

... a ideia de uma identidade que se funda sobre bases puramente racionais e sem recorrer a fundamentos supra-históricos ou explicações tautológicas. Dois momentos são considerados: o surgimento do problema com Descartes e a saída encontrada por Hegel, com as deficiências da solução por ele proposta. Conclui-se que a crise do racionalismo tem levado o pensamento social contemporâneo a uma obsessiva preocupação pela História e a uma incessante reconstrução do passado como horizonte alternativo às perspectivas sombrias a respeito de qualquer forma de transcendência, nota característica do chamado tema da modernidade.

A NOÇÃO DE IDENTIDADE NA TRADIÇÃO RACIONALISTA E O TEMA DA MODERNIDADE *

Antônio Mitre
DCP-UFMG

... a ideia de uma identidade que se funda sobre bases puramente racionais e sem recorrer a fundamentos supra-históricos ou explicações tautológicas. Dois momentos são considerados: o surgimento do problema com Descartes e a saída encontrada por Hegel, com as deficiências da solução por ele proposta. Conclui-se que a crise do racionalismo tem levado o pensamento social contemporâneo a uma obsessiva preocupação pela História e a uma incessante reconstrução do passado como horizonte alternativo às perspectivas sombrias a respeito de qualquer forma de transcendência, nota característica do chamado tema da modernidade.

* Este ensaio é parte de um trabalho mais amplo que venho realizando graças a uma bolsa de estudo concedida pela John Simon Guggenheim Memorial Foundation no período 1988/89.

O propósito deste ensaio é mostrar as dificuldades enfrentadas pela reflexão filosófica moderna ao pretender construir a noção de identidade sobre bases puramente racionais e sem recorrer a fundamentos supra-históricos ou explicações tautológicas. Dois momentos são considerados: o surgimento do problema com Descartes e a saída encontrada por Hegel, com as deficiências da solução por ele proposta. Conclui-se que a crise do racionalismo tem levado o pensamento social contemporâneo a uma obsessiva preocupação pela História e a uma incessante reconstrução do passado como horizonte alternativo às perspectivas sombrias a respeito de qualquer forma de transcendência, nota característica do chamado tema da modernidade.

The purpose of this essay is to show the difficulties faced by modern philosophical reflection when trying to root the concept of the identity on purely rational grounds and without resorting to suprahistorical or tautological explanations. Two moments are considered: the emergence of the problem with Descartes and the solution attempted by Hegel and its shortcomings. It is concluded that the crisis of rationalism have led contemporary social thought to an obsessive preoccupation with History and to an incessant reconstruction of the past as an alternative horizon to counterbalance the rather bleak perspectives regarding any form of transcendency, a keynote of the so-called modernity theme.

A metáfora, como se sabe, é um dos tropos literários ao qual recorreremos, com suspeita familiaridade, para explicar os fenômenos que não conseguimos traduzir ao código das ciências. O espelho, por sua qualidade reflexiva, tem sido utilizado com frequência como um recurso analógico

para expressar o processo de constituição da identidade coletiva. Os povos — diz-se — têm o costume de mirar-se em outras culturas, e é contra esse horizonte que acabam apreendendo sua própria idiossincrasia. No entanto, bem vistas as coisas, o espelho não parece ser a metáfora adequada para captar o sentido dessa experiência. No processo de autodefinição cultural, as sociedades reconhecem em suas vizinhas o que elas mesmas não são, enquanto o espelho faz exatamente o contrário ao refletir positivamente os objetos que incidem sobre sua superfície oferecendo-nos, como assinala Eco, uma duplicação perfeita do “campo estimulante”.¹ É certo que a percepção que uma determinada sociedade tem de outra não é, às vezes, mais que um fenômeno projetivo, um ato de exorcismo através do qual procura afugentar seus próprios fantasmas e diz mais sobre ela do que sobre a cultura aludida. De qualquer maneira, subsiste o fato de tal percepção, por mais deformada que possa reputar, ter uma origem externa com respeito ao observador, coisa que não sucede no caso da imagem especular que é sempre “causalmente produzida” pelo referente. Em suma, enquanto a representação cultural coloca em relevo as diferenças, a imagem especular é tautológica em relação ao objeto: as imagens culturais remetem-nos sempre à idéia do “outro”; o espelho nos devolve sempre o “mesmo”.

1. U. Eco, *Sobre os espelhos e outros ensaios*, Rio de Janeiro, Nova Fronteira, 1989, p. 19.

Pois bem, se nos detivermos um momento na noção de identidade veremos que, de qualquer campo disciplinar ou ponto de vista sob o qual se a considere, ela pressupõe sempre um horizonte *sui generis* capaz de refletir a imagem inequívoca do objeto sem que esta seja a duplicação simétrica do mesmo. Em resumo, deve ser construída a partir de um princípio que torne possível o reconhecimento da unidade na diferença. Nem a reflexividade absorta do espelho, nem a opacidade de uma transcendência inabordável pelo conceito, a noção de identidade, longe de acomodar-se aos termos de uma definição, apresenta-se, ao contrário, como um paradoxo. As tentativas de dar solução racional a este dilema têm flutuado entre dois extremos: abolir a totalidade para salvar as especificidades, ou renunciar a estas em nome da primeira.

No pensamento filosófico moderno, sobre o qual passaremos a concentrar-nos, o tema da identidade aparece no miolo dos esforços realizados para fundar a transcendência enraizando-a no princípio da subjetividade. Desde então, a pergunta sobre a identidade torna-se, de uma forma ou outra, autobiográfica e se explicita num discurso tendente a superar a estrutura reflexiva da autoconsciência. Esta tarefa supõe que a razão se reconheça a si mesma não somente como sujeito e objeto, mas também que

se situe além desse ato reflexivo, isto é, fora de si. É a partir do contra-senso que significa o propósito de recuperar a razão alienando-a que aflora, como veremos, o tema da modernidade. Por ora detenhamo-nos a considerar dois momentos importantes dessa história.

O despertar da autoconsciência

Descartes foi o primeiro a tropeçar com o paradoxo que desde então vem desafiando o pensamento filosófico ocidental, empenhado em encontrar uma saída do que parece ser um labirinto de imagens especulares. Como se sabe, no *Discurso do método*, o filósofo francês inicia a busca de um princípio seguro sobre o qual fundar o conhecimento filosófico, projetando o espírito da dúvida sobre todos os campos do saber e suspendendo todas as verdades adquiridas por via da religião, da ciência ou do costume. Descartes sente sua vida e seu tempo como estréia, e um começo assim é a todas as luzes significativo. Rotos os vínculos com Deus, a natureza e a história, a razão fica enclaustrada no umbral de suas próprias percepções e com elas terá de se haver para continuar o discurso que lhe permita sair do estado insuportável da dúvida. No recinto da consciência, nenhum de seus conteúdos mostra-se confiável, pois sempre é possível pensar que tais imagens não são senão falsas ilusões, auto-enganos ou talvez o passatempo de algum duende brincalhão.

A *via crucis* acaba subitamente quando o filósofo encontra uma verdade impermeável aos efeitos corrosivos da dúvida: posso imaginar — diz Descartes — que não tenho corpo, que não há mundo, que não ocupo nenhum lugar, mas não posso imaginar que eu não existo, já que no instante mesmo de fazê-lo afirmo minha existência — *cogito ergo sum*.² Esta verdade parece cristal de rocha pela sua transparência e solidez. Vejamos o que se pode fazer com ela. Em primeiro lugar, observa-se que o *cogito* chegou à autoconsciência vazio, sem que nenhuma das percepções que o acompanharam até esse momento conseguisse constituí-lo substantivamente, formar parte de sua identidade. Ao alcançar esse ponto, o sujeito nada pode afirmar a respeito da natureza real ou fictícia de suas percepções e menos ainda da existência ou não dos objetos que parecem provocá-la. Toda pergunta lançada nesta direção acabará sendo aspirada pelo turbilhão da única afirmação possível: "Penso, logo existo". A

2. R. Descartes, *Discours de la méthode*, Paris, Vrin, 1962, p. 32.

verdade de tal asserto é auto-evidente para a consciência subjetiva que a reconhece como tal. A estrutura da autoconsciência afirma-se assim como um puro ato reflexivo: auto-suficiente, mas intransitivo. *Autoconsciência e intransitividade* — as duas qualidades paradoxais do princípio da subjetividade descoberto por Descartes e, ademais, o ponto de partida desde o qual se haverá de buscar a transcendência. O desafio pode ser expresso nos seguintes termos: como realizar o caminho de volta da subjetividade ao mundo restituindo a este o mesmo grau de certeza racional e de autoconsciência que se manifesta na faculdade reflexiva da autoconsciência? Em outras palavras: onde encontrar um princípio que permita à razão subjetiva sair de si mesma para apreender o mundo à sua imagem e semelhança sem que a assalte a dúvida de que na verdade não faz outra coisa que contemplar-se no espelho?

Descartes crê sair do atoleiro voltando à proposição inicial — “penso, logo existo” — e conclui que tal afirmação mostra-se como uma verdade indubitável, porque se apresenta à consciência como *clara e distinta*. Daí extrai uma regra geral: “As coisas que concebemos clara e distintamente serão sempre verdadeiras”.³ Burlando o rigor de seu próprio método, Descartes poderá chegar a comprovar racionalmente a existência de Deus e do mundo físico como realidades substantivas, isto é, irreduzíveis à consciência subjetiva. Desta maneira, o horizonte da transcendência fica assegurado.

3. Id., *ibid.*, p. 33.

Vale a pena insistir, uma vez mais, que a solução dada por Descartes pressupõe um auto-engano e escamoteia o problema que ele mesmo se coloca. De fato, a natureza reflexiva da proposição “penso, logo existo” torna impossível a aplicação mecânica do princípio de clareza e distinção a qualquer outro fenômeno que não seja o ato pelo qual a razão subjetiva toma consciência de si. A verdade de sua existência apresenta-se ao sujeito como clara e distinta tão-somente no instante em que este se pensa e unicamente em virtude desse ato de pensar-se e não de qualquer outro. Atribuir às categorias de clareza e distinção um caráter autônomo, de modo a convertê-las em critério para comprovar a existência de outras realidades, põe em risco o próprio princípio da subjetividade, posto que já não saberíamos dizer se este é verdadeiro porque se ajusta às normas de clareza e distinção ou vice-versa. Em resumo, do *cogito* cartesiano não se pode derivar nada que não seja a reiteração incessante de si mesmo.

A estrutura intransitiva da proposição “penso, logo existo” assemelha-se à matriz do mito já que, como este, torna auto-

-evidente sua verdade no momento de atualizar-se e não em virtude de qualquer outro vínculo causal. Levada às suas últimas conseqüências lógicas, a visão centrada no princípio da subjetividade necessita, de fato, recomeçar o mundo a cada instante, ou, o que é o mesmo, perpetuá-lo no presente intransitivo da consciência para que não desapareça de vez. Este é um dos sentidos que adquire a idéia do contrato social no pensamento político moderno. Viver em sociedade significa a reedição incessante de uma lógica, antes do que a complacência com um código cristalizado. A idéia de contrato social nos adverte sobre as incertezas do futuro e não se refere às garantias do passado. O mito deve ser, como o fogo sagrado, reavivado a cada instante. Os astecas, possuídos por uma angústia cósmica semelhante, realizam, a seu modo, este esforço de sustentação do mundo oferecendo cotidianamente sacrifícios humanos ao Deus Huitzilopochtli para garantir o retorno ordenado dos dias e das coisas. Lamentavelmente, o mito moderno do contrato vem acompanhado da leve suspeita — a consciência — de que não existe nada além da razão subjetiva que torne compulsivo o ato de adesão ao pacto. Sucede, sem embargo, que o homem não tem vocação para a divindade e não agüenta por muito tempo a idéia de contemplar-se eternamente no espelho. Assim a razão subjetiva romperá o cerco invocando a existência de novos ou velhos ídolos — leis naturais, princípios meta-históricos — que outra vez tornarão possível a ilusão da transcendência. Este trânsito supõe um rosário de atos de fé que são outras tantas formas que a razão encontra para perdoar-se a cada dia. De toda maneira, a ferida aberta por Descartes já não poderá fechar-se facilmente. O paradoxo colocado pelo caráter reflexivo do princípio da subjetividade dará origem, dentro dos limites estabelecidos pela filosofia cartesiana, ao desenvolvimento de duas tendências: por um lado, a subjetividade total da realidade e, por outro, a alienação ou naturalização da consciência. Hegel foi o filósofo que viu com maior nitidez o ponto morto a que havia chegado a tradição racionalista iniciada por Descartes. Se com Descartes emerge pela primeira vez o desafio da noção de identidade partindo de um princípio eminentemente reflexivo como é a autoconsciência, com Hegel joga-se a cartada decisiva para superar o dilema. Por isso, a filosofia de Hegel leva, por um lado, até suas últimas conseqüências a marca do racionalismo clássico, ao mesmo tempo que esgota qualquer possibilidade de encontrar outra saída — que não seja a hegeliana — dentro dos limites da dita tradição.

O Narcisismo da Razão

Cabe salientar, primeiro, o enorme esforço de síntese que significa a filosofia de Hegel, empenhada em unir o que até então havia estado irremediavelmente dividido no pensamento filosófico ocidental: indivíduo-sociedade, concreto-abstrato, todo-parte, infinito-finito, sujeito-objeto. Entre avanços e retrocessos, as tentativas realizadas entre os séculos XVII e XVIII concluíram, ora privilegiando ou eliminando um dos termos, ora reconhecendo o caráter irredutível de tais oposições ou, finalmente, postulando um princípio de transcendência infranqueável à razão. Hegel compreendeu muito bem as conseqüências das explicações que faziam com que o curso da história dependesse de atos meramente volitivos ou de princípios de caráter supra-histórico. Em suma, conclusões desse tipo ameaçavam a continuidade do pensamento filosófico que desde suas origens quis ser uma aventura racional. Se a travessia da razão filosófica não havia sido um equívoco, devia-se buscar dentro de sua própria história a força para sair do impasse em que se encontrava.

Adorno tem insistido no fato de que a filosofia hegeliana não pode ser derivada "de nenhuma sentença, de nenhum princípio geral" já que ela só admite ser captada como totalidade através da recapitulação completa de "todos os seus momentos".⁴ Se bem que à primeira vista isso possa parecer uma grande virtude, por outro lado aponta a um sério problema ao sugerir que estamos diante de um sistema de idéias que se auto-explica, tirando de dentro de si mesmo os critérios de normatividade pelos quais deverá ser julgado. Uma filosofia assim preenche todos os espaços, de tal forma que não dá margem ao surgimento de um ponto de vista exógeno que permita reconhecê-la precisamente como aquilo que pretende ser: uma totalidade aberta e inconclusa. Aqui radica, como veremos, a dificuldade de encontrar na filosofia hegeliana um princípio de transcendência que não seja a duplicação de sua imagem. Desde dentro, o sistema hegeliano se nos apresenta como uma alucinante estrutura de espelhos na qual se reconhecem as fontes das figuras que vemos projetadas, um verdadeiro pesadelo especular. Sem levar muito a sério a advertência de Adorno, nos permitiremos ressaltar as idéias que se relacionam com a perspectiva deste trabalho.

Para superar o fenômeno reflexivo da autoconsciência centrada na subjetividade, Hegel propõe estádios sucessivos de trans-

4. T. Adorno, *Tres estudios sobre Hegel*, trad. de Victor S. de Zavala, Madrid, Ed. Taurus, 1981, p. 16.

condência que, como veremos, longe de solucionar o problema, apenas o posterga. A condição finita e intransitiva da consciência subjetiva fica, num primeiro momento, superada na esfera da vida social ou coletiva, quer dizer, no conjunto das instituições humanas que configuram a história dos povos e que Hegel chama de Espírito Objetivo. A esta altura a razão chega a alcançar as dimensões da História Universal e consegue, desta maneira, transpor os limites da subjetividade, porém ao custo de perder a consciência de si de que gozava inicialmente. Por isso será necessário postular um novo fundamento que propicie a reunião das virtudes inerentes aos estádios anteriores, mas sem arcar com suas desvantagens. Este novo princípio o constitui o Espírito Absoluto capaz de “conservar a infinitude e a totalidade do Espírito Objetivo” e, ao mesmo tempo, a “consciência de si” impressa na subjetividade.⁵

Não obstante, através de semelhante estratégia, constatamos que Hegel não fez outra coisa que ampliar o círculo da reflexividade da autoconsciência até torná-lo co-extensivo com o conceito da razão, de maneira que agora o problema radica em saber se esse movimento para o “outro” se reduziu “ao mesmo”.⁶ A Razão Absoluta de Hegel acaba reproduzindo as mesmas qualidades de auto-suficiência e intransitividade que havíamos observado no ato reflexivo pelo qual a razão subjetiva toma consciência de si mesma, só que desta vez numa escala infinitamente maior. Ao analisar o princípio da subjetividade em Descartes vimos que dele não era possível derivar nenhuma outra realidade ulterior: a verdade do *cogito* esgota-se no horizonte da autoconsciência. À Razão Absoluta de Hegel acontece algo muito parecido: dela não se pode dizer senão que é, a cada instante, consciência da síntese total de sua própria história. A Razão se auto-explica ao tomar consciência de seu movimento e a história não tem mais remédio do que acompanhar-lhe o passo, pois ela mesma não é outra coisa do que Razão em movimento. Desta forma, a história fica plantada em um presente perpétuo, refletindo a imagem da razão; como na aporia de Aquiles e a tartaruga, sua alucinada carreira não é mais que uma ilusão ótica. A temporalidade já não pode ser concebida como o horizonte da transcendência posto que se dilui na intransitividade do ato reflexivo que significa o autoconhecimento da Razão Absoluta. Por outra parte, a história, ao ser a emanção da Razão Absoluta, torna-se soberanamente irresponsável, dado que agora todo e qualquer fato terá de ser compreendido como a consumação de uma lógica inexorável. A Razão, constituída em juiz e parte, encontrará sempre manhas para desculpar-se de suas felonias. O caráter aberto e fluido

5. I. Belaval (org.), *História de la filosofía. La filosofía alemana de Leibniz a Hegel*, México, Siglo XXI, 1977, v. 7, p. 281.

6. V. Descombes, *Lo mismo y lo otro. Cuarenta y cinco años de filosofía francesa (1933-1978)*, trad. de Elena Benarroch, Madri, Ed. Cátedra, 1982, p. 31.

do sistema hegeliano não permite fixar nenhum princípio de transcendência a partir do qual seja possível relativizá-lo, quer dizer, identificá-lo como um momento de uma história que o ultrapasse; mas talvez seja esta a chave de sua permanente atualidade. A enorme capacidade de digestão que exhibe torna-o complacente com qualquer crítica pois sempre haverá uma forma de absorvê-la como outro dos momentos necessários pelo qual desponta sorridente a cabeça da Razão. Ao final, não se sabe dizer se a subjetividade se inflou tanto a ponto de confundir-se com a Razão Absoluta ou se esta se comprimiu de tal modo que já não cabe a não ser na filosofia hegeliana.

Porém, ao elevar-se ao saber absoluto, a razão acaba adotando uma forma tão avassaladora que não somente resolve o problema inicial do autoconhecimento da modernidade como o resolve demasiado bem: a pergunta sobre a genuína autocompreensão da modernidade se desvanece numa irônica gargalhada da razão.⁷

7. J. Habermas, *El discurso de la modernidad*, trad. de Manuel J. Redondo, Madrid, Ed. Taurus, 1989, p. 59.

A crise da noção da identidade

A partir de então, a consciência a respeito do impasse em que havia desembocado a tradição racionalista provocará as mais variadas respostas. Em uma direção, a filosofia de Hegel será considerada por alguns como o limite máximo do discurso racionalista em face do qual não cabe tomar uma atitude irônica ou empreender a busca de outras formas de transcendência mais ou menos distantes da senda trilhada até esse momento. Os que continuam fiéis à tradição hegeliana prolongarão as coordenadas de seu pensamento até inventar-lhe um final que uns crêem extrair em estado latente de sua própria filosofia e que outros preferem postular como um novo princípio que faria possível a superação de dito sistema. Em ambos os casos, a idéia de revolução — entendida sobre o pano de fundo da experiência francesa, isto é, como o começo de uma nova história — será a pedra de toque que permitirá manter viva a chama da fé, o princípio da transcendência, sem abjurar nem a Razão nem a História.

Sem embargo, pouco duraria a esperança. Paulatinamente a Revolução foi perdendo a graça até que “el tiempo pasó con trapo y noche y fué borrando el pez y su latido...” Então, já sem um final previsto ou previsível, a razão terá de ostentar todo o seu engenho para continuar sua travessia. Porém, como contar a história de uma viagem sem destino? Naturalmente fazendo

do paradoxo que representa uma história sem fim, o tema da história que se vai contar. Uma história assim, que tem como argumento a impossibilidade de seu próprio fim, encontrou a fonte da eterna juventude, encontrou o "tema da modernidade". Em poder desta insólita descoberta já não será tão difícil imaginar-lhe um princípio: Habermas o encontrará em Hegel que, por sua vez, o havia situado por volta de 1500; outros o verão mais atrás ou mais adiante. Não interessa: o importante é não deixar de contar a história, como Sheherazade nas *Mil e uma noites*, para não perder a cabeça. O revisionismo, afinal de contas, é uma forma eficiente de evitar o suicídio intelectual.⁸

8. Atualmente os títulos de muitos livros, que são como os apelidos das pessoas: dizem muito mais sobre elas do que seus nomes próprios, expressam a seu modo a condição especular da consciência moderna. Por um lado, a reflexividade tautológica: *o mesmo e o outro*, por outro, utilizando os dois pontos, a projeção simétrica da imagem invertida: *A história da modernidade: ou a modernidade da história*.

Enfim, a exacerbada consciência do tempo intransitivo, que tal situação provoca, leva, como contrapeso obrigatório, a uma autofagia voraz que se expressa na notável tendência das ciências sociais a se autoconsumirem, isto é, a viver lendo suas próprias vísceras. E como de contar se trata, todas inclinam a cabeça ante o poder hipnótico da palavra, e aquela que se dedica a revelar seus mistérios — a lingüística sob distintos paramentos — passa a ocupar o lugar do mito. Assim, a sociologia, a antropologia, a política acabam congregando-se em torno dessa dimensão sagrada, ao mesmo tempo que a história volta a declarar, ufana, sua antiga paixão narrativa.

SINTESE NOVA FASE
49 (1990): 85-93

Endereço do autor:

R. Cristina, 84

Sion

30330 — Belo Horizonte — MG