

# *A crise do pensamento: o sujeito na modernidade*

Maria Nelida Sampaio Ferraz\*

## RESUMO

Este trabalho aborda o nascimento do sujeito e as transformações por que passou na Era Moderna. Sem a pretensão de esgotar tema tão vasto, privilegiou-se a leitura de Deleuze, que vê no sujeito a correlata e necessária descoberta do Outro. Buscou-se focalizar o sujeito a partir da crise, mais ou menos recente, do *cogito*, compreendendo-o, a partir daí, como produção de subjetividade, onde se atualizam as forças da diferença e da História. Palavras-chave: sujeito; alteridade; identidade.

## SUMMARY

*This work approaches the birth of the subject and the transformations that it went through in Modern Days. Having no pretensions to emptying so broad a subject, the reading of Deleuze, who sees in the subject the associated and necessary discovery of the Other, was selected. The intent was to focus the subject from the more or less recent crisis of the cogito, and therefrom understand it as production of subjectivity, where the forces of difference and History are updated.*

*Keywords: subject; otherness; identity.*

## RESUMEN

*Basándose en los movimientos iluminista y romántico, el texto analiza como la construcción de los conceptos de cuerpo y cultura, y sus conexiones con las nociones de tiempo y espacio, fueron fundamentales para los modos de producción de la subjetividad moderna. El objetivo es pensarse esa subjetividad frente a las nuevas tecnologías de la información, sus mecanismos de simulación y sus hibridismos.*

*Palabras-clave: cuerpo; tiempo; nuevas tecnologías.*

**A** ruptura do pensamento com os vínculos sagrados que o sustentavam começa com a filosofia das Luzes e sua crítica da superstição. Muitas análises situam nesse ponto o nascimento da modernidade, que testemunhará o efeito progressivo dessa ruptura. No século seguinte, este efeito se intensifica com a proclamação da morte de Deus (Nietzsche) e do desencantamento do mundo (Weber). Secularização e laicização são novas designações para tentar dar conta da voraz modernidade industrial. Estas expressões buscavam traduzir um sentimento hoje submetido a múltiplas perspectivas de uma mesma realidade, cada vez mais difícil de se interpretar em sua complexidade: a de um mundo materialista e laico, no seio do qual a crença na existência de Deus não estrutura mais o espaço político-filosófico onde sempre vicejou o pensamento. Não que a crença no sagrado tenha desaparecido, mas pode-se constatar que hoje ela reflui para a esfera privada, enquanto, na pública, fica entregue, o mais das vezes, às interpretações banais e ao cinismo de ocasião. Quando não é assim, a esfera pública procura sempre preservar a neutralidade nesta matéria, como convém à estética da política.

O fato é que hoje, a lei moral, como de resto a cultura moderna que ela alicerçaria, situa-se tão-somente na escala humana. Entramos, assim, num círculo no qual as questões existenciais não encontraram mais no espaço metafísico referências seguras e hoje aparecem com incrível acuidade nas sociedades democráticas, sendo aí colhidas pelo turbilhão infinito das esferas autônomas. Eis que o sujeito contemporâneo encontra-se irremediavelmente fragmentado: a família, o casamento, a educação dos filhos, as relações com a profissão e o dinheiro, com o corpo e o esporte, enfim, com a cultura e com a mídia, com a ciência e a diversão não são mais regidos por regras facilmente identificáveis. Um clima de incerteza, insegurança e desestabilização perpassa, portanto, nossa era milenar, sem utopias. O indivíduo é obrigado a experimentar e a arriscar-se para sobreviver. À crise de Deus, parece inevitável admitir-se contemporaneamente, segue a do indivíduo e do sujeito clássico. Doutrinas tranquilizadoras da verdade do sujeito contemporâneo e da história não são mercadorias à venda na bolsa dos que se aplicam honestamente à pesquisa do conhecimento e à interpretação dos fatos culturais em contínuo movimento.

De fato, o pensamento encontra-se no impasse de pensar o novo sujeito cuja subjetividade não é mais facilmente apreendida, chamado que ele é a desempenhar múltiplos papéis nos quais vão sendo afirmadas sua polivalência e sua diferença.

Esta já não se refere a simples alteridade, mas a um si mesmo fracionado e polifônico, a um teatro interior, na diferença com o exterior - simultaneamente possibilidade de resgate de si e ponte para seu desempenho como ator social, no grande teatro do mundo. É esta a questão que chega à cena nesta modernidade tardia ou pós-modernidade. Como viver e persistir no ser e no sentido, num mundo em que não há mais critérios preestabelecidos e modelos *a priori* para medir comportamentos e alicerçar verdades, num mundo em que o vazio do sentido se coloca como permanente provocação e tentação niilista? Qualquer resposta que se procure para questão dessa magnitude só levará à colocação de novas perguntas.

Em todo caso, evitando previsões e futurologias, podemos problematizar nosso tempo e refletir sobre as condições de possibilidade para o indivíduo hoje. Podemos mesmo afastar teorias finalistas que vêem, na morte do homem tradicional, que se seguiu à de Deus, o próprio fim do sujeito e da história que ele cria. Tais teorias vêem na mídia e na sociedade do consumo e da informática perversos aliados da ciência que conspiram para, em nome do “progresso”, aniquilar o homem, tornando-o simples robô. Ao apagar-lhe os afetos e a sensibilidade, o homem é lançado no vazio do sentido em que todas as identidades naufragam, em nome de uma razão instrumental, enlouquecida em sua linearidade, rumo ao fim da história. Não será isto dar muito pouco crédito às forças da contracultura e da diferença, ao pensamento outro, espécie de utopia, sempre renascente dentro desses mesmos meios? Não será que do atrito e da combustão entre estes contrários novas formas de existência, mais criativas que reativas, podem vir a se afirmar, levando o planeta a respirar melhor? “Criar não é comunicar, mas resistir”, ensina Deleuze. (1992, p.179) Não poderão as novas gerações já estarem preparando um novo homem, sem canga no pescoço, dançando sobre o abismo, pronto a dirigir seu próprio destino, amando-o e afirmando-o a cada passo e a cada impasse como pura e legítima afirmação da vida? Não estarão aqueles que se viram zerados em seus papéis previsíveis lançando-se agora no novo, inventando e investindo em outros papéis e modos de existência, muitos dos quais ainda sem nome, ultrapassando, assim, o domínio do sentido, estabelecendo possíveis conexões oferecidas pela intensa diversidade que o mundo da modernidade pode lhes oferecer? São desafios e riscos que submetem a crise de identidade a provas, sem dúvida, difíceis. Em todo caso, pode-se nela perceber a resistência deste valor que se coloca sempre acima de todos os valores: a vida e a alegria com que ela nos convida a afirmá-la. Resistência no acontecimento renovado que ela desdobra, na ligação profunda entre os signos, na nossa dedicação à dobra e à curvatura feitas na linha inflexível do tempo, moldando e modulando as relações em modos de existência estéticos. A tentação de opor princípios inamovíveis ao movimento perpétuo do mundo é grande. Mas como solucionar enigmas, empenhar-se em preencher, com qualquer moral de plantão, este vazio deixado pelo desmoronamento recente dos grandes sistemas? O mais prudente talvez seja viver o tempo, aplicando-se a compreendê-lo sem precipitar sentidos. Empenhar-se, sim, em

viver afinal o alegre jogo da existência, retirando dele as lições e as surpresas com que o acaso vem, por vezes, premiar a dura necessidade.

A modernidade desponta na história da cultura por meio de duas grandes avenidas paradigmáticas que esboçam, na sua realização histórica, aquilo que se chamará depois de sujeito moderno. De um lado, o modelo da reconciliação desenvolvido por Santo Agostinho (Agostinho de Thagasto, 354-430). Partindo da conversão de si - que supõe um desconhecido - para abrir-se ao horizonte de uma consciência humana, Santo Agostinho revela o interior ao exterior, tornando-o afinal conhecido através de seu homem - Deus. Antecipa, sem dúvida, um novo tempo, ao inverter a direção dada pelos gregos ao Sentido.

De outro lado, a interiorização cartesiana (René Descartes, 1596-1650) caminha em sentido inverso: do conhecido ao desconhecido, no propósito de estender progressivamente o saber pela contenção da dúvida ou pelo surgimento infinito de certezas.

Um faz da identidade uma busca, como se lê no livro X das *Confissões*: “Tarde te amei, Beleza tão antiga e tão nova, tarde te amei! Estavas dentro de mim e eu te buscava fora de mim”. (Santo Agostinho, 1989, p.191) O outro faz de sua busca a expressão necessária de uma identidade, como no seguinte trecho das *Meditações*: “Mas ainda que os sentidos nos enganem às vezes, (...) encontramos muitas outras (coisas) das quais não se pode duvidar (...): por exemplo, que eu esteja aqui, sentado junto ao fogo, vestido com um chambre, tendo este papel entre as mãos (...). E como poderia eu negar que estas mãos e este corpo sejam meus?” (Descartes, 1979, p.86)

Estas duas leituras, separadas no tempo e metodologicamente divergentes, têm um ponto comum de chegada: a afirmação da existência de um sujeito. Seja prometendo a contenção da dúvida e a correlata expansão das certezas, seja pela redenção de uma consciência que se descobre infinita em si mesma. Descartes e Agostinho, respectivamente, prometem ao homem um verdadeiro éden de descobertas e apropriações. Deus, o Espírito e a Razão são assim afirmados neste espaço transcendental que antecipa aqui mesmo, na Terra, o prometido Éden. Ao refutar o ceticismo, Santo Agostinho observa o próprio homem que, mesmo que duvide de tudo, não pode duvidar de sua própria existência. O famoso *Cogito ergo sum* cartesiano já se encontra em germe em quase todas as cartas do bispo de Hipona.

Aluno dos jesuítas e leitor de Santo Agostinho, Descartes transformará o que, até então, era privilégio do domínio da dialética teológica em sistema a dominar o cenário do pensamento, desde o alvorecer da modernidade, uma vez que a maioria dos filósofos, depois dele, ou seguem sua escola ou se situam diante dela. Santo Agostinho e Descartes introduzem o homem em sua interioridade, arrancando o discurso da verdade de sua direção para o exterior, dada pelos gregos. Portanto, com eles nasce, de fato, o sujeito moderno, que se recorta da afirmação paralela de Deus e da metafísica.

Descartes, entretanto, dá um passo à frente em relação a Santo Agostinho, uma vez que situa as fontes morais, não mais na providência divina, mas dentro do próprio sujeito racional.

Rejeitando a forma teleológica platônica da verdade, rumo ao céu das Idéias, o cartesianismo propõe que o universo seja compreendido mecanicamente pelo método criado por Galileu. A racionalidade moderna segue, pois, um duplo movimento: (1) identificar os ídolos, aprisionadores da consciência, abrindo, assim, caminho ao saber verdadeiro, ao remover interferências internas indesejáveis (intromissões afetivas, falsos princípios não controlados pela evidência ou pela experiência); (2) investigar os limites que condicionam a razão radicados tanto na realidade do homem, ser pulsional, quanto no próprio aparelho cognitivo (impossibilidade de conhecer a substância independente de suas qualidades). (Rouanet, 1987)

Estes dois movimentos - um controlador, outro limitador - são reveladores da tarefa heróica a que se lançará a razão ocidental, no seu afã de submeter a natureza a seu controle, de dominá-la e transformá-la de acordo com os progressos da ciência, seu farol. Como ela se sairá nesta tarefa? Descartes, mais do que matemático, era um geômetra que se debruçava sobre o mundo das idéias entendidas como realidade. Ora, a realidade é movimento, é vida que não cessa de recomeçar e de se afirmar. Os próprios gregos, como lembra Foucault, são aqueles para os quais “a aritmética pode bem ser o assunto da cidade democrática, pois ela ensina as relações de igualdade, mas somente a geometria deve ser ensinada nas oligarquias, pois demonstra as proporções da desigualdade.” (1969) Para medir a realidade, o geômetra só pode estender sobre a mesa um cadáver. É assim que o método cartesiano só procura dar conta da realidade, à custa de limitá-la, de cerceá-la, de imobilizá-la em seu movimento, de matá-la, enfim.

Descartes percebe que sua alma é algo separado de seu corpo, que ela não está sujeita a morrer com ele. Um abismo deve ser, então, cruzado entre o mundo intelectual e corporal, entre as idéias que nos chegam pelos sentidos e as que são inatas em nosso espírito. Corpo e alma, absolutamente opostos um ao outro, nada têm em comum a não ser o fato de serem ambas substâncias, isto é, aquilo que para ser não necessita de nenhum auxílio de fora. Entretanto, Descartes também percebeu a dimensão da existência, para lá do pensamento (*cogito*) ao enunciar: *sum res cogitans*, isto é, *sou* uma *coisa* que pensa. Admita, assim, a parte de natureza que há no homem, seu corpo e sua existência indeterminada, ao lado disso que, para o cartesianismo, faz toda diferença: ser determinado, isto é, o sujeito racional, mestre do pensamento puro e senhor desta mesma natureza na marcha incessante do intelecto rumo ao progresso.

Nietzsche foi dos primeiros a compreender que nada permita erigir o *cogito* à condição de verdade eterna. A seus olhos, a dificuldade central, no cartesianismo, é justamente a imputação: o ato de pensar não seria predicável linearmente para um sujeito, sua concepção mecânica esconde valores supremos, exclui o campo de forças e, portanto, os corpos e o próprio atrito que produzem. O *cogito* afirmaria, assim, uma unidade ilusória do sujeito em nome de uma razão que sustenta um paralelismo impossível entre a coisa e o pensamento. Muito antes de Nietzsche, porém, Kant (1724-1804) já relativizara a razão cartesiana, ao apontar a não-correspondência fundamental entre o

entendimento conceitual e o conhecimento empírico. Em Kant, o pensamento puro cartesiano esbarra em seu verdadeiro limite, situado justamente no domínio da experiência sensível que o *cogito* tanto se esforçava em controlar.

Deleuze perceberá a cisão no eu cartesiano (*penso/sou*) justamente através da leitura de Kant. Para Deleuze, coube a Kant a afirmação da fratura no eu, ao perceber, no *cogito*, o indeterminado (sou) como conclusão de um determinado (penso). Kant vai, então, situar aquilo que a razão cartesiana reprimiu desde sempre: a forma do tempo, o *a priori* que determina a diferença entre o indeterminado e o determinado. A atividade do pensamento é, a partir daí, sentida passivamente, não mais vista como atividade e representação linear: ela é atravessada e determinada pelo tempo. O sujeito de Kant é o sujeito fenomênico: uma existência indeterminada, determinada e limitada pelo tempo. Daí se infere que o eu é, portanto, um outro, aquilo que Deleuze chama “o paradoxo do sentido íntimo”. (1988, p.150)

Descartes expandia o *cogito*, à força de expulsar o tempo, confiando-o a Deus. A suposta identidade do sujeito cartesiano tem, portanto, sua garantia na unidade do próprio Deus. Se, no alvorecer da modernidade, houve substituição de Deus pelo sujeito, a operação fica anulada pela identificação entre ambos, já que um deve ao outro sua identidade e o eu se determina por sua semelhança com o divino.

Kant percebe a morte de Deus e a correlata perda de identidade do sujeito, ao apontar a rachadura no eu. É verdade que o próprio Kant ressuscita o eu e a Deus, preenchendo, com a identidade ativa, no domínio prático da especulação, aquela cisão entrevista. O eu passivo fica limitado à receptividade, sendo, assim, incapaz de elaborar sínteses como faz o eu do domínio da razão especulativa. Kant busca salvar, a despeito de sua descoberta do outro, o mundo da representação em seus fundamentos racionais.

Segundo Deleuze, em todo caso, começa aí, a longa história, interminável, da diferença. A diferença não é mais mera diferença transcendental, isto é, diferença exterior que separa, mas diferença interna que fratura o domínio do sujeito, ao afirmar sua passividade diante do acontecimento imemorial do tempo, *a priori* que o atravessa. Toda a atividade do pensamento aplica-se a um sujeito passivo que deve suportar este acontecimento do Aberto como uma rachadura que o atravessa, como uma forma pura e vazia: a imagem do Tempo. Portanto, cabe ao homem passivo uma atividade do pensamento que nada mais é do que a representação daquilo que o atravessa, cujos efeitos sente em si e que só pode vivenciar como um Outro nele. O pensamento é imanente, mas o Todo, ou seja, o Tempo que se desenrola, é aberto, deixando passar por sua fenda as intensidades puras que alimentam o saber, como representação deste Outro. Para Deleuze, a representação é imagem sem semelhança porque não remete a um modelo. Não é cópia, nem simulacro - cópia degradada, desprovida de força -, como o considerava Platão. Seu modelo é a própria dessemelhança, ou seja, o Outro, esse estrangeiro que atravessa o conhecido - o determinado -, levando-o de volta ao mar da indeterminação do sentido e dotando-o de

nova disposição para insistir no jogo da vida.

Foi, então, Kant quem descobriu os limites da razão no Outro. E depois dele, Hölderlin, cantando em suas odes a retirada dos deuses, percebendo, nesse afastamento, o vazio deixado pelo sentido. Seus sucessores, os românticos alemães, foram também pacientes observadores dos sonhos e corajosos experimentadores dos limites do imaginário, do fora e do dentro, das relações entre o familiar e o não-familiar, das pátrias longínquas, pagando por isso, muitas vezes, com a perda literal da razão. Chega-se, então, a Freud e sua secular *Interpretação dos Sonhos* (1900), revelando o sujeito do inconsciente, que submete à sua interpretação. Com sua descoberta, Freud referenda o Outro como o latente, como o desconhecido (*Unheimliche*) e o indeterminado. Mas Freud, como seu seguidor Lacan, são modernos herdeiros do cartesianismo, querendo ambos trazer à razão o que é da ordem do inconsciente. Ambos disciplinam e domesticam o inconsciente a leis e fundamentos práticos, em vez de curvá-lo, dobrá-lo, no seu plano de imanência, para poder respirar e se deixar atravessar pelo fora do sopro do Tempo infinito, dentro de sua condição finita, como nos propõe Deleuze.

Hoje, perdidas as certezas do funcionamento, perfeito e controlado, de sua bússola reduzida ao cogito, o marinheiro “lançado de volta ao mar” encontra-se na contingência de partir a linha, de mudar a direção, de buscar linhas de fuga. O sujeito hoje só pode existir como invenção, como criação permanente. É verdade que sua identidade errante depende de quadros de referência que são imaginários, no sentido que Lacan conferiu ao imaginário: o de um processo de identificação pelo qual se constitui o eu. A identidade faz passar a singularidade de diferentes modos de existência por um só quadro de referências identificável, quadro às vezes imaginário. (Guattari & Rolnik, 1996). O que é identidade coletiva (língua, nação, como comunidade imaginária, sistema de trocas econômicas) distingue-se do que é singularidade, um modo de existência idiossincrático que não se confunde com meu nome e minha representação pessoal.

A beleza interior, descoberta de Santo Agostinho, parece reencontrar hoje a si mesma no que ela tem de melhor: um modo de existência que é também arte de viver, na descoberta pelo sujeito de modos de sustentar-se e de recolher-se naquilo que Maffesoli chama de “abrigo esburacado pelas aberturas ao infinito”. (1997, p.90) É nesses “occos” que a vida renasce, ganha seu fôlego, cria movimento. Esse modo singular de existência paradoxalmente se realiza como transcendência imanente e como peregrinação coletiva, abertura permanente ao estrangeiro, acolhimento do outro e invenção de si no cuidado de si na relação com o outro.

A subjetivação hoje é, ao mesmo tempo, intersubjetividade, como uma relação de tensão entre indivíduos e suplementação, como processo inacabado de acolhimento desse Outro que passa infinitamente e nos atravessa com sua estranheza, obrigando o sujeito a reorganizar os signos em que diariamente esbarra. Mas, nessa fuga permanente, ver a própria imagem significa deslizar para dentro dela, cavar nela uma dobra, já que o único fundo possível de uma imagem é uma outra imagem. É esse o destino da representação. A subjetividade é esta produção resultante do engendramento de diferentes registros semióticos, é um campo aberto onde substâncias diversas vêm se cruzar - lingüísticas e extralingüísticas, de ordem maquínica, do corpo e do espírito -, retirando do homem toda a inércia, para que supere a si mesmo, tornando-se sempre, como queria Nietzsche, *aquilo que é* Abrir a clausura, como Truman, no filme de Peter Weir, sujeito comum e negativo, fez no seu *show*. Conquistar a si mesmo, resistir ao “pronto para usar”, operar um modo de existência singular e coletivo, na falta de fundamentos e no vazio do Sentido, são palavras de ordem para o sujeito contemporâneo. Teremos, então, em cada singularidade ou modo de existência particular, uma pequena e milagrosa criação de si no acolhimento do Outro, uma “beleza eterna” em sua duração fulgurante, mesmo se sua existência mostra-se fugaz e provisória, como as nuvens que passam.

## Bibliografia

- CHÂTELET, F. *Uma História da Razão*. Entrevistas com Émile Noël. Lisboa: Editorial Presença, 1993.
- DELEUZE, G. *Diferença e Repetição*. Rio de Janeiro: Graal, 1988.
- \_\_\_\_\_. *Conversações*. Rio de Janeiro: Editora 34, 1992.
- DESCARTES, R. *Meditações*. In: *Descartes*. Coleção Os Pensadores. São Paulo: Brasiliense, 1979.
- FOUCAULT, M. *L Archéologie du Savoir*. Paris: Gallimard, 1969.
- GUATTARI, Félix. *Caosmose, um novo paradigma estético*. Rio de Janeiro: Editora 34, 1992.
- \_\_\_\_\_. & ROLNIK. *Micropolítica, Cartografias do Desejo*. Petrópolis: Vozes, 1996.
- MAFFESOLI, M. *Du Nomadisme, vagabondages initiatiques. Biblio Essais*. Paris: Librairie Générale Française, 1997.
- TAYLOR, Ch. *As Fontes do Self, a construção da identidade moderna*. São Paulo: Loyola, 1997.

\* Maria Nelida Sampaio Ferraz é Doutora em Comunicação e Cultura.