, de uma classe social ideal, de uma nação ideal... (Freud, 1914, p. 68). A imagem que tenho do que idealmente sou, fui ou quero ser, refere-se assim à autodefinição (objetiva ou não) dos grupos sociais aos quais pertença.

É pela análise do narcisista que Freud explica como as regras sociais são interiorizadas. Em um primeiro momento, é o medo de perder o amor dos que me cercam, não o medo da punição, que me faz respeitar as regras sociais. Este medo é generalizado, transformando-se em “medo social”, o medo de ser condenado por toda a sociedade na qual vivo (Freud, 1914, p. 68). A interiorização do modelo social explica por que razão, quando não cumpro as regras sociais, tenho “má consciência” e sentimento de culpa. Tivesse eu apenas medo de perder o amor dos meus, temeria apenas a descoberta. Mas a transformação deste medo em uma consciência da qual não posso esconder meus pensamentos faz com que mesmo apenas a intenção provoque já um sentimento de culpa, como se tivesse sido uma ação (Freud, 1930, p. 252). Ao construir socialmente minha personalidade, faço de meu meio ambiente um ideal que funciona como um juiz interno. Isso inverte o sentido do narcisismo: narcisista não é simplesmente aquele que julga o mundo a partir de sua própria medida, mas antes de tudo aquele que se sente incessantemente julgado pelo seu mundo particular (a partir do qual ele julga outros mundos). A internalização do ideal social como instância crítica caracteriza assim uma ligação do indivíduo com a sociedade marcada pela submissão e pelo sentimento de culpabilidade.

Com base nestes estudos sobre a internalização da instância crítica no narcisismo, Freud reformula suas análises sobre a melancolia. A melancolia assemelha-se ao luto causado pela perda de um objeto amado, tal qual uma pessoa, um ideal como a liberdade, um valor como a pátria etc. Os efeitos da melancolia e do luto se assemelham, tratando-se em ambos os casos de uma profunda tristeza, de uma perda de interesse pelo mundo exterior que impede qualquer forma de produtividade, mesmo da capacidade de amar. A diferença é que apenas na melancolia, e não no luto, o amor-próprio é perturbado. A pessoa melancólica se faz acusações e espera, consciente ou não, por uma punição (Freud, 1917, p. 198). Para aquela que está em luto, o mundo fica pobre e vazio, mas para a melancólica, quem fica pobre e vazia é ela mesma. Ela se vê como uma pessoa mesquinha, egoísta, incorreta, indecente. De facto, ironiza Freud, qualquer pessoa poderia bem se descrever assim, mas parece que é preciso ficar doente para reconhecê-lo. É que se tanto a pessoa em luto como a melancólica perderam um objeto amado, a primeira o perdeu pela sua morte, enquanto a segunda o perdeu por uma decepção. Nesta decepção, amor e ódio (sempre juntos, mas sempre ao mesmo tempo em conflito), entram em luta: não quero mais o objeto amado, devido a esta decepção, mas ao mesmo tempo

não quero perdê-lo. Identifico-me assim com este objeto, que assume o lugar do meu “ideal”: o objeto amado passa a ser o critério pelo qual me julgo a mim mesma e aos outros. Mas assim como o objeto amado me rejeitava, meu “ideal”, dominado agora pela imagem deste objeto, condena-me sem piedade. Tal é o fenômeno mais importante que Freud considera nesta análise da melancolia: a posse do objeto é substituída pela identificação com o objeto. A fim de compensar sua perda e aliviar a dor que essa perda me causa, identifico-me com o objeto amado que já não mais tenho, transformo-me eu mesma naquilo que não mais posso possuir.

Esse mesmo processo de internalização da instância crítica no caso do narcisista e do melancólico é observado por Freud nos grupos coletivos. Em *Totem e Tabu*, Freud explica a internalização das normas sociais pelo autoritarismo de um chefe. Os selvagens consideram o totem como seu antepassado e pai primitivo. A autoridade do pai é tanto divina como social, determinando assim a partir de uma mesma origem as obrigações no domínio da religião e da sociedade. Na *Psicologia das Massas*, Freud desenvolve esta análise da internalização social da instância crítica (Freud, 1921, p. 98), distanciando-se da psicologia das massas elaborada por autores conservadores e antirrevolucionários como Le Bon (1895). Este observa que a estrutura psíquica particular a cada indivíduo desaparece na multidão, na qual cada um adquire as mesmas características que os outros, entrando num estado hipnótico que faz desvanecer sua personalidade consciente e parecendo realizar sem hesitar as ideias que lhe são sugeridas. A multidão, afirma Le Bon, mostra-se obediente e servil, produzindo ela própria o autoritarismo que a subjugava: “não é a necessidade de liberdade, mas de servidão que domina a alma das multidões. Sua sede de obediência a faz se submeter instintivamente a quem se declarar seu mestre” (Le Bon, 1981, p. 71). A justiça e a bondade de seus mestres, prossegue Le Bon, é desprezada pela multidão, que demonstra no entanto simpatia, admiração e respeito pela intolerância, força e tirania dos que a dominam vigorosamente, dobrando-se diante de seus heróis semelhantes a César: “seu panache a seduz, sua autoridade se impõe e seu sabre lhe faz medo” (Le Bon, 1981, p. 28). A multidão, observa ainda Le Bon, torna-se facilmente criminoso, pois um indivíduo que, se isolado, receberia satisfação seus institutos de ferocidade destrutiva, sabe ter sua impunidade assegurada numa multidão (Le Bon, 1981, p. 29).

O problema que Le Bon apresenta é completamente reformulado por Freud. Se Le Bon criticava as multidões revolucionárias, caracterizadas por sua espontaneidade, Freud analisa justamente o contrário: as massas permanentes, ou seja, as instituições estabelecidas. Ainda que Freud diferencie as massas espontâneas das massas permanentes, a razão de ser destes dois tipos de massa é a mesma. O que dificilmente pode ser explicado na massa espontânea pode ser mais claramente apreendido na massa permanente. É por recorrer à análise da massa permanente que Freud considera poder compreender o fenômeno das massas que Le Bon descreve sem explicar adequadamente. Para Le Bon, a relação entre

os participantes de uma massa reduz-se ao facto de todos estarem voltados para o mesmo fim, produzindo o que ele chama de uma “alma coletiva”, explicada pela “raça” ou pela “nação”. Freud, ao analisar o que caracteriza a relação entre as pessoas na multidão, faz do problema da massa o problema da relação social em geral. A formação de uma massa não pode ser explicada por um motivo racional, como o instinto de preservação, nem tão pouco, como quer Le Bon, pelo “contágio” – a tendência a entrar no mesmo estado afetivo que os outros –, já que frequentemente contrariamos as expectativas. Freud explica a massa pela libido das relações de amor ou sentimentais. Se o indivíduo, na massa, abandona as suas características específicas, constitutivas de seu carácter, deixando-se influenciar por uma outra pessoa, é porque sente necessidade de estar em acordo com elas, e não em oposição. Ou seja, o indivíduo na massa age “por amor” ao outro (*ihnen zuliebe*). Para Freud, apenas Eros, que une o mundo, tem o poder necessário para unir uma massa.

Esta tese é fundada na doutrina das pulsões, que primeiro tinha sido concebida conforme o par Fome / Amor, de acordo com os versos de Schiller: “tudo o que move o mundo é a fome e o amor”. A fome representa a pulsão de conservação de um eu centrado em si mesmo, enquanto o amor, ao contrário, volta-se para objetos: quando amo algo ou alguém, considero-o mais importante que mim mesmo. Mais tarde, o par Fome / Amor será substituído pelo par Ódio / Amor. Em seu ensaio *Além do princípio de prazer*, Freud analisa uma pulsão contrária à pulsão de vida que, correspondendo ao amor, quer preservar e unir: a pulsão de morte, que corresponde ao ódio, quer desagregar o que está unido, dissolvendo as unidades e conduzindo a vida ao estado anorgânico.

Freud denomina de “libido” a energia do que se chama de amor: o amor a si mesmo, aos pais, aos filhos, aos amigos, à humanidade, a objetos concretos e a ideias abstratas, comparado ao amor que Platão nomeou “Eros” e S. Paulo “Agape”, considerando, em sua Carta aos Coríntios, como acima de tudo. Eros quer conservar a substância viva e unir em unidades sempre maiores – primeiro entre os indivíduos isolados, em seguida entre as famílias, as classes, os povos, as nações. Mesmo a cultura é compreendida como um processo a serviço de Eros. Freud diferencia dois tipos de relações libidinosas: o primeiro é o que se dá via um objeto de amor, tal como a prescrição religiosa de amar o próximo como a si mesmo (Freud, 1930, p. 238); o segundo é a identificação: “sobre ela repousa em grande parte a construção da sociedade humana” (Freud, 1933, p. 283). É também a identificação o tipo de relação afetiva libidinoso numa massa.

A identificação pode ter um sentido positivo para a construção da identidade e para as relações sociais. Pertencço a vários grupos sociais, a uma multiplicidade de identidades, como a minha família, a minha escola, a minha igreja e assim por diante. Identifico-me a várias pessoas, reais, ideais ou fictícias e, enfim, a imagens de identidades individuais ou coletivas. De cada uma rejeito certos traços e absorvo outros, modificando-os. Neste processo de identificação, pelo qual estou sempre em transformação, construo uma

personalidade independente e original, além de todas as identidades às quais me identifico, não me limitando a nenhuma delas. Construo meu próprio “estilo”, um visual diferenciado, uma autobiografia única, um modo de vida alternativo. Dedico toda minha vida ao desenvolvimento de mim mesma, de minha visão de mundo, de meus ideais. Exponho-me a vários riscos de perda de sentido, mas desenvolvo também as minhas próprias estratégias para vencê-los. Minha identidade é assim, como dizer Balibar, transindividual: nem meramente individual, nem meramente coletiva, construo um carácter singular que não se reduz a nenhum modelo. Por isso Balibar prefere utilizar, em vez do termo identidade, o termo identificação: a identidade nunca é dada para sempre e cada identidade ambígua de cada pessoa está sempre em conflito com as outras identidades que essa mesma pessoa comporta em si (Balibar, 1997, pp. 45-46). Paralelamente, desenvolvo também relações afetivas com aqueles com os quais me identifico. O processo de identificação favorece assim a vida *em comum*.

É porque Freud concebe uma forma de socialização baseada no amor enquanto identificação que ele pode encontrar em coletividades efeitos positivos: apenas a sociedade pode prescrever regras éticas aos indivíduos, considera Freud, e uma coletividade pode ser tomada por um entusiasmo responsável pelas mais belas conquistas da humanidade. A multidão, observa Freud, dispõe de uma capacidade genial de criação, como as línguas, as músicas populares, o folclore; mesmo os pensadores e poetas que aparentemente criam de forma individual devem muito às multidões nas quais vivem, sendo numerosos os que participam anonimamente de seu trabalho.

## **1.2. A teoria do reconhecimento de Axel Honneth**

A ideia da construção da minha identidade singular numa relação com as outras pessoas, e o sentido positivo que isso pode ter tanto para o indivíduo como para a sociedade, é formulada por Axel Honneth em termos de uma teoria do reconhecimento. O fenómeno de identificação, tal como pensado na psicologia social desde Freud, é interpretado por Honneth como reconhecimento, que significa a atitude de assumir a perspectiva de uma segunda pessoa, o que supõe um momento de amor, de abertura. Para Honneth, a identificação demonstra, geneticamente, a precedência do reconhecimento sobre o conhecimento (Honneth, 2005, pp. 46-56). Esta demonstração refere-se às condições da criança de poder assumir uma perspectiva, do que depende sua capacidade de pensar e interagir. A criança se distancia da perspectiva egocêntrica quando, a partir da perspectiva de uma segunda pessoa, aprende a se referir a um mundo objetivo. A partir desta segunda perspectiva, o bebé apreende o mundo, adquirindo uma representação objetiva dos objetos, o que ocorre normalmente no nono mês de vida (“revolução dos nove meses”).

A pessoa querida é percebida como um ator intencional, que se orienta pelo mundo a seu redor.

É do ponto de vista desta teoria do reconhecimento como identificação, ao menos no início da vida, que Honneth critica o caráter “cognitivista” da psicologia do desenvolvimento de Mead e Davidson. Estes, segundo Honneth, apesar de compreenderem que o pensamento simbólico só pode se desenvolver quando assume uma perspectiva, ignoram a importância decisiva que tem o aspecto emocional na relação entre o bebê e a pessoa de referência. Honneth, apoiando-se em autores como Peter Hobson e Michael Tomasello, critica esta abstração cognitivista: o mais importante, o que é realmente determinante, é o sentimento que a criança desenvolve em relação à pessoa de referência. É a identificação emocional que torna possível assumir uma perspectiva, condição para o desenvolvimento do pensamento simbólico. Esta concepção diferencia-se do cognitivismo por considerar a identificação precedente, ou seja, o sentimento de relação com a pessoa de referência. Quando a criança não se identifica, não respondendo à presença emocional da pessoa de referência, terá um déficit na função de pensar ou falar. Honneth encontra aqui um paralelo com Theodor Adorno, que em *Minima Moralia* condiciona o desenvolvimento do espírito humano à imitação da pessoa querida, forma originária do amor: “Uma pessoa torna-se uma pessoa”, um ser espiritual, “apenas quando imita as outras pessoas” (Aph. 99). Enquanto Adorno fala em termos psicanalíticos de “uma possessão libidínica do objeto”, Honneth refere-se a esta relação de uma pessoa à outra, que permite a uma pessoa pôr-se na perspectiva da outra (Honneth, 2005, p. 51).

A tese de Honneth (2003) se apoia em três hipóteses: 1) a primeira é a prioridade da interação social na organização do psiquismo; 2) a segunda é a dupla função da interiorização como mecanismo de socialização e fator de independência; 3) a terceira é que a região pouco organizada do psiquismo, o “isto” (*das Es*) no sentido freudiano, é o fator de individuação.

É porque as interações sociais são interiorizadas que se produzem tanto a socialização como a individuação do sujeito. A dificuldade é como compreender que, em um mesmo processo, dois fenômenos contraditórios são produzidos: a socialização afirma a sociedade no psiquismo infantil, enquanto, nesse mesmo processo, a criança desenvolve sua personalidade única. Para explicar como esta socialização e individuação se produzem, Honneth considera que a interiorização não é uma neutralização da relação de comunicação externa, vivida de maneira passiva. Ao contrário, é porque a internalização resulta de uma interação que ela permite ao indivíduo se diferenciar de seu próprio meio-ambiente. A interiorização desta interação aumenta a capacidade do indivíduo de se liberar de objetos, pessoas de referência e impulsos externos, alargando o espaço no qual ele pode exprimir suas necessidades e fixar seus objetivos individuais.

Honneth considera, apoiando-se em Mead, que na socialização a criança interioriza as perspectivas externas de um “outro”, no início concreto, e em

seguida generalizado. A criança constrói, assim, em si mesma um “eu” que a ajuda a controlar de modo autônomo suas pulsões. A interiorização da solicitude da pessoa de referência dá à criança a capacidade de ficar só consigo própria, analisa Honneth com Winnicott, descobrindo criativamente ao brincar suas necessidades. O propulsor da individuação vem dessa instância pouco organizada que Freud chama de isto (*das Es*). Portanto, a interiorização dos esquemas de comunicação externa deixam de lado uma região que se torna um reservatório de motivações inconscientes e exigências pulsionais. Estas forças não passam pela representação reflexiva. Mas é do isto (*das Es*) que vem a pressão intra-psíquica que leva o sujeito a se individualizar enquanto cresce. Do isto (*das Es*), analisa Honneth, provêm exigências mudas que obrigam o indivíduo a ultrapassar o nível no qual ele tinha antes formado seu compromisso com o meio-ambiente social, e a se elevar a um estado superior de individuação. O processo de socialização se torna assim um processo de individuação.

O pressuposto é ter havido uma interação originária. Honneth considera, apoiando-se em Winnicott, que o bebê encontra-se em um estado originário chamado na tradição psicanalítica de simbiose com a pessoa de referência, ou ainda de narcisismo primário; separar-se da pessoa de referência, da qual o bebê não se diferencia, é para ele um choque difícil de ser assimilado. Suas impulsões e suas motivações são confundidas com as da pessoa de referência. O bebê é completamente dependente de seu referente primário não apenas quanto à sobrevivência material; ele não se distingue de seu meio-ambiente. A questão é como o bebê vai dominar a descoberta de uma realidade independente (problema central para Winnicott). Não seria tão importante a produção cognitiva da realidade objetiva, mas sim como a criança admite afetivamente a realidade de uma pessoa de referência independente. A criança precisará buscar um equilíbrio entre o desejo de fusão e a demarcação do eu. Honneth apoia-se aqui em Winnicott, que analisa como o bebê tem desejo de fusão, de simbiose com o meio-ambiente, desenvolvendo uma relação afetiva muito forte com certos objetos de seu meio-ambiente imediato, chamados de “objetos de transição”. Mas nem o bebê nem o adulto conseguem responder adequadamente a esta separação.

Fundamental para Honneth é que também as reivindicações pulsionais são organizadas pela intersubjetividade. É assim da perspectiva da intersubjetividade que a formação do potencial pulsional do ser humano deve ser analisada. A organização de todo o psiquismo é considerada como um processo de estruturação de um potencial pulsional. Honneth se apoia aqui na tradição pragmática da teoria da socialização, que considera como o psiquismo individual se desenvolve no intercâmbio ininterrupto com seu meio ambiente. No início, o bebê tem uma atividade pulsional sem direção ou estrutura. As pulsões não estão associadas a objetos específicos. Não se trata de uma necessidade de um objeto do qual se tem a lembrança de uma experiência de satisfação. O impulso orgânico, entende Honneth se apoiando nos trabalhos de Hans Loewald, se transforma

em pulsão quando a criança diferencia a solicitude da mãe do resto do meio ambiente. Trata-se do primeiro passo na organização das pulsões. Os cuidados do referente primário não são simplesmente o meio para suprimir os estados de excitação, mas são o ato criativo de produção e organização dos processos de excitação: os cuidados da mãe suscitam na criança as pulsões. O processo de individuação é assim concebido como uma diferenciação na vida pulsional. A energia pulsional é organizada no psiquismo do indivíduo.

A partir desta fase precoce de simbiose, há um processo de individuação como movimento de diferenciação da vida pulsional, que se subdivide em diferentes instâncias, que representam cada uma a interiorização de um certo modo de interação do bebê com seu meio ambiente. Os elementos da energia pulsional tomaram, ao longo do processo de interiorização, uma forma organizada. Em vez de tais unidades organizadas, há uma fase na qual a experiência simbiótica da criança é desmantelada e sua energia pulsional é libertada. A relação individual consigo próprio resulta de um processo de diferenciação que deve se efetuar pela interiorização de modos de interação externos. Assim, as operações do eu ou as funções do supra-eu não são forças opostas às pulsões, mas sua coordenação. A energia pulsional permite ao sujeito, após a separação da primeira infância, construir instâncias intrapsíquicas que resultam da interiorização de modos de comunicação externas: “Tudo que constitui nossa vida interior, nossos desejos, nossos movimentos de consciência, nossa apreciação do real, nossos ideais, tudo isso se une em uma pluralidade de vozes que são formas mais ou menos solidificadas de energia pulsional e que, corretamente interiorizadas, formam entre elas uma relação quase dialógica”.

O psiquismo humano é compreendido como um dispositivo de interação interiorizado que completa o mundo da comunicação intersubjetiva, no qual o indivíduo encontra o outro em diversas relações de reconhecimento. Honneth entende assim que o indivíduo desenvolve a capacidade de uma fluidez anterior quando aceita se abandonar temporariamente a experiências que superam os limites de seu eu. Continuamos em contacto com experiências de fusão que foram ultrapassadas, preço de nossa individuação. Na abolição dos limites do eu encontramos a força necessária para manter a balança entre simbiose e independência. Há importantes deslocamentos de um estágio a outro em um indivíduo. Quanto mais o indivíduo é vivo (o que não quer dizer mais estável), mais rico é o espectro dos diferentes níveis do eu e da realidade. O eu plenamente desenvolvido não é o que se fixa no nível superior de seu desenvolvimento, mas é um eu que conserva precedentes graus de integração. O que importa para Honneth é, de um ponto de vista normativo, o que isso significa para o ideal da personalidade na psicanálise. A maturidade do sujeito não é a sua capacidade de controlar suas necessidades e o meio ambiente, mas de integrar diversas facetas de sua personalidade, seu carácter “vivo”. O desenvolvimento da personalidade significa assim uma construção progressiva de um espaço de comunicação intrapsíquica pela interiorização de diversos

esquemas de interação. Isso permite a Honneth apresentar uma nova definição de maturidade pessoal: “será considerado maduro, plenamente desenvolvido, o sujeito capaz de desenvolver sua aptidão ao diálogo interior, de fluidificar a relação a si mesmo, abrindo-se ao maior número possível de vozes, tecendo em sua própria interioridade as relações de interação as mais diversas”. O que importa assim hoje, para Honneth, é esta pluralização interna dos sujeitos, a fluidificação de sua identidade. A psicanálise, entendida em termos de uma teoria do reconhecimento, permite assim a Honneth desenvolver o ideal normativo de uma personalidade fluida: a maturidade pessoal não significaria um eu forte e estável que domina a realidade, estabelecendo um equilíbrio entre as reivindicações pulsionais inconscientes e as normas sociais, mas sim um sujeito enriquecido por uma vida interior diversa.

## 2. Identidade e exclusão social

### 2.1. Perspetiva freudiana

Honneth considera que a reificação do outro ocorre quando a identificação originária é “esquecida”. Para Freud, contudo, é a própria identificação que pode ter também um sentido negativo tanto para o indivíduo como para a vida social. O indivíduo não se desenvolve somente no sentido da autonomia e da integração de si mesmo e do outro (o que com efeito parece ser o privilégio de um número restrito), mas sobretudo no sentido da adaptação a um modelo e da exclusão dos que não se adaptam. A identificação é fixada numa identidade considerada “invariável”, excluída pelos outros ou que exclui os outros. Portanto, se a identificação pode ter um sentido positivo para a relação e a integração social, pode também ter um sentido negativo, e significar exclusão. Nesse caso, tal como analisa Balibar, a individualidade pode reduzir-se a uma identidade “unívoca”, “maciça” e “exclusiva”, causando a identificação total do indivíduo ao seu papel (de mulher, estrangeiro, empregado etc.). Forma-se uma identidade que exclui o outro, qualquer vestígio de diversidade de “mim” e de “nós”, que prefere a morte a qualquer mistura. A violência produz-se assim por demandas e imposições de identidades exclusivas, aniquiladores ou autoaniquiladoras (Balibar, 1997, pp. 46-47).

O processo de identificação resulta em uma polarização antagônica entre “nós” e “eles”, que tem a sua contrapartida política. A concepção de “nós” é baseada em um conceito de “pureza”. O místico “nós” deve ser redescoberto. Os outros são muito diferentes e têm costumes muito diferentes. Eles também são quantitativamente numerosos: eles tendem a se multiplicar. A afirmação de “nós” implica a destruição dos “outros”. O inimigo constitui um “*complot*”: politicamente, é o inimigo externo que ameaça a segurança das fronteiras e o inimigo interno que ataca as bases do regime. Assim, a

minoria arménia na Turquia foi visto como cúmplice o inimigo externo, a Rússia; e em Ruanda, a ameaça estrangeira dos Tutsi foi associada aos Tutsis de dentro das fronteiras. Esta visão do outro como uma ameaça se torna uma profecia autorrealizável: cada um acha que seu inimigo está planejando seu extermínio. Para antecipar isso, dá o primeiro passo para o extermínio do inimigo, o que se justifica como uma “prevenção”. No caso da fixação, a relação com o outro torna-se “psicótica” e “paranoica”. Psicótica “porque o outro não é visto como semelhante; “Paranoica”, porque o outro é visto como ameaçador e perigoso. A passagem desta visão do inimigo para seu extermínio efetivo não é automática. É o resultado de crises sociais, políticas, económicas, especialmente quando elas levaram a guerras. Neste caso, a visão de mundo particular e exclusivo é institucionalizado, o que parte do trabalho do poder para dar um “rosto” ao inimigo, para justificar o seu extermínio. A propaganda naturaliza o ódio, dando-lhe um carácter óbvio. Praxis excludente e discurso de legitimação estão intimamente ligados. Modernas técnicas de “psicologia das massas” racionalizam antigas técnicas de manipulação. Quando a violência é “legalizada” pelo Estado, seus cidadãos também tendem à violência. Ciência e as artes são mobilizados para atacar o inimigo. Num nível mais elevado, este processo pode levar ao massacre total ou parcial da população civil.

A adaptação a um modelo associa-se à imposição de uma autoridade. Isto constitui outro tipo de relação, diferente da identificação. Se entre os membros de uma massa há identificação (e exclusão dos que não se identificam), entre os membros da massa e seu chefe há um tipo de hipnose coletiva, pela qual um objeto comum, o líder (uma pessoa, uma instituição ou uma ideia abstrata), substitui a consciência, assumindo o papel de uma instância crítica interiorizada.

A psicologia social não pode, por conseguinte, basear-se apenas no princípio da sociabilidade dos seres humanos. Se há sociabilidade, a antissociabilidade é igualmente forte e determinante, as tendências sociais e anti-sociais coexistem. Como analisa Moscovici, uma relação social duradoura não se forma somente com base na sociabilidade, mas sobretudo na luta para vencer a antissociabilidade. A autorreferência do narcisismo significa amor exclusivo por seu próprio corpo e por si próprio, indiferença e impaciência em relação aos outros. Há certamente uma dimensão social coletiva no narcisismo: a minha família, a minha igreja, a minha raça, a minha nação, etc., mas nesse caso a libido não se transfere a qualquer objeto: o culto de si mesmo é acompanhado pelo culto dos que pertencem ao mesmo grupo e pela antipatia pelos que pertencem ao outro. Unicamente os do mesmo grupo, superiores aos outros, são tratados como humanos. Daí o racismo, a xenofobia, o preconceito contra as outras classes sociais e outras discriminações que destroem as relações sociais (Moscovici, 1985, pp. 309-310). Identificação e narcisismo não se excluem: os dois fenómenos coexistem e se condicionam reciprocamente. A identificação não pode ser abstraída dos indivíduos e dos grupos concretos, nem mesmo de instituições.

A substituição, no caso da melancolia, da possessão de um objeto pela identificação com este objeto, é compreendida por Freud como um fenómeno geral de constituição do carácter, do “eu”. Este fenómeno é explicado na sua obra “O eu e o isto” (*Das Ich und das Es*) nos termos que Freud vai utilizar a partir de então para designar as diferentes instâncias do psiquismo. O “isto” (*das Es*), que estabelecia uma relação afetiva com o objeto, abandona-o, mas se identifica com ele. O eu se constitui por esta identificação, e assim seu carácter conta a história das escolhas dos objetos. A possessão do objeto conduz a uma transformação do eu mesmo antes da perda do objeto: transformo-me à imagem daquilo que amo. Sobrevivo à minha relação com o objeto, e o objeto sobrevive em mim mesmo após tê-lo perdido. Por outro lado, a escolha do objeto conduz à transformação de meu eu, que domina assim o isto (*das Es*). Assumo as características do objeto e apresento-me ao isto (*das Es*) como objeto de amor. Por este mesmo processo, emerge o “supra-eu” (*das Über-ich*): os comandos e proibições da autoridade que me é querida tornam-se minha consciência (Freud, 1923, pp. 296-303). Meu ideal exprime os mais importantes destinos do isto (*das Es*).

O que é criado no isto (*das Es*) torna-se parte da construção do ideal. O que estava nas profundezas da alma individual torna-se, na construção do ideal, nossos valores mais elevados. Professores e autoridades assumem mais tarde o papel do pai: comandos e proibições dominam no supra-eu, tornando-se agora a consciência moral. A tensão entre as exigências da consciência e a ação do eu é percebida como um “sentimento de culpabilidade”: “Os sentimentos sociais se baseiam na identificação com outros com base no mesmo eu-ideal”. O eu não se distingue absolutamente do isto (*das Es*), mas é “uma parte particularmente diferenciada do isto” (*das Es*). O eu também não se distingue absolutamente do supra-eu: “o eu cria seu supra-eu (*das Über-ich*) a partir do isto” (*das Es*). Os conflitos do eu com a posse do objeto pelo isto podem continuar em conflitos com sua herança, o supra-eu (*das Über-ich*) (Freud, 1923, pp. 303-305).

Tal como um juiz ou uma lei, o supra-eu exerce principalmente a função de proibição, que é acompanhada pelo sentimento de culpabilidade. Em vez de um processo de identificação a um modelo, como no caso do eu-ideal, o supra-eu se forma por leis: “O supra-eu da criança não se forma à imagem dos pais, mas à imagem do supra-eu destes; ele se preenche do mesmo conteúdo, torna-se o representante da tradição, de todos os julgamentos de valor que subsistem assim pelas gerações” (Freud, 1933a, p. 505). A lei do juiz que me condena torna-se mais forte do que a imagem ideal de quem amo – minha identidade e minha ligação aos grupos aos quais pertencço faz-se sobretudo pela modalidade da submissão, da punição e da culpabilidade.

Isso implica três problemas de carácter jurídico-político. O primeiro se refere ao Estado. Freud analisa o processo de identificação coletiva mais em relação a uma massa altamente organizada, artificial e permanente, ou seja, em relação às instituições, do que em relação à massa primitiva. Contudo, a *Psicologia das Massas* mostra apenas dois casos de massas permanentes, a Igreja e o Exército, e não o Estado que os unifica. Se *Totem e Tabu* já tratava da organização política,

é apenas no seu ensaio *Considerações sobre a guerra e a morte* que Freud refere-se explicitamente ao Estado no seu sentido moderno. Em tempos de guerra, a violência do Estado pode desencadear a dos seus cidadãos: o Estado que tinha proibido a violência, detendo assim seu monopólio, exige agora a violência dos seus cidadãos assegurando-lhes impunidade. Partindo a violência parte do Estado, os indivíduos tendem a se tornar também violentos (Freud, 1915, pp. 38-39; Freud, 1930, cap. VII e VIII), e mesmo as ciências e as artes se mobilizam para atacar o inimigo, contrariando a hipótese de sua neutralidade. O antropólogo considera seu inimigo como inferior, o psiquiatra considera-o “perturbado mental ou espiritualmente” (Freud, 1915, p. 35).

O mesmo fenómeno que Freud observou no Exército e na Igreja pode ser identificado no Estado, como analisou o jurista Hans Kelsen. A identificação tem tanto conseqüências positivas como negativas para os membros de uma comunidade. Por um lado, é a identificação que permite a relação social; contudo, no caso de uma identificação unívoca e excludente, esta serve apenas para produzir hipóstases coletivas. Daí a necessidade de que o Estado seja distinguido de grupos onde há uma relação concreta, afetiva e pessoal. A tendência, no entanto, é de ver no Estado um ser pessoal, uma substância moral, social, histórica. Mas trata-se aqui para Kelsen de uma hipótese ideológica. Esta hipótese identifica o Estado com um conceito de nação, que cria a ideologia de uma homogeneidade (Balibar, 2007; Kelsen, 1925).

O segundo problema refere-se ao papel do líder. Freud observa que uma parte considerável da humanidade se sujeita incondicionalmente a uma autoridade que decide por ela (Freud, 1933, p. 284). Daí o lugar central das questões geradas na discussão sobre “a servidão voluntária”, tal como foi formulada por La Boétie (Freud, 1933, pp. 276-7; La Boétie, 1577) no século XVI. Para La Boétie, a responsabilidade da servidão voluntária não está na alma do ser humano, mas é imputável aos tiranos. Para Freud, contudo, a tirania política impõe-se sobretudo porque um carácter não autónomo e submisso à autoridade foi constituído.

O terceiro problema refere-se ao direito. Na sua resposta à questão de Einstein “*Porquê a guerra?*”, Freud critica a concepção abstrata e racional do direito, que o apresenta como o contrário da força bruta, a reação de uma maioria mais fraca contra uma minoria mais forte, o poder da comunidade contra o poder de só um<sup>2</sup>. A esta concepção abstrata do direito, cuja categoria fundamental é a unidade jurídica que transcende os conflitos sociais,

---

<sup>2</sup> Freud admite que a forma ideal de relação social “seria naturalmente uma comunidade de pessoas que conseguiram submeter suas pulsões à ditadura da razão. Apenas isso poderia ocasionar uma união das pessoas tão perfeita, tão sólida, mesmo se fosse necessário renunciar às relações sentimentais”. (Freud, 1933b, p. 284). Esta ideia de submissão à razão é retomada em sua Lição N. 35, intitulada “De uma visão de mundo”: “A nossa melhor esperança para o futuro é que o intelecto - o espírito científico, a razão - alcance com o tempo a ditadura sobre a alma humana na

opõe-se a concepção de direito cuja categoria fundamental é o conflito entre os seres humanos. Primeiro, estes conflitos são regulados pela força. As relações de força desiguais entre os membros de uma comunidade – homens e mulheres, pais e crianças, vencedores e vencidos das guerras (que assim se tornam mestres e escravos) condicionam o direito de uma comunidade. As mudanças históricas nas relações de força alteram o direito, seja por aqueles que, não aceitando as limitações que o direito impõe a todos, retornam à força bruta; seja pela reação dos mais fracos, que querem conquistar mais poder e direitos iguais para todos. Neste caso, ou o direito adapta-se às novas relações de força, ou, se há resistência em alterar o direito, ele é suspenso até que uma nova ordem jurídica seja instaurada. O direito resulta então de uma luta infinita (Freud, 1933b, pp. 277-9), o conflito no plano cultural não cessa no plano jurídico<sup>3</sup>, tão conflituoso como a sociedade que o produz.

Esta conflitualidade no plano político-jurídico está em relação direta com os conflitos das pulsões. Por um lado, há uma contradição entre a pulsão de vida e a pulsão de morte, que se torna pulsão de destruição quando se volta contra um objeto externo (e uma parte desta pulsão age dentro do ser humano, destruindo ele próprio) (Freud, 1933b, p. 282). A pulsão de destruição é combatida pelo seu contrário, a pulsão de vida – Eros: “tudo que produz relações afetivas entre as pessoas deve agir contra a guerra” (Freud, 1933b, p. 283); no entanto, a pulsão de destruição também é combatida pelo mundo externo que transforma o indivíduo: “tudo que promove o desenvolvimento da cultura trabalha também contra a guerra” (Freud, 1933b, p. 286). Cabe à cultura alterar as disposições internas: Freud vê Einstein e a si próprio como pacifistas, que se indignam contra a guerra, que se tornou insuportável para eles, não por uma repulsa intelectual, mas por “uma intolerância constitutiva” (não natural, mas constituída) – de acordo com a qual é fácil encontrar os argumentos racionais a favor da paz.

## 2.2. Teoria do reconhecimento de Charles Taylor e Emmanuel Renault

Se a análise de Honneth lida com a difícil relação entre fusão e separação, há um outro fenómeno que Freud analisou no processo de individuação e socialização: a fusão (no processo de socialização) pode ser caracterizada por

---

vida [...]. A dominação da razão revelar-se-á a união mais forte entre as pessoas e abrirá caminho a outras uniões” (Freud, 1933b, p. 598).

<sup>3</sup> O direito, para Freud, tem necessidade de uma condição psicológica (e a união dos mais fracos para lutar contra o mais forte não é estável): o sentimento de pertencer a uma mesma comunidade, por relações afetivas entre os seus membros que podem estabelecer relações sociais que não excluem e não marginalizam. Freud explica estas relações pela sua doutrina das pulsões.

uma dominação daquele com o qual me identifico sobre mim, e a separação (no processo de individuação) por uma aversão contra aquele com o qual não me identifico. Esta questão cruza assim a do não-reconhecimento social e político das identidades, do qual se originam diversas formas contemporâneas de injustiça e de sofrimento.

Segundo a análise do filósofo Emmanuel Renault, a extensão mundial de um mesmo modelo cultural torna impossível para os indivíduos o reconhecimento do valor das suas identidades culturais (representações religiosas, formas de expressão artística, formas de cultura material como alimentação, vestuários, técnicas, etc.), bem como das suas identidades sociais e profissionais. Não se trata somente das identidades coletivas, mas de todas as características éticas que constituem a identidade e que são suscetíveis de uma desvalorização: os hábitos sexuais, o modo de vida, etc. A desigualdade entre os grupos sociais não é assim devida somente ao desrespeito dos direitos fundamentais e à distribuição desigual de riquezas, mas também aos efeitos da negação do reconhecimento, da institucionalização da cultura e de modelos normativos que provocam a desvalorização, a invisibilidade e a estigmatização (Renault, 2004, pp. 262-263).

Daí a pertinência de se perguntar como minha identidade pessoal se refere à vida pública. O debate em torno desta questão é marcado por três aspetos, como observa Renault: uma questão normativa (que direito é justo e que valor é bom?); uma questão de teoria social (o que permite a adesão dos indivíduos a estes princípios e quais instituições justas lhes correspondem?); e uma questão de antropologia filosófica (qual é a natureza da identidade pessoal em relação aos pertencimentos coletivos?) (Renault, 2004, p. 250).

Uma das respostas a esta questão considera que o espaço público deve se referir principalmente aos valores universais, garantindo uma neutralidade em relação às questões da identidade, a fim de permitir sua pluralidade. Os elementos biográficos, sociais e culturais da identidade têm um carácter específico e contingente que não poderiam definir o justo. Uma outra resposta considera tal neutralidade como impossível, já que a política e a justiça legitimam sempre certa conceção da identidade pessoal, tornando invisível, desvalorizando ou estigmatizando as outras. Esta recusa institucionalizada do reconhecimento da identidade, por conseguinte de particularidades, lesa a relação positiva de um indivíduo a si próprio, o que tornaria necessária uma política que considera o reconhecimento das particularidades como uma questão de política e de justiça (Renault, 2004, pp. 273-274).

A resposta tradicional da filosofia política é que a violência deve ser tratada de maneira preventiva por um Estado de Direito constituído para libertar os indivíduos. Cada um pode pertencer a múltiplas comunidades concretas (familiar, religiosa, profissional, política, etc.) adquirindo assim uma identidade abstrata e universal, condição de possibilidade das identidades concretas. Mas isso apresenta, analisa Balibar, três problemas. O primeiro problema é que o Estado hierarquiza a importância e o reconhecimento das identidades primá-

rias, o que é também uma forma de violência. O segundo problema é que uma comunidade universalista, o Estado, ainda que republicana e laica, é também uma comunidade. Na época moderna, é uma comunidade nacional: os indivíduos devem constituir em seu imaginário a “substância” da sua identidade política – relações familiares, linguísticas, religiosas são depositadas nos lugares e nos mitos da memória histórica. Esta mediação é indispensável para exportar a crueldade para além das fronteiras, para “os outros”. O terceiro problema é que o Estado constrói a sua universalidade incorporando o poder destrutivo do processo económico. Contudo, o mercado não está ao serviço da ética universal e da instituição política, e pode criar uma polarização de classes que destrói as condições da política. O Estado não é *per se* um agente de civilidade. Ao curso da história do século XX, observa Balibar, são as multidões que forçaram o Estado a reconhecer sua dignidade e a introduzir civilidade no espaço público. Isso foi possível apenas com uma autonomia suficiente da multidão. A institucionalização de certa visão do mundo que cria a recusa de reconhecimento não pode assim ser compreendida de maneira abstrata, mas apenas no contexto de uma exclusão crescente, de crise da representação política e do liberalismo económico (Balibar, 1997, pp. 48-51).

Alguns teóricos do reconhecimento consideram então que a política e a justiça, que visam a realização dos valores universais bem como a transformação socioeconómica, devem se referir igualmente ao reconhecimento das universalidades e das particularidades. A política do reconhecimento para Charles Taylor significa assim duas coisas: uma política do universalismo e uma política da diferença. Taylor considera como “na relação dialógica” constrói-se a identidade autêntica (uma personalidade única, que não é determinada pelas coerções externas) assim como a comunidade. A ideia de que a identidade singular se forma no processo de socialização tem consequências político-sociais na luta por reconhecimento dos vários grupos que constituem uma comunidade. Construo minha identidade orientada por um ideal de autenticidade, fidelidade a mim mesma e à minha maneira de ser: “existe certa maneira de ser humano que é a *minha* maneira. Sou chamado a viver a minha vida desta maneira, e não imitando a vida de uma outra pessoa. Mas esta noção dá uma importância nova à fidelidade que devo a mim mesmo. Se não sou assim, falta o essencial da minha vida: falta o que significa para *mim* ser humano” (Taylor, 1994, p. 47). O “princípio de originalidade” significa que cada um tem algo de único a dizer. Não devo conformar-me às exigências externas, e não posso encontrar senão em mim mesma, e não exteriormente a mim, meu modelo de vida. O que sou não deriva da sociedade, mas é gerado interiormente: “Ser fiel a mim mesmo significa ser fiel à minha própria originalidade” (Taylor, 1994, p. 48). Esta originalidade realiza-se em dois níveis: individual e coletivo.

O que sou não é gerado interiormente por um processo monológico, mas sim num diálogo interno e externo. Posso definir-me a mim própria porque, ao longo da minha vida, aprendo linguagens humanas ricas de experiências. Ainda

que algumas influências, sobretudo as primeiras, provavelmente predominem, devo esforçar-me para definir-me a mim própria, dominando esta influência e evitando as relações de dependência: “Tenho necessidade de relações para realizar-me, não para definir-me” (Taylor, 1994, p. 51). Uma imagem externa de mim que me vê como inferior ou que me despreza pode ser interiorizada. As discussões sobre o feminismo, o racismo e o multiculturalismo compreendem assim que a recusa de reconhecimento é uma forma de opressão.

O universalismo, que tem como valor a dignidade, visa a igualdade dos direitos cívicos bem como a igualdade na esfera socioeconômica. A política da diferença tem também um fundamento universalista, dado que *cada um* tem o direito a ser reconhecido pela sua identidade única. Mas se a política da igual dignidade visa a universalização dos direitos, a política da diferença pede o reconhecimento da identidade única de um indivíduo ou de um grupo, uma distinção que foi ignorada ou assimilada a uma identidade dominante. É, por exemplo, o caso das medidas de discriminação positiva que permitem a categorias anteriormente desfavorecidas beneficiar de vantagens para empregos ou vagas na Universidade. Esta política exige o respeito igual às culturas efetivamente desenvolvidas (Taylor, 1994, pp. 56-61).

No mesmo sentido, Renault considera o reconhecimento da diferença como uma questão de justiça, buscando assim se diferenciar de três tradições: o liberalismo, o comunitarismo e o pós-modernismo. O liberalismo (como o republicanismo francês) considera que, diante da diversidade das concepções coletivas da “vida boa” (referências à cultura, à nação, às classes sociais, ao gênero, etc.), a política deve ser neutra em relação à cultura e a seus valores fundamentais. Daí a crítica do liberalismo a uma política das identidades: há uma prioridade do justo sobre o bem, e a política deve considerar as pessoas apenas como seres humanos. As exigências do liberalismo se fundam assim na universalidade dos direitos humanos (por excelência a liberdade e a igualdade) e da democracia. O reconhecimento da identidade parece contradizer esta exigência. Para o comunitarismo, os indivíduos devem ser considerados como membros de comunidades de tradição historicamente constituídas. O justo refere-se aos valores compartilhados pelos grupos sociais, as suas representações de uma boa vida. O comunitarismo denuncia assim a ilusão liberal de uma política autônoma; mas considera, contudo, que estas condições são pré-políticas. Por fim, o pós-modernismo considera que a institucionalização implica sempre uma subjugação, a imposição de uma identidade (Renault, 2004, pp. 248-250). Judith Butler, por exemplo, considera que as identidades seriam produzidas por dispositivos anônimos e coletivos de poder que se aplicam na matéria biológica e psicológica do indivíduo. O corpo biológico sexuado, portanto, não é um “dado” natural, investido pela codificação social. A construção do corpo biológico é no entanto invisível: o resultado aparece como um dado natural e, portanto, legítimo. O mesmo ocorre quanto ao estatuto da raça, da etnia e da nação. Toda referência à essência é uma ilusão

naturalista e determinista que fixa as identidades consideradas como naturais e, portanto, aceitáveis. O que não corresponde a este modelo é considerado como não natural e, conseqüentemente, inaceitável. Uma construção social contingente é assim transformada em um dado natural necessário, utilizado como norma social que produz e dirige condutas.

Renault apoia-se aqui em Bourdieu, que analisa como os grupos sociais enfrentam-se não somente para controlar os recursos materiais, mas também para impor a sua visão de mundo, exercendo uma violência simbólica sobre os outros grupos que resulta não somente da confrontação de estruturas avaliativas divergentes, mas também de estruturas cognitivas distintas (princípio de visão e divisão). A institucionalização de um modelo cultural tem por efeito a desvalorização dos papéis sociais valorizados por certos grupos sociais, bem como a definição de papéis sociais que eles dificilmente podem exercer. Renault reivindica assim o reconhecimento das culturas dominadas e o trabalho de interculturalidade como uma prevenção da violência gerada pelos conflitos de identidade. Isto não significa, evidentemente, que todas as identidades mereçam ser reconhecidas. Uma identidade que implica uma forma de estigmatização racista, sexista ou xenófoba não pode reivindicar sua legitimidade. O justo tem uma prioridade sobre a concepção da vida boa, ainda que a justiça deva também integrar uma concepção de vida boa (Renault, 2004, pp. 269-273).

## Conclusão

Se o objetivo de Honneth é construir uma concepção normativa do indivíduo maduro – aquele cuja personalidade expressa uma pluralização interna – pode-se considerar com Freud essa pluralização interna como o resultado de vários pertencimentos sociais, com os quais o indivíduo se identifica, o que permite observar as imposições da interação social sobre o indivíduo e identificar conseqüências políticas. É por participar de vários grupos sociais e de uma multiplicidade de identidades que o indivíduo pode construir uma personalidade autônoma e autêntica, ao mesmo tempo que desenvolve laços emocionais com aqueles com quem se identifica. A base da vida social e da cultura é assim constituída. Conseqüentemente, onde Honneth criticou o ideal de um ego forte, em oposição a uma vida interior diversificada, seria possível, com Freud, criticar um eu fixo a uma identidade, a um único grupo de pertencimento, a um único modelo suposto invariável, que exclui tudo o que lhe é diferente. Quando isso acontece, os conflitos devido a reivindicações ou imposição de identidades podem se tornar destruidores. A identificação do bebê com os pais não é um fenômeno que se transfere para toda a humanidade, sendo, portanto anterior a todas as outras formas de identificação. A reificação não ocorre por causa de um “esquecimento” da identificação primária, tal como interpreta Honneth,

mas sim devido a uma “fixação” na identificação primária que impede outras experiências de identificação.

A análise de Freud mostra que o vínculo entre a formação da personalidade e as instituições sociopolíticas estão na base dos fenômenos modernos de todo tipo de discriminação, sobretudo racismo, sexismo, nacionalismo e, em casos mais extremos, genocídio. Em vez de atribuir o comportamento discriminatório a uma agressividade coletiva natural das “multidões”, desvalorizadas enquanto massas “primitivas”, é preciso compreendê-las na sua relação com a legitimação institucional de certos modos de vida e pensamento. A violência relacionada a conflitos de identidade não é espontânea, ela é um produto sociocultural inseparável de condições sociopolíticas e, conseqüentemente, implica sempre uma responsabilidade<sup>4</sup>.

A dificuldade é que o sentido e a forma pelas quais as instâncias de controle exterior se internalizam exigem uma crítica da sociedade, que verifique as condições sociais que favorecem a formação desses conflitos, bem como aquelas condições que podem se opor. As ideias e os comportamentos discriminatórios contemporâneos, apesar de suas raízes muito antigas, não são manifestações autônomas, mas sim associadas às crises sociopolíticas da economia liberal e da democracia representativa. O fenômeno da exclusão é central aqui, num contexto no qual o que não está crescendo não é o mercado, mas a desindustrialização e desemprego. Interpretações abstratas destes conflitos como “rejeição do outro” supõem que a alteridade é *a priori*, o que reproduz o discurso racista e ignora a história que cria estigmatizações.

As diferentes formas de política – como a que visa a realização de direitos universais, a que visa a transformação socioeconômica e a que visa a violência dos conflitos de identidade, tais como propostas por autores como Taylor e Renault – devido às suas limitações, completam-se e pressupõem-se mutuamente. Como observa Balibar (1997, p. 51), uma política que se refere à conquista dos direitos universais emerge quando uma parte da humanidade é excluída do direito universal à política – assim nasce o combate contra a recusa de cidadania. Mas um “direito dos excluídos” pode sempre consagrar a ordem estabelecida. Por outro lado, “a outra cena”, a subjugação e a obediência às instituições, deve servir precisamente para mostrar o lugar onde a política que se refere ao conflito de identidade deve ocorrer: ela se produz como política de desidentificação, na ação de diferenciar-se, de não se deixar fixar num modelo estabelecido de identidade. Disso decorre tanto um direito à diferença, sem nenhum modelo determinado, como um direito ao reconhecimento de um modo de vida socialmente e juridicamente desvalorizado.

---

<sup>4</sup> Ver também os estudos de Theodor Adorno sobre antissemitismo e autoritarismo, de Klaus Horn e de Paul Parin sobre o pacifismo de orientação sociopsicológica, e de Etienne Balibar sobre racismo, sexismo e nacionalismo.

## Bibliografie

- Balibar, E. (2007). Freud et Kelsen, 1922. L'invention du Surmoi. *Incidence*, 3, 21-73.
- Balibar, E. (1997). *La crainte des masses*. Paris: Galilée.
- Freud, S. (1914/1997). Zur Einführung des Narzissmus. In A. Mitscherlich, A. Richards, J. Strachey (Dir.), *Sigmund Freud – Studienausgabe* (Vol. III). Frankfurt am Main: Fischer.
- Freud, S. (1915/1997). Zeitgemäßes über Krieg und Tod. In A. Mitscherlich, A. Richards, J. Strachey (Dir.), *Sigmund Freud – Studienausgabe* (Vol. IX). Frankfurt am Main: Fischer.
- Freud, S. (1917/1997). Trauer und Melancholie. In A. Mitscherlich, A. Richards, J. Strachey (Dir.), *Sigmund Freud – Studienausgabe* (Vol. III). Frankfurt am Main: Fischer.
- Freud, S. (1921/1997). Massenpsychologie und Ich-Analyse. In A. Mitscherlich, A. Richards, J. Strachey (Dir.), *Sigmund Freud – Studienausgabe* (Vol. IX). Frankfurt am Main: Fischer.
- Freud, S. (1923/1997). Das Ich und das Es. In A. Mitscherlich, A. Richards, J. Strachey (Dir.), *Sigmund Freud – Studienausgabe* (Vol. III). Frankfurt am Main: Fischer.
- Freud, S. (1930/1997). Das Unbehagen in der Kultur. In A. Mitscherlich, A. Richards, J. Strachey (Dir.), *Sigmund Freud – Studienausgabe* (Vol. IX). Frankfurt am Main: Fischer.
- Freud, S. (1933a/1997). Neue Folge der Vorlesung zur Einführung in die Psychoanalyse. In A. Mitscherlich, A. Richards, J. Strachey (Dir.), *Sigmund Freud – Studienausgabe* (Vol. I). Frankfurt am Main: Fischer.
- Freud, S. (1933b/1997). *Warum Krieg?*. In A. Mitscherlich, A. Richards, J. Strachey (Dir.), *Sigmund Freud – Studienausgabe* (Vol. IX). Frankfurt am Main: Fischer.
- Honneth, Axel (2005). *Verdinglichung*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Honneth, A. (2003). Objektbeziehungstheorie und postmoderne Identität. Über das vermeintliche Veralten der Psychoanalyse. In A. Honneth, *Unsichtbarkeit* (pp. 138-161). Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Kelsen, H (1925/1968). *Das Problem des Parlamentarismus*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- La Boétie, E. (1577/2002). *Discours de la servitude volontaire ou Contr'un*. Paris: Payot.
- Le Bon, G. (1895/1981). *Psychologie des foules*. Paris: PUF.
- Moscovici, S. (1985). *L'âge des foules*. Bruxelles: Editions Complexe.
- Renault, E. (2004). *L'expérience de l'injustice. Reconnaissance et clinique de l'injustice*. Paris: La Découverte.
- Ricœur, P. (1965). *De l'interprétation*. Paris: Seuil.
- Taylor, Ch. (1994). *Multiculturalisme. Différence et démocratie*. Paris: Flammarion.