

DA IN-COERÊNCIA: TRÊS REFLEXÕES SOBRE A IDENTIDADE

Rui Magalhães
Universidade de Aveiro

«Em Varsóvia, uma enfermeira passava as portas do gueto com crianças escondidas de baixo da saia, até que uma noite – de uma suave penumbra a descer sobre aquelas ruas infectadas de tifo, infestadas de piolhos – a enfermeira foi apanhada: a criança, atiraram-na ao ar e alvejaram-na como uma lata de conserva; à enfermeira, deram-lhe a “pílula nazi”, uma bala na garganta»¹.

Cito Anne Michaels, do seu livro *Fugitive Pieces*, como poderia citar uma quase infinita multiplicidade de outros textos. Todos eles reportando-se àquilo que nos habituamos a chamar “Holocausto”. O holocausto é o grande escândalo da nossa cultura. O grande absurdo. O incompreensível por excelência. O que, no entanto, raramente se questiona é, precisamente, a incompreensibilidade de um facto tão visível, tão excessivamente visível.

O que poucas vezes se questiona é como podemos continuar a viver com essa incompreensibilidade, tanto mais que um facto como este, longe de ser único, continua, sob todas as formas, a ser nosso contemporâneo. Ele existe no próprio momento em que digo estas palavras, como no momento em que as escrevi. A sua compreensão não compete, pois, aos historiadores, porque não se trata de um facto histórico, mas de um “modo de ser”, de um “modo de realizar o ser”.

A primeira ideia que me parece imprescindível não deixar escapar é a de um necessário qualificativo para a expressão “escândalo”. Um tal qualificativo só pode ser “farsa”. Mas seria demasiado fácil admitir que a cultura ocidental se funda na farsa. Seria preciso, nesse caso, falar da grande farsa do ser, da grande farsa da ontologia, da grande farsa da moral, da imensa farsa da História. Não mais pararmos de multiplicar o reconhecimento das farsas, tornar-nos-íamos, à força de tanta insistência, actores disciplinados e retóricos, poetas da palavra inconcebível, administradores da nossa própria incredulidade e, naturalmente, estaríamos, uma vez mais, perante um incompreensível.

A cultura ocidental funda-se na verdade, no eu, na identidade. Estas palavras, sérias e seriamente analisadas através dos séculos, são, todavia, pílulas nazis que espetamos na nossa

própria garganta, da qual não jorra, naturalmente, sangue, mas filosofia. Ou que, preferencialmente, espetamos na garganta dos outros, a que chamamos “Outro”, para deles recolhermos o nosso próprio sangue, nessa espécie de transfusão infinita a que se chama “reconhecimento”.

“Verdade”, “eu”, “identidade” são nomes que alegremente enunciamos para fundar a razão de ser da conquista, sistematizada, depois, no direito, na moral, na estética. Ou seja, no sistema de regras que permitem articular a metafísica da identidade com a necessária delimitação do império, para que haja sempre algum suposto não escravo pronto a entrar na comédia do reconhecimento e para que, natural e pacificamente, a história continue.

“Conquista” é a palavra chave para compreender o eu. “Identidade” é a palavra chave para compreender a razão da imperiosa necessidade da conquista. Um pensamento estritamente autológico só na conquista pode achar um ponto de fuga à claustrofobia. Na realidade, tanto a metafísica como a mística ocidentais são essencialmente autológicas; os seus paradigmas de transcendência (o ser e Deus) são figuras da identidade por excelência. De modo que o lugar do outro só pode ser o espaço do uso. A diferença é sistematicamente excluída para ser reconstruída como identidade sob a forma benevolente da interpretação (equivalente a uso do outro) e para o esquecimento da compreensão (equivalente a ser o outro).

O que vos proponho é uma brevíssima meditação sobre três termos, tão familiares a todos nós, tão próximos, que a minha tarefa só pode ser absurdamente tautológica ou incomensuravelmente pretenciosa. Tal me parece ser, no entanto, o risco constantemente iminente da palavra.

O primeiro é “eu”, o segundo é “verdade”, o terceiro é “justiça”. Veremos se consigo ser justo com a verdade, verdadeiro em relação à justiça e, naturalmente, se me será dado permanecer fiel a mim mesmo através destes absolutamente inseguros caminhos da palavra. Serei, nesse caso, plenamente coerente. Isto é, terei respondido às exigências lógicas e epistemológicas próprias de um lugar como este. E é essa exigência que me leva a acrescentar, a título de conclusão, um quarto termo, precisamente o de “coerência”, noção síntese, aparentemente mais aplicada do que teórica, mas, talvez, autêntica determinação em acto de todas as categorias antes analisadas.

O “Eu”

Eu é o ponto de partida. O motor da busca. A *ratio essendi* de todas as viagens transcendentais como de todos os actos quotidianamente repetidos, até à exaustão, até ao esquecimento. “Filosofia”, “desejo” e “prazer” conjugam-se nesse espaço, sob formas sempre diferentes, mas sempre “idênticas”, na ultrapassagem desse esquecimento, no fornecimento de novas e salutares energias que trazem essa partícula – base da responsabilidade e origem da contemplação de tudo o mais – renovadamente à superfície.

O eu liga-se ao outro através de conceitos morais: compromisso, responsabilidade, palavra dada, ou de ligações de algum modo institucionais. Essas ligações são a confirmação da autologia do eu, da sua intrínseca e essencial solidão. Foi sempre o reforço dessa autono-

mia que constituiu o objectivo da filosofia moral, de Sócrates a Santo Agostinho, passando pelos estóicos e mesmo Kant, tal como do pensamento ascético e místico. Neste quadro, por exemplo, se compreende a crítica das paixões bem como o cuidado de si sublinhado por Foucault na sua *História da Sexualidade*.

A ideia de virtude não é mais do que a consequência de uma adequada delimitação e configuração do eu. Por outro lado, observe-se como todo o nosso pensamento mais elevado, mais 'humano' se funda sempre no direito do indivíduo. Os Direitos do Homem são a formalização prática da delimitação monadológica. O direito assegura, antes de qualquer outra coisa, a legitimidade moral dos limites configuradores do eu. Tudo quanto ao outro possa dizer respeito, nasce e justifica-se no eu e na sua auto-consciência. Mesmo o amor é, por toda a parte, antes de mais, amor próprio. É no amor próprio que se funda a responsabilidade, coisa própria do homem, isto é, do eu livre e consciente. A própria ideia de liberdade é radicalmente individualista e só no eu o seu fundamento ontológico se revela.

A liberdade é sempre pensada como algo eminentemente individual, como posse. Disso é clara expressão a ideia corrente segundo a qual a minha liberdade termina na liberdade do outro. Ora, seria bem mais rigoroso dizer-se que a minha liberdade começa na liberdade do outro; mas esta ideia colocaria em questão a natureza individual da liberdade, o seu carácter de posse e a sua relação com o livre arbítrio.

É certo que neste quadro metafísico podem reconhecer-se formas de abertura (mas não serão elas, precisamente, a confirmação do espaço fechado do eu?). Tais formas de abertura ou de ligação determinam-se sempre como distância, normalmente, como distância absoluta, como o inultrapassável que o sujeito – sempre mais ou menos trágico – deve buscar, ou pelo menos, tocar a sua orla: os grandes princípios éticos, as grandes imagens fundadoras.

Seja no plano mais abstracto – onde o sujeito busca Deus ou o Ser – seja no mais concreto – onde se perfilam noções como 'desejo' ou 'prazer' – sempre se trata do impulso para um trânsito que leva o eu para fora de si, numa viagem de consequências dificilmente previsíveis, mas a cuja previsão – sob a forma da análise (ou da dedução) – sempre a filosofia dedicou o melhor das suas forças. As formas radicais de exterioridade são formas de distância, formas de negação da proximidade, fundadas mesmo ontologicamente nessa negação da proximidade. As formas aparentemente mais fortes de actividade de procura, as mais dinâmicas, existem como consequência do monadismo essencial. E ao apresentarem-se como modos de essencialização, de obtenção da verdade e da plenitude, mais não fazem do que esconder, sob esse aspecto tão romanticamente positivo, a falta essencial, a solidão mais absoluta.

Poder-se-ia, então, falar, a este propósito, de um egoísmo da imagem enquanto esta se liga directamente aos ideais, aos desejos e às crenças. A imagem é perseguida pelo sujeito que, nessa busca, anula a realidade próxima, buscando a «verdadeira realidade» sempre na

distância. Ora, o que pode a distância dar ao sujeito? Apenas uma imagem dele mesmo na sua mais radical fragilidade transfigurada na imagem da procura. Isso satisfaz o sujeito na medida em que o afasta de si mesmo, da confrontação consigo que exigiria o abandono do autológico, impedindo-o de se ver tal qual é. A imagem é sempre grande, bela, grandiloquente e, por conseguinte, desejável e lugar de suposto auto-reconhecimento.

O outro é, em qualquer caso e sob que natureza se apresente, sempre exterior, sempre algo a que o eu pode ou deve ligar-se; isto significa que a ligação com o outro não é, de modo nenhum, constitutiva do eu, mas apenas, eventualmente, enriquecedora. Neste sentido, parte-se à conquista do saber, do ser, de Deus, do mesmo modo que se tenta conquistar uma mulher ou o território do inimigo. Em alguma medida, o outro é sempre o inimigo, no sentido em que aquilo que ele possui adquire sentido essencialmente como matéria para o eu.

O(s) holocausto(s) podem, assim, ser um escândalo, isto é, a imagem (mais ou menos brutal) de algo que alguém faz a alguém e de que eu sou testemunha; que pode, por isso, afectar a minha sensibilidade, o meu eu social ou socializado, mas não o eu em si que permanece incólume, mesmo que seja, sob a forma de testemunha revoltada. O mesmo em relação à morte do outro. Por mais amado que seja. É sempre o meu choro pelo outro ou pela parte de mim que, egoisticamente, ama o outro. Não é nunca um choro por nós, por essa entidade que a nossa ontologia radicalmente desconhece.

“Verdade” e “Justiça”; interpretação e compreensão

“Verdade” é o nome metafísico do encontro efectivo e efectivamente conseguido com a exterioridade. “Interpretação” é o nome do processo teleologicamente orientado para esse encontro. “Compreensão”, o nome da assunção do encontro pelo eu.

O outro, a exterioridade, é o objecto da sensação ou do conhecimento. A dúvida ou a equivocidade (isto é, a não imediatidade do encontro) da exterioridade dá corpo à interpretação. Interpreta-se para chegar à verdade e, num mesmo gesto, para que o eu possa contemplar-se nessa verdade como um sujeito de direito pleno. Porque só na verdade – assim o diz o fundamento do nosso ser – o indivíduo pode adquirir ou assumir o seu nome. O seu nome é, pois, o resultado do conhecimento que foi possível alcançar, ou seja, daquilo que da exterioridade foi possível reduzir à interioridade. O que se chama compreensão é esse conhecimento que me implica, mas sempre apenas como testemunha. Da compreensão, no seu sentido tradicional, se poderá, portanto, dizer que é a simulação da plenitude e da abertura do sujeito, a justificação retroactiva da autologia.

Múltiplas vezes a tradição se interrogou acerca do que é compreender²; mas fê-lo sempre como interrogação acerca de um acto de apreensão em que o sujeito era pensado sob a forma de deslocamentos mais ou menos radicais em relação ao paradigma do espelho, nunca deixando, por isso, a compreensão de ser pensada como uma forma particular de conheci-

mento, ou seja, tendo sempre em vista o saber ontológico e gnoseológico relativo ao acto de conhecimento.

A compreensão é portanto uma sub-categoria do conhecer. Mas o conhecer é, por sua vez, uma forma de ligação e de dependência ontológica, pelo menos se não deixarmos de ter em consideração a ideia tradicional de que tudo o que acontece acontece numa determinada esfera de ser. E, correlativamente, que o sentido é prioritário em relação aos sentidos (na realidade, o sentido é prioritário em relação aos sentidos, mas não sob a forma da determinação e da constituição, mas na da indicação), ou seja, que é o modo pelo qual o ser se manifesta e no interior do qual são determináveis os múltiplos regimes de significação, precisamente de acordo com os «modos de ser», isto é, com as categorias.

A compreensão fica, neste quadro reflexivo, restringida a uma forma de reapropriação que não é muito mais do que o regresso a si do exprimido (na proposição ou no juízo – formas tutelares e absolutamente redutivas do discurso) ainda que nessa viagem possa dar origem a fenómenos de totalização, como acontece em Hegel que parecem consagrar a simultaneidade (pelo menos lógica) da abertura e fechamento do sujeito na compreensão.

Isto significa que, seja qual for a teorização que suporte uma particular concepção da compreensão (desde que não exista uma reinterpretação do sentido), estamos sempre perante a procura de um rigor ontologicamente determinável e de uma natureza em trânsito que aspira a uma coincidência consigo mesma. A dimensão superficial da interpretação é, por isso, o efeito de uma convocação – desde o início exigida pela própria expressão – que não pode, por conseguinte, escapar às armadilhas constantemente lançadas por um processo que só é entendível como reconstituição. Sujeito-intérprete e sujeito-instrumento são, deste modo, noções singularmente equivalentes.

Mas esta equivalência, se desfigura o que seria a possibilidade de uma aproximação plenamente livre e despreocupada do sentido, sublinha, simultaneamente, as condições formais e materiais que estiveram na origem de uma determinada produção de sentido; tendendo, desse modo, a elidir mais ou menos radicalmente o deslocamento específico que justificava – numa ordem não ontológica nem de poder – a emergência do discurso, não na forma da reduplicação, mas na do acontecimento. Ou seja, por outras palavras, que permitiria que a diferença sobrepujasse a identidade, arrancando o discurso e o seu universo de preocupações, de indecisões e de fragilidades (ou de forças) à alternativa entre a identidade e a diferença, e permitindo libertá-lo da condenação à redução ao proposicional.

Se o discurso é a proposição de um mundo e um convite (ou mesmo um pedido – mesmo quando não é dádiva) à habitação, a compreensão só pode ser a dádiva do sujeito, dádiva de si mesmo como matéria, como habitante voluntário e, conseqüentemente, como suspensão da crítica no sentido do uno, isto é, de exame a partir de um ponto de vista exterior ao mundo proposto. Paradoxalmente, isto supõe uma outra dimensão da crítica em que o sujeito é

incomparavelmente mais comprometido, mais empenhado na sua totalidade de indivíduo. É a coragem da abdicação da crítica. Não se trata, portanto, nem de congenialidade nem de sim-patia, mas de doação da alma. Para que o outro a use como matéria do seu mundo. A compreensão como recepção é o regresso a si da dádiva, mesmo quando o discurso não pode ser entendido como dádiva, após a longa travessia do deserto.

A compreensão situa-se, por conseguinte, não sobre a palavra, não antes da palavra, não depois dela, mas liga-se directamente ao ponto em que a palavra se liga a si mesma. Compreender é dar corpo à palavra. Deixar que ela use o sujeito que a atende, como lugar de refúgio, de júbilo e de auto-reflexão.

A compreensão é um lugar outro – distinto do lugar de constituição dos conceitos e distinto do espaço em que eles vivem da sua ressonância; – é o lugar de aceitação não meramente benévola da palavra, o ponto de (aparente) fragilidade onde a palavra, ao exercer o (seu) poder, se vê, simultaneamente confrontada com as suas fragilidades, ao deparar com esse acto de entrega, de disponibilidade integral³.

Por este processo, certamente pouco claro e ainda menos seguro, a palavra abre-se à possibilidade do sentido, tal como aquele que compreende se abre à graça do esquecimento da obsessão de si mesmo, abrindo-se, também ele, ao sentido. Esta nova topologia – marcada pelos acontecimentos – configura-se, portanto, na suspensão da ordem de conquista que parece ser própria da palavra e que o é, de facto, enquanto insiste em si mesma e quando o sujeito se coloca na atitude de intérprete, isto é, na atitude de apreensão.

Esta coincidência de movimentos anula as cristalizações identitárias (do conceito, dos sujeitos implicados, das imagens que estruturam, constantemente, os movimentos e as atitudes conceptuais e interpretativas). O que é dado (pela compreensão) é um domínio de impossibilidade e de improbabilidade: é algo a que a palavra aspirava, no secreto da sua natureza, mas que pensava sempre sob a forma do domínio. A dádiva é, nesse sentido, a desconstrução sistemática e aleatória, da vontade de domínio⁴.

Pode falar-se de uma ética da palavra na medida em que exista uma plena aceitação, em que o sujeito se confronte com os seus próprios limites por via de uma alteridade.

É pois, só na ligação entre a compreensão como dádiva e a palavra como quiasma da força e da fraqueza que faz sentido falar-se de ética no domínio do pensamento. A compreensão constitui o exemplum como forma de objectividade não aleatória nem meramente sugestiva. Na responsabilidade totalmente partilhada no espaço de uma verdade que não se esconde, que não é tímida, ou que, pelo menos, não se intimida perante a responsabilidade, mas que, pelo contrário, vai até ao fundo, até ao ponto em que essa responsabilidade só pode ser assumida na plenitude como risco de morte. Porque à verdade assim entendida não se pode fugir; não há nenhuma espécie de manobra que justifique a interrupção da viagem; não há objectivos maiores ou sequer outros que possam dar ao sujeito uma imagem de si

mais autêntica. A ligação compreensão/palavra não é nenhuma espécie de jogo (nem sequer de um jogo de morte): é a pura manifestação do em face de que fala Levinas.

É preciso, pois, ser-se justo. Tocam-se, assim, os limites da verdade. O ponto em que a verdade permite o acesso à imagem total da identidade pela integração do outro como objecto de visão, como espectáculo de que sou testemunha. Mas para além disto, há a justiça. Aquilo que é epistemologicamente excluído. Parece só poder haver justiça se houver verdade. É preciso ser-se verdadeiro. Mas só há verdade se houver justiça. Este ponto – o mais eminente da não imagem do sujeito – dá-se na dupla que enunciamos. Como saber de uma dádiva, imprevisibilidade do mais previsível infinitamente deslocado de si. Dá-se como amor da deslocação, como insuportabilidade da verdade que se tem a si mesma como horizonte.

Contra o mero em face é preciso falar-se de um outro lado da face, isto é, de um por dentro da pele. Lugar único onde eu adquiro um nome que não é a fonte do orgulho identitário, mas o saber do impossível como a única radical e, simultaneamente, tão ínfima possibilidade.

Da (in-) “Coerência”

Talvez nenhum momento filosófico esclareça de uma forma tão óbvia o conjunto de questões aqui contidas e as suas consequências dramáticas como a história hegeliana do senhor e do escravo. Aí encontramos quer a origem dos mecanismos do poder desencadeados pela busca do reconhecimento na fantasia da relação com o outro, quer a origem da imagem distante que emerge no espírito crítico em relação ao poder. Duas faces da mesma realidade, dois vírus causadores do estado permanente de doença que nos infecta a todos. Na realidade, se é isso, de alguma forma, o ódio de nós próprios, o desprezo pelas nossas fraquezas, o ódio por aqueles em quem reconhecemos a origem dessas fraquezas, tudo isto é a consequência directa do amor por nós mesmos num quadro de inultrapassável solidão. O tradicional desprezo pelo prazer, a separação platónica e agostiniana do corpo e do espírito, são formas claras desse amor/ódio. A mística ascética e o poder são duas atitudes que visam responder a uma única solicitação, a uma única e imperativa necessidade.

A identidade é formal e atemporal. Quando se faz tempo e coisa concreta origina a exigência de coerência. O princípio da coerência é a afirmação do eu independentemente das circunstâncias. É a arrogância da solidão que nesse valor de identidade exaustivamente praticada frui uma imagem de si, ultrapassa a solidão na companhia de um fantasma. É por isso que a história ocidental está cheia de duplos. O desejo patológico de agradar, forma particularmente subtil da conquista, é uma outra versão da dialéctica hegeliana. Incomparavelmente mais sedutora, incomensuravelmente mais objectiva porque não auto-contraditória, é sempre, apesar de tudo, o piscar o olho a um duplo, quer dizer, o auto-comprazimento com a doença identitária.

Ninguém está em condições de abdicar da coerência. Porque a coerência é a imagem objectiva da verdade do sujeito. Mas esta verdade é o exacto oposto da justiça. Verdade e justiça são termos naturalmente exclusivos, na sua determinação teórica; ainda que, na distância do mito, se encontrem realizando a plenitude do ser ou de Deus. Mas isso é outra história, uma história da qual o sujeito concreto está radicalmente ausente.

Da in-coerência se poderá dizer que é o assumir do próprio discurso como êxodo infinitamente renovado, isto é: como abandono, em cada instante, do conforto da verdade, da interpretação e da benevolência.

Compreende-se, assim, até que ponto a farsa do escândalo do holocausto é constitutiva do nosso íntimo modo de ser. Compreende-se também que a solidariedade, enquanto verdadeiro cúmulo do pensamento interpretativo, é incomparavelmente mais escandalosa do que o holocausto.

Comecei com uma citação de Anne Michaels; deixem que termine com uma outra:

«Algumas mulheres davam à luz quando morriam na câmara. As mães eram arrastadas de lá com a nova vida meio saída dos seus corpos. Perdoai-me vós que nascestes e morrestes sem que vos dessem um nome. Perdoai esta blasfémia de preferir a filosofia à brutalidade dos factos»⁵.

Notas

1- Anne Michaels, *Fugitive Pieces*; tradução portuguesa de Manuela Vaz, Peças em Fuga, Presença, Lisboa, 1997, p. 53.

2- Na realidade, até hoje pensou-se a compreensão na cena da recepção; é preciso começar a vê-la como dádiva. A compreensão como recepção (seja qual for o modo como a recepção é pensada), é o correlato da concepção do discurso como representação.

3- A palavra corre então o risco de uma espécie de enamoramento (ou melhor: de uma paixão) por esse sujeito que assim se oferece como matéria da glória do outro. Este acto, ao excitar a auto-determinação da palavra, coloca-a, paradoxalmente, diante de um domínio que não é já, apenas, de conquista, mas de administração, não tanto de um poder, mas antes de uma diversidade de caminhos, de acontecimentos que a tornam viva para lá da vida que resulta do seu nascimento e da sua insistência sobre si própria.

4- Mas não poderá existir aqui uma excessiva severidade da própria dádiva. Que a dádiva se não substancialize num acto ontológico, é o cerne da questão, precisamente o que nos permite falar de uma ética neste contexto. Porque de outro modo, tudo estaria perdido, definitivamente. É preciso que o sério absoluto da dádiva não seja uma subreptícia afirmação de um eu que se dá, de um eu que, nesse acto aparentemente livre, procura simplesmente um modo de ser, isto é, uma afirmação e uma confirmação do seu poder, do seu estilo, da sua boa-vontade.

5- *Peças em Fuga*, p. 163.