

# **Dossiê Verdade**



Sumário

A Verdade a priori no Mundo como Vontade e Representação de Arthur Schopenhauer e as suas implicações. Sarah Maira Fernandes de Andrade.....	162
Verdade, Psicologia e Compromisso social Maria Fernanda Cardoso Santos.....	170
Do racionalismo ao tradicionalismo: um problema eminente Bruno Camilo de Oliveira.....	182
A verdade como mulher: pensando uma ética da diferença em Nietzsche Isadora Raquel Petry.....	199
A disputa por Nietzsche: a vontade de poder e a hiperpolítica Pablo Capistrano.....	209
O efeito-de-verdade Clayton Rodrigo da Fonsêca Marinho.....	219
A problemática da verdade segundo a teoria do conhecimento de Schopenhauer e sua relação com o filosofar Jéssica Barros Silva.....	228
A verdade das mentiras: As verdades da ficção e o ensaísmo de Mário Vargas Llosa José Antônio Rodrigues Júnior.....	234

## A Verdade *a priori* no *Mundo como Vontade e Representação* de Arthur Schopenhauer e as suas implicações.

Sarah Maira Fernandes de Andrade<sup>125</sup>

### RESUMO:

No primeiro livro do *Mundo como Vontade e como Representação*, no qual há o desenvolvimento de uma teoria do conhecimento que servirá de fundamento para o pensamento único de Arthur Schopenhauer, o referido autor declara uma verdade pertinente a todos os seres vivos dotados de entendimento. Tal afirmativa o direciona à investigação do lado cognoscível, ou seja, daquilo que Schopenhauer chama de representação no *Mundo*. O propósito da presente comunicação é demonstrar como a verdade em questão aparece e se desenvolve nas formas de conhecimento intuitivo e abstrato na obra magna de Schopenhauer.

**Palavras-Chaves:** *Verdade; Conhecimento; Representação; Racionalidade; Schopenhauer.*

### ABSTRACT:

On the first volume of *The World as Will and Representation*, in which there is the development of a theory of knowledge that will serve as basis for the unique thinking of Arthur Schopenhauer, the author declares a truth pertinent to all living beings endowed with understanding. Such statement directs him to the investigation of the knowable side, that is, of what Schopenhauer calls representation in the World. The purpose of this paper is to demonstrate how the truth in question appears and develops in the forms of intuitive and abstract knowledge in Schopenhauer's magnum opus.

**Keywords:** *Truth; Knowledge; Representation; Rationality; Schopenhauer.*

No *Mundo como Vontade e Representação* (1819) Arthur Schopenhauer apresenta o mundo como espelho da vontade, isto é, o mundo que se revela de modo que cada fenômeno é visibilidade da vontade. Analogamente à relevância da Vontade, Schopenhauer diz que “[o] mundo é minha representação”, sentença que implica na afirmação de que tudo o que existe, existe para o conhecimento de quem representa, ou

---

<sup>125</sup> Possui graduação em Filosofia pela UFRN, atualmente é mestranda com ênfase em metafísica pela mesma instituição sob a orientação de Dax Fonseca Moraes Paes Nascimento, e membro do grupo de pesquisa “Metafísica Contemporânea”.

seja, é objeto para o sujeito que conhece e está condicionado ao seu entendimento<sup>126</sup>. A vontade e a representação são os dois aspectos fundamentais na obra schopenhaueriana sobre o mundo, cuja origem está no modelo idealista transcendental kantiano<sup>127</sup>.

No primeiro livro do *Mundo como Vontade e como Representação*, no qual há o desenvolvimento de uma teoria do conhecimento que servirá de fundamento para o pensamento único de Arthur Schopenhauer, o referido autor declara uma verdade pertinente a todos os seres vivos dotados de entendimento. Tal afirmativa o direciona à investigação do lado cognoscível, ou seja, daquilo que Schopenhauer chamou de representação no *Mundo*. O propósito deste trabalho é demonstrar como a verdade em questão aparece e se desenvolve nas formas de conhecimento intuitivo e abstrato na obra magna de Schopenhauer.

A representação (*Vorstellung*) na filosofia de Schopenhauer é o primeiro fato da consciência e possui um caráter semelhante ao “fenômeno” kantiano por ser aquilo que se opõe à vontade, ou coisa em si, e por estar inserida nas formas de tempo, espaço e causalidade. Enquanto a vontade possui uma condição totalmente metafísica e incognoscível, a representação é o polo do Mundo que corresponde à possibilidade de conhecimento. *Vorstellung*, palavra alemã que corresponde à Representação no português, significa “aquilo que está posto diante de”. Schopenhauer utilizou esse conceito como conteúdo inicial no primeiro livro do *Mundo como Vontade e como Representação* (MVR) tendo por objetivo considerar o mundo sob o aspecto do entendimento e da razão. A dimensão desse primeiro passo consiste em demonstrar o aparecimento do mundo enquanto objeto, ou fenômeno, e em expor os possíveis tipos de conhecimento submetidos ao princípio de razão. Para tal fim, Schopenhauer partiu da afirmativa “o mundo é minha representação”, e caracterizou tal sentença como sendo uma verdade a priori em sua filosofia, pois, segundo o seu pensamento, nenhuma verdade é mais universal do que essa, porque todo objeto é objeto para um sujeito necessariamente, forma geral do princípio de razão suficiente. Vejamos, nas palavras do próprio autor, como é dada essa verdade:

---

126 “O entendimento é a faculdade da representação. Estruturado pelo princípio de razão suficiente (a tríade: espaço, tempo e causalidade), seu papel é essencialmente perceptivo e pragmático” (ROGER, 2013, p. 21).

127 “A relação de Schopenhauer com Kant é de tal riqueza que a filosofia de Schopenhauer é classificada na história da filosofia como um neokantismo. Schopenhauer considera a sua filosofia como um encerramento da de Kant” (PERNIN, 1995, p. 22).

O mundo é minha representação.” Esta é uma verdade que vale em relação a cada ser que vive e conhece, embora apenas o ser humano possa trazê-la à consciência refletida e abstrata: e se de fato o faz, então nele surge a clarividência filosófica. Torna-se-lhe claro e certo que não conhece o sol algum nem terra alguma, mas sempre apenas um olho que vê um sol, uma mão que toca uma terra [ein Auge, das eine Sonne sieht, eine Hand, die eine Erde fühlt]; que o mundo que o cerca existe apenas como representação, isto é, tão somente em relação a outrem, aquele que representa, ou seja, ele mesmo. – Se alguma verdade pode ser expressa a priori, é essa; pois é a enunciação da forma de toda experiência possível e imaginável, mais universal que qualquer outra forma, mais universal que tempo espaço e causalidade, pois todas essas já a pressupõem. (SCHOPENHAUER, 2015a, p. 3).

A verdade a priori declarada por Schopenhauer aponta para o pressuposto de que o conhecimento de algo sempre depende de um sujeito que se relaciona com um objeto. Portanto, se existe um sol, esse só existe porque há um sujeito capaz de percebê-lo como tal. Nesse sentido, o mundo inteiro é representação, é “intuição de quem intui” é “objeto em relação ao sujeito”. O sujeito e o objeto são as duas partes essenciais da representação, e caso uma dessas metades desaparecesse, o mundo todo desapareceria. Diz Schopenhauer “Tais metades são, em consequência, inseparáveis, mesmo para o pensamento: porque cada uma delas possui significação e existência apenas por e para a outra; cada uma existe com a outra e desaparece com ela” (SCHOPENHAUER, 2015a, p. 6). Assim, a relação do sujeito com o objeto é necessária para que ocorra a representação, seja ela abstrata ou intuitiva, racional ou empírica, tipos de representação que serão expostas mais adiante, já que a existência objetiva das coisas só é possível a partir de um ser capaz de representar.

Essa forma de conhecer o mundo também implica num modo relativo do entendimento sobre os fenômenos, visto que a existência e as qualidades de qualquer objeto é sempre relativa a um sujeito, e com isso a existência dos mais diversos objetos possui significações diferenciadas de acordo com o referencial daquele que representa. Levando em consideração a existência relativa mediante a representação, Schopenhauer pretendeu encontrar um outro lado para o mundo, o lado mais íntimo e totalmente diferente da representação, o lado da vontade. Segundo Schopenhauer, “[...] uma semelhante explicação do mundo seria sempre apenas relativa, condicionada, seria propriamente dizendo a obra de uma física que a cada passo anela uma metafísica” (SCHOPENHAUER, 2015b, p. 18). Essa, portanto, é uma verdade a priori para Schopenhauer: tudo que existe é minha representação, pois tudo só existe de acordo

com o modo que a minha percepção se relaciona com aquilo que está diante de mim no mundo, caso esse “eu”, ou sujeito, desaparecesse, o mundo todo desapareceria.

Sabendo que todo o mundo é representação para o sujeito que conhece, é válido questionar como é possível conhecer e de que a representação é constituída. Para responder essa questão, o filósofo expõe as formas que possibilitam a representação, ou seja, as formas do princípio de razão, princípio explicitado por Leibniz e retomado por Schopenhauer, ao qual todo objeto está submetido, pois é impossível representar objetos que não estejam no tempo e no espaço. “Princípio de razão” é a forma de todo objeto, “o modo universal de sua aparição fenomênica, o princípio constitutivo de toda representação” (ROGER, 2013, p. 60) composto por três aspectos: tempo, espaço e causalidade. Na sua tese, *Sobre a Quádrupla Raiz do Princípio de Razão Suficiente*, Schopenhauer expõe o seguinte entendimento sobre o princípio de razão no §16: “[...] ocorre que, entre todas as nossas representações, existe uma relação submetida a uma norma convencional, determinável a priori, em virtude da qual nada exista por si, nada que seja independente nem singular, nem destacado, pode tornar-se objeto para nós” (SCHOPENHAUER *apud* PERNIN, 1995, p. 38).

De acordo com o que foi dito, a representação possui duas partes inseparáveis, sujeito e objeto, sendo essas as duas condições a priori da representação. O fato da filosofia de Schopenhauer apresentar o sujeito e o objeto como termos correlatos, sem colocar um ou outro como única causa da representação, o distancia de uma filosofia materialista, para a qual o objeto é dado como independente do sujeito, e também de uma filosofia cuja causa esteja inteiramente no sujeito, como a do idealista alemão Fichte. Assim, Schopenhauer distingue sujeito e objeto e os coloca como termos essenciais e relativos para o surgimento da representação, sendo o sujeito a metade que não se encontra no espaço e nem no tempo, “pois está inteiro e indiviso em cada ser que representa”; apenas o seu corpo pode ser encontrado no tempo e no espaço, e enquanto tal, é objeto, pois objeto é tudo aquilo que está no tempo e no espaço, formas do princípio de razão. Toda representação é, portanto, conteúdo do princípio de razão, já que a representação necessita dessas duas partes, sujeito e objeto, e uma dessas metades, o objeto, está necessariamente no tempo e no espaço. Desta feita, o princípio de razão pertence ao sujeito, mas só pode ser aplicado ao objeto.

A causalidade, outro componente do princípio de razão, é possibilitada pela relação entre tempo e espaço; é a causalidade que forma a conexão entre tempo e espaço

da qual resulta o entendimento. Em outras palavras, é possível dizer que a causalidade seja como uma síntese do espaço e do tempo, pois nela há a ideia de uma relação de dependência entre a existência temporal e espacial dos objetos. No decorrer do livro primeiro de *O Mundo como Vontade e Representação* (MVR), Schopenhauer afirma que toda matéria consiste em fazer-efeito (*wirken*), que os corpos possuem a capacidade de fazer efeito uns sobre os outros e que o entendimento consiste no conhecimento da causalidade, de tal modo que esse conhecimento de causa e efeito acaba determinando o movimento dos mais diversos seres vivos. Segundo o autor:

Por conseguinte, o conhecer, junto com o movimento por motivos condicionado pelo conhecimento, é o caráter fundamental da animalidade, assim como o movimento por estímulos é o caráter da planta: o inorgânico, todavia, não possui outro movimento senão o produzido por causas no sentido estrito do termo. [...] Do exposto se infere que todos os animais possuem entendimento, mesmo os mais imperfeitos, pois todos conhecem objetos, e este conhecimento determina, como motivo, os seus movimentos. – O entendimento é o mesmo em todos os animais e em todos seres humanos, possui sempre e em toda parte a mesma forma simples: conhecimento da causalidade, passagem do efeito à causa e desta ao efeito, nada mais. (SCHOPENHAUER, 2015a, p. 24).

É importante destacar que a causalidade em Schopenhauer não é a passagem do efeito à causa que se dá entre sujeito e objeto, mas apenas entre objetos, pois a existência de um objeto já pressupõe o sujeito, e por esse motivo, entre sujeito e objeto, não há relação alguma de fundamento e consequência. Sobre essa condição, Cacciola explicita:

Já que sujeito e objeto são termos correlatos, constituindo a forma de representação, Schopenhauer critica como dogmáticas filosofias que, partindo de um dos dois termos, o estabelecem como causa do qual o outro é efeito. Isto porque a relação causal pressupõe a distinção entre sujeito e objeto. Do mesmo modo como o dogmatismo antigo consistia numa falsa aplicação do princípio transcendente, o novo dogmatismo pós-kantiano também aplica equivocadamente aquele princípio, quando admite uma relação causal entre sujeito e objeto. (CACCIOLA, 1994, p. 30).

Dessa maneira, a causalidade é a via que possibilita as condições da percepção do que está posto, é uma função do entendimento que envolve a dependência entre relações temporais e espaciais dos fenômenos, pois caso não houvesse essa correlação e apenas uma das formas do princípio de razão aparecesse de modo independente na consciência dos seres, não seria possível explicar e nem conhecer os fenômenos.

Por fim, a filosofia de Schopenhauer destaca dois tipos de representação, a intuitiva e a abstrata. O modo mais simples e originário de conhecer, ou de representar, se dá na representação intuitiva, que diz respeito a todo mundo visível e às experiências. Na representação intuitiva o conhecimento é possível através do dado sensível estimulado pela causalidade que ocorre entre fenômenos, pois a condição de conhecer o mundo intuitivo está na capacidade dos corpos fazerem efeito uns sobre os outros, de produzirem mudanças entre si. Relações de causa e efeito podem ser percebidas imediatamente e Schopenhauer fundamenta o conhecimento intuitivo nessa relação. Diz o filósofo:

Logo, a possibilidade de conhecer o mundo intuitivo assenta-se em duas condições. A primeira, para expressá-lo de maneira objetiva, é a capacidade dos corpos fazerem efeito uns sobre os outros, de produzirem mudanças entre si: sem uma tal característica universal, intuição alguma seria possível, mesmo mediante a sensibilidade dos corpos animais; (...) A segunda condição, entretanto, é a sensibilidade do corpo animal, ou a propriedade de certos corpos em ser objetos imediatos do sujeito. (SCHOPENHAUER, 2015a, p. 63).

Sendo assim, a representação intuitiva é o conhecimento comum a todos os animais e possui sempre a mesma forma, o conhecimento da causalidade. Todavia, Schopenhauer afirma que os graus cognitivos dos animais são diversos, e que existem graus mais baixos e mais altos dentro da escala de conhecimento dos seres. O conhecimento mais baixo, ou simples, seria o de reconhecer as relações causais entre objetos, permitindo que o animal os perceba e que reconheça como motivos para suas ações, como a de comer para saciar a fome, por exemplo. Já o conhecimento mais alto, ou complexo, atinge a compreensão das várias relações entre os objetos intuídos da natureza. O conhecimento mais complexo é o que possibilita a produção de conceitos, conhecidos como representações abstratas, encontráveis apenas nos seres humanos.

A representação abstrata é a passagem da intuição para a reflexão a partir de conceitos. A principal característica dessa representação é ter a razão como faculdade, e por isso mesmo é que esse tipo de representação só é comum aos humanos, já que o atributo da razão é exclusivo e próprio do homem. Segundo Schopenhauer, a racionalidade propõe a consciência das diferenças entre os objetos existentes e das ações, e nisso há um distanciamento entre “o que eu sou” e aquilo que existe no mundo, além de que ter a consciência das ações é o que possibilita a existência de uma ética, pois, embora a ética de Schopenhauer seja fundamentada no sentimento, só a partir de

um intelecto capaz de refletir é possível determinar valores, nesse caso, o da compaixão, mediante a qual o homem percebe que a sua essência, a vontade, é comum a todos os outros seres.

O fato de no homem haver pensamentos e reflexões incessantes é apontado por Schopenhauer como uma das causas do sofrimento, já que esse tipo de pensamento induz a especulação e a dúvida, situações que podem ser traduzidas como sensações de ansiedade e remorso, pois “à medida que a vontade adquire uma forma fenomênica mais acabada, o sofrimento se torna mais evidente” (BRUM, 1998, p. 37). Vejamos nas palavras de Schopenhauer como o conhecimento no homem, pela característica de ser abstrato, se difere dos demais animais:

De fato, enquanto entre os outros animais a percepção imediata de seus apetites satisfeitos ou insatisfeitos constitui de longe o conteúdo principal de sua consciência, e em realidade tanto mais quanto mais abaixo na escala dos seres situa-se esse animal, de tal forma que os animais mais abaixo diferenciam-se das plantas apenas por um acréscimo de uma confusa representação, no ser humano ocorre o contrário. Por mais veementes que sejam suas cobiças, mais até que as de qualquer animal, podendo inclusive crescer até a paixão; contudo, permanece a sua consciência contínua e predominantemente ocupada com representações e pensamentos (SCHOPENHAUER, 2015b, p. 249)

Dessa maneira, a representação, enquanto função do entendimento e princípio fundamental para o desenvolvimento da teoria do conhecimento schopenhaueriana, contribui de modo decisivo para o pensamento Schopenhauer, o qual se torna completo pela asserção de uma segunda verdade: “O mundo é minha vontade”.

## REFERÊNCIAS

- BRUM, José Thomaz. *O pessimismo e suas vontades: Schopenhauer e Nietzsche*. Rio de Janeiro: Rocco, 1998.
- CACCIOLA, Maria Lúcia. *Schopenhauer e a questão do Dogmatismo*. São Paulo: EdUSP, 1994.
- PERNIN, Marie-José. *Schopenhauer: decifrando o enigma do mundo*. Trad. Lucy Magalhães. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1995.
- ROGER, Alain. *Vocabulário de Schopenhauer*. Trad. Claudia Berliner. São Paulo: M. Fontes, 2013.

SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e como representação*. Tomo I. Trad. Jair Barboza. 2. ed. São Paulo: UNESP, 2015a.

\_\_\_\_\_. *O mundo como vontade e como representação*. Tomo II. Trad. Jair Barboza. São Paulo: UNESP, 2015b.

## Verdade, Psicologia e Compromisso social

### Truth, Psychology and Social Commitment

Maria Fernanda Cardoso Santos<sup>128</sup>

#### Resumo

O artigo parte da ideia de que os conhecimentos e práticas incorporadas ao campo da Psicologia produzem verdades sobre o sujeito, forjando ideias normativas de humanidade, o que torna necessária a problematização acerca do conceito de verdade, para buscar rigor epistemológico e ético. Esta normatização esteve ligada, ao longo da história, à produção e à reprodução de relações de sujeição, estigmatização e naturalização do social. A reflexão crítica sobre estes efeitos se liga, no contexto brasileiro, à proposta de construir uma Psicologia “com compromisso social”, acerca da qual trazemos aqui o contraponto defendido por Bock. A autora afirma que essa profissão sempre teve compromisso social com as elites, destarte se faz necessário analisar criticamente os elementos ideológicos que construíram a ideia de uma psicologia “sem compromisso” para estabelecer, a partir da crítica, um fazer engajado com as transformações sociais. Para ilustrar estas ideias anunciadas por Bock, traremos laudos psicológicos elaborados no âmbito da justiça como componente de análise para convalidar o caráter ideológico do discurso *Psi*. Ao longo do manuscrito discutimos ainda o conceito de ideologia e a possibilidade de fazer uma Psicologia *desideologizante*, tal como pensou Martin-Baró.

**Palavras-chave:** normatização; ideologia; crítica; psicologia social; laudos psicológicos.

#### Abstract

This article starts from the idea that the knowledge and practices applied in the psychology field produce truths about the subject, developing normative ideas of humanity, which makes necessary the problematization of the concept of truth to seek

---

<sup>128</sup> Doutoranda e mestre em Filosofia pela Universidade Federal Rio Grande do Norte (UFRN). Graduada em Psicologia pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP). Psicóloga da SEMTAS (Secretaria Municipal de Trabalho e Assistência Social - Natal/RN). Professora dos cursos de Psicologia, Direito e Serviço Social do Centro Universitário UNI/RN. Obteve o Diploma de Estudos Avanzados em Filosofia pela Universidade de Granada (UGR), na Espanha, onde viveu entre 2.000 e 2.003. Participou de vários projetos sociais e educacionais, em São Paulo, no Rio Grande do Norte e na Espanha, oferecendo oficinas e cursos com o fim de fomentar a reflexão dos participantes. Foi consultora no Projeto Turismo e Proteção à Infância, junto à ONG Plan International, em Tibau do Sul (RN), e arte-educadora em projeto de vídeo e patrimônio cultural, através do Mais Cultura nas Escolas, na Escola Municipal Senador Carlos Alberto, em Parnamirim (RN). Também coordenou o Projeto Tutelar para o Futuro, que oferecia formação em Direitos da Criança e do Adolescente a agentes da Rede de Proteção em Natal e Tibau do Sul (RN).

epistemological and ethical rigor. Throughout history, this normatization has been linked to the production and reproduction of subjection relations, stigmatization, and naturalization of the social. The critical reflection around these effects is linked, in the Brazilian context, to the proposition of building a psychology with “social commitment”, about which we present the counterpoint defended by Bock. The author states that this occupation always had social commitment to the elite, so it is necessary to critically analyze the ideological elements that constructed the psychology “without commitment” idea to establish, based in the criticism, a social transformation engaged doing. To illustrate Bock’s Idea, psychology reports, elaborated in the justice context, were analyzed to validate the ideological character of the *Psi* discourse. Throughout the manuscript we also discuss the concept of ideology and the possibility of making a *deideologizing* Psychology, as Martin-Baró thought.

**Keywords:** normatization; ideology; criticism; social psychology; psychology report.

Os conhecimentos e práticas ligadas ao campo da Psicologia produzem verdades sobre o sujeito e por isso colocam em jogo, reiteradamente, a problematização acerca do conceito de verdade. Embora a verdade não esteja explicitamente em jogo no pensar e fazer psicológico, esta, ao ter como sujeito e objeto o humano, traça parâmetros para ação e avaliação que são vistos como verdadeiros.

Como as outras ciências, a Psicologia produz seu objeto na mesma medida em que o investiga e, especialmente em nosso tempo, esta produção tem centralidade, já que compõe, junto a outras ciências médicas e humanas, uma série de concepções e técnicas de disciplina e controle. Tais jogos de verdade implicados na construção da sociedade disciplinar são centrais na obra de Michel Foucault, e a forma como ele articula estas noções nos permite situar a perspectiva com a qual trabalharemos neste artigo.

Em entrevista concedida em 1982, na qual faz uma retrospectiva de sua trajetória, pouco antes de situar os problemas centrais de sua produção e de reforçar seu interesse pelas relações entre verdade, poder e si mesmo, Foucault afirma (2006, p. 299):

Através dessas diferentes práticas – psicológicas, médicas, penitenciárias, educativas – formou-se uma certa ideia, um certo modelo de humanidade; e essa ideia do homem tornou-se atualmente normativa, evidente, e é tomada como universal.

No campo da Psicologia, noções como normalidade e natureza humana passam por relações – percebidas ou não – com o conceito (que muitas vezes é visto como único e universal) de verdade. Daí ser tão importante refletir sobre estas, pois se a verdade fosse tema incontroverso e se todos compartilhassem da ideia de que sua definição é

apenas uma questão de encontrar o melhor método para seu desvendamento, toda a produção do campo da Psicologia seria um percurso progressivo e linear. No entanto, a problematização da verdade atravessa e fundamenta toda a história da Filosofia e da ciência e isso se estende à Psicologia.

Nesse sentido, na perspectiva em que estamos trabalhando na presente reflexão, a Psicologia precisa, para ser rigorosa epistemológica e eticamente, se engajar no exame das concepções de verdade que a atravessam e reconhecer que produz subjetividades, não apenas as investiga. Entre as várias possibilidades de produção de subjetividade e de jogos de verdade que a Psicologia abre, podemos observar, como efeitos destas ideias normativas de humanidade, a produção e a reprodução de relações de sujeição, estigmatização e naturalização do social.

O movimento de crítica a esses efeitos e as propostas de refletir sobre o campo *Psi* trouxeram à tona, no Brasil do fim do século XX, a ideia de uma Psicologia “com compromisso social”, uma Psicologia que focaria nas mazelas sociais e que sairia da sua postura de neutralidade e objetividade para assumir uma missão junto à sociedade. Desta forma, se inauguraria, supostamente, uma outra Psicologia, mais ética, voltada à promoção de direitos e, por fim, “social”.

A essas intenções, sem dúvida nobres, a Prof. Ana Bock retruca, em seu texto “Psicologia e sua ideologia: 40 anos de compromisso com as elites”, afirmando que tal compromisso social sempre existiu e que a questão seria assumir a que tipo de demandas a Psicologia veio servindo e a quais se deseja, com esse ensejo de engajamento, servir. A história da ciência psicológica é, segundo a autora, a “história de um compromisso com os interesses das elites no Brasil” (BOCK, 2003, p. 16), configurando “uma ciência e uma profissão para o controle, a categorização e a diferenciação.” (p. 16).

Em um breve percurso histórico, a autora lembra que à época da Colonização do Brasil, o saber psicológico produziu “estudos que versam sobre as características dos indígenas e as formas mais eficientes de controlá-los” (BOCK, 2003, pp. 16-17), controle que se estendeu também, nos mesmos moldes, a mulheres e crianças.

Já no século XIX, em tempos de Brasil Império, “as ideias psicológicas vão ser produzidas principalmente no âmbito da medicina e da educação e responderam a outros interesses: à higienização da sociedade.” (BOCK, 2003, p. 17). Essa higienização, projeto do higienismo, movimento que se dissemina pela Europa e América nos séculos

XIX e XX, tem caráter material e moral e se apoia em ideias psicológicas que “falam da moral como característica natural do homem, que a perde quando se degenera.” (p. 17).

Tal naturalização da moralidade, nos diz a autora, terminava por reforçar a associação entre imoralidade, pobreza e negritude, mas “essa associação ficava ocultada pelo discurso naturalizante e servia às teorias da degenerescência das raças.” (BOCK, 2003, p. 18). Configura-se então uma inter-relação entre ideais higienistas e eugênicos e os conhecimentos do campo da Psicologia que, naturalizados como são, se reforçam mutuamente e persistem como “verdades científicas”.

Tal “compromisso social” da Psicologia com as elites se intensificou no fim do século XIX, quando esta adquiriu estatuto de ciência autônoma na Europa e nos EUA. Com isso, vemos, na educação, a valorização da infância e abolição dos castigos e vigilância disciplinar, em prol da vigilância psicológica e, na gestão do trabalho, a demanda do conhecimento da Psicologia para a seleção de pessoas adequadas aos fins das empresas (BOCK, 2003). Dessa forma, nos alerta Bock (2003) que a Psicologia, ao ser reconhecida em 1962 como profissão no Brasil, já tem lugar “em nossa sociedade moderna como uma ciência e uma profissão conservadoras que não constroem nem debatem um projeto de transformação social.” (BOCK, 2003, p. 20). Uma Psicologia, portanto, eminentemente conservadora.

O compromisso da Psicologia com as elites se consolida em discursos e práticas que podemos chamar de ideológicos e que assumem, como é característico da ideologia, o estatuto de verdade. Por isso, refletir sobre a verdade no campo *Psi* passa por identificar seus elementos ideológicos. Segundo Bock (2003), é possível elencar (pelo menos) três ideias que constituem esse caráter ideológico das práticas profissionais psicológicas: 1. a naturalização do fenômeno psicológico; 2. o fato de que as(os) psicólogas(os) não têm concebido suas intervenções como trabalho e 3. a concepção dos sujeitos como responsáveis e capazes de promover seu próprio desenvolvimento (p. 21).

Para ilustrar estas ideias anunciadas por Bock, tomaremos nesse trabalho, como exemplo, alguns trechos de estudos psicossociais confeccionados no campo jurídico, no qual o profissional é amiúde convocado a elaborar documentos que se caracterizam como provas e subsidiam as decisões dos juízes em diversos campos de atuação legal. Nos documentos psicológicos no campo dos processos legais, portanto, o discurso da Psicologia se reveste de legitimidade jurídica e, por vezes, se confunde com discurso sentencial do juiz.

Vejam os trechos abaixo, apresentados na dissertação “Da constatação à construção: sentidos de família nos laudos psicológicos das Ações de Guarda de crianças e adolescentes”: “os filhos de C. foram criados sem voz ativa, sem pai, sem mãe, sem estrutura familiar”; “eles não tiveram filhos e desejam dar a A. a estrutura familiar que a mesma não possui”, “Citou que seu sobrinho R. também está passando por problemas que denotam esta desestrutura familiar, pois se envolveu com drogas e necessita de tratamento” (TEIXEIRA, 2013, pp. 93-94).

Nos trechos acima, elaborados em contexto de disputa de guarda, dentro de uma complexa trama familiar e com configurações das mais diversas, vemos que uma referência para as(os) psicólogas(os) encarregados de elaborar os estudos psicológicos é a noção de “estrutura familiar”. Tal estrutura é tida como algo evidente em si mesmo, dispensando maiores explicações, e se apoia em um modelo de família datado, advindo de um contexto bastante específico (e na verdade recente), que é o modelo de família nuclear burguesa.

Uma breve pesquisa a autores clássicos que se debruçaram sobre a história da família ocidental, como por exemplo, Ariès (1981), basta para termos elementos para desconstruir a ideia de que esse seria um modelo essencial, natural e, portanto, desejável/normal. Há tantas e tão diferentes acepções acerca do que seria família que arriscar-se a determinar qual seria “estruturada” ou não é tarefa que, no mínimo, exige justificção e permanente revisão crítica.

No entanto, tal ideia é usada com enorme frequência entre as(os) psicólogas(os) e denota justamente o compromisso social dessa área de atuação e pesquisa com as elites, como mencionamos acima, conforme citado por Bock. No caso, o uso de tal expressão demonstra a adesão a preceitos higienistas que marcam a entrada do psicólogo no campo dos trabalhos com família e com crianças e adolescentes. Nestes trechos, vemos pelo menos um dos elementos da profissão do psicólogo elencados por Bock (2003, p. 25) como ideológicos: a naturalização do fenômeno psicológico.

Em relação à noção de “família estruturada”, há uma concepção ahistórica de família, que trata o fenômeno como algo universal, e mais que isso, que conclui efeitos “naturais” a partir de suas configurações desviantes. Ou seja: dá-se como consequência esperada que as crianças e adolescentes tenham mais ou menos “problemas” na medida em que a família esteja mais ou menos próxima daquilo que é tido como a família estruturada padrão.

Nessa prática de confecção de laudos em ações de guarda de crianças e adolescentes, também está em jogo um outro elemento que Bock elenca como ideológico: o fato de que as(os) psicólogas(os) não têm concebido suas intervenções como trabalho. O que a autora aponta é que nessa prática de produção de verdade, o psicólogo, quando lida com as ferramentas conceituais sem reflexão crítica, se enxerga como um profissional que atua de maneira neutra, sem a necessidade de se posicionar e anunciar de que lugar social, político e epistemológico está falando.

Nesse sentido, sua prática se torna ideológica porque se instala sem maiores questionamentos nesse lugar de produção de verdade, reforçando o já citado compromisso social com as elites, ou seja, um compromisso com a manutenção da realidade instituída, institucionalizada e apresentada como universal, natural, eterna. E buscar manter a realidade instituída é traço marcante do pensamento ideológico, como ressalta DeSousa (2017), em “Tudo é construído! Tudo é revogável!”.

A esses dois elementos ideológicos da Psicologia (naturalização do fenômeno psicológico e atribuição de neutralidade às práticas profissionais), apresentados por Bock (2003), ela acrescenta um terceiro, que se relaciona a eles: o fato de que se têm concebido os sujeitos como responsáveis e capazes de promover seu próprio desenvolvimento. Tal noção se articula ao ideário liberal do sujeito autônomo, que toma conta de seu destino e se constrói de forma individual, sem muita relação com seu contexto sócio-histórico, sendo regido por uma consciência racional. Essa noção é psychologizante e novamente reforçadora de um certo compromisso com a manutenção de relações de dominação.

A partir dessa noção se justificam ideais meritocráticos em que as desigualdades concretas e materiais seriam frutos das ações individuais de sujeitos com direitos iguais. E da mesma forma, as ações “desviantes” e ilegais passam a ser vistas como advindas de escolhas conscientes por sujeitos que, a partir de sua natureza racional, escolhem efetuar ações desaprovadas e passíveis de coação social.

Nesse universo, o da punição e suas justificativas dentro desse modelo liberal, defendido pela criminologia clássica, também o psicólogo atua “produzindo verdade”, através de documentos psicológicos que, assim como no caso das ações de guarda, terminam por se confundir com as sentenças do juiz, que alimenta por vezes a expectativa de que o psicólogo acesse uma verdade do sujeito que os demais profissionais ou cidadãos comuns não teriam como identificar.

Abaixo, ilustraremos um pouco dessa “produção de verdade” em estudos psicológicos levados a cabo no campo criminal e citados por Silva Júnior (2017) em sua tese “Política criminal, saberes criminológicos e justiça penal: que lugar para a Psicologia”. O autor trouxe como ilustração dessa lógica punitivista trechos de estudos confeccionados em uma capital brasileira que ele decidiu não identificar com fins de preservar o sigilo e de não dar a entender que esse tipo se restringiria apenas àquele contexto. Entendendo que tais trechos são representativos de um modo de trabalhar adotado pela maioria das(os) psicólogas(os) que atuam na área jurídica, ele os apresenta e iremos reproduzir alguns aqui, com o mesmo intuito.

Acerca de apenados em relação aos quais se estava examinando o grau de periculosidade e as possibilidades de regressão ou progressão de regime, algumas dessas afirmações foram colocadas:

- “(...) é trabalhador, procura se relacionar bem com as pessoas no local de trabalho, na comunidade, junto à família. Está trabalhando como pintor de paredes e deseja melhorar através de alguns cursos.”
- “(...) apesar de certa imaturidade emocional, é trabalhador, pensa no futuro.”
- “(...) trabalha como cabelereira (domicílio) e tem o desejo de montar o seu próprio salão de beleza, se especializar nesta área e progredir na vida.”
- “(...) está em franca ressocialização, trabalhando e com o desejo de fazer cursos.”
- “(...) evidente que o mesmo está se esforçando muito para viver uma vida digna e honrada através de seu trabalho.”
- “(...) é trabalhador esforçado, procura ser bom profissional. Está trabalhando na [INSTITUIÇÃO PÚBLICA], no projeto de ressocialização da [SECRETARIA DE ESTADO], mas se preocupa quando for desligado do programa, pois arranjar emprego não é fácil, principalmente para um egresso do sistema prisional.”

Nos trechos citados acima, deliberadamente reunidos por tratarem do tema do trabalho, vemos noções como ressocialização, progresso, esforço e honra elencados e articulados de forma tal que apontam justamente para o terceiro elemento citado por Bock (2003): a ideia de sujeitos como responsáveis e capazes de promover seu próprio desenvolvimento. Não aparecem nas análises questionamentos e reflexões que permitam

pensar esses sujeitos e sua produção de subjetividade numa interligação inextrincável com inúmeras contingências e reafirmando o discurso que dependeria apenas dos apenados e de seu esforço a sua “recuperação” e a (re)conquista de sua “dignidade”.

Essa noção individualizante se articula à naturalização dos fenômenos psicológicos na medida em que, nos diz Bock, a atuação “neutra” do psicólogo seria a de promover o retorno do sujeito à sua natureza: “Nossa missão é sublime! Temos uma missão que conserta o que a natureza planejou e o que a sociedade desviou.” (BOCK, 2003, p. 24). Nessa visão, o social é visto como adversário da natureza e o psicólogo deve intervir no sentido de corrigir, mas deve fazê-lo de forma neutra. Não há finalidades sociais ou políticas, apenas individuais. O psicólogo não muda, apenas contribui para que o outro se modifique. Segundo a autora, essa seria uma onipotência envolta em aparência de humildade.

Por conta disso, Bock defende ser necessário que o psicólogo tenha claro o que consideramos saúde, parâmetro que direciona tantas de suas atuações, e que tenha a consciência de que quaisquer que sejam suas concepções, essas não são “naturais”, pois o problema seria “naturalizarmos o que é moral e social.” (BOCK, 2003, p. 25). Nesse sentido é que Bock fala de um afastamento da Psicologia em relação à “tarefa de construção de um projeto social principalmente por ter adotado uma perspectiva naturalizante de homem e de seu desenvolvimento psíquico.” (BOCK, 2003, p. 20).

A partir dessas reflexões, podemos dizer que se, como afirma Thompson, “estudar a ideologia é estudar as maneiras como o sentido serve para estabelecer e sustentar relações de dominação” (THOMPSON, 1995, p. 76), mister se faz reiterar a postura crítica, para desconstruir e rever conceitos e práticas, se queremos promover uma Psicologia com o compromisso da transformação social. E para isso, o estudo da ideologia é fundamental, não só como forma de uma permanente revisão dos conhecimentos e práticas construídos pela Psicologia, como também como maneira de compreender melhor as diversos modos de subjetivação e objetivação do sujeito.

Pedrinho Guareschi, uma das principais referências da Psicologia brasileira, afirma que a “ideologia nem era mencionada, ao se falar em Psicologia Social, pelos autores que pretenderam tomar conta da Psicologia Social (...)” (GUARESCHI, 2009, p. 69), se referindo aos primórdios da consolidação dessa área da Psicologia que se autodenomina social. Segundo o autor, somente a partir de 1970 se inicia uma reflexão realmente voltada à questão da ideologia no campo da Psicologia.

Nesse sentido, Moscovici (2003, p. 154) afirma que “(...) o objeto central e exclusivo da Psicologia Social deve ser o estudo de tudo o que se refira à ideologia e à comunicação, do ponto de vista de sua estrutura, sua gênese e sua função”. Moscovici postulou esta proposta em 1972 diante de um contexto sócio-histórico em que a Psicologia Social se dedicava, utilizando-se de métodos experimentais e quantitativos, ao conceito de atitudes (compreendidas como disposições individuais), opiniões e aos comportamentos observáveis, em que a dimensão coletiva das ações humanas era considerada apenas a soma das atitudes individuais. (GUARESCHI; ROSO; AMON, 2016).

Para Guareschi (2009), essa nova concepção, que toma o fenômeno ideológico como central, “afasta nossa atenção de ideias abstratas de doutrinas filosóficas e teóricas, concentrando, em vez disso, nossa atenção nas maneiras como as formas simbólicas são usadas e transformadas em contextos sociais específicos” (p. 95). O que importa, na visão do autor é, no estudo do ideológico, verificar em que sentido “ela serve, ou não, para criar ou reproduzir (...) relações de dominação” (p. 94), o que seria possível “quando se examina a interação entre sentido e poder em circunstâncias particulares” (p. 96).

Reflexões importantes acerca da possibilidade de fazer uma Psicologia “*desideologizante*”, conceito anunciado pelo psicólogo espanhol Martin Baró e trabalhado pelo filósofo estadunidense Tod Sloan, são feitas pelo Prof. Alípio DeSousa (2017).

Martin-Baró, entende que “uma das principais tarefas da Psicologia é a realização do trabalho crítico de desideologização” (DESOUSA FILHO, 2017, p. 345). Para tal, é fundamental repensar o lugar do sujeito e de sua constituição no social, entendendo ser necessária a “centralização da Psicologia no âmbito do pessoal, mas não como terreno oposto ou alheio ao social, mas como seu correlato dialético e, portanto, incompreensível sem a sua referência constitutiva.” (MARTÍN-BARÓ apud DESOUSA FILHO, 2017, p. 345).

Nesse sentido, o psicólogo deve “evitar toda naturalização dos fenômenos psíquicos, emocionais e subjetivos, vistos separadamente da realidade concreta da vida desses indivíduos, situados no tempo e no espaço.” (DESOUSA FILHO, 2017, p. 345-346). Tal perspectiva converge com as reflexões tecidas por Bock acerca do elemento ideológico da naturalização na Psicologia.

Dessa forma, para *desideologizar* seria necessário reconhecer “no ideológico as significações e discursos que atribuem à realidade significados e sentidos para produzir e sustentar ideias, práticas, relações e instituições de poder, sujeição e dominação, assim como produzir seus agentes, sujeitos, técnicas, saberes etc.” (DESOUSA FILHO, 2017, p. 313). A ciência psicológica se inclui nesse tipo de atuação ideológica, como vimos, e por isso a necessidade de permanente revisão epistemológica e de suas práticas. Aliás, postura necessária em qualquer campo do humano, uma vez que o elemento ideológico está sempre “à espreita”, pronto a promover e sustentar cristalizações e relações de dominação.

Esta tarefa de permanente revisão epistemológica e de práticas passa, na visão da teoria construcionista crítica explicitada por DeSousa (2017), por uma compreensão da realidade instituída como construída socialmente, arbitrária e, portanto, revogável e transformável. Essa perspectiva é crítica e impõe uma permanente postura *desideologizante*.

Na Psicologia essa tarefa se coloca como central na medida em que esta produziu e produz saberes que reforçam a noção de indivíduos essenciais, omitindo que a produção de subjetividade se dá no social, pelo social e na intersubjetividade. Esse seria o sentido da crítica de Martín-Baró à Psicologia dominante em sua época. Segundo De Sousa, uma “crítica ao que chamou ‘psicologismo cultural’, como enfoque que privilegia a atenção aos fatores individuais e subjetivos (que denunciou como ‘crescente subjetivação’), em detrimento dos fatores sociais, políticos e históricos na vida das pessoas e grupos sociais.” (DESOUSA FILHO, 2017, p. 347). Esse psicologismo termina “servindo ao fortalecimento, direta ou indiretamente, das estruturas opressivas, ao desviar a atenção delas para os fatores individuais e subjetivos” (MARTÍN-BARÓ apud DESOUSA FILHO, 2017, p. 347).

DeSousa expõe que Sloan, seguindo a Martín-Baró, nos adverte para o fato de que, “se quisermos sair dos enganos que uma certa tradição filosófica do ‘sujeito da consciência’ e uma certa tradição liberal fundaram ao conceituar ‘sujeito’ como uma ‘entidade autônoma e racional’” (DESOUSA FILHO, 2017, p. 350, *grifos do autor*) temos que romper com essa concepção. Essa ideia se conjuga à anunciada por Bock, que coloca como central a discussão acerca dessa psicologização e seus aspectos ideológicos, que se fundamentam, diz ela, na ocultação da “produção social do humano e de seu mundo psicológico.” (BOCK, 2003, p. 27)

Da mesma forma que o estudo da ideologia é central para a Psicologia, é necessário atentar, sob o risco de permanecermos no polo social e coletivo, para a dimensão subjetiva em que essas práticas e discursos se dão. Segundo DeSousa, Tod Sloan, retomando as reflexões acerca da *desideologização*, enfatiza a importância de analisar a ideologia para compreender aspectos psicológicos da ‘sujeição ideológica’ (DESOUSA FILHO, 2017, 2017, p. 348) e de “mostrarmos como a ideologia se exerce no nível da experiência subjetiva, afetiva e cognitiva” (p. 349).

DeSousa (2017) ressalta, citando a Sloan, que “uma perspectiva psicológica tem mais a contribuir” (p. 350), já “que os processos da sujeição ideológica ao nível individual apoiam-se sobre aspectos psicológicos (psíquicos, afetivos, emocionais etc.)” (DESOUSA FILHO, 2017). Tal *desideologização* configura-se como “processo que tanto requer contextos e relações sociais apropriadas como seus efeitos implicam também resultados sociais e coletivos.” (p. 351).

Como reflexão final fica a necessidade de exercer a reflexão crítica acerca das práticas e discursos psicológicos, por um lado, e as possíveis contribuições que uma Psicologia mais crítica e *desideologizada* pode oferecer para os estudos sobre a ideologia, por outro. Neste duplo movimento talvez se possa construir uma Psicologia com compromissos de transformação social, voltada à reinvenção das subjetividades e a partir de uma perspectiva que aposta na possibilidade do novo a partir da “potência de revogação” que o reconhecimento da nossa produção no, pelo e para o social nos dá.

## REFERÊNCIAS

ARIÈS, Philippe. *História Social da Criança e da Família*. 2. ed. Tradução de Dora Flaksman. Rio de Janeiro: LTC Editora, 1981.

BOCK, Ana Mercês Bahia. Psicologia e sua ideologia: 40 anos de compromisso com as elites. In: BOCK, Ana Mercês Bahia. (Org.). *Psicologia e o compromisso social*. São Paulo: Cortez, 200, p. 15-28.

CONSELHO FEDERAL DE PSICOLOGIA. *Código de Ética Profissional do Psicólogo* Brasília: CFP, 2005. Disponível em: <http://site.cfp.org.br/wp-content/uploads/2012/07/codigo-de-etica-psicologia.pdf>

DESOUSA FILHO, Alipio. *Tudo é construído! Tudo é revogável! A teoria construcionista crítica nas ciências humanas*. São Paulo: Cortez, 2017.

FOUCAULT, Michel. Verdade, Poder e Si Mesmo. In: FOUCAULT, Michel. *Ditos & Escritos V: Ética, Sexualidade, Política*, Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006, pp. 294-300.

GUARESCHI, Pedrinho A; ROSO, Adriane; AMON, Denise. A atualidade das teorias críticas e a revitalização da categoria analítica 'ideologia' na Psicologia Social. *Psicologia & Sociedade* 28.3, 2016, p. 552–561. <https://doi.org/10.1590/1807-03102016V28N3P552>

GUARESCHI, Pedrinho, Ideologia. In: JACQUES, Maria da Graça Corrêa et al. *Psicologia Social Contemporânea: livro – texto*. 12ª ed. Petrópolis: Vozes, 2009, pp. 89-103.

SILVA JÚNIOR, Nelson Gomes de Sant'Ana e. *Política criminal, saberes criminológicos e justiça penal: que lugar para a Psicologia*. 2017. 204f. Tese (Doutorado em Psicologia) - Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes, Universidade Federal do Rio Grande do Norte, Natal, 2017. Disponível em <https://repositorio.ufrn.br/jspui/handle/123456789/23744>. Acesso em 18 fev. 18.

MOSCOVICI, Serge. Sociedade e teoria em Psicologia Social. In: MOSCOVICI, Serge *Representações sociais: investigações em Psicologia Social* Petrópolis, RJ: Vozes, 2003, pp. 111-166.

TEIXEIRA, Paulo André Sousa Teixeira. *Da constatação à construção: sentidos de família nos laudos psicológicos das Ações de Guarda de crianças e adolescentes*. Dissertação (Mestrado em Psicologia) – Universidade Federal do Pernambuco, Recife, 2013. Disponível em <https://repositorio.ufpe.br/handle/123456789/10256>. Acesso em 18 fev. 2018.

THOMPSON, John B. *Ideologia e cultura moderna: teoria social crítica na era dos meios de comunicação de massa*. Petrópolis: Vozes, 1995.

## Do racionalismo ao tradicionalismo: um problema eminente

Bruno Camilo de Oliveira<sup>129</sup>

### Resumo:

Ainda é comum encontrar a concepção tradicionalista e racionalista de que o conhecimento científico é a forma mais precisa de descrever os dados naturais, como se, por isso, a noção de conhecimento fosse idêntica a noção de ciência natural. Neste artigo, problematiza-se essa concepção, tomando como base alguns casos concretos da história da ciência que parecem mostrar que as crenças da ciência natural também podem ser explicadas com base em crenças não científicas, como as crenças da sociologia, da psicologia, da história e da filosofia. Isto é, o objetivo principal deste artigo é argumentar que a avaliação que se pode ter sobre a clareza científica não pode ser construída somente através de explicações fornecidas pelos procedimentos da ciência natural, mas também através de explicações fornecidas pelos procedimentos de outras áreas distintas. Esse argumento contrapõe-se ao racionalismo tradicionalista e será utilizado neste artigo para criticar a concepção de que o conhecimento, para ser válido, necessariamente terá que ser científico e racional.

**Palavras chave:** Ciência; Conhecimento; Tradicionalismo; Racionalismo; Clareza.

### Abstract:

It is still common to find the traditionalist and rationalist conception that scientific knowledge is the most accurate way of describing natural data, as if, therefore, the notion of knowledge were identical to the notion of natural science. In this article, this conception is problematized, based on some concrete cases of the history of science that seem to show that the beliefs of natural science can also be explained on the basis of non-scientific beliefs, such as the beliefs of sociology, psychology, history and philosophy. That is, the main purpose of this paper is to argue that the assessment one can have of scientific clarity can not be constructed only through explanations provided by the procedures of natural science, but also through explanations provided by the procedures of other distinct areas. This argument runs counter to traditionalist rationalism and will be used in this article to criticize the conception that knowledge, in order to be valid, will necessarily have to be scientific and rational.

**Keywords:** Science; Knowledge; Traditionalism; Rationalism; Clarity.

## 1. Introdução

A partir de 1905, ano em que Einstein & Minkowski (1920, p. 2) apresentam o “princípio da relatividade” e modificam teorias e conceitos fundamentais da mecânica

---

<sup>129</sup> Possui graduação em Filosofia (bacharelado) pela Universidade Federal do Rio Grande do Norte (2010), graduação em Filosofia (licenciatura) pela Universidade Federal do Rio Grande do Norte (2012), mestrado em Filosofia pela Universidade Federal do Rio Grande do Norte (2012) e doutorado em Filosofia pela Universidade Federal do Ceará (2018). Atualmente é professor adjunto, nível 1, da Universidade Federal do Semiárido, desde 2013. Tem experiência na área de Filosofia, com ênfase em Filosofia da Ciência, atuando principalmente nos seguintes temas: história e crítica da epistemologia, teorias contemporâneas sobre o conhecimento científico, metodologia científica e educação científica.

clássica, que antes eram fixados como certos e indubitáveis, é que finalmente a consideração de que o conhecimento científico não é estático ou indubitável parece ter começado a ganhar mais adeptos. Essa data marca uma nova fase do pensamento contemporâneo, principalmente pela refutação de noções fundamentais e pelo consequente surgimento de ideias cada vez mais audaciosas como, por exemplo, as ideias de Broglie (1930), sobre a mecânica quântica e ondulatória de partículas e as ideias de Dirac (1930, p. 3-4), sobre o “limite” sensível da matéria que levou, posteriormente, a previsão da antimatéria. Bachelard (1996, p. 24) denominou essa nova fase como a “era do novo espírito científico”, isto é, uma era em que seria preciso “colocar a cultura científica em estado de mobilização permanente, substituir o saber fechado e estático por um conhecimento aberto e dinâmico, dialetizar todas as variáveis experimentais, oferecer enfim à razão razões para evoluir”.

Uma das consequências da abertura provocada pelo “novo espírito científico” foi a reelaboração de manuais de pesquisa que não consideravam as explicações da sociologia, da história e da psicologia no entendimento sobre o próprio conhecimento científico. Essas disciplinas ganharam o interesse e a permissão da epistemologia contemporânea para explicar a natureza do conhecimento e a própria atividade científica. Mas, por que elas eram desconsideradas no estudo sobre o conhecimento científico? São evidentes os monopólios intelectuais que se ocupam com a natureza do conhecimento, eles são capazes de determinar o que é e o que não é permitido e, entre esses monopólios, destaca-se a ciência ocidental e a tradição de pesquisa racionalista.<sup>130</sup>

---

<sup>130</sup> Eis uma definição importante que merece ser esmiuçada para evitar confusões. Neste artigo, os termos “razão”, “racionalidade”, “racionalismo” e “racionalista” não se referem a uma faculdade da natureza humana, como a mente ou o intelecto ou o pensamento ou o raciocínio, mas a tradição de pesquisa conhecida como “tradição racionalista”, como a intuição intelectual ou nêsis de Platão, o racionalismo e a certeza indubitável de Descartes, a mecânica racional de Newton, a razão pura criticada por Kant, a totalidade de Hegel, a razoabilidade lógica dos positivistas, o racionalismo crítico de Popper, o racionalismo moral de Rauh, o racionalismo religioso de Feuerbach, o racionalismo político de Montesquieu, o racionalismo estético de Valéry, dentre outras vertentes da tradição racionalista. Aqui será tomado para a crítica o racionalismo científico. A crítica ao termo “razão” e suas derivações conceituais será proferida a qualquer doutrina epistemológica que priorize o racionalismo e os procedimentos da ciência natural como uma tradição de pesquisa mais especial para proceder e conhecer a realidade objetiva, em detrimento de outras tradições de pesquisa. Assim, a crítica estabelecida aqui não é contra a utilidade da tradição de pesquisa racionalista, visto que ela é importante e necessária para o desenvolvimento do conhecimento científico, mas somente contra a preponderância ou supervalorização ou autoridade ou privilégio que seus membros possam porventura supor em relação às demais tradições de pesquisa, no que se pode chamar de postura *tradicionalista* em relação à razão. Obviamente existem outras tradições de pesquisa que supõem a mesma postura que está sendo criticada aqui, no entanto resolve-se tomar como exemplo o tradicionalismo dos membros da tradição racionalista por se acreditar ser o mais antigo e presente na ciência. Para uma análise mais detalhada sobre a tradição racionalista, bem como as críticas proferidas ao tradicionalismo que ela pode supor,

Dessa forma, o objetivo principal deste artigo é refutar o racionalismo em sua vertente tradicionalista, mostrando alguns casos concretos da história da ciência em que explicações não científicas – como as de cunho sociológico e psicológico –, podem explicar o surgimento de crenças ou teorias científicas. O termo “tradicionalismo” sempre será utilizado para se referir à forma de ciência ideologicamente direcionada por uma única tradição de pesquisa – comumente é a tradição racionalista que exerce a maior influência, mas pode ser qualquer outra forma de tradição – em detrimento de outras, como se houvesse um fim especial que só poderá ser atingido por métodos considerados mais especiais, como os únicos capazes de oferecer um rumo correto à ciência. O tradicionalismo tem o poder de propagar uma ideologia capaz de disseminar certa preocupação contra tradições diferentes daquela que é supervalorizada. Desse modo, ele coíbe explicações e procedimentos advindos de outras tradições de pesquisa e torna a ciência um empreendimento não interdisciplinar nesse sentido.

É importante lembrar que os adeptos dessa modalidade de ciência são influenciados por uma determinação ideológica, a qual é capaz de os persuadir a agir sempre da mesma maneira para atingir o fim tão almejado. A crítica, portanto, que se apresenta aqui a essa forma distorcida de se entender a ciência, não consiste no fato dela apresentar uma finalidade a ser alcançada, nem tão pouco no fato dela adotar procedimentos preferidos, mas tão somente no fato dela determinar que apenas um determinado procedimento metódico, em detrimento de outros, é o mais correto e capaz para atingir determinado fim. Ao que parece, o tradicionalismo científico visa determinar ideologicamente o que deverá ser acatado por uma comunidade, para que uma atividade possa ser considerada científica.

Assim, busca-se promover uma crítica ao chamado racionalismo tradicionalista, no intuito de remover a preocupação desnecessária que especialistas da filosofia e da ciência criaram em relação às tradições de pesquisa diferentes das suas.

## **2. O declínio do racionalismo científico**

Devido a um viés cultural favorável, o racionalismo enquanto uma tradição de pesquisa tornou-se o modelo e o critério evidente para o chamado “progresso do conhecimento” e para a justificação científica. O problema é que tais padrões de conduta acabam determinando o modo como as pessoas devem explicar o mundo e a si

---

ver: Nietzsche (1992), Bachelard (1996), também o texto de Bachelard chamado “Filosofia do não” (1978) e Feyerabend (1991).

mesmas, sem levar em consideração outras explicações, também importantes, simplesmente por serem julgadas impróprias, quando na verdade não deveriam obter tais julgamentos.

Após as descobertas da física no início do século XX, surgiram perspectivas céticas quanto à autoridade da tradição de pesquisa racionalista, uma vez que a física passou a lidar com elementos de ordem teórica. No entanto, ainda hoje, certamente a tradição de pesquisa racionalista é aquela que obtém mais a aceitação do público, porém não é porque apresenta um grau de capacidade superior e sim porque o público está inserido em uma cultura que tradicionalmente tende a valorizar as posições da tradição racionalista. É nesse sentido que se pode falar em uma espécie de *estado ideológico da ciência* e entender como a ciência é capaz de ser controlada por uma ideologia de caráter tradicionalista, que pressupõe um padrão capaz de anular a utilidade de outras tradições diferentes e impedir o próprio desenvolvimento do conhecimento científico por isso. Não obstante, parece que todas as crenças, sejam elas científicas ou filosóficas ou sociológicas ou de qualquer outro tipo, necessitam de uma tradição pela qual possam exercer sua influência social sobre as pessoas. Assim, nesse ponto, já não é a razoabilidade lógica – a razão enquanto uma disposição natural do ser humano – o único critério para a aceitação ou não de uma crença como científica, mas a influência social e ideológica de uma tradição bem enraizada, uma vez que as crenças propagadas pela ciência são, essencialmente, convenções sociais.

Além do surgimento da teoria da relatividade geral, outros fatores importantes contribuíram para o declínio do racionalismo tradicionalista. Em primeiro lugar, alguns filósofos da ciência, antes convencidos do lugar fundamental e especial da tradição racionalista no processo de investigação científica, acabaram admitindo que o papel da racionalidade é basicamente nulo. Por exemplo, Carnap (1950), quando sugere que o seu modelo da lógica indutiva e sua “teoria da confirmação” são modelos “impossíveis” para lidar com as novas e importantes descobertas científicas. “Não podemos esperar aplicar a lógica indutiva à teoria da relatividade geral de Einstein, a fim de achar um valor numérico para o grau de confirmação dessa teoria...”, admite Carnap enquanto completa escrevendo que “o mesmo vale para as outras etapas da transformação revolucionária da física moderna...”, portanto, “uma aplicação da lógica indutiva a esses casos está fora de cogitação” (p. 243, tradução nossa). Segundo Laudan (2011), “a

maioria dos proponentes de teorias indutivas da racionalidade fez observações parecidas acerca de seus modelos” (p. 5).

Em segundo lugar, os resultados de estudos sobre a sociologia do conhecimento têm demonstrado que procedimentos e elementos considerados “não racionais” pela tradição de pesquisa racionalista estão essencialmente intrincados à prática e à tomada de decisões científicas. Por exemplo, Bloor (2009) quando apresenta a abordagem de que as ciências são todas profundamente dependentes de aspectos sociais, como convenções, costumes, interesses, prestígios e tradições, assim como também são dependentes das observações sensíveis e da lógica abstrata. Ou o clássico artigo de Shapin (1982), que oferece um excelente estudo sobre a base histórica e social do conhecimento científico. Tal abordagem, que considera também os aspectos sociais – ou não racionais – por trás das decisões epistemológicas, veio a ser conhecida como o “programa forte” em ciência (BLOOR, 2009, p. 17) e se mostrou decisiva para o questionamento da supremacia da tradição de pesquisa racionalista nas explicações científicas. Pode-se ainda mencionar outros estudos, como: Pickering (1986), que descreve como os aspectos sociológicos estão na base do estudo das partículas elementares; Rudwick (1987), que apresenta os aspectos históricos sociais no estudo sobre a geologia da Terra; Pinch (1986) e a sociologia por detrás da detecção dos neutrinos solares; e Desmond (1989) com um estudo sobre a influência da política na morfologia praticada em Londres.

Em terceiro lugar, houveram aqueles que, diferentemente de Aristóteles (384-322 a. C.), Descartes (1596-1650), Newton (1643-1727) e outros, os quais garantiam aos métodos da ciência um conhecimento indubitável, sólido e verdadeiro, admitiram uma proposta totalmente inversa de que os métodos da ciência não garantem um conhecimento científico indubitável, sólido e verdadeiro. Por exemplo, Popper (1982) que apesar de aceitar “o ponto de vista, implícito na teoria clássica da verdade, de que só devemos dizer que uma situação é real se a afirmativa que a descreve é verdadeira”, argumenta que “seria um grave erro, no entanto, concluir que a incerteza de uma teoria – isto é, caráter conjectural e hipotético – diminui sua pretensão de descrever a realidade” (p. 143-144, grifo do autor). Ou, Fleck (1979), que se opõe ao método empírico-indutivista ao defender que não é a confirmação de dados empíricos o que estabelece um “fato científico”, mas “o contexto da história do pensamento”, uma vez

que o conhecimento científico é “coletivo” e sempre “está sendo revisado continuamente” (p. 95, tradução nossa).

Em quarto lugar, uma parte dos historiadores e filósofos da ciência afirmaram que algumas decisões sobre o procedimento e as escolhas entre teorias científicas devem ser dependentes de uma conjuntura histórica, política e psicológica específicas. Até mesmo quando propuseram estabelecer a racionalidade como critério de avaliação, não obstante mostrou-se ser o critério um produto de decisões não-rationais. Assim, defendem que todo acúmulo do conhecimento científico é feito de perdas, sendo impossível determinar quando de fato está havendo progresso. Dentre eles, destacam-se as posições de Kuhn (2013) e Feyerabend (2007). Ambos argumentaram que as práticas e as mudanças de teorias científicas são o resultado de uma influência ideológica e política e, desse modo, seria preciso um afastamento completo da tradição racionalista para explicar certas nuances da ciência. Mas, a perspectiva de ambos, embora tenha argumentos convincentes, é incompleta posto que afastam a “razão”, enquanto uma tradição de pesquisa, de qualquer explicação sobre a ciência, como se quisessem levar em consideração apenas a concepção não-rationale de ciência para explicar o desenvolvimento do conhecimento científico. Assim, pode-se dizer que essa é uma posição incompleta.

Portanto, é comum encontrar tentativas de diagnosticar a ciência e apresentar uma solução convincente para o problema do tradicionalismo – da supervalorização da tradição de pesquisa racionalista ou de qualquer outra. Aqui, almeja-se cumprir a tarefa de apresentar uma contribuição sobre o diagnóstico do estado ideológico da ciência a partir de alguns exemplos concretos em que a construção da clareza científica pode ser explicada por elementos considerados não pertencentes à ciência natural. Em outras palavras, é preciso defender a proposta de que, *por ser composta por um conjunto de tradições de pesquisa ou procedimentos metódicos, a ciência não pode ser resumida a uma única tradição de pesquisa*, como se houvessem tradições de pesquisa mais interessantes e importantes para a ciência do que outras, mas que aos olhos da ciência todas as tradições de pesquisa são igualmente importantes e úteis – a ciência deve promover aos seus adeptos a possibilidade para adotarem qualquer tradição de pesquisa, ou seja, qualquer metodologia que possa ser considerada sistemática e epistêmica.

### 3. O estado ideológico da ciência

O *estado ideológico da ciência* é o estado em que é possível encontrar a preponderância de uma determinada tradição de pesquisa em detrimento de outras, em uma determinada época. No entanto, defende-se aqui que não se deve incentivar essa preponderância, uma vez que ela pode ser um empecilho para se conquistar explicações mais completas, conforme será visto no tópico adiante. Busca-se, neste artigo, apresentar as consequências de uma estrutura monista, neutra e limitada de ciência – criticar a ciência padronizada, na medida em que a ciência é concebida como um conjunto de tradições de pesquisa, mas que, no entanto, venera a tradição de pesquisa racionalista, não porque a tradição racionalista possui uma racionalidade superior, mas tão somente porque a ciência está inserida em uma cultura que tradicionalmente tende a valorizar a tradição de pesquisa racionalista.

Para constatar a existência de uma espécie de estado ideológico da ciência, basta analisar a perspectiva tradicionalista, presente em trabalhos de filósofos pertencentes ao positivismo lógico, como Carnap (1891-1970) e Hempel (1905-1997), e outros defensores do racionalismo, como Popper (1902-1994) e Lakatos (1922-1974), e perceber o modo como esses trabalhos defendem que as explicações sociológicas são sinônimas de erro e confusão. São autores que desconsideram que o processo de criação de teorias e procedimentos científicos podem também ser explicados por uma conjuntura histórica na qual o cientista está inserido ou por convenções e aspectos sociais inerentes a uma vida em sociedade em uma determinada época. Contudo, deve-se admitir que a ciência não procede e não deve ser explicada, exclusivamente, por programas racionais e lógicos, porque as teorias e os procedimentos científicos também nascem por motivos imprevisíveis, não racionais e diversos. Dessa forma, é possível dizer que as explicações ditas “não-científicas” – como comumente a tradição de pesquisa racionalista considera as explicações sociais e históricas sobre o desenvolvimento do conhecimento científico – devem sim ser do interesse da epistemologia e não um sinônimo de erro, absurdo e confusão. É possível visualizar uma crítica por detrás de toda a forma de ciência que busca anular tais explicações de suas investigações, a partir de convenções e ideologias bem estabelecidas e divulgadas. Caso contrário, poder-se-ia concluir que o desenvolvimento do conhecimento científico está único e exclusivamente atrelado às condições da razoabilidade e da lógica.

Por que os cientistas pertencentes à tradição de pesquisa racionalista são incentivados a cultivar apenas o que é racional em ciência, de modo a desconsiderar

qualquer outro tipo de explicação considerada por eles como “não racional” ou “irracional”, mesmo que elas expliquem perfeitamente certas causas? A resposta para essa questão está estritamente relacionada a regularidade lógica que a ciência busca e ao problema da predição nas ciências sociais. Mas, pode-se dizer que áreas como a história e a sociologia também são capazes de lidar com a predição, embora de uma maneira diferente da ciência natural. É vasta a quantidade de autores que já escreveram sobre a estrutura social e histórica da ciência e a maneira como as descrições de regularidades podem ser explicadas por elementos não científicos: Merton (1957), Storer (1966) e Kuhn (1962; 2013) são alguns exemplos de trabalhos que apresentam algumas contribuições nesse sentido. Assim, levando em consideração o conteúdo desses trabalhos, é possível absolver as explicações sociais desse tipo de crítica.

Outro fator a se considerar é a experiência científica, a noção de verdade e o processo de criação das teorias científicas, considerando a possibilidade de que explicações sociais e psicológicas possam explicar a experiência científica. Aqui argumenta-se que as explicações que interessam à tradição de pesquisa empirista não devem ser limitadas a apenas elementos racionais ou lógicos, empíricos ou factuais, mas também a elementos psicológicos e sociais que explicam a experiência científica. Caso contrário, se não for considerado tais explicações, deve-se admitir que algumas explicações empíricas poderão estar incompletas ou limitadas, na medida em que não consideram elementos causais necessários para a noção de verdade que buscam, impondo assim obstáculos à mente aberta do cientista, de modo que ele apresente uma resistência a novas ideias, a métodos pouco usuais e a até a observações empíricas bastante explícitas, devido a concepções tradicionalistas adotadas ideologicamente. Em outras palavras, busca-se constatar aqui que a tradição de pesquisa empirista promove a ideologia de que a experiência científica possui uma linguagem materialista e exclusivamente dependente dos sentidos, correspondente aos fatos e neutra, sendo essa a forma mais precisa de descrever a objetividade – como se fosse possível descrever cientificamente a objetividade sem fazer uso das explicações que se ocupam com causas não empíricas –, de modo que qualquer outra forma seja considerada não-científica. É possível dizer que as idiosincrasias dos cientistas, a conjuntura histórico-social em que eles estão inseridos, aspectos psicológicos e as normas e políticas propagadas por determinada comunidade fazem parte do conjunto de explicações que a tradição de pesquisa empirista busca. Assim, as perspectivas da tradição de pesquisa

empirista que apenas oferecem legitimidade à verdade factual, e desconsideram causas sociais e psicológicas, podem ser criticadas, apreciadas em seus problemas para a ciência e substituídas por uma perspectiva que leve em consideração que a experiência sensorial e a verdade objetiva também podem ser explicadas por fatores considerados “não factuais” pela versão tradicionalista da tradição de pesquisa empirista.

Certamente a tradição de pesquisa empirista é capaz de oferecer intuições fundamentais para a ciência. No entanto, o problema surge quando o empirismo é justificado apenas em um sentido tradicionalista, sem se considerar tanto os fatores subjetivos, como as idiossincrasias e o reconhecimento individual, quanto os fatores externos, como a história e a cultura. Mas, como a psicologia, a sociologia do conhecimento e aspectos da história são capazes de explicar a experiência e o conceito de verdade objetiva? Essa é uma questão relevante que o próximo tópico almeja tratar.

#### **4. Resistência à descoberta científica**

Alguns trabalhos estudam o modo como elementos não científicos podem explicar falhas cometidas pelos cientistas. Ao se levar em consideração obstáculos à pesquisa e à investigação científica, tal como foi entendido por Barber (1961) como “resistência à descoberta científica” (p. 596, tradução nossa), percebe-se como a individualidade pode interferir negativamente na pesquisa científica. Resistência a novas ideias ou teorias, resistência a métodos pouco usuais, a procedimentos técnicos como o uso da matemática pela biologia, até a resistência a evidências empíricas bastante explícitas podem surgir devido a idiossincrasias e arbitrariedades da individualidade dos cientistas. Apesar de admitir ser contra a “resistência a novas descobertas”, Barber chega a dizer que a “resistência”, nesse sentido, é “inevitável”, sendo o máximo que se pode fazer é trabalhar para que ela seja “reduzida” (p. 601-02, tradução nossa).

Um caso famoso que se pode tomar de exemplo de “resistência” no sentido de Barber é a suposta descoberta dos raios N, realizada em 1903, pelo físico francês Blondlot, que acreditou ter encontrado uma nova forma de radiação parecida com a dos raios X (cf. BLONDLOT, 1905). O experimento consistiu em aquecer uma tira de platina dentro de um tubo de ferro que possui uma pequena abertura, de modo que os raios N que não consigam atravessar o ferro saiam pela abertura. Para detectar os raios foi providenciado um anteparo pouco iluminado numa câmara escura de modo a que os

raios N pudessem passar pela abertura e cair sobre ele. Após constatar um suave aumento de intensidade no anteparo acreditava-se que isso indicava a presença dos raios N. O experimento em laboratório, além de convencer Blondlot de que ele havia descoberto uma nova radiação, o fez acreditar ter descoberto algumas propriedades dos raios N, como a capacidade de serem armazenados por determinados objetos, de serem emitidos por pessoas e a capacidade de serem interferidos por ruídos (cf. LANGMUIR; HALL, 1989). Contudo, certa vez, enquanto Blondlot estudava a refração dos raios N em um prisma de alumínio, o físico R. W. Wood visitava os laboratórios franceses. Numa ocasião, sem ser visto por Blondlot, Wood adentrou no laboratório escuro e removeu o prisma do anteparo utilizado por Blondlot para os índices de refração dos raios. A retirada do prisma deveria ter interrompido o experimento, mas Wood continuou a detectar, no anteparo, o mesmo padrão de sinais detectado antes (cf. WOOD, 1904). A conclusão foi óbvia: a causa dos resultados obtidos no anteparo não pudera ser os raios N. Na realidade, os raios N sequer existiam. Foram uma suposta espécie de radiação que posteriormente se mostrou uma ilusão da mente de Blondlot. Assim, os raios N nada mais são do que uma descoberta falsa, ilusória, um produto da mente de Blondlot que, apesar de seu esforço, não se sustentou.

A crença pessoal de Blondlot na existência e nas propriedades dos raios N pareceu ter sido, nesse experimento, a causa da sua “resistência”. O experimento comportou um domínio extremo da sensação, no limite da percepção e da memória, e talvez isso o tenha induzido ao erro. Os relatos experimentais dos enganadores raios N estavam incorretos e somente cientistas que não partilhassem da crença pessoal de Blondlot puderam, mais facilmente, perceber que algo estava errado (cf. LUMMER, 1903-04, p. 378). Wood demonstrou facilmente o erro de Blondlot fazendo leituras com e sem o prisma, com e sem as alegadas refrações de raios N, demonstrando que a causa nada tinha a ver com os raios, já que os resultados eram os mesmos. Nesse caso, ficou evidente para Wood a falha de competência pessoal e psicológica de Blondlot e seus companheiros que partilhavam da mesma crença errônea. A prática científica erra! A ciência é, afinal de contas, feita por seres humanos. Mas, é importante ressaltar que o caso de Blondlot não representa um exemplo em que a clareza científica não funciona, porque nesse caso não houve clareza, mas uma interferência dos aspectos subjetivos nos resultados científicos. É um caso que serve apenas para exemplificar a “resistência”, isto é, a importância de explicações não científicas para o entendimento de uma determinada

situação científica, mas não milita contra a clareza apregoada pela ciência. Em certas ocasiões é a atenção que acaba sendo insuficiente e vaga, em outras é o cansaço e a falta de concentração que acabam interferindo nos resultados.

Outro exemplo de “resistência” à descoberta científica pode ser muito bem ilustrado na análise efetuada por Morrell (1972), sobre a comparação de duas escolas ou correntes de pesquisa do início do século XIX, a escola de Thomas Thomson, em Glasgow, e a escola de Justus Liebig, em Gissen, ambas na Inglaterra. As escolas representaram certo pioneirismo do ensino universitário de química prática durante a década de 1820. Comparando as duas escolas, Morrell observou que a escola de Liebig prosperou, enquanto que a escola de Thomson não. Segundo ele, o fator decisivo que fez com que uma escola se desenvolvesse mais do que a outra foi a maneira psicológica como ambos os diretores trataram suas escolas. Ele comparou as duas escolas a fim de apresentar os aspectos que determinaram o sucesso de uma escola e o fracasso da outra, apesar de ambas terem se ocupado com a química.

Segundo ele, a escola de Liebig se fundamentou em um tipo incomum de escola de pesquisa, incorporando fatores e parâmetros que implicaram sua organização e sucesso. Alguns desses fatores são a constituição psicológica do diretor da escola, atrativos e motivações profissionais no que diz respeito aos alunos, consolidação de um excelente programa de pesquisa, além das técnicas inovadoras que foram criadas e utilizadas também em outras pesquisas sobre química. Por outro lado, Morrell observou que Thomson, apesar de obter uma boa reputação como pesquisador e diretor, poder e status dentro da universidade, e finanças maiores, foi um homem sarcástico e possessivo, que tratou os trabalhos e os resultados de seus alunos como se fossem seus próprios e, apesar dos trabalhos terem obtido reconhecimento, eram publicados em livros de autoria do próprio Thomson, o que lhe deu uma má reputação entre seus alunos.

O exemplo dos dois diretores mostra como explicações não científicas – da política, da sociologia, da psicologia, etc. – podem influenciar a clareza científica e causar falhas. Obviamente, existem muitas outras maneiras de explicar a clareza da ciência e muitos cientistas honestos e profissionais o suficiente para evitar falhas. Aqui, cumpre-se salientar apenas um exemplo famoso de como a clareza de uma experiência científica pode ser prejudicada pela arbitrariedade de alguns cientistas.

Liebig comandava um jornal e encorajava seus alunos a publicarem os trabalhos em seus próprios nomes no jornal, além de oferecer a seus alunos o título de Ph.D., auxílio financeiro na carreira acadêmica e outros auxílios na carreira profissional. No início da pesquisa, Liebig não tinha prestígio algum por parte de outros membros da comunidade científica, mas já era venerado por seus alunos por tudo isso.

Inicialmente, ambos os diretores financiaram seus trabalhos do próprio bolso, mas com o funcionamento de suas escolas, Liebig foi quem obteve mais sucesso em conseguir patrocinadores, materiais e pessoal. Após algum tempo, Liebig soube lidar com as dificuldades de sua reputação pouco considerada e acabou conquistando o cargo de professor em uma pequena universidade na Grã-Bretanha. Já Thomson, era professor nomeado pela Coroa, era sobrecarregado de atividades de ensino e dedicava maior parte do tempo aos afazeres administrativos e a política da universidade em Glasgow. As escolhas de ambos os diretores foram marcadamente distintas em seus campos de pesquisa.

Thomson e seus alunos constantemente se deparavam com críticas e problemas levantados por outros químicos sobre seus trabalhos, principalmente Berzelius. Os resultados de seu laboratório não eram vistos como confiáveis, pois se contradiziam, e nem muito reveladores, pois não eram considerados úteis para as fábricas e a indústria, o que claramente não acontecia com Liebig.

Thomson demonstrou interesse na teoria atômica de Dalton, tentando em seu laboratório determinar os pesos atômicos e a composição química de sais e minerais. Em seguida, partiu para a química inorgânica, um campo bem estabelecido e desenvolvido por alguns pesquisadores da época, como Berzelius (1779-1848) e Gay-Lussac (1778-1850). Logo enfrentou dificuldades para alcançar resultados estáveis, úteis para a indústria e reprodutíveis, uma vez que as técnicas envolvidas nesse trabalho exigiam uma alta habilidade que lhe faltava, além de problemas práticos e outras complicações de ordem administrativa. Já Liebig produziu uma técnica e aparatos capazes de desenvolver resultados confiáveis e reprodutíveis em um novo campo que acabara de escolher, o campo da química orgânica. Seus aparatos poderiam ser utilizados por alunos dedicados que soubessem lidar com eles. O resultado foi que acabou produzindo uma inovação para uma fábrica, mostrando, assim, um resultado útil para a indústria.

No caso das duas escolas, o padrão, tanto do comportamento humano, quanto da resposta da experiência, foi diferente. O que distinguiu os resultados, em ambos os laboratórios, foi a causa, social, econômica, política, psicológica, etc., distinta em cada caso, que não seria ela própria uma explicação comum para a clareza científica. Não foram os fatos da química somente o que explicariam o porquê um dos laboratórios foi bem-sucedido e o outro não. O que não significou que os procedimentos da ciência natural foram irrelevantes ou não necessários, mas que em algumas experiências eles não foram suficientes para a obtenção de clareza. Apesar das diferentes atitudes e respostas, o estilo geral da explicação foi comumente entendido como idêntico nos dois casos, isto é, ambos foram geralmente classificados mediante a referência a uma entrada de dados proporcionada pelo mundo natural. No entanto, ambos representariam o confronto de comportamento do cientista com o seu ambiente e, portanto, as duas explicações necessitariam tanto da impressão dos dados sensoriais, quanto do sistema de crenças, padrões, valores e expectativas sobre os quais atuaram sobre os resultados.

Existe uma definição de clareza que é considerada extremamente apropriada ao tradicionalismo racionalista, aquela que avalia os eventos tendo em vista somente a eficiência da reprodutibilidade das leis naturais. Pode-se estudar essa definição no trabalho de Monod (1972), quando argumentou que “a evolução, identificada com o próprio élan vital”, não pode, portanto, “ter causas finais nem eficientes”, o ser humano é “o estágio supremo em que a evolução chegou sem tê-la procurado ou previsto” (p. 26, tradução nossa). De acordo com sua perspectiva, descrições da ciência não podem ser interpretadas em vista de aspectos psicológicos. Conforme o seu tradicionalismo, só há conhecimento no racionalismo da ciência. A ciência investiga os objetos naturais e, portanto, exclui propósitos arbitrários ou pessoais ou particulares. A ciência natural geralmente considera a observação introspectiva sinônimo de falta de clareza. O motivo é que existe uma forte confiança da ciência na reprodutibilidade, que exclui ao máximo a arbitrariedade. A arbitrariedade pressupõe uma causa eficiente, um agente, uma personalidade. Não é possível a reprodutibilidade nem a clareza de uma personalidade. Assim, para a tradição, as idiossincrasias devem ser metodologicamente excluídas. Mas, a noção de clareza adotada pelo tradicionalismo racionalista é particular e arbitrária. Ela desconsidera qualquer explicação não científica o que pode implicar na rejeição de explicações de interesse da própria ciência.

É importante deixar claro ainda que a forma como a clareza surge não implica que ela não seja desejável. Os procedimentos escolhidos para uma pesquisa, por exemplo, podem ser influenciados pela conduta pessoal e à maneira de se relacionar de cada um com as pessoas e, por isso, podem ser incapazes de tratar de maneira regular os processos físicos e químicos em relação as substâncias que examinaram. A influência de propriedades psicológicas no experimento científico certamente é, em casos como esses, uma das causas da “resistência às descobertas científicas”. Porém, cabe exatamente à clareza científica identificar casos em que a “resistência” ocorre, o que prova que a clareza científica não é interessada somente em dados factuais.

## 5. Conclusão

Talvez o que pode explicar a clareza científica e os diferentes resultados em casos como o de Blondlot, Liebig e Thomson são as diferentes circunstâncias psicológicas e sociais em que ambos se encontravam. Pois, apegado a uma crença pessoal, Blondlot acreditou ter descoberto os supostos raios N. Enquanto que Liebig foi capaz de produzir resultados reprodutíveis e úteis para a indústria, aparentemente por ter tido uma determinada postura social e política diferente da postura de Thomson. Isso significa que a sociologia do conhecimento, por exemplo, pode apresentar explicações úteis à ciência na medida em que pode explicar o processo de construção do conhecimento em determinados casos. Assim, a linguagem do tradicionalismo racionalista que pressupõe haver explicação válida somente em correspondência aos fatos, desconsidera a linguagem causal do pensamento social e cotidiano que porventura possa estar envolvida em tipos de explicação de interesse da ciência.

Da mesma forma como poder-se-ia encontrar implicações em perspectivas que consideram o conhecimento exclusivamente dependente do contexto social, como defendem alguns sociólogos, marxistas e relativistas antropológicos. Apesar de defenderem a não existência de uma universalidade do conhecimento científico, afirmam procedimentos e explicações universalmente dependentes de um contexto social ou histórico, sugerindo regras universais para lidar com certas condições. Embora fosse importante a consideração do contexto, não significa dizer que o teste científico o devesse levar em consideração. O contexto social ou histórico ou psicológico ou etc. somente serve para apresentar explicações que tornam uma descrição mais completa. A maneira como é recomendado o conhecimento exclusivamente dependente de um

contexto é igualmente arbitrária e limitada como parece ser o racionalismo tradicionalista.

### Referências

BACHELARD, G. *A filosofia do não; O novo espírito científico; A poética do espaço*. São Paulo: Aril Cultural, 1978. (Os pensadores).

\_\_\_\_\_. *A formação do espírito científico: contribuição para uma psicanálise do conhecimento*. Rio de Janeiro: Contraponto, 1996.

BARBER, B. *Resistance by scientists to scientific discovery: this source of resistance has yet to be given the scrutiny accorded religious and ideological sources*. **Science**, Nova York, v. 134, n. 3479, p. 596-602, set. 1961. Disponível em: <<http://documents.scribd.com/s3.amazonaws.com/docs/w76g8kh5ga2hfub9zr3.pdf>>.

Acesso em: 12 abr. 2015.

BLONDIOT, R. *"N" rays: a collection of papers communicated to the Academy of Sciences with additional notes and instructions for the construction of phosphorescent screens*. Londres: Longmans, Green, and CO, 1905. Disponível em: <<https://archive.org/details/nrayscollection00blon>>. Acesso em: 05 maio 2015.

BLOOR, D. *Conhecimento e imaginário social*. São Paulo: Ed. UNESP, 2009.

BROGLIE, L. *An introduction to the study of wave mechanics*. Londres: Methuen and Co.Ltd, 1930. Disponível em: <<https://archive.org/details/introductiontoth032904mbp>>. Acesso em: 22 fev. 2017.

CARNAP, R. *Logical foundations of probability*. Londres: Routledge & Kegan Paul Ltd, 1950. Disponível em: <<https://archive.org/details/in.ernet.dli.2015.16922>>. Acesso em: 23 fev. 2017.

DESMOND, A. *The politics of evolution: morphology medicine, and reform in radical London*. Chicago: University of Chicago Press, 1989.

DIRAC, P. A. M. *The principles of quantum mechanics*. Oxford: Clarendon Press, 1930. Disponível em: <<http://digbib.ubka.uni-karlsruhe.de/volltexte/wasbleibt/57355817/57355817.pdf>>. Acesso em: 23 fev. 2017.

EINSTEIN, A.; MINKOWSKI, H. *The principle of relativity: original papers*. Calcutá: The University of Calcutta, 1920. Disponível em: <<https://archive.org/details/principleofrelat00eins>>. Acesso em: 22 fev. 2017.

FEYERABEND, P. K. *Adeus à razão*. Rio de Janeiro: Edições 70, 1991.

\_\_\_\_\_. *Contra o método*. São Paulo: Editora UNESP, 2007.

FLECK, L. *Genesis and development of a scientific fact*. Chicago e Londres: The University of Chicago Press, 1979. Disponível em: <<http://www.evolocus.com/Textbooks/Fleck1979.pdf>>. Acesso em: 12 maio 2017.

LANGMUIR, I.; HALL, R. N. (Eds.). Pathological science: certain symptoms seen in studies of 'N rays' and other elusive phenomena characterize 'the science of things that aren't so'. **Physics today**, Melville, v. 42, n. 10, p. 36-48, out. 1989. Disponível em: <<https://www.researchgate.net/file.PostFileLoader.html?id=585d836896b7e4e2177e09b1&assetKey=AS%3A443675340742656%401482791852046>>. Acesso em: 07 jun. 2015.

KUHN, T. S. *A estrutura das revoluções científicas*. São Paulo: Perspectiva, 2013. (Debates; 115).

\_\_\_\_\_. *Historical structure of scientific discovery*. *Science*, New series, Washington, DC, v. 136, n. 3518, p. 760-64, 1962. Disponível em: <<https://weber.instructure.com/courses/368747/files/60522416/download>>. Acesso em: 24 maio 2015.

LAUDAN, L. *O progresso e seus problemas: rumo a uma teoria do crescimento científico*. São Paulo: Editora Unesp, 2011.

LUMMER, O. M. *Blondlot's N-ray experiments*. *Nature*, Londres, v. 69, n. 1790, p. 378-80, nov./abr. 1903-04. Disponível em: <<https://archive.org/details/nature6919031904lock>>. Acesso em: 16 maio 2015.

MERTON, R. K. *Priorities in scientific discovery: a chapter in the sociology of science*. *American sociological review*, South Bend, v. 22, n. 6, p. 635-59, 1957. Disponível em: <<http://www.jstor.org/stable/2089193>>. Acesso em: 02 maio 2015.

MONOD, J. *Chance and necessity: an essay on the natural philosophy of modern biology*. Nova York: Vintage Books, 1972. Disponível em: <[https://monoskop.org/File:Monod\\_Jacques\\_Chance\\_and\\_Necessity.pdf](https://monoskop.org/File:Monod_Jacques_Chance_and_Necessity.pdf)>. Acesso em: 18 mar. 2018.

MORRELL, J. B. *The chemist breeders: the research schools of Liebig and Thomas Thomson*. *Ambix*, Londres, v. 19, n. 1, p. 1-46, mar. 1972.

NIETZSCHE, F. W. *O nascimento da tragédia ou helenismo e pessimismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

PICKERING, A. *Constructing quarks: a sociological history of particle physics*. *Isis*, Chicago, v. 77, n. 3, p. 525-527, 1986. Disponível em: <<http://www.jstor.org/stable/231625>>. Acesso em: 09 abr. 2015.

PINCH, T. *Confronting nature: the sociology of solar-neutrino detection*. Dordrecht: Reidel, 1986.

POPPER, K. R. *Conjecturas e refutações*. Brasília: Almedina, 1982. (Coleção Pensamento Científico, 1).

RUDWICK, M. J. S. *The great devonian controversy: the shaping of scientific knowledge among gentlemanly specialists*. *The journal of interdisciplinary history*, Cambridge, MA., v. 18, n. 2, p. 349-351, 1987. Disponível em: <<http://www.jstor.org/stable/204298>>. Acesso em: 08 maio 2015.

SHAPIN, S. *History of science and its sociological reconstructions*. *History of science*, Harvard, v. 20, p. 157-211, 1982. Disponível em: <<http://nrs.harvard.edu/urn-3:HUL.InstRepos:3353814>>. Acesso em: 09 abr. 2015.

STORER, N. W. *The social system of science*. Nova York: Holt, Rinehart & Winston, 1966.

WOOD, R. W. The N-rays. *Nature*, Londres, v. 70, n. 1822, p. 530-31, maio/out. 1904. Disponível em: <<https://archive.org/details/nature701904lock>>. Acesso em: 18 maio 2015.

*A verdade como mulher:*  
pensando uma ética da diferença em Nietzsche

Isadora Raquel Petry<sup>131</sup>

**Resumo:**

Nietzsche é, muito provavelmente, um dos primeiros filósofos a problematizar a noção tradicional de verdade, tal como construída ao longo da história da filosofia. Em *Além do bem e do mal*, o filósofo confronta o problema do entendimento da verdade na história da filosofia metafísica-ocidental a partir da relação mulher/verdade. Para Nietzsche, verdade e mulher possuem em comum a impossibilidade de serem compreendidas a partir de uma ideia essencialista e universal. Tanto a mulher quanto a verdade se furtariam, neste sentido, a toda e qualquer tentativa permanente de posse e fixidez. Partindo do pressuposto de que ‘a’ verdade e ‘a’ mulher seriam categorias fictícias na qual a razão dogmática teria descansado durante séculos, Nietzsche coloca em movimento uma outra noção de verdade, que pode nos levar a compreender o seu projeto de ‘transvaloração dos valores’. Problematizando estes aspectos da filosofia de Nietzsche, o tema da verdade se mostra intimamente relacionado à questões que nos interrogam acerca do feminino e, por fim, da problemática da diferença sexual, permitindo-nos indagar inclusive temáticas atuais, que dizem respeito às discussões de gênero.

**Palavras-chave:** Nietzsche; Feminino; Verdade; Gênero; Diferença.

**Abstract:**

Nietzsche is probably one of the first philosophers to problematize the traditional notion of truth as constructed throughout the history of philosophy. In *Beyond good and evil*, the philosopher confronts the problem of the understanding of truth in the history of Western-metaphysical philosophy from the relation “woman/truth”. For Nietzsche, truth and woman have in common the impossibility of being understood from an essentialist and universal idea. Both woman and truth would avoid, in this sense, any and all permanent attempts to possession and fixity. Assuming that 'truth' and 'woman' would be fictitious categories in which dogmatic reason would have rested for centuries, Nietzsche sets in motion another notion of truth, which can lead us to understand his

---

<sup>131</sup> Sou doutoranda em Filosofia pela UNICAMP, onde realizo minha pesquisa de doutorado sob apoio da FAPESP e orientação do Prof. Dr. Oswaldo Giacoia. O tema da minha pesquisa gira em torno do pensamento de Friedrich Nietzsche, especificamente o conceito de *décadence* e seu diagnóstico da modernidade, relacionando com uma gama de poetas da literatura francesa que foram fundamentais para a filosofia madura de Nietzsche, entre estes, Baudelaire e Paul Bourget. Em 2015, concluí meu mestrado em Filosofia pela PUC/SP, também com apoio FAPESP, e em 2014 realizei estágio de pesquisa (BEPE/FAPESP) na Université du Québec à Montréal, sob a supervisão de Chiara Piazzesi. Entre Jan/Fev de 2017, fui contemplada com uma bolsa DAAD (Deutscher Akademischer Austauschdienst); onde tive a oportunidade de me aprofundar no idioma alemão.

project of 'transvaluation of values'. By problematizing these aspects of Nietzsche's philosophy, the theme of truth is intimately related to questions that ask us about the feminine and, finally, the problematic of sexual difference, allowing us to inquire even current themes, which are related to gender discussions.

**Key-words:** Nietzsche; Feminine; Truth; Gender; Difference.

Friedrich Nietzsche, filósofo alemão nascido em 1844, filho de Fraziska Oehler e Carl Ludwig, não parece ser, à primeira vista, uma figura privilegiada ou mesmo diferenciada para se pensar questões referentes à discussão de gênero. Ainda que filósofas e pensadoras como Hanna Arendt, Lou-Andreas Salomé e a pioneira da psicanálise, Sabina Spielrein, tenham lido Nietzsche e escrito sobre sua filosofia, o filósofo alemão ainda permanece, até os dias de hoje, no âmbito da suspeita quando se trata de pensar em questões referentes à mulher. Talvez seu lugar seja justamente este: o da suspeita, pois como afirmam Kelly Oliver e Marilyn Persal, na Introdução às *Feminist Interpretations of Friedrich Nietzsche*,<sup>132</sup> foi justamente o perspectivismo deste o que chamou a atenção de certas filósofas para o seu pensamento.

Assim é que, no final do século XX, começa a surgir um intenso debate acerca do tema do feminino na filosofia de Nietzsche. Neste mesmo período, há a publicação, em 1978, do livro *Esporas*, de Jacques Derrida, fruto de sua conferência no congresso “*Nietzsche aujourd’hui?*” em Cerisy-la-Salle. Em seu texto, Derrida se debruça sobre a questão do ‘estilo’ na filosofia de Nietzsche, apropriando-se justamente do tema da mulher. Concomitantemente, filósofas como Sarah Kofman e Luce Irigaray, começaram a se ocupar da filosofia de Nietzsche fazendo emergir metáforas e conceitos que dizem respeito ao feminino em sua filosofia e que haviam sido, até então, esquecidos ou deixados de lado pela maior parte dos comentadores. Penso que sobretudo atualmente, não podemos ler Nietzsche - e nenhum outro filósofo - simplesmente pulando um parágrafo quando vemos o termo ‘mulher’ ou ‘feminino’, e nos esquivarmos dessa discussão.

É inevitável que não nos perguntemos o porquê de tal esquecimento ao longo da trajetória da Pesquisa-Nietzsche que se construiu nas últimas décadas, pois se queremos pensar com Nietzsche, sabemos que por trás de um pensamento, de uma filosofia, esconde-se sempre um modo de vida, ou melhor, um julgamento acerca da vida. Sócrates já o demonstrara, como primeiro sintoma de decadência e degenerescência

<sup>132</sup> OLIVER, K., PEARSAL, M. “Preface”, In: *Feminist Interpretations of Friedrich Nietzsche*. Pennsylvania: The Pennsylvania State University Press, 1998, p. 3.

fisiológica na história do Ocidente. Oswaldo Giacoia Junior, em seu texto intitulado “Nietzsche e o Feminino”<sup>133</sup> e dedicado à filósofa Jeanne-Marie Gagnebin, explicita que no prefácio de *Além do bem e do mal*, o problema do feminino é colocado por Nietzsche diretamente com os problemas fundamentais da desconstrução da metafísica e da transvaloração dos valores.

“Supondo que a verdade seja uma mulher –, como?”<sup>134</sup>, diz Nietzsche “não seria bem fundada a suspeita de que todos os filósofos, na medida em que foram dogmáticos, entenderam pouco de mulheres? De que a terrível seriedade, a desajeitada insistência com que até agora se aproximaram da verdade, foram meios inábeis e impróprios para conquistar uma dama? É certo que ela não se deixou conquistar – e hoje toda espécie de dogmatismo está de braços cruzados, triste e sem ânimo – Se é que ainda está em pé”.<sup>135</sup>

O fato de os filósofos dogmáticos desde Platão terem tentado (des)cobrir a verdade a todo custo, o fundamento último das coisas, revelaria para Nietzsche uma falta de pudor da parte deles. A incapacidade dos filósofos de perceber que a verdade sempre se esconde, que ela mesma tem razões para esconder suas razões, a total falta de maestria com a qual pretenderam conhecer a verdade-mulher, fez com que tentassem dominá-la por meio da violência, trancando-a à sete-chaves e tornando-a prometida apenas ao “sábio, ao devoto, ao virtuoso” (“ao pecador que faz penitência”). A verdade-mulher se torna “mais sutil, mais ardilosa, mais inapreensível”,<sup>136</sup> diz Nietzsche em “Como o ‘mundo verdadeiro’ se tornou finalmente fábula”.

Em *Humano, demasiado humano* (1878), livro que Nietzsche considera como ‘filho seu’, como ‘sua obra’, abre-se a questão: “como pode algo se originar do seu oposto, por exemplo, o racional do irracional, o sensível do morto, o lógico do ilógico, a contemplação desinteressada do desejo cobiçoso, a vida para o próximo do egoísmo, a verdade dos erros?”.<sup>137</sup> Segundo Nietzsche, a pergunta sobre a origem está na base do pensamento metafísico e se examinarmos bem, veremos que ela traz consigo o

133 GIACOIA JUNIOR, O. *Natureza Humana*, vol. 4, n.1, 2002.

<sup>134</sup> Em alemão: “Vorausgesetzt, dass die Wahrheit ein Weib ist —, wie?”. Na tradução para o português (ed. utilizada aqui de Paulo César de Souza), foi suprimido o travessão e a palavra ‘wie’ (como). Isso merece ser destacado, pois ao introduzir a pergunta pelo “como”, Nietzsche se opõe à tradicional pergunta metafísica pelo “o quê”, instaurando, assim, uma nova maneira de colocar perguntas e, portanto, de fazer filosofia.

<sup>135</sup> *Além de bem e mal*, Prefácio.

<sup>136</sup> *Crepúsculo dos Ídolos*, IV § 2.

<sup>137</sup> *Humano, demasiado Humano*. Das coisas primeiras e últimas, § 1.

problema da diferença. Como o bem e o mal poderiam ter a mesma origem, dado que são opostos? A mesma interrogação valeria para o homem e a mulher, ou para o masculino e o feminino. Todos estes, pensados como polos opostos ao longo da tradição metafísica. Segundo Nietzsche, a filosofia teria tentado dar conta de tal problema negando “a gênese de um a partir do outro” e apelando para uma origem miraculosa, um fundamento último das coisas, tenha este o nome de ‘mundo verdadeiro’, ‘essência’, ‘Deus’ ou ‘coisa em si’.

Assim é que Nietzsche, na sua tentativa de desconstrução do pensamento metafísico, semeia e gesta sua filosofia com conceitos que podem nos permitir pensar hoje algumas questões que atravessam a discussão de gênero. Para tal, permito-me fazer uso de uma determinada figura presente no pensamento de Nietzsche, e discuti-la a partir de um debate com algumas filósofas que já se ocuparam desta. Seu nome é Baubo.

Baubo ou Iambé, devotada mulher e bem cinturada, como ela é referida nos *Hinos Homéricos a Deméter*, aparece pela primeira vez no prefácio à *Gaia Ciência*: “Talvez a verdade seja uma mulher que tem razões para não deixar ver suas razões? Talvez o seu nome, para falar grego, seja Baubo?... Oh, esses gregos! Eles entendiam do viver! Para isto é necessário permanecer valentemente na superfície, na dobra, na pele, adorar a aparência”. Como a verdade-mulher, os gregos eram, para Nietzsche, “superficiais – por profundidade!”.<sup>138</sup>

Nos *Hinos Homéricos*, o nome de Baubo (Iambé) aparece de modo sutil, apenas duas vezes; contudo, sua importância é fundamental, pois é graças a ela – ou melhor, ao riso que é capaz de provocar em Deméter – que Persephone consegue retornar do Hades. Nos *Hinos*, lemos que Persephone fora raptada por Pluto e conduzida ao Hades enquanto colhia flores com sua mãe, Deméter. Quando Iambé, criada do palácio de Celeu, encontra Demeter em luto pela sua filha, que assim como a mãe, simboliza a fertilidade, toda a terra está seca, não há mais flores, plantas ou frutas.

Ofendida, sem voz, por muito tempo permanecia no assento,  
a nenhuma se dirigia nem com palavra e nem mesmo com ação,  
mas, sem rir, sem apetite de comida e de bebida,  
permanecia, consumindo-se pela saudade da filha de funda cintura,

<sup>138</sup> *Gaia Ciência*, Prefácio § 3.

até que com escárnio Iambé, devotada mulher,  
zombando-se muito dela, fizesse a soberana pura voltar  
a sorrir e a rir e a ter propício ânimo.<sup>139</sup>

No decorrer dos *Hinos*, fica claro como é o riso provocado pela zombeteira Baubo que dá forças a Deméter para que ela consiga tramar um plano e persuadir Zeus a trazer Persephone de volta. A história de Baubo e Deméter é a história de mulheres que, pelo riso, desafiam a dogmática autoridade masculina. Mas não se trata de um riso qualquer, o próprio mito demonstra como se trata de um riso que surge do ventre e se expressa na face, o único capaz de deslocar perspectivas, mostrando que não há oposição necessária entre profundidade e superfície. Mais ainda, que o riso mais profundo se encontra na superfície – nas dobras da vulva.

Há ainda uma outra versão dos *Hinos*, bastante conhecida por Nietzsche, que encontra-se no *Protréptikos*, de Clemente de Alexandria. Nesta, fica ainda mais claro o caráter de transfiguração presente no riso de Baubo: “Tendo assim falado, [Baubo] levantou o seu peplo e mostrou, de seu corpo, toda a parte que não convinha [mostrar]; o menino Íaco, que lá estava, rindo, precipita a mão sob as partes íntimas de Baubo; a deusa, então, prontamente sorriu, sorriu em seu coração; ela aceitou a taça colorida, na qual se achava o cíceon”.<sup>140</sup>

Nesta versão do mito, notemos um interessante detalhe: saindo da genitália de Baubo está Íaco, também conhecido como Dionísio. O masculino se esconde no sexo feminino, precipita suas mãos sobre ele e provoca, ao mesmo tempo, um espanto e um riso – um gozo feminino? Segundo Sigridur Thorgeirsdottir, filósofa islandesa que se ocupa, atualmente, em pensar a problemática do feminino na obra de Nietzsche, haveria nesta versão do mito em particular, uma ponte para pensarmos um possível aspecto transgênero em Baubo, dado que Dionísio está situado em uma genitália feminina. Tanto Dionísio quando Baubo são divindades que representam a terra, a vida enquanto nascimento e morte, eterno retorno. Apontam, assim, para o fato de que “a diferença sexual não é algo estático, dotando cada sexo de diferenças inatas mas, sim, algo que constantemente se torna e se transforma. Quanto maiores as diferenças sexuais, melhor,

<sup>139</sup> A tradução dos hinos aqui utilizada é de: MASSI, M. *Deméter: a repulsão medida*. (Dissertação) 2001. Mestrado em Letras Clássicas – Faculdade de Letras, Filosofia e Ciências Humanas, USP, p. 27.

<sup>140</sup> Clemente de Alexandria. *Exortação aos gregos*. Trad. Rita de Cássia Codá dos Santos. São Paulo: Realizações Editora, 2013, p. 51.

pois resulta em maiores multiplicidades”.<sup>141</sup> Saber organizar as multiplicidades é, para Nietzsche, condição de todo grande estilo e, portanto, o oposto da decadência e do nihilismo.

O riso que surge do ventre de Baubo e se expressa na face, ao qual Nietzsche se refere em *A Gaia Ciência*, diz respeito a um ato de deslocar perspectivas, característico da filosofia de Nietzsche e a partir do qual podemos pensar a problemática da diferença, mais ainda, da diferença entre o Eu e o Outro. Thorgeirsdottir explicita a importância de Baubo e Dionísio como figuras que indicam não somente para uma possível superação da filosofia metafísica, mas que nos permitem questionar as tradicionais dicotomias masculino/feminino. Considerando o próprio projeto filosófico do último ano de produtividade de Nietzsche, intitulado “Transvaloração de todos os valores”, não seria equivocado dizer que toda sua filosofia diz respeito à possibilidade de pensar a superação de toda e qualquer dicotomia. A crença nas oposições, seja entre o bem e mal, ou entre o masculino e o feminino, seria uma crença própria de um modo de pensar metafísico, e predominantemente caracterizado por homens ao longo da história da filosofia ocidental. Mas pensar que não há oposição necessária entre as coisas não é o mesmo que pensar que não há diferenças, pelo contrário. Se Baubo é aquela que, por meio do riso, desloca perspectivas e faz com que Demeter desafie a autoridade masculina, Dionísio carrega a imagem da gravidez na filosofia de Nietzsche, de tudo aquilo que é “prenhe de futuro”.<sup>142</sup> Neste sentido, Nietzsche não veria Baubo como feminino no sentido de um ‘eterno feminino’, e Dionísio como masculino, pois sua filosofia se trata justamente de borrar e ultrapassar tais dicotomias.

Ao relacionar Dionísio com a gravidez e o nascimento, Nietzsche desconstruiria toda e qualquer ideia essencialista sobre os sexos, pois Dionísio representaria, em um só corpo, uma pluralidade de diferenças. Ele é o ‘porta-voz’ do grande estilo, aquele que é capaz de fazer a síntese das oposições, mostrando que justamente não há oposição necessária, mas sim um eterno contínuo. Em *Assim falou Zaratustra*, são os homens superiores que ficam grávidos, e estes devem, por sua vez, aprender com as mulheres que “não se dá à luz porque dá prazer”,<sup>143</sup> que no grito da parturiente há sofrimento, e que este é prerrogativa para toda transformação.

<sup>141</sup> THORGEIRSDOTTIR, S. *Baubo, Lauter, Eroticism and Science to come*. In: *Jahrbuch der Nietzsche-Gesellschaft*. Band 19. Berlin: Akademie-Verlag, 2012, p. 70. Salvo indicações contrárias, a tradução é de minha autoria.

<sup>142</sup> *Gaia Ciência*, § 370.

<sup>143</sup> *Assim falou Zaratustra*, Das Ilhas bem-aventuradas.

Já no aforismo 231 de *Além do bem e do mal*, Nietzsche diz: “Talvez me seja permitido expor algumas verdades acerca da ‘mulher em si’: supondo que desde já se saiba que são apenas verdades *minhas*.” Mas quem é esta mulher, da qual pretende falar Nietzsche? É somente a ‘mulher em si’, ou seja, apenas uma categoria fictícia da razão, uma ‘ideia’, que demonstra precisamente o triunfo do dogmatismo filosófico desde Platão. É justamente isto que Nietzsche critica, não o feminino, tal como vê expresso em Baubo e Dionísio, mas sim a ‘ideia da mulher’, ‘ideia’ que teve como pressuposto “desenraizar a mulher da carne e da terra, exaurir todo seu sangue, fogo e paixão, privá-la do corpo feminino, transfigurar a mulher numa abstração [...], em outras palavras: colonizar e masculinizar o eterno Feminino”.<sup>144</sup>

Assim, Nietzsche parece saber que não é possível falar sobre ‘a mulher’, mas apenas sobre a ideia que se tem da mulher, ou seja, a ‘mulher em si’. E isso ocorre precisamente porque ‘a’ mulher não existe. Dizer que ela não existe significa estarmos despertos para o fato de que a “verdade-mulher, enquanto leveza e graça, simboliza o que há de menos acessível, o que mais se furta à ridícula pretensão dogmática de posse integral e permanente”.<sup>145</sup> O mesmo modo de tratamento se deveria ter com a verdade e com a vida, pois “juízos de valor acerca da vida, contra ou a favor, nunca podem ser verdadeiros, afinal; eles têm valor apenas como sintomas [...] É preciso estender ao máximo as mãos e fazer a tentativa de apreender essa espantosa *finesse*, a de que *o valor da vida não pode ser estimado*. Não por um vivente, pois ele é parte interessada, até mesmo objeto da disputa, e não juiz, e não por um morto, por outro motivo”.<sup>146</sup> Nietzsche sabe, neste sentido, que quaisquer verdades a respeito da verdade-vida-mulher, são apenas verdades *suas*, logo, são perspectivas.

Vimos que os filósofos em geral se relacionaram com a verdade da mesma maneira que com as mulheres: “como pássaros que lhes tivessem caído das alturas [...] como algo que se prende, para que não fuja voando”.<sup>147</sup> Eles não compreendem a ironia trágica que atravessa a verdade-mulher, e também o amor. Ironia trágica para a qual apenas outra mulher na filosofia de Nietzsche tem ouvidos: Carmen, da ópera de Bizet a partir da novela de Merimée. Apenas ela compreende o que para Nietzsche é a única concepção de amor digna de um filósofo: “o amor como fado, como fatalidade”, ao

<sup>144</sup> GIACOIA JUNIOR, O. Op.cit, p. 15.

<sup>145</sup> Ibidem.

<sup>146</sup> *Crepúsculo dos Ídolos*, O problema de Sócrates § 2.

<sup>147</sup> *Além de bem e mal*, § 237<sup>a</sup>.

mesmo tempo “cínico e inocente”, cruel – e precisamente nisto natureza! O amor, que em seus meios é a guerra, e no fundo o ódio mortal dos sexos!”.<sup>148</sup> Guerra, neste caso, entendida a partir da ideia de *Ágon* grego, pois este era para Nietzsche o elemento essencial ao desenrolar da tragédia grega: a luta entre os dois impulsos antagônicos de Apolo e Dionísio, onde cada um, mito e música, exercia sua parte em prol do espetáculo trágico. Na ópera *Carmen*, que Nietzsche assiste pela primeira vez em 1881 e faz diversas anotações na margem da partitura, como comenta Paolo D’Iorio,<sup>149</sup> encontra-se a célebre frase da cigana, onde afirma que “o amor é um pássaro rebelde, que não se pode prender”. Esquivo e magmático, o amor-verdade-mulher não se deixa capturar. Dom José, incapaz de aceitar o caráter transitório do amor oferecido por *Carmen* – lembremos, a única forma de amor digna de um filósofo –, a mata. Ele é incapaz de permanecer, como *Carmen*, valentemente na dobra, na superfície.

Ora, não teria sido justamente esta a maneira pela qual os filósofos lidaram com a verdade-mulher, tal como Nietzsche a expõe no Prefácio a *BM*? Incapazes de acessá-la, preferiram, como Dom José, assassiná-la. Dom José é incapaz de conviver com as diferenças que se impõem entre o amor dele e o amor de *Carmen*, e acredita fazer justiça ao matá-la. Ele não compreende que a ironia do amor é precisamente a impossibilidade de haver tal justiça, dado que “homem e mulher entendem por amor coisas diferentes”.<sup>150</sup> A única justiça possível se daria, nesse sentido, enquanto manutenção e crescimento das diferenças.

Segundo Thorgeirsdottir, quando Nietzsche se manifesta, em diversos momentos, contrário às ideais de ‘igualdade’ entre homem e mulher, isso deve ser entendido apenas na medida em que “ele não quer que homem e mulher tenham os mesmos atributos e aparências, mas que ambos sejam mantidos nas suas diferenças. Um tipo genericamente andrógono seria um horror para Nietzsche, dado que ele acentua a pluralidade das diferenças”.<sup>151</sup> Para Nietzsche, primeiro seria preciso toda uma mudança no sistema político, que abarcasse a diferença *do* e *no* feminino. E se a filosofia metafísica revela a violência por meio da qual os filósofos dogmáticos acreditaram ser possível (des)cobrir a verdade, então parece-nos que o que Nietzsche definitivamente não quer, é um mundo mais masculino.

---

<sup>148</sup> *O Caso Wagner*, § 2.

<sup>149</sup> D’IORIO, P. “Nietzsche entre Tristão e *Carmen*”. Trad. Henry Burnett e Ernani Chaves. In: *Estudos Nietzsche*, vol. 3, n.2, 2012.

<sup>150</sup> *Gaia Ciência*, § 363.

<sup>151</sup> *Op.cit.*, p. 69.

Não se trata de deslegitimar toda a história da filosofia realizada por estes, mas sim, como sugerem Oliver e Pearsal a propósito da estratégia adotada por Irigaray em *Veiled Lips*, seduzi-los a um diálogo com a filósofa-amante que há em nós, colocando-nos ao mesmo tempo dentro e fora de seus argumentos e, deste modo, “insinuando o feminino dentro de seus sistemas”.<sup>152</sup> Trata-se de dialogar com eles a partir da “fala-mulher” que nos é própria, apontando para os espaços ‘vazios’ no discurso filosófico como espaços potencialmente produtores da diferença. Para Nietzsche, meu filósofo-amante, a crença na “razão” da linguagem é o que caracterizou a história da filosofia até aqui, tal qual uma enganadora senhora que se tornou mais cética e devotada com o passar dos anos. Também nós, mulheres, podemos cair no mesmo erro que os filósofos dogmáticos. Não estamos menos livres do que eles. Nietzsche borra as fronteiras, mais uma vez, e com isso criar novos espaços produtores de sentido. Pois, afinal, “não nos livraremos de Deus” enquanto ainda acreditarmos “na gramática”.<sup>153</sup>

Se Nietzsche nos mostra que a linguagem é não um mero reflexo da realidade, mas que ela carrega uma dimensão simbólica de criação desta realidade, como superfície que continuamente forma dobras, então sustenta-se aí o compromisso feminista de qualquer uma ou qualquer um que esteja interessado em pensar diferentes usos da linguagem como produção e gestação de novos sentidos, dando à luz, quem sabe, a outras realidades, que sejam estas também realidades do outro, e não somente do eu ou do mesmo.

### **Bibliografia:**

CLEMENTE DE ALEXANDRIA. *Exortação aos gregos*. Trad. Rita de Cássia Codá dos Santos. São Paulo: Realizações Editora, 2013, p. 51.

GIACOIA JUNIOR, O. “Nietzsche e o feminino” In: *Natureza Humana*, vol. 4, n.1, 2002.

MASSI, M. “Deméter: a repulsão medida”. (Dissertação) 2001. Mestrado em Letras Clássicas, Faculdade de Letras, Filosofia e Ciências Humanas, USP.

NIETZSCHE, F. *Além do bem e do mal*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2005

\_\_\_\_\_. *Humano, demasiado Humano*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2005

<sup>152</sup> OLIVER, K., PEARSAL, M., Op.cit, p. 8.

<sup>153</sup> *Crepúsculo dos Ídolos*, A razão na filosofia, § 5.

\_\_\_\_\_. *Crepúsculo dos Ídolos*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

\_\_\_\_\_. *Gaia Ciência*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

\_\_\_\_\_. *Assim falou Zaratustra*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2009

\_\_\_\_\_. *O Caso Wagner*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2009

THORGEIRSDOTTIR, S. “Baubo, Lauter, Eroticism and Science to come”. In: *Jarhbuch der Nietzsche-Gesellschaft*. Band 19. Berlin: Akademie-Verlag, 2012.

D’IORIO, P. “Nietzsche entre Tristão e Carmen”. Trad. Henry Burnett e Ernani Chaves. In: *Estudos Nietzsche*, vol. 3, n.2, 2012.

OLIVER, K., PEARSAL, M. “Preface”, In: *Feminist Interpretations of Friedrich*

## A disputa por Nietzsche: a vontade de poder e a hiperpolítica

Dr. Pablo Capistrano<sup>154</sup>

### RESUMO

O presente artigo analisa a apropriação da noção de *hiperpolítica* em Nietzsche a partir de suas conexões com a noção de vontade de poder e a superação da metafísica e especialmente no que concerne a dicotomia verdade-falsidade. Tal análise se dará tomando por base o contexto de disputa pelo legado de Nietzsche e da apropriação política de seu pensamento. Neste sentido será observada a contribuição mais detalhada de autores como Jaspers (2016), Heidegger (2007 a, 2007 b) e Sloterdijk (1999) no contexto de uma disputa pelo legado interpretativo de Nietzsche. Deste modo, a ideia de vontade de poder é tomada como um elemento central para a superação da dicotomia metafísica verdade-falsidade e a dicotomia moral bondade-maldade. Assim a perspectiva de uma leitura da noção de hiperpolítica em Nietzsche tem como pressuposto essencial a compreensão da sua noção de Vontade de poder tanto pode ser lida, como fez Heidegger (2007 a; 2007 b) em sua conexão metafísica profunda com a noção de eterno retorno como também, como tenta fazer Sloterdijk (1999) em sua conexão com o anúncio do último homem, que abriria espaço para a era da política tomada como expressão do grande.

**Palavras Chave:** Nietzsche; Verdade; Vontade de Poder; Hiperpolítica.

### ABSTRACT

This paper shows the appropriation of the concept of “Big politics” by Nietzsche based on the connections with the concept of “will to power” and the overcoming metaphysics especially in what concerns the opposition between truth-falsehood. This analysis will be performed based in the context of the dispute over the Nietzsche’s legacy and the political appropriation of his tough. That way the most detailed contribution of authors like Jaspers (2016); Heidegger (2007 a, 2007 b) e Sloterdijk (1999) will be analyzed, in the context of a dispute by the legacy of Nietzsche. In this sense, the idea of “will to power” is taken as a central element for overcoming the metaphysical truth-false dichotomy and the moral dichotomy goodness-evil. That way the perspective of an interpretation of the idea of “will to power”, can both be read, as Heidegger (2007 a; 2007 b) did, in his deep metaphysical connection with the notion of eternal circle, how much, how try to do Sloterdijk (1999), in his connection with the announcement of the last man taken as a expression of the wide.

**Key Words:** Nietzsche; Truth; Wil to power; *Big politics*

### INTRODUÇÃO

<sup>154</sup> Professor Efetivo do Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia do Rio Grand do Norte.

No processo de recepção da obra de Nietzsche o autor de Zarathustra foi requisitado pelos mais variados aspectos ideológicos, da esquerda ou da direita, como um pensador central do século XX. Apesar da larga discussão biográfica acerca de distorções empreendidas por sua irmã na confecção de sua obra dita póstuma (HOLLINGDALE: 2015) a disputa por Nietzsche envolveu conceitos centrais desenvolvidos de modo mais intenso a partir da década de 1880, como o de Eterno Retorno e Vontade de Poder. Ainda nos anos de 1930, autores como Alfred Baeumler (1931), Martin Heidegger (2007 a; 2007, b) ou Karl Jaspers (2016) percorreram os aspectos centrais do pensamento desse Nietzsche tardio no sentido de participar da disputa pelo seu legado, que havia sido apropriado pelos adeptos do movimento nacional socialista.

Usualmente, costuma-se a falar em uma “má apropriação política de Nietzsche” para descrever a apropriação que Baeumler (1931) em consonância com os partidários do nazismo empreenderam da ideia de Vontade de poder e de *Übermensch*, embalados pelas distorções empreendidas por Elisabeth Nietzsche (PETERS: 1977), irmã do filósofo, a partir das leituras de sua obra tardia.

Essa não parece ser, no entanto, uma interpretação suficiente para explicar os modos de apropriação desses conceitos por parte de autores tão diferentes no correr do século XX e XXI. Como aponta Tracy B. Strong (2017: p. 154), para se falar de uma má apropriação política de Nietzsche, ter-se-ia que definir inicialmente o que significa apropriar-se de um texto, e no caso da obra de Nietzsche essa definição só ganharia alguma coerência se ela implicasse uma apropriação forte, em que seus leitores se reconhecessem no próprio texto do autor.

A indicação aqui é que os textos funcionam de modo a confirmar as leituras que os leitores querem fazer deles. Em outras palavras, busque tratar os textos de Nietzsche como recipientes de significado a serem abertos e exibidos, o único sentido que se fará, será precisamente este, o da própria pessoa. (STRONG: 2017 p. 154).

Desta feita seria possível dizer que uma leitura se apropria politicamente de um texto na medida em que pode utilizá-lo como um “argumento” ou uma justificativa para uma posição em meio a uma luta política específica. E neste aspecto, a obra de Nietzsche se prestaria a tal uso, de um modo muito mais radical do que outras obras clássicas da tradição filosófica.

Essa característica do texto nietzschiano permitira apropriações diversas da obra do autor de Zarathustra, que oscilariam desde de leituras nazificantes como a de Baeumler (1931), até neo conservadoras como o do pensador norte americano Allan Bloom (STRONG: 2017, p. 161), passando pela nova esquerda francesa e pelos adeptos da nova era.

Assim, uma redução kierkegaardiana, como a de Jaspers (2016), ou estética como a de Thomas Mann (2015) e Heinrich Mann (2017), ou mesmo heideggeriana, empreendida pelo próprio Heidegger em suas preleções das décadas de 1930 (2007 a; 2007 b) não seria de nenhuma maneira despropositada, mas ampliariam as facetas e desdobrariam as possibilidades de leitura de Nietzsche a partir de dimensões possíveis da obra do pensador.

Desta maneira, é possível abordar, no cotexto de algumas dessas leituras e desleituras, a ideia de hiperpolítica (*groß Politik*) a partir da superação da noção metafísica de verdade em sua relação com o conceito de vontade de poder em Nietzsche, enxergando a discussão sobre uma apropriação política do seu pensamento a partir da disputa pelo seu legado especialmente no que diz respeito a tentativa de Sloterdijk (1999) de extrair Nietzsche da sombra de Heidegger, a partir de um avanço para além da costuma hermenêutica heideggeriana que une Eterno retorno e vontade de poder sob as bases de uma consumação da metafísica e que aponta para a presença da política no horizonte do pensamento Nietzsche, não como mera apropriação, mas como anúncio.

### **O anúncio do último homem e o colapso da metafísica**

Já em 1936, Karl Jaspers (2016) apontava para a conexão entre o anúncio do último filósofo em Nietzsche e o anúncio do último homem. Nesse sentido, Nietzsche já haveria antecipado, desde 1876, um terrível pressentimento (JASPERS: 2016, p. 71), a saber: o fim da filosofia tomado como colapso da metafísica. Os desdobramentos a partir da enunciação do colapso da metafísica põe no centro do palco as questões envolvendo a noção de “eterno retorno” e “vontade de poder”.

Neste sentido, a disputa por Nietzsche também pode ser lida, em seu contexto mais estritamente filosófico, como uma disputa pelo lugar dessas ideias no campo da obra nietzscheana. Esse elemento está no centro do debate que envolve Baeumler

(1931), Jaspers (2016) e Heidegger (2007 a; 2007 b); mas ele se estende para além das delimitações das relações envolvendo a noção de “vontade de poder” e “eterno retorno”. Sua reverberação pode também ser sentido em torno da ideia de “hiperpolítica” como apontava o próprio Jaspers:

De qualquer modo, apenas para alcançar a origem derradeira das possibilidades humanas em geral. Atingir essa origem é algo que ele imagina acontecer por meio de sua ‘Grande política’ de sua metafísica da ‘vontade de poder’ e de sua ‘mister do eterno retorno’ (JASPERS: 2016, p. 348).

Assim, sob o pano de fundo do anúncio do último homem e do colapso da metafísica, emerge em Nietzsche uma incapacidade intrínseca de totalização, uma impossibilidade de mergulho no todo, que o leva, não apenas a ultrapassar qualquer polaridade dual envolvendo “verdade e mentira” ou “ilusão e realidade”, mas também em buscar um cuidado único com o futuro humano e a constituição de uma filosofia que pensa o político a partir de três aspectos essenciais: (1) clarificação da realidade da política; (2) realização de uma sondagem imaginativa do futuro; (3) ter, diante de seus próprios olhos, a possibilidade daquilo que virá.

Nesse sentido, a discussão de Nietzsche sobre a verdade, não surge embalada em um pacote puramente epistémico, nem mesmo o cerne de sua doutrina filosófica, no julgar de Heidegger (2007 a) que envolveria a conexão profunda entre as ideias de “Eterno retorno” e “Vontade de poder” podem ser lidas sem que delas se extraiam quaisquer possibilidades de uma ação política.

Amar a incerteza do futuro, assim como buscar o extremo, é, em um sentido muito próprio, um esforço que leva a criar também um mito para o futuro, uma busca de conjuração dos perigos que advém diante do futuro em um contexto onde a busca por verdades totalizantes ou por sentidos teleológicos da história não apaziguem mais a pulsão escatológica do fim. Esse posicionamento de desmoronamento da verdade como fundamento e da metafísica, ou como projeto de pensamento, tecido a partir da conexão íntima entre “eterno retorno” e “vontade de poder”, abre espaço para uma “hiperpolítica” que nasce não como uma pequena política do real e das situações públicas particulares no estilo do que propunha a arte descrita por Maquiavel (1999) ou por Bismarck (SLOTERDIJK, 1999: p. 12), mas sim de um política pressuposta, que se encontra mesmo antes do agir factual, de todo agir determinado.

Deste modo, a luta pelo poder não se daria em um contexto horizontalizado, implicando uma disputa entre agentes políticos contemporâneos, atuando em um mesmo contexto, por uma dominação miúda da força em cenários políticos comuns. Há, na verdade, uma dimensão histórica profunda, de modo que a política implicaria sempre uma busca por reinterpretação do passado em meio a uma projeção do futuro. Nesse sentido a visão nietzschiana se posiciona, muito além de qualquer pragmática da *Realpolitik* ou mesmo de qualquer narrativa teleológica sobre uma suposta verdade histórica que se manifesta no tempo por meio de algum percurso dialético. A visão do último homem, sob a base da vontade de poder e do eterno retorno, nos apresenta uma perspectiva da política como uma forma de arte, em que o presente é tomado como um ponto de confluência e a reinterpretação do passado se conecta com as projeções do futuro muito mais como um ato criativo da vontade de poder do que como uma expressão metafísica da verdade.

Se for possível pensar uma política a partir de Nietzsche, e entender a natureza da disputa por seu pensamento e das apropriações e desapropriações que ele sofreu, é necessário levar em conta essa perspectiva, levantada por Jaspers (2016).

### **A vontade de poder como anúncio da grande política**

Ao tratarmos das conexões entre Vontade de poder e hiperpolítica no contexto da disputa pelo legado interpretativo da obra de Nietzsche, precisamos colocar o seu espólio editado por sua irmã e por Peter Gast, como foco, a despeito de qualquer discussão mais aprofundada que tenhamos sobre as falsificações e adulterações do texto como aponta, por exemplo, de modo bastante detalhado Hollingdale (2015). A chamada “obra póstuma” de Nietzsche deve, desta forma, ser tomada como esteio de interpretações que nos coloquem diante do problema da relação entre vontade de poder e hiperpolítica.

Na versão do texto *A vontade de poder*, que provavelmente deve ter chegado as mãos de Jaspers, Baeumler e Heidegger sem que suas adulterações e seus desvios tivessem sido exaustivamente investigados pelos biógrafos de Nietzsche, preocupados em certa medida em livrar o pensamento do filósofo de suas embaraçosas conexões com o nacional socialismo; Nietzsche identifica a vontade de verdade como uma expressão

de um desejo metafísico que anseia por uma “durabilidade do mundo”: “(...) o mundo-verdade, para o qual se busca o caminho, não pode estar em contradição consigo mesmo, não pode mudar, não pode tornar-se, não tem origem nem fim” (NIETZSCHE: 2017, p. 393). Nesse sentido, pelo menos três conclusões sobre a verdade emergem dessa derradeira “obra” de Nietzsche: (1) não haveriam categorias que pudessem ser usadas para separar o mundo-verdade do mundo-aparência; (2) mesmo que exista um mundo verdade, talvez ele tenha um valor menor posto que a ilusão pudesse ser superior no que diz respeito a seu valor de conservação; (3) a verdade só é necessária na medida em que temos a ilusão moral de acreditarmos em uma “hierarquia de valores”.

Sendo assim, Nietzsche aponta para a importância de se suprimir o “mundo-verdade” tendo em vista ser esse mundo que diminui o valor do mundo em que estamos e que levanta dúvidas contra o mundo em que a experiência da vida, tomada como uma experiência da minha própria vida, se edifica. O que parece claro para Nietzsche é que qualquer apelo a um “mundo-verdade” oposto a um “mundo-mentira” se transforma no mais danoso atentado contra a vida (NIETZSCHE: 2017, pp. 396 – 397).

A adesão a uma noção de “mundo-verdade” é uma crença, e como toda crença, implica uma aceitação de algo como verdadeiro a partir de uma confrontação dualista com algo tido como falso. A demolição valorativa do que está por trás da construção dessas dicotomias (verdade-falsidade; bondade-maldade) conduz Nietzsche a uma percepção de que a não existência de um mundo-verdade, tomando como um mundo estreito, apequenado e acovardado, imerso em uma simplicidade redutora, pode ser substituída pela contemplação de um mundo amplo, aberto e assombroso (NIETZSCHE: 2017, p. 168).

Neste sentido, a mentira piedosa dos filósofos, que aponta para uma base metafísica da verdade a partir de um fundamento ontológico do mundo, expresso por meio de uma visão redutora, casa com a mentira teológica dos sacerdotes que apontam para três dimensões do poder: (1) o poder precisa estar do lado do sujeito que enuncia a verdade; (2) esses sujeitos precisam dominar o curso da natureza de maneira que tudo aquilo que interessa ao indivíduo possa estar submetido a suas leis; (3) é preciso expandir a abrangência do poder para o ponto mais vasto do além-túmulo, imprimindo condicionantes sancionatórios para uma esfera além da vida. Essa redução metafísica do mundo verdade, implica uma redução moral do mundo bondade, como elementos e expressão também da vontade de poder, na medida em que, como aponta, Nietzsche:

partamos da experiência que temos de todas as vezes em que um homem se elevou bem acima da medida humana e veremos que todo grau superior de potência implica a liberdade em face do bem e do mal, como, também em face, do ‘verdadeiro’ e do ‘falso’ (...) (NIETZSCHE: 2017, p. 256).

Desta feita, o que parece claramente evidente, é que a vontade de poder atua como um elemento que liberta o sujeito das reduções impostas pela metafísica da verdade-falsidade e da teologia do bem e do mal (que na verdade seria também uma expressão dessa mesma metafísica decadente).

O que parece particularmente evidente é que, em Nietzsche, essa superação da metafísica a partir do anúncio de sua consumação, desempacota a política de seus espaços reduzidos e amplia o salto em direção ao assombroso e ao grande. Esse salto, que se mostra em meio ao anúncio do último homem, se conecta à ideia de que a necessidade de prosperar impôs ao homem a necessidade de estabilização das crenças de maneira que o “mundo-verdade” passa a não ser mais encarado em sua mutabilidade como um sintoma do Ser, posto que se “Não há nem ‘espírito’, nem razão, nem pensamento, nem consciência, nem alma, nem vontade, nem verdade: estas são simplesmente ficções imutáveis” (NIETZSCHE: 2017, p. 370).

Assim, o conhecimento, que leva a demolição das bases metafísicas dessa ficções, não pode ser tomado como outra coisa senão um instrumento do poder. Haveria então, neste aspecto, um sentido de utilidade, de conservação para a espécie. Haveria em suma, uma potência simplificadora e ordenadora que impor a estabilidade a um caos original. Essa potência aparece como uma vontade de se tornar senhor de uma multiplicidade de sensações e de construir uma ponte de permanência e sentido estável sobre um caos básico, uma ausência de fundamento, um abismo. Heidegger (2007 a) vai compreender em suas preleções que esse movimento apontado por Nietzsche é justamente aquilo que não pôde ser pensado pelo filósofo, que é o ponto de confluência do eterno retorno e da vontade de poder, suas duas ideias mais densas.

Nesse sentido, Peter Sloterdijk em seu esforço por fazer uma leitura de Nietzsche que não se reduza a chave interpretativa heideggeriana, buscou avançar sobre a questão em seu *Ensaio sobre hiperpolítica* (SLOTERDIJK: 1999). Assim, a arte do politicamente possível tomada como uma contraposição contra o devaneio do politicamente impossível, em uma chave bismarckiana, é tomada como ponto central de

uma *Realpolitik* que de fato encobriria uma distinção entre adultos e crianças políticas. A ideia de uma razão de Estado principesca em seu confronto com a pluralidade de uma disputa entre grupos conflitantes de interesses privados, é lida, por Sloterdijk, a partir do mito de Babel, como um elemento que nos diz muito acerca da condição da política.

A queda na pluralidade e a dispersão do humano em uma grande diversidade de dissemelhantes é, antes de mais nada, um ato de castração política equivalente a um ato de castração epistémico-ontológica do mito da expulsão do paraíso (SLOTERDIJK: 1999, p. 18). A história da queda da torre de Babel é vista assim, por Sloterdijk, como um mito criptopolítico e antemporal:

A política, no entendimento tradicional, nasceu da urgência de responder à questão: como pode um grupo ou se deveria dizer um sistema social? – tornar-se grande ou muito grande e mesmo assim não fracassar na tarefa de deixar passar o que é grande para as gerações seguintes? (SLOTERDIJK: 1999, p. 31).

Essa preocupação com o espaço político ampliado faz com que a problemática do grande migre de um estado totalitário marcado pelas hordas primitivas para uma concepção de “camaradagem cósmica” que faz com que mesmo inimigos históricos pareçam parentes de uma grande família da humanidade. (SLOTERDIJK: 1999, p. 35).

A questão é que, o anúncio da morte de Deus posta por Nietzsche, em uma cultura monoteisticamente condicionada, faz colapsar, não apenas a metafísica decadente do verdadeiro e do falso, ou a teologia do bem e do mal, mas também a possibilidade de um princípio comum de pertencimento de todas as pessoas a uma unidade cósmica (SLOTERDIJK: 1999, p. 59). Assim, o pensamento de Nietzsche ao ser um índice da consumação da metafísica também se torna um índice das pretensões de uma política cósmica calcada em uma unidade monoteísta de maneira que a questão que se propõe, e a partir da qual a hiperpolítica nietzschiana precisa se situar é: se a política no sentido clássico implicaria um pertencimento a cidades ou impérios, e a política moderna a uma humanidade monoteisticamente sustentada, o que sobra da política após a morte de Deus?

Aquilo que morre, não morre sozinho. Ele arrasta consigo uma quantidade desconcertante de projeções e sustentações historicamente constituídas. O que Sloterdijk vai propor como aposta, a partir dos anúncios nietzschianos é que não haverá hiperpolítica, sem uma vingança do localismo e do individual contra a catástrofe da

queda na pluralidade e na diversidade a partir da morte de Deus (SLOTEDIJK: 1999, p. 66).

A emergência de “híper-hordas” totalitárias, como expressão da hiperpolítica após a consumação da metafísica e a morte de Deus, parece ser, desta maneira, uma sinalização para a busca de pertencimento em uma era onde a queda na pluralidade implica também a dissolução em meio ao grande e ao vasto.

## CONCLUSÃO

No contexto das disputas interpretativas pelo legado de Nietzsche a partir dos anos de 1930, a leitura heideggeriana, que parece ter se tornado em um certo sentido quase canônica, em um ambiente tomado pelo desconstrutivismo pós-moderno que emergiu a partir dos movimentos políticos e acadêmicos dos anos de 1960. Essa hegemonia implicava a costura de uma perspectiva hermenêutica que põe ênfase em uma unidade fundamental envolvendo a noção de Eterno retorno e Vontade de poder, como eixo central da contribuição de Nietzsche para a consumação da metafísica. Sob esse aspecto, diante por exemplo, de uma leitura nazificante de Nietzsche como a empreendida por Baeumler (1931), que põe ênfase sobre a noção de Vontade de poder mas abandona como um resíduo de uma certa teologia mística a ideia de Eterno retorno, a chave heideggeriana parece muito mais forte, com uma sofisticação hermenêutica bem mais elaborada.

Mesmo assim, o que Heidegger não parece ter conseguido, ou tido a intenção de explorar mais intensamente, é justamente o modo como essa articulação, envolvendo Vontade de poder e Eterno retorno, abre espaço para uma hiperpolítica em Nietzsche.

Algo que Jaspers (2015) parece já ter apontado em 1936, ao abordar a ideia de hiperpolítica como um desdobramento do anúncio do último homem e que, de certa maneira, Sloterdijk vai explorar melhor. Neste sentido a interpretação de Sloterdijk pode ser lida, como mais uma etapa na disputa pelo legado de Nietzsche e suas implicações políticas e filosóficas. Uma tentativa de se posicionar para além da chave Nietzsche-Heidegger, levando o legado do anúncio de Nietzsche, em suas consequências filosóficas mais intrínsecas, para um ponto aonde Heidegger parece não ter conseguido, ou querido, chegar. O espaço embaraçoso da política como expressão do grande.

REFERÊNCIAS

BAEUMLER, Alfred. *Nietzsche: der Philosoph und Politiker*. Leipzig: Reclam, 1931.

HEIDEGGER, Martin. *Nietzsche I*. Tradução de Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Forense, 2007 – a.

\_\_\_\_\_. *Nietzsche II*. Tradução de Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Forense, 2007 – b.

HOLLINGDALE, R. J. *Nietzsche: uma biografia*. Tradução de Maria Luiza Abreu Lima Paz. São Paulo: EDIPIRO, 2015.

JASPERS, Karl. *Introdução à filosofia de Nietzsche*. Tradução de Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Forense, 2015.

MANN, Heinrich. *Nietzsche*. Tradução de Maria Aparecida Barbosa e Werner Heidermann. São Paulo: Três Estrelas, 2017.

MANN, Thomas. *Pensadores Modernos: Freud, Nietzsche, Wagner e Schopenhauer*. Tradução de Márcio Suzuki. Rio de Janeiro: Zahar, 2015.

MAQUIAVEL, Nicolau. *O Príncipe/A arte da guerra*. Tradução de Clube Internacional do Livro. São Paulo: Clube Internacional do Livro, 1999.

NIETZSCHE, Friedrich. *Vontade de potência*. Tradução de Mário Ferreira dos Santos. Petrópolis: Vozes, 2017.

PETERS, H. F. *Zarathustra's sister: the case of Elisabeth and Friedrich Nietzsche*. New York: Crown publishers, 1977.

SLOTERDIJK, Peter. *No mesmo barco: ensaio sobre hiperpolítica*. Tradução de Claudia Cavalcanti. São Paulo: Estação Liberdade, 1999.

STRONG, Tracy B. 2017. “A má apropriação política de Nietzsche”. In MAGNUS, B. & HIGGINS, K. M. (ORG). *Nietzsche*. Tradução de André Oídes. São Paulo: Ideias & Letras, 2017.

## O efeito-de-verdade

Clayton Rodrigo da Fonsêca Marinho<sup>155</sup>**Resumo:**

Em *Quando as imagens tomam posição*, Georges Didi-Huberman afirma que Brecht, por meio de seu *Abecedário* procurava produzir um “efeito de verdade”, isto é, deixar para as futuras gerações uma espécie de testemunho dialético sobre a guerra, procurando responder a uma questão urgente: o que podemos dizer desse tempo para aqueles que nos sucederão? Como transmitir a história para que a barbárie não se repita? Nesse sentido, o que significaria pensar a verdade como um “efeito”? Nada que vem antes, mas, talvez, depois, como a cognoscibilidade de um momento, o relampejar que torna compreensível, o que não significa conformação, de um acontecimento, de uma época, ou de um pensamento. Seguindo o filósofo francês, a questão não se encerra aí. O “efeito” vai um pouco mais além, desdobrando-se em dois: em “efeito-de-detalle” e em “efeito-de-pano”, por um *desvio* que fala através da pintura, na *Obra-prima desconhecida* de Balzac. Aqui, poderíamos pensar no “efeito-de-verdade”, como o momento em que o “soma” do efeito-de-pano abala e cai junto com o efeito-de-detalle. Aí aparece uma possibilidade de “tocar o real”.

**Palavras-chave:** efeito, verdade, pano, detalle, real.

**Résumé:**

*Georges Didi-Huberman, dans Quand les images prennent position, affirme que Brecht, par le biais de son ABC, cherchait à produire un "effet de vérité", à savoir laisser aux générations futures une sorte de témoignage dialectique sur la guerre, à une question urgente: que pouvons-nous dire de cette époque à ceux qui nous succéderont? Comment transmettre l'histoire pour que la barbarie ne se répète pas? En ce sens, que signifierait penser la vérité comme un "effet"? Rien de ce qui vient avant, mais peut-être plus tard, comme la connaissabilité d'un moment, le clignotement qui rend compréhensible, ce qui ne signifie pas la conformation, un événement, une époque ou une pensée. A la suite du philosophe français, la question ne s'arrête pas là. L'effet va un peu plus loin, se déroulant en deux: "effet de détail" et "effet de pan", par une déviation qui parle à travers la peinture, dans Le chef-d'œuvre inconnu de Balzac. Ici, nous pourrions penser à "l'effet de vérité", au moment où la "soma" de l'effet de pan secoue et tombe avec l'effet de détail. Il y a une possibilité de "toucher le réel".*

**Mots-clés:** effet, vérité, pan, détail, réel.

*Tudo que não invento é falso.*  
(Manoel de Barros, “o livro sobre nada”)

<sup>155</sup> Doutorando do programa de pós-graduação em Filosofia da UFRN. Mestre em Estética e Filosofia da arte pela UFOP. Editor da revista de ensaios filosóficos “filosofia de dunas”.

*O brilho não é suficiente, há que haver o ardor.*  
(Marie-José Mondzain, “Imagem, ícone, economia”)

*Se arde, é que é verdadeira.*  
(Rainer Maria Rilke, “Vois...”)

Se pensarmos a longa tradição da filosofia, teremos que, independentemente da condição na qual a verdade se coloca, com algumas exceções, ela está apontada como uma causa, um princípio ou um elemento constitutivo do substrato do pensamento. A filosofia, então, a buscaria, orientar-se-ia por ela ou a revelaria. A verdade está sempre *em direção ao ser*. Deleuze (2018), a partir de Nietzsche, mostra, de fato, tratar-se muito mais de uma “imagem dogmática do pensamento” considerar a filosofia como aquilo que está em direção do ser da verdade, como a causa mesma de seu movimento. Isso nos leva a considerar não tão somente uma correspondência irrefletida, como também a abertura necessária para se pensar outras relações com a verdade que não tenha a ver com o estabelecimento da própria condição de possibilidade do pensamento. Se a verdade não for considerada a causa, o princípio orientador da própria filosofia, colocá-la como *efeito* implica em começar de um ponto que nada tem a ver, nem com correspondências, nem com representações, nem com revelações, nem com coerência, nem com utilidade. Tratar a verdade como efeito abre o próprio pensamento a certa intensidade de experimentação capaz de produzir um conjunto de acidentes como produtos, sendo um desses o efeito *de* verdade. Porém, não se considera simplesmente a produção de um efeito cuja qualidade seja fazer aparecer a verdade, ou levar-nos a ela. Pensamos muito antes a possibilidade de se produzir um tipo de efeito, não apenas como consequência ou resultado, mas como um *sentido* (impressão ou sensação) adjetivado como verdade, um *efeito-de-verdade*.

Então, a tônica passa da verdade para a possibilidade de um sentido a adquirir uma determinada qualidade. O que a diferenciaria de outras adjetivações (real, falso, útil, por exemplo)? Para responder a isso, precisamos entender que o efeito de verdade não corresponde à verdade do efeito. Ou seja, o que se produz de um pensamento, ação ou fazer não diz o *que é* esse resultado, não o revela (nem o efeito, nem a causa), nem o torna útil, mas lança o próprio “resultado” num jogo em que o que se faz a partir dele poderá adquirir um *sentido* de verdade. Em ambos os casos, chegamos a um *conhecimento*, mas, enquanto no primeiro caso trata-se do conhecimento do ser (a verdade) da experiência, no segundo trata-se mais de um conhecimento da impressão do

efeito, da *produção de sensível*<sup>156</sup> da experiência. O efeito-de-verdade, nesse sentido, nos carrega para uma redobra ou desdobra do processo a partir do qual se origina o efeito. Por isso, ela *acontece*. E não simplesmente se *revela* (está oculta e depois se desoculta) ou se *representa* (adquire um sentido lógico). Acontecer aqui estar em surgir como *sensível*, um sensível que afeta e produz conhecimento, mas não do ser de razão, mas do devir do sensível. Ela acontece e se multiplica. Acontecer implica em estar situada numa história, e multiplicar-se implica a capacidade de despregar-se dessa história e devir outra coisa, quando a sua história passa.

A verdade assume a capacidade, então, de *figurar*. Ou seja, no sentido constituído por Eric Auerbach (1997), a verdade surge, levanta-se, no processo de interpretação de uma história, de uma história que passou para uma história-presente ou história-porvir. Nesse sentido ainda, ela não é *um fim*, tanto no sentido de algo que encerra (“dá um fim”, como se “dá fim” a um cadáver que nunca esteve lá), como de algo que aponta uma *finalidade*. Figurar aqui envolve muito mais um movimento de construção de sentidos do que acontece, tendo em vista a própria possibilidade de elaboração de uma *forma*. Parece difícil conceber dessa maneira: a verdade como um processo, como um procedimento até, mas não como uma finalidade, como um conteúdo. O efeito-de-verdade é da ordem da forma e não conteúdo (a verdade do efeito). Por isso, nada desoculta, porque elabora a condição de possibilidade de saber; nada representa porque é anterior a isso.

Como procedimento, uma espécie de *técnica*, ela acarreta uma dialética: a precisão do instrumento associada à organicidade do acidente. Uma parte de domínio e aprendizado, de experiência e experimentação; outra parte de acaso e de acontecimento, de não-saber e de invenção, os quais tomam lugar. Levanta-se de ambos o *efeito de seu aparecer*. Isto é, um processo de cognoscibilidade que dá ao que aparece um *sentido* e um *sentimento*, um *significado* e um *afeto*, um *sema* e um *soma*, produzindo o sensível, quer dizer, sua forma. A verdade não é, assim, apenas o efeito do que tomamos como um discurso, como aquilo que nos atravessa, o que toca nossa carne. Nesse sentido, é que ela é uma *forma-de-vida* como lhe atribuiu Foucault.

---

<sup>156</sup> Termo utilizado por Emanuele Coccia (2010), em *A vida sensível*, para designar aquilo que nos permite dar forma às experiências no mundo, à distância entre próprio mundo e o espiritual. A produção do sensível nos leva ao ser do sensível que é a *imagem*. Apesar do pensamento do autor não remeter diretamente à verdade, seguimos como intuições algumas das possibilidades.

Pensar aqui o *efeito-de-verdade* significa, sucintamente, pensar um procedimento no qual a verdade aparece, mas não é representada, ou seja, ela é buscada, mas nunca procurada; ela é um *efeito*, no sentido de uma insurgência por efeito de um procedimento, mas não a causa, nem o objetivo. Ocorre como com as crianças, ou nós mesmos, que, subitamente, descobrimos o prazer de jogar com as palavras, ou um outro uso para um objeto que não imaginávamos. O efeito-de-verdade é aquilo que nos abre à vida e ao pensamento, mas sem dominá-lo, sem nos apossarmos dele. Funciona como uma dança na qual experimentamos o corpo do outro como nosso, mas guardando a distância. É um procedimento de alteridade porque é um procedimento que *dá forma* ao não-saber sem abandonar seu contrário.

É precisamente a ausência de um objeto último do conhecimento que nos salva da tristeza sem remédio das coisas. Toda verdade última formulável num discurso objetivante, ainda que em aparência feliz, teria necessariamente um caráter destinal de condenação, de um ser condenado à verdade. (AGAMBEN, 2013, p.46)

Trata-se, de certa maneira, de um encontro acidental, mas para o qual estamos sempre nos preparando. Esse efeito vem, porque o que vive sempre vem ao nosso encontro. Estamos cotidianamente indo ao *encontro* de algo, o que significa dizer que a verdade, como a vida, é uma *forma relacional*. É uma relação produzida como “efeito” de um encontro; efeito esse que devém um modo de saber. Um modo *para* saber. É particularmente esse sentido que Brecht elabora quando cria seu *Abecedário*, um livro que remete a uma forma específica de aprender, voltado, especialmente, para as crianças em fase de alfabetização. Isto é, um modo de dispor as imagens e as palavras com o desejo de produzir um *efeito* de aprendizagem. O artista toma essa forma para produzir o seu *ABC da Guerra*. Isto é, o ensinamento buscado por Brecht é histórico. Segundo Didi-Huberman (2008), ele deseja, assim, produzir um “efeito-de-verdade”, isto é, um modo de cognoscibilidade pelo esforço da relação entre imagens e textos, na estrutura de um choque, alcançado pela montagem. O trabalho, no entanto, é um tanto frágil, porque ele depende das imagens, das muitas possibilidades de associação entre essas e os textos que as seguem, as epigramas. O que se quer aqui é estabelecer formas de relações que são, também, relações de formas. A relação é o objetivo da obra, podendo acarretar daí o “efeito-de-verdade”. Efeito sem garantia, efeito que se quer, o que pode significar dizer, fracassar.

É importante perceber aqui o jogo posto em cena pelo dramaturgo e poeta alemão: o efeito depende de um *desvio*, o que significa dizer que a *função* dessas imagens e desses textos não é a verdade, mas qualquer coisa distinta dela. Sabemos, no fim, que a função das imagens é por-se diante dos olhos de alguém para que esse alguém possa descobrir: a si mesmo, talvez, e, mais precisamente, as imagens. Brecht *desvia* a função das imagens e dos textos. Ele o faz operar em algo “não-natural”, em uma “segunda técnica” para que o efeito-de-verdade possa ser produzido, possa ser possível. E tal produção é relacional, depende mais das formas de relação do que alguma condição ontológica das imagens e das epigramas. Tal *desvio* é temporal e é histórico, o que significa que é uma forma de *cair com, cair junto com*. O abecedário abre e fecha com uma fotografia de Hitler, com um espaço de 20 anos de diferença. O que aparece ali é a *passagem do tempo*, é o decorrer histórico que sulca a face daquele indivíduo que quer fazer desaparecer vários povos para instituir uma “terra”. Entre uma imagem e outra, há toda uma série de imagens que colocam em cheque o discurso do nazista, através do choque que, com a força brutal da guerra, cria um tempo de ruínas e de derrotados. Brecht apela a um certo estranhamento, e mais ainda, a um desejo de “tomada de consciência” diante desse estranhamento. O que ele não captou é que o *efeito-de-verdade*, como *desvio*, não é alcançado de uma tal tomada de consciência, tanto que precisa recorrer à montagem, ao estabelecimento de relações e não a uma ontologia da verdade.

Onde, então? No inconsciente? Também não. Porque ainda que possa ser acidental de um procedimento, o procedimento não é acidental. Como Proust que se preparou a vida inteira para a possibilidade do acidente e se abre à experiência quando come a *madeleine*, a via é de sentido duplo: preparar-se para o acidental. Estar preparado para o que não se sabe, a fim de que quando chegar saber instalar-se e experimentar. Didi-Huberman (2008), novamente é quem nos fornece um caminho possível para isso. Aqui cabe tentarmos entender quais as possibilidades do “efeito”. Em *A pintura encarnada*, texto dedicado a explorar o texto de *A obra-prima desconhecida* de Balzac, o filósofo nos apresenta dois efeitos distintos. Frenhofer, personagem central da obra, recebe em seu atelier dois jovens pintores, um aluno seu, outro iniciante (Poussin, um pintor real), e, com a insistência de ambos, mostrará a tela que vem pintado há muitos anos e que ninguém nunca viu. Esse será o ápice de um desastre. Os dois jovens pintores vêm a obra e, na verdade, nada vêm além de um “muro de

pintura”, uma confusão de cores. Ao “nada” de que um profere, Frenhofer, que estava de costas até então para a sua pintura, vira-se e também “nada” mais vê. Todo seu trabalho reduzido a “nada”. Um dos dois jovens aproximando-se da tela, cuja dimensão é omitida por Balzac, e que está parcialmente velada por um pano, aproximando-se muito, subitamente vê o que parece um pé, saído do meio daquela confusão. Ele se admira da qualidade daquela pintura. O pé parece vivo. Todavia, o estrago já estava realizado. Em lágrimas de desespero, expulsando os convidados, Frenhofer volta-se novamente e, de um golpe, torna a ver sua musa. Ali ele, pelo écran de suas lágrimas vê a mulher que ama. Sabemos, por fim, que o velho pintor queima todo seu ateliê, e, talvez, a si mesmo.

Didi-Huberman (2012) ingressa em uma longa discussão sobre o esforço dos artistas em tentar apreender os mistérios da pele; em tentar dar vida aos corpos que pintam. Frenhofer não deixa de lembrar o mito de Pigmalião e de Zeuxis, nesse esforço de imitar ao ponto de se confundir com a realidade ou de insuflar vida na obra. Materialmente, o problema recai sobre o vermelho em sua relação com o branco. A *pintura encarnada*, não apenas dá uma carne, dá um corpo, faz encarnar, tal como teria encarnado o Cristo, mas também dá uma cor, um vermelho que dá vida. O filósofo marcará, a partir daí, a aparição de dois efeitos distintos: o *efeito-de-detalhe* e o *efeito-de-pano*. Isto é, duas modalidades de se produzir um efeito.

O primeiro, Didi-Huberman (2012, p.106) descreve como uma “aproximação”, ao ponto do contato, que *faz perder* a noção do todo. O pintor aproxima-se para “ver” o detalhe (o pé), aquela parte viva que está afundada num “muro de tinta”, numa “quase alucinação com o efeito de ‘real’ que lhe é próprio e que destaca o figurativo como uma hiperidentidade, uma identidade ou uma singularidade de intrusão”, uma espécie de “evidência ‘realista’”. O indivíduo se vê lançado a *fazer frente*, a estar *em face* da pintura, com a qual terá que estabelecer uma relação, mas que tal relação o levará a se perder do todo da obra. Uma forma de fracasso.

O *efeito-de-pano* é, em oposição, a perda do detalhe em nome do todo. O pintor afasta-se, mas ao se afastar deixa de enxergar o pé vivo e vê-se apenas cercado pela tela de uma mixórdia de tintas lançadas. O que acontece é que Frenhofer vê “quase nada”, isto é, ele vê um “efeito de desastre na ordem do visível”. O efeito-de-pano produz um *não-senso*, a intrusão do somático, dos afetos, na ordem da semântica, do

sentido. O que se produz é uma espécie de “deslegitimação”, uma desestruturação que o leva à “loucura da dúvida”, um efeito de “fulgor” (uma obscuridade). Outro fracasso.

Segundo o filósofo, esse momento é crucial para a pintura, pois é, no *malogro* em que se deve instalar o seu paradigma, o qual convoca, não mais saberes, mas uma “fenomenologia” das narrativas, da ficção, da autobiografia, das experiências vividas; tudo para tentar levantar um sentido possível (*idem*, p.55-57). O “sentido”, no entanto, abre-se em *sintoma*: ele não é apenas da ordem do discurso. Ele põe em relação três paradigmas: o “semiótico” (sentido-*sema*), o “estético” (sentido-*aisthesis*) e o “patético” (sentido-*páthos*) (*ibidem*, p.19). Diz respeito ao atravessamento do discurso por um modo sensível (por um tato) e, ao mesmo tempo, por um sentimento, que interrompe a fala, que faz o corpo tremer.

Na perspectiva do *sintoma*, esses três atravessam-se, tocam-se e caem juntos. Porém, prossegue o filósofo, é justamente nessa *queda* que há uma possibilidade de encontrar a verdade, quando, no fracasso, as lágrimas cobrem os olhos do pintor, a verdade aparece como efeito, efeito-de-verdade. *A impossibilidade de representar* numa pintura um corpo vivo. O pé da mulher amada não passa de um traço de um cadáver, de algo que jamais se moverá. O que aparece na *queda* é a impossibilidade de representar, no sentido mimético, de fazer da pintura uma maneira de fazer cópias, de dar vida, e, mais importante, de representar uma ideia. Cai junto com o fracasso de Frenhofer, toda uma certa estética, toda uma certa maneira de pensar a arte. A verdade, sendo efeito, instala-se no mesmo espaço que esses dois efeitos. Ela não é processo de um discurso, mais sua interrupção, um não-senso, desastre em obra na superfície na tela que aparece.

Como uma “quase-alucinação”, o *efeito-de-verdade* configura-se como uma “suspensão sobre a figurabilidade”, o que significa que ele se liga, de alguma maneira, com a “realidade”, ou mesmo com o “real”, ou ainda, segundo o primo grosseiro desses dois, com o *naturalismo*. Nessa perspectiva, o efeito-de-verdade abre mão do naturalismo. Ele não quer tentar representar fielmente a realidade, numa espécie de coincidência factual numa forma verbal, consciente, racional. Ele, nesse sentido, também não é realista, ou não é realista no sentido do termo que a literatura conhece como “realismo”, numa espécie de “objetividade” e detalhamento, com o fim de tocar o real. Como sintoma, que nunca produz sínteses, mas aberturas, encruzilhadas no qual se instala, tal efeito optará, segundo Didi-Huberman (2015) por outro caminho. Um caminho ensinado por Seguei Eisenstein que é de um outro realismo.

Em seu filme *A greve*, Eisenstein constrói uma das mais importantes cenas, o ataque contra os trabalhadores grevistas. Porém, como por em cena a morte desses grevistas? É sabido que o diretor utilizava o próprio povo para por-se diante da câmera e *encenar* a própria vida, o próprio trabalho. A que tipo de *mimese* responde isso? Realizar diante do aparato cinematográfico o que se é ou se faz na vida? O realismo poder-se-ia encontrar-se com o naturalismo aí. Todavia, o *desvio* que promove Eisenstein para encontrar o efeito-de-verdade, não é da ordem nem do conteúdo (a greve, a morte dos trabalhadores), nem da forma (o cinema), mas da *técnica*, ou seja, do procedimento que produz o filme. Tal procedimento é a da montagem, a mesma a que recorre Brecht. O que isso significa materialmente? Ao invés de *encenar* a morte, isto é, de *representá-la* diante do aparato, o cineasta prefere que seus atores-trabalhadores deitem-se. Ora, tal ato não é da ordem da representação. Eles, de fato, se deitam e permanecem deitados, sem encenar sua morte. Através do recurso da montagem, todavia, Eisenstein coloca interpostas cenas de abatedouros, onde, de fato, o gado é assassinado. Esses animais também não encenam suas mortes. Eles morrem de fato. É a sua morte que *aparece* ali. Isso significa que o *efeito-de-verdade* não representa. Ele abre mão de um certo naturalismo (objetividade e fidelidade) com vias a fazer do realismo, esse realismo do cinema de Eisenstein, um modo de *apresentar o irrepresentável*, isto é, *produzir sensível*. Um modo que, ao contrário, de coincidir com o real, arde quando em contato com ele, na forma do sintoma, isto é, do cair com, do cair junto, no espaço de suspensão da figurabilidade, para se fazer figurada.

Se a verdade passa a ser um qualificativo na produção do sensível, que não mais responde a uma representação, a uma revelação ou utilidade, é porque, como efeito, ela desvia e interrompe. O *efeito-de-verdade* aproxima-se muito mais do efeito-de-pano e do efeito-de-detalle, no sentido de que sua *função* é produzir uma forma de não-senso, atravessada, por sua vez, por um *páthos* que é o contato com o real. Tal efeito, então, não *significa* o real, mas está em processo com ele, como um procedimento que lhe proporciona uma forma para nos tocar. Forma essa, veja-se os casos de Brecht e Eisenstein, aberta à multiplicidade, à produção de multiplicidade. Tal efeito não busca simplesmente a coerência do dado com o fato, nem sua correspondência, mas a possibilidade mesma de multiplicação dos possíveis, dos sensíveis, do trabalho de eficácia em tornar sensível aquilo que parece estar sempre *fora* das possibilidades de ver e saber. Ou melhor, de inventar um *lugar* onde a diferença não

tenha de se comprometer com nenhuma identidade, a não ser nas distâncias que as diferem desse lugar.

### Bibliografia

AGAMBEN, Giorgio. “Ideia de verdade”, em: *Ideia de prosa*. Belo Horizonte: Autêntica, 2013. p. 45-47.

AUERBACH, Erich. *Figura*. São Paulo: Editora Ática, 1997.

COCCIA, Emanuele. *A vida sensível*. Florianópolis: Editora Cultura e Barbárie, 2010.

DELEUZE, Gilles. *Nietzsche e a filosofia*. São Paulo: Editora n-1, 2018.

DIDI-HUBERMAN, Georges. *Cuando las imagens tomán position, el ojo de la historia, I*. Madrid: A. Machado Libros, 2008.

\_\_\_\_\_. *A semelhança informe ou o gaio saber visual Segundo Georges Bataille*. Rio de Janeiro: Contraponto, 2015.

\_\_\_\_\_. *Pintura encarnada seguido de A Obra-Desconhecida de Honoré de Balzac*. São Paulo: Escuta, 2012.

## A problemática da verdade segundo a teoria do conhecimento de Schopenhauer e sua relação com o filosofar

Jéssica Barros Silva<sup>157</sup>

### RESUMO

Este artigo trata de como Schopenhauer encara a questão da verdade, apresentando os conceitos básicos - oriundos do Livro I do Mundo como Vontade e Representação – dos quais o filósofo se vale para discorrer acerca dessa questão. Para Schopenhauer, a *verdade* é um juízo abstrato com fundamento suficiente feito pela razão. A verdade é sempre uma mera representação racional, isto é, um fenômeno originado do funcionamento do cérebro humano cujo correlato subjetivo é o intelecto. O intelecto abarca o entendimento e a razão, o primeiro gera representações intuitivas que remetem ao mundo sensível, neste âmbito não existe verdade, porque o entendimento não faz juízos abstratos, ele apenas apreende objetos externos intuitivamente. O que o entendimento conhece corretamente não é a verdade, mas a *realidade*, já o equívoco do entendimento constitui a *ilusão*. A razão, cuja função exclusiva é criar e relacionar conceitos abstratos, chega à verdade ao relacionar corretamente conceitos e se falha nessa tarefa, chega ao *erro*. Filosofar enquanto uma atividade de criação e correção conceitual revela a verdade sobre o mundo como representação e contribui para a melhoria da cultura enquanto purifica dos erros que se desenvolvem em seu ambiente.

**Palavras-chave:** Verdade; Razão; Conhecimento; Filosofar; Schopenhauer

### ABSTRACT

This article deals with how Schopenhauer sees the truth, presenting the basic concepts - mainly from Book I of his work *The World as Will and Representation*. For Schopenhauer, *truth* is an abstract judgment with sufficient grounds made by reason. Truth is always a mere rational representation, that is, a phenomenon originated in the functioning of the human brain whose subjective correlate is the intellect. The intellect for Schopenhauer consists in the *understanding* and the *reason*. The first generates intuitive representations covering the sensitive world, we cannot talk about truth in this domain, because the understanding does not create abstract judgments, but only knows objects in an intuitive way. What the understanding knows correctly is not the truth, but the *reality*, while the misunderstanding is the *illusion*. Reason, whose sole function is to create and relate abstract concepts, knows the truth when it operates properly with concepts and when it doesn't wrong, reason comes to *error*. Philosophy as an activity of conceptual creation and correction reveals the truth about the world as representation and contributes to the improvement of culture as it cleanses it from the errors of reason.

**Keywords:** Truth; Reason; Knowledge; To philosophize; Schopenhauer

---

<sup>157</sup> Atualmente Jéssica realiza concomitantemente a licenciatura e o mestrado em Filosofia na Universidade Federal do Rio Grande do Norte. Sua pesquisa de mestrado é sobre a abordagem metafísica de Arthur Schopenhauer sobre a questão do autoconhecimento. Jéssica formou-se em 2014 como bacharel em Educação Física pela Universidade Federal de Sergipe e pela University of Illinois at Urbana-Champaign (2012-2013) - Graduação sanduíche com bolsa do programa Ciências sem Fronteiras da CAPES.

Neste trabalho apresentaremos algumas noções elementares da teoria do conhecimento de Arthur Schopenhauer, chamando a atenção para como a verdade (*Wahrheit*) é definida pelo filósofo dentro do contexto de suas considerações epistemológicas. Feito isto, veremos de que modo Schopenhauer relaciona a verdade ao filosofar.

Logo no primeiro parágrafo de sua obra magna, *O Mundo como Vontade e Representação* de 1818, Schopenhauer explica que a clarividência filosófica se relaciona antes de tudo com trazer a consciência a *verdade* de que o mundo é minha representação. Schopenhauer considera que esta enunciação é a verdade *a priori* mais certa que todas as outras, diz ele: “o que existe para o conhecimento, portanto o mundo inteiro, é tão somente objeto em relação ao sujeito, intuição de quem intui, numa palavra, representação” (SCHOPENHAUER, 2005, p.43).

A partir disto podemos chegar ao primeiro ponto crucial em nossa consideração da epistemologia schopenhaueriana: a verdade não é um *em-si*, algo que subsista independentemente de uma consciência que conhece, ela é sempre uma representação de um sujeito do conhecimento. Ao dizer que “o mundo é minha representação” (SCHOPENHAUER, 2005, p.43), é uma verdade *a priori*, Schopenhauer se refere a primeira das quatro formas do princípio de razão – princípio que expressa de que modo nossa mente opera a fim de que possamos vir a conhecer qualquer coisa – a saber, a relação sujeito-objeto, que é anterior ou pré-condição para as demais: tempo, espaço e causalidade. Essas quatro figuras compreendem o modo como o intelecto opera quando conhece qualquer coisa.

O intelecto humano é composto de duas faculdades: o entendimento e a razão, a primeira lida com intuições imediatas de objetos particulares e a segunda com conceitos universais abstraídos da apreensão de coisas particulares. Ambas as faculdades estão a serviço da vontade, pois, para Schopenhauer a vontade é o que existe de mais essencial no homem, sendo anterior ao intelecto e tendo a primazia sobre este. O entendimento é a faculdade responsável por processar as percepções empíricas que fazem efeito sobre nós através de nossos sentidos. Fazer efeito, isto é, operar através da causalidade é a essência da matéria, esta nada mais é do que aquilo que preenche o espaço e tempo fazendo-efeito. Schopenhauer (2015, p. 48, caixa alta do autor) explica a lei da

causalidade nos seguintes termos: “TODA MUDANÇA NO MUNDO MATERIAL SÓ PODE ENTRAR EM CENA NA MEDIDA EM QUE UMA OUTRA MUDANÇA A PRECEDEU IMEDIATAMENTE: este é o verdadeiro e completo conteúdo da lei de causalidade”. Assim, o entendimento é para Schopenhauer o correlato subjetivo da relação de causalidade, é através dele que apreendemos tudo o que existe de material. Já o correlato subjetivo do tempo e do espaço é a sensibilidade pura, tal como estabeleceu Kant. Destarte, o entendimento processa os dados advindos da sensibilidade pura através da causalidade nos habilitando a conhecer o mundo a nossa volta à medida em que seus objetos fazem efeito sobre nosso corpo.

O corpo é o ponto de partida para todo o conhecimento. Schopenhauer diz que o conhecer, bem como o mover-se por motivos condicionados por este conhecimento, é o caráter da animalidade, ou seja, é a essência do animal. Isto se deve ao fato de que os corpos animais são dotados da capacidade de conhecer intuitivamente os objetos do mundo – ao contrário, por exemplo, dos vegetais destituídos da capacidade de conhecer que se relacionam com os estímulos do ambiente de modo cego. “O entendimento é o mesmo em todos os animais e homens, possui sempre e em toda a parte a mesma forma simples: o conhecimento da causalidade, passagem do efeito à causa e desta ao efeito e nada mais” (SCHOPENHAUER, 2005, p.64). O que varia entre os animais é o grau de agudeza desse entendimento e a extensão de sua esfera cognitiva, que pode se restringir apenas a ligação de objetos imediatos ou envolver complexas concatenações de causas e efeitos na natureza.

Ao nos voltarmos para a consideração de como opera o entendimento no intelecto humano, é interessante destacarmos a visão de Schopenhauer sobre a prudência. Esta advém unicamente do bom funcionamento do entendimento, pois, ser prudente diz respeito a agir de acordo com uma concepção adequada das relações de causalidade entre os objetos de modo a satisfazer de modo eficiente a vontade. Diz Schopenhauer (2005, p.65-66):

a prudência indica exclusivamente o entendimento a serviço da vontade. (...) carência de entendimento se chama no sentido estrito do termo, estupidez e significa precisamente obtusidade no uso da lei de causalidade, incapacidade para a concatenação de causa e efeito, de motivo e ação.

Quando o entendimento conhece corretamente objetos externos, ele chega à *realidade*. Quando o entendimento se engana, tem-se a ilusão, esta diz respeito sempre a percepções empíricas imediatas e não ao que se pensa acerca delas. Não existem ideias ilusórias apenas percepções ilusórias. O conceito de *verdade* não se aplica ao

entendimento, apenas à razão, diz Schopenhauer: “aquilo conhecido corretamente pela RAZÃO é a VERDADE, vale dizer, um juízo abstrato com fundamento suficiente”. O oposto da verdade é identificado com o *erro* por Schopenhauer. A representação intuitiva é “imediate, autossuficiente e se garante a si mesma” (SCHOPENHAUER, 2005, p.81), sendo independente da razão. A reflexão por outro lado, não independe do entendimento, pois as representações abstratas partem sempre do conhecimento intuitivo e neste sentido Schopenhauer está de acordo com o pensamento empirista clássico, ao defender que os conceitos têm de sempre ter um fundo empírico, isto é, uma base intuitiva.

O conhecimento abstrato nasce com o surgimento da capacidade de se desligar do momento imediato e trazer a consciência eventos passados e outros meramente possíveis que se passariam no futuro. Tal capacidade advém do maior desenvolvimento do sistema nervoso humano que lhe permitiu ascender à racionalidade. Os animais são integralmente determinados pela impressão atual, pois não possuem a faculdade da razão, mas apenas o entendimento que se nutre exclusivamente de intuições imediatas. O ser humano, ao ser capaz de expandir a consciência do presente, para trás – passado – e para frente – futuro – supera os animais não só em poder de realização, mas também em capacidade de sofrimento. O sofrimento nos seres humanos não está relacionado apenas com a dor ou desconforto físico e com as emoções sentidas no presente, como se dá com os animais irracionais, mas também com um sem fim de pensamentos abstratos que geram um sofrimento psicológico que remonta ao passado ou a um futuro temido, totalmente desvinculados da intuição imediata.

O primeiro produto e instrumento indispensável da razão é a linguagem. A linguagem é o meio pelo qual a razão desempenha sua única função: formar e relacionar conceitos. Os conceitos permitem pensar, os animais não os possuem e deste modo, eles apenas sentem e intuem, mas não pensam. Por só terem acesso ao conhecimento intuitivo e não ao abstrato, os animais vivem em um mundo muito mais certo que o dos humanos. Schopenhauer (2005, p.81) explica as implicações advindas da diferença entre o conhecimento intuitivo e o racional abstrato do seguinte modo:

Durante o tempo em que nos mantemos intuindo de modo puro, tudo é claro, firme, certo. Inexistem perguntas, dúvidas, erros. Não se quer ir além, não se pode ir além; sentimos calma no intuir, satisfação no presente. A intuição se basta a si mesma. Por conseguinte, tudo o que se origina puramente dela e a ela permanece fiel, como a autêntica obra de arte, nunca pode ser falso ou contradito pelo tempo, pois lá não há opinião alguma, mas a coisa mesma. No entanto, junto com o conhecimento abstrato, com a razão, dúvida e erro entram em cena no domínio teórico, cuidado e remorso no prático. Se na

representação intuitiva a ilusão distorce por momentos a realidade, na representação abstrata o erro pode imperar por séculos, impondo seu jugo férreo a povos inteiros, sufocando as mais nobres disposições, e, mesmo quem não é por ele enganado, é acorrentado por seus escravos ludibriados.

É nesta luta contra os erros da razão que se insere a atividade filosófica. Schopenhauer defende que a filosofia parta sempre da intuição e não dos meros conceitos. Isto está relacionado com a sua concepção de filosofia imanente, que dizer, uma filosofia que parte da experiência direta do mundo e não da frieza de meros conceitos. Uma filosofia que não se alicerce na intuição não passa de um jogo de palavras vazio, pois, como diz Schopenhauer: “(...) no domínio teórico, o partir de conceitos é suficiente só para realizações medíocres, já as realizações excelsas, ao contrário, exigem a criação a partir da intuição mesma, como a fonte originária de todo conhecimento” (SCHOPENHAUER, 2015, p. 181). Assim, temos que mesmo na atividade intelectual do filósofo, o conhecimento intuitivo é indispensável para se chegar a verdade, e o intelectual deve atentar para não cair no pedantismo que consiste no enfraquecimento do entendimento que é deixado completamente sobre a tutela da razão. O pedante recorre a razão em todas as oportunidades, ou seja, “sempre parte de conceitos universais, regras, máximas e quer apegar-se a eles rigidamente na vida, na arte, sim, nas boas condutas éticas” (SCHOPENHAUER, 2005, p. 111).

Assim, a definição schopenhaueriana de verdade enquanto um “juízo abstrato com fundamento suficiente” remonta a uma intuição, de modo que no fundamento da verdade está algo que é intuído, logo, irracional. Relacionar o conhecimento intuitivo com o abstrato é utilizar a faculdade de juízo, definida por Schopenhauer como a intermediária entre intuição e razão, ela é o “poder de transmitir correta e exatamente para a consciência abstrata o que foi conhecido intuitivamente” (SCHOPENHAUER, 2005, p.116). Comparar conceitos com conceitos é uma capacidade que quase todos possuem, mas que não é suficiente para um bom filosofar. Para tanto é necessário comparar conceitos com intuições, valendo-se de uma capacidade muito mais rara que é considerada por Schopenhauer (2015, p. 86) como um “dom dos eleitos” que acena para a genialidade.

A tarefa da filosofia consiste em desvelar a verdade acerca do mundo ao expor em linguagem, isto é, como conhecimento abstrato aquilo que se apresenta a intuição como conhecimento concreto. Neste sentido, a filosofia deve ser imanente e refletir o

mundo tal como um espelho. E é nesta fidelidade da filosofia à intuição que reside a sua verdade.

#### REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

SCHOPENHAUER, A. *O Mundo como Vontade e como Representação*. Tomo I. Trad., Apre., e Not. Jair Barbosa. São Paulo: Unesp, 2005. 695 pp.

\_\_\_\_\_. *O Mundo como Vontade e como Representação*. Tomo II. Trad., Apre., e Not. Jair Barbosa. São Paulo: Unesp, 2015. 804 pp.

*A verdade das mentiras:**As verdades da ficção e o ensaísmo de Mário Vargas Llosa*José Antônio Rodrigues Júnior<sup>158</sup>**Resumo**

O que é a *verdade*? Qual a relação entre *verdade* e *ficção*? O presente trabalho enseja expor a ideia de *verdade literária*, contida no texto introdutório do livro de ensaios literários “La verdad de las mentiras” (1989), do romancista peruano Mário Vargas Llosa. Nessa introdução, partindo de uma contraposição dialética, tensiva, de exemplos das narrativas da História e das narrativas da Literatura, sobretudo de romances ditos realistas (sem, também, esquecer-se da Literatura dita “fantástica”), Llosa (1989) vai tecendo ao longo de seu ensaio um campo semântico de *verdade literária*, expressando a ideia de que alguma especial verdade habita, atravessa e se revela na obra de ficção. Dessa forma, portanto, evidenciando aspectos da narrativa de ficção, concernentes à ideia de “*verdade literária*”, o presente trabalho compõe um diálogo entre as ideias de pensadores consagrados da fortuna crítica filosófica como Platão, Aristóteles, Roland Barthes e Antônio Cândido com alguns escritores e poetas-pensadores como Nietzsche, Fernando Pessoa, Manoel de Barros etc., partindo sempre da obra “La verdad de las mentiras” de Mário Vargas Llosa.

**Palavras-chave:** Verdade. Ficção. Ensaísmo. Literatura. Verdade literária.

**Abstract**

What is the *truth*? Which is the relation between *truth* and *fiction*? The present work aims to expose the idea of *literary truth*, contained in the introductory text of the book of literary essays "La verdad de las mentiras" (1989), by the Peruvian novelist Mário Vargas Llosa. In this introduction, starting from a tensile dialectical counterposition of examples from the narratives of History and from the narratives of Literature, especially from so-called realist novels (without forgetting the so-called "fantastic" literature), Llosa (1989) throughout in his essay a semantic field of *literary truth*, expressing the idea that some special truth inhabits, crosses and reveals itself in the oeuvre of fiction. In this way, therefore, evidencing aspects of the narrative of fiction, concerning the idea of *literary truth*, the present paper composes a dialogue between the ideas of consecrated thinkers of the philosophical critical fortune like Plato, Aristotle, Roland Barthes and Antônio Cândido with some writers and poets-thinkers such as Nietzsche, Fernando Pessoa, Manoel de Barros etc., always starting from the oeuvre “La verdad de las Mentiras” from Mário Vargas Llosa.

**Keywords:** Truth. Fiction. Essayism. Literature. Literary Truth.

<sup>158</sup> Graduando em Filosofia pela Universidade Federal do Rio Grande do Norte (UFRN) [rodrigojunior@ufrn.edu.br](mailto:rodrigojunior@ufrn.edu.br) É bolsista do PIBID-Filosofia e estuda os Filósofos Arcaicos (Pré-socráticos), sob a orientação da professora Fernanda Bulhões.

*“No desvio de algum rincão do universo inundado pelo fogo de inumeráveis sistemas solares, houve uma vez um planeta no qual os animais inteligentes inventaram o conhecimento. Este foi o minuto mais soberbo e mais mentiroso da história universal, mas foi apenas um minuto. Depois de alguns suspiros da natureza, o planeta congelou-se e os animais inteligentes tiveram de morrer”*<sup>159</sup>

O que é *verdade*? Existe apenas uma ou mais de uma verdade, isto é, seria a *verdade* verdades? Quer dizer, existe a possibilidade de a *verdade* se expressar em veredas que se bifurcam numa construção histórico-social, labiríntica, edificada pelas diferentes formas de narrativas (arquiteturas verbais, conceituais), aglomeradas ao conjunto dos atos humanos - sua *práxis*-, plasmada no tempo e cravada na carne do corpo de uma sociedade; mas, não podemos esquecer que existe, também, a possibilidade de ser, a *verdade*, uma pedra álgida e imutável, incrustada nos sustentáculos da existência - nos firmamentos profundos da vida -, sendo assim eterna, sendo assim insólita, assim sendo inóspita e inexorável.

E no tocante às narrativas ficcionais? Estas, que, de sua parte, imputamos em seu predicado a “não-verdade”, a “não-realidade” – uma vez que se trata de *ficção* – será que existe a possibilidade de haver *verdade* na *ficção*? Ou a *ficção* seria apenas uma invenção - criada para entreter-nos em alguns momentos ociosos do dia - como a conversa no bar e as histórias de pescador? Porém, pode ser que a *ficção* nos diga muito (muito embora tacitamente). Eventualmente, existe a possibilidade de que a *ficção* venha a revelar-nos alguma *verdade*, uma verdade profunda: uma verdade dos abismos da alma humana. Dependendo de uma certa contingência de acontecimentos, sincronizados ao ato de leitura, quem sabe o que pode a obra de arte dita “ficção” trazer à frente, a partir de seu entrelaçamento sígnico nas tessituras textuais? E, se alguma verdade se revela, como isto ocorre? Quer dizer, se existe verdade na obra de ficção como essa verdade torna-se realidade? Qual a relação entre *verdade* e *ficção*?

Evidentemente, não temos (nem traremos) respostas definitivas para essas perguntas (e desde a Antiguidade, filósofos, artistas, poetas da palavra, e do pensamento, debruçam-se incessantemente sobre o problema da verdade do texto literário, sem, no entanto, por um fim a questão). É nesse sentido que o texto introdutório de “La verdad de las mentiras” intensifica a discursão, uma vez que a

---

<sup>159</sup> (NIETZSCHE: 1975, pg. 275)

posição do autor é a de defender que uma muito especial verdade se mostra no texto de ficção, no texto literário; e, a partir disso, afirmarmos que o mesmo ocorre com o texto poético, ou texto de poesia (isto é: poemas também podem exprimir *verdades literárias*)<sup>160</sup>.

Assim, o presente ensaio é um elogio à mentira (à *mentira literária*): um elogio à verdade que se mostra no texto criativo (de um romance ou de um poema): o presente ensaio é um elogio à *verdade literária*. Nosso objetivo principal tem por conta apresentar uma discussão dialogal acerca da questão do poético e do filosófico, da verdade e da ficção, tendo como base o texto do Llosa “La verdade de las mentiras” (1989).

Jorge Mário Pedro Vargas Llosa (1936 -) é um escritor, jornalista e ensaísta peruano, nascido na cidade de Arequipa. Possui larga bibliografia nessas áreas. O livro de ensaios que abarcaremos, que se debruça “sobre la novela moderna” data de 1989 e traz consigo uma série de ensaios sobre diversas obras clássicas da literatura ocidental. O foco de nosso trabalho incidiu sobre a introdução. Nela constata-se: o real é insuficiente, ou seja, a vida por si só não garante felicidade, ou satisfação absoluta, para a humanidade. Essa insuficiência do real se expressa linguisticamente: irrompe no uso linguístico cotidiano e, mais precisamente, eclode em seu uso literário. Em razão disso, podemos dizer que o nosso discurso sobre o real é tão insuficiente que decidimos nos enganar com as palavras. Uma vez que o nosso discurso acerca do real é, assim, insuficiente recorremos à arte para nos impulsionar um pouco mais à frente, ao inacessível, esta intangível realidade: a vida.

Mas, se recordas, caro amigo, começamos nosso texto com uma epígrafe. A epígrafe com que começamos nosso texto é uma famosa passagem extraída de um famoso texto de um ilustre autor. Afamado ou difamado, bendito ou maldito, hoje em dia não é mistério para mais ninguém, Nietzsche foi um pensador axiológico da *verdade*, da *arte* e da *vida*. A epígrafe de nosso texto é uma “fábula” de Nietzsche, a que encabeça o texto “Sobre a verdade e a mentira no sentido extramoral”.

A fábula, assim como o *mythos* e a *parábola*, é *palavra* que narra. Platão dizia que era por meio da *parábola* que se mostrava a melhor forma de expor um assunto, um

---

<sup>160</sup> Nesse caso, partindo de uma amplitude conceitual de *literatura*, assumimos uma certa sinonímia do seu campo semântico, interseccionando-o com o de poesia, romance e demais gêneros literários, concebendo, dessa forma, neste ensaio, toda arte escrita na qualidade de Literatura, Poesia: *fazer*es de finalidade estética mediados pela palavra escrita.

conhecimento, um saber. Kafka também foi um grande inventor de *parábolas*. A palavra *parábola* é oriunda do grego *parabolé* e quer dizer comparação e é a mãe da nossa *palavra*. Jesus também foi um grande criador de *parábolas*. As pessoas amam *parábolas* e permitem-se licenças poéticas a todo momento em suas falas e em suas falácias, em suas palavras, em seus palavrórios e palavriados. Verborrágicos (verbocêntricos) somos demais. Contudo, esse radical grego *bolé*, sozinho, desacompanhado de afixos para lhe enxertar sentidos, significa *lançar-se*, ou mesmo *determinação*. Encontramos esse *bolé*, também no *símbolo* que na significância grega se mostra como *encontro*, *confluência*, *cálculo*. Em *fábula* também temos um *-bulé*. (“- Mas olha vc aí errado”) Realmente, o *bulé* da *fábula* não tem nada a ver com o grego, pois *fábula* é uma palavra latina, que quer dizer *mythos* ou palavra que narra (“- ora, como não tem nada a ver?!”).

Pois vejam como a língua pode ser ambígua. O ambíguo conduz ao erro - à *errância*, ao terror do produtor de textos acadêmicos. Mas *errar* também é *ir*, é *vagar*. Iremos pois divagar, de vagar... (de)vagar... Errando iremos, pois.

Note ainda que, na literatura, tudo o que é doença para os gramáticos: *quiasmas*, *vícios de linguagem*, *redundâncias*, *erros gramaticais* podem ser institutos poéticos, estes muitas vezes produzem muitos prazeres textuais. Assim, o *mytho*, o *simbolismo*, a *parábola*, a *fábula* e os *erros gramaticais*, são expedientes literários há muito conhecidos da humanidade. Eles sempre portam algum conhecimento, alguma verdade talvez. As fábulas de Esopo traziam verdades morais nas suas histórias zooantropomórficas, já Nietzsche lança mão da *fábula* justamente para abstrair o valor moral da verdade, no minuto mais “fabuloso” da humanidade. Pois como se sabe o *conhecimento* em Nietzsche será o portador de uma verdade *perspectivista*, que depende, por sua vez, da linguagem e do esquecimento acerca dessa construção para se estabelecer. A verdade em Nietzsche é invenção, criação e esquecimento dessa construção, invenção ou criação; o humano esquece de que ela foi inventada e naturaliza a verdade, naturaliza aquilo que foi, por ele próprio, criado.

Essa linguagem, a linguagem que permite criar a verdade, segundo o filósofo do martelo, é uma metáfora instaurada sobre um impulso nervoso que se transpôs em imagem que, por sua vez, se transpôs em som articulado. Sendo assim, a verdade (intrinsecamente ligada à questão da linguagem), em Nietzsche, seria:

uma multidão móvel de metáforas, metonímias e antropomorfismos; em resumo, uma soma de relações humanas que foram realçadas, transpostas e

ornamentadas pela poesia e pela retórica e que, depois de um longo uso, pareceram estáveis, canônicas e obrigatórias.<sup>161</sup>

Iludidos e dependentes da ilusão para poder sobreviver, viciados, escravos de verdade: os humanos criam as verdades e esquecem que as criaram - esquecem que são suas projeções, antropomorfismos. Dessa forma, a *verdade* em Nietzsche se expressa na condição de uma ilusão útil e fundamental para o estabelecimento e funcionamento regular da ordem social, já que possibilita algum descanso e alguma coerência. Cabe ainda uma ressalva de que a crítica de Nietzsche não se refere ao fato de o humano precisar de *verdades*, todavia sua crítica volta-se pra o fato de o humano afirmar tais verdades como absolutas.<sup>162</sup>

A linguística, especialmente depois da virada pragmática, especificamente a linguística cognitiva, ira conduzir suas pesquisas de modo a evidenciar o acontecer da linguagem, justamente, como um produzir metafórico e metonímico<sup>163</sup>. Ora, isso mostra que *o simbolismo, a fabulação, a parábola, a fábula, os erros gramaticais, as metáforas, as metonímias e os antropomorfismos* não são constituintes restritos da linguagem literária, mas habitam e engendram profundamente usos da língua corrente, da linguagem em uso no cotidiano mais “besta” de uma “cidadezinha qualquer”<sup>164</sup>. Isto quer dizer que, de uma maneira geral, entre *ficção* e *verdade*, “poeticamente o homem habita esta terra”, como disse Hölderlin. “Poeticamente” porque na raiz etimológica de **poética**- encontramos o verbo *poiesis*, que significa, amplamente, “fazer”; uma de suas especificidades se manifesta como *fazer literário*, isto é, a lida com as palavras, a instauração de universos por meio de palavras, - em uma palavra: *criação*.

Se construímos e habitamos poeticamente (criativamente) a linguagem e a vida, também somos habitados por ela. Mas, então, existe diferença entre a linguagem poética e a língua em seu uso cotidiano? Evidentemente que sim. Apesar de a poesia tornar extraordinário o prosaico, apesar de uma poeta “fuxicar” sobre a flor no lixo, apesar de tudo ser matéria de poesia, existe sim uma diferença entre a linguagem poética e a linguagem comum do cotidiano. A língua em seu uso cotidiano é resultado de um *ethos*

<sup>161</sup> (*Opus cit.*)

<sup>162</sup> Para “maiores” informações consultar a obra “Verdade e mentira num sentido extramoral” (NIETZSCHE: 1975); vale também a exposição bela e concisa do artigo “Nossas verdades, nossas criações” da Professora Fernanda Bulhões (in.: Revista Princípios, vol. V, 1998 (pgs. 89 -93). O leitor ainda pode também consultar a obra “Metáfora viva” de Paul Ricoeur, que muito se aproxima dessa visão nietzschiana acerca da linguagem.

<sup>163</sup> Para um aprofundamento da questão vale conferir a obra “Metaphors we live by” de Lakoff e Johnson (um cânone da linguística cognitiva).

<sup>164</sup> “Cidadezinha qualquer” poema de Carlos Drummond de Andrade. **Alguma poesia** (1930).

que produz um ser, produz um corpo e uma alma humana, providos da arbitrariedade atávica das formações das sociedades. Este *ethos* é resultado de uma *paideia* (formação, cultura, educação). Ademais, para Roland Barthes, em sua “*Leçon*”, a linguagem, a língua é um lugar de poder, nela impera uma legislação, um código, uma classificação, uma opressão: “Falar (...) é sujeitar: toda língua é uma reição generalizada”<sup>165</sup>. Nesse sentido, segundo esse linguista francês a língua é fascista “pois o fascismo não é impedir de dizer, é obrigar a dizer. A língua entra a serviço do poder”. Uma vez que não existe o fora da linguagem, segundo Barthes, resta-nos apenas

trapacear com a língua. Essa trapaça salutar, essa esquiva, esse logro magnífico que permite ouvir a língua fora do poder, no esplendor de uma revolução, permanente da linguagem, eu a chamo, quanto a mim: Literatura.<sup>166</sup>

Portanto, se, por um lado, a linguagem em seu uso cotidiano nos obriga a *falar* em *certo* sentido, pois, para nossa sobrevivência e logro social, faz-se necessária a padronização de modalidades linguísticas para que alguma comunicação possa ocorrer e, assim, a sociedade possa fluir e progredir e agenciar futuros, garantindo a plenitude de gozo dos direitos civis; por outro lado, existe uma questão de poder no âmbito da linguagem que oprime, que torna a língua um mecanismo alienante, explorador, aprisionador, sufocante – pré-conceitual – facista, **ditador**. A arte, conseqüentemente, a Literatura é um modo de quebrar essas algemas da língua, obliterando alguns grilhões linguístico-ideológicos de poder. A poesia, nesse sentido, permite, de fato, processos de libertação dessa tirania linguística. A poesia se rebela contra a tirania do “real”.

Nota-se, dessa forma, que, para Barthes, *Literatura*, é a prática de escrever “o tecido dos significantes” e “é no interior da língua que a língua deve ser combatida, desviada”. Literatura é possibilidade de luta contra o poder. Se a língua objetifica (é reificação), a *Literatura* desobjetifica (é resistência). A *Literatura*, por sua natureza *anárquica* (sem *arqué*, isto é, livre de um princípio regulador “pré-conceitual”), desobjetifica a língua: a literatura alucina a língua. É um fazer inútil. Isto a aproxima muito da filosofia.

No regime literário, tudo é permitido “Caracol é uma casa que se anda e a lesma um ser que se reside”. Na poesia “tudo que não invento é falso”. “A água lírica dos córregos não se vende em farmácia”. (Só pra fechar essa sessão Manoel de Barros, para

<sup>165</sup> (BARTHES: 2010)

<sup>166</sup> *Opus cit.*

quem “as coisas tinham uma desutilidade poética”, vejamos um trecho do poema “Sabíá com trevas”, seção XV, do livro “Arranjos para assobios”<sup>167</sup>:

- Quem é sua poesia?
- Os nervos do entulho, como disse o poeta português José Gomes Ferreira  
Um menino que obrava atrás de Cuiabá também  
Mel de ostras  
Palavras caídas no espinheiro parecem ser (...).
- Difícil de entender, me dizem, sua poesia, o senhor concorda?
- Para entender nós temos dois caminhos: o da sensibilidade que é o entendimento do corpo; e o da inteligência que é o entendimento do espírito.  
Eu escrevo com o corpo.  
Poesia não é compreender mas incorporar  
Entender é parede: procure ser uma árvore.

Assim percebemos aspectos de um *topos utópico* amoral<sup>168</sup>, uma *atopia*: a poesia é invenção, é um fazer linguístico estético, inútil e **amoral**. Ela instaura mundos. Entretanto, seus mundos são inúteis para a vida prática, para o ideal capitalista da produção, da capitalização. As pontes construídas pelos poetas, não ajudam diretamente na travessia do rio São Francisco, elas nos guiam no Aqueronte das almas humanas, nos infernos da nossa *psikhé*, atravessando a lama de nossas misérias. Apesar disso, nosso tempo, cada vez mais, desvaloriza os benefícios daquilo que é inútil, mas que possui consequências significativas para a saúde das pessoas humanas.

Sendo assim, tudo o que foi até agora exposto sobre linguagem, vida e poesia, flui perfeita e convergentemente às palavras de Mário Vargas Llosa em sua introdução do livro de ensaios “La verdad de las mentiras” (A verdade das mentiras), objeto de nosso trabalho. Partindo de uma contraposição dialética, tensiva, de exemplos das narrativas da História e das narrativas da Literatura, sobretudo de romances ditos realistas (sem, também, esquecer-se da literatura dita “fantástica”), Llosa (1989) tece ao longo de seu ensaio um campo semântico de *verdade literária*, desenvolvendo a noção de que alguma especial verdade habita, atravessa e se revela na obra de ficção. O ensaísmo de Llosa não faz uma formalização cientificamente embasada acerca das “verdades das mentiras”, ele vai ensaiando essa noção, trabalhando as reciprocidades da ficção com a realidade e com a irrealidade em esferas do indivíduo e da sociedade.

<sup>167</sup> (BARROS: 2010, pg. 178)

<sup>168</sup> Um *lugar de não-lugar*, um lugar outro, uma morada estética, prescindível de moral, uma estância inexplicável para o ser.

Na introdução de “La verdad de las mentiras”, Llosa assume o ponto de vista de que, de fato, os romances mentem. Seu texto tenta discorrer acerca da natureza dessa mentira e vale a ressalva de que essa mentira não é moral, ela é estética. Muito próxima da fantasia, assim como a literatura, a *fábula* e o *mythos*, a mentira se mostra como um dizer que não possui um referente no mundo, um acontecimento ou um objeto, um dizer sem objeto. Ele diz:

Com efeito, os romances mentem – não podem fazer outra coisa - mas essa é somente uma parte da história. A outra é que, mentindo, expressam uma curiosa verdade, que só pode se expressar dissimulada e encoberta, disfarçada do que não é.” (...) “Os homens não estão satisfeitos com sua sorte e quase todos – ricos ou pobres, geniais ou medíocres, célebres ou desconhecidos -, querem uma vida diferente da que vivem. Para apaziguar - enganosamente - esse apetite nasciam as ficções. Elas se escrevem e se leem para que os seres humanos tenham as vidas que não se resignam a não ter. No embrião de todo romance borbulha uma inconformidade, bate um desejo.<sup>169</sup>

Raul Seixas já dizia “gente nasceu pra querer”<sup>170</sup>. E somos desejosos, desejantes deveras desejantes e isso nos torna demasiadamente humanos. O desejo, “cavalos sem cabeças”, descontrolado que é, é em certo sentido caótico, anárquico (assim como a literatura). Assim como não se escolhe quem se ama, não se consegue deixar de odiar e perdoar por livre e espontânea vontade, de uma hora para a outra. Em função disso, a mentira, a literatura, a *fábula* e o *mythos*, nos permitem um certo autoconhecer dos afetos: uma pedagogia das emoções, plasmando em conjuntura o espectro da *psikhé* humana.

Por sua vez, Antônio Cândido no genial ensaio “Direito à Literatura”, nos relata algo de semelhante. Nesse referido ensaio, nosso célebre estudioso paulista, vai discutir a ideia da literatura como um bem que garante a integridade espiritual do humano, visto que é uma necessidade básica e profunda do mesmo. Percebe-se aí, uma afinação com o pensamento de Llosa. Cândido (2011) vai dizer que não há aglomerado de gente ou pessoa humana no mundo, em tempo algum, que viva sem um mínimo de fabulação, e ainda insiste: “a Literatura é o sonho acordado das civilizações”.

A literatura fundou sociedades, a civilização grega foi fundada pela poesia. Homero foi o grande educador do Ocidente e seus cantares ainda reverberam, de uma forma ou de outra, em nossa sociedade. Relutantes em permanecer, os versos homéricos não narram apenas a epopeia dos afetos gregos (sua condução espiritual, *psicagogé*), mas narram a grande travessia épica do espírito humano. Segundo o grande helenista Werner Jaeger:

<sup>169</sup> (LLOSA: 1989, p. 16)

<sup>170</sup> (“Gente”, canção 3 - lado B -, Álbum: **Uah-bap-lu-bap-lah-béin-bum!** Gravadora Copacabana, 1987)

A filosofia e a reflexão atingem a universalidade e penetram na essência das coisas. Mas atuam somente naqueles cujos pensamentos chegam a adquirir a intensidade de uma vivência pessoal. Daqui resulta que a poesia tem a vantagem sobre qualquer ensino intelectual e verdade racional, assim como sobre as meras experiências acidentais da vida do indivíduo. É mais filosófica que a vida real (se nos é lícito ampliar o sentido de uma conhecida frase de Aristóteles), mas é, ao mesmo tempo, pela concentração de sua realidade espiritual, mais vital que o conhecimento filosófico.

Evidentemente, a poesia tem seu valor pedagógico, contudo a poesia não é ciência. Com efeito, muito embora a mentira artística (poesia, cinema etc.) possua *verdades literárias* isso não lhe garante um status de ciência; todavia, a literatura se aproxima bastante da filosofia (mas diverge da história, do jornalismo, das demais ciências, quando descritivistas). Em sua *introdução* de “La verdad de las mentiras”, Llosa, para assinalar características sobre as *verdades literárias*, faz uma contraposição das verdades históricas (e jornalísticas) com as verdades da literatura. Segundo o autor, são sistemas opostos de aproximação ao real, vejamos:

Então, que diferença há entre uma ficção e uma reportagem jornalística ou um livro de história? Eles não estão compostos de palavras? Acaso não encarceram no tempo artificial do relato essa torrente sem margens, o tempo real? A resposta é: estes são sistemas opostos de aproximação ao real. Enquanto o romance se revolta e transgride a vida, esses gêneros não podem deixar de ser seus servos. A noção de verdade ou mentira funciona de forma diferente em cada caso. Para o jornalismo ou a história, a verdade depende da comparação entre o que está escrito e a realidade que o inspira. Quanto mais perto, mais verdade e, mais longe, mais mentira. Dizer que a História da Revolução Francesa, de Michelet, ou a História da Conquista do Peru, de Prescott, são “romances” é vexá-los, insinuar que carecem de seriedade. Por outro lado, documentar os erros históricos de “Guerra e paz” sobre as guerras napoleônicas seria um desperdício de tempo: a verdade do romance não depende disso. De que, então? De sua própria capacidade de persuasão, do poder comunicativo de sua fantasia, da habilidade de sua magia. Todo bom romance diz a verdade e todo mal romance mente. Porque «dizer a verdade» para um romance significa fazer o leitor viver uma ilusão e «mentir» ser incapaz de conseguir esse truque. O romance é, então, um gênero amoral, ou, antes, uma ética *sui generis*, para a qual a verdade ou a mentira são conceitos exclusivamente estéticos. A arte “alienante” é de constituição anti-brechtiana: sem “ilusão”, não há romance<sup>171</sup>.

Como pudemos observar a verdade na Literatura diz o que a ciência não consegue dizer, não é como na História (tradicional, no sentido aristotélico da Poética<sup>172</sup>) ou o jornalismo, porque na Literatura o referente é estético e, mesmo em se

<sup>171</sup> (LLOSA: 1989, p. 20-21)

<sup>172</sup> Aristóteles, na Poética, diz o seguinte, acerca da relação História e Literatura: “é evidente que não compete ao poeta narrar exatamente o que aconteceu; mas sim o que poderia ter acontecido, o possível, segundo a verossimilhança ou a necessidade. 2. O historiador e o poeta não se distinguem um do outro, pelo fato de o primeiro escrever em prosa e o segundo em verso (pois, se a obra de Heródoto fora composta em verso, nem por isso deixaria de ser obra de história, figurando ou não o metro nela). Diferem entre si, porque um escreveu o que aconteceu e o outro o que poderia ter acontecido. Por tal motivo a poesia é mais filosófica e de caráter mais elevado que a história, porque a poesia permanece no universal e a história estuda apenas o particular”. (ARISTÓTELES: 2007, p.)

tratando de lugares reais, a verdade da ficção não depende da realidade do referente. Quando observamos o “sertão” de Guimarães Rosa, um sertão imenso, um *ser-tão*, que muito embora tenha sido escrito com base em viagens do próprio Rosa, anotando tudo em um peculiar bloquinho de notas, o sertão de “Grande sertão: veredas” não é *ipsis litteris* o sertão daquela região mineira bem próxima à Bahía, onde Riobaldo narra incansável suas aventuras. Esse *sertão* é o do Rosa, para conhecê-lo, deve-se ir para ele por meio de sua leitura, só e somente só assim será possível desbravá-lo em sua *realidade*. Isto vale também para o *Pantanal* de Manoel de Barros, a *Hélade* homérica dos aqueus e qualquer expediente de espaço literário que se mostre como tal.

*Ficção*, *aficção*, *fricção*, à esquizofrenia do capitalismo e seus sistemas de produção temos um alento: a imaginação, - um copo d’água no deserto - um sopro no espírito: *ficção*. Nesse sentido, conforme Llosa (1989), podemos compreender que “sair de si, quer dizer, ser outro, ainda que tão somente ilusoriamente”, é uma forma de luta contra a escravidão do real, “uma forma de experimentar os riscos da liberdade”. Em sendo escravos do real, realidade essa, cujo alcance de realização pessoal se mostra limitado frente aos nossos desejos excessivos, o ser humano - esse *micróbio* do Universo - recebeu um “presente demoníaco”: a fantasia. Devemos à fantasia o fato de sermos outros sem deixar de sermos nós mesmos, ainda que ermos caminhos andemos, assim, temos mais vidas do que a que temos<sup>173</sup>. Por isso, Llosa e Cândido irão defender a ideia de que a Literatura (ou o romance) amplia a vida humana. Fernando *Pessoas* (Pessoa e seus heterônimos) o diz(em) também. Mesmo sendo nós nós nunca somos nós mesmos, a identidade pétrica e álgida é também uma ilusão.

Portanto, concernente ao que foi dito até o presente momento, no presente trabalho, podemos definir, em conformidade aos escritos de Llosa que, as *verdades literárias* são as manifestações de saberes e sabores que o texto literário desperta (de acordo com a fantasia ou o delírio ou o desejo ou o fantasma e o demônio de cada leitor). Esse saber, com efeito, se manifesta de tal forma que supre muitas das necessidades básicas humanas, especialmente a inconformidade com o real. Conseqüentemente, a Literatura, como disse Roland Barthes, “é o fulgor do real”, seu brilho caleidoscópico “assume muitos saberes”, e desse modo, podemos entender que a experiência das *verdades literárias* assumem uma função social edificante do humano através de “um nome ilustre e fora de moda, que ousarei tomar aqui sem complexo, na

---

<sup>173</sup> (LLOSA: 1989)

própria encruzilhada da sua etimologia: *Sapientia*: nenhum poder, um pouco de saber, um pouco de sabedoria, e o máximo de sabor possível”<sup>174</sup>

Fernando Pessoa dirá em afirmação da sua *autopsicografia*:

*O poeta é um fingidor.  
Finge tão completamente  
que chega a fingir que é dor  
a dor que deveras sente.*

Estes versos captam bastante bem um aspecto de valiosa importância para o *fazer* artístico, acima referido: o “fingir” poético. Vale aqui precisar que a palavra “fingir”, pétala graciosa e fugidia da nossa “flor do lácio”, é oriunda do verbo “fingo”<sup>175</sup>, sua forma supina é *fictum*. *Supino* significa *elevantar-se*; *fingir*, portanto, este termo latino que, entre tantos outros significados afins, refere-se ao “esculpir”, desagua em *ficção* como um esculpir que eleva a si próprio rumo a um desconhecido, porém formatado esteticamente (um ritmo, uma formalização). Portanto, nesse sentido, o poeta (o escritor, de maneira geral: o produtor textual, fazedor de textos) age sobre a linguagem. Seu *fazer* é modelá-la, digitá-la, trabalha-la transformando-a, “deformando-a” como dirá Antônio Cândido.

Além disso, Llosa (1989) ainda dirá que para as sociedades, especialmente as que privilegiem formas fechadas de regime, essa capacidade criativa característica da linguagem não sairá incólume, não será vista de modo inócuo, e custará caro à vida dos poetas. Sua permanência, na *pólis* ou na *urbe*, sempre dependerá da verdade ou não-verdade de suas letras, da intencionalidade de suas falas, da sua utilidade para o “bem de todos nós”, humanos, aglomerados em nossas vilas, em nossas filas, vidas e bolhas. De toda forma, a palavra do poeta não poderá corromper.

De qualquer forma, no que cerca o nosso ofício de leitores, cabe ainda umas últimas palavrinhas de Roland Barthes. No capítulo final de *Crítica e Verdade*, diz o semiólogo francês:

Escrever é de certa forma fraturar o mundo e refazê-lo. Somente a leitura ama a obra, esta entretém com ela uma relação de desejo. Ler é desejar a obra, é querer ser a obra, é recusar duplicar a obra fora de qualquer outra fala que não seja a própria fala da obra (...) Assim gira a palavra em torno do livro: ler, escrever: de um desejo a outro vai toda a literatura. Quantos escritores só escrevem por ter lido? Quantos críticos só leram para escrever? Eles aproximam as duas margens do livro, as duas faces do signo, para que

<sup>174</sup> (BARTHES: 2010, p.45)

<sup>175</sup> “**Fingo, is, ere, finxi, fictum.** v. tr. modelar, formar, representar; criar produzir, compor, fingir, dissimular” (Dicionário Latim-Português. Dicionários acadêmicos Porto Editora, 2000.)

surgisse apenas uma fala. A crítica é apenas um momento dessa história na qual entramos e que nos conduz à unidade – à verdade da escritura (p.234)

A literatura carrega uma verdade filosófica, Llosa (1989) diz que as *verdades literárias* fazem surgir os espectros fantasmáticos de uma sociedade. Assim como a conversa fiada (e afiada) no bar, assim como as estórias de pescador, a obra não está imersa na vida prática (ainda que ela seja matéria de arte), mas como disse o filósofo italiano Giorgio Agamben (2007), no prefácio de *Estâncias*, sob a égide da “fórmula de um poeta”: “*quem apreende a máxima irrealidade, plasmará a máxima realidade*”. E aqui, enfim, estamos nós, em meio ao caos do mundo, derivando no espaço com nossas palavras, *nossos fingimentos, simbolismos, parábolas, fábulas, erros gramaticais, metáforas, metonímias e antropomorfismos*, engolidos em nossas linguagens-língua - nossos sonhos - notas do abismo entre o real e o que dizemos do real, mãos que *fingem* o inapreensível, caligrafias do inacessível: irresistíveis *ficções*.

### Bibliografia

AGAMBEN, G. *Estâncias: a palavra e o fantasma na cultura ocidental*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2007.

ARISTÓTELES; HORÁCIO; LONGINO. *A poética clássica*. Trad. Jaime Bruna. 7 ed. São Paulo: Cultrix, 1997.

BARROS, Manoel de. *Poesia completa*. São Paulo: Leya, 2010.

BARTHES, R. *Aula: aula inaugural da cadeira de Semiologia Literária do Colégio de França*. Trad. Leyla Perrone-Moisés. 14 ed. São Paulo: Cultrix, 2010.

\_\_\_\_\_. *O prazer do texto*. Trad. J. Guinsburg. São Paulo: Perspectiva, 1987.

\_\_\_\_\_. *Crítica e verdade*. Trad. J. Guinsburg. São Paulo: Perspectiva, 2007.

CÂNDIDO, A. *Vários escritos*. 5 ed. Rio de Janeiro: Ouro sobre Azul, 2011.

CHAUÌ, M. *Convite à filosofia*. 13 ed. São Paulo: Ática, 2005.

DICIONÁRIOS ACADÊMICOS. *Dicionário Latim-Português*. Porto Editora, 2000.

\_\_\_\_\_. *Dicionário Grego-Português*. Porto Editora, 2000.

JAEGER, W. *Paideia: a formação do homem grego*. Trad. Arthur M. Pereira. 5 ed. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2010.

LLOSA, Mário V. *La verdad de las mentiras*. Madrid: Punto de Lectura, 1989.

NIETZSCHE, Friedrich. *Sobre a verdade e mentira no sentido extramoral*. Extraído de *Oeuvres Philosophiques Complètes, I, 2, Écrits Posthumes: 1870–1873*; Paris: Ed.

Gallimard, 1975, pp. 275–290. Tradução, apresentação e notas por Noéli Correia de Melo Sobrinho.

PESSOA, Fernando. *Poesia*. 6 ed. Rio de Janeiro: Agir, 1974.

PLATÃO. *A república*. Trad. de Enrico Corvisieri. - São Paulo: Nova Cultural, 2000. (Os Pensadores)