

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA
DO RIO DE JANEIRO



João Pedro da Silva Martins

A HIPERTROFIA DA VERDADE:

**Da vontade de verdade à
vontade de identidade a
partir de Nietzsche e
Derrida**

Dissertação de Mestrado

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da PUC-RIO como requisito parcial para a obtenção do grau de Mestre em Filosofia

Orientador: Prof. Paulo Cesar Duque Estrada

Rio de Janeiro
Maio de 2020



João Pedro da Silva Martins

A HIPERTROFIA DA VERDADE:

**Da vontade de verdade à
vontade de identidade a
partir de Nietzsche e
Derrida**

Dissertação de Mestrado

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da PUC-RIO como requisito parcial para a obtenção do grau de Mestre em Filosofia

Aprovada pela comissão examinadora abaixo:

Prof. Paulo César Duque Estrada

Orientador

Departamento de Filosofia – PUC-Rio

Prof. Marcelo da Silva Norberto

Departamento de Filosofia – PUC-Rio

Prof. Diogo Barros Bogéa

Faculdade de Educação – UERJ

Rio de Janeiro, 4 de maio de 2020

Todos os direitos reservados. É proibida a reprodução total ou parcial do trabalho sem autorização da universidade, do autor e do orientador

João Pedro da Silva Martins

Graduou-se em História pela Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ) em 2017. Atualmente é mestrando no Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Antropologia da UFRJ e no Programa de Pós-Graduação em Filosofia da PUC-Rio, onde, neste último, foi contemplado com bolsa do CNPq.

Ficha Catalográfica

Martins, João Pedro da Silva

A hipertrofia da verdade : da vontade de verdade à vontade de identidade a partir de Nietzsche e Derrida / João Pedro da Silva Martins ; orientador: Paulo Cesar Duque Estrada. – 2020.

259 f. ; 30 cm

Dissertação (mestrado)—Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Departamento de Filosofia, 2020.

Inclui bibliografia

1. Filosofia - Teses. 2. Pós-verdade. 3. Vontade de verdade. 4. Identidade. I. Duque-Estrada, Paulo César, 1956-. II. Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. Departamento de Filosofia. III. Título.

CDD:100

À arquitetura do sonho e realidade

Agradecimentos

Conforme disse por ocasião da monografia de conclusão de curso, esta é uma oportunidade para demonstrar os significativos agradecimentos

Em primeiro lugar, mais uma vez gostaria de agradecer a todos que tornaram esta dissertação possível, direta ou indiretamente. Começando por aqueles que contribuíram nesta e em outras terras pelo campo da filosofia, das humanidades e das artes, bem como do conhecimento e das buscas pelas realizações, mesmo em situações adversas. Gostaria que tais coisas sempre fossem acessíveis a todos aqueles que assim quisessem, e que tal atividade possa ser sempre livre e compensatória. As pessoas só querem ser felizes em seus afazeres, deve haver espaço para todo mundo que ético-amavelmente queira.

Gostaria de agradecer a todos os professores do departamento de filosofia da PUC-Rio e aos funcionários da secretaria e do departamento, como Dinah Lucia e Edna Sampaio – que com sua paciência e profissionalidade de sempre me ajudou com tantas e tantas dúvidas procedimentais com dedicação e profissionalismo. Meu muito obrigado.

Agradeço a todos os funcionários da PUC-Rio, como os ascensoristas, os profissionais da limpeza, aos secretários e às profissionais de documentação e registro, aos funcionários da biblioteca e às funcionárias da livraria, aos profissionais da segurança e manutenção do campus e da ampliação de suas possibilidades, aos profissionais envolvidos no serviço do restaurante universitário, enfim, a todos os profissionais que mantêm a universidade viva.

Gostaria de agradecer, então, à minha família: à minha mãe, que sempre se esforçou para nos mostrar que “a vida é bela”. Ao meu pai, que me ensinou que todo humano tem uma história e que vitória é não ficar calado. Ao meu avó que, sendo uma pessoa fantástica, mostrou que o mundo pode ser melhor e mais bonito, e que de sua trajetória provou que os sonhos nos transformam e nos fazem pisar em nuvens. À minha avó, que me ensinou, com toda sua simplicidade, que

as coisas podem ser boas, apesar de tudo. Ao meu irmão, com quem pude aprender infinitamente, que me ensinou que o ser humano é complexo e que as pessoas não são fáceis, mas podemos sempre escolher a risada. Tal como agradeço aos tios, primos, sobrinhos e aqueles do tão aconchegante espaço familiar.

A todos os amigos e às boas amizades que pude ter até hoje, como na escola, na graduação da UERJ-FFP e agora. Gostaria de agradecer também a todos os professores que tanto me ajudaram na trajetória do aprendizado até hoje, sua contribuição para todos é inestimável.

Aos colegas da filosofia na PUC-Rio tal como a todos os meus colegas de conversa, diálogos e descontrações, também colegas de jornada, como os do Grupo de Estudos em Hermenêutica e Desconstrução, pelo imenso aprendizado, pelas horas de profícuas discussões, pelas oportunidades de debater e produzir e pela consideração de sempre. Devo muito do meu aprendizado à consolidação do grupo e suas profícuas reuniões. Meus agradecimentos, então, a todos os envolvidos pela iniciativa e pela estima.

O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – Brasil (CAPES) – Código de financiamento 001. Agradeço ao CNPq e à PUC-Rio pelos auxílios concedidos apesar do, infelizmente, ambiente de cortes e congelamentos. Reafirmo o quanto foi importante à concessão destes auxílios para a realização deste trabalho, como geralmente é, via de regra.

À minha orientadora na sociologia, Professora Júlia O'Donnell, pela compreensão e pelo entendimento acerca do projeto e da singular situação quando simultânea.

Ao professor Marcelo Norberto pela gentileza, pelos comentários e pelo acompanhamento da trajetória da qualificação e da defesa da dissertação.

Ao professor Diogo Bogéa, que foi meu orientador na monografia de graduação em história e que aceitou o convite de novamente acompanhar um trabalho meu, dessa vez na banca. Sou sempre grato pela consideração, pela gentileza e pela dedicação de sempre; sem dúvida tais gestos foram muito importantes nesta trajetória e, a isso, sempre agradeço.

Ao orientador, professor Paulo César Duque Estrada, pelo auxílio nas questões que surgiram, por ter aceitado participar da orientação e pelo que pude aprender nas aulas que ministrou nesses dois anos sobre Derrida – numa das quais, segundo semestre de 2018, se dedicou à leitura do livro *O monolinguismo do outro* que tão interessante foi e à qual, além das outras, eu sou muito grato.

E então, agradeço aos sonhos e realidades, ao companheirismo, à companhia tão central, às canções, os entendimentos, agradeço à ternura, a compreensão, pelo lado a lado no companheirismo como é, pelas coisas mais incríveis, aqui agradeço e dedico a você, Giovanna da Silva.

Resumo

MARTINS, João Pedro da Silva; DUQUE-ESTRADA, Paulo Cesar. **A Hipertrofia da Verdade: da Vontade de Verdade à Vontade de Identidade a partir de Nietzsche e Derrida**. Rio de Janeiro, 2020. 259p. Dissertação de Mestrado – Departamento de Filosofia, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

Em fins de 2016 o conceituado Dicionário Oxford elegeu e divulgou que “pós-verdade” seria sua “palavra do ano”. A escolha teria se baseado no singular aumento de uso da palavra e seria relativa ao agitado panorama macropolítico que havia dominado a discussão pública, nos contextos aos quais se refere o dicionário, naquele ano. Sua definição remeteria a uma perspectiva na qual a emoção seria mais importante ao apelo público que referências aos fatos, tal como uma crescente desvalorização da verdade. A palavra, então, passou a ser bastante tematizada e discutida publicamente nesta chave. Partindo deste contexto, o presente trabalho chega à seguinte pergunta: por que se preteriria e defenderia, axiologicamente falando, uma afirmação enquanto verdadeira mesmo que epistemologicamente tais afirmações procedam ou não? A partir do debate acerca desta questão, o trabalho desloca seu olhar de uma “vontade de verdade” para uma “vontade de identidade”, pensando os processos pelos quais indivíduos ou grupos criam identificações acerca de certas verdades, em seu sentido axiológico. Assim, passa a indagar os mecanismos da identidade e consolidação de tais verdades; para isto, recorre aos postulados filosóficos de Friedrich Nietzsche e Jacques Derrida e estabelece uma narrativa, a partir da pergunta sobre a noção de “pós-verdade” e seus limites, que se segue da “vontade de verdade” de acordo com o postulado por Nietzsche para as discussões acerca de identidades e identificações nos postulados de Derrida. Pergunta-se então, se em sentido axiológico se poderia falar de uma “hipertrofia da verdade”.

Palavras-Chave

Pós-verdade; Vontade de Verdade; Identidade

Abstract

MARTINS, João Pedro da Silva; DUQUE-ESTRADA, Paulo Cesar (Advisor). **The Hypertrophy of Truth: from “will to truth” to “will to identity” as from Nietzsche and Derrida**. Rio de Janeiro, 2020. 259p. Dissertação de Mestrado – Departamento de Filosofia, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

At the end of 2016 the prestigious Oxford Dictionary has elected and announced that “post-truth” was his “word of the year”. The choice was based on the significantly increase of the use of the word and it would be related to the main politics landscape that had been on the spots of the public discussion that year, about the contexts referred by the dictionary. His definition (of “post-truth”) would refer to a perspective where emotion was more important to the public appeal than references to facts, just as a growing devaluation of truth too. The word, then, got more themed and publicly discussed in this key. From this context, this text comes to the following question: why it would be preferred, pointed and defended, axiologically speaking, a statement as true even if epistemologically these statements proceed or not? From this debate, this text turns his view from a “will to truth” to a “will to identity”, thinking the processes in which individuals or groups creates identifications about certain truths in their axiological sense. Thus, it begins to inquire the mechanisms of identity and the consolidation of those “truths”; in this purpose it resorts to the philosophical postulates of Friedrich Nietzsche and Jacques Derrida and establishes a narrative starting from the question about the notion of “post-truth”, its limits, which follows from the “will to truth” according to postulates of Nietzsche to the discussions about identities and identifications on Derrida’s postulates. So, it’s possible to outline the possibilities, in an axiological sense, of a discuss about a “hypertrophy of truth”.

Keywords

Post-truth; Will to Truth; Identity

Sumário

1.Texto de exposição inicial	12
2.Pós-Verdade	27
2.1.Introdução ao capítulo	27
2.2.Itinerário discursivo	30
2.3.A escolha de pós-verdade como palavra do ano de 2016	32
2.4.A pós-verdade em discussão: discussão	43
2.4.IPós-verdade após mentiras	44
2.4.II“Pós”e Contrás	70
2.5.Conclusão do capítulo	112
3. A Vontade de Verdade em Nietzsche	115
3.1.Introdução ao capítulo	115
3.2.Prelúdio: do idealismo à Vontade	117
3.3.Nietzsche, o “vitalismo trágico” e a “vontade de potência”	121
3.4.Interlúdio: Da Vontade de Potência à Vontade de Verdade	139
3.5.A “vontade de verdade”	147
3.6.Poslúdio: da “vontade de verdade” à “vontade de identidade”	177
3.7.Conclusão do capítulo	186
4. Da Vontade de Verdade à Vontade de Identidade a partir das formulações de Jacques Derrida	189

4.1.Introdução ao capítulo	189
4.2.Derrida, a crítica à “metafísica da presença” e o gesto da “desconstrução”	197
4.3.O “crepúsculo dos ídolos” nietzscheano e a desconstrução derridiana	204
4.4.A questão da identidade no “monolinguismo do outro”	210
4.5.A questão da verdade – novamente.	230
4.6.Uma associação à verdade	234
4.7.Conclusão do capítulo	239
5. Conclusão	244
6. Referências	205

“Toda verdade é simples.” – Não é isso uma dupla mentira?

Friedrich Nietzsche, *Crepúsculo dos Ídolos*

1

Texto de exposição inicial

Este texto de apresentação foi escrito em um tom muito mais abstrato que o do resto do trabalho e consiste, ainda, num experimento de linguagem realizado com o intuito de sensibilizar para temas da dissertação no todo. Tanto sua forma como a maneira de expor o conteúdo, tal como a disposição da linguagem, é muito diferente daquela do resto do trabalho, como se pode observar na introdução ao primeiro capítulo, que se configura formalmente e expositivamente como primeiro exemplo formal de como é a maior parte do trabalho.

Talvez, num certo sentido, se poderia dizer “me perdoem, mas é impossível começar este texto”.

E no entanto, pois, então já se começou.

Toda afirmação, todo apontamento poderia ser já um começo que, no entanto, não começaria enquanto tal, mas re-começaria e, nesta medida, seria também um começo do presente, do passado e do futuro.

Mas por que começar seria impossível? E de que tipo de começo se trataria?

Pois bem, seria impossível começar na medida em que se postulasse um começo como o início de uma divisão que não aponta para algo antecedido, anterior – não necessariamente original, mas que o antecede – olhando assim para a pura projeção, quase como se alcançasse o degrau seguro e isolado que pudesse centralizar, numa narrativa retilínea e necessária, toda a narrativa, todo o *texto* enquanto estrutura e, também, toda uma possibilidade de linearidade *per si*, toda uma referência apenas como auto-referência e presença autocentralizada.

Tal começo seria a *lei do texto*, num certo sentido, sua formulação enquanto apresentação e estruturação. Existe uma série de coisas na perspectiva de um texto que ensejariam tal começo: sua estruturação na página, por exemplo, as páginas em sequência, a espacialidade das linhas e a organização dos parágrafos; tudo, para além de uma estrutura formal e que se apresentaria justamente como estrutura formal, forma de apresentar um conteúdo – o conteúdo do texto – que, não obstante, apresentado na forma comumente apontada, teria começo, meio e fim, uma organização essencial, reconhecível, que seria a organização do

conteúdo mesmo enquanto assim apresentável. Este é o que está em jogo e o que se deseja quando se estrutura a partir da *forma-texto*, de uma forma que, não obstante, organiza esta estruturação.

Em suma, toda a possibilidade de uma linearidade que seria, num certo sentido, significativamente *diacrônica*, que postulasse não apenas as sequências das palavras – uma a uma – mas também dos tópicos, dos capítulos, dos argumentos, dos parágrafos, das notas, dos excertos, dos contextos e das referências. Uma linearidade diacrônica que – como a origem das duas palavras já aduz – seria ao mesmo tempo um imperativo espacial e temporal, uma organização das palavras e das folhas no espaço e também no tempo, em sua leitura. É o fio da meada, seria o fio da compreensão. Todas as palavras, uma a uma, por sua vez formando frases que formariam parágrafos que formariam tópicos que formariam capítulos que formariam uma estrutura dissertativa, com começo, meio e fim e que, assim, seria organizável em visto tanto do tempo como espaço, acho que isto já se fez entender.

E, no entanto, poderíamos talvez sinalizar: e, no entanto, talvez passar rápido demais para o *texto enquanto texto* – ou como assim formalmente estruturado – pudesse fazer esquecer mais rapidamente o *fazer-se texto*, o escrever-se, inscrever-se, e que se redundasse talvez direto no “produto final” e não na perspectiva de algo que se desse nestas passagens.

Passagem? De quê?

Pois o fazer-se texto pressuporia, num certo sentido, a passagem do conteúdo que se quer comunicar em sua *forma-texto*. Uma série de imperativos já regulariam estas questões: uma folha em branco, quando não pautada, os instrumentos tradicionais de inscrita, tudo isto apontando para uma forma, uma forma de inscrever, uma forma do texto que é uma maneira, ao mesmo tempo, de ser um conteúdo, o conteúdo, e a *fôrma* mesmo deste conteúdo, as ideias talvez flutuassem até o momento de sua escrita, de sua sequenciação, de sua espacialização e de sua organização na folha. Talvez até aí já sendo diacrônicas antes, mas expressando então sua estruturação.

E talvez, apenas talvez, se pudesse, então, pensar a organização do texto enquanto uma vontade, um imperativo que está aí e que organiza toda a emissão, e

por sua vez a comunicação. Ao mesmo tempo, uma maneira de querer organizar o conteúdo texto, o *fazer-se texto* em começo, meio e fim. Uma maneira de sequenciar o que é textuável e assim realizar uma comunicação. Talvez esta *lei do texto* seja, ao mesmo tempo, uma impossibilidade e a possibilitação. A uma vez a impossibilidade de um tal começo e já sempre enquanto tal um começo para a possibilitação.

Mas afinal, por quê o escritor se desculparia afirmando que seria impossível começar – assim já começando, sempre já começando? Por que tal começo seria impossível?

Pois, num certo sentido, ele pressuporia uma elipse *impossível* entre o dito e tudo o que lhe antecede – e tudo o que ele pode fazer suceder. Uma elipse *impossível*, pois, na medida em que toda elipse é *impossível* e, ao mesmo tempo, pressupondo que só se comunica através de elipses, que a comunicação seria, por excelência, elíptica, conclusiva através de abstrações, baseada numa base de conclusões elípticamente embasadas.

Mas que elipse?

Elipse enquanto a pressuposição de uma continuidade entre o A + C, elipse enquanto o “B”, elipse enquanto a figura de linguagem, elipse, mesmo, como uma consequência da montagem no cinema – por exemplo.

Pois, em muitos casos, quando se vai explicar esta figura de linguagem, se usa como exemplo o caso da elipse no cinema: se numa determinada cena se mostra um personagem indo dormir e, em outra que lhe segue, se mostra esse personagem levantando da cama, se pressupõe e se presume – se comunica pela sequência do espaço entre as cenas – que se passou uma noite de sono, que começa o dia para este personagem, que ele descansou e que agora se levanta da cama. Inútil seria filmar toda a sequência, todas as horas de sono de um personagem (se assim fosse, todo filme teria no mínimo a duração de um épico). Não, e o exemplo não se restringe apenas a esta pequena elipse já tão habitual: na verdade, toda a estrutura de *montagem* de um filme precisa ser elíptica, *profundamente elíptica* e talvez mesmo se o filme se passe num dia só, se o filme fosse, talvez, um único plano sequência de duas horas filmado apenas por uma

câmera e em plano único; em suma, e se poderia pensar, talvez não só essa “estrutura” seja essa profundamente elíptica.

Pois cabe se pensar: não haveria outras formas que também pressuporiam uma certa elipse? Não seria a aplicação dos conceitos, por exemplo, em filosofia algo também de contornos profundamente elípticos? Não seria, ainda, o começo de um texto a pressuposição quase automática de tudo o que lhe antecede? – que tal forma, por exemplo, é de antemão adotada, baseada numa língua, numa prática e numa dinâmica que tem uma historicidade e que, de alguma maneira, chegou até o autor para que ele buscasse, nesse movimento, *fazer o texto* e, assim também, colocar em marcha ou *re-colocar* em marcha esse fazer-se texto ao mesmo tempo dessa vez e mais uma vez?

Pausa. Precisamos reconsiderar algumas coisas aqui.

Talvez faça sentido em algum momento (no final? Que final?), embora esta seja uma promessa que eu não possa prometer, não seria justo se eu promettesse, mas eu gostaria.

Reavaliemos, aqui, a *metafísica*.

A *metafísica*?

Sim, a *metafísica*.

Mas o que é esta metafísica?

Talvez esta palavra possa – se me permitem aqui esta elipse impossível – ser remontada a um idioma, a uma língua e a uma linguagem, não certamente originárias, mas àquilo que chama a *filosofia*, àquilo que seja, talvez, uma cultura, a centralização de um vocabulário, a *cultura dos filósofos*, a que lhes dá este pronome e que, ao mesmo tempo, é continuada por eles.

Se esta palavra é uma língua ou, antes, uma palavra numa língua não se sabe. Mas, por enquanto, vamos apostar na observação de se considerar esta como uma linguagem, um vocabulário, como uma língua com vocábulos específicos, que vão se retificando na medida em que se deseja que estes lhes sejam próprios.

A filosofia, e no entanto, esta ainda não é um degrau suficiente, não seria uma linguagem própria e delimitável. A filosofia.

A filosofia – atenção para o espanto – *que filosofia?* Mais do que qual, *da onde?* Como, por quê nesse momento de clivagem do tempo, da história, como a

partir deste momento, logo, se poderia, eu, falar de uma filosofia, falar de filosofia, falar *filosofia* muito simplesmente, falar tal coisa – ou palavra – *filosofia*?

Em suma: como foi que isto chegou até nós? (nós?). Ou, ainda, como foi que isto chegou até aqui? (aqui?).

Pois se poderia – e sempre se poderia – falar de filosofia simplesmente, diretamente. Começar o texto, uma apresentação, apresentando logo clara, distintamente e diretamente o que quer que sejam os objetivos filosóficos de uma investigação, falando diretamente de filosofia e de uma filosofia que basilarmente já está clara e definida – numa *elipse impossível*, talvez, numa elipse que talvez até não se faça para isto mas que provavelmente se faria para outra coisa, numa elipse que estaria na ordem do *se fazer*. Ou, ainda, quando se colocar em questão o próprio “conceito”, quando ainda se colocar em suspensão a própria base e perguntar: “todos falamos deste conceito, mas sabemos o que ele realmente significa?” – no caso, o próprio conceito de filosofia (se é que é da ordem do conceito e se é que é um conceito)? Método socrático, sem dúvida, talvez não exclusivamente. Forma de se apontar para *antes-do-começo* e, assim, se perguntar se realmente conhecemos e começamos como pensamos conhecer os conceitos que utilizamos – ou se a utilização deles realmente se *baseie* numa *elipse impossível*, numa conclusão elíptica que põe em marcha a marcha mesmo, a marcha do conceito. Pensamento, então, que voltaria a atenção para esta marcha, para este gesto.

Mas talvez, e talvez, se pudesse, ou restaria, indagar uma questão, a saber “por que *esse* conceito”, *como que ele chegou até “nós”*?

Em suma: talvez a utilização de uma palavra, ou de um conceito, possa ser feita diretamente, como se o significado dele e deste fosse compartilhado por todos nós como um significado já conhecido e totalmente delimitado. E, de fato, as coisas podem se passar assim. No entanto, ao mesmo tempo, este significado delimitado pode ser re-explorado, debatido, e um ramo do discurso – o socrático, por exemplo, mas não exclusivamente – poderia justamente pôr em causa o significado deste significado. Isto faria voltar ou avançar a discussão acerca da

própria “base” – elíptica na medida em que pressupõe a mesmidade do significado – do conceito, seu significado. Assim se poderia tematizá-lo.

Mas por que tematizar este, e não outro?

E todos esses outros que se apresentam como outros? Por que eles também? De onde eles vieram, por que se buscava realizar o movimento de sua tematização?

Em suma do em suma: *como foi que eles chegaram até nós*.

Se chegaram (pois tal afirmação é também possível, dependendo de como se considere a palavra chegar).

A questão é que isso seria *dado como dado*, restaria elipticamente assegurado. Mas talvez se possa esboçar uma outra elipse (se escapa delas?) para a questão.

Pois o texto, num certo sentido, pode ser assim (se a questão é *dada como dada*) considerado *suprassensível*. Tal perspectiva ignoraria, então, que a escrita de um texto estanca uma série de conteúdos – como as palavras – que seriam, em algum momento, emitidos – numa emissão que sempre já seria uma contra-emissão, a uma vez um começo e a impossibilidade de um começo absoluto. Pois uma figura muito prosaica precisaria ser aqui reconhecida: a saber, que a filosofia continua de boca em boca, de texto em texto, de emissão em emissão – ou, melhor, de *contra-emissão* em *contra-emissão* – num movimento emissor, numa afirmação que se temporaliza e que se espacializa, que, assim fazendo também, é da ordem do pós-temporal/espacial, ou pode ser, num certo sentido, então.

Pausa na pausa. Retomemos a discussão acerca da palavra *metafísica*. Depois continuaremos a pausa e o seu prosseguimento.

Precisaria, aqui também, fazer e apontar uma elipse impossível.

Retomemos a discussão acerca da *metafísica*: esta palavra – conforme comumente se aponta, que não estaria enquanto tal em língua alguma, mas na soma das traduções entre elas(?) – esta palavra, dizia, enquanto palavra, pode ser avaliada sob a luz de diversos juízos, juízos de valor, juízos axiológicos que escreveriam algo sobre ela, pressupondo também uma *atitude* para com esta.

Pois então, poderíamos dizer, uma história axiológica desta palavra poderia apontar como, no século XIX, naquilo que se entende por século XIX, ela foi

objeto de algumas avaliações filosóficas acerca de sua expressividade. Num primeiro caso derivado e no segundo caso explícitos – numa observação deste trabalho. Quais seriam estas situações?

Em primeiro lugar, uma figura geral para ambas as situações: a da *superação*

Em segundo lugar, figuras dos apontamentos específicos.

Na situação de Marx e Engels, por exemplo, se poderia dizer que tal metafísica tradicional não analisaria os *meios de produção* de cuja posse dependeria a constituição histórica da política e, neste sentido, da qual seria também partícipe a *ideologia*.

Numa situação da perspectiva da vontade, que poderia, inclusive, estar na origem da psicanálise, a metafísica seria uma afirmação que se calcava nas *oposições de valores e juízos* e que, assim, se procederia rápido demais se apenas se retomassem tais oposições: investigar a estruturação de tais oposições, pôr em questão a própria metafísica e tal estruturação deste pensamento, eis o que poderia, num certo sentido, fazer pensar além da metafísica.

Tais afirmações, claro, talvez não sejam desconexas de um século que apostou na positividade e na cientificidade, do *saber-fazer* que tanto lhe apregoou como característico, também claro, e que, assim, fez, ou foi feito, com que a filosofia também se pensasse para além do *abstracionismo* e da “cogitação”. As perspectivas de garantir uma base para se pensar a própria filosofia fariam com que a própria perspectiva de uma metafísica fosse considerada superável e, assim, fez-se um esforço de superação. Tal esforço seria recontextualizado no século XX, pensando suas possíveis aproximações e distanciamentos.

No entanto, talvez rápido demais aqui – e é sempre rápido demais, inclusive neste trabalho – se reconheçam tal perspectiva e tal agenda como históricas e, assim, acabe tornando impensada uma pergunta que, em sua afirmação, seria num certo sentido uma perspectiva *anti-meramente-metafísica* e que poderia tornar as coisas ainda mais “rápidas” – ou devagar.

Esta pergunta, a saber: por que começo a falar tão rapidamente destas coisas – filosofia, metafísica – sem antes me perguntar, ou perguntar, ou buscar expor, *como foi que elas chegaram até mim, até nós?*

Pois, num certo sentido, para encurtar estas coisas aqui e dentro da miríade de possibilidades de se afirmar – elípticamente – qualquer possibilidade de um nós, se poderia dizer que neste caso ou em nosso caso – mas num nosso que já se tornaria de todos – se pudesse dizer: num certo sentido, nós poderíamos dizer como isso chegou até nós: a saber, *a filosofia veio nas caravelas*.

Se por um lado se pode dizer isso – e talvez, por outro lado, talvez nunca se esqueça disto – é por que talvez haja também movimentos de *emissão*, *contra-emissão* e *chancela* que reverberam palavras, por exemplo, e as fazem ensejar outras contra-emissões remetentes e, assim, estanciam uma tópica, um lugar, uma anterioridade que nunca chega e à qual nunca é possível totalmente remontar *contraelípticamente* porque não é uma questão de história, de origem, mas talvez de movimento, de emissão justamente.

Já que logo se poderia perguntar: *e antes das caravelas?*

Tal pergunta denunciaria, num certo sentido, a continuidade dessas emissões, dessas chegadas, dessas anterioridades. Também poderia ilustrar, ainda, que os movimentos de emissão são também movimentos de chegada, de contra-emissão, de apontamento.

Por isso também não seria pensável só em um caso – mesmo que seja no “nosso caso” – mas em várias situações, em vários casos e vários ocassos.

Em suma, se fala a partir de uma coisa (definível? Talvez esta seja uma boa questão); logo se começa a falar a partir de uma coisa uma série de coisas que todos julgam mais ou menos de significado estável, no entanto, caberia perguntar não apenas *por que este significado* mas também *por que este significante?* (Aqui adotando uma diferenciação oriunda da linguística estrutural que, como veremos, não permanece de todo inquestionada).

Talvez o que se queira aqui seja justamente, *antes de mais nada(?)*, se colocar estas perguntas.

Começo falando de filosofia, ora *como essa palavra chegou até mim?* Por que falar desta palavra e quais são as “regras” de sua enunciação?

Ou, ainda: “por que começamos falando ou escrevendo sobre um tema como se esse tema tivesse naturalmente chegado até nós”?

Ou ainda: “quem foi o mestre que me ensinou tal coisa? Onde eu aprendi? E por quais mecanismo de ensino e transmissão? E o que estrutura isso? Como isso é importante para o meu diálogo?”

E ainda: “e como me foi possível estruturar um debate a partir de uma tópica? Que tópica é essa, que chão é esse onde eu piso? Quem edificou os marcos de referência na paisagem desta tópica de debates, deste *topos*, deste *lugar* que tem uma *topografia* aparentemente tão particular, tão edificada?”

Ainda: “quem emite tais balizadores, qual seria a *economia* destas emissões, sua dinâmica? De que forma esta dinâmica e esta economia, de que forma esta circulação tem a ver com a política no sentido humano-social? De que forma se poderia pensar o próprio espaço da *pólis* – enquanto um espaço para o social humano – com estas dinâmicas de emissões, que são contra-emissões (pois faria sentido falar de uma emissão como um começo no vácuo? Ou ela sempre parte do *já-precedido*?)”.

E o que resta, ou sobra, ou a medida.

Talvez tal questão possa parecer muito prosaica, ou muito simples, ou talvez pouco clara. Tal questão, se poderia dizer, talvez fosse uma *fenomenologia* – ou talvez não. Talvez o caráter que tenha de indagação acerca da ação da *contra-emissão* seja algo que tenha aproximações e distanciamentos com essa aproximação. De qualquer forma, não seria também algo apenas *meditativo* – pois igualmente não seria uma “busca das origens” ou do *quem* emite, já que todo *quem*, nesta dinâmica, é também uma *contra-emissão*.

Talvez a questão seja justamente a dinâmica, a economia e o movimento destas perspectivas.

Mas isto escaparia do domínio da questão.

Por ora, apenas se buscou sinalizar tal questão, expressar tal questão.

Um começo enquanto uma emissão e, assim, uma *contra-emissão*, apontando para um *antes do começo*.

Já começamos, assim.

Já se começou.

Mas, mais do que sinalizar que a impossibilidade de um começo redundaria de uma *contra-emissão*, o objetivo, aqui, seria, antes o de sinalizar para uma

dimensão possível: esta questão aqui apresentada, este questionamento sobre por que começamos como se fosse autoevidente como as coisas chegaram até nós todos.

Assim poderíamos postular tal questão.

Uma possível questão.

*

Este é um trabalho sobre a “pós-verdade” – mas não apenas.

É difícil apontar aqui o que seria mote e o que seriam os termos da análise, sua temática. Se parece cabido afirmar que este trabalho se inicia tematizando a questão da pós-verdade, relativamente recente, também parece cabido afirmar que não reside aí seu objetivo único, ou último. Se poderia dizer que este trabalho pretenderia desenvolver uma abordagem e discussão filosóficas acerca do tema, de seu debate recente e sua conceitualização (o que poderia inclusive deixar mais clara certas possibilidade de se trabalhar aí filosoficamente e de se fazer um trabalho filosófico assim) – e isto sem dúvida poderia também estar correto, mas não seria uma única descrição, não seria uma única caracterização de todo. Ademais, se poderia buscar apresentar o trabalho em várias frentes – com perspectivas que nem sempre são estanques ou temporalmente delimitáveis, as vezes com uma narrativa com mais de uma questão.

Para buscar resumir, então: este trabalho começa abordando a questão da “pós-verdade” – o que é esta questão, sua caracterização e apresentação serão tematizadas a partir dos primeiros capítulos, um pouco mais à frente – e aqui apenas citaremos a expressão. Esta questão é um mote mas não apenas, embora sirva também de figura para que se pensem outras coisas: apesar disto, sobre sua discussão este trabalho acaba se voltando do início ao fim, embora não em todos os momentos. Então, para começar, é importante entender que este trabalho busca realizar uma aproximação dissertativa do tema da pós-verdade, como veremos.

Ora, uma tal aproximação pressuporia, em primeiro lugar, que se buscasse saber do que a pós-verdade se trata, do que está em jogo em sua enunciação, e de quais tópicos e de quais pontos se fala quando se discute esta palavra – ou

conceito(?). Assim, num primeiro momento, se fará recursos a uma série de eventos e publicações, de publicações como evento e de eventos de publicações, para buscar pôr em pauta este tema, esta temática, se ocupar dela e assim trazê-la à baila, enquanto tema, par um trabalho e uma textualização de aproximação filosófica, avaliando a partir desta aproximação a questão – e pensando desta questão outras questões.

Pois seria isto, exatamente, o que se desdobraria daí: a partir do contexto, se poderia ver como, frequentemente, se fazem alusões à palavras e outros panoramas que são – em maior ou menor medida – filosóficos na medida em que tematizados, ou que remetem à questões filosóficas (como subjetivismo ou relativismo), conceitos filosóficos e, quando não, na elaboração de *cenários filosóficos* (como o do chamado *pós-modernismo*, embora tal caracterização permaneça aqui sempre uma questão). Assim sendo, se procederia, a partir daí, se buscando o fio da meada que unisse esta discussão com a discussão destes termos e pressupostos filosóficos, passando assim para a sua “fortuna crítica” mais tradicional, tematizando-a tangencialmente.

Não é o objetivo, aqui, adiantar as discussões e as conclusões. Certas motivações do caminho serão melhor esclarecidas adiante; contudo, cabe dizer que na intersecção filosófica entre tal questão da pós-verdade – enquanto tematização contemporânea – e as referências à filosofia se tematizam, por motivos que serão melhor debatidos adiante, além de outros, os postulados filosóficos de Friedrich Nietzsche e a questão da desconstrução, notadamente em relação aos postulados de Jacques Derrida. Os termos para tais alusões não serão aqui expostos, por enquanto; cabe dizer que, a partir de tais alusões, se buscará, então, a partir do segundo capítulo, fazer certos recursos respectivamente aos postulados dos dois autores no segundo e terceiro capítulos, a fim de observar certas relações possíveis que tais postulados poderiam fazer ensejar em tal discussão e de que forma se poderia trabalhar temas parelhos em diálogos com essas conceituações. Será uma forma, a partir deste movimento, de se postular ou pensar algumas formas possíveis em que se poderia desenvolver uma narrativa sobre tais questões a partir destes postulados.

Alguns temas, por exemplo, partiriam destas questões – e, importante ressaltar, a investigação da questão da pós-verdade também poderia fazer pensar várias outras questões. Uma discussão acerca desta temática – a da pós-verdade – pode, ao mesmo tempo que botá-la em causa, também referir a ela uma série de questões que surgiriam no desdobramento destas questões. Uma abordagem filosófica poderia, inclusive e então, fazer desdobrar a partir daí outras questões e formas de olhar para o tema que poderiam inclusive ensejar maneiras de discuti-lo outramente e também de maneira outra dispor os termos de tais discussão e, assim, postular outras elaborações para a questão.

Pois os recursos aos postulados, dentre outros, de Nietzsche e Derrida poderiam também fazer considerar a questão outramente, embora não totalmente. Talvez um deslocamento tópico possa também ilustrar ainda mais a questão. Assim, se buscando também contribuir ainda mais para esta discussão se desenvolveria este trabalho. Os recursos à tais postulados também acabam participando de uma outra parte do trabalho: a de pensar as possíveis relações entre a questão, a tópica da verdade e as questões da *identidade* – ou da política enquanto identidade. Este fio da meada também percorrerá boa parte do trabalho.

Ao mesmo tempo, talvez de forma difusa em sua abordagem, poderá correr uma tópica que buscaria chamar a atenção – com maior ou menor grau de acertabilidade – justamente àquilo que foi brevemente discutido na primeira parte desta apresentação: a saber, sobre uma busca destas questões, acerca das questões relativas ao que se chamou de *emissões* ou, como sempre são, *contra-emissões*, a toda ou a toda uma certa dinâmica do *como foi que isso chegou até mim* e que então pergunta, também, para o emissor, a tópica, o *poder de emissão*, uma “economia emissora”.

Desta maneira, se pode expor brevemente, adiantar muitas conclusões, um pouco do itinerário geral do trabalho e de seus objetivos, tal como de seus desenvolvimentos. Tal itinerário já pode deixar vislumbrar que o objetivo e percurso narrativo não é único, percorrendo, antes, discussões de várias tópicas e com um grau de variedade.

Assim, para resumir, se poderia dizer que este trabalho trata de três coisas.

Em primeiro lugar, há uma discussão que cerca e se delimita mais diretamente por sobre o tema da “pós-verdade”. A origem e a constituição desta palavra (e seu conceito) são pontos de partida, tal como também a abordagem de seu contexto no que se pode chamar de “debate público”, suas relações com a filosofia e, assim, também as conexões que esta pode fazer com tal tópica. A partir de um certo *deslocamento* que, como veremos, se pode fazer, se poderia observar esta questão sobre outro ponto de vista (que, aqui, será considerado mais *axiológico*) e assim estruturar de forma significativamente diferente a questão. Assim, partindo dessas indagações, o itinerário da investigação perguntaria sobre o estatuto de certas afirmações aludidas ao contexto da “pós-verdade” e da sua constituição, perguntando, então, por que tais afirmações seriam feitas e por que umas – geralmente de grupos específicos – e não outras; daí a questão pode derivar da tópica da verdade para uma ponte entre a questão da verdade e identidade e, então, abordar as questões mais amplas desta tópica.

Paralelo a este movimento mas não necessariamente limitável a este, um dos objetivos seria, então, ver como, a partir das formulações filosóficas de Friedrich Nietzsche e Jacques Derrida, se poderia passar da discussão de uma “vontade de verdade” para uma “vontade de identidade”, buscando ver, nas passagens dos postulados, uma série de subsídios que também permitiram avaliar a questão da identidade de forma completamente diferente, de maneira bastante específica.

Por fim, ao mesmo tempo, nestes movimentos de olhar para as questões da identidade se poderia também fazer uma ponte com a questão das *emissões de identidades*, de *chancela de identidades* e outras relações com uma “economia ético-política de emissões” – como já foi brevemente delineado na primeira parte da introdução deste trabalho e que permaneceria de forma difusa em boa parte deste trabalho. Esta seria um apontamento importante das três questões.

Assim, com esses três diferentes focos, que poderiam até ser separados em três narrativas diferentes mas que, justamente nas importantes passagens entre elas, perfazem um conjunto neste trabalho – que é também o conjunto deste trabalho – se poderia ilustrar um pouco de seu panorama geral.

Não caberia muito se alongar nestas considerações iniciais. Durante todo o trabalho se buscou indicar o que se pretendia abordar e realizar, de modo que uma

visão assim geral e abstrata, de conjunto talvez lhe sirva de apresentação mais significativa. O tom adotado, em geral, nas páginas dos três capítulos tende a ser um pouco mais direto, específico e dissertativo, buscando-se perfazer uma apresentação da questão com referências e construindo uma narrativa a partir de sequências de apontamentos e discussões. A conclusão deste trabalho buscará mais uma vez recontextualizar o conjunto do presente trabalho e situá-lo, também, igualmente nas discussões contemporâneas mais uma vez. Esta apresentação deve ter por objetivo mais uma assinação de certas perspectivas e posturas que podem estar em jogo na assinalação do trabalho, tal como de suas perspectivas de se tematizar a partir da filosofia hoje. Não se buscou, também nesta introdução, realizar uma apresentação mais pormenorizada dos “conceitos”, noções ou figuras apresentados: isto poderá ser melhor feito ao correr dos capítulos. Dito isto e sem mais delongas, segue o primeiro capítulo e inicial tematização e apresentação do termo que serve como primeiro mote referencial para a discussão: o termo “pós-verdade”.

*

Ainda, sobre algumas questões a serem expressas e definidas: as referências dos textos citados seguem em nota de rodapé; quando referenciadas nas edições “originais” em suas respectivas línguas, me responsabilizo pela tradução no texto, da citação. Os capítulos são subdivididos em tópicos de duração variada, geralmente dependendo da discussão a ser feita no capítulo. Em alguns tópicos do terceiro capítulo me utilizei de notas, excertos, escritos, apontamentos e referências que já vinha escrevendo antes, de outras narrações, já que se reportariam a um resumo semelhante e já que, por exemplo, acabei por tematizar *O monolinguismo do outro* – livro de Jacques Derrida – a partir de algumas possibilidades. Não estou muito certo sobre a eficácia, mas foi o que me pareceu mais adequado para evitar o que seria muito simplesmente uma repetição. A forma de escrita deste trabalho é um pouco cambiante, também acaba refletindo possibilidades e formas de se buscar uma perspectiva narrativa. Francamente ainda não está muito estável a questão acerca da narrativa, mas ela conforma uma

possibilidade. De qualquer forma, termina por ser o testemunho de uma possibilidade de se fazer.

2 Pós-verdade

2.1 Introdução ao capítulo

O tema deste capítulo e o seu mote é a palavra “pós-verdade”. Esta palavra, de emergência recente (como veremos), é um dos temas principais que animam todo o trabalho no correr de seus capítulos. É, entretanto, aqui neste que será propriamente tematizada e debatida de maneira basilar para que possa compor e contribuir para as discussões que logo se desdobrarão.

Dito isto e feita esta escolha, seria preciso, logo, buscar o significado da palavra “pós-verdade” para que se trabalhe a partir do que ela é. Poderia se partir, de imediato, numa busca para que se tente especificar de maneira mais ou menos definitiva o significado da palavra e sua aplicabilidade. No entanto, antes de partir em busca de uma definição expressa, de um significado, é preciso dizer que esse significado é de então um significado cindido, é preciso dizer que seu significado permanece em disputa, que está em aberto e que cada vez que é retomado como um índice comum permanece, entretanto, tendo aproximações e distanciamentos para com outros significados que lhe são propostos. É preciso fazer esta observação inicial.

Pois, assim sendo, é preciso também já dizer aqui que a maneira de começar a tratar da questão e da palavra “pós-verdade” neste princípio de capítulo é, desta maneira, uma forma extremamente sintética de prosseguir e de exemplificar de que forma esse trabalho procede, em geral, e quais são suas propostas de tratamento dos temas apresentados.

Em primeiro lugar, é preciso constatar um “racha estrutural” no significado, em *qualquer significado* específico que se conceda à palavra “pós-verdade” para que se possa, a partir de então, perguntar que outras formas existem de aproximação para com a palavra. Quando se passa de maneira muito rápida à discussão de um significado se esquece uma miríade de outras questões que podem ser suscitadas na maneira de se aproximar da discussão acerca desta palavra. Em primeiro lugar, antes de prosseguir para uma exegese do significado

da palavra ou a uma genealogia de sua aplicação, é preciso indagar, ainda, *como foi que essa palavra chegou até mim, ou até aqui?* De que maneira, e através de quais mecanismos de emissão e recepção se fez possível não apenas que esta palavra fosse enunciada mas que, ainda, sendo enunciada pudesse “reverberar” até compor, desta feita, parte deste trabalho? Em suma, ao invés de se passar muito depressa à tentativa de estabelecer – mais ou menos definitiva – uma *identidade* do significado da palavra, dizendo o que ela *é*, ao invés disso, portanto, se constata, inicialmente a impossibilidade de uma versão definitiva desta identidade e, desta maneira, se desloca a questão: de *o que é* esta palavra para *quem* vem tentando dizer o que ela é. Através de uma enunciação há um emissor (mas num *um* que nunca chega a ser apenas uma unidade, que nunca chega a ser um, mas que é sempre e já *mais de um*, voltaremos a isso mais tarde).

Então, resta saber onde se vem enunciando essa palavra, a “pós-verdade”.

Quando procuramos em fontes impressas, bibliográficas; quando se busca debater – levando em consideração o conflito de proposições – um significado da palavra; quando, em suma, vai se procurando em outras enunciações grafadas desta expressão – “pós-verdade” – em muitos casos se volta a um “emissor comum” e, mais do que isso, a um emissor cuja emissão parece protagonizar um dos pontos nevrálgicos de constituição da palavra e da chancela de possibilidade de seu uso: trata-se do fato de que, em fins do ano de 2016, o dicionário Oxford elegeu “pós-verdade” como a *palavra do ano*.

Publicada em sua página na internet, a decisão imediatamente repercutiu nos mais variados veículos de comunicação, passando sobretudo por aqueles cujo nome transcende o país de origem e, pelo poder de emissão, se tornam conhecidos em muitas partes do globo: trata-se do jornal *The Guardian*, da *BBC*; no caso brasileiro, do site *GI* e, para além destes, muitos outros de nomes mais ou menos conhecidos e repetidos pelo aí nas comunicações.

No entanto, mais do que neste *evento-emissão* ou nesta *emissão-evento*, mais do que no fato de que tal escolha e de que tal divulgação constituíram uma notícia e um evento, portanto; mais do que nas emissões da imprensa que se seguiram a partir do dia do *evento*, é preciso dizer ainda que boa parte da bibliografia especializada que saiu depois da data sobre o tema da pós-verdade se

reporta a esta escolha do dicionário Oxford como um tema de introdução, como uma forma de iniciar a discussão da tópica e de sua importância.

Pegando alguns exemplos que serão debatidos ao longo deste capítulo, o livro *Ética e pós-verdade*, que faz constar artigos de vários autores, traz logo na primeira página de seu primeiro capítulo, o artigo de Christian Dunker, esta referência¹. Na bibliografia originária de língua inglesa, o livro *Pós-verdade* de Matthew D’Ancona – cito aqui a tradução para todos – traz logo na segunda página do primeiro capítulo uma menção à escolha do dicionário². Da mesma maneira, o livro de Daniel J. Levitin *O guia contra mentiras* cita logo na primeira página da introdução o evento e a escolha³. Há exemplos, entretanto, que não fazem menção à escolha do dicionário – como no livro de Michiko Kakutani, *A morte da verdade*, que não o cita – mas tenho motivos para acreditar que boa parte da bibliografia sobre “pós-verdade” escrita após tal escolha a apresenta logo no começo da publicação como uma forma de introduzir o tema, e igualmente outras publicações poderiam não o citar porque a questão da pós-verdade já poderia estar estabelecida de maneira satisfatoriamente enraizada no que se pode chamar por “esfera pública” ou no “debate público”, de modo que não haveria necessidade de remontar a sua origem ou justificação. Quando o são necessários, o recuso à escolha do dicionário Oxford parece ser uma medida adotada.

Em primeiro lugar, este trabalho também se reportará à escolha do dicionário como um dos pontos nevrálgicos de inflexão no estabelecimento da palavra, da sua discussão e da sua importância no “cenário contemporâneo”. No entanto, tal recuso será feito de maneira ligeiramente diferente: aqui, trata-se de pôr em evidência – buscando simplesmente não tomar como tácito – o estabelecimento de uma série de emissões que funcionam como uma *cadeia de emissões* a cuja ordem é sempre ou quase sempre impossível remontar mas que, entretanto, é preciso ter em mente para compreender as formas próprias deste trabalho de lidar com, de uma só vez, o cenário sociopolítico e com o conceitual. Esta questão e a necessidade de tematizá-la serão retomadas em breve.

1 Cf. DUNKER et all. 2017, p. 11.

2 C.f. D’ANCONA, 2018, p. 20.

3 C.f. LEVITIN, 2019, p. 9.

Feito este momento introdutório, estabelecido o tema geral e o norte do capítulo, é preciso passar ao plano geral do capítulo para que possa brevemente vislumbrar como este será composto. Daí, então, se passará à discussão propriamente dita da escolha da palavra “pós-verdade” como palavra do ano pelo dicionário Oxford em 2016.

2.2

Itinerário discursivo

Neste capítulo, como já foi dito, o objetivo amplo é realizar uma introdução para a questão da “pós-verdade” que possa ser basilar para o desenvolvimento das questões que se seguirão. Um primeiro momento consiste em contextualizar a questão da pós-verdade, demonstrando como a forma de se aproximar desta também é uma maneira de já evidenciar o conteúdo deste trabalho. Em seguida, se buscará realizar uma discussão bibliográfica mais extensa a partir de uma escala de “emissões” – ou seja, de momentos em que esta palavra foi abordada e que se propôs um significado para ela – iniciando a partir da escolha desta como palavra do ano pelo dicionário Oxford em 2016, passando pelas notícias que abordaram a escolha, seguindo pela bibliografia que se publicou a partir de então e chegando, por fim, a artigos e livros mais próximos do campo da filosofia que também tiveram a questão por tema e se constituem como bibliografia recente.

O objetivo geral é, logo, confeccionar uma espécie de pequena e apenas esboçada “cartografia bibliográfica” que parte figurativamente de um ponto estabelecido como apresentador da questão para deslanchar uma discussão bibliográfica que possa – de maneira mais ilustrativa do que exaustiva – fornecer uma ideia geral de como vários autores em campos igualmente variados têm discutido essa questão, isto na intenção de observar certas *aproximações* e certos *distanciamentos* de suas proposições para a definição, sempre cambiante, do que quer que seja “pós-verdade”.

A partir e no decorrer desta atividade, adiantando uma parte do argumento, como veremos, muitos autores associam a palavra “pós-verdade” a outras como “pós-modernidade” ou “relativismo” e, por vezes, a nomes como os de Nietzsche

e Derrida, cujas proposições filosóficas serão discutidas no segundo e terceiro capítulos. Dado o objetivo principal de esboçar esta “cartografia bibliográfica” acerca das noções de “pós-verdade” e da maneira como ela vem sendo tematizada, desdobra-se o outro objetivo de analisar as proposições dessa bibliografia sobre o que se entende por “pós-modernidade” e sua relação com a “pós-verdade” e com a obra dos filósofos citados para, então, realizar um balanço crítico de tais proposições.

Adiantando, ainda, uma parte do nosso argumento, serão debatidas quais possíveis afinidades ou não-afinidades podem ter os pensamentos filosóficos desses dois autores com os panoramas de “pós-verdade” estabelecido por parte da bibliografia analisada. Em primeiro lugar caberia discutir interpretativamente se há consonância entre as proposições ético-políticas desses autores e o panorama alegado pela bibliografia. Em seguida, se reavaliaria, sob a luz das discussões efetuadas, se suas proposições convergem para a perspectiva alegada.

Expondo mais diretamente, uma boa parte da bibliografia analisada aproxima a emergência da palavra “pós-verdade” a um tempo “pós-moderno” que seria essencialmente “relativista” influenciado por ideias de autores como, dentre outros, Nietzsche e Derrida. Desta maneira, suas “constantes relativizações do conceito de verdade” levariam a um ambiente de desvalorização de toda e qualquer verdade que, por fim, desembocaria num contexto de “pós-verdade” no qual esta última – a verdade – importaria menos e seria uma marca desacreditada. Ao contrário, o que o presente trabalho propõe – a partir de um entrecruzamento de perspectivas filosóficas dos dois autores citados com a discussão sobre a palavra “pós-verdade” – tem uma dupla direção: buscar expor como o que os autores afirmam sobre o estatuto *axiológico* da verdade tem pouco a ver com o contexto aludido, pondo também em suspeição a associação direta entre seus postulados e uma “pós-modernidade” ou um “relativismo” e, a partir disto, ver como uma observação a partir desta direção pode sugerir, mais ainda que uma “pós-verdade”, uma expressão de “hipertrofia da verdade” como observação a ser feita sobre as ações que estariam em voga. Se trataria de uma “hipertrofia da verdade” porque o *valor* de se afirmar algo enquanto uma *verdade* não precisaria de, dentro da configuração proposta, e não caberia num “pós” ou numa superação,

mas num caráter de hipertrofia – já que, mesmo que soe absurdo e mentiroso, a vontade de fazer um dado argumento soar como verdadeiro absolutamente, como a própria bibliografia sobre pós-verdade dá subsídios para se compreender, está sendo apontada como crescente.

Mas seguir por aí seria adiantar muito e por demais o argumento principal. Fiquemos mais de perto dos passos necessários ao texto.

Por ora, então, cabe estabelecer como primeiro tópico da discussão o ponto importante de escolha, pelo dicionário Oxford, de “pós-verdade” como palavra do ano. Este *evento* permite, também, que se veja um *antes* e *depois* para a palavra. Sigamos, então, mais de perto esta tópica.

2.3

A escolha de pós-verdade como palavra do ano de 2016

Os *dicionários Oxford* elegem, desde 2004, uma *palavra do ano* e hoje publicam o resultado em página de seu portal virtual. Esta é, já há algum tempo, uma prática comum de vários veículos linguísticos, de associações de linguística e de outros dicionários, como o *Collins Dictionary*, e geralmente a escolha, efetuada ao fim do ano, acaba se tornando uma notícia em tom de avaliação retrospectiva na imprensa de modo geral. Feita a escolha e o anúncio oficial pela organização, muitos periódicos noticiam a escolha e, por vezes, comentam sobre a acertabilidade da decisão em relação ao balanço que se pode fazer do ano que passou. Há ocorrências de notícias assim ano após ano, o que significa que, em tons gerais, tal prática tem se tornado comum.

Na página do portal virtual dos *dicionários Oxford* há um endereço que reúne a tópica da *palavra do ano*, apresentando esta categoria em modos gerais e disponibilizando tanto o acesso ao anúncio da palavra do ano atual como aos anúncios das palavras dos anos anteriores. A introdução define a escolha da palavra do ano a partir dos seguintes termos

A palavra do ano do Oxford é uma palavra ou expressão que tem atraído uma grande quantidade de interesse pelos últimos 12 meses. Todo ano, debatemos vários candidatos à palavra do ano e escolhemos um vencedor que é exposto através de evidência de uso para refletir o etos, “clima”, ou preocupações daquele

ano em particular e que tenha potencial duradouro como uma palavra de significado cultural⁴.

Desta maneira, então, a escolha da palavra do ano deve refletir um pouco do que caracterizou o corrente em termos de particularidades linguísticas e culturais. A escolha, quase sempre, recai sobre uma palavra que, sendo novidade ou não, foi altamente utilizada nos meses anteriores e acaba por abordar uma nova tendência ou prática, também geralmente derivando da “esfera pública”. Neste sentido, por exemplo, a palavra do ano escolhida para 2013 foi *Selfie* e, em 2015, surpreendentemente – e não sem polêmica – a “palavra” escolhida não foi exatamente uma palavra, mas um pictograma: trata-se do, como foi chamado pelo dicionário, ‘*Face with Tears of Joy*’ *Emoji*, um pictograma que apresenta um rosto chorando com lágrimas de felicidade. Da mesma maneira, em 2008 a versão britânica do dicionário (por vezes havia, sobretudo nas primeiras escolhas, discrepâncias entre a palavra escolhida pela versão estadunidense e pela versão britânica) foi *Credit Crunch*, escolha que alegadamente derivou das discussões a partir do cenário de crise econômica. Em 2017, também sintonizada com as questões políticas e os debates da “esfera pública”, a palavra escolhida foi *Youthquake*. Nem sempre a palavra escolhida é um neologismo e, quando os registros de seus primeiros usos são recentes, quase nunca a palavra foi realmente cunhada naquele ano específico no qual foi eleita, mas, nesses casos, o que ajuda a justificar sua escolha é o fato de ter se tornado bastante reconhecível no ano que passou. Muitas divulgações de escolhas apresentam gráficos nos quais se pode ver a perspectiva de que a palavra aumentou consideravelmente seu uso no período proposto. Os dados de utilização geralmente derivam de métodos de monitoramento empregados pelos pesquisadores do dicionário realizados por softwares que permitem analisar muitas publicações *online* em língua inglesa e aferir a utilização de novos vocábulos, além de sugestões e propostas vindas de outros locais. Há uma sessão na página do portal virtual do dicionário com questões frequentes respondidas que fornecem as indicações de tais perspectivas⁵.

4 DICIONÁRIOS OXFORD. Word of the Year. *Oxford Dictionaries*, c2019. Disponível em <<https://languages.oup.com/word-of-the-year/hub>> Ult. Acesso em Dez. 2019.

“Pós-verdade” – ou “Post-truth”, como foi apresentada no original em inglês – foi escolhida como a palavra do ano de 2016. A escolha foi anunciada em meados do mês de novembro, mais precisamente nos dias 15 e, sobretudo, 16. Nestes mesmos dias uma série de veículos de imprensa do mundo inteiro noticiaram a escolha e redigiram matérias que se utilizavam do material de divulgação do dicionário para tematizar a palavra. Como já foi dito, muitas perspectivas alegadas pelo dicionário para caracterização da palavra se tornariam não só uma referência para a imprensa como, também, para parte da bibliografia posterior (se pode citar aqui, para exemplificar, o recuso a uma etimologia do termo que, em linhas gerais, é constantemente a mesma que a apontada pelo dicionário). Como também veremos adiante, boa parte da imprensa brasileira e lusófona em geral já trabalha, logo de início nos dias do anúncio, com a expressão traduzida como “pós-verdade”, embora, igualmente, faça referências pontuais à expressão no original em inglês.

O anúncio da escolha para o ano de 2016 se deu na página do portal virtual do dicionário, criando um endereço para o anúncio, como, também, foi realizado através do perfil do dicionário nas redes sociais *Twitter* e *Facebook*, além de se ter publicado igualmente um *press release* contendo falas do presidente dos *Dicionários Oxford* e algumas perspectivas que balizavam a escolha. As divulgações nas redes sociais continham a indicação e a referência para que se consultasse o endereço do anúncio, divulgando a escolha de forma breve.

O anúncio da página se inicia afirmando que a escolha resulta de “muita discussão, debate e pesquisa”⁶, e logo em seguida se expõe que a palavra é “um adjetivo definido como ‘*relativo às ou denotando circunstâncias nas quais fatos objetivos são menos influentes na formação da opinião pública que apelos à emoção e crença pessoal*’”⁷.

5 Cf. DICIONÁRIOS OXFORD. Word of the Year: frequently asked questions. *Oxford Dictionaries*, c2019. Disponível em <<https://languages.oup.com/word-of-the-year/word-of-the-year-faqs>> Ult. Acesso em Dez. 2019.

6 DICIONÁRIOS OXFORD. Word of the Year 2016 is.... *Oxford Dictionaries*, c2019. Disponível em <<https://languages.oup.com/word-of-the-year/word-of-the-year-2016b>> Ult. Acesso em Dez. 2019.

7 Idem. Os grifos, em itálico, foram feitos para este trabalho.

Esta definição será retomada por muitas publicações que tematizaram a pós-verdade após o anúncio do dicionário. Para além de sua importância intrínseca ao que se debate aqui, esta perspectiva também permite ver um privilegiado momento de cunhagem de um significado e a importância dos poderes de emissão desse significado, dos poderes de chancela e da cadeia – sempre política em sentido lato, humanamente *plural* – de emissões que constituem a instância de um meio e de uma perspectiva de referência. Não podemos nos adiantar muito sobre esta perspectiva aqui, mas cabe, mais uma vez, ressaltar não meramente o significado e debater especificamente seu conteúdo respectivo, mas também ressaltar as *emissões* e *circulações* de significados, as formas como eles chegam até nós (ao invés de tomar como um *já-chegado*) e as *políticas do significado* – sempre se ressaltando que por este político quer se compreender, mais do que o meramente macropolítico, o fenômeno de uma reunião numa pluralidade espacial.

Sobre o significado e a dicionarização da palavra, no endereço de página virtual do *press release* de divulgação há uma sessão de “perguntas frequentes” onde, logo de início, se registra a questão “está *pós-verdade* em um dicionário Oxford?”⁸. A resposta, por sua vez, afirma que “sim, pós-verdade foi adicionada ao OxfordDictionaries.com neste mês”⁹, embora faça a ressalva de que, se tratando da versão impressa, “[a palavra] não está ainda incluída no *Oxford English Dictionary (OED)*”¹⁰, adicionando, ainda, um endereço para a consulta sobre “como uma palavra se qualifica para inclusão no *OED*”¹¹. Assim se pode observar que a inclusão do verbete com a palavra na versão online do dicionário é relativamente contemporânea à sua escolha como palavra do ano de 2016, apresentando nos dois casos o mesmo significado e definição.

Na página virtual do anúncio de 2016, após o significado de pós-verdade, segue um vídeo originalmente publicado no *website* indexador de audiovisual *Youtube.com* e, logo abaixo, indicação de autoria do script, continuando, em

8 DICIONÁRIOS OXFORD. Oxford Dictionaries Word of the Year 2016 is.... *Oxford Dictionaries*, c2019. Disponível em <<https://languages.oup.com/press/news/2016/12/11/WOTY-16>> Ult. Acesso em Dez. 2019.

9 Idem.

10 Idem. Os grifos são originais da obra.

11 Idem. Os grifos são originais da obra.

seguida, com um texto que aborda questões relativas à escolha e à avaliação feita a partir desta. Para além do significado proposto para o termo – que será constantemente debatido no correr do presente texto como um todo – é filosoficamente relevante também reter e discutir algumas informações veiculadas a partir das notas de divulgação, o que será agora realizado.

Dividido em algumas chamadas, o primeiro tópico do texto que se segue indica os motivos pelos quais a palavra foi escolhida: afirma, logo, que apesar de estar em uso desde a última década, a palavra teve um pico de frequência em utilização no ano de 2016. Mais precisamente, o texto diz que

O conceito de *pós-verdade* tem estado em existência pela década passada, mas os Dicionários Oxford têm visto um pico em frequência neste ano no contexto do referendo da U.E. no Reino Unido e na eleição presidencial nos Estados Unidos. Também tem se estado associado com um sinónimo particular, na frase *política da pós-verdade* [post-truth politics]¹².

Desta maneira, é preciso ressaltar algumas coisas: em primeiro lugar, já aparece aqui a referência à *pós-verdade* enquanto um conceito. A operacionalidade conceitual da expressão pós-verdade será discutida mais adiante, por ora, notaremos, em segundo lugar, a afirmação logo realizada sobre a pertinência entre o termo e os debates políticos e macropolíticos nos dois países citados. Esta afirmação reverbera particularmente no *press release* do dicionário e na fala de seu presidente, Caspar Grathwohl, dizendo que “não é surpreendente que nossa escolha reflita um ano dominando por um discurso político e social altamente carregado”¹³. A divulgação da escolha ocorreu, aliás, pouco menos de uma semana após a realização das eleições presidenciais nos Estados Unidos, como notou parte da imprensa, o que corrobora o argumento do dicionário de que os últimos meses tinham sido de debate político mais intenso.

12 DICIONÁRIOS OXFORD. Word of the Year 2016 is.... *Oxford Dictionaries*, c2019. Disponível em <<https://languages.oup.com/word-of-the-year/word-of-the-year-2016b>> Ult. Acesso em Dez. 2019.

13 DICIONÁRIOS OXFORD. Oxford Dictionaries Word of the Year 2016 is.... *Oxford Dictionaries*, c2019. Disponível em <<https://languages.oup.com/press/news/2016/12/11/WOTY-16>> Ult. Acesso em Dez. 2019.

Logo abaixo, fechando o tópico do texto que indica os motivos pelos quais a palavra foi escolhida, um gráfico ilustra os picos na frequência de uso mês a mês, desde outubro de 2015 até o mesmo mês em 2016. No gráfico, se pode observar duplamente como o uso da palavra aumentou bastante e como este aumento estaria ligado ao ambiente de discussões políticas: há um pico muito significativo e consideravelmente acima da média anterior a partir da passagem do mês de maio para o mês de junho – o que se associa ao contexto do referendo britânico – e, após um arrefecimento já nos meses de junho e agosto, o uso volta a subir na passagem para o mês de agosto e se torna crescentemente vertiginoso até o mês de outubro – o que se associa ao contexto de eleição nos Estados Unidos. Desta maneira, o gráfico ilustraria a perspectiva não só de que o uso da palavra muito aumentou como, igualmente, apontaria para a ligação entre esse aumento e os dois contextos citados, contextos macropolíticos. Desta maneira a palavra não teria apenas crescente relevância mas, igualmente, estaria fundamentalmente ligada à especificidade do debate público naquela altura.

O tópico seguinte do texto se dedica a apresentar um panorama sobre o termo *pós-verdade* em 2016. A primeira grande constatação feita é a de que o termo se firmou substancialmente nos meios públicos. “*Pós-verdade*”, diz o texto do dicionário, “deixou de ser um termo periférico para ser um dos pilares no comentário político”¹⁴. Uma das evidências e um dos sinais desse estatuto seria o fato de que a palavra já estava sendo frequentemente utilizada “pelas principais publicações sem a necessidade de clarificação ou de explicação em suas manchetes”¹⁵. Em seguida, o dicionário apresenta dois exemplos da constatação: uma matéria da publicação *The Economist* compartilhada na rede social *Twitter* em que a chamada na rede social incluía uma frase com um “bem-vindo à política da pós-verdade [welcome to post-truth politics]” e uma outra matéria do veículo *The Independent* – igualmente compartilhada na mesma rede social – com uma frase que apontava para uma entrada em um mundo de pós-verdade.

14 DICIONÁRIOS OXFORD. Word of the Year 2016 is.... *Oxford Dictionaries*, c2019. Disponível em <<https://languages.oup.com/word-of-the-year/word-of-the-year-2016b>> Ult. Acesso em Dez. 2019.

15 Idem.

A perspectiva apontada pelo dicionário, logo, sinaliza para a direção de que, com o uso da palavra se difundindo, seu significado passou a ser tornar cada vez mais tácito, sem necessidade de definição anexada. Neste momento podemos observar, mais uma vez, de maneira privilegiada um evento que ilustra certos possíveis processos de *emissão* de significados e palavras e, ainda, o quão rapidamente estas palavras e estas perspectivas podem se difundir por variados *meios de emissão* com uma rapidez que logo torna tácito o significado de um termo e, mais ainda, instancia uma tópica para sua discussão. Conforme já foi dito, é importante olhar não apenas imediatamente para o significado proposto para um termo mas, intrinsecamente, para as dinâmicas de *emissão* e suas difusões na eco-nomia – em sentido lato – de sua circulação.

A escalada do termo é notada pelo dicionário como uma forma de demonstrar seu “impacto nas consciências nacionais e internacionais”¹⁶, já que, afinal, “o termo passou de ser relativamente novo para ser abertamente compreendido no curso de um ano”¹⁷. Desta maneira, o dicionário reafirma tanto sua importância para o ano como sua igual importância e ligação para com os contextos macropolíticos.

O último tópico do texto que se propõe a apresentar *pós-verdade* como palavra do ano dedica-se a uma breve narrativa sobre a história desta palavra. Partindo da observação de que *pós-verdade* é uma palavra composta, o tópico inicia se detendo especificamente em seu sufixo – “*pós*” – e debate especialmente o sentido que esse sufixo pode ter em relação ao contexto da palavra. As especificações aqui observadas são substancialmente importantes do ponto de visto filosófico, como se verá.

Em primeiro lugar, o dicionário afirma que “a palavra composta *pós-verdade* exemplifica uma expansão no significado do prefixo *pós-* que tem se tornado cada vez mais proeminente nos últimos anos”¹⁸. Debatendo esta expansão, é dito que

16 Idem.

17 Idem.

18 Idem. Os grifos são originais da obra.

Mais do que simplesmente se referindo ao tempo após uma situação específica ou evento – com em *pós-guerra* ou *pós-jogo* – o prefixo em *pós-verdade* tem um significado mais parecido com “pertencendo a um tempo no qual o conceito especificado se tornou irrelevante ou sem importância”. Esta nuance parece ter se originado em meados do século XX, em formações como *pós-nacional* (1945) e *pós-racial* (1971)¹⁹.

Uma outra formação que poderia se adicionada como exemplo, e não gratuitamente, é a palavra *pós-modernidade*. Como veremos, boa parte da bibliografia dedicada à *pós-verdade* que é especificamente aqui elencada e discutida realiza, sempre com suas especificidades, uma aproximação entre os dois termos. Há razões para se pensar que a tendência vista aqui, neste limitado grupo bibliográfico, possa também estar presente em outras obras já realizadas sobre o tema e que não foram aqui discutidas. A aproximação entre os dois termos foi um recurso empreendido, como veremos, por diversos autores com argumentações e posições igualmente diversas. Por ora, antes de ingressar mais profundamente na questão do prefixo – o que será feito em discussão com a bibliografia citada – concluamos as discussões acerca das observações do dicionário fazendo alguns importantes remarques.

Depois de focar inicialmente no prefixo e em sua estruturação e importância para a palavra *pós-verdade* e suas definições, o dicionário recua até o momento no qual a palavra teria sido utilizada pela primeira vez com um significado próximo do proposto e debatido no contexto atual em questão e tematizado pelo dicionário. Este primeiro uso remontaria a um artigo do ano de 1992 escrito pelo dramaturgo Steve Tesich. Esta indicação, conforme já exposto, seria posteriormente retomada por várias outras publicações que se seguiram acerca do tema da pós-verdade logo depois do anúncio feito pelo dicionário desta como palavra do ano. Seja em língua portuguesa, em publicações do Brasil, seja em língua inglesa, várias produções bibliográficas se reportam ao artigo citado pelo dicionário como o possível primeiro registro da palavra com o atual significado, geralmente o fazendo logo na introdução, quando se apresenta a palavra e se remonta às suas origens ou desde que ela vem sendo usada, quase sempre também abordando num momento próximo a importância desta em relação à escolha do dicionário.

19 Idem. Os grifos são originais da obra.

Mais uma vez, cabe aqui notar, a partir deste momento privilegiado, as dinâmicas não só relativas à discussão do significado de uma palavra e de sua repercussão como, derivando disto, o estabelecimento de uma narrativa histórica para sua constituição e a construção de um *background* linguístico para o seu uso. Tais indicações reverberam em outros momentos e em outras *emissões* que acabam por constituir uma cadeia difusa de *emissões* que se reportam ao *topos* e ao lugar instanciado pela elaboração desta narrativa histórica que, por sua vez e por sua própria constituição, também se reporta a outras *emissões* e constitui, desta vez, um esboço de *cartografia* destas emissões e circulações.

O texto do dicionário aponta uma frase que consta do artigo de 1992 e já sinaliza para o emprego da palavra com o significado proposto

Pós-verdade parece ter sido usada pela primeira vez com este significado em um ensaio de 1992 do já falecido dramaturgo sérvio-americano Steve Tesich na revista *The Nation*. Refletindo sobre o escândalo Irã-Contras e a Guerra do Golfo Pérsico, Tesich lamentou que “nós, como um povo livre, livremente decidimos que queremos viver num mundo pós-verdade”. Há evidência da frase “pós-verdade” sendo usada antes do artigo de Tesich, mas aparentemente com o significado transparente “antes da verdade ser conhecida”, e não com a nova implicação da verdade mesma ter se tornado irrelevante²⁰.

Assim, o significado proposto para a palavra é reafirmado. O texto segue a breve narrativa afirmando que “um livro, *A era da Pós-verdade*, de Ralph Keynes apareceu em 2004”²¹. Este livro faz parte da bibliografia que será aqui discutida logo adiante. Além dele, o texto afirma que “em 2005 o comediante americano Stephen Colbert popularizou uma palavra informal relacionada ao mesmo conceito: *truthiness*, definida pelos Dicionários Oxford como ‘a qualidade de parecer ou ser sentida como verdadeira, mesmo se não necessariamente verdadeira’²². A partir desta conjuntura, o texto finaliza com a avaliação de que “*Pós-verdade* estende esta noção de uma qualidade isolada de asserções particulares para uma característica geral de nossa época”²³.

20 Idem. Os grifos são originais da obra.

21 Idem. Os grifos são originais da obra.

22 Idem. Os grifos são originais da obra.

23 Idem. Os grifos são originais da obra.

Na direção desta avaliação acerca do significado da palavra e do que ela pretende expressar está, como exposta no *press release*, a afirmação do presidente dos Dicionários Oxford sobre sua opinião: “dado que o uso do termo não tem mostrado nenhum sinal de desaceleração, eu não ficaria surpreso se *pós-verdade* se tornar uma das palavras definidoras do nosso tempo”²⁴.

A relação entre a emergência da palavra – seu uso aumentou mais de 2.000% entre 2015 e 2016, como informa o *press release*²⁵ – e a caracterização de práticas e do tempo presente reverbera em outra fala do presidente dos Dicionários Oxford, apontando para o contexto no qual a palavra se torna relevante ao mesmo tempo em que sinaliza o terreno do qual ela se originou e a ligação desta conjuntura com seu significado: “Alimentada pelo surgimento das redes sociais como uma fonte de notícias e um crescente descrédito de fatos propostos pelo establishment [palavra não traduzida; seguiu-se conforme o original], *pós-verdade* enquanto conceito vêm encontrando sua base linguística há algum tempo”²⁶.

Neste mesmo sentido fluem as várias notícias que, logo no dia 16 de novembro, já reverberavam pelos mais variados veículos de imprensa a escolha dos dicionários. Algumas, como as do *Guardian* e da *BBC*, se atinham mais ao texto publicado pelo dicionário em sua página. Outras, como as do *Washington Post*, traziam já em seu conteúdo alguma análise mais extensa sobre o impacto da palavra e a relação com o tempo presente. Quase todas traziam junto de suas manchetes uma foto da eleição estadunidense e, mais especialmente, uma foto de Donald Trump. O portal de notícias *GI*, aparentemente um dos maiores do Brasil, primeiro publicou a notícia pela *BBC* e, depois, uma própria – sempre traduzindo direto “post-truth” já por “pós-verdade”. Da mesma forma como fizeram esses

24 DICIONÁRIOS OXFORD. Oxford Dictionaries Word of the Year 2016 is.... *Oxford Dictionaries*, c2019. Disponível em <<https://languages.oup.com/press/news/2016/12/11/WOTY-16>> Ult. Acesso em Dez. 2019.

25 C.f. Idem.

26 Idem. Os grifos são originais da obra. Optei por não traduzir a palavra *establishment*, deixando-a como no original em inglês, em vista de que seu uso no original tem sido constantemente preterido ao invés de traduções como *estabelecimento* ou *sistema*, apesar de mais adequadas em alguns casos. Aqui, deixar o termo no original pode deixar a fala mais próxima de seu literal.

portais de notícias vários outros diários e periódicos em muitos países noticiaram a escolha – seja no dia ou nos dias decorrentes – e tematizaram as palavras.

Das notícias mais imediatas e atreladas ao *evento* da divulgação se seguiram notícias e artigos de opinião posteriores que adotaram tons mais analíticos, dissertativos e reflexivos. A perspectiva da emergência do termo pós-verdade é agora debatida sob a luz dos acontecimentos recentes e do tempo presente, se refletindo frequentemente sobre a adequação do termo ao debate político contemporâneo.

Pouco a pouco, passando para os anos seguintes, saíram artigos em periódicos acadêmicos e científicos que tematizavam a palavra e sua emergência recente. Muitos livros foram publicados com o termo em capa desde então, chegando às livrarias e compondo o debate bibliográfico acerca do termo. A partir de agora, esta dissertação se ocupará momentaneamente – conforme definido no plano geral do capítulo – da discussão destas referências bibliográficas na tentativa de reunir uma amostra ilustrativa deste debate, sobretudo em publicações de origem anglófona e lusófona, que parecem as mais presentes no país. Um ponto de referência comum para quase todas as publicações é a escolha da palavra pelo dicionário Oxford em 2016, o que inclusive continuaria reverberando em outras notícias e textos de opinião que circularam na imprensa desde então. É preciso ter isto em mente, levando também em consideração que o evento da escolha e de sua divulgação foi agora brevemente tematizado.

Como já foi dito, o grupo de textos aqui reunidos e discutidos se compõe como uma amostra ilustrativa – e não exaustiva – das publicações recentes sobre o tema e sua escolha foi feita pensando a pertinência que a publicação poderia ter para este trabalho, além de se ter buscado em primeiro lugar os livros que parecem ter tido maior repercussão – o que é quase sempre mais ou menos arbitrário em se reunir. Maiores detalhes sobre a forma e o método de reunião dos textos serão apresentados abaixo, na seção específica de discussão desta bibliografia. Esta discussão adotará um tom mais livre em sua narrativa e na exposição de seus conteúdos, visto que será realizado um balanço bibliográfico que não se aterá aos detalhes imanentes de uma obra em específico a ser apresentada mas que se fará,

assim, na avaliação coletiva das obras como um todo, indo e voltando de uma à outra quando parecer mais necessário.

Antes de se passar para o próximo tópico, cabe ressaltar a importância da escolha para se fornecer uma pauta e um significado para uma discussão que, como veremos, lançando mão frequentemente do ponto de partida do dicionário, passa a emitir opiniões diretas sobre a *identidade* do tempo presente e a constituição de uma conjuntura, além de em muitos casos abordar certas possíveis formas de se lidar *nesta* e *com esta* conjuntura. É importante entender que agora se passará a uma discussão centrada especificamente no termo *pós-verdade*, suas possíveis “aplicabilidades conceituais” – em termos padrão, e certas possibilidades de se encarar filosoficamente a discussão sobre e acerca do termo.

2.4

A pós-verdade em discussão: discussão

Para que se chegasse ao grupo de textos aqui reunidos para discussão bibliográfica, partiu-se do seguinte em termos de metodologia: em primeiro lugar, uma visão do conjunto de obras já publicadas com o termo pós-verdade foi permitida por consultas a portais de indexadores digitais de publicações, tanto nos casos dos periódicos como nos casos dos livros. Nestes últimos, consultou-se especificamente o portal virtual de pesquisa do ISBN em inglês e em português, a partir do portal da Biblioteca Nacional brasileira. Consultando-se a partir da palavra-chave “post-truth” ou “pós-verdade”, se pode ver, no caso deste último por exemplo, que a maioria das publicações presentes no mercado editorial brasileiro ou eram traduções de textos anglófonos ou publicações pontuais no mercado brasileiro, algumas de autoria coletiva. Assim, em primeiro lugar, um dos primeiros critérios na escolha dos textos de origem anglófona para esta sessão foi estar traduzido para o português. Se consultam, como se verá, textos no original em inglês e, também, outros textos que na consulta do ISBN pareceram relevantes para esta discussão, mas são exceções. O motivo para se ter preferido as traduções feitas no Brasil dos textos anglófonos é a dupla possibilidade de filtrar os textos desta origem com a perspectiva de que, traduzidos, teriam maior

relevância, alcance e circulação nesta esfera. Para os textos originalmente escritos em português, os critérios de filtragem foram a relevância e a pertinência destes em relação ao tema e aos limites do aqui proposto e debatido (excluindo-se assim textos que debatiam a pós-verdade em campos e nichos mais restritos) e, também consideravelmente, a possível proximidade destes textos com uma abordagem de origem filosófica.

Desta maneira, se fechou um grupo de textos que, com pouquíssimas exceções – como é o caso do livro *A era da pós-verdade*, de Ralph Keyes originalmente publicado em 2004 – foi todo publicado após a escolha da *palavra do ano* pelos Dicionários Oxford. Esta introdução é apenas pontual e serve apenas para que se vislumbre alguns dos mecanismos a partir dos quais se chegou nos livros. Adiante, na discussão, se verá a importância de cada publicação e as razões para compor a presente discussão.

2.4. I. Pós-verdade após mentiras

Quando penso em realizar um balanço bibliográfico – ou seja, quando pretendo debater, a partir de uma mesma questão, várias publicações de autores diferentes – chego à conclusão de que é sempre importante ressaltar que, embora por vezes se agrupe citações e opiniões de vários autores como se fossem uníssono ou como se estivessem apontando para a mesma questão, este esforço se realiza a partir de aproximações e distanciamentos que ocorrem sempre que se tenta agrupar várias publicações que podem ser, assim, por vezes convergentes e por outras divergentes. Mesmo quando parecem convergir, vale lembrar que as publicações aqui foram agrupadas tendo em vista os objetivos deste trabalho, e, assim sendo, respondem sobretudo às necessidades e indagações deste, tendo muitas outras questões que lhes são intrínsecas mas que, entretanto, restam pertencentes aos seus outros enfoques.

Dentro da bibliografia aqui coligida sobre a pós-verdade algumas preocupações parecem se afigurar entre os autores: em primeiro lugar, cabe aqui apontar como em quase todas as publicações se aponta, inicialmente, uma

preocupação crescente em relação à *queda da noção de verdade*, para a qual assinalaria a noção de *pós-verdade*. Esta é uma preocupação e, ao mesmo tempo, o ponto de partida do qual iniciam quase todos os autores, mesmo Ralph Keyes em seu livro de 2004 já apontava para a perspectiva de que “acho justo dizer que a honestidade esteja nas cordas”²⁷. Seu livro focava, em primeiro lugar, numa espécie de cultura da mentira, na qual falar algo que é deliberadamente uma mentira em contextos sociais variados perderia paulatinamente o peso de desvio ético e ganharia, cada vez mais, uma inevitabilidade e um desdém por parte dos interlocutores – quase como uma “mentira casual”. Seu livro é extenso em abranger os registros dessas mentiras em vários cenários na sociedade estadunidense – sobretudo – contemporânea e foca bastante na relação entre o agente que diz ou afirma uma mentira e uma situação social na qual essas formulações falsas são cada vez mais toleradas.

As outras publicações deste capítulo – e é importante ressaltar que estas foram escritas em outro contexto, mais de dez anos depois – embora se inscrevam no mesmo passo dão enfoque maior à mentira enquanto uma *questão institucional*, frequentemente mais preocupadas com a forma em que a mentira se veicula na esfera pública e, sobretudo, macropolítica que na escolha de interlocutores privados de contar mentiras casuais – mas as duas preocupações se cruzam com bastante frequência em, aparentemente, ao menos, todas as publicações. Uma estaria interligada à outra.

Então, o ponto de partida para a presente análise e discussão bibliográfica é, em primeiro lugar, a percepção de como, nesta bibliografia, é central a perspectiva da *queda da noção de verdade*, seguida, sobretudo, por uma preocupação relativa à natureza bizarra dos diversos argumentos e perspectivas que ganham, no dia a dia, a grande mídia e são veiculadas por vezes como absurdos elaborados em certos contextos mas que, igualmente, por vezes, parecem ganhar a opinião e a confiança de milhões de pessoas.

E não é para menos. Nos últimos anos uma série de visões que pareceriam fantásticas ou simplesmente absurdas pareceram voltar a gerar debates e a se afigurarem na grande mídia, onde por vezes se discute como tais afirmações

27 2018, p. 13.

ganhavam adeptos e voltavam às pautas de discussões, para não falar da perplexidade com a qual algumas figuras públicas e meios oficiais passaram a quase endossar argumentos que parecem muito distantes da lógica usual e das formas mais tradicionais de se assegurar um conhecimento legítimo.

Este presente trabalho compartilha desta perplexidade e compreende a posição perante este cenário. Se, por vezes, oferece caminhos diferentes para que se interprete o apontado pelos autores – sobretudo quando relacionado aos juízos filosóficos – não o faz para que se abstraia do cenário e de sua – sempre cambiante, é claro – constituição. Se assim o faz, é para buscar outras compreensões que possam discutir e pôr em voga – à luz dos contextos filosóficos que aqui se quer discutir – formas de compreender o cenário e as ideias em discussão a partir de um outro eixo e uma perspectiva – uma que possa também compreender o cenário com toda a sua complexidade.

O diagnóstico de *queda da noção de verdade*, como foi dito, parece ser um tema transversal à maioria dos escritos aqui discutidos. Michiko Kakutami intitula seu livro *A morte da verdade*, Matthew D’Ancona, falando de uma tendência de descrédito das formas tradicionais de conhecimento e política, afirma que “no cerne dessa tendência global está um desmoronamento do valor da verdade, comparável ao colapso de uma moeda ou de uma ação. A honestidade e a exatidão não são mais consideradas com a maior prioridade nas trocas políticas”²⁸. Daniel Levitin afirma, após abordar a escolha de “pós-verdade” como palavra do ano pelo dicionário Oxford em 2016: “acredito que precisamos voltar a usar a velha e simples verdade – e rápido”²⁹. Assim se segue, em termos gerais.

Estes apontamentos convergem, de maneira geral, para o reconhecimento e o desenho de um cenário no qual a palavra *pós-verdade* ganharia sentido e seria, ainda, um dos seus definidores. A maioria dos livros e artigos gira em torno desta questão, em primeiro lugar oferecendo um *diagnóstico* em relação a este cenário e, em seguida, abordado um *projeto* onde se apontam soluções para os seus impasses e se postulam formas de lidar com ele. A maior parte dos livros foi escrita por articulistas que já publicaram várias outras obras no mercado editorial

28 2018, p. 20.

29 2019, p. 9.

anglófono e as tiveram traduzidas para vários idiomas, também escrevendo regularmente para destacados veículos de imprensa. Coligi-los pode ser um passo interessante para que se vislumbre também a discussão imediata do termo em meios e suportes bibliográficos, sobretudo aqueles de circulação mais corrente.

Partindo desta perspectiva e entendendo a centralidade que o termo “pós-verdade” adquire, então, para a maior parte dos escritos, um passo essencial, aqui é, buscar expor como cada estes escritos definem e oferecem uma conceitualização para “pós-verdade” e de que maneira esta conceitualização esboça já uma maneira de lidar com a questão. Começemos, pelo grau de pioneirismo, com o escrito de Ralph Keyes que, publicado em 2004 com o título de *A era da pós-verdade*, foi um dos primeiros a instituir e conceitualizar o termo. Logo nas primeiras páginas o autor assim apresenta o termo e o define enquanto conceito

Mesmo embora sempre tenha havido mentirosos, as mentiras têm geralmente sido contadas com hesitação, uma pitada de ansiedade, um bocado de culpa, um pouco de vergonha, e, pelo menos, alguma timidez. Agora, pessoas inteligentes que somos, apresentamos razões para manipular a verdade, de modo que possamos dissimular sem culpa. *Eu chamo isso de pós-verdade. Vivemos em uma era da pós-verdade.* A pós-veracidade existe em uma zona ética crepuscular. Permite-nos dissimularmos sem nos considerarmos desonestos³⁰.

Ao falar de pós-verdade, o autor afirma, em uma nota de rodapé que a frase não é dele e que viu pela primeira vez no artigo de Steve Tesich já citado anteriormente pelo dicionário Oxford como primeiro uso da palavra “pós-verdade” neste sentido, o que evidencia a cadeia etimológica proposta pelo dicionário. Ainda no mesmo parágrafo, o autor qualifica, da seguinte maneira, o que chama de “alt.ética”: “este termo se refere a sistemas éticos nos quais a dissimulação é considerada OK, não necessariamente errada, e, portanto, não realmente ‘desonesta’, no sentido negativo da palavra”³¹. É sobre contextos em que tais éticas favoreciam a mentira e a dissimulação que o autor se debruça sobre boa parte do livro. Um de seus objetivos é demonstrar como esse uso está generalizado, além de expor as maneiras pelas quais ele se dá.

30 2018, p. 20. Os grifos foram feitos para este trabalho.

31 Idem.

Como já foi dito, ligeiramente diferente é o enfoque dado por outros livros publicados após 2016. A maioria dos autores busca citar, quando pretende apresentar e definir a “pós-verdade”, outros trabalhos, textos e publicações, também. Matthew D’Ancona e Daniel Levitin citam o próprio Dicionário Oxford quando vão apresentar a noção de “pós-verdade”. O livro de Levitin, aliás, foi escrito em maior parte antes da escolha da palavra pelo dicionário³²; entretanto, o autor resolveu preparar uma nova introdução para o seu livro – que tem por objetivo ser um guia para o pensamento crítico – aparentemente para contextualizá-lo perante essas questões. D’Ancona cita outros especialistas e escritores ou comentadores políticos – como o próprio Tesich, bastante citado – para apoiar a concepção de pós-verdade e também para grifar a importância crescente da questão. Em suas palavras, “segundo Tesich, os norte-americanos estavam tão traumatizados com Watergate, o caso Irã-Contras e outros escândalos, que começaram a dar as costas para a verdade e conspirar exaustivamente por sua supressão”³³. Ainda ligado ao tema de enfraquecimento da verdade, Michiko Kakutani, embora não cite o dicionário Oxford, acaba descrevendo pontos – como veremos – semelhantes aos dos outros trabalhos. Assim, ela apresenta o tema e o cenário da “pós-verdade”

O termo “declínio da verdade” (usado pelo *think tank* Rand Corporation para descrever “o enfraquecimento do papel dos fatos e análises” na vida pública norte-americana) entrou para o léxico da era da pós-verdade, que inclui também expressões agora corriqueiras como “*fake news*” e “fatos alternativos”³⁴.

O objetivo de escrita da maior parte dos livros é relacionado ao cenário descrito com estes, em sua maioria, buscando compreender os elementos que puderam constituir-lo, como funciona sua dinâmica e, geralmente, como é possível pensá-lo para além de sua constituição interna. Kakutani afirma: “quero examinar

32 C.f. LEVITIN, D. 2019, p. 15: “Comecei a escrever este livro em 2001, quando lecionava na faculdade uma matéria sobre pensamento crítico. Trabalhei bastante nele em 2014-6, e o publiquei com uma introdução diferente. Desde então, a periculosidade e o alcance das mentiras tornaram-se extraordinários.”

33 D’ANCONA, 2018, p. 20.

34 KAKUTANI, 2018, p. 11. Os grifos são originais da obra.

como o descaso pelos fatos, a substituição da razão pela emoção, e a corrosão da linguagem estão diminuindo o valor da verdade, e o que isso significa para os Estados Unidos e para o mundo”³⁵. Aqui, já podemos ver como a autora elenca alguns dos elementos que aponta para explicar a constituição do cenário; em particular, podemos grifar aqui a *substituição da razão pela emoção*, um motivo frequente e que será retomado por outros autores. Além disso, a autora afirma que tais fatores estão diminuindo o *valor* da verdade, uma preocupação que também está presente em outras publicações.

Apontando para os objetivos de escrita de seu livro, Matthew D’Ancona diz

Meu tema é *epistemológico*. Ou seja, relacionado ao conhecimento, sua natureza e sua transmissão. Especificamente, investigo o *valor* declinante da verdade como moeda de reserva da sociedade e a *difusão contagiosa do relativismo pernicioso disfarçado de ceticismo legítimo*. Se, de fato, vivemos em uma era de pós-verdade, onde estão suas raízes? Quais são seus principais sintomas? E o que podemos fazer a respeito?³⁶.

Esta é uma citação importante e merece ser analisada e comentada mais detidamente. Em primeiro lugar, o autor afirma que o seu tema é *epistemológico* e, de fato, esta parece ser a preocupação principal não só de seu trabalho como também parece ser a das outras publicações em geral. No entanto, logo em seguida, o autor afirma que investiga o *valor* declinante da verdade (utilizando uma metáfora monetária), o que poderia apontar primordialmente para o caráter *axiológico* – não essencialmente dissociado do *epistemológico* mas frequentemente não apontado – da indagação, relacionando-a também com a *ética* e a *moral*. Ele não é o único. Vimos acima o exemplo do livro de Michiko Kakutani, há outros. Por ora, cabe também notar que, em seguida, o autor volta para um argumento que seria de ordem epistemológica, apontando, no contrapeso da frase, para a “difusão contagiosa do relativismo pernicioso disfarçado de ceticismo legítimo”. Pode se concluir, então, que, num lado da moeda, há um *declínio da verdade* enquanto se difunde um *relativismo pernicioso* que seria prejudicial justamente para esta verdade.

³⁵ Ibidem, p. 10.

³⁶ 2018, p. 14. Os grifos foram feitos para este trabalho.

Ralph Keyes, cujo trabalho deliberadamente se volta mais para as questões éticas – embora não apenas – também afirma o seguinte

A premissa deste livro é que talvez não sejamos mais propensos a inventar coisas do que o foram nossos antepassados, mas somos mais capazes de enganar os outros *impunemente*, e mais propensos a sermos dispensados se expostos, e, nesse processo, convencemo-nos de que nenhum mal foi feito. Conforme exploraremos, a mobilidade e o anonimato da vida contemporânea *facilitam* a desonestidade, assim *também o fazem as tendências intelectuais complacentes com a enganação*, os modelos de autoinvenção de muitas celebridades, e os reiterados casos de dissimulação por pessoas proeminentes, que nos dessensibilizam para os seus perigos³⁷.

Praticamente todos os autores apontam um declínio do *valor* da verdade e, em contrapartida, apontam como estruturante para isto o chamado “relativismo pernicioso”. Nesta perspectiva, o valor da verdade seria abalado por uma constante “relativização” a partir do tipo de indagação “mas o que é a verdade?”. Neste sentido, apontam também para a proliferação de mentiras e de outros estratagemas deliberados – por parte de atores particulares ou públicos – para “driblar” a verdade, contar uma mentira, prevaricar ou falsificar deliberadamente. Opõem, em várias passagens, uma visão epistemologicamente *realista* contra uma que seria supostamente *relativista* e minadora do ideal de verdade. Este, por sua vez, seria diminuído em termos morais e teria declinante o seu *valor*. No entanto, há uma série de fatores que derivam desta questão e precisariam ser tratados em separado antes de se amalgamar uma perspectiva *epistemológica* com indagações acerca do *valor* de um item como a noção de verdade. A isto nos dedicaremos mais adiante. Por ora, cabe buscar reunir a estruturação dos pontos de vista dos autores em torno de uma questão comum.

Esta questão, no presente tópico deste trabalho, se refere à ascensão do termo *pós-verdade*, sua conexão imediata com o termo *mentira* e alguns outros fatores. Há, precisamente, quatro partes ou pontos específicos que compõe este tópico: o primeiro se trata da apresentação da questão do “declínio da verdade” e da “pós-verdade” enquanto cenário, nos outros se apresentam as causas e fatores apontados pelos autores para a constituição deste último, focando sobretudo em

37 2018, p. 18. Os grifos foram feitos para este trabalho.

três definições essenciais: como em quase todos se aponta, contrariamente à verdade, um certo “relativismo” e certas “relativizações”, como a isto se opõe um chamado enfraquecimento das perspectivas da Revolução Científica e do Iluminismo que, assim, deságuam no contorno mais geral – como apontado pelo significado do dicionário Oxford – de uma substituição da Razão pela Emoção e, assim, um significativo declínio dos *factos* enquanto tais.

Focando em específico no primeiro ponto, pode se perceber aqui – desde o início do presente tópico – uma relação muito tácita entre *declínio da verdade*, *pós-verdade* e *mentiras*. Como já se pôde vislumbrar, entretanto, os autores não incorrem na afirmação de que agora simplesmente se contam mais mentiras – tanto na vida privada como na esfera pública – que antigamente. Quase todos se esquivam de querer desenhar um passado idílico no qual se falaria a verdade sempre. Keyes afirma

Não há qualquer evidência de que os primeiros americanos fossem mais morais do que os seus descendentes. É duvidoso que os americanos de antigamente – os que quebraram tratados com índios, escravizaram africanos e exploraram trabalho infantil – tivessem uma ética melhor do que atual[...]Nunca houve um nirvana ético na América ou em qualquer lugar, somente um tempo em que era mais difícil contar mentiras, e as consequências eram maiores se alguém fosse pego³⁸.

De maneira semelhante, Matthew D’Ancona afirma

Este *não* é absolutamente um projeto restauracionista ou patrimonial, uma missão para retroceder o tempo a um passado imaginado de verdade imaculada. Nunca houve esse tempo e, mesmo se houvesse, seria impossível recriá-lo. É uma afirmação central deste livro que a tecnologia digital foi a infraestrutura principal da pós-verdade. Mas seria absurdo – e profundamente antidemocrático – recomendar o recuo dessa revolução. A questão é o que melhor fazer dentro de suas fronteiras rapidamente mutáveis³⁹.

Logo, sem precisar citar mais exemplos, se pode concluir que para boa parte dos autores não se trata de afirmar tal passado idílico. Então, assim sendo, qual seria sua perspectiva em relação à mentira? Como a ascensão da chamada “pós-verdade” se relacionaria com a questão da mentira? Neste ponto, um dos

38 Idem.

39 2018, p. 100-1.

objetivos, sínteses e pontos principais do livro de Matthew D’Ancona podem ajudar a clarificar a questão. Qual seria o diferencial da chamada época da “pós-verdade” em relação à mentira? D’Ancona diz que

No entanto, as mentiras, as manipulações e as falsidades políticas enfaticamente não são o mesmo que a pós-verdade. *A novidade não é a desonestidade dos políticos, mas a resposta do público a isso.* A indignação dá lugar à indiferença e, por fim, à conivência. A mentira é considerada regra, e não exceção, mesmo em democracias⁴⁰.

A frase grifada em itálico para este trabalho, aliás, foi destacada em vários pontos do livro na edição brasileira e citada pelos editores em seu prefácio⁴¹. Sendo a síntese e um dos pontos principais do argumento de D’Ancona, a perspectiva também parece ser, entretanto, compartilhada por outros autores, como já pudemos ter a oportunidade de observar. Tratar-se-ia de um ambiente – nas esferas chamadas “pública” e “privada” – de uma ampliação da receptividade do público relacionada à desonestidade. Isto assinalaria a já apontada *queda da noção de verdade* em uma perspectiva nova.

Este é, em primeiro lugar, o diagnóstico, a perspectiva principal. Quais seriam, então, as causas? O que os autores apontam como algo que pode ter influenciado nesse processo.

Como já vimos, o próprio D’Ancona, em frase anteriormente citada, destaca, por um lado, o *declínio* do valor da verdade e, por outro, a ascensão da difusão do “relativismo pernicioso disfarçado de ceticismo legítimo”. Ele não é o único autor a listar a ascensão de um “relativismo” como causa para o “declínio da verdade”. Michiko Kakutami é talvez, nesse ponto, a mais incisiva: primeiramente diz “Já faz décadas que a objetividade – ou mesmo a ideia de que as pessoas desejam conhecer a melhor verdade disponível – está fora de moda”⁴²; em seguida, afirma ainda pouco adiante que

40 Ibidem, p. 34. Os grifos foram feitos para este trabalho.

41 C.f. Ibidem, p. 9-10.

42 2018, p. 16.

O relativismo está em ascensão desde o início das guerras culturais, na década de 1960. Naquela época, ele foi abraçado pela Nova Esquerda, ansiosa para expor os preconceitos do pensamento ocidental, burguês e primordialmente masculino; e por acadêmicos que pregavam o evangelho do Pós-modernismo, que argumentava que não existem verdades universais, apenas pequenas verdades pessoais – percepções moldadas pelas forças sociais e culturais de um indivíduo. Desde então, o discurso relativista tem sido usurpado pela direita populista, incluindo os criacionistas e os negacionistas climáticos, que insistem que suas teorias sejam ensinadas junto com as teorias “baseadas na ciência”⁴³.

Relativismo, pós-modernidade (ou pós-modernismo), Nova Esquerda (*New Left*) e Desconstrução têm sido, pela maioria dos autores, agrupados todos num mesmo conjunto de iguais – quando não considerados quase sinônimos. Como já se pode vislumbrar e como veremos mais adiante. Sobre esse grupo de aparentes sinônimos, em geral, se argumenta que o chamado “pensamento pós-moderno” (ao qual o que é chamado de Desconstrução é agrupado), sustentado em sua maioria por filósofos franceses ou francófonos contemporâneos, é essencialmente relativista, o que significa então, um modelo de pensamento no qual toda possibilidade de se trabalhar com critérios de “verdade e objetividade” seria esquecida em prol de uma abordagem focada nas “verdades individuais”, verdades de cada um, de cada sujeito, ou seja: em essência subjetiva e subjetivista.

Toda esta questão sobre a associação entre “pós-modernidade” e “relativismo” – sobretudo quando posta nesses termos – será debatida num próximo tópico; por ora, cabe apenas compreender o que os autores entendem por pós-verdade, o que a constitui e quais são suas causas. Adiante, se passará para a discussão.

No bojo da ascensão deste relativismo e da queda da noção de verdade estaria presente também, da mesma maneira, uma crise dos valores da Revolução Científica e do Iluminismo, o que também está na base do desprezo pelos fatos e pela abordagem da ciência neste contexto em específico. A crise destes valores seria também, então, um dos motores para uma substituição e subjugação da Razão pela Emoção no debate público contemporâneo, o que é o cerne de Pós-verdade.

43 Ibidem, p. 17.

Michilo Kakutani expõe que “Como Lincoln sabia, os fundadores dos Estados Unidos haviam baseado sua jovem república nos princípios iluministas da razão, da liberdade, do progresso e da tolerância religiosa”⁴⁴. Contudo, ao mesmo tempo que os ideias iluministas estariam na base de constituição deste país, a autoria afirma que

Também existe uma contranarrativa irracional e sombria na história do país, que se reafirmou com uma vingança – a tal ponto que a razão não apenas está sendo minada, mas ao que parece foi simplesmente defenestrada junto com os fatos, com o debate bem informado e com a criação de políticas deliberativas. A ciência está sendo atacada, bem como a autoridade de especialistas de todos os campos – seja em política internacional, segurança nacional, economia ou educação⁴⁵.

De fato, afirmações simplesmente esdrúxulas divulgadas sem consideração pelas formas consolidadas de elaboração do conhecimento parecem ganhar uma repercussão maior, como apontam os autores. Segue-se disso, no entanto, que muitos autores realizam um balanço no qual rivalizam Razão e Emoção e afirmam, com base nesses argumentos, que a última está substituindo a primeira no debate público. A dificuldade reside em tentar separar um tempo ou época em que a Razão unicamente estruturou todo e ordenou toda a esfera pública, para não falar apenas da Razão desinteressada ou da Razão pautada no progresso de toda a humanidade – e se ela pode ser considerada estanquemente da “emoção”. Para lidar com essa dificuldade, os autores lançam em geral mão de argumentos como o de Matthew D’Ancona, que acaba por sumarizar a questão

Na maior parte da história humana, histórias tribais e mitologias compartilhadas fizeram mais para explicar o comportamento humano do que a avaliação fria da evidência verificável. Todas as sociedades possuem suas lendas fundadoras que as unem, moldam seus limites morais e habitam seus sonhos de futuro. Desde a Revolução Científica e o Iluminismo, porém, essas narrativas coletivas competiram com a racionalidade, o pluralismo e a prioridade da verdade como base para a organização social. O que é novo é a extensão pela qual, no novo cenário de digitalização e interconexão global, a emoção está recuperando sua primazia, e a verdade, batendo em retirada[...]o ressurgimento da narrativa emocional nas últimas décadas – sua centralidade renovada – é o corolário essencial⁴⁶.

44 Ibidem, p. 23.

45 Ibidem, p. 25.

46 2018, p. 38.

Desta maneira, em geral, os autores respondem à questão suscitada e à relação entre a Revolução Científica, o Iluminismo e a ascensão da emoção contra a razão, o que seria conteúdo essencial da “pós-verdade”. Isto desaguardaria num desinteresse e mesmo numa batalha acerca dos *factos*. Esta postura seria particularmente cara e constitutiva à “era da pós-verdade”. Para concluir este tópico, aproximemos os pontos acima discutidos num exemplo que pode tematizá-los a partir de um evento ocorrido que foi circunstancial para o “léxico da pós-verdade”: a frase, proferida pela assessora do presidente estadunidense Donald Trump, com a expressão “factos alternativos” [*Alternative Facts*]. Assim, poderemos não só elencar alguns argumentos dos autores aqui apresentados como também discuti-los tendo em vista os objetivos desta dissertação.

Como já foi apontado anteriormente, o contexto de ascensão de “pós-verdade” enquanto expressão parece intimamente ligado ao contexto do chamado referendo britânico do *Brexit* (acerca da saída institucional do Reino Unido da União Europeia) e das eleições presidenciais dos Estados Unidos em 2016. Na opinião de muitos analistas políticos, foram estas eleições significativamente polarizadas e conflituosas. Nestas, o candidato à presidência pelo Partido Republicano, Donald Trump, teve o nome envolvido numa série de polémicas acerca de pronunciamentos e afirmações que mais tarde seriam contestadas como falsas, deliberadamente falsas ou baseadas em fontes espúrias de conhecimento, com total desapego pelas formas tradicionais de constituição do conhecimento e de cabimento no debate público. Sua ascensão até a presidência preocupou especialistas e a maioria dos autores aqui discutidos, levando em consideração as maneiras e formas como pronuncia suas políticas e opiniões, além de igual preocupação acerca do discurso adotado por boa parte de seus partidários e eleitores.

No entanto, a maior parte dos autores destes livros também é volátil ao abordar que a questão constituinte da pós-verdade não é a sua eleição como presidente e, também, que esta não deve ser considerada de maneira isolada. As circunstâncias que permitiram sua eleição como presidente seriam uma

investigação mais próxima dos objetivos da maioria dos autores, Matthew D’Ancona afirma logo no começo de seu livro que

Há outro motivo pelo qual é tão importante enxergar Trump como consequência, e não como causa. Sua saída do cargo político – independentemente de quando isso acontecerá – não marcará o fim da era da pós-verdade, e trata-se de um grave erro de análise pensar de outra forma. Não é uma batalha entre liberais e conservadores. É uma batalha entre duas maneiras de perceber o mundo, duas abordagens fundamentalmente distintas em relação à realidade: e, entre essas duas, você *tem* de escolher. Você se alegra ao ver o valor central do Iluminismo, das sociedades livres e do discursos democrático ser destruído por charlatães? Ou não? Você está em campo ou lhe basta estar sentado nas arquibancadas?⁴⁷

Esta citação é interessante não apenas por sintetizar o argumento acerca da eleição, mas também por expressar diretamente outros pressupostos que já foram contextualizados aqui, como as relações com o Iluminismo, as abordagens distintas em relação à realidade e, também, como ainda se discutirá, das formas distintas de tomar partido. No entanto, por ora cabe destacar como a questão é vista de maneira mais complexa, sendo a eleição um dos eventos ou episódios que derivam dela, e não sendo seu eixo causal. Desta maneira também partirá o nosso exemplo.

Após os resultados das eleições e a cerimônia de posse, a administração de Donald Trump logo se viu envolvida numa polêmica acerca desta última: aparentemente, o número de pessoas presentes na cerimônia foi menor do que o alcançado pela posse da gestão anterior, de Barack Obama. Esta questão acerca do comparecimento dividiu o governo recém-empossado e boa parte da imprensa e de outros mecanismos de divulgação pública. Matthew D’Ancona narra o desenrolar da questão em seu livro

Na manhã seguinte à cerimônia, Trump falou pessoalmente com Michael T. Reynolds, diretor interino do National Park Service, e exigiu imagens adicionais que questionassem aquela história que se espalhava. No mesmo dia, Sean Spicer, o novo secretário de imprensa da Casa Branca, convocou uma entrevista coletiva especial e insistiu de forma hostil que: “... foi a maior audiência de todos os tempos em uma cerimônia de posse, presencialmente e em todo o mundo, ponto-final”. Em 2009, nas fotos, o público parecia maior, Spicer afirmou, porque o novo piso branco que revestia o National Mall teve o efeito de “destacar áreas onde as

47 2018, p. 17.

peças não estavam, ao passo que, nas posses anteriores, a grama eliminou esse visual”. O governo Trump, ele advertiu, pretendia “cobrar responsabilidade da imprensa”⁴⁸.

No entanto, apesar da posição do governo recém-empossado, buscando afirmar obstinadamente um ponto de vista que lhe era favorável malgrado as perspectivas que apontavam para o contrário, o pronunciamento que se desdobrou a partir daí que, na verdade, acabou por ilustrar ainda mais o chamado “lêxico da pós-verdade”

Por mais irritados que Spicer e seu chefe pudessem estar, a posição deles era hilariante e insustentável. Coube a Kellyanne Conway, assessora do presidente, encontrar um modo de esquadrihar o círculo epistemológico e fazer a conciliação da afirmação falsa com a prova fotográfica. No dia seguinte, no programa jornalístico *Meet the Press*, da rede NBC, Conway disse para Chuck Todd que havia uma explicação perfeitamente razoável: “não seja tão radical em relação a isso, Chuck. Você está dizendo que é uma mentira[...], Sean Spicer, nosso secretário de imprensa, apresentou fatos alternativos a isso.”⁴⁹.

A perspectiva de que não seria uma mentira, mas que foram apresentados “fatos alternativos” ligou um alerta na maioria dos autores aqui citados que escreveram após o período. A expressão “fatos alternativos” entrou para o “vocabulário da pós-verdade” como mais uma expressão da “força de barra” de muitos atores públicos recentes para com afirmações duvidosas ou com narrativas fantásticas. O autor do livro, Matthew D’Ancona, parece ver nesses contextos exemplos do emprego de uma retórica “relativista” para com fatos e perspectivas dentro da chave que já foi aqui exposta, como parece estar em jogo no parágrafo seguinte

Na realidade, não foi a primeira vez que um partidário de Trump apresentou um argumento desse tipo. Em dezembro de 2016, Scottie Nell Hughes, comentarista de tendência conservadora, sustentou que a percepção era tudo o que contava. “Em toda campanha, uma coisa interessante de se observar é que as pessoas dizem que fatos são fatos. Não são realmente fatos”. Ela afirmou no programa *The Diane Rehm Show*, da National Public Radio. “É como analisar índices de audiência ou

48 Ibidem, p. 23-4.

49 Ibidem, p. 24.

um copo de água cheio pela metade. Todos têm uma maneira de interpretá-los como verdade ou não verdade. Infelizmente, fatos não existem mais”⁵⁰.

Mais uma vez, apareceria aqui uma referência a um “tipo de relativismo” de caráter subjetivista e mesmo solipsista, onde a perspectiva de afirmação de qualquer coisa seria subjugada pela “percepção individual” e pela avaliação interpretativa subjetivista.

Nesta toada e neste bolo, acaba por se citar Nietzsche ainda no outro parágrafo

Contudo, Conway era alta funcionária da Casa Branca, e não uma animadora de torcida midiática. Em uma única e curta declaração, ela não só reconheceu a alvorada da era da pós-verdade como a adotou. Em sua radiante celebração da intervenção de Spicer, deu forma popular a um conhecido dito de Nietzsche de que “Não há fatos, apenas interpretações”. O jornalista da NBC podia considerar a afirmação de Spicer uma mentira, mas, da perspectiva de Conway, era uma falta de compreensão das novas regras do debate político. Não havia realidade estável e verificável, apenas uma batalha incessante para defini-la: seus “fatos” em contraste com os meus “fatos alternativos”⁵¹.

É este um tema e um momento oportuno para discutir este exemplo sob a luz de certos pressupostos filosóficos.

Já foi dito anteriormente que esta discussão tem um duplo objetivo: em primeiro lugar, se pretende discutir se a associação entre um suposto relativismo – supostamente propagado por autores como, dentre outros, Nietzsche e Derrida – e o chamado contexto da “pós-verdade” é realmente factível ou se, em segundo lugar, os apontamentos de autores como esses não levariam a uma completa reconsideração da questão. Reconsiderar a questão significa aqui vê-la sob um outro ângulo, significa observar com um outro olhar no intuito de complexificar a questão, levando em conta que o contexto para o qual ela aponta é significativamente complexo e que postular desta maneira sobre ele pode ampliar a visão de sua complexidade, ampliando assim igualmente a análise e os termos para a discussão.

50 Idem.

51 Idem.

Em primeiro lugar, cabe aqui novamente ressaltar e definir a diferença entre uma abordagem sobre a *epistemologia* de uma que se ocupa da *axiologia*. A mistura indistinta das duas esferas parece constituir uma das principais questões de diferenciação entre o olhar deste trabalho e do da maioria dos autores aqui debatidos. Cabe, então, perguntarmos: se fala de uma “pós-verdade” epistemológica ou axiológica? Uma abordagem *epistemológica* indagaria sobre as possibilidades e constituições basilares para um conhecimento. Uma abordagem epistemológica da “pós-verdade” indagaria, logo, sobre as formas e a natureza do conhecimento nesses novos moldes e poderia afirmar, epistemologicamente, que os argumentos destilados na chamada “era da pós-verdade” não se sustentam como formas de conhecimento bem definidas, constituindo-se, na verdade, em desvios das formas tradicionais de construção deste conhecimento. Um trabalho sobre a pós-verdade derivado de chaves epistemológicas poderia, ainda, realizar um exame atento e cuidadoso da maioria dos postulados veiculados por agentes públicos de maneira discutível para avaliar se, dados os limites atuais e formas de conhecimento, esses postulados são falsos ou podem constituir um consenso acerca de um fato. Neste sentido, a proliferação tanto de uma forma epistemologicamente discutível de conhecimento como de falsificações e de juízos enganosos poderia constituir uma “pós-verdade”, precisamente a partir da perspectiva de que tais juízos seriam deliberadamente falsos e conflitantes em relação às formas de conhecimento *epistemologicamente* válidas. Esta parece ser a opinião da maioria dos autores aqui citados.

No entanto, quando a discussão resvala para o campo da moral e mesmo das práticas culturais, ela necessariamente engloba outras frentes também. Uma abordagem *axiológica*, por outro lado, indagaria sobre o que constitui o *eixo de valor* dentro das *atribuições valorativas* de uma moralidade ou de um conjunto de juízos relativos à práticas e costumes. Uma abordagem *axiológica* da pós-verdade indagaria, então, sobre a constituição dos *juízos de valor* – tácitos ou não – dentro desta moralidade que seria específica do conjunto de práticas atreladas ao contexto da “pós-verdade” enquanto conceito. Então, se analisariam as falas de seus interlocutores para tentar se compreender como, a partir de suas falas, pode se constituir um apontamento relativo ao que *tem valor* e ao que *não tem valor*.

Neste caso em específico, se analisaria se a necessidade de defender o seu argumento como verdadeiro conferiria um *valor* dentro de suas práticas. Não se trata, mais uma vez, de indagar se os argumentos são, de fato, verdadeiros ou não, mas, para além, se os seus interlocutores abririam mão da noção de que *vale* dizer que seu argumento é verdadeiro, resvalando assim para uma possível apatia em relação ao apontado, pouco importando se ele é considerado verdadeiro ou não para os outros ou, ainda, considerando falta de valor apontar que seu próprio argumento é verdadeiro.

Com efeito, quando olhamos em um primeiro momento, expressões como “fatos alternativos” parecem tirar da carga de valor de um suposto dado a suposição de que ele tem que ser eminentemente verdadeiro, ou de que se está falando uma verdade. No entanto, é preciso olhar de perto o que a nomenclatura engloba.

Em primeiro lugar, mesmo se se admitisse filosoficamente o ponto de vista de um relativismo de tipo subjetivista – o que não parece ser o ponto de autores como Nietzsche e Derrida, para citarmos um exemplo – onde, como aponta Michiko Kakutani, “não existem verdades universais, apenas pequenas verdades pessoais – percepções moldadas pelas forças sociais e culturais de um indivíduo”⁵²; mesmo se se admitisse tal ponto, dizíamos, não pareceria fazer sentido dentro deste sistema a possibilidade de um *valor verdade*, axiologicamente falando, em termos interindividuais. Ou seja: se só existiriam pequenas verdades pessoais, qual seria o sentido de se afirmar algo enquanto definitivamente verdadeiro? Afinal, como apontam a maioria dos autores, os “relativistas pós-modernos” que são herdeiros de Protágoras (isso será discutido adiante) não poderiam simplesmente dizer, segundo a citação de Ralph Keyes, como “Protágoras pensava que qualquer coisa ‘é para mim tal como me pareça, e é para você tal como lhe pareça’”⁵³?

Essa citação parece contrastar vivamente com aquela citada por Matthew D’Ancona acerca da polêmica sobre a cerimônia de posse nos Estados Unidos, já que “no mesmo dia, Sean Spicer, o novo secretário de imprensa da Casa Branca,

⁵² 2018, p. 17.

⁵³ KEYES, 2018, p. 142.

convocou uma entrevista coletiva especial e insistiu de forma hostil que: ‘... foi a maior audiência de todos os tempos em uma cerimônia de posse, presencialmente e em todo o mundo, ponto-final’⁵⁴. Este “*ponto-final*” não parece uma atitude axiológica de mesma vertente que aquela citada sobre qualquer coisa sendo “para mim tal como me pareça, e é para você tal como lhe pareça”, pois se parecesse – mesmo que a partir de sua própria “pequena verdade individual” – que aquela não fosse o que o pronunciamento dizia, você estaria fundamentalmente *errado*. Isto fica ainda mais claro na citação de D’Ancona que se segue, diz ele, ainda descrevendo o pronunciamento relativo à cerimônia de posse, que

Em 2009, nas fotos, o público parecia maior, Spicer afirmou, porque o novo piso branco que revestia o National Mall teve o efeito de “destacar áreas onde as pessoas não estavam, ao passo que, nas posses anteriores, a grama eliminou esse visual”. O governo Trump, ele advertiu, pretendia “cobrar responsabilidade da imprensa”⁵⁵.

Se oferece, então, uma “percepção”, que seria mais adequada e verdadeira em sua própria narrativa, que justifica o juízo afirmado pelo governo oferecendo, ainda, uma proposta para explicar como o juízo em contrário seria ilusório.

Esta perspectiva também já poderia ser vislumbrada na frase anterior à primeira citação, ainda no texto de D’Ancona, com atenção aos grifos agora feitos: “Na manhã seguinte à cerimônia, Trump falou pessoalmente com Michael T. Reynolds, diretor interino do National Park Service, e *exigiu* imagens adicionais que *questionassem aquela história* que se espalhava”⁵⁶. Ora, se antes se tratasse de um argumento do tipo “é para mim tal como me pareça, e é para você tal como lhe pareça”, por que se *exigiriam* imagens adicionais que *questionassem* o que “para os outros lhe parecem”? Seria mais adequado à construção de um sistema axiológico deste último tipo se o clima geral fosse antes o de uma casual indiferença e se o pronunciamento se limitasse a dizer que havia uma outra “narrativa” por parte do governo com a ressalva de que ambas as narrativas sobre a cerimônia poderiam coexistir e teriam, ambas, validade semelhante.

⁵⁴ 2018, p. 23.

⁵⁵ Ibidem, p. 23-4.

⁵⁶ Ibidem. p. 23.

Mas, ao contrário, a frase citada por D’Ancona começa com um “foi” e termina com um “*ponto-final*”; no meio da frase há o que foi, ou o que teria sido – e “*ponto-final*”. Cabe aqui lembrar que não se trata de perguntar se a atitude reflete uma verdade *epistemológica* mas se, antes, não revela um primado *axiológico* por se considerar esta proposição como a única verdadeira. Mesmo que se considere a expressão “fatos alternativos” em sua semântica, a perspectiva de “fatos alternativos” exposta enquanto tal precisaria considerar um plural ou certas pluralidades assertivas – o que parece contrastar vividamente com o “*ponto-final*” sem alternativas.

Além do mais – e isto será desenvolvido mais adiante – não é, filosoficamente expondo, necessário que uma relativização retórica do argumento do outro traduza uma visão “relativista” de mundo – para fazer a questão restar num “relativismo” que parece ter pouco a ver com os filósofos citados como seus arautos. Tampouco a perspectiva de que uma verdade pode ser indevidamente contestada e um conhecimento falso pode se passar por deliberadamente verdadeiro é nova em filosofia.

Artur Schopenhauer, filósofo alemão de atividade predominante na primeira metade do século XIX, compondo hoje fortuna da tradição filosófica, já escrevia logo no princípio de sua *dialética erística* – em livro intitulado *A arte de ter razão* – sobre uma discrepância entre o terreno da verdade validamente constituída e o da retórica, o terreno no qual esta verdade poderia ser comunicada. A assinalação da *diferença* dos terrenos é um dos gestos mais característicos de Schopenhauer, embora remonte mesmo, como o próprio autor cita, até a filosofia antiga (uma das principais referências do autor são os *Tópicos* de Aristóteles). Desta maneira, mesmo a validade de um juízo objetivo não estrutura consequentemente sua defesa. Schopenhauer afirma logo no começo do bibliograficamente clássico escrito

Com efeito, podemos ter razão *objetiva*, na coisa em si, mas estar errados aos olhos das pessoas presentes, às vezes até mesmo aos nossos próprios olhos. O adversário pode refutar minha prova, o que vale como refutação de minha própria asserção, para a qual, entretanto, pode haver outras provas; neste caso, é claro, a relação é inversa para o adversário: ele detém a razão, mas está objetivamente errado. Portanto, a verdade objetiva de uma proposição e sua validade na aprovação dos

debatedores e ouvintes são duas coisas distintas. (É para esta última que a dialética se volta)⁵⁷.

Este livro de Schopenhauer foi publicado postumamente a partir de manuscritos deixados pelo autor que, aparentemente, havia se desinteressado do projeto. Não obstante, acabou se tornando um de seus livros significativos na composição de sua obra. Neste livro, cuja intitulação varia segundo o editor dado o caráter póstumo e de publicação de manuscritos, Schopenhauer oferece a elaboração de 38 estratégias nos quais os interlocutores de um debate podem se basear para defender seu ponto de vista mesmo que não se tenha razão necessariamente. Mais adiante, a perspectiva de Schopenhauer e sua relação com o que foi apontado pelos autores aqui debatidos será melhor desenvolvida. Por hora, cabe notar que talvez houvesse outro campo no qual se poderia pensar a iminência da “pós-verdade”: basicamente, o de esforços retóricos dissociados das proposições clássicas acerca da validade de conhecimentos objetivo com o intuito de puramente fazer o seu postulado ser considerado verdadeiro, ou para que se aparente ter razão. Isto significa dizer, então, que o descrito por Schopenhauer seria uma influência, motivo causal ou “raiz” da chamada “pós-verdade”? Um pensamento como este não seria, no entanto, uma confusão acerca da descrição de Schopenhauer de atitudes que ele já observava ao invés de serem sugestões? Se pode argumentar se, incluindo como base esta leitura, a *necessidade* de parecer verdadeiro não demonstraria uma preferência no chamado contexto da “pós-verdade”, pensando de maneira puramente retórica. Assim sendo, ao invés de derivarem do chamado “relativismo pós-moderno”, essa forma da “pós-verdade” não poderia derivar de uma exacerbação hipertrófica dentro do próprio campo da retórica e da *axiologia* que aponta e estrutura os valores neste campo? Se fosse assim, se poderia pensar que mesmo os argumentos que derivariam do “contexto pós-moderno” já estariam presentes, se pode imaginar comparativamente, nos 38 estratégias de Schopenhauer como formas retóricas de desqualificar um argumento

57 2017[1864], p. 7: “A dialética erística”.

Se o adversário nos pede expressamente que apresentemos alguma coisa contra um determinado ponto em sua afirmação, mas não temos nada adequado, devemos então, levar a questão para um âmbito geral e falar contra isso. Se tivermos de dizer por que uma hipótese física particular não pode ser confiável, *falaremos da natureza falaciosa do conhecimento humano* e a ilustraremos com todos os tipos de exemplos⁵⁸.

Não se trata de dizer que as “táticas” da “pós-verdade” já estavam essencialmente descritas no pequeno tratado de Schopenhauer, apenas que se poderia utilizar este tratado como um instrumento de comparação para se observar os diversos postulados desta “era da pós-verdade” no intuito de observar que os argumentos que poderiam derivar do “contexto pós-moderno” já seriam comparáveis a tais e outras formas retóricas de desqualificar um argumento. O “relativismo pós-moderno”, a maioria dos autores aponta, não é necessariamente uma novidade; mas então, por que seria uma das raízes da “pós-verdade” quando, antes, o que lhe é atribuído como influência pode ser considerado como exercício já sabido de retórica? Esta perspectiva será debatida mais especificamente adiante.

Toda esta perspectiva apresentada não parece desqualificar, em efeito, as formas de se estabelecer um consenso sobre o que é um conhecimento ou opinião válidos. Parece extremamente difícil apontar, mesmo na filosofia contemporânea e em especial na chamada *filosofia da diferença* (debatida adiante), uma ausência de preocupação com a validade de um postulado ou uma afirmação filosófica. Mesmo os argumentos mais questionadores parecem o ser, em resumo, com base em uma nova forma de olhar para a questão do postular com sentido. A perspectiva apresentada sinaliza, em suma e simplesmente, uma *diferenciação* entre o terreno das proposições lógicas, epistêmicas, de construção do conhecimento, e o terreno da apresentação e comunicação de um dado objetivo, uma opinião, um conhecimento. Isto apresenta a perspectiva de que mesmo sendo um conhecimento objetivamente verdadeiro ele não é *necessariamente* e imediatamente reconhecível como sensato, verdadeiro ou correto. Ele não é *presente em si mesmo* de modo que essa presença se torne *imediatamente* e *necessariamente* reconhecível como um dado objetivo. Ao contrário, passaria por esse “racha” toda uma *refração*, toda uma instância que é separada. Por isso,

58 Ibidem, p. 30: “Estratagema 19”.

argumentos falsos também poderiam ser erroneamente considerados verdadeiros. *Não há garantias* de que, mesmo sendo um conhecimento válido e aceito, ele vá ser reconhecido imediatamente e necessariamente como tal.

(Apesar disto, é preciso lembrar que nas discussões próprias em epistemologia o argumento contemporâneo é significativamente mais complexo. Desde Karl Popper, pelo menos, o *princípio de falseabilidade* já sinalizava uma direção na qual o consenso acerca de um conhecimento se sustentaria pela via negativa das tentativas de falseabilidade deste como o sustentáculo de sua própria durabilidade. Neste sentido, o consenso científico, por exemplo, se sustentaria enquanto não fosse possível refutar diretamente e simetricamente o conhecimento postulado. Assim, o conhecimento não se sustentaria pela via direta de uma afirmabilidade inerente ao objeto, mas a via que propõe Popper pode aqui ser chamada de “negativa”, pois ele se sustenta enquanto *não é* falseado. Considerando o critério e a validade para um conhecimento que gere um consenso, a visão de ciência, por exemplo, de Popper não era estática mas sim participe de um movimento natural e constante, igualmente sólido mas altamente volátil. Suas proposições tornaram-se significativamente importantes para a epistemologia no Século XX. Aqui, sequer adentramos as perspectivas, é importante dizer que o argumento seguinte sobre a diferença entre o estabelecimento de uma verdade objetiva e o convencimento acerca desta verdade sequer entra de imediato nas possibilidades de se estabelecer uma verdade objetiva).

Um tal “racha” na perspectiva de uma verdade seria autossuficiente para o seu convencimento é um ponto central não só para que se compreendam os postulados específicos de Schopenhauer mas para que, ainda, se possa vislumbrar aqui algo que está em jogo difusamente, já que muitos autores trabalham sob ótica parecida. Apenas a título de apresentação, cabe aqui elencar como esse “racha” é importante para a caracterização de outros autores que serão aqui discutidos, como é o caso de Jacques Derrida, isto com o objetivo de se aproximar da observação de seu gesto filosófico. É exemplar desta aproximação acerca do que chamamos de “racha” uma figura que pode combinar com esta descrição.

Nos escritos filosóficos de Jacques Derrida se pode encontrar uma figura que aparece em sua obra com alguma recorrência: trata-se da figura do espectro e da espectralidade. Um dos livros de maior pertinência acerca dessa figura é o trabalho editado em 1993 intitulado *Espectros de Marx*. Neste, Derrida reavalia – sob a luz dos acontecimentos que ocorriam na época de sua publicação – o pensamento filosófico de, sobretudo, Marx e Engels observando e tomando nota, desde o princípio, da figura de um “espectro” na primeira linha do livro *O Manifesto Comunista*. Esta teria, por sua vez, sido inspirada pela aparição do espectro do pai morto na peça *Hamlet*, de William Shakespeare, onde este fantasma aparece ao personagem homônimo da peça. Longe de restrita à abordagem sobre a obra de Marx e Engels, a figura do espectro, contudo, acabaria por ser uma das mais eloquentes quando se trata de apresentar o *gesto filosófico* derridiano, ou pelo menos o que lhe parece característico.

Em primeiro lugar, é preciso indagar: o que é *precisamente* um espectro? Um espectro, um fantasma ou uma alma penada é, em primeiro lugar, um *morto-vivo*. Um *revenant*, na expressão em francês, da qual o autor se vale. *Revenant*, sinônimo para fantasma nesta língua, é aquele que *volta*, que *reaparece* enquanto uma aparição. Trata-se do fantasma de alguém já morto que, no entanto, reapareceria sob sua forma física, embora intangível. O espectro tem um curioso estatuto: não está totalmente morto nem totalmente vivo, é ao mesmo tempo uma aparição visível mas intangível, é ao mesmo tempo algo que faz referência a uma presença mas que concretamente não está de fato presente.

Derrida se vale da ambiguidade desta figura, e da que ela apresenta, para *dar testemunho* de um gesto filosófico. Este gesto filosófico é, num resumo muito limitado, uma assinalação acerca do caráter “espectral” de toda referência ao ente. Dentro do pensamento filosófico de Derrida, o espectro acaba por sinalizar para a perspectiva de que “há algo ali” mas, ao mesmo tempo, que esse algo talvez não se *apresente enquanto presença a si*.

Como já é apontado pela fortuna da tradição filosófica (veremos mais propriamente adiante) e por uma série de outros fatores, é possível caracterizar uma direção no *gesto* de Derrida em torno de uma *crítica da metafísica da presença*. A partir desta posição principal, é possível ver como a figura do

espectro sinaliza para uma perspectiva que discute a possibilidade ou impossibilidade de uma *presença a si absoluta* de um ente, que estaria, no caso da impossibilidade desta presença, sempre já mergulhado numa teia e numa miríade de referências – que, sendo outra coisa, no vocabulário mais típico derridiano será a dinâmica dos *rastros* – constituindo, assim, uma cadeia a qual é impossível remontar se isolando um termo e constituindo a ele uma presença separada, na qual ele perderia todo o sentido. Para entendermos a direção de onde aponta este gesto, é preciso levar em consideração que esta perspectiva é criticamente devedora e influenciada pelos postulados pioneiramente linguísticos de Ferdinand de Saussure. A linguagem enquanto sistema, argumentava Saussure, é composta por uma cadeia de signos que, sincronicamente falando, só fazem sentido em contraste e referência uns com os outros, não sendo especialmente nada fora deste sistema. Neste sentido, exemplificado se poderia dizer que a palavra “casa” se diferencia das outras palavras e é reconhecível porque não é, ao mesmo tempo, “cata”, “data”, “lata”, “nata” e várias outras. Expandindo estes exemplos, embora não seja este o espaço para melhor desenvolver, se poderia dizer que todos os entes que aparecem enquanto compreensão constituíram uma cadeia de referências tornando seu entendimento isolado e, daí, sua *presença a si absoluta*, algo de cuja possibilidade se pode duvidar⁵⁹.

No entanto, “há algo ali”. É muito fácil generalizar a perspectiva derridiana apresentada como uma em que “tudo são referências”, logo “nada é presente” a si, daí, logo, “nada existe” e que “as referências são todas voláteis e, de qualquer forma, permanentemente intangíveis”. Tal posição ignoraria a complexidade da figura do espectro, que não está presente em si mas que é um *revenant*, que volta e, na própria terminologia derridiana, que “espanta”. A *crítica da metafísica da presença* não nega que “há algo ali”, algo de enigmático, de misterioso, algo

⁵⁹ Embora não seja este o espaço para se desenvolver tal questão, é preciso lembrar, mais uma vez que se é possível dizer que Derrida parte de questões e perspectivas a partir de Saussure, parece igualmente claro que não o faz sem estabelecer significativas diferenças para com este autor pioneiro do estruturalismo linguístico. A ênfase na língua falada e a perspectiva de que a língua escrita, posterior, estruturava-se como suporte da falada seriam questionadas significativamente por Derrida, de modo que tal questionamento é capital mesmo para a compreensão de seus escritos filosóficos. Este ponto será retomado no próximo tópico deste capítulo.

atravessado por um *segredo* e uma *diferência*; e, se não se pode dizer que ele é presente em si, tampouco se pode dizer que ele não existe ou que ele pode ser qualquer coisa. É preciso buscar compreender o argumento com maior profundidade.

Fazendo um exercício comparativo entre esta perspectiva apontada como a do “racha” e a figura do espectro apontada nos escritos de Derrida, se poderia dizer que este “racha” entre a elaboração de uma verdade objetiva e a comunicação desta verdade seria um exemplo do espectral. Mesmo admitindo a possibilidade de formulação de uma verdade objetiva a partir de critérios corretos, este “algo” formulado a partir daí não seria autoevidente, como também não seria automaticamente visto como verdadeiro e assim comunicado sem que se pensasse, minimamente, numa *refração*. Essa *refração* assinalaria uma *fenda* de campo em que este “algo” da verdade objetiva teria que ser comunicado – e, como vimos, neste processo nada impede, ou seja, *não há garantias* de que o “algo” não seja falseado, modificado, diminuído ou desacreditado.

Os próprios autores aqui discutidos poderiam dar indicativos de como esta dinâmica se dá. Talvez o melhor exemplo seja encontrado no livro de Ralph Keyes, em um capítulo intitulado *uma breve história da mentira*. Neste, o autor aponta, baseado em perspectivas e pesquisas científicas, como a capacidade de mentir seria antiga na constituição da espécie humana, caminhando junto com o próprio desenvolvimento da capacidade de comunicação. Uma de suas frases aponta para a seguinte perspectiva: “depois que as palavras puderam ser usadas para retratar o mundo que nos rodeia, por que se ater aos fatos?”⁶⁰.

Em suma, o próprio percurso que o citado capítulo delineia pode ser usado, comparativamente, como uma ilustração desse “racha” aqui apontado. O autor havia dito anteriormente

No começo, havia pouca necessidade de algo mais complexo. Querer contar aos outros sobre eventos importantes (“Um leão me perseguiu!”), provavelmente levou a linguagem a um maior nível de complexidade. Mas a verdadeira criatividade da linguagem só floresceu quando[...]quisemos enganar os outros⁶¹.

60 KEYES, 2018, p. 27.

61 Idem.

Não é sequer estritamente necessário remontar à tal reconstituição histórica especulativa para que se percebesse uma *dissociação ativa* entre acontecimento e descrição. No entanto, mesmo essa história pode ser utilizada como ilustração do argumento aqui proposto – e também um indicativo de que, mesmo na perspectiva apontada pelos autores, se poderia reconhecer pelo menos parte dele.

Com efeito, Ralph Keyes argumenta depois desta exposição que, gradualmente, um certo senso de verdade e confiabilidade precisou ser estruturado no seio das incipientes sociedades. Em suas palavras, “depois que os primeiros seres humanos compreenderam sua capacidade de dizer o que não é tão bem quanto o que é, eles indubitavelmente se deram conta de que alguma forma de regulamentação era necessária. Quando era permitido dizer mentiras e quando não era?”⁶². É, claramente, possível duvidar da literalidade de tais afirmações, visto que lançam aos “primeiros seres humanos” formas de indagações que sem dúvidas são mais conhecidas da mentalidade contemporânea. A perspectiva apontada parece, ainda, semelhante a de uma “história do tipo dos contratualistas”, nos quais necessidades e questões das sociedades do presente eram projetados em sociedades do passado no intuito de fornecer uma justificativa histórica e diacrônica acerca da formação de uma questão que, enquanto tal, talvez só se afigurasse no presente. A mentalidade dos “primeiros seres humanos” deveria ser muito provavelmente bastante diferente das dos humanos da contemporaneidade. Mergulhar nesse mundo com mais afínco mereceria maiores deslocamentos de visão e mais tempo. Não é este o caso, de qualquer maneira. Keyes procede a partir daí pensando as fundações éticas das sociedades mais modernas.

Uma das conclusões a que chegou é de que o *valor* de ser verdadeiro e, mais tarde, de se falar uma verdade tornou-se reforçado e essencial na maioria das sociedades humanas. No entanto, após afirmar isso e lembrando do diagnóstico, que não é apenas seu, acerca do *declínio da verdade* na sociedade estadunidense contemporânea, Keyes passará os próximos capítulos de seu livro listando uma série de práticas ou instituições nessa sociedade que ou colaboram para tal declínio ou fazem parte de seu corolário. O livro passa, então, pelas fileiras do

62 Ibidem, p. 28.

Novo Jornalismo, por terapeutas psicanalistas, por imigrantes que passaram a contar uma história diferente da real acerca de suas vidas quando chegavam nos Estados Unidos, por práticas da advocacia, por biógrafos e biografias infladas ou falseadas e dedica boa parte de um capítulo intitulado “é acadêmico” a passar pelo “pós-modernismo relativista”. Segundo Keyes, neste capítulo

*O argumento intelectual discutível de que a verdade é relativa leva naturalmente à conclusão mais difícil de defender, de que mentiras também são relativas. Como o sociólogo J.A. Barnes sugere em *A Pack of Lies* [uma porção de mentiras], o que outros chamam de mentiras, um pós-moderno pode chamar de “dados significativos por direito próprio”⁶³.*

“Pós-modernismo”, “Pós-modernidade”, “Relativismo” e, quando não, “Constructos Sociais”, “Desconstrução” e muitos outros termos que são apresentados todos juntos e misturados – quase como sinônimos, como já foi dito. Somado a isto está uma “apologia da mentira” ou, antes, da “dissimulação”, da “ironia”, que seriam características desta “vertente” e deste “pensamento”. Levando em consideração tudo que aqui já foi dito sobre a “pós-verdade” e posteriormente apontado acerca das possibilidades de se pensar esta *axiologicamente*, agora é hora de prosseguirmos numa investigação acerca de suas supostas relações com um “relativismo” que estaria exacerbado e seria minador da ideia de verdade. São, no mínimo, os argumentos axiológicos que vimos acerca da “pós-verdade” ligados a um “relativismo”? O contexto e seus arautos apontados como “relativistas” o são de fato?

2.4. II. “Pós”e Contrás

Este é o momento de tornarmos mais consistente a relação entre certos eixos causais apontados pela maioria dos autores como estruturantes do cenário da “pós-verdade” e questões de ordem mais propriamente filosófica pois, segundo os autores, esta seria importante para a formação do contexto “pós-verdadeiro” ao qual fazem alusão.

⁶³ Ibidem, p. 144. Os grifos foram feitos para este trabalho.

Cabe aqui apontar que, nesta revisão e neste balanço bibliográfico, o objetivo é, em primeiro lugar, realizar uma abordagem *intertextual*, ou seja, que enfatiza a leitura e discussão dos textos de vários autores, buscando realizar um balanço conectivo destes e gerando uma narrativa que os conecte a partir de um prisma comum, sobretudo em suas aproximações. São as suas relações e interconexões de *conjunto simultâneo* que importam aqui, a perspectiva de sistematicamente criar tais relações e ver como elas estruturam um *conjunto de ligações*. Incluso nisto está uma abordagem *intratextual*, na qual o intuito é ler os textos de cada um dos autores em seus próprios termos e buscando expor a estruturação de seu texto e a apresentação de seus apontamentos para, a partir daí, realizar, por fim, uma abordagem *supratextual* que busque, a partir do já alcançado antes, comparar o resultado do balanço textual realizado com outras referências, outros contextos, e apresentando argumentos vindos de outras origens que possam colocar questões para o já visto e para discussão.

Este tópico gira em torno, portanto, da noção e da definição de uma “pós-modernidade relativista” e de sua influência enquanto contexto para a chamada “pós-verdade” através dos passos acima descritos.

No entanto, antes de vermos como os autores assim definem, é preciso dar conta de listar algumas “definições anteriores” a própria definição principal de “pós-modernismo relativista” que, não obstante, acabam por delinear não apenas seus contornos, mas sua constituição mesma; este são, a saber, a perspectiva de que o “pós-modernismo relativista” é: “uma moda”, “difícil de definir”, com “prosa complicada”, “não necessariamente uma novidade, reeditando velhas disputas” e, enfim, algo “já datado”. Seguiremos esta ordem.

a) Uma moda: não é exatamente incomum aludir ao chamado “pós-modernismo” enquanto uma assim chamada “moda intelectual”, um modismo, uma soma de hábitos e gostos momentâneos e sua conveniência. Na verdade, é bem comum encontrar expressões como “moda pós-moderna” e outras que lhe são equivalentes. Observaremos adiante, a partir do exemplo de um autor aqui discutido, a perspectiva desta associação.

Geralmente o uso da expressão “moda” é o de uso corrente. O objetivo da presente discussão não é avaliar se o “pós-modernismo relativista” – sempre, pelo

menos por enquanto, parcialmente qualificado – se constitui ou não numa espécie de modismo. Ao invés disso se desdobram dois pequenos objetivos específicos que devem ser delineados muito rapidamente: a saber, perguntar se a qualificação ajuda na compreensão do contexto ao qual ela se reporta e, principalmente, buscar compreender de maneira mais profunda e filosoficamente a comparação entre um postulado teórico e uma “moda” ou um contexto social ao qual ela se atrela. O objetivo geral é, então, usar a expressão para compreensão de uma faceta maior do pensamento teórico e a forma como ele se constitui no espaço social, o que parece ser uma questão importante para o aludido contexto de um “relativismo pós-modernista”, mas não só.

Em primeiro lugar, existem algumas referências dos variados autores a uma série de “comportamentos” que seriam específicos dos “pós-modernistas” e de seus contextos. Para começar, se pode citar a perspectiva de que uma certa irreverência combina com uma simpatia pela dissimulação, quando não uma apologia direta da enganação, Keyes afirma que “os pós-modernistas se veem como intelectuais travessos. A enganação, eles argumentam, pode ser um ato criativo e brincalhão. Se tribos indígenas podem ser travessas, por que não a tribo acadêmica? Um problema é que seus membros tendem a ser pessoas sérias, quase sombrias”⁶⁴. Somado a isto está a perspectiva de uma palavra que parece encontrar eco nos vários textos aqui discutidos: trata-se da palavra “ironia”. Matthew D’Ancona a registrou no título do capítulo de seu livro “o colapso da pedra filosofal: pós-modernismo, ironia e a era da pós-verdade”⁶⁵. E, no que parece similar à toada de Keyes, sobre o grupo dos “pós-modernistas” D’Ancona afirma que “seu terreno natural era a ironia, a superfície, o distanciamento e a fragmentação”⁶⁶.

Além disso, em um subcapítulo intitulado “pós-modernismo aplicado”, Ralph Keyes afirma que “no passado, os modismos intelectuais acadêmicos estavam limitados a um pequeno quadro de professores e estudantes”. Isto parece

64 Ibidem, p. 143.

65 C.f. D’ANCONA, 2018, p. 83.

66 Ibidem, p. 85.

se conectar a uma outra frase dita poucas páginas antes, na qual o autor conta o seguinte

Quando eu frequentava a faculdade durante a década de 1960, o existencialismo era a última moda. O seu conceito central era que as ações eram mais importantes do que as convicções, e que a *autenticidade* era mais importante do que honestidade literal. Esta atitude ensejou facilmente a ideia pós-moderna de que a verdade é uma construção social⁶⁷.

O objetivo deste trabalho não é discutir o existencialismo. No entanto, a afirmação do autor se torna muito interessante quando podemos observar que numa das obras mais importantes da filosofia existencialista francesa Jean-Paul Sartre – um dos autores e filósofos mais importantes associados comumente a esta vertente – debateu a relação entre seus postulados e uma “moda existencialista”. É um dos exemplos – que não parecem muito numerosos, aliás, na filosofia – de uma discussão, embora breve, da relação entre um postulado filosófico e sua “recepção”. Essa sinalização acaba por instar um tema de principal interesse, sobretudo aqui: as ideias e sua “circulação”.

Assim como o citado autor, Jean-Paul Sartre, em 1945, já sinalizava para a existência de uma “moda existencialista” na França, ao menos. Um dos objetivos manifestos, aliás, de sua obra *O existencialismo é um humanismo* – que se origina de uma conferência pronunciada pelo autor e mais tarde publicada – é esclarecer suas ideias em vista desta “moda”. Sartre decidiu pôr em tema, aliás, os contornos complexos de uma “vulgarização”, em suas palavras, da obra filosófica e suas possibilidades, tal como suas limitações. Como se aponta em um texto de apresentação do livro escrito por Arlette Elkaïm-Sartre, o autor acabou por se arrepender da publicação do livro⁶⁸. Os dilemas da chamada “vulgarização” acabariam, se pode argumentar, por tornar possível utilizar como exemplo as próprias questões da conferência. As intenções de Sartre, ao pronunciá-la, já eram ligadas à permeabilização do termo e de questões ligadas ao termo existencialismo pelo tecido social francês.

Logo no início de *O existencialismo é um humanismo*, Sartre já aponta que

67 KEYES, 2018, p. 142. Os grifos são originais da obra.

68 C.f. SARTRE, 2014[1946], p. 17: “Situação da conferência”.

A maioria das pessoas que utilizam este termo ficariam bastante confusas para justificá-lo, pois, hoje, que ele virou moda, diz-se tranquilamente que um músico ou um pintor são existencialistas. Um colunista de *Clartés* assina *O Existencialista*. E, no fundo, o termo assumiu hoje tal amplitude que já perdeu todo seu significado. Parece que, na falta de uma doutrina de vanguarda análoga ao surrealismo, as pessoas ávidas de escândalo e de agitação acorrem a essa filosofia que, no entanto, não tem nada a lhes oferecer nesse campo⁶⁹.

E, o que poderíamos utilizar quase como um corolário desta perspectiva, havia dito Sartre algumas páginas antes que: “Recentemente, me contaram o caso de uma senhora que, por nervosismo, tendo deixado escapar uma palavra vulgar, desculpou-se dizendo: ‘Acho que estou ficando existencialista!’ Consequentemente, a feiura passa a ser assimilada ao existencialismo”⁷⁰.

É possível entender o que Sartre afirma com alguns exemplos por vezes involuntários que aqui podem ser agrupados para que se pense a difusão do termo existencialismo e o seu alcance – e que se tornam um duplo exemplo quando estão presentes em campos que não são necessariamente o da filosofia, mas sugerem tal amplitude. Um destes exemplos pode ser um trecho de conversa entre dois personagens fictícios – embora baseados numa história real, como aponta o autor e a fortuna crítica – no romance *Os subterrâneos*, do escritor estadunidense Jack Kerouac, publicado nos anos 1950. Na conversa, o primeiro personagem afirma: “esses sujeitos trataram você muito mal, você não vê?”, e então a segunda personagem pondera, na prosa que é característica de Kerouac (em tradução de Paulo Henriques Britto): “Claro é mas eles nunca tratam ninguém – quer dizer, eles nunca fazem nada – é cada um por si, cada um cuida de si”, ao passo que o primeiro personagem conclui “Existencialismo”⁷¹.

Um dos exemplos nos quais Sartre busca distanciar o pensamento existencialista de perspectivas puramente egoístas está numa das passagens citadas por Arlette Ekaïm-Sartre justamente sobre sua literatura e seus livros de ficção, ela diz

69 Ibidem, p. 22. Os grifos são originais da obra.

70 Ibidem, p. 20-1.

71 2018[1958], p. 33.

Devemos nos lembrar que os dois primeiros volumes dos *Caminhos da liberdade*, que acabavam de ser publicados pela primeira vez, estavam obtendo um sucesso misturado com escândalo. Não vamos nos alongar sobre os detalhes daquilo que, em *L'Age de raison* (A idade da razão) e em *Le sursis* (Sursis), chocou os bem-pensantes da época. Seu personagem principal foi considerado frívolo ou cínico. “Eu acredito que o que incomoda em meus personagens”, escrevia Sartre, “é sua lucidez. O que eles são, eles o sabem, e decidem sê-lo”. Desprovido de ancoradouro, sem certezas, Mathieu está, evidentemente, longe da figura épica ou do herói positivo; seu único trunfo, em sua busca obstinada por uma vida autenticamente livre – que ecoa na investigação filosófica de *O ser e o nada* – é esta lucidez seca que também é um sofrimento⁷².

Tais palavras podem lembrar as de Ralph Keyes acerca do existencialismo em passagem anteriormente citada de seu livro. O objetivo, aqui, não é o de realizar uma exegese do que se entende por “existencialismo” ou algo neste sentido – o que não é e foge do presente tema. No entanto, apenas para continuar a sinalizar na direção de uma distinção entre a intenção de Sartre em pronunciar a conferência e as definições mais discutíveis de existencialismo, na qual se poderia incluir a de Ralph Keyes, se pode citar uma passagem de *O existencialismo é um humanismo*

Contudo, somos criticados ainda, a partir desses poucos elementos, de fechar o homem dentro de sua subjetividade individual. Também nisso nos entendem de forma muito equivocada. Nosso ponto de partida, de fato, é a subjetividade do indivíduo, e isto por razões estritamente filosóficas. Não por sermos burgueses, mas porque queremos uma doutrina embasada na verdade e não em um conjunto de belas teorias, cheias de esperanças mas sem fundamentos reais. Não é possível existir outra verdade, como ponde partida, do que essa: *penso logo existo*, é a verdade absoluta da consciência que apreende a si mesma⁷³.

O *inicio* desta resposta de Sartre poderia ser repetido por vários outros filósofos “acusados” de “relativismo”. O *subjetivismo* que parece inerente às noções já apresentadas é uma crítica constante, mas em muitos casos não condiz com o pronunciado pelos autores acerca de seus juízos filosóficos. Sartre estudou Nietzsche e foi importante – mesmo que por muitas vezes pela via da crítica – para Derrida, por exemplo. Com efeito, seus postulados se diferenciam substancialmente daqueles destes dois autores, não obstante certas semelhanças de

72 2014[1946], p. 9-10.

73 Ibidem, p. 46.

enfoque e, malgrado seus posicionamentos em contrário, de críticas recebidas, sobretudo por formas diferentes de ser “relativista” ou “subjetivista”.

No entanto, a questão sobretudo não é separar duas esferas em que, numa, está já estabelecida e autoevidente a posição originária do filósofo e, em outra, está a posição de muitos interlocutores que, num plano de entendimento comum, acabam por interpretar mal a posição filosófica originária. Antes disso, a questão é, em primeiro lugar, sublinhar – como, aliás, veremos adiante, se pode postular que também diz grande parte dos autores – que existe algo como um contexto ao qual interlocutores aludem a certas ideias e as emissões de ideias dos autores, outro contexto. A pergunta que se pode formular é a seguinte: é possível deduzir o que dizem os autores a partir dos contextos nos quais posicionam suas ideias? Uma resposta como “sim” ou “não” seria muito simplista para esta pergunta.

Caberia indagar, para além disso, se não se poderia interpretar os dois contextos, as duas esferas *em seus termos próprios*, sem necessariamente deduzir um pelo outro – mas também sem deixar de indagar porque se reivindicam tais ideias naqueles contextos. Não se trata, em absoluto, de postular o entendimento de uma perspectiva na qual os autores simplesmente seriam “mal interpretados”. Não se trata, inicialmente, de qualificar a questão, ou de lhe atribuir juízos de valor. Se trata, em primeiro lugar, de se admitir a *separação* das duas esferas – uma separação que, não obstante, não as torna duas coisas indissociáveis ou interdita possíveis continuidades entre uma e outra, mas que simplesmente cria uma reflexão *a mais*. É a perspectiva de entender esta dinâmica de “circulação” dos juízos filosóficos em sua *especificidade*. Em suma, qual é a especificidade entre o contexto “pós-modernista” ao qual certos autores são atribuídos e suas obras? Como se constituem um e outro? Como se dá esta comunicação?

Disto resulta que aos dois personagens citados no romance de Keurouac não se acusa de simplesmente estarem “errando o ponto” ou de estarem falando de algo que “não tem operacionalidade” ou “sequer existência”. Não, eles provavelmente estavam falando de algo talvez *bem real* e que, se supõe, circularia bastante na época – o bastante para municiar suas definições do que poderia ser o existencialismo, por exemplo. Também o bastante para municiar tantas outras noções do que poderiam ser as dos vários exemplos citados por Sartre de emprego

da palavra. De onde cabe indagar: essas definições partiram única e exclusivamente dos autores aos quais ela está atrelada? Não parece ser este o caso – o que não trata de eximir de responsabilidade os autores por seus postulados, mas apenas de complexificar a questão acerca da formação de “paisagens discursivas”. O que mais poderia incorrer na “circulação” de postulados de origem filosófica, supondo que as coisas se dessem com essa exatidão?

Se se admite que o autor é o único eixo causal para que se afirmem opiniões acerca de seus postulados, então talvez o caminho mais possível para que se discuta o porquê dos distanciamentos entre parte do “público” e sua obra seja a perspectiva da “má interpretação”, a perspectiva de que os postulados dos autores foram constantemente mal interpretados – o que o levaria a buscar escrever respostas em relação à interpretações que pôde ver em causa. No entanto, esta perspectiva acabaria permitindo que se pergunte por que, então, certas interpretações que seriam errôneas seriam, também, recorrentes, como no caso de se compreender o existencialismo como algo “frívolo” ou “egoísta”: será que cada leitor ou pessoa que entrasse em contato com a obra a interpretaria errado do mesmo jeito? Isto parece ser possível, dada uma certa quantidade de fatores. Mas, neste caso, por que tal interpretação persistiria mesmo com as críticas do autor? Por que certas interpretações persistiriam e não outras?

Muito já se estudou, escreveu e se discorreu sobre esta questão. A narrativa, aqui, não quer parecer se basear num etapismo lógico, ou que igualmente pareça querer estabelecer um dado através de certas premissas – coisa da qual talvez raramente se escape, contudo. São apenas frases necessárias para que se chame a atenção para uma outra dimensão possível no entendimento da “circulação” de juízos de ordem teórica-filosófica: um *contexto de interpretação*.

Um *contexto de interpretação* não trata de sinalizar simplesmente que há uma época e uma dimensão para a interpretação das obras teóricas: trata antes de *sinalizar* que existe uma dinâmica específica e que, não obstante, pode ser *própria*, de apontamentos acerca de uma obra teórica. Estes contextos, ao contrário do que pode se imaginar imediatamente, não se resumem especificamente aos *especialistas*, mas, na verdade, remetem a um contexto de

afirmações que tem várias camadas distintas que, não obstante, não são apenas definíveis pelos postulados originais mas que tem características próprias.

A perspectiva de que é possível compreender certas posições acerca do escrito de alguns autores para além puramente de seus postulados acaba por nos levar também à segunda e terceira questões que preliminarmente discutiríamos: a saber, a perspectiva de que o “relativismo pós-modernista” é “difícil de definir” e tem uma “prosa complicada”. Dito de maneira mais alongada, por ser basilar, a discussão acerca da “moda” e dos “modismos”, se possibilita discutir estes termos de maneira mais breve e bem localizada. É possível, aliás, citar um trecho do livro de Matthew D’Ancona – no primeiro parágrafo do subcapítulo “pós-modernismo, bom e mau” – que acaba tematizando as duas questões

O pós-modernismo é notoriamente resistente à definição exata, até o ponto em que alguns negam que possui alguma coerência como escola de pensamento. Sem dúvida, ele não é um corpo homogêneo de trabalho e, como consequência, tem tudo um impacto difuso e até contraditório sobre o mundo externo à academia. Seus principais protagonistas (Michel Foucault, Jean-François Lyotard, Jacques Derrida, Jean Baudrillard e Richard Rorty, para nomear apenas cinco) mantêm um certo domínio sobre a imaginação intelectual contemporânea. Menos certo é o que, exatamente, eles quiseram dizer e o que eles legaram ao mundo atual⁷⁴.

De onde se desdobra b) Difícil de definir. A maioria dos autores – sobretudo quando buscam definir o objeto – afirma de antemão a dificuldade de definição do “pós-modernismo” e a sua possível polissemia de sentidos. Desta maneira, afirmam – como faz Matthew D’Ancona na citação anterior, que, além de sua heterogeneidade, a própria reunião de postulados numa vertente comum pode ser de difícil realização. Michiko Kakutani afirma que “Há muitas linhas diferentes de Pós-modernismo, assim como muitas interpretações diferentes”⁷⁵.

Cabe perguntar, entretanto, se a citada dificuldade de reunir o “pós-modernismo” como “movimento filosófico” ou “vertente comum” não pode ser pensada a partir da possibilidade de que este não é um “movimento filosófico” ou “vertente comum”, como foi apontado na penúltima citação. Isto não significa dizer ou afirmar a não-existência de um “contexto pós-moderno” ou algo similar,

74 2018, p. 84-5.

75 2018, p. 56.

significa apenas que – também pelas dificuldades listadas – talvez a existência deste contexto, mesmo que haja, não signifique e caracterize, entretanto, um movimento filosófico conforme foi aludido.

Parte das dificuldades relativas à definição deste “pós-modernismo” seriam oriundas de uma prosa que é geralmente tida, pela maioria dos autores, como complexa, hermética, plena de jargões e empolada – quando não considerada deliberadamente complicada. O que constitui a terceira perspectiva.

c) Prosa complicada: A perspectiva de que a “prosa pós-modernista” seria empolada e complexa ilustra boa parte dos argumentos dos autores. Matthew D’Ancona é mais sutil em afirmar este caráter. No subcapítulo intitulado “pós-modernismo, bom e mau”, D’Ancona procura abordar o crédito, por um lado, e os aspectos negativos, por outro lado, do “pós-modernismo”. Na parte de reconhecimento, afirma que suas ideias foram significativas mesmo com os problemas de sua “prosa”, como vemos aqui: “Embora a prosa deles, repleta de jargões, fosse muitas vezes indigerível, foi parte de um anseio muito maior nos últimos 25 anos do século passado por inclusividade, diversidade, liberdade pessoal e direito civis. E esse feito se mantém”⁷⁶.

Bem mais incisiva, Michiko Kakutani se refere à “prosa pós-moderna” em diversos trechos de sua publicação com termos significativamente mais fortes, aludindo a uma estratégia deliberada de prosa empolada e, em alguns trechos, atacando a postura dos escritores deste grupo em relação à esta prosa. Em um trecho, diz “por que deveríamos nos importar com esses *argumentos acadêmicos incompreensíveis*?” (com especial importância a parte grifada)⁷⁷, com uma pergunta cuja resposta pretende alertar para a importância da tarefa. Este gesto – e a importância de fazê-lo para os textos dos autores – foi sinalizado de maneira similar, se poderia dizer, também por D’Ancona em seu livro: diz ele, abordando a perspectiva de que a “geologia intelectual” da “era da pós-verdade” consiste em “uma base na filosofia pós-moderna do final do século xx” que “*Por mais*

⁷⁶ 2018, p. 85.

⁷⁷ KAKUTANI, 2018, p. 53. Os grifos foram feitos para este trabalho.

hermético que isso possa parecer, vale a pena persistir nessa linha de inquirição”⁷⁸.

No entanto, a perspectiva apontada não para nestas caracterizações. Michiko Kakutani, como antes se dizia, prossegue em seus apontamentos não só sobre a “prosa pós-moderna”, mas, sendo pertencente a esta vertente, diz sobre os “desconstrucionistas” e da “desconstrução” que procediam “articulando os argumentos com uma *prosa deliberadamente empolada e pretensiosa*”⁷⁹ e retoma a acusação em páginas seguintes: “embora os desconstrucionistas adorem empregar uma prosa cheia de jargões e uma sintaxe *perversamente acrobática*[...]”⁸⁰, caracterizando-a desta maneira (o grifo ressalta o grave tom dos apontamentos).

Esta não é necessariamente uma caracterização nova, não só para o quer que seja chamado de “pós-modernista”, como para a “desconstrução”, mas também para muitas outras obras do conjunto da filosofia, obras que, inclusive, poderiam ser muito anteriores aos contextos “pós-modernos”.

Cabe perguntar, entretanto, se o chamado “excesso de jargões” dos textos filosóficos não seria, antes, uma característica de uma publicação que é feita com base em discussões contínuas que, durante séculos, contribuem para caracterizar um *campo* e uma *disciplina*. Os “jargões” específicos são geralmente considerados como termos característicos de um *campo* ou de uma prática – como o “jargão científico” – podendo significar, por vezes, um excesso de recurso aos termos técnicos e terminologias da área, em sentido mais depreciativo.

A pergunta, entretanto, permanece: será que esta perspectiva se aplicaria a outros campos ou, ainda, será que se condenaria um artigo de física nuclear, como exemplo, por lançar mão de termos, recursos e perspectivas técnicas tornando-se mais obscuro para uma leitura aberta e imediata? Uma das perspectivas que os autores parecem apontar como características da “pós-verdade” é uma espécie de “desdém pelos experts” ou especialistas de um campo⁸¹; não se poderia concordar que a filosofia tem sua própria história e que, apesar de aberta a todos, por isso

78 D’ANCONA, 2018, p. 83. Os grifos foram feitos para este trabalho.

79 KAKUTANI, 2018, p. 66. Os grifos foram feitos para este trabalho.

80 Ibidem, p. 69. Os grifos foram feitos para este trabalho.

tem também suas próprias especificidades – como as de prosa, abordagens e de preocupações, por exemplo? Não se poderia imaginar que os autores deste campo por vezes levam a cabo uma prosa complexa porque esta resulta de embates e diálogos complexos com toda uma tradição e com uma miríade de discussões?

Como foi dito, outros momentos da filosofia também tiveram de lidar com essa questão. As obras de Immanuel Kant, filósofo bastante citado pelos autores aqui discutidos – sobretudo em relação aos seus apontamentos acerca da verdade – também tem uma obra cuja leitura não é apenas uma aproximação imediata e “transparente”, mas uma série de conexões com o seu contexto, suas discussões e sua terminologia, isto no intuito de melhor compreender a obra. Isto não significa, evidentemente, que a filosofia tenha que ser hermética, ou que seja isto o que se esteja falando aqui – em nenhum momento se aventou tal perspectiva, muito pelo contrário, as perspectivas aqui apresentadas apontam justamente para que se pense as relações entre a filosofia e todos que podem e deveriam ter acesso a esta modalidade discursiva – e não para que se prefira uma outra, mas para que se entenda sua constelação com a complexidade necessária. Por fim, não se trata de apresentar ou defender determinado argumento, mas de colocar perguntas sobre o que está aqui sendo apresentado e discutido para que, então, se possa continuar e aumentar a discussão, com as perguntas fornecendo indicações de possíveis desenvolvimentos.

Além de ser frequentemente considerada mais “obscura” por ter uma “prosa complexa” (por vezes considerada deliberada), quando se trata de analisar o “relativismo pós-moderno” em seus próprios termos, então, a maioria dos autores aqui também afirma que este não é necessariamente uma novidade, mas que, entretanto, apresenta apenas mais uma reedição da “polêmica relativista” já muito antiga na filosofia, o que constitui a quarta pré-perspectiva.

d) Não necessariamente uma novidade: já foi dito aqui que os “relativistas pós-modernos” seriam, como aponta Ralph Keyes, “herdeiros de Protágoras”. Veremos, de forma breve, este argumento mais de perto agora.

81 C.f. D’ANCONA, 2018, p. 61 (há vários outros exemplos, cabe notar); KAKUTANI, 2018, p. 39 ss. (com muitos outros exemplos pelo capítulo).

Em primeiro lugar, a perspectiva seria a de que seu principal achado, a saber, que a “verdade é relativa” e a centralidade de seu subjetivismo são argumentos pouco originais e que estão apenas revestidos com uma “outra roupagem” mais adequada aos tempos presentes. Sobre esta questão, Ralph Keyes aponta o seguinte

Leio constantemente pronunciamentos daqueles que imaginam serem os primeiros a questionarem a noção de verdade imutável. “Oh, meu Deus”, eles parecem dizer. “Heureca! Heureca! A verdade é relativa. É pessoal, É subjetiva. Não há verdade universal, só o que é verdade para você ou para mim!”. Bem, sim. Essa revelação é tão antiga quanto a sofística, e tão moderna quanto o hobbesianismo. Protágoras pensava que qualquer coisa “é para mim tal como me pareça, e é para você tal como lhe pareça”. Vários séculos depois, Hobbes afirmou que “Verdadeiro ou Falso são atributos do discurso, não das coisas”⁸².

Segue dessa conclusão, ademais, que essa forma de tratar a verdade também pode ser uma maneira de defender a enganação, como afirma o autor no parágrafo seguinte, em trecho imediatamente seguinte ao citado acima

Não importa o quão libertador, moderno ou mesmo pós-moderno possa parecer eliminar os vestígios da veracidade, trata-se simplesmente de parte de um esforço ancestral de defender a enganação por motivos filosóficos. Em *The Liar's Tale* [o conto do mentiroso], Jeremy Campbell mostra quantos esforços concertados (sic.) têm havido ao longo de milênios para desacreditar o conceito de verdade e racionalizar a disseminação de falsidades. Durante o final da Idade Média, por exemplo, a busca da verdade literal deu lugar a uma busca por um significado superior. Tendo concluído que não podiam esperar entender o que aconteceu a sua volta de nenhum modo factual, os europeus medievais se voltaram antes para mitos, parábolas e alegorias. O sagrado era ascendente. Anjos e milagres eram mais importantes do que verdades inalcançáveis⁸³.

Num argumento parecido ao da “não necessária novidade”, porém mais moderado, Matthew D’Ancona, de maneira mais analítica, decide abordar tais objeções. O tom geral de sua observação é apenas uma nota descritiva, após uma definição do “pós-modernismo”, da situação em que os críticos deste último abordam a “não originalidade” de seus “postulados relativistas”. Então, abordando as críticas dos “adversários do pós-modernismo” o autor tematiza e estabelece o

82 2018, p. 142-3.

83 Ibidem, p. 143. Os grifos são originais da obra.

mesmo paralelo entre o “relativismo pós-moderno” e o postulado de Protágoras, citando a mesma frase que Ralph Keyes registra no trecho recentemente assinalado de seu livro, D’Ancona afirma que

Desde o início, os adversários do pós-modernismo objetaram que ele não era mais do que um reembalamento espalhafatoso de uma antiga discussão entre adeptos da verdade e relativistas. No século V a.C., Protágoras, filósofo tráciano, sustentou que “o homem é a medida de todas as coisas” e que: “[cada coisa] [...] (sic.) parece para mim tal como ela é para mim, e parece para você tal como ela é para você.” Nietzsche foi muito além, insistindo que a natureza humana era absolutamente *hostil* à noção de verdade⁸⁴.

O autor, então, cita Nietzsche pela segunda vez em seu livro e, logo após o apontamento feito acima, se segue imediatamente uma citação longa do início de *Sobre a verdade e a mentira num sentido extramoral* retirada do livro *Verdade: um guia para perplexos*, de Simon Blackburn.

Tanto esta perspectiva apresentada sobre Nietzsche quanto a citação serão discutidas, mas apenas adiante. O segundo capítulo deste trabalho se debruça sobre as concepções filosóficas nietzscheanas acerca da “vontade de verdade”, sendo um melhor espaço para discutir o citado sem antecipar demais ou tangenciar demais a discussão principal dos capítulos.

Da mesma maneira, no terceiro capítulo desta dissertação, se discutirá especificamente os postulados de Jacques Derrida acerca das questões que se formulam. Partindo principalmente de algo exposto já no começo do livro *O monolinguismo do outro*, um dos pontos dessa discussão se ocupará justamente da relação entre – ou das acusações de – a chamada “sofística” e o pensamento deste autor. Cabe, entretanto, deixar apenas como indicação, ainda em parênteses e em incompleta reserva, esboçada portanto, uma perspectiva do autor a partir da seguinte citação, falando sobre as acusações que recebe com a voz de seu interlocutor

A condenação e o exílio poderão ser mais graves se você insistir, nós o trancaremos no departamento de sofística, porque, em verdade, o que você faz releva do

84 D’ANCONA, 2018, p. 85-6.

sofismo, e não está nunca longe da mentira, do perjúrio ou do falso testemunho. Você não acredita nisto que você nos conta, você quer nos enganar⁸⁵.

Derrida, já em 1996, parecia estar bem consciente de que suas indagações poderiam ser lidas numa chave que leva da indagação filosófica ao sofismo e, deste, à enganação e à mentira deliberadas. Como disse Ralph Keyes há pouco, mas vale lembrar, agora grifada: “não importa o quão libertador, moderno ou mesmo pós-moderno possa parecer eliminar os vestígios da veracidade, *trata-se simplesmente de parte de uma esforço ancestral de defender a enganação por motivos filosóficos*”⁸⁶.

De onde podemos formular, aqui, duas perguntas: a primeira se ocupa da forma muito direta sobre a perspectiva que parece tornar sinônimas uma “indagação sobre a verdade” e uma “apologia deliberada da mentira” e sua consequente aproximação de uma sofística banal e perniciosa. Afinal, mesmo que um filósofo postule quaisquer coisas sobre a verdade e sua constituição, isso significa que direta e automaticamente ele estará fazendo uma apologia da mentira? Mesmo que um filósofo, sempre estabelecendo um contato com a tradição, entenda a verdade por um outro prisma, será que esse entendimento caracteriza tão logo uma sugestão moral do tipo “mintam uns para os outros, não importa, isto é uma apologia da mentira”? De qualquer forma, esta associação não parece ser tão imediata tão logo se pode fazer esta pergunta. Parece haver diferenças significativas entre uma postura e outra, mas o ponto é: mesmo que um filósofo defenda as duas posições citadas, é preciso ir em suas considerações *éticas* diretas para, lá, se poder apontar exclusivamente de que forma ele estrutura seus predicados morais e, quando o caso, como poderia se realizar tal apologia ou defesa. Deduzir um postulado pelo outro pode significar uma conclusão elíptica que projeta neste postulado uma perspectiva que, não obstante, simplesmente não está em sua alçada. Tais juízos são algo de bastante específico, para que se faça jus à sua *verossimilhança* ou a sua *literariedade* é preciso considerar seus juízos em sentido literal – *se assim houver*, ou então é preciso admitir clara e abertamente que se está fazendo uma *consideração hipotética* acerca do que se

85 DERRIDA, 1996, p. 18.

86 2018, p. 143.

poderia concluir e, para isto, apresentar argumentos de análise e discussão acerca da teoria. Deduzir simplesmente como se fosse intenção ou resultado inerente não parece o melhor recurso quando se dedicam à *verossimilhança*.

A segunda pergunta se ocupa sobre a perspectiva de que, sobre os predicados anteriormente listados, não se trata de uma novidade, essencialmente. Uma pergunta que pode se seguir daí, então, é: qual seria a especificidade deste “relativismo pós-modernista” que contribuiria para a “pós-verdade”? Seria apenas a reelaboração de ideias muito antigas com uma nova roupagem para novos tempos? Neste caso, por que não se teria ingressado numa era da pós-verdade antes? E, para esta pergunta, provavelmente teriam que se elencar outros fatores que contribuíssem para esta nova perspectiva, já que o apontado seria mais ou menos uma “constante”. Neste sentido, a relação de aproximação entre uma “pós-modernidade” e uma “pós-verdade” ficaria bastante enfraquecida, já que esta primeira poderia “ter levado” à segunda ou não, a depender mais de outras condições, já que para a primeira só se muda a roupagem. Assim sendo, mesmo que seja um fator, cabe perguntar: por que este fator – construído da forma que é, sem necessariamente colocar em questão a própria constituição – recebe significativa atenção já que, sendo uma “constante”, só seria uma contribuição à pós-verdade com o concurso de outros fatores que, assim sendo, lhe seriam mais estruturantes?

Se numa perspectiva acerca do chamado “relativismo pós-modernista” se aborda seu caráter de “reedição simples de antigas questões” e “não necessariamente uma novidade”, ao mesmo tempo autores apontam que este “relativismo pós-modernista” já está “datado” no panorama de discussões a que se refere, de onde abordamos o último contorno eloquente de sua predefinição

e) Já datado: Ralph Keyes afirma categoricamente que “O pós-modernismo perdeu sua vanguarda. Esta escola de pensamento não é um *tsunami* intelectual quebrando no litoral acadêmico. Mas a ideia geral de que a verdade é quimérica vazou das salas de aula e das salas dos professores universitários”⁸⁷. Neste sentido, o autor afirma que o pós-modernismo em seu contexto é “já datado” mas que se ampliou destes contextos para outros mais amplos, o que parece pouco positivo.

⁸⁷ Ibidem, p. 146.

D’Ancona vai mais longe no detalhamento de uma observação semelhante; no subcapítulo intitulado “motivos para se animar”, este autor afirma que “se a pós-verdade tira algo de sua inspiração das ideias pós-modernas, vale notar que essas ideias se distanciaram muito do gosto intelectual nas últimas décadas”⁸⁸.

Alguns autores citam, no contexto de discussão sobre o pós-modernismo e seu “caráter tardio”, artigos de David Foster Wallace; Matthew D’Ancona utiliza o conhecido texto intitulado *Uma coisa supostamente divertida que nunca mais vou fazer*, onde o autor faria uma suposta “autocrítica” do “pós-modernismo”. D’Ancona continua apontando para uma renovação nesses quadros, diz

No lugar do pós-modernismo, a escola do Novo Realismo surgiu, particularmente na obra do filósofo italiano Maurizio Ferraris. Inicialmente influenciado por Lyotard, Foucault e (sobretudo) Derrida, Ferraris abandonou mais tarde o relativismo e adotou uma forma de objetivismo realista. Ele reconheceu: “[seu compromisso anterior] era politicamente insuficiente, já que se apresentava como uma maneira de mudar o mundo para melhor, emancipando-o, mas, de fato, tratava-se apenas de uma maneira de criar ilusões nas massas governadas pelo poder – como o populismo midiático demonstrou. ‘Não há fatos, mas apenas interpretações’, acabou significando ‘A razão do mais forte é sempre a melhor’.” O realismo pode ser observado em características de “resistência” (não posso usar uma chave de fenda para beber suco de laranja) e de “conformidade” (mas posso usá-la para apertar um parafuso ou fazer um buraco)⁸⁹.

Parece notável ver os ecos sempre retomados de um embate entre um realismo *versus* um relativismo que, no entanto, poderia ser apenas uma falsa questão. É bem possível que, apesar de todos esses ecos, a questão simplesmente não se coloque desta maneira. Além disso, é possível indagar sobre a constituição da citação enquanto um caminho para tal argumento. Em primeiro lugar, é Derrida um relativista? Um compromisso com “mudar o mundo para melhor, emancipando-o” não parece ter uma ligação significativa com o ideal iluminista que, como veremos, é apontado como contrariado pelos chamados ideais “pós-modernos”? A perspectiva de que “não há fatos, apenas interpretações” não leva a um subjetivismo solipsista que, como veremos também, é difícil de sustentar? Por fim, afirmar, com base nesta perspectiva, que “a razão do mais forte é sempre a melhor” não seria uma maneira de estabelecer uma verdade específica que parece

88 D’ANCONA, 2018, p. 95.

89 Ibidem, p. 95-6.

ser justamente o que os autores citados dizem que o “pós-modernismo” pretende evitar?

Ao mesmo tempo, é possível indagar se o pensamento filosófico daqueles considerados os interlocutores do “pós-modernismo” não poderia simplesmente concordar, embora a partir de uma outra perspectiva, com os predicados expostos, sobretudo quando D’Ancona prossegue e diz que

Este novo otimismo também se encontra nos textos do célebre filósofo, romancista e jornalista Umberto Eco, que morreu em 2016. Três anos antes de sua morte, ele fez um discurso em Atenas, refletindo sobre o realismo que abraçou em um livro anterior: “lembramos que nem mesmo Nietzsche negou a existência das ‘forças terríveis’ que constantemente nos pressionam. Em meu livro *Kant e o ornitorrinco*, chamei essas forças terríveis de o núcleo duro do Ser⁹⁰.

A citação de Umberto Eco sobre Nietzsche não só aludiria na direção de que se falava antes, ao citar justamente este filósofo, como também permite indagar algo: não poderia esta questão acerca do “núcleo duro do Ser” ser debatida justamente sobre a “figura espectral”, como vimos, dos trabalhos de Derrida? Não seria o caráter espectral, num certo sentido, este *algo* que pressiona, que insta, que está lá mas que, no entanto, tampouco é meramente presente a si mesmo?

Talvez não, e esse talvez é realmente uma possibilidade. Mas, antes de decidir, cabe dizer aqui que todas essas indagações acabam apontando numa outra direção, a saber, é realmente esta uma questão e é assim que a questão se estrutura: realismo *versus* relativismo? Quem são os relativistas? A questão se dá realmente assim?

Na página seguinte, Matthew D’Ancona afirma

O relativismo só terá êxito se permitirmos. Em uma conhecida metáfora, David Hume escreveu que as diferenças que são inatas a um mundo complexo podem ser superáveis: “o Reno corre para o norte, o Reno corre para o sul; mas os dois nascem da *mesma* montanha, e também são movidos em suas direções opostas pelo *mesmo* princípio da gravidade. As inclinações diferentes do leito sobre o qual os dois correm provoca toda a diferença de seus cursos”⁹¹.

90 Ibidem, p. 96.

91 Ibidem, p. 97.

É necessário citar que o pensamento filosófico de David Hume também foi considerado um “ceticismo exacerbado” em sua época, há notas teóricas e críticas que isto abordam de maneira difundida em livros de história da filosofia.

Conforme apontado, passamos pelas cinco perspectivas delineadoras do que quer que fosse o “relativismo pós-modernista” que seria, a saber, “uma moda”, “difícil de definir”, com “prosa complicada”, “não necessariamente uma novidade, reeditando velhas disputas” e, enfim, algo “já datado”. Dito isto, é necessário chegar então, finalmente, às definições diretas do “relativismo pós-modernista” formuladas por alguns autores, para então passar a discussão central de toda esta perspectiva bibliográfica.

Como vimos, os autores aqui debatidos apontam algumas posturas que seriam caracterizáveis desde pelo menos os anos 1960 como compondo o cenário do pós-modernismo. A partir desta década e por motivos que veremos adiante, uma série de teóricos e também de centros de pensamento passou a trabalhar com perspectivas que, agrupadas pela perspectiva do pós-modernismo, apontaram para uma certa direção; esta direção era, a saber, a de um relativismo exacerbado – em sua maioria visto como de tipo subjetivista, quando não solipsista – em relação à questão da verdade e de suas possibilidades. A verdade objetiva seria apenas um “constructo social” – visto pelos autores aqui discutidos como mera inefetividade e inexistência – instaurado por um poder ilegítimo e que deveria ser “desconstruída” sobretudo em prol daqueles que eram oprimidos por este poder instaurado. A percepção individual comandaria toda e qualquer percepção e não haveria qualquer critério de unificação das perspectivas subjetivas, a realidade seria para um sujeito uma em específico e, para um outro sujeito, seria outra que também lhe é específica, assim sendo sempre relativa. Tudo isto apresentando uma grande volatilidade e, não obstante, apontando para uma ação política muito clara e definida.

É importante apresentar essa definição, em linhas gerais, porque essa parece ser não apenas a percepção dos autores aqui elencados acerca da situação teórica contemporânea, mas, igualmente, parece ser também a visão que boa parte da esfera pública conjecturou sobre esta paisagem teórica, para não falar, igualmente, de muitas pessoas que se incluem teoricamente dentro desta perspectiva e também

assim a definiriam, defendendo assim o “pós-modernismo”. De fato, há muitas pessoas na paisagem teórica contemporânea que definiriam dessa maneira seu horizonte teórico e, como fazem os autores aqui discutidos, apresentam como principais arautos, formuladores e primeiros expoentes dessas teorias nomes como os de Friedrich Nietzsche e, mais contemporaneamente, Jacques Derrida. Resta ver, ainda, se o pensamento filosófico desses dois autores, para não citar outros exemplos, pode ser compreendido dentro desses limites estritos ali apresentados. Assim como também cabe olhar de forma mais detida seus principais termos.

Começemos, então, pelo que os autores apresentam, em suas palavras, como a “pós-modernidade relativista” e, tangencialmente, sua relação com a “pós-verdade”.

Ralph Keyes, escrevendo em 2004, abre o subcapítulo “Pomo Profs” debatendo o chamado “contexto pós-moderno”: “há um contexto intelectual mais amplo para essas observações aparentemente irreverentes. Esse contexto é amplamente chamado de *pós-modernismo*”⁹². É importante notar que o autor faz uso da expressão “é amplamente chamado de”, o que poderia sinalizar uma visão de contexto que é dada difusamente, num contexto de muitas práticas que são reunidas e alocadas sob este prisma. Se voltará a isto.

O autor, então, define este *pós-modernismo* e o que seria seu conteúdo para seus “defensores”

Para pós-modernistas devotos não existe verdade literal, apenas o que a sociedade rotula como *verdade*. É por isso que eles chamam conceitos de verdade de *construtos sociais*, os quais variam de sociedade para sociedade, de grupo para grupo e de indivíduo para indivíduo. Assim como aqueles criados em ambientes cristãos podem acreditar que é verdade que Jesus é o filho de Deus, aqueles criados em sociedades muçulmanas podem acreditar, tão fervorosamente quanto, que Maomé foi o profeta de Deus na terra. Para um pós-modernista, tais verdades conflitantes são pouco diferentes de verdades em conflito sobre questões políticas[...]⁹³.

Podemos observar a perspectiva de um subjetivismo seguido da já aludida figura da “construção social”, o autor prossegue dizendo

⁹² KEYES, 2018, p. 138. Os grifos são originais da obra.

⁹³ Idem. Os grifos são originais da obra.

Eles apontam que, além disso, as noções tradicionais de verdade têm sido utilizadas para justificar a opressão[...]Aqueles que apontam isso consideram que seja seu dever minar, ou “desconstruir”, a própria noção de verdade objetiva como um suporte para o privilégio. Uma antologia indicada para o meu filho na faculdade, provocativamente intitulada *The Production of Reality* [A produção da realidade], conferiu um fórum para aqueles que assumem essa posição. Como os autores de um desses ensaios argumentou: “Acreditamos que a ideia de que existe uma verdade objetiva absoluta seja não somente equivocada, mas social e politicamente perigoso”⁹⁴.

(Parece importante assinalar, na citação acima, a palavra “absoluta”, que é posta logo após “verdade objetiva” – o que talvez lhe modifique o significado, mesmo aqui. Contudo, não é o objetivo, pelo menos por enquanto, discutir tais afirmações – como também não o será avaliar se tal afirmação seria cabida. Prosseguimos com esta referência em reserva).

Aqui, temos atrelada à definição a ação política muito clara e definida e também o uso aparentemente pouco casual da palavra “desconstruir”. A definição de Ralph Keyes deste contexto conhecido *amplamente* sugere, em seguida, uma série de dificuldades acerca das relações entre ética e verdade. Como a maioria dos autores, entretanto, Keyes afirma e assinala pontos positivos do “pós-modernismo” enquanto “pensamento” que, não obstante, seriam insuficientes diante da “realidade” e seus contornos. Este autor diz que

Em suas formas menos tolas, o pós-modernismo é um exercício intelectual útil, um valioso contrapeso a um moralismo rígido. Mas, como observa F. G. Bayley, conceitos éticos rigidamente relativistas perdem a utilidade ao “reentrarem” no mundo utilitário dos testes de realidade. Uma coisa é dizer que os julgamentos de valor são construções sociais, outra bem diferentes é dizer que o azul é vermelho quando você sabe que é azul. Uma é uma questão de percepção, a outra é uma questão de enganação.

Por ora, não se procederá à discussão de tais afirmações. Nos limitamos à apresentação das definições. Nesta toada de valorização, por um lado, mas de contrariedade, por outro, prossegue também Matthew D’Ancona, que divide sua definição de “pós-modernismo” pelo “lado do crédito” e, outro, o do desgaste da noção de verdade.

94 Ibidem, p. 138-9.

Assim, D’Ancona define a primeira parte do “pensamento pós-moderno”, ou seja, pelo “lado do crédito”

Para os propósitos deste livro, vale a pena notar dois aspectos do pensamento pós-moderno. Do lado do crédito, eles estimularam a ideia de que uma sociedade cada vez mais pluralista precisaria reconhecer e prestar atenção às múltiplas vozes: as histórias de gênero, minorias étnicas, orientação sexual e tradição cultural. Os pensadores pós-modernos como Richard Asley, Derrida e Foucault exortaram seus leitores a questionar e desconstruir a linguagem, o idioma visual, as instituições e o saber adquirido, e perguntar como as palavras, as histórias, a arte e a arquitetura podem preservar formas de poder e “hegemonia”, às quais permaneceríamos cegos normalmente. Embora parte de um anseio muito maior nos últimos 25 anos do século passado por inclusividade, diversidade, liberdade pessoal e direitos civis. E esse feito se mantém⁹⁵.

O autor, então, apresenta o contraponto

Ao mesmo tempo, seria ingênuo negar que os principais pensadores associados com essa escola pouco coesa, ao questionar a própria noção de realidade objetiva, desgastaram muito a noção de verdade. Seu terreno natural era a ironia, a superfície, o distanciamento e a fragmentação. Os filósofos pós-modernos preferiam entender a linguagem e a cultura como “construtos sociais”; ou seja, fenômenos políticos que refletiam a distribuição de poder através de classe, raça, gênero e sexualidade, em vez de ideias abstratos de filosofia clássica. E se tudo é um “construto social”, então, quem vai dizer o que é falso? O que impedirá o fornecedor da notícia falsa de afirmar ser um obstinado digital combatendo a “hegemonia” perversa da grande mídia?⁹⁶.

Tal definição parece ter muitos pontos em comum com a definição de Keyes; este, não obstante, também faz observações similares à última da citação de Matthew D’Ancona. Keyes assim indaga

Como Daniel Farber e Suzanna Sherry perguntam retoricamente em seu livro *Beyond All Reason* [Além de toda razão], se os fatos são construtos sociais e a verdade é apenas relativa, o que distingue a “narrativa” de um negador do Holocausto daquela de um sobrevivente do Holocausto? Afinal, cada um tem a sua própria versão da verdade. Este é o tipo de absurdo ético que pode resultar de um excesso de relativismo⁹⁷.

95 2018, p. 85.

96 Idem.

97 2018, p. 140. Os grifos são originais da obra.

Michiko Kakutani também define o “pós-modernismo” a partir de um procedimento que se inicia pelo reconhecimento dos pontos positivos e passa a se deter, contudo, nas contrariedades. É desta maneira que tal autora começa preliminarmente sua definição de “pós-modernismo”

Um elemento fundamental para o colapso das narrativas oficiais na academia foi a constelação de ideias que se enquadram no amplo cenário do Pós-modernismo, que chegou às universidades americanas na segunda metade do século XX por meio de teóricos franceses como Foucault e Derrida (cujas ideias, por sua vez, devem muito aos filósofos alemães Heidegger e Nietzsche). Na literatura, no cinema, na arquitetura, música e pintura, os conceitos pós-modernistas (destruindo tradições de narração de histórias e rompendo as fronteiras entre os gêneros, e entre cultura popular e a alta cultura) se revelariam emancipadores e, em alguns casos, transformadores, dando origem a uma ampla gama de trabalhos inovadores de artistas como Thomas Pynchon, David Bowie, os irmãos Coen, Quentin Tarantino, David Lynch, Paul Thomas Anderson e Frank Gehry. Quando aplicadas às ciências sociais e à história, no entanto, as teorias pós-modernas acabaram dando origem a todo tipo de implicações filosóficas, tanto intencionais quanto não intencionais, que, mais tarde, teriam repercussões em nossa cultura⁹⁸.

Sobre estas implicações se prossegue para a definição propriamente dita

Há muitas linhas diferentes de Pós-modernismo, assim como muitas interpretações diferentes. No entanto, de modo geral, os argumentos Pós-modernistas negam a existência de uma realidade objetiva independente da percepção humana, argumentando que o conhecimento é filtrado pelos prismas de classe, raça, gênero e outras variáveis. Ao rejeitar a possibilidade de uma realidade objetiva e substituir as noções de perspectiva e posicionamento pela ideia de verdade, o Pós-modernismo consagrou o princípio da subjetividade. A linguagem é vista como não confiável e instável (parte da lacuna intransponível entre o que é dito e o que se entende); e mesmo a noção de pessoas que agem com indivíduos totalmente racionais e autônomos é descartada, pois cada um de nós é moldado, conscientemente ou não, por um tempo e uma cultura específicos⁹⁹.

É possível observar que tal definição é, mais uma vez, bastante similar às outras apresentadas. Seu itinerário parece seguir a partir de um “subjetivismo quase solipsista” para um “relativismo exacerbado” baseado em “construtos sociais” que, por sua vez, *insta* uma ação política, em consequência, muito clara e específica. A autora segue, no parágrafo seguinte, aparentemente narrando os

98 KAKUTANI, 2018, p. 55.

99 Ibidem, p. 56.

desdobramentos resultantes da definição que apresentou no que aqui é a citação anterior

Abaixo a ideia de consenso. Abaixo a visão da história como uma narrativa linear. Abaixo as grandes metanarrativas universais ou transcendentais. O iluminismo, por exemplo, é descartado por muitos pós-modernistas de esquerda como uma leitura hegemônica ou eurocêntrica da história, destinada a promover noções colonialistas ou capitalistas de razão e progresso. A narrativa cristã da redenção também é rejeitada, assim como o caminho marxista para uma utopia comunista¹⁰⁰.

Estas três definições e suas aproximações (não sem os distanciamentos que lhes são inerentes) servem como um panorama de definição geral que se dá para o chamado “pós-modernismo”.

A grande maioria dos autores aqui debatidos afirma se dedicar a debater este “relativismo” não apenas em relação aos seus termos intrínsecos mas, sobretudo, por ter se tratado de uma constelação teórica que, apesar de inicialmente ter sido postulada na universidade, se expandiu para além de seus muros e ganhou repercussão em boa parte da sociedade contemporânea e a partir de seus cidadãos. Quase todos os autores apontam com igual ênfase a perspectiva de que, como Ralph Keyes diz, “as atitudes pós-modernas em relação à ‘verdade’ pularam os muros da academia e se tornaram uma fonte-chave de nosso compromisso *corroído* com a verdade”¹⁰¹. Matthew D’Ancona (que cita o livro de Keyes em suas notas bibliográficas) acabou por utilizar uma metáfora parecida ao intitular um subcapítulo de seu livro como “*ferrugem sobre o metal* da verdade e suas consequências”¹⁰² – subcapítulo que é precedido pelo “pós-modernismo, bom e mau”¹⁰³ –, neste primeiro, afirma algo que já apontava dizendo que “de novo, lembremos o poder das ideias: seu efeito osmótico sobre o mundo das ações e também dos pensamentos”¹⁰⁴. Michiko Kakutani deixa vislumbrar uma afirmação parecida – de ampliação de contextos das “ideias pós-modernas” para partes mais amplas da sociedade – quando afirma o seguinte: “a migração de ideias pós-

100 Ibidem, p. 56-7.

101 2018, p. 146. Os grifos foram feitos para este trabalho.

102 2018, p. 88.

103 Ibidem, p. 84.

104 Ibidem, p. 91.

modernas da academia para o mainstream político é um lembrete de como as guerras culturais – como os debates acalorados sobre raça, religião, gênero e currículos escolares foram chamados durante os anos 1980 e 1990 – sofreram mudanças inesperadas”¹⁰⁵.

Sobre esse contexto, a semelhança entre as abordagens multiplica alguns termos como “pós-modernismo”, “desconstruir”, “nova esquerda” e “relativismo”. Como também vimos, tais termos e posturas são expressos como tendo por arautos “filósofos franceses” como Jacques Derrida, por exemplo. Não apenas a perspectiva é a de que a maioria desses termos é intercambiável como, igualmente, se associa este amálgama específico de termos ao pensamento filosófico e aos postulados destes que seriam seus “arautos”.

No entanto, cabe agora passar a uma dupla discussão: são esses termos intercambiáveis? Os autores citados realmente seriam os arautos desse processo? O objetivo é, então, discutir os termos isoladamente para, então, focar em um balanço avaliativo sobre as aproximações e distanciamentos possíveis entre o abordado pelos autores aqui discutidos e os filósofos que estes últimos terminam por citar.

Passado este primeiro momento de tentativas de definições *intratextuais* sobre as conceituações de “pós-modernismo” para os autores, agora, neste momento, é preciso proceder à discussão dos termos, ainda resgatando elementos dos autores discutidos mas, igualmente, discutindo os seus postulados apresentados.

Como vimos, os autores parecem fazer uma conexão entre dois “pós”: o chamado “pós-modernismo” e o panorama da “pós-verdade”. Sobre este pós-modernismo, em sua maioria, apontam para um cenário difuso onde circulam essas ideias ao mesmo tempo em que apontam seus principais arautos. Simultaneamente a um conjunto de ideias, esse “pós-modernismo” seria também característico de um certo momento.

Resta enigmática, contudo, a palavra, em si, que parece aqui a principal: a palavra “pós-modernismo”. A primeira atenção que se pode conceder a ela é sobre sua construção, sinalizando para algo que supera ou está além do “modernismo”

105 2018, p. 57.

ou, em outras formulações, da modernidade. As diferentes formas de grafar e flexionar esta palavra – pós-modernismo, pós-moderno, pós-modernidade – acabam por ter uma diferença talvez maior que a ordinária. De qualquer forma, em que consistiria esta superação ou este “além” do modernismo ou do moderno?

Um dos primeiros usos e acepções da palavra ocorre na pioneira obra de Jean-François Lyotard, particularmente no livro *La condition post-moderne*, de 1979. Nesta, o filósofo e pensador social de origem francesa busca realizar uma “exposição sobre o saber nas sociedades mais desenvolvidas”¹⁰⁶. Discutindo o uso e a emergência da palavra “pós-moderna” para assim chamar tais sociedades – em seu trabalho –, o autor esboça um postulado que, não obstante, seria fulcral e extremamente importante, além de significativamente influente, para trabalhos posteriores e para a, se pode dizer, *fortuna crítica* do termo “pós-modernidade”: trata-se, a saber, da perspectiva de que “simplificando ao extremo, considera-se ‘pós-moderna’ a incredulidade em relação às metanarrativas [modificando da tradução utilizada e citada esta última palavra – traduzida de *métarécits* e que constava na edição traduzida para ‘metarrelatos’ – como uma maneira de manter uma forma única para a palavra; esta, no entanto, pode constituir um verdadeiro *quid pro quo* de tradução, não sendo este o este espaço, contudo, para aprofundar esta discussão, a forma estável escolhida é *metanarrativas* – mas não sem certas questões”¹⁰⁷.

Como foi dito, este postulado de Lyotard causou significativa repercussão e se tornou um termo muito influente, sobretudo em relação à definição do que quer que seja o “pós-moderno”, como poderemos ver adiante pela perspectiva dos autores aqui discutidos.

106 2009, p. xvii.

107 Ibidem, p. xvi. Sobre a tradução: na edição em francês, no texto, a palavra utilizada por Lyotard é “*métarécits*” (C.f. LYOTARD, 1979, p. 7). A tradução da editora José Olympio, citada aqui em referência, é “metarrelatos”. Apesar disto, a maioria dos autores discutidos usa aqui – com méritos ou não – uma forma talvez mais popular de tradução, que é “metanarrativa”. Não é o espaço para nos determos em questões relativas à tradução da palavra “*récit*” para o português, nem para ponderações acerca das duas palavras “*récit*” e “*narratifs*” e suas relações com o português. Se escolheu a forma “metanarrativas” apenas para se manter a coesão entre as citações posteriores. A acertabilidade do termo não passa a ser aqui ainda uma questão.

Pouco antes de assim definir, Lyotard já falava sobre o conteúdo desta afirmação relativa à época e ao estatuto da produção do conhecimento nas sociedades que analisava. Preocupado com as formas da atividade científica, este filósofo compreende que, apesar de não basear sua atividade nos relatos, ou, antes, nas narrativas, esta primeira, apesar disto, utiliza estas narrativas como forma de legitimar suas “regras de jogo”. Numa sociedade pós-moderna, contudo, esta legitimação por meio das grandes narrativas ou metanarrativas – que serão melhor especificadas abaixo – não seria mais necessária, sendo outras regras as “legitimadoras”¹⁰⁸ da produção e da circulação do saber. Vale a pena acompanhar a citação onde, acertadamente ou não, se substituiu, a partir da tradução citada, as palavras “relatos” por “narrativas”¹⁰⁹.

Originalmente, a ciência entra em conflito com as narrativas. Do ponto de vista de seus próprios critérios, a maior parte destes últimos revelam-se como fábulas. Mas, na medida em que não se limite a enunciar regularidades úteis e que busque o verdadeiro, deve legitimar suas regras de jogo. Assim, exerce sobre seu próprio estatuto um discurso de legitimação, chamado filosofia. Quando este metadiscurso recorre explicitamente a alguma grande narrativa, como a dialética do espírito, a hermenêutica do sentido, a emancipação do sujeito racional ou trabalhador, o desenvolvimento da riqueza, decide-se chamar “moderna” a ciência que a isto se refere para se legitimar. É assim, por exemplo, que a regra do consenso entre o remetente e o destinatário de um enunciado com valor de verdade será tida como aceitável, se ela se inscreve na perspectiva de uma unanimidade possível de mentalidades racionais: foi este o relato das Luzes, onde o herói do saber trabalha por um bom fim ético-político, a paz universal. Vê-se neste caso que, legitimando o saber por uma metanarrativa, que implica uma filosofia da história, somos conduzidos a questionar a validade das instituições que regem o vínculo social: elas também devem ser legitimadas. A justiça relaciona-se assim com a grande narrativa, no mesmo grau que a verdade¹¹⁰.

Assim sendo, a perspectiva da metanarrativa sustenta as próprias estruturas do fazer científico dentro de uma certa configuração – que, neste sentido exposto, seria chamada de “moderna”. Numa sociedade “pós-moderna”, entretanto, a produção do saber científico se daria e aconteceria a partir de uma crise dessas metanarrativas e na ascensão de outros suportes orientadores da produção de

108 Se é que tal legitimação se faz necessária explicitamente.

109 A substituição da palavra “relatos” por “narrativas” não deve, entretanto, suavizar o termo em qualquer instância; seu significado, afinal, é aqui bastante parecido.

110 Ibidem, p. xv-xvi.

conhecimento: tais como, conforme apontaria o autor, uma certa linguagem informática, *input/output*, preocupada com a performance, com a comensurabilidade dos ganhos e com a eficácia, sobretudo. Estas transformações, conforme aponta o autor, teriam começado a se desenvolver a partir do final do século XIX

Este estudo tem por objeto a posição do saber nas sociedades mais desenvolvidas. Decidiu-se chamá-la de “pós-moderna”. A palavra é usada, no continente americano, por sociólogos e críticos. Designa o estado da cultura após as transformações que afetaram as regras dos jogos da ciência, da literatura e das artes a partir do final do século XIX. Aqui, essas transformações serão situadas em relação à crise das narrativas¹¹¹.

Estes são, numa introdução muito sintética, alguns dos pontos delineados por Jean-François Lyotard no começo de sua publicação *A condição pós-moderna* e que ajudam a explicar não apenas a emergência do termo como o conteúdo de seus postulados, tais como de suas análises realizadas sobre essas sociedades assim ditas, como diz, aliás, para buscar debatê-las.

Feita esta observação pontual acerca de um dos primeiros e principais usos da palavra “pós-moderno”, é hora de voltar para os autores aqui discutidos – mas não gratuitamente. Como veremos, este uso pioneiro é significativo para suas exposições e complementa um ponto central da discussão.

Voltando aos autores aqui discutidos e ligando os dois pontos e sua importância, segundo muitos autores, poderíamos postular, talvez suas visões se dêem a partir da perspectiva de que este “pós-modernismo” faria seus valores no avesso de muitos dos baluartes da modernidade, como a Revolução Científica ou o Iluminismo. Valeria lembrar da citação de Michiko Kakutani pouco acima sobre a rejeição, por parte de “muitos pós-modernistas de esquerda” do Iluminismo, tal como de outras grandes noções.

A definição de “pós-modernismo” dos autores é difusa e, como vimos, lança mão de outros termos – como o “relativismo” exacerbado que já foi citado – para se fazer entender. Contudo, é preciso destacar um ponto específico de sua

111 Ibidem, p. xv.

discussão para que se busque compreender os vários usos dados à palavra: a saber, justamente o que os autores citam como a “crise das metanarrativas”.

Matthew D’Ancona é um dos autores que mais se detêm sobre a questão. Abordando a já discutida perspectiva de que o “pós-modernismo” não é exatamente uma novidade, o autor aproveita para trabalhar um dos tópicos mais comumente associados a este – que é justamente o de Jean-François Lyotard e a “crise das metanarrativas”. Diz D’Ancona que

Em outras palavras, a subversão da verdade como um ideal alcançável é tão antiga quanto a própria filosofia. O que os teóricos do pós-modernismo fizeram foi só apresentar um novo tipo de relativismo, ajustado para sua época e inspirado por ela. Em seu livro *A condição pós-moderna*, de 1979, o filósofo francês Jean-François Lyotard propôs “uma incredulidade em relação às metanarrativas” – as “grandes narrativas” que sustentaram a filosofia desde o Iluminismo – e a própria ideia de “valor verdade”¹¹².

Michiko Kakutani, como vimos, já havia definido o “pós-modernismo” dizendo, em resumo que seus postulados assim afirmavam: “abaixo as grandes metanarrativas universais ou transcendentais. O Iluminismo, por exemplo, é descartado por muitos pós-modernistas de esquerda como uma leitura hegemônica ou eurocêntrica da história, destinada a promover noções colonialistas ou capitalistas de razão e progresso”¹¹³. A autora segue nessa toada quando afirma que “O Pós-modernismo não apenas rejeitou todas as metanarrativas, como também enfatizou a instabilidade da linguagem”¹¹⁴.

Seja citando direta e nominalmente Jean-François Lyotard ou não, estas ponderações feitas pelos autores citados apontam na direção de sua obra e da relação feita nesta entre o vocábulo *pós-modernidade* e a chamada *crise das metanarrativas*. Como os autores aqui discutidos parecem ter compreendido esta questão – que parece tão central para toda a argumentação?

Voltando à citação de D’Ancona, por exemplo, podemos, então, ver de forma sintética a avaliação que este fez acerca do postulado e da posição de Lyotard. Em uma frase que agora se grifa, Matthew D’Ancona afirma que “o

112 2018, p. 87. Os grifos são originais da obra.

113 2018, p. 56.

114 Ibidem, p. 65.

filósofo francês Jean-François Lyotard propôs ‘uma incredulidade em relação às metanarrativas’¹¹⁵. Mais do que a frase, que é sintética em sua avaliação, é preciso destacar uma palavra que, aí neste contexto, faz toda a diferença: trata-se da palavra *propôs*. Lyotard teria, então, *proposto* tal incredulidade em relação às metanarrativas; pelo que se entende, na avaliação citada, Lyotard teria feito esta proposta e a exposição seria seu projeto.

Um projeto é diferente de um diagnóstico. Num projeto, afirma-se e, sobretudo, se postula uma proposta e uma *proposição*. Tal figura é diferente da de um diagnóstico, que, por sua vez, incorre numa *situação* e busca entender o que a configura. Claro está que o desenho e a afirmação de uma *situação* é uma *proposta de diagnóstico*, mas, me parece, esta proposta de situação parte do autor não segundo sua vontade de projeto mas de sua vontade de diagnóstico; seria uma proposta sobre algo supostamente anterior a qualquer projeto que poderia lhe suceder enquanto proposição de futuro. Neste sentido, cabe indagar se para Lyotard a *condição pós-moderna* é algo que *talvez agora seja* ou algo que *deveria ser*. É um diagnóstico acerca de uma configuração ou é uma proposição para o futuro, um projeto, algo que deveria ser?

Igualmente claro é que não se deve, aqui, essencializar a figura do projeto e do diagnóstico. Estas são apenas ferramentas teóricas que aqui são úteis do ponto de vista discursivo mas não deixam de ser também aqui apontadas como tipos meramente ideais. Não existiria um “projeto puro” nem um “diagnóstico puro” e a intenção não é classificar sob a égide destas figuras como absolutos. Conforme dito, são apenas ferramentas teóricas que podem, aqui, como figuras discursivas, ampliar o debate sobre a referência à obra de Lyotard e seus desdobramentos. De qualquer forma, é um movimento do texto: cabe aqui, ainda, perguntar, estaria mais próximo do diagnóstico ou do projeto o postulado de Lyotard em *A condição pós-moderna*?

A perspectiva de que seu postulado estaria mais próximo do *projeto* pareceria ter afinidades, podemos dizer, com o que disseram os autores aqui discutidos. A partir da referência à palavras como “Lyotard *propôs* uma incredulidade em relação às metanarrativas” podemos apontar que estas avaliações

115 2018, p. 87. Os grifos foram feitos para este trabalho.

conformariam um argumento mais ao lado do tom *projetivo*. Um entendimento do postulado de Lyotard enquanto diagnóstico teria necessariamente que lançar mão de outras figuras.

Uma delas, para começar, pode ser o próprio título do texto *A condição pós-moderna*. Contraposto ao entendimento – que parece ser o da maioria dos autores aqui discutidos – que o postulado de Lyotard seria um *projeto*, a perspectiva acerca do *diagnóstico* inverteria completamente a questão e faria a própria noção de pós-modernidade seguir num caminho contrário ao até aqui exposto.

O objeto de Lyotard neste livro é como já foi citado, “a posição do saber nas sociedades mais desenvolvidas”, ou, conforme diz em mais detalhes acerca de sua produção, “o texto que se segue [*A condição pós-moderna*] é um escrito de circunstância. É uma exposição sobre o saber nas sociedades mais desenvolvidas, proposto ao Conselho das Universidades junto ao governo de Quebec, a pedido de seu presidente”¹¹⁶. O tom em geral descritivo de seu livro e os apontamentos acerca de um periodismo histórico causado e narrado em condições de possibilidade corroborariam este argumento. Também conforme já vimos, Lyotard diferencia uma ciência chamada “moderna” a – que lança mão das grandes ou metanarrativas para se justificar e legitimar – e a “pós-moderna”, onde tais metanarrativas não seriam mais estruturantes do edifício científico na medida em que este se regularia ou justificaria através de critérios de performance e eficácia, além de produtividade. Talvez seja pertinente agora citar o trecho do texto de Lyotard que segue após sua reconhecida frase acerca das metanarrativas (com a ressalva da tradução)

Simplificando ao extremo, considera-se “pós-moderna” a incredulidade em relação às metanarrativas. É, sem dúvida, um efeito do progresso das ciências; mas este progresso, por sua vez, a supõe. Ao desuso do dispositivo metanarrativo de legitimação corresponde sobretudo a crise da filosofia metafísica e a da instituição universitária que dela dependia. A função narrativa perde seus atores (*functeurs*), os grandes heróis, os grandes perigos, os grande périplos e o grande objetivo. Ela se dispersa em nuvens de elementos de linguagem narrativos, mas também denotativos, prescritivos, descritivos, etc., cada um veiculando consigo validades pragmáticas *sui generis*. Cada um de nós vive em muitas destas encruzilhadas. Não

116 LYOTARD, 2009, p. xvii.

formamos combinações de linguagem necessariamente estáveis, e as propriedades destas por nós formadas não são necessariamente comunicáveis¹¹⁷.

O tom em geral avaliativo de Lyotard poderia levar à conclusão de que o texto se trata justamente de uma avaliação acerca das condições que Lyotard decide chamar de *pós-modernas*. Assim, se ocuparia da análise de um novo paradigma epistemológico¹¹⁸ ao invés de sugerir um. Ao invés de *propor* uma incredulidade em relação às metanarrativas, talvez Lyotard esteja buscando dar conta de compreender mecanismos de transformações na própria produção do conhecimento. E, mais importante, ao invés de propor um pensamento anti-iluminista ou se posicionar contra determinados ideais, Lyotard estaria justamente procurando analisar mecanismos de transformação que acabaram prescindindo destes elementos – como afinal dizem os próprios autores. No entanto, uma diferença parece fundamental: para os autores, talvez seja por projeto de teóricos como Lyotard que se gesticule um pensamento dito pós-moderno que explicitamente e politicamente rejeita metanarrativas como o Iluminismo; para Lyotard, talvez, se trataria antes de entender como os próprios jogos de linguagem da ciência passaram a prescindir das grandes metanarrativas justificatórias e estruturantes para operar, assim, numa nova configuração de produção do saber. Seriam duas pós-modernidades que se caracterizariam pela incredulidade em relação às metanarrativas mas com justificativas e percursos históricos completamente diferentes entre si, de modo que as duas noções de pós-modernidade – a de Lyotard e a citada pelos autores – pareceriam, apesar dos traços comuns, se diferir e se definir de maneiras completamente e significativamente diferentes, para não dizer talvez contraditórias e imprecisas, como incomensuráveis.

Sua avaliação, assim, seria diferente do apontado: ao invés de sugerir tal incredulidade, Lyotard se ocuparia de análises nesta sociedade que emerge da “crise das metanarrativas”, como no seguinte trecho pouco mais adiante do anteriormente citado

¹¹⁷ Ibidem, p. xvi. Os grifos são originais da obra.

¹¹⁸ O que, na verdade, ainda é pouco sofisticado em relação à integralidade do argumento de Lyotard, expondo apenas para a direção no qual este poderia apontar, embora o percurso e os resultados sejam bastante originais.

Não obstante, os decisores tentam gerir estas nuvens de socialidades sobre matrizes de *input/output*, segundo uma lógica que implica a comensurabilidade dos elementos e a determinabilidade do todo. Para eles, nossa vida fica reduzida ao aumento do poder. Sua legitimação em matéria de justiça social e de verdade científica seria a de otimizar as *performances* do sistema, sua eficácia. A aplicação deste critério a todos os nossos jogos não se realiza sem algum terror, forte ou suave: sede operatórios, isto é, comensuráveis, ou desaparecei¹¹⁹.

Neste sentido, poderíamos postular, os critérios e as tecnologias contemporâneas de avaliação de produtividade seriam mais “pós-modernos” do que os fenômenos culturais citados pelos autores aqui discutidos.

Feito este balanço, resta ainda uma questão: mas por que se faria a conexão entre o “pós-modernismo” e os filósofos e escritores apontados? Por que haveria este apontamento acerca dos “arautos do pós-modernismo”? Por que Matthew D’Ancona afirmaria, por exemplo, que os principais protagonistas do “pós-modernismo” seriam “Michel Foucault, Jean-François Lyotard, Jacques Derrida, Jean Baudrillard e Richard Rorty, para nomear apenas cinco”¹²⁰? No caso de Jean-François Lyotard se compreenderia que, ao menos, sua obra não só utiliza a palavra “pós-moderno” como, em certo sentido, acabou contribuindo para a fortuna crítica da palavra, mesmo que, como vimos, seus apontamentos podem ser diferentes daqueles dos outros autores discutidos. No caso de filósofos como Michel Foucault e Jacques Derrida, por exemplo e no entanto, a questão é ainda mais complicada, já que estes autores sequer se servem largamente da expressão em seus trabalhos. A palavra “pós-modernismo” não parece ser encontrada com facilidade nos livros destes dois autores e, tampouco, seu debate aparece nas tópicas principais. Por que, então, no entanto estes autores são comumente associados a este panorama?

Um dos temas mais importantes da discussão aqui realizada se volta para as vicissitudes da *emissão* de juízos teóricos. A caracterização que muitos dos autores aqui discutidos fazem é a do que se poderia chamar de “ambiente pós-moderno”. Literal em seus termos ou não, esta caracterização aponta para um ambiente difuso de ideias que seriam também um dos nexos causais da “pós-

119 Ibidem, p. xvi-xvii

120 2018, p. 85.

verdade”. Aqui, a repetição dos prefixos não seria mera coincidência para os autores citados, poderíamos sugerir (embora isso não esgote nem seja a melhor síntese da questão).

De fato, é possível sugerir que o prefixo “pós” acabou se popularizando em muitas combinações de palavras a partir da segunda metade do século XX. Mais difícil do que este apontamento, porém, é sugerir que seu emprego se realiza da mesma forma para todos os termos citados.

Uma outra palavra com o mesmo prefixo serviu como caracterização de uma postura filosófica e de certos predicados teóricos que, segundo se aponta, teriam tomado lugar no campo da discussão teórica a partir dos anos 1960. Esta palavra é “pós-estruturalismo”. Muitos autores foram apontados como expoentes deste eixo “pós-estruturalista”. Os autores outrora exemplificados, Derrida e Foucault, frequentemente são agrupados sob essa égide em livros de história da filosofia e compêndios filosóficos. É preciso, agora, passar a esta discussão. O pós-estruturalismo assim se nomeia em relação ao distanciamento que muitos de seus principais autores, como apontado, realizaram do estruturalismo que estava em voga na época.

O chamado pensamento estruturalista teve um grande pico de destaque dentro dos campos da teoria sobretudo nos anos 1950. É nesta época que a antropologia estrutural de Claude Lévi-Strauss, a psicanálise freudiana renovada de Jacques Lacan e os debates de Louis Althusser entre este estruturalismo e o materialismo histórico-dialético/marxismo ganham significativo renome, conforme se narra usualmente e citando alguns exemplos. Esta abordagem estruturalista teria como pioneiro os apontamentos linguísticos realizados por Ferdinand de Saussure sobretudo na primeira década do século. Em seu *Curso de linguística geral* – coligido a partir de notas de suas aulas reunidas por seus alunos – por exemplo, Saussure lançaria as bases de uma forma de compreensão linguística que seria sincrônica, sistemática e estrutural. Seus postulados avançaram na direção de delimitação dos *signos* linguísticos que se reportariam uns aos outros em essência de forma imediata ou, falando a partir de sua abordagem, *sincronicamente* e, assim, *sistematicamente*, conferindo, desta maneira e falando *muito* sinteticamente, uma unidade *estrutural* às suas

partículas. Ainda na primeira metade do século o antropólogo Claude Lévi-Strauss – a partir de influências como a do linguista Roman Jakobson, por exemplo – buscou aproximar a perspectiva estruturalista exposta na linguística daquela altura à antropologia que praticava. Assim, estudou os mitos de várias culturas levando em consideração partículas de mitos ou *mitemas* e realizou estudos prolíficos no campo do parentesco na antropologia e em teorias acerca da constituição da cultura – como a questão da proibição do incesto e a sua universalidade relativa à tal constituição. Da mesma maneira, o psicanalista Jacques Lacan, na psicanálise freudiana, ampliou as discussões entre esta e o estruturalismo ao conceber que o inconsciente se estruturava como uma linguagem e, a partir daí, a realizar movimentos de discussão teóricas que influenciaram muitos outros escritores, filósofos e pesquisadores dos mais variados campos e para além dos círculos da psicanálise; Se citaria, ainda, a busca de renovação do materialismo histórico-dialético/marxismo realizado sob a aproximação com os enfoques estruturalistas levada a cabo por Louis Althusser. Se apontam, assim, muito brevemente, contornos gerais das concepções de alguns dos autores usualmente atrelados a este campo.

O estruturalismo teve significativa produção teórica sobretudo na metade do Século XX, conforme foi dito. Os autores e filósofos já citados – Derrida e Foucault – tiveram contato com o panorama desta produção no período citado. Algumas das primeiras grandes publicações destes autores, como *As palavras e as coisas* de Foucault, partiram e dialogaram significativamente a partir deste contexto. Suas publicações, no entanto, mesclavam as discussões a partir dos tópicos estruturalistas com uma significativa reelaboração de sua sistemática. É nas dobras deste contexto que alguns dos primeiros livros de Derrida partiriam, como a *A escritura e a diferença* e também uma de suas principais teses, a *Gramatologia*. Seu pensamento, para pegarmos como exemplo, partiria da tópica estruturalista mas se distanciaria significativamente desta. É na discussão e na reelaboração de pressupostos estruturalistas que parte da obra de Derrida, sobretudo neste momento, busca se realizar. Não obstante, a discussão estruturalista é importante como influência – sobretudo tópica – para este autor, a partir daí seu gesto filosófico se distanciaria deste panorama estruturalista para

uma outra direção; mais tarde, seu gesto seria reconhecido como *desconstrução*. Da mesma maneira, Foucault também se distanciaria da discussão estruturalista na direção de uma arqueologia do saber e de uma genealogia do poder (estabelecendo-se aqui a questão em termos muito simplórios). O panorama deste movimento teórico ficaria conhecido como o do já citado *pós-estruturalismo*, sem que haja, contudo, uma uniformidade fulcral de teoria e pensamento entre seus autores. Foucault e Derrida pertenceram, por exemplo, durante algum tempo ao grupo que se organizava em torno da revista *Tel Quel*, mas mesmo entre estes dois pensadores há aproximações mas também distanciamentos. De qualquer maneira, o chamado *pós-estruturalismo* é bem mais amplo do que o deste grupo em específico, englobando, assim, vários outros autores.

Quase duas décadas depois da publicação de algumas das primeiras e mais importantes teses desses dois autores citados – para ficar em um exemplo e ainda e só no tão aludido “contexto francês” –, é possível pensar a emergência de outros trabalhos que, embora partam e dialoguem deste e com este panorama, talvez sejam também analisáveis sob o prisma das aproximações e distanciamentos: trata-se, sobretudo, de trabalhos que também foram extremamente influentes e se ocuparam principalmente, dentre outras coisas, de discussões acerca do estatuto e da relação entre a ciência e a modernidade. O já citado trabalho de Jean-François Lyotard, *A condição pós-moderna*, de 1979, é sem dúvida um exemplo; a este poderia ser somado um outro que também carrega uma referência à modernidade no título: trata-se de *Jamis fomos modernos*, do filósofo, epistemólogo e pensador social Bruno Latour, que foi publicado em 1991.

Longe da homogeneidade de conclusões e narrativas, estes dois trabalhos sinalizam, contudo, para uma discussão com possíveis traços em comum que passaria – aí mais claramente – a discutir as relações entre ciência e modernidade, a falar especificamente da produção científica e dos novos parâmetros e questões sociais para esta produção. Mesmo nesse caso, não se chamaria, acredito, isto de “escola pós-moderna” ou de “movimento pós-modernista” – o mais curioso acerca destes termos é que, aparentemente, poucos autores parecem de fato reivindicá-los.

Tais trabalhos agregaram ainda mais pontos para o debate teórico que vinha sendo travado em sua época. Contudo, é difícil compreender neste panorama a relação entre os postulados dos autores há pouco citados e o “relativismo pós-modernista” anteriormente definido.

O gesto filosófico que é conhecido com a desconstrução, por exemplo, seria um dos elementos que emergem deste contexto chamado de “pós-estruturalista”; contudo, seja na concepção destes autores, seja na concepção de Lyotard, é importante destacar que – apesar de compartilharem o prefixo – pós-modernidade e pós-estruturalismo não são usualmente considerados sinônimos. Ao contrário, a tópica pós-estruturalista buscaria dar conta de tematizar uma série de pensadores que – neste caso sim – passoariam a postular alternativas ao estruturalismo sobretudo a partir dos anos 1960. Apesar disto e no entanto, os autores constantemente aproximados deste panorama não necessariamente – para não dizer raramente – se associam ao que foi chamado de “pós-modernismo”. São dois registros diferentes como tomamos o “pós-moderno” (e não pós-modernista, que fique bem claro) a partir da definição de Lyotard e “pós-estruturalismo” um movimento teórico que ocorre, dentre outras áreas teóricas, na filosofia.

Assim, é preciso ter muita cautela ao abordar o que se chama por “pós-moderno”, o que se chama por “pós-estruturalista” e a chamada “desconstrução”. É preciso entender as especificidades de cada um dos termos, especificidades que raramente são intercambiáveis.

Quase todos os autores já há algum tempo aqui debatidos citam a palavra “desconstruir” como uma das ações e figuras mais típicas deste “pós-modernismo” conforme apontado por eles. Matthew D’Ancona cita Derrida e alguns termos que aparentemente fazem referência a este, mas é Michiko Kakutani que mais longe vai na caracterização e na discussão da desconstrução, tematizando-a diretamente e se ocupado dela em uma parte de seu livro, onde afirma que Jacques Derrida foi um dos fundadores do pós-modernismo, como se pode observar na seguinte citação, cuja afirmação inicial já foi antes abordada

O Pós-modernismo não apenas rejeitou todas as metanarrativas, como também enfatizou a instabilidade da linguagem. Um dos fundadores do Pós-modernismo,

Jacques Derrida – que alcançaria status de celebridade nos campi norte-americanos nos anos 1970 e 1980, em grande parte graças a discípulos como Paul de Man e J. Hillis Miller – usou a palavra “desconstrução” para descrever um tipo de análise textual da qual foi pioneiro e que seria aplicado não apenas à literatura, mas também à história, à arquitetura e às ciências sociais¹²¹.

Conforme vimos, a afirmação de que Derrida foi um dos “fundadores do pós-modernismo” seria estranha, por exemplo, à concepção de Jean-François Lyotard (que apontou, de forma muito diferente, que as modificações para tal sociedade pós-moderna ocorreriam no final do século XIX) e geraria uma série de questões a serem debatidas – assim como caberia indagar se a desconstrução se agitaria de um tipo de análise textual, mas por ora é necessário prosseguir com a definição fornecida pela autora, deixando, ainda, estas indicações em reserva

A desconstrução postulou que todos os textos são instáveis e irreduzivelmente complexos, e que os significados, eternamente variáveis, são imputados pelos leitores e observadores. Ao se concentrar nas possíveis contradições e ambiguidades de um texto (articulando os argumentos com uma prosa deliberadamente empolada e pretensiosa), promulgou um relativismo extremo que foi, em última análise, niilista em suas implicações: qualquer coisa poderia significar qualquer coisa; a intenção do autor não importava e não podia ser discernida objetivamente; não havia uma leitura óbvia ou de senso comum, já que tudo tinha uma infinidade de significados. Em suma, não existia uma verdade¹²².

Os termos que a autora usa para descrever a desconstrução e sua escrita são graves (como em “prosa deliberadamente empolada e pretensiosa” – o que em última instância é impossível de saber), também são extremas suas afirmações de que a desconstrução promulga um relativismo extremo em que qualquer coisa poderia significar qualquer coisa. Muito já foi dito acerca das dificuldades oriundas de um “relativismo de tipo subjetivista, quase solipsista”; cabe aqui, a respeito da desconstrução, realizar apenas algumas pequenas ponderações, ampliando as questões possivelmente deriváveis a partir do balanço feito com outras definições.

De fato, Derrida não fornecia uma definição direta e expressa do que fosse a Desconstrução, fornecendo, antes, orientações pontuais que sugeriam indicações

121 KAKUTANI, 2018, p. 65-6.

122 Ibidem, p. 66.

possíveis. Isto se dá dentro de um contexto – é preciso lembrá-lo – em que Derrida parecia não imaginar que seu *gesto filosófico* ficasse conhecido sob a égide de *desconstrução*. No entanto, para além disso, suas definições procedem desta maneira pois haveria uma imprecisão nas próprias definições de desconstrução, mesmo nas proferidas por Derrida.

Em um curioso artigo do livro *Metaphor and Gesture* intitulado *Catchment, growth point, and spatial metaphor: Analyzing Derrida's oral discourse on deconstruction* há um apêndice com transcrição de um momento do programa *Le monde des Idées* que reuniu, no final do ano de 2000, Derrida entrevistado pelo jornalista Edwy Plenel. No texto da transcrição, o jornalista pergunta diretamente para Derrida certas questões sobre o tema da desconstrução. Esta conversa e este debate me pareceram bastante interessantes como forma de situar o gesto filosófico assim conhecido nas palavras do próprio Jacques Derrida.

O jornalista Edwy Plenel, então, endereça uma pergunta para Derrida acerca da desconstrução lembrando de duas definições que ele, Derrida, havia dado: a saber, que a desconstrução é *ce qui arrive* (o que chega, surge ou acontece) e uma outra, que é *plus d'une langue* (frase dupla e jogo de palavras em francês que faz a frase significar, ao mesmo tempo, *mais de uma* língua e *nem uma* língua sequer). Tanto um trecho da pergunta como da resposta de Derrida são transcritos, em seu idioma original, no artigo – e contém as várias sinalizações que são próprias de transcrições detalhadas de relatos e pronunciamentos orais. Optei aqui por omitir estes pontos e tentar redigir a citação, em tradução livre, da maneira mais “textual” possível, certas ambiguidades da tradução estão sinalizadas entre parênteses.

Então, para um breve comentário sobre estas duas tentativas de definição[...], de início marca-se que a desconstrução não é uma filosofia, é de início a desconstrução da filosofia, não é uma filosofia, nem uma doutrina, nem um método. Ela é o que acontece (o que se passa) cada vez que há um evento imprevisto – por definição imprevisível – e que desloca (ou que move) de alguma maneira o estado das coisas, e que surpreende[...]A desconstrução não acontece apenas nas universidades e nos livros, há também no espaço econômico político militar, numa guerra e também o que acontece numa bolsa de valores contribui para uma desconstrução como isto que chega, que surge (*ce qui arrive*) como o que chega (*l'arrivant*) ou a chegada e o chegado (*l'arrivé ou l'arrivant*) imprevisível que produz o evento em mais de nem uma língua (*plus d'une langue*) na medida

em que – é mais de nem uma língua – a desconstrução é um esforço – então que definirei, muito simplesmente e antes de tudo, de memória – de genealogia: saber de onde nós viemos, de onde vem a cultura, de onde vem nossa linguagem, e para este, como se diz, subtrair-se da hegemonia de uma cultura – por exemplo, da cultura – sem a renegar. Eu sou também a favor da herança, da fidelidade na herança¹²³.

Sobre esta temática, Derrida continua um pouco depois, com um esboço de “definição” que parece ainda mais sintético

O motivo (também no sentido de tema) da desconstrução não deve ser, contrariamente ao que certas pessoas gostariam de o fazer, causar medo, como se ele se tratasse de uma iniciativa de demolição. Eu insisto frequentemente e sobretudo acerca do fato de que ela é de início, antes de tudo, uma afirmação¹²⁴.

Em primeiro lugar, resumindo de maneira breve alguns argumentos, se deveria sinalizar para a perspectiva de que a desconstrução é um *gesto*. Um gesto não é meramente uma técnica – ou uma técnica de leitura de textos – e também não é um sistema, não teria um caráter sistemático. Somada a esta primeira definição de seu esforço como um gesto está a perspectiva de que a desconstrução, numa difícil tradução, é *ce qui arrive*, o que surge, o que chega, algo que acontece. Isto sinaliza também na direção de que a desconstrução não se trata de uma técnica, mas de um gesto, um gesto sem garantias e com um devir, em certa medida, *inesperado* ou *inesperável*. Esta perspectiva não parece querer levar a uma mistificação do processo – tampouco a um *desespero* –, mas apenas deixá-lo coerente com o que é um dos seus propósitos de iniciativa: pensar como há um inerente impensado e impensável no pensamento. A questão, então, se deslocaria do primado da iniciativa para uma figura do “isto se desconstrói” – tampouco iniciativa presente a si mesma do “autor” como não é “propriedade” inerente da coisa discutida. A desconstrução, aliás, adota uma postura crítica às metafísicas da “presença” e da “propriedade”. Ela não parece, assim, saber exatamente o que tem de próprio. Também por isso é um procedimento feito na

123 DERRIDA apud JACQUES MONTREDON et al. 2008, p. 192-3. A tradução é livre e modificada, como é a estrutura da apresentação escrita. Os grifos, então, foram feitos para este trabalho.

124 Ibidem, p. 193.

herança, como um herdeiro, olhando para um passado que, ao mesmo tempo, não é meramente reapropriado, mas é posto em causa de forma diferente. Por isso o gesto não se chama “destruição” ou mera “reconstrução”, mas sim “desconstrução”. Desconstruir não é destruir, o uso desta curiosa palavra aqui não é fortuito. A desconstrução lida com tudo o que tem de legado, como tudo o que tem de herança, aparentemente não para reduzi-lo ao pó ou ao *pós*, o que seria uma tentativa de destruição, mas observar, a partir de um espaço e de uma posição quase impossíveis, como a radicalização daquela coisa mesma que se discute, ou que é discutida em sua radicalidade, se desconstrói¹²⁵.

A origem da palavra desconstrução tem por um dos inícios uma tentativa de Jacques Derrida de traduzir a *Destruktion* ou a *destruição fenomenológica* presente, como figura, na obra de Martin Heidegger, filósofo que Derrida – como aliás já foi acertadamente dito antes – estudou¹²⁶. A ideia não seria tanto a de destruir o legado da metafísica ocidental, mas entendê-lo diferentemente. Não é meramente uma “ação política” – embora a política, muito além do sentido que tem aqui, atravessasse o processo o tempo todo –, pode ser considerado uma ideia profundamente “axiológica”.

Entendo que, numa frase em alusão à Derrida, esta pode ser uma definição bastante abstrata para um começo¹²⁷. No entanto, não se faz recurso a isto fortuitamente, mas buscando uma linguagem que é apropriada para a exposição. Dizendo, ainda, *Grosso modo*, se poderia localizar a desconstrução como um dos postulados da esfera de interesses da filosofia contemporânea e que, a partir deste

125 Um outro lugar e momento textual que parece fornecer boas indicações acerca da desconstrução é o livro intitulado “De que amanhã...”, escrito a partir de uma conversa – ou entrevista – entre Derrida e a historiadora e psicanalista Elisabeth Roudinesco (Cf. DERRIDA;ROUDINESCO, 2004, pgs. 9-31).

126 Perspectiva apontada, dentre outros momentos, na obra de Derrida intitulada *Lettre à un ami Japonais*.

127 Em livros como *Espectros de Marx* Derrida fala em um perdão por maneiras tão abstratas para um começo (C.f. p. ex. 1993, p.72) e também em *O monolinguismo do outro* (“esta é uma maneira bem abstrata de contar uma história”, C.f. DERRIDA, 1996, p. 53). Como se pode ver, o emprego desta expressão não é fortuito, sinalizando ao mesmo tempo que a “desconstrução precisaria” de um outro registro narrativo em sua exposição e que se nota esta diferença, com o seu perdão.

contexto, postula uma certa forma de lidar com o legado e com as questões suscitadas pelos debates anteriores na chamada “tradição filosófica” – como aliás não é ação exclusiva do que se chama por desconstrução. Tendo muitas “influências” e dialogando com muitos contextos diferentes – como a crítica da metafísica de Heidegger, a sistemática estruturalista da linguística e além, o pensamento político de Marx, a psicanálise freudiana, a literatura moderna e vários outros – a desconstrução procura entender questões que, inclusive, não deixam de participar de seu tempo (como é o tempo da *virada linguística*, embora a participação da desconstrução neste contexto se dê de formas completamente diferentes e *à parte*). No entanto, não consigo encontrar subsídios para encarar a desconstrução como uma “técnica de análise de textos” e, sobretudo, como um postulado que afirma que os significados são imputados por seus leitores. Derrida parecia querer se distanciar do relativismo – como aliás, é possível ver mais explicitamente em alguns trechos de sua obra¹²⁸.

Expondo diretamente, em primeiro lugar, haveria dificuldades em classificar o pensamento de Derrida como um “subjetivismo” pois o centro desta abordagem – o sujeito – seria, em Derrida, fora do centro, ex-cêntrico. Como veremos muito adiante, no livro *O monolinguismo do outro* Derrida utiliza uma curiosa metáfora oriunda de um filme japonês para evidenciar, expondo de maneira muito sintética e ainda inapropriada, uma figura para um sujeito que, entretanto, não é presente em si mesma para si mesma. No seu exemplo, Derrida cita, a partir do filme, uma pessoa que tem uma tatuagem que, não obstante, não consegue ver. Se possível fosse falar de um sujeito em Derrida, seria certamente um sujeito parecido com esta figura: ainda um outro para si mesmo, não presente a si; em suma, algo que está ali e, no entanto, que não é autoevidente. Neste sentido, utilizando uma figura que já debatemos antes, a figura do sujeito – se fosse debatida nesses termos – seria certamente também *espectral*, ou conteria os elementos desta espectralidade. Há algo ali que não é autoevidente a si mesmo e que, não obstante, ali está. A conversa entre os sentinelas na peça de Shakespeare, *Hamlet*, acaba por ilustrar isto: Horácio indaga que a figura do espectro é parecida com a do rei recentemente morto, ao passo que Bernardo responde que ela parecia com o rei

128 C.f. DERRIDA;ROUDINESCO, 2004, p. 17.

como *ele parecia consigo mesmo*. Como este grau impreciso poderia comandar os parâmetros e a *técnica* para a interpretação de um texto?

Não se diz isso, em primeiro lugar, para realizar uma “defesa da desconstrução”; tal ação, por si mesma, não pareceria fazer “avançar” significativamente o debate filosófico. Em absoluto, não se trata de compartimentalizar crítica e apologia. A intenção é, em primeiro lugar, realizar um debate entre as duas perspectivas que se discute expondo os seus argumentos relativos a este debate. Tudo o que é dito ajuda a compor a *complexidade* da questão.

Tampouco se pretende afirmar que os argumentos da desconstrução são intercambiáveis com os apresentados pelos autores aqui discutidos; não, de todo é preciso admitir que, sim, há diferenças elementares nas concepções filosóficas expostas por todos os espectros deste debate. Isto não significa, evidentemente, que tudo o que se computa para a desconstrução – como a negação e a aversão ao iluminismo e um suposto irracionalismo – se sustente. Há aparentes e contrastes diferenças, se supõe, entre uma coisa e outra: não parece, em absoluto, que a desconstrução se estruture como uma apologia da mentira ou, ainda, de concepções de mundo que se sustentariam num relativismo subjetivista, como vimos. A desconstrução parece sinalizar para o que há de impensado no pensamento, o que não significa, evidentemente, pregar um não-pensar – ou, antes, pregar uma espécie de morosidade em relação ao pensamento, do tipo “tanto faz, tanto fez”. Da mesma maneira o cenário debatido – chamado de o da “pós-verdade”, abre novas questões de ordem filosófica, questões que parecem valer a pena indagar.

Assim, é hora de concluir brevemente o capítulo realizando um balanço do que foi apresentado segundo os nossos objetivos.

2.5

Conclusão do Capítulo

Conforme dito, são dois os objetivos gerais deste trabalho: comparar o panorama aludido à pós-verdade com os postulados filosóficos de Nietzsche e Derrida, sobretudo e, em seguida, buscar postular como uma discussão a partir das

visões desses dois autores poderia ressignificar consideravelmente o contexto da pós-verdade, sobretudo quando considerado em sua vertente *axiológica*.

Neste sentido, então, se fez uma introdução geral à noção de pós-verdade a partir do significativo marco de escolha desta como a *palavra do ano* dos *Dicionários Oxford*. A partir deste marco continuou a se discutir a palavra como conceito partindo de seus contornos mais gerais para as definições mais específicas – e seus supostos nexos causais. Para isto, foi utilizada uma discussão bibliográfica que realizou um balanço a partir das obras de alguns autores sobre a pós-verdade: das definições para o nexo causal foi se chegando à perspectiva de um “contexto pós-moderno” alimentado por um “relativismo subjetivista” que seria um dos vetores e causas desta pós-verdade. Passando das definições do *Dicionário Oxford* para a discussão bibliográfica, tais postulados acerca de possíveis influências para a “era da pós-verdade” vinda de autores como Nietzsche e Derrida foi se tornando cada vez mais discutida. Neste momento, então, se tornou possível e factível, em primeiro lugar, discutir os significados da palavra pós-verdade e sua suposta relação com a pós-modernidade e, depois, como os dois filósofos citados são apresentados pelos autores na discussão bibliográfica – além do contexto das comparações.

Se concluiu que a ligação entre os postulados dos filósofos citados e o chamado “contexto pós-moderno” é muito mais complexa do que poderia se apresentar num primeiro momento. Neste sentido, é preciso proceder de maneira mais profunda, caso se queira estabelecer uma correlação entre estas duas esferas. Em primeiro lugar, é preciso citar que a própria noção de “pós-modernismo” é ainda um desafio tanto para a história da filosofia quanto para os debates contemporâneos nesta disciplina. No meandro deste contexto muitos termos são misturados como sinônimos sem que necessariamente o sejam. É preciso, ainda, pensar as ideias em seus estatutos de “emissão” e “circulação”, ampliando a alçada dos interesses filosóficos meramente acerca da compilação crítica para um *concretismo abstrato* de ideias num mundo. Isto, obviamente, não pode ser ainda melhor desenvolvido aqui. De qualquer forma, muitas perguntas sobre a constituição do chamado “contexto da pós-verdade” e sua possível relação entre os postulados de Nietzsche e Derrida foram colocadas.

Resta, agora, tentar entender como, a partir das dúvidas e das aproximações e distanciamentos dos gestos filosóficos destes autores com o contexto citado, se seus filosofemas não poderiam pensar esse contexto de uma maneira totalmente diferente – ou de que formas suas obras podem fornecer subsídios para pensar essa questão. É a isto que este trabalho irá se dedicar agora.

3

A Vontade de Verdade em Nietzsche

3.1

Introdução ao capítulo

Exposto o que seria este panorama da “pós-verdade” e a perspectiva de que sua conceituação traz aproximações e distanciamentos com o pensamento filosófico de Nietzsche e Derrida, partindo destes distanciamentos é hora, agora, de buscar entender como tais diferenças poderiam levar a uma outra compreensão da referência ao termo.

Assim sendo, num primeiro momento se buscou expor as várias definições de “pós-verdade”; depois, alguns autores associaram este panorama – com um certo nexos causal – aos pensamentos filosóficos de Nietzsche e Derrida, cabe agora pensar como os postulados destes dois autores poderiam, ainda, repensar radicalmente esta noção proposta.

Mas não se faz isso apenas para realizar tal leitura. Verdadeiramente, é preciso enxergar a dificuldade de demarcar um ponto inicial aqui: se projetaria essas leituras para este contexto ou se recorreria a essas leituras para buscar compreender de outra forma este conceito? Não parece haver resposta totalmente segura e aparente.

De qualquer forma, fiquemos com este indicativo: as conceituações de Nietzsche e Derrida – e também a de outros filósofos contemporâneos – foram fundamentais para uma rediscussão, com novos desdobramentos, acerca da tópica da *verdade*. Não significa que estes autores minaram ou buscaram simplesmente criticar o conceito de verdade, mas que pensaram sofisticar a questão pensando-o de outras formas, o que não significa realizar ou postular uma *apologia da mentira*. Não há um vínculo *necessário* sobre as duas perspectivas: é perfeitamente possível colocar questões acerca do tema da verdade, como parecem fazer os dois autores citados, sem que isso redunde numa afirmação ética apologética da mentira ou, então, numa negação ou destruição de qualquer pressuposto que permita um entendimento entre as pessoas ou os grupos – além

de parecer muito distante de um “subjetivismo”. Nietzsche, por exemplo, realiza uma apologética da *aparência* – tal “apologética”, no entanto, não parece pretender qualificar a defesa de um falso em vista de um “verdadeiro”; ao contrário, em Nietzsche, parece mesmo que se trata de postular o entendimento *pela* aparência e, em estâncias ademais, além da dicotomia entre *essência* e *aparência*. Esta, no entanto, é uma questão mais ampla. Se voltará a isto mais tarde.

Não significa, igualmente, que não haja questões nesses dois autores que abram uma miríade de outras questões. Não significa, aqui, buscar uma “pureza” na interpretação “correta” dos dois autores para que destes se possa realmente “falar”. Trata-se, muito simplesmente, de pensar uma questão e recorrer a perspectivas oriundas de uma leitura desses dois autores para tentar pensar esta questão de uma forma consideravelmente outra, ampliando assim a paisagem discursiva e tentando fornecer argumentos que possam, ainda, compor ainda mais a discussão e os debates. Ainda, a intenção sobretudo não é estabelecer uma *concordância* com alguns autores e uma *discordância* com outros. Antes, parece que o tom geral, aqui, é o de uma *discordância generalizada* que, não obstante, só por tematizar todos esses autores acaba por desenhar *pontes* com todos estes, já que para tematizar tais questões é preciso trazê-las a tona e, desta maneira, aproximar-se e distanciar-se destas. Assim se buscará continuar com tal exposição.

Ainda, à guisa de apresentação, é significativamente importante assinalar um deslocamento aqui: trata-se de entender duas coisas a partir da perspectiva da *vontade*. Como veremos, a elaboração contemporânea desta figura da *vontade* foi significativa para todo o conjunto de sua filosofia, como também o foi em relação ao olhar para a tradição anterior. As duas observações acerca da figura da *vontade* – que serão aqui expostas mais como exposição de apresentação e sensibilização para a questão – são as seguintes: em primeiro lugar, *há vontade*, ou há alguma coisa como a vontade. Esta vontade, como veremos, é mais do que meramente subjetiva e sua *economia* ou sua *dinâmica* foram assinaladas de formas diferentes durante o curso de parte da filosofia contemporânea. *Há algo como a vontade* foi uma observação elementar e fundamental para todos os postulados que, desta

maneira, acabaram a tematizando na filosofia contemporânea. Esta observação permite que se desloque o *eixo de observação*, em filosofia, para toda uma outra “mecânica” que, então, se reporta à segunda observação que se faria relativa ao tema: esta perspectiva de assinalação da *vontade* e de deslocar a atenção para ela faz desdobrar todo um outro olhar para a *epistemologia* e para a *axiologia*. Assim, a postura muda significativamente de figura: ao invés de uma “adequação” natural entre conhecimento e mundo, entre valor e valoração também, tratar-se-ia de pensar uma postura *dinâmica* de movimentação a partir de vontades que, inclusive, escapariam à perspectiva meramente subjetiva ou subjetivista. Tratar-se-ia de pensar uma *organização* dinâmica a partir desta figura da vontade que é diferente tanto da “adequação” do conhecimento ao objeto como, também, da própria estruturação do mundo a partir de certos pressupostos que são, em alguma medida, conteúdos basilares para uma formulação esquemática. Embora seja discutível a possibilidade de se escapar, em total medida, de um certo formalismo e, ainda, de uma esquematização de princípios, é preciso assinalar que tal postura acaba por, ao mesmo tempo, tornar tais formulações significativamente abstratas embora foque na *economia* ou na *dinâmica* relacional como forma de compreensão que é – em última medida – apenas diferenciável, sendo mais uma tópica para debate.

Esta perspectiva, logo, será bastante importante para que se possa delinear o grau de *diferença* em termos de uma abordagem que envolva a questão de uma *vontade de verdade*, temática que será trabalhada mais adiante.

3.2

Prelúdio: do idealismo à Vontade

Antes de prosseguir, é elementar que se busque deixar algo bastante claro: O desenvolvimento em filosofia – no século XIX – da perspectiva da *vontade* e sua centralidade é fundamental não apenas para os desenvolvimentos da chamada *filosofia da diferença* como também o seria para a filosofia contemporânea, em geral. Uma virada a partir de preocupações idealistas pós-kantianas para esta perspectiva da vontade foi significativamente importante para a *tópica* e o debate

nesta filosofia contemporânea. Geralmente, pensando em história da filosofia, um grande número de filósofos e especialistas aponta como grande marco deste pioneirismo da *vontade* enquanto perspectiva filosófica contemporânea na obra, já citada, de Arthur Schopenhauer – na primeira metade do século XIX. Sua influência se estenderia, logo, à “filosofia da vida” de Nietzsche, às grandes “viradas” realizadas pela psicanálise sobre a figura humana a partir da figura do inconsciente e da pulsão, à Filosofia Existencial que, tendo por interlocutores anteriores nomes como os de Nietzsche e Kierkegaard, foi considerada significativamente importante para o panorama filosófico do século XX e, enfim, muitas outras que tematizaram seus postulados ou então debateram com seus interlocutores.

No entanto, mais do que isto – as possíveis influências e retomadas – é a *perspectiva da vontade* que precisa ser assinalada aqui. Em formas contemporâneas de estruturação da tradição filosófica este movimento, de recurso à perspectiva da *vontade*, é considerado central pois poderia deslocar o eixo de atenção e observação de vários filósofos a partir de então¹²⁹. Sem querer adiantar muito o tema mas já fornecendo uma indicação, se poderia dizer que a preocupação se deslocou, por exemplo, de perspectivas que se formalizavam como essencialmente epistemológicas, ainda exemplarmente, pensando a adequação entre objeto e conhecimento, para perspectivas que passaram a entender o campo do real em jogo como uma rede de ações mediadas não como mera *formalidade* em relação a um fim, mas ainda como uma atitude que “transcenderia” o próprio horizonte de sua realização.

Na primeira metade do século XIX, após os grandes marcos do Iluminismo e, então, do *esclarecimento kantiano*, a filosofia alemã parecia discutir majoritariamente sob a tópica da filosofia de Hegel e do Idealismo Transcendental. Partindo deste e neste contexto mas divergindo fundamentalmente dele, Schopenhauer produziu uma obra filosófica que pôs em

129 Uma discussão extensa e contemporânea da perspectiva da vontade – com suas implicações filosóficas e para a história da filosofia – foi feita por Diogo Bogéa no capítulo “metafísica da vontade” do livro de sua tese “metafísica da vontade, metafísica do impossível. A dimensão pulsional como terceiro excluído”, C.f. BOGÉA, 2018, pgs. 35-94.

evidência uma substituição da atenção aos pressupostos idealistas para a já citada perspectiva da vontade. Se aproximando da metade do século é possível observar que outros postulados filosóficos em certa medida contrários ao idealismo hegeliano começam a pipocar – sejam estes, por exemplo, o Materialismo Histórico-Dialético de Marx e Engels ou, mais tarde, a filosofia de Nietzsche. Este movimento, então, corroborou tais deslocamentos, embora nem sempre com a mesma finalidade. De forma geral, a obra de Schopenhauer acabou sendo considerada uma parte significativamente relevante nestes deslocamentos em primeiros momentos. É essencial notar, aqui, a mudança nas preocupações: Afrânio Coutinho numa introdução ao Livro IV do texto *O mundo como vontade e representação* – talvez a principal obra de Schopenhauer – aponta muito sinteticamente para a direção deste deslocamento, “partindo da noção do ‘mundo como ideia’, corrigida pela de que ‘o mundo é vontade’, pois como objeto de conhecimento o corpo é mera ideia, que deve ser conhecido como sensação[...]”¹³⁰.

A perspectiva do “mundo como ideia” remeteria a postulados metafísicos onde a essência do ser – expondo por ora em termos heideggerianos – seria concebida a partir do idealismo. A perspectiva do “mundo como vontade” sinalizaria um deslocamento temático para esta “vontade” e, assim, lhe conceberia toda uma outra dinâmica. Um pouco antes Afrânio Coutinho, ainda, comentando pontos escolhidos da obra de Schopenhauer, expõe o seguinte – que é muito importante, de maneira breve, para apresentação da questão

O segundo ponto é a descoberta da vontade como coisa em si; é pela experiência interior que tudo começa a se esclarecer, nos conduz a conhecermo-nos como indivíduos que têm tendências, necessidades, aspirações, isto é, uma vontade, tão ligada a nosso corpo que toda tendência do desejo se traduz imediatamente por um movimento corporal; o corpo assim é expressão da vontade, é a vontade conhecida do exterior, como representação¹³¹.

Podemos notar, aí, algumas coisas significativamente importantes: em primeiro lugar, a proximidade com o vocabulário kantiano, do qual o autor parte,

130 In: SCHOPENHAUER, 2012[1818], p. 10.

131 Ibidem, p. 9.

mas para postular uma série de questões que não obstante derivarem deste contexto acabam por esboçar uma perspectiva consideravelmente diferente deste; em segundo lugar, para além do já citado deslocamento do idealismo para a vontade está, na mesma feita, o deslocamento para se pensar filosoficamente a figura do corpo – o que, claro, parece significativamente influente tanto para a filosofia nietzscheana (notadamente em livros como *Ecce Homo*, por exemplo) como para a psicanálise freudiana; em terceiro lugar, ainda, é preciso notar que, a partir da citação, no entanto, não parece necessário que se incorra a um subjetivismo para pensar a perspectiva da vontade – o próprio estabelecimento do primado da *vontade* “bagunçaria” qualquer subjetivação, sobretudo quando esta postula uma absoluta racionalização do sujeito.

A perspectiva da vontade, então, deslocaria alguns significativos juízos filosóficos de uma procedimento descritivo de fenômenos calcados em estruturas gerais de compreensão – definidas epistemologicamente – para um arranjo do mundo humano a partir de um *jogo* onde o conteúdo se daria dentro dos próprios movimentos deste jogo. Assim, os grandes postulados epistemológicos e estruturais da compreensão de mundo não submeteriam a vontade a seus arranjos, mas seria a vontade que submeteria e daria movimento aos movimentos epistemológicos: o que não significa que estes não teriam validade, mas seriam, antes, movimentos oriundos da vontade que, não obstante, assim ganhariam seus propósitos.

Desta maneira, a partir do grande primado da *Vontade* enquanto estruturante de qualquer conteúdo antes do conteúdo, as ações e relações passam a ser vistas dentro deste *jogo* no qual o *a priori* – a saber, a própria *perspectiva da vontade* – seu eixo estruturante não teria um conteúdo estático, mas antes seria a condição de possibilidade para a direção de confecção de qualquer conteúdo. Esta forma de postular acaba por propor uma nova economia da política. Ao invés de se afirmar conteúdos estritos *a priori*, esta atitude passou a tematizar muito mais os arranjos do jogo enquanto forma de edificação dos conteúdos então elaborados.

Completa o parágrafo da citação anterior a seguinte frase: “a vontade de viver dá nascimento à dor, que é a única realidade positiva, e o prazer só é sentido

no momento fugitivo em que cessa a dor”¹³². Como vimos, a *perspectiva da vontade*, a partir da chave de Schopenhauer, seria uma influência significativa para a obra nietzscheana. No entanto, esta última filosofia – na medida em que se caracterizaria como um vitalismo – se distanciaria do pessimismo schopenhauriano em prol de uma visão mais “afirmativa da vida”. Esta seria uma das preocupações principais de Nietzsche que pessoalmente, em sua escrita filosófica, se distanciaria cada vez mais destas perspectivas schopenhaurianas embora seja muito importante ainda o deslocamento para a *perspectiva da vontade* que, como veremos, Nietzsche tematiza, mas à sua maneira. É hora, então, de ingressarmos num ponderamento acerca da obra e dos postulados deste autor para a chamada tradição filosófica.

3.3

Nietzsche, o “vitalismo trágico” e a “vontade de potência”

Neste capítulo se realizará e recorrerá a uma leitura dos postulados de Friedrich Nietzsche e as especificações que seu pensamento filosófico pode fornecer à temática da verdade – que, como veremos, também torna possível partir para indagações acerca da questão da *identidade*. O que é Friedrich Nietzsche? Em primeiro lugar (mas não antes de mais nada), Friedrich Nietzsche é um *nome*. E, mais do que um nome, é um *nome de filósofo*. Estranha parece ser essa assinalação, mas assim continuaremos. Nietzsche assinala o *nome de um filósofo* e, neste meio – a filosofia –, o recurso ao nome parece ser significativamente importante. Abramos um livro de história da filosofia: quando não sob a égide de grandes recortes temáticos, geralmente o índice destes livros se compõe como uma *lista de nomes próprios*, indo, por exemplo de Tales de Mileto ou Pitágoras a nomes mais contemporâneos, como o de Nietzsche e outros ademais. Nesta perspectiva, o *pensamento filosófico* é associado a um autor, que é o portador de um *nome próprio* que o caracteriza e caracteriza a *assinatura* com a qual este assina sua obra. Por sua vez, este nome próprio não é a mesma coisa que o seu

132 Idem.

portador, e mesmo que a “existência histórica” – se diria – deste autor possa ser finita, a *assinatura* de seu *nome próprio* resta aberta ao devir e aos tempos vindouros, ainda mais se perdurar esta obra.

Estes postulados acerca do nome próprio estão, curiosamente ou não, em um texto de Jacques Derrida sobre Nietzsche chamado *Otobiographies de Nietzsche*. Neste, o autor discute e apresenta uma leitura do livro deste último intitulado *Ecce Homo* – o que é considerado como o mais próximo de sua autobiografia – e propõe, a partir dela, um entendimento a partir destas figuras que apresenta – as do *nome próprio* e da *assinatura*, por exemplo. O título do texto joga com a pronúncia, em francês, da própria palavra *autobiografia*: ouvindo-se o título do autor de *A escritura e a diferença* praticamente não se diferencia, oralmente, a pronúncia das duas palavras (*autobiographie* e *otobiographie*), tornado-se mais clara esta diferença apenas quando se visse o título escrito.

Otobiographie joga, então, com a figura do ouvido, a substituir o prefixo *auto* pelo *oto*, que, por sua vez, deita raízes na etimologia grega para lembrar da palavra ouvido. Não é o espaço, aqui, para desenvolver os postulados de Derrida no livro acerca desta temática. Cabe, apenas, citar que Derrida, no livro citado, tem por um de seus temas a “autobiografia” e a relação entre a “vida e a obra” dos filósofos. Se expomos que partiremos dos postulados de Friedrich Nietzsche para pensar a questão da verdade e pretendemos realizar uma aproximação apresentadora, é preciso reconhecer que comum é se recorrer a uma exposição acerca de *sua-vida-sua-obra* [*sa-vie-son-oeuvre*]¹³³.

Pois bem, é assim que Derrida apresenta a questão com hífenes: *a-vida-a-obra*. A perspectiva de Derrida é debater a relação entre o que seria a “biografia” de um filósofo, por um lado, e sua “obra”, por outro – mas a questão é que Derrida “bagunça” esses lados. A linha que os separaria na verdade atravessa a ambos: para Derrida a questão é consideravelmente menos estanque.

Tal problemática não é nova, nem mesmo na filosofia. Muitos autores e filósofos já postularam – extensivamente ou não – acerca deste tema. A própria postura de Derrida parece se reportar – não para criticar ou retomar, mas como um ato de *herança de questões* – à posição de Heidegger acerca do tema. Como

133 C.f. DERRIDA, 2005, p. 57.

postular a relação entre os “dados empíricos”, entre a biografia e a vida dos filósofos e o seu “pensamento” em/ou sua obra? Para Heidegger, a questão parecia se reportar muito mais a este “pensamento” que aos “episódios empíricos” de sua vida ou biografia. Tal escolha parecia estar firmada numa contrariedade em relação aos muitos “psicologismos” ou, ainda, “historicismos” que este identificava na época: em suma, à perspectiva de que um autor poderia ser resumido ou deduzido dos fatos empíricos e dos contornos gerais da sua vida. Derrida, como foi dito, trabalharia esta questão de uma maneira diferente.

Longe de buscar uma narrativa de manual – dificultando até uma leitura deste tipo – Derrida, em primeiro lugar, interrogará esta curiosa expressão acerca de *a-vida-a-obra*. É a partir do “gesto” de Nietzsche, a partir desta escrita de sua autobiografia como se pode ler em *Ecce Homo*, que Derrida pretende pensar – ou repensar – essa relação que, tradicionalmente, tanto se tornou estanque, e que ele, Derrida, pretende retrabalhar. É a partir daí que se pensa o que pode ser chamado de *políticas do nome próprio* e as questões relativas à assinatura de um nome próprio sobre algo que pode ser reputado como sua obra. Podemos ler essa assinatura como algo que mostra esta *borda que aborda* tanto as duas bordas da “vida e da obra”. Dizendo muito brevemente, a assinatura numa “obra” remete tanto para o nome próprio do autor como para os limites dessa sua “obra”. No entanto, isto é ainda impreciso e ficará, aqui, apenas esboçado; nos limitaremos a apenas mencionar esta abordagem de Derrida pois ela acaba por oferecer uma interessante tematização desta apresentação que aqui se faz necessária. Não será possível oferecer uma exposição mais pormenorizada desta aqui, mas que se notem estas figuras da assinatura e do nome próprio na exposição.

Pois bem, Friedrich Nietzsche é um *nome* e um *nome de filósofo* (o que não é necessariamente o portador do mesmo). A *assinatura* deste nome caracteriza e reúne toda a perspectiva de uma obra. Assim, Friedrich Nietzsche também sinaliza um *índice* que reúne, sob a rubrica de sua assinatura, uma coleção de textos e escritos que se tornam “coesos” e agrupados justamente quando reunidos sob esta rubrica. Esta assinatura, então, remete para o que assinou, assim como o que é assinado também remete para esta rubrica. O *ato de assinar* é um gesto que pode

ser considerado através da ótica de *sua-vida-sua-obra*. Resta, ainda, indagar o que se assinou.

Um dos primeiros livros considerados mais significativos de Nietzsche – assim considerados geralmente por uma *contra-assinatura* do debate crítico especializado em Nietzsche e seu *arquivo*¹³⁴ – é o intitulado *O nascimento da tragédia*, publicado em 1872. Em 1888 – ano em que escreve significativos livros como o *Crepúsculo dos ídolos* e *Ecce Homo*, além de fragmentos (em sua maioria para o projeto do conjunto de publicações *Tresvaloração de todos os valores*) – Nietzsche sofre um colapso nervoso que é considerado o marco de fim de sua obra filosófica escrita. Esta obra filosófica é usualmente considerada como a coletânea de textos mais significativos que assinou no período entre esses dois anos. Ao recolher ou reconhecer seus textos assinados neste conjunto, a contra-assinatura da crítica chancela e delimita um espaço e tempo caracterizados pela ligação com esta assinatura e a reúne sob este *índice*.

Assim sendo, este *índice* sumaria algo de específico, algo que se torna específico por ser sumariado.

Mas o que seria este algo?

O que é reunido como seu *pensamento filosófico* é posto em causa pelo seu *nome* e se constitui a partir de sua *assinatura*. O que é posto em causa, então, é o que é reunido a partir de sua assinatura, mas esta reunião também põe em disputa aquilo que põe em causa. Em suma: este *algo* ao que foi aludido nunca é absolutamente estabelecido, é posto em causa mas como uma “causa legal”, uma causa em disputa, em litígio, uma coisa sob cuja constituição tanto se converge como se diverge. A origem destas indicações e postulados acerca do nome próprio e do que ele põe em causa estão no texto de Derrida intitulado *Interpreting signatures*, que está reunido no volume sobre o encontro Gadamer/Derrida¹³⁵.

Em suma, desta maneira, o nome próprio de Nietzsche, sob o índice de sua assinatura, reúne um “pensamento filosófico” que, não obstante, está aberto não só a uma disputa como a uma multiplicação indefinida do *arquivo*. O *arquivo Nietzsche* é acrescido de várias contribuições por parte da “fortuna crítica” que

¹³⁴ Um termo aqui também caro ao vocabulário de Derrida.

¹³⁵ MICHELFELDER; PALMER, 1989, pgs. 58-71.

aumentam o volume de tudo aquilo que remete ao índice do arquivo, assim aumentando o que se diz dele, seu próprio conteúdo e a alçada de suas definições. Partindo desta nomenclatura observada no léxico de Derrida – e tão imprecisamente, pela celeridade, esboçada –, é preciso pensar: o que é esse algo reunido sob a assinatura do nome próprio “Nietzsche”? Isto seria algo pensado a partir das políticas do seu nome próprio. Fiquemos agora com a questão da caracterização pela “fortuna crítica”.

Reunido sob um índice, este “algo” assinado é retomado pela contra-assinatura da fortuna crítica, que reúne sob a continuidade de um nome próprio mas também sob as contingências na disputa do *sobre o quê este nome próprio põe em causa* – e a causa é precisamente uma “disputa”. Há algo de “espectral” nesta atividade do arquivo, algo que reúne mas sem presença ou homogeneidade absolutas.

Dizendo, agora, de maneira mais tradicional: há este *algo* que seria o pensamento de Nietzsche. Na medida em que se caracteriza este *algo* se buscaria uma definição. Este é também o trabalho incessante da crítica. Esta crítica postula suas definições e retoma, assim, a referência a este algo.

O trabalho da fortuna crítica filosófica se estendeu acerca do nome Nietzsche desde que esta *emissão* se multiplica, sempre e já como uma contra-emissão, mas ensejando, assim também e por sua vez, outras contra-emissões em referência a este nome.

Há várias formas de traçar uma cartografia deste legado crítico. Em primeiro lugar se poderia destacar que, pouco após a edição de seus livros, muito se tomou Nietzsche como um *filósofo-poeta*. Se esta afirmação parece considerar o seu estilo, ela foi acusada de esvaziar o impacto dos seus postulados filosóficos, já que muito se aproximaria este da literatura dando, assim, menor ênfase às suas ideias. Outros postulados acerca de sua obra foram sendo construídos. Heidegger, num certo sentido e em geral nos anos 1930 e 1940, tematizou Nietzsche levando em consideração o impacto de seus juízos filosóficos sem buscar dar ênfase maior em seu estilo. Nietzsche passou a ser, então, um dos principais interlocutores de Heidegger em sua produção filosófica, encarando Nietzsche como um filósofo significativo e importante, habilitando-o e reabilitando-o, postulando suas ideias

em relação a uma perspectiva da história da filosofia. A posição que Nietzsche ocupa nos postulados de Heidegger é importante pois, para este último, Nietzsche representaria o ponto de apogeu e culminância da metafísica e, assim, sua auto-supressão. Nietzsche seria ainda um metafísico, mas, com sua doutrina da *vontade de potência*¹³⁶, Nietzsche levaria a metafísica – e especificamente a “entificação do ser” a tal nível de abstração que, então, se abriria a possibilidade de pensá-la novamente como um todo, olhando para frente e para trás – como que a partir de uma “crista da onda”.

Se a perspectiva de Heidegger teria “habilitado e reabilitado” os juízos filosóficos de Nietzsche, foi criticada, posteriormente, por alocar e interpretar este autor num espaço e numa posição muito específicos: a saber, a de “último dos metafísicos”. Outros autores se voltaram contra esta questão, muitos questionando a ideia de que Nietzsche seria um autor metafísico e, outros por vezes, tentando pensar seu projeto filosófico por fora do “edifício de compreensão” proposto por Heidegger – este no qual Nietzsche estaria no topo da metafísica. Assim, se Heidegger buscou evitar que Nietzsche fosse lido apenas por tópicos biográficos, estetizantes e psicologizantes, a “história” na qual aloca este foi também posteriormente discutida.

Heidegger, então, deu bastante ênfase na perspectiva da “vontade de potência” em Nietzsche. Este seria o seu principal postulado, a caracterização de sua ontologia: o ser, para Nietzsche, seria e seria regido pela “vontade de potência”. Ao dar esta definição, Nietzsche estaria entificando o ser – mas o faria de maneira tão aberta e abstrata que este ente mesmo sustaria o processo. Se, como foi dito, esta perspectiva de alocação de Nietzsche dentro da metafísica seria criticada por alguns, vale lembrar que, para muitos – e isto obviamente também

136 A tradução, do alemão, para “vontade de potência” gerou muita discussão e não só na língua portuguesa como para seus correspondentes em outras línguas. Inicialmente traduzida por “vontade de poder”, a expressão *Der Wille zur Macht* passou a ser gradualmente traduzida para formulações que se aproximariam de “vontade de potência”. A proximidade da expressão “vontade de poder” com a figura do “poder macropolítico” seria considerada confusa para os postulados de Nietzsche, dentre outras coisas. Não podendo, por ora, desenvolver mais a questão, fica delimitado que se está usando a expressão “vontade de potência” mas não sem assinalar também seus limites e contorno característicos.

não havia sido dito apenas por Heidegger – a *vontade de poder* se caracteriza como um ponto de centralidade e convergência do “pensamento filosófico” de Nietzsche.

Além de “vontade de poder”, outros dois “conceitos” parecem ser constantemente tematizados como centralidade nos postulados de Nietzsche: trata-se também de “eterno retorno” e de “super-homem”. A palavra “conceitos” está entre aspas pois a oposição nietzscheana ao ideal platônico do *mundo dos conceitos* ainda resta a ser discutida. Se voltará a isto mais tarde. De maneira geral, acredito que constantemente se retomem estes três “conceitos” em exposições sobre Nietzsche: “vontade de potência”, “eterno retorno” e “super-homem”. Mesmo a “tradição francesa” posterior a Heidegger que, em muitos momentos, tomou a posição de criticá-lo sobretudo em vistas das questões acerca da “metafísica” pareceu continuar, em maior ou menor grau, a tematizar Nietzsche a partir destas figuras. O já citado texto *Otobiographies de Nietzsche*, por exemplo, de Derrida, toma a “doutrina” do eterno retorno como um dos pontos centrais – mas de uma maneira ainda estranha a essas esquematizações, é preciso notar, num centro que se faz e se desfaz ou refaz na medida em que o texto vai avançando.

Há outras maneiras de tematizar Nietzsche, claro. Derrida, Julian Marías – filósofo espanhol do século XX que escreveu conhecida *História da filosofia* e muitos outros, por exemplo, dão ao pensamento filosófico de Nietzsche epítetos que remetem a uma “filosofia da vida”. Isto não excluiu a ênfase nas figuras da “vontade de poder”, do “eterno retorno” e do “super homem”, mas talvez seja uma apresentação mais ampla e interessante.

Neste momento, agora, se seguirá uma linguagem que é um pouco mais narrativa e, por consequência, elíptica. Ao apresentar os filosofemas de Nietzsche se pressuporá a afirmação de uma série de coisas – por isso ela é elíptica; ela assim é pois a exposição narrativa – como talvez qualquer exposição, aliás – pressupõe e prescinde da objectalidade do objeto. Por isso ela não é fenomenológica, também (se aproximando mais, poderia se dizer, da “aproximação naturalista”). De qualquer maneira, levando em consideração que tal narração não é, sob hipótese alguma, uma história definida mas antes um

conjunto de questões cambiantes e que qualquer naturalismo é um recurso de linguagem, se pode prosseguir sem mais delongas.

Como poderemos tematizar este “algo” sempre cambiante que seriam os postulados de Nietzsche? Talvez precisemos compreender a partir de aproximações e distanciamentos. Começemos, ainda, com uma comparação bastante abstrata.

A revolução francesa quis realizar uma ruptura considerável no tecido da história: não à toa proclamou a ruptura com o “antigo regime” e, em uma de suas fases, proclamou o Ano I. Ela quis tudo recomeçar e romper definitivamente não apenas com o que lhe antecedia diretamente mas com toda uma ordem de coisas que lhe era considerada antiquada, não à toa, aliás, como dito, reservou a essa ordem o nome de “antigo regime”. Era o novo que estava surgindo daquele momento, um novo que deveria ser radicalmente diferente de tudo o que havia sido até então, um novo totalmente outro. A ruptura da revolução francesa era com um legado que, por sua vez, deitaria raízes longamente por sobre a história. Nietzsche criticaria o que a revolução francesa representava e parecia mesmo lhe reservar sua contrariedade¹³⁷ – como, aliás, também o fazia em relação ao

137 Como exemplo disto e para deixar registrado que esta aproximação não é, em absoluto, *intratextual*, vale a pena citar um trecho do nono capítulo do livro *Crepúsculo dos ídolos*, intitulado “incursões de um extemporâneo”, que é *um* dos momentos em que Nietzsche abordou e qualificou a questão da revolução francesa em seus escritos: “também odeio Rousseau *na* Revolução: ela é a expressão universal dessa dualidade de idealista e *canaille*. A sangrenta *farce*[farsa] em que transcorreu essa Revolução, sua “imoralidade”, pouco me interessa: o que odeio é sua *moralidade* rousseauiana – as chamadas “verdades” da Revolução, com as quais ela continua a produzir efeito e persuadir todos os rasos e medianos. A doutrina da igualdade!... Mas não há veneno mais venenoso: pois ela *parece* ser pregação da própria justiça, quando é o *fim* da justiça... “igualdade aos iguais, desigualdade aos desiguais” – *isto* seria o verdadeiro discurso da justiça: e o que daí se segue, “Nunca tornar igual o desigual”. – Em torno dessa doutrina da igualdade houve acontecimentos tão horríveis e sangrentos, que tal “ideia moderna” *par excellence* ficou rodeada de uma espécie de glória e de clarão, de modo que a Revolução seduziu, como *espetáculo*, também os espíritos mais nobres. Isso não é motivo para respeitá-la mais, afinal. – Vejo apenas um homem que a percebeu como deve ser percebida, com *nojo* – Goethe...” (2006[1888], p. 98: “IX – incursões de um extemporâneo: 48.” Os grifos são originais da obra). Ao mesmo tempo, cabe notar, aqui, um outro momento dos escritos nietzscheanos em que se abordou a questão da revolução francesa e que, mesmo que de forma curiosa, acaba por interessar

Segundo Reich de Otto Von Bismarck¹³⁸. Realizando críticas à democracia e ao ensino massificado¹³⁹, por exemplo, Nietzsche parecia ir contra às ideias da revolução francesa, sem poder ser, entretanto, meramente enquadrado como um filósofo da *restauração* – suas críticas ao clericalismo, por exemplo, rapidamente bagunçariam esta aproximação. Mas pode se postular, curiosamente, que o procedimento filosófico que Nietzsche realiza é, em certa medida, comparável às atitudes em jogo na revolução francesa: ao invés de criticar ou retomar discussões e postulados filosóficos imediatamente anteriores – como Kant, por exemplo, ao tematizar a questão entre empirismo e racionalismo – Nietzsche realiza uma reavaliação crítica de *toda* a filosofia anterior – e de tudo o que se institucionalizava, filosoficamente, como a tradição. Assim como os revolucionários franceses definiram e se voltaram contra o “antigo regime”, Nietzsche definiu e avaliou criticamente o que se poderia chamar de tradição “platônico-cristã”. É conhecida sua frase, logo no prólogo de *Além do bem e do mal*, de que o “cristianismo é platonismo para o ‘povo’”¹⁴⁰. Assim como os revolucionários também pretenderam recomeçar de maneira inaudita e nova, Nietzsche deixou de subtítulo para este último livro citado a expressão *prelúdio a uma filosofia do futuro*. E o que é mais curioso: este “gesto” não parece ter sido realizado só por ele na filosofia contemporânea, verdadeiramente, parece até mesmo que se torna mais comum: temos como exemplo Heidegger e a “história

ser tematizada a partir da tópica que se apresenta aqui, trata-se de todo um trecho do segundo capítulo de *Além do bem e do mal* “como sucedeu recentemente, em plena luz dos tempos modernos, com a Revolução Francesa, essa farsa horrível e, observada de perto, desnecessária, na qual os espectadores nobres e entusiastas de toda a Europa interpretaram à distância os seus próprios arrebatamentos e indignações, por tanto tempo e tão apaixonadamente que o *texto desapareceu sob a interpretação*: assim também uma posteridade nobre poderia mal-entender o passado inteiro, e desse modo tornar suportável a visão dele. – Aliás: isto já não aconteceu? Não fomos nós mesmos essa ‘posteridade nobre’? E não foi precisamente agora que, na medida em que o percebemos – isto acabou?” (2005[1886], p. 41: “capítulo segundo: o espírito livre”: 38. Os grifos são originais da obra). Tal discussão, entretanto, levando em consideração os objetivos e delimitações da exposição, não poderá ser aqui pormenorizada.

138 C.f. p. ex. NIETZSCHE, 2006[1888], p. 13: “I – Máximas e flechas (máxima 23)”.

139 C.f. Ibidem, p. 56 ss: “VIII – O que falta aos alemães: 3.”

140 NIETZSCHE, 2005[1886], p. 8: “Prólogo”.

da metafísica”, Derrida e o “logocentrismo”¹⁴¹, dentre outros. Se isto é um privilégio ou uma característica da filosofia contemporânea não se sabe – é muito difícil, ou impossível, precisar tais limites. No entanto, é curiosa a aproximação entre esses eventos de contemporaneidade histórica e filosófica. É assim que se poderia aproximar Nietzsche e revolução francesa em filosofia.

É também a partir desta ruptura que Nietzsche, por vezes, parece querer se inserir: a ruptura com o ideal platônico-cristão parece decisiva para o gesto de sua filosofia. Desde *O nascimento da tragédia*, por exemplo, já poderiam aparecer as primeiras críticas ao platonismo. Em *Crepúsculos dos ídolos*, Nietzsche afirmaria como seus postulados se colocam contrários à separação e à definição entre um “mundo dos conceitos” e um “mundo sensível”, “dos sentidos humanos” – e como, tomada em radicalidade, tal afirmação poderia tornar possível repensar toda uma perspectiva filosófica.

Mas por que Nietzsche afirma esta contrariedade em relação ao que chama de ideal platônico-cristão e por quê aproxima os dois? Talvez um indicativo para esta questão seja fornecido pela mesma direção: a saber, da já mencionada perspectiva de “separação” ente “mundo ideal” e “mundo sensível”, aquele “dos sentidos”.

Em seu livro *Crepúsculo dos ídolos*, Nietzsche intitula seu quarto capítulo de *como o ‘mundo verdadeiro’ se tornou finalmente fábula: história de um erro*. Trata-se de um pequeno texto dividido em sintéticas etapas e que parece seguir a direção de uma história nesta forma de fábula. No capítulo, começa abordando a doutrina platônica do “mundo dos conceitos” e como, nesta doutrina, este último se constituiria como o “mundo verdadeiro”: “o mundo verdadeiro, alcançável para o sábio, o devoto, o virtuoso – ele vive nele, *ele é ele*. (a mais velha forma da ideia, relativamente sagaz, simples, convincente. Paráfrase da tese: ‘eu, Platão,

141 Cabe, entretanto, também deixar claras as possíveis diferenciações e distanciamentos entre os três projetos: trata-se, em primeiro lugar, de assinalar uma diferença entre a figura do “filosofar com o martelo (contra os ‘ídolos’)” de Nietzsche, da “destruição fenomenológica” de Heidegger e da “desconstrução” de Derrida. Embora se possa argumentar que os três autores poderiam se aproximar na questão de reavaliar toda a tradição, as diferentes perspectivas de *como* lidar com esse legado parecem marcar *distanciamentos* fundamentais. Se discutirá isso mais detidamente adiante.

sou a verdade’)”¹⁴². No segundo parágrafo, se segue, no mesmo desenvolvimento, a metafísica cristã da igreja: “o verdadeiro mundo, inalcançável no momento, mas prometido para o sábio, o devoto, o virtuoso (‘para o pecador que faz penitência’). (progresso da ideia: ela se torna mais sutil, mais ardilosa, mais inapreensível – *ela se torna mulher*, torna-se cristã...)”¹⁴³. Há, então, num primeiro momento, uma aproximação entre a divisão platônica – a partir da figura do “mundo dos conceitos” e do “mundo sensível” – e a divisão cristã eclesiástica entre o mundo terreno e supraterrâneo. Tanto no ideal platônico como no cristão eclesiástico o “mundo verdadeiro” seria o “mundo dos conceitos” ou o “mundo supraterrâneo”. Esse mundo condicionaria toda a experiência do “mundo sensível” ou “terreno”, que existiria em prol do “mundo verdadeiro” superior e, assim, seriam, antes, os mundos “aparentes”. Além das aparências, haveria a essência do mundo “verdadeiro”; os mundos que não o verdadeiro, como o “sensível” ou “terreno”, comporiam a outra parte da divisão, os mundos aparentes. Para Nietzsche, essa experiência rebaixaria a experiência da vida sempre delegando para um mundo outro “verdadeiro” a experiência de autenticidade. Para além do mundo experimentado com os sentidos e perene, então, o “mundo verdadeiro” seria não só o condicionador de toda a experiência como o parâmetro de toda possibilidade. Seria o conteúdo do eixo epistemológico, axiológico e ontológico, dentre outros. A delimitação de um “mundo verdadeiro”, logo, esvaziaria e rebaixaria a vida ou a experiência da vida, para Nietzsche. A consideração de que esta postura é um erro também evidencia e remete ao outro lado da centralização do que Nietzsche considera a vida. A vida, desta maneira, em seus postulados filosóficos, passaria a constituir a centralidade da experiência. Tal postura, entretanto, não visa apenas inverter os polos da questão, afirmando a primazia do que se chamaria de “mundo sensível”. Ao se posicionar contra a diferenciação a partir de um “mundo verdadeiro”, Nietzsche também vai além da divisão em que se inclui o mundo sensível. É a maneira como fecha o curto capítulo que se cita: “abolimos o mundo

142 NIETZSCHE, 2006, p. 31: “IV – Como o ‘mundo verdadeiro’ se tornou finalmente uma fábula. História de um Erro: 1.”. Os grifos são originais da obra.

143 Idem: “IV – Como o ‘mundo verdadeiro’ se tornou finalmente uma fábula. História de um Erro: 2.”. Os grifos são originais da obra.

verdadeiro: que mundo restou? o aparente, talvez?... Não! *Com o mundo verdadeiro abolimos também o mundo aparente!* (Meio-dia; momento da sombra mais leve; fim do longo erro; apogeu da humanidade; INCIPIT ZARATUSTRA [começa Zaratustra].”¹⁴⁴. A abolição da *divisão* entre os dois mundos abole também a *perspectiva dos* dois mundos, a vida surge para além do “mundo verdadeiro” e do “mundo aparente” como vida. Esta seria uma ênfase de Nietzsche.

Talvez seja essa uma maneira interessante de começar a se endereçar ao arquivo das obras de Nietzsche, a partir da ênfase que este autor dava à “vida”.

Um desdobramento desta ênfase é a de que a centralidade da vida esvaziaria este centro de qualquer conteúdo – pois todos os conteúdos se mediriam em relação à *vida* mesma. Assim sendo, nada poderia igualar sua grandeza. Nietzsche, no entanto, não deixava de encarar essa vida sob determinados pontos de vista, notadamente os *fisiológicos*. Assim, a análise se daria a partir do que era útil ou prejudicial à vida. Os juízos de Nietzsche sobre o ideal platônico-cristão, por exemplo, reconheceriam que, no momento em que foram elaborados, eram uma forma de responder às suas demandas mas que, pelas propostas, acabaram por se tornar decadentes. Desta maneira, a ênfase “vitalista” de Nietzsche permitiria uma avaliação de conteúdos sob um outro prisma, sob um prisma reformulador de pressupostos. Logo, se partiria da já citada “divisão dos mundos” para a experiência da vida enquanto grandeza; a seguinte passagem do *Crepúsculo dos ídolos* – que aliás é o fim do capítulo anterior ao recentemente citado – ilustra bem este argumento assim como também ilustra a passagem que o autor faz da “divisão dos mundos” para a primazia da vida

Serei alvo de gratidão, se resumir uma visão tão nova e tão essencial em quatro teses; assim facilito a compreensão, e também desafio a contestação[...] *Terceira tese*. Não há sentido em fabular acerca de um “outro” mundo, a menos que um instinto de calúnia, apequenamento e suspeição da vida seja poderoso em nós: nesse caso, *vingamo-nos* da vida com a fantasmagoria de uma vida “outra”, “melhor”¹⁴⁵.

144 Ibidem, p. 32: “IV – Como o ‘mundo verdadeiro’ se tornou finalmente uma fábula. História de um Erro: 6.”. Os grifos são originais da obra.

145 Ibidem, p. 29: “III – A razão na filosofia: 6.”. Os grifos são originais da obra.

Nesta citação, podemos observar uma série de argumentos que podem se repetir nas propostas nietzscheanas: a avaliação crítica da “divisão” entre mundos aparentes e verdadeiros, o “instinto de calúnia” e também uma série de figuras que parecem se reportam ao entrecruzamento de categorias “fisiológicas” com a chamada “metafísica da vontade”; a percepção da centralidade da vida perante esta “divisão” e o vocabulário fisiológica que a acompanha, o “niilismo” – que, neste caso, significaria antes a “negação da vida enquanto vida” – que Nietzsche usa como uma categoria analítica de outros pensamentos, etc.

Este niilismo seria, para Nietzsche, o contrário do que o termo parecia designar em sua época: tratava-se, antes, de designar pensamentos que “rebaixariam” o “valor” da vida, negando-a, assim. Poderíamos inclusive esboçar uma questão que compararia – hipoteticamente e apenas de maneira ilustrativa, quando não um pouco reducionista – estes postulados em relação aos de Heidegger: se, para Heidegger, a *entificação do ser*, o esquecimento da *diferença ontológica* e, por consequência, do ser, caracterizavam a metafísica – por essencializar um ente para um ser que, na verdade, seria a doação desses entes mesmos e portanto seria “inidentificável” por estar “além e aquém”¹⁴⁶ dos entes –, se poderia dizer que, para Nietzsche, a questão se tornava axiológica na medida em que nenhum valor poderia estar além da vida, que teria seu conteúdo esvaziado – seu *o quê* é indefinível enquanto um conteúdo, por exemplo, justamente porque a definição do que a vida *é* pareceria configurar algo que condicionaria a própria vida, assim rebaixando-a a esta categoria. Logo, inversamente, se analisaria *axiologicamente* os valores de acordo com essa medida da vida que, não obstante, seria inultrapassável. Esta perspectiva poderia, apenas como um exercício de abstração, fornecer indicativos acerca de uma frase de Nietzsche em *Além do Bem e do Mal* que será melhor trabalhada mais adiante: “A falsidade de um juízo não chega a constituir, para nós, uma objeção contra ele; é talvez nesse ponto que a nossa nova linguagem soa mais estranha. A questão é

146 Esta é uma expressão cara ao vocabulário de Jacques Derrida, e não de Heidegger. Foi utilizada pois parecia uma indicação adequada, mas as vicissitudes da contextualidade devem ser guardadas.

em que medida ele promove ou conserva a vida, conserva ou até mesmo cultiva a espécie”¹⁴⁷. Esta linguagem, sem dúvida, pode gerar uma série de interpretações: algumas apontando-a como irracionalista, outras como biológica ou biologizante, outras como meramente higienista. No entanto, aqui se quis chamar a atenção apenas para a perspectiva *axiológica* – já que se procede pela tópica do valor e sua análise – e, a título de exposição, esboçar uma comparação com postulados de Heidegger que não parece exatamente *intratextual*, tampouco meramente *intertextual*, mas um balanço *paratextual* acerca de dois textos e com os objetivos desta exposição. Assim como Heidegger conferia, em seus postulados filosóficos, uma centralidade indefinível do ser, poderia se argumentar que Nietzsche poderia ter postulado uma centralidade indefinível parecida com o que chamava de vida. Mas isto, mais uma vez, seria meramente ilustrativo: serviria, antes, para delinear um procedimento. Tais comparações serviriam apenas em vistas de tipos ideais.

Como vimos, então, Nietzsche conferiria esta “centralidade indefinível” à vida: *axiologicamente* falando, por exemplo, a vida seria o valor *por excelência* e, assim, seria um valor indefinível pois qualquer definição deste valor – ou do que conferisse valor a este valor – acabaria se postulando como algo condicionante da vida, sendo uma grandeza para a própria vida, assim. Antes, o ponto nietzscheano pareceria ser o de compreender a vida como um eixo – e como um eixo *comparativo*, por exemplo. Isto possibilitaria a Nietzsche desenvolver uma analítica sobre a vida que usaria esta como eixo para compreensão: em suma, argumentos que fossem *afirmadores* da vida seriam argumentos que sinalizariam para a direção deste valor, enquanto os argumentos *negadores* da própria vida seriam argumentos niilistas. Esvaziada de conteúdo mas sendo eixo de comparação, então, a vida serviria como ponto de análise para que visse a posição dos diversos argumentos perante este valor e em sua posição. Esta analítica de unidade sem definição de conteúdo, logo, geraria uma outra abordagem comparativa. Daí, Nietzsche recorreria a argumentos de linguagem *fisiológica* para comparar os filosofemas, postulados e “ideologias” (embora este termo não seja costume de utilização do autor) como se fossem *mais* ou *menos* afirmadores

147 NIETZSCHE, 2005[1886], p. 11: “Capítulo primeiro – dos preconceitos dos filósofos: 4.”. Os grifos são originais da obra.

desta postura acerca da vida. Isso permitira, também, que Nietzsche desenvolvesse uma outra *mecânica* comparativa – e que essa própria comparação compusesse um dos centros de sua filosofia. Desta questão *fisiológica* acerca da questão da *vida* poderia haver a caracterização do movimento enquanto movimento da *vontade de potência*¹⁴⁸.

Como já foi anteriormente abordado brevemente numa nota, a expressão escrita por Nietzsche na língua alemã *der wille zur macht* acabou por constituir várias e discrepantes traduções em muitas línguas. Inicialmente traduzida em algumas línguas – como o português – por expressões comparáveis à *vontade de poder*, esta expressão passou a ser paulatinamente mais traduzida para *vontade de potência*. A possível confusão da expressão nietzscheana com uma perspectiva de poder no sentido “macropolítico” é um dos principais motivos dessas modificações nas traduções. Alega-se que quando Nietzsche discutia a questão da *vontade de poder* esta *vontade* não se voltava meramente ao poder político simplesmente mas ao *poder*, o *poder* em qualquer coisa, ter alguma *potência* e percorrer uma direção que aponta primordialmente para mais *potência*, *poder mais*; como se poderia ver, esta designação seria muito anterior à qualquer conexão com o poder no sentido político.

Pensar a vida era então, para Nietzsche, também compreender fisiologicamente a “mecânica” ou “dinâmica” que abordava e que realizava movimentos a partir da *vontade de potência*. Do que se trataria esta *vontade de potência*? Talvez *poder mais potência*. Poder poder mais. Nota-se que esta perspectiva esvaziaria, desde já, qualquer postulação de *conteúdo* para esta *vontade de potência*; nada almejando e não tendo um sentido específico que não

148 Tanto para a especificidade das noções – e seus importantes correlatos – de *vontade*, *pulsão*, *impulso* e *instinto* em Nietzsche como para uma discussão acerca da acepção “vontade de potência”, remeto às notas de Paulo César de Souza na edição que traduziu de “Além do bem e do mal”: em primeiro lugar relativo às noções de *impulso*, *instinto*, etc (C.f. SOUZA in: NIETZSCHE, 2005, p. 195-9) e então à *vontade de potência* (C.f. Ibidem, p. 200-1). A discussão, sintética, realizada nas notas é uma forma de resumir e complementar uma discussão que, pelos contornos deste trabalho e seu desenvolvimento, não poderia ser longamente desenvolvida aqui, embora elementarmente esteja disposta e tematizada pelas páginas que seguem – a discussão nas notas é, talvez, mais “técnica” e, por isso, uma importante contextualização.

apontasse, sem pressupostos, para a potenciação. Estes movimentos, então, desenhariam a dinâmica de deslocamentos sem *a priori* na/da vida.

A partir do que vem sendo exposto, é possível já vislumbrar em que medida se poderia aproximar tais postulados nietzscheanos com a perspectiva de um vitalismo. No entanto, resta uma dúvida: conforme o título deste tópico especificou, a expressão seria a de um “vitalismo trágico”. O que significaria, então, esta noção de trágico e de que maneira ela se relaciona com os postulados nietzscheanos? É o que se verá agora.

O autor Roberto Machado – em livro sobre Nietzsche que será melhor tematizado mais adiante mas que desde já fornece por toda a narrativa indicativos de compreensão – remete, para tratar da questão da verdade, ao contexto do já citado livro *O nascimento da tragédia*¹⁴⁹. Neste, Nietzsche recuaria até a Grécia arcaica para destacar uma maneira de conceber a filosofia e o conhecimento que seria substancialmente diferente da maneira racional e lógica que, segundo ele, seria elaborada pelo socratismo clássico, perdurando enquanto tal: a tragédia e o saber tal como na constelação apolíneo-dionisíaca dos poetas clássicos gregos – notadamente Sófocles e Ésquilo.

Conforme foi dito, neste momento de sua escrita Nietzsche recua narrativamente até a Grécia arcaica e passa a debater especificamente questões relativas à “civilização grega” que, não obstante, acabam por tematizar questões que estruturariam a compreensão filosófica posterior. Em primeiro lugar, alude ao que seria chamado de “sabedoria popular grega”¹⁵⁰. Expondo de maneira muito breve, remeteria esta à elaboração e compreensão do que se poderia chamar *avant la lettre* de “caráter absurdo da existência”. O pessimismo, neste contexto então, poderia ser uma possibilidade avaliativa. Buscando superar esta questão, o caráter grego investiu – levando em consideração sua “cosmovisão olímpica” – numa aproximação que Nietzsche chama de *apolínea* – relativa ao deus Apolo – tanto da

¹⁴⁹ 2017, p. 26.

¹⁵⁰ C.f. MACHADO, 2017, p. 24 ss. A maioria das indicações e o fio da meada aqui serão narrados a partir da elaboração e da exposição sintética de Roberto Machado e de sua apreensão da questão, já que este é um interlocutor importante na esquematização deste momento do presente trabalho.

estética como da vida. A esta postura apolínea corresponderia a era dos grandes cantos homéricos, das grandes epopeias gregas e seus heróis – notadamente a *Iliada* e a *Odisseia* – e também a afirmação dos critérios do *belo* e da *beleza* em estética. Tal perspectiva contemplativa ou “impulso” poderia, então, superar o possível “pessimismo existencial” investindo numa saída artística/religiosa (sem partição rígida das esferas) que afirmaria a beleza do ser a partir da subjetividade, da apreciação e do caráter de *sonho* à experiência e à experiência artística – é a relação com o sono que aproximaria o “impulso” da figura de Apolo.

Se o impulso apolíneo se aproximaria, então, da figura do sono, o impulso dionisíaco se aproximaria da figura da *embriaguez*. Tido como estrangeiro – em relação ao mundo grego *apolíneo* – e tendo por figuras mitológicas mais próximas algumas que ressaltavam justamente o aludido “caráter absurdo” da “sabedoria popular grega”, o impulso dionisíaco e sua figura eram mais associados a uma visceralidade da exposição de uma realidade “nua e crua”. Os cultos dionisíacos eram frequentemente caracterizados pelo “excesso” e pela “embriaguez”, que, se instigava dentro dos seus limites das práticas, era dissipada quando se saía deste estado de embriaguez, se voltando outra vez à existência encarada segundo a “sabedoria popular grega”.

Com o ingresso exponencial desta perspectiva dionisíaca na “civilização grega” – que a esta altura seria considerada mais *apolínea* – uma série de questões foram suscitadas no meio desta cultura. Se as perspectivas dionisíacas encaravam uma certa “dispersão” e um caráter renovado e, ao mesmo tempo, difícil de ênfase numa realidade mais visceral, esta “dispersão” após a visceralidade da experiência considerava um problema.

A solução, segundo Nietzsche e de acordo com os seus termos – remetendo aqui à estruturação de apresentação feita por Roberto Machado – seria uma constelação apolíneo-dionisíaca que, por exemplo, ganharia contornos significativos na perspectiva da arte nas tragédias clássicas da ática grega¹⁵¹.

151 Para além do aqui exposto, uma forma que consideravelmente parece bem estruturada de apresentação das perspectivas do apolíneo e do dionisíaco em Nietzsche é feita em trecho de um livro que será melhor discutido somente bem mais adiante: trata-se de *Sujeito e identidade em Nietzsche*, de Regina Maria Lopes van Balen, que diz “Em *O nascimento da tragédia* o apolíneo é

Esta solução consistiria em “acolher o dionisíaco” a partir de um “movimento apolíneo”, ou seja: se a postura dionisíaca enquanto tal, em toda sua visceralidade, poderia estruturar a dispersão e a desagregação quando passada a “embriaguez”, uma forma de lidar com essa experiência sem necessariamente se estando na desagregativa era *encenar* este estado, ou qualificá-lo a partir do drama trágico. Com isto, se recorreria ao característico do “impulso” dionisíaco, mas sob a mediação da encenação, da arte, da aparência, da dramatização e delimitação do fenômeno dentro destas perspectivas apolíneas estéticas que, então, seriam o ambiente para que se desse tal impulso conservando, entretanto, a experiência contemplativa como uma forma de se assegurar da desagregação visceral que poderia ser exercitada literalmente. Com a encenação do drama trágico se aludia ao caráter visceral e, ao mesmo tempo, desagregador da experiência sem, contudo, chocar-se com a desagregação literal. O espectador entraria em contato com toda aquela esfera de conteúdo e indagação sem, entretanto, saltar dos estados.

Nesta perspectiva, a encenação da tragédia, pela visceralidade do impulso dionisíaco, negaria os próprios princípios do impulso apolíneo – como a individualidade; ela, no entanto, só poderia ser encenada a partir destas perspectivas apolíneas. Assim se daria uma constelação entre os dois impulsos. Como afirma Roberto Machado, apesar desta caracterização a tragédia seria avaliada positivamente por Nietzsche: “segundo Nietzsche a finalidade da tragédia é produzir alegria”¹⁵², e define mais precisamente em seguida quais seriam os termos deste postulado: “a tragédia, ao mostrar que o destino do herói trágico é sofrer, não produz sofrimento, mas alegria, uma alegria que não é mascaramento da dor, nem resignação, mas a expressão de uma resistência ao próprio

caracterizado pela medida. É o *principium individuationis*. Apolo é o deus da aparência, do sonho, da imagem plástica que liberta o indivíduo da dor e do sofrimento. O dionisíaco, ao contrário, é aquele que rompe com todas as fronteiras. É o excesso, desmesura, o êxtase, a ruptura que destrói com o indivíduo e a subjetividade. Dioniso, deus da música e da dança, é o fundamento trágico da realidade e que aponta para a pluralidade de máscaras. Na tragédia grega ele é o único herói com diferentes máscaras. O dionisíaco aponta a pluralidade e a diferença: ‘todos os personagens célebres do teatro grego são somente máscaras do herói original Dioniso’ (VAN BALEN, 1999, p. 30. Os grifos são originais da obra).

152 2017, p. 38.

sofrimento”¹⁵³. Além disso, a figura da arte trágica e da dramatização da tragédia neste contexto poderia ser encarada como uma forma artística de produzir um conhecimento sobre a vida que encararia esta de maneira ainda mais complexa. Esta forma artística de produção do conhecimento seria mais *vitalista* na medida em que se coloca como *criadora*, de fato, deste conhecimento sobre a vida; em contrário a esta perspectiva Nietzsche oporia o ideal socrático-platônico do conhecimento lógico que se postularia como um *reprodutor* de uma realidade que estaria dada, não se colocando assim na perspectiva de um *criador* dos conhecimentos, mas sim como um *sumarizador*.

Sobre a possível especificidade da tragédia, Roberto Machado pontua ainda que

Eis a estranha “consolação” que proporciona a tragédia: a certeza de que existe um prazer superior a que se acede pela ruína e pelo aniquilamento do herói, da individualidade, da consciência; pela destruição dos valores apolíneos. O que poderia dar a impressão de uma negação da aparência em nome da essência. Isso porém seria um equívoco, na medida em que a negação dos valores apolíneos só pode ser realizada em forma de representação, de imagem, de ilusão, isto é, apolineamente. Se o dionisíaco puro é aniquilador da vida, se só a arte torna possível uma experiência dionisíaca, não pode haver o dionisíaco sem o apolíneo¹⁵⁴.

Desta maneira, como vimos, para Nietzsche este conhecimento em jogo na tragédia seria mais *afirmador* da vida que o desenvolvido em bases socrático-platônicas. Esta avaliação em relação à vida com perspectivas *afirmadoras* ou reativas desta não estaria circunscrita a este campo, entrando em jogo mais uma vez na avaliação da figura “lógica” da tradição filosófica, abordando-a desta vez pela perspectiva da moral. Se verá isto adiante

3.4

Interlúdio: Da Vontade de Potência à Vontade de Verdade

Conforme foi dito, a comparação da vida com a vida, em Nietzsche, levaria a uma linguagem em que seriam pesados argumentos de movimentos *afirmativos*

¹⁵³ Ibidem, p. 39.

¹⁵⁴ Ibidem, p. 40-1.

ou *negativos*. A perspectiva da *vontade de potência* levaria a uma avaliação muito específica de uma série de fatores relativos a esta: um destes fatores é a moral, que Nietzsche pretende abordar a partir da figura de uma *genealogia da moral*. Roberto Machado assim define tal *genealogia da moral*: “não uma teoria moral, mas uma teoria da vontade de potência em que a vida é considerada princípio último tanto do conhecimento como da moral”¹⁵⁵.

A partir de tal procedimento, se chegaria à seguinte conclusão, ainda segundo Roberto Machado: “e o que se revela, então, é a grande antinomia entre moral e vida: a moral, como manifestação da fraqueza e insurreição contra a vontade afirmativa de potência, é uma negação da vida, um combate contra seus valores mais fundamentais”¹⁵⁶.

Avaliando, assim, a vida, Nietzsche poderia afirmar que a moral é reativa em relação à vida e a correlação de forças da *vontade de potência*. A *genealogia da moral* seria uma maneira de entender a constituição desta moral a partir justamente desta “dinâmica” – da vontade de potência –, que percorreria caminhos alheios aos da própria moral. Cabe agora percorremos um caminho inverso ao que abordamos na questão da valoração em Nietzsche para compreendermos como, neste, novamente a questão volta à avaliação valorativa da vida para, desta feita, buscarmos esboçar uma observação acerca da passagem da perspectiva da *vontade de potência* para a *vontade de verdade*.

Para Nietzsche, como veremos mais detidamente, “a crença fundamental dos metafísicos é a *crença nas oposições de valores*”¹⁵⁷. Da mesma maneira, a moral se estruturaria a partir de uma hierarquia dos *juízos de valor* na qual determinadas avaliações seriam consideradas não apenas *mais* do que boas ou más, mas como partes de algo que seria um *Bem* ou um *Mal*. Para tal estruturação da moral, Nietzsche diria que esta enfraqueceria a perspectiva da vida, pois elegeria como *valores supremos* exatamente aquilo que seria, em sua acepção, contrário à vida, negativo da vontade de potência. A moral da tradição criticada

¹⁵⁵ 2017, p. 14.

¹⁵⁶ Ibidem, p. 15.

¹⁵⁷ NIETZSCHE, 2005[1886], p. 10: “Capítulo primeiro – dos preconceitos dos filósofos: 2.”. Os grifos são originais da obra.

por Nietzsche seria essencialmente estabelecida na antinomia entre uma “moral gregária” e uma “moral aristocrática”: os valores desta “moral gregária” seriam realizados no avesso da “moral aristocrática”, desvalorando, na acepção de Nietzsche assim, tudo o que é nobre e afirmando, valorativamente, uma moral “reativa” que seria em última acepção gregária e conservadora da vontade de potência – e não expansora, o que lhe é mais característico de movimento.

Tal avaliação sobre a moral, em Nietzsche, geraria algumas questões: em primeiro lugar, caberia indagar se a oposição de uma “moral gregária” a uma “moral aristocrática” não seria, justamente, um mecanismo de oposição de valores. Tal procedimento, se pode argumentar, poderia configurar, antes, uma própria avaliação nietzscheana acerca de uma *oposição* que é constitutiva da moral (quase como se esta oposição entre morais fosse o que constituísse esta moral em específico). No entanto, aí restaria uma questão: qual seria o mecanismo ou critério de Nietzsche para avaliar de fato se a ou uma moral é reativa ou afirmadora da vida? Tal perspectiva não redundaria, mais uma vez, num dualismo?

Relativa a esta questão há uma outra, acerca da nomenclatura da qual Nietzsche se serve constantemente na tópica acerca da ‘vida’ e da ‘moral’: trata-se de *força* e *fraqueza*, quando não de *forte* ou *fraco*. O dualismo destas expressões parece atravessar mesmo boa parte da obra nietzscheana e constitui, não obstante, um de seus principais *eixos* de avaliação: afirmava-se com frequência a perspectiva *forte* ou *fraca* de um juízo em relação à vida, em relação à correlação de forças da vontade de potência; em suma, em relação à *constituição* de determinados juízos. Levando em consideração seus apontamentos acerca de uma “conservação” – e não uma expansão – da vontade de potência, Nietzsche qualificaria essa “mecânica” ou “dinâmica” a partir da oposição entre os termos citados. Poderia se indagar, então, se tal oposição não seria também uma oposição de valores.

O argumento de Nietzsche, note-se, não seria tão simples: não se trataria, propriamente, de uma avaliação absoluta ou mesmo de um juízo universalmente invariável. Como este pontuaria, trata-se da relação entre a posição destes juízos e a afirmação da vida. Haveria, é claro, todo um contexto mesmo para a moral e

seus postulados, a questão não é puramente essencialista. A avaliação de Nietzsche seria em relação à “dinâmica” da vida e da *vontade de potência* e redundaria, antes, numa avaliação desta *perspectiva* e de seus próprios pressupostos. Poderia, inclusive, se argumentar que forte ou fraco são postulados da própria moral, mas não é isto que Nietzsche parece querer argumentar – já que, para além do que cita a moral, estas expressões são empregadas avaliativamente em relação à vida fora dos próprios termos da moral, são uma nomenclatura avaliativa da própria perspectiva nietzscheana da vontade de potência. Esta faz parte também de todo o argumento fisiológico com o qual Nietzsche delinea a questão e seus contornos: a perspectiva de força ou fraqueza se ligaria a esta questão.

E, no entanto, caberia perguntar: por que força e fraqueza? Por que restam essas questões? Elas existiriam “fora” dos apontamentos morais, seriam um critério para a própria perspectiva da vontade de potência – isto pensando a partir da nomenclatura nietzscheana? Se é certo que Nietzsche realizaria uma fase de “inversão da moral” na qual, ainda dentro do terreno da moral, mostraria que esta é amoral – porque ligada também à perspectiva da vontade de potência antes de ser moral – também é de se indagar sobre a insistência dos termos para pensar a própria questão da vontade de potência. Ainda: levando em consideração os próprios postulados nietzscheanos, seria possível *apontar* se um juízo tende, *de fato*, à forte ou fraco? A resposta para isto poderia ser a perspectiva de que tais juízos mais fracos seriam os que se direcionariam, como já foi exposto, a uma desvalorização da vida em prol de outros valores – no entanto, uma questão resta importante: não se precisaria adotar, nos próprios termos, uma perspectiva do que é a vida para mensurar isto?

Em suma e recapitulando a questão: os apontamentos nietzscheanos acerca de “forte” ou “fraco” não poderiam também ser considerados uma “metafísica da força”? Tal questão, é claro, soaria estranha ao próprio edifício de ideias nietzscheano, ao qual os motes e temas habituais mais apontados são os da compreensão do mundo como uma correlação de forças. Essas forças, no entanto, seriam “anteriores” – para usar uma inadequada distinção temporal – ao forte e ao fraco: seriam, antes de tudo, *forças, impulsos, instintos* que, sob a perspectiva da

vontade de potência, concorreriam para a dinâmica do mundo. O pensamento consciente seria apenas uma ponta ou manifestação mais *aparente* deste intrincado jogo de forças e impulsos. Dentro desta dinâmica de forças, de impulsos e de instintos – dentre outros – haveria a já citada perspectiva *afirmadora* ou *reativa* mesma destes impulsos: os juízos mais *reativos* seriam associados aos juízos mais fracos e os juízos mais *afirmativos* seriam os juízos associados ao forte. O ponto que resta, entretanto, é: como seria possível precisar tal coisa ou tal coisa saber? Mesmo que não de uma perspectiva meramente lógica, mas ainda de acordo com uma sabedoria “artística”: os postulados de Nietzsche não essencializariam juízos para um lado ou para o outro? Existiriam de fato distinções absolutas entre “fortes” e “fracos” que se poderiam saber? Tais distinções não se fariam em relação e distinção a um ideal? A separação entre “forte” e “fraco” não constituiria uma oposição organizada por um princípio? Ou, ainda: seria possível estabelecer uma distinção a partir destas “forças” que seria, em direcionamento, *causal* e *retilínea* para algo que não seria causal ou retilíneo?

O ponto é que talvez não se pudesse saber: talvez essas distinções entre “força” e “fraqueza” – mesmo que meramente ideais, perspectivas e provisoriamente avaliativas –, de tão residuais, perderiam sua operacionalidade, pois uma outra *perspectiva* poderia mais uma vez inverter totalmente a questão, não se pensando *para além* – o que é apenas *uma* possibilidade – das distinções de valor tanto metafísicas quanto axiológicas. Mesmo tendo como objetivo uma avaliação *axiológica* contestadora da própria construção de valores da moral ocidental, ao continuar tal distinção entre “força” e “fraqueza” – sobretudo vista junto da questão da vontade de potência – tal pensamento poderia também estabelecer distinções de valor.

A impossibilidade de se pensar um juízo como eminentemente “forte” ou “fraco” – em consideração à sua volatilidade – poderia investir num outro olhar para o poder (agora em seu sentido mais político): uma forma de permanentemente assegurar um juízo como “forte” e superar, assim, seu caráter opaco e volátil, dinâmico mesmo. Um juízo, estando além e aquém de um postulado sobre “forte” ou “fraco” recorreria, entretanto, ao poder político como forma de assegurar pra si este estatuto que não é essencial mas ao qual, nesta

figura, constantemente e incompletamente se incorreria em essencialização. A “metafísica da força” – pensando a partir da questão que pode surgir em relação às considerações acerca dos postulados nietzscheanos – poderia ser uma forma totalmente outra de encarar uma maneira “anti-metafísica” da política. Assim se poderia, também, colocar a questão ao mesmo tempo a partir e para além dos postulados nietzscheanos.

Mas uma tal discussão acerca de uma “metafísica da força” demandaria, talvez, para ser desenvolvida com complexidade, um outro trabalho próprio que a tematizasse. Dentro dos limites deste trabalho, a intenção é a de apenas delinear tais questões relativas a este conteúdo. Assim sendo, para que se siga e se passe à questão da vontade de verdade, é necessário sintetizá-la mais uma vez para, então, dar indicativos de seus possíveis desdobramentos em outras questões.

A avaliação da vida por Nietzsche, a elaboração da dinâmica da vontade de potência e a investigação destes elementos feitas por Nietzsche, como já foi dito, apontava para uma outra direção – diferente da que seria tradicionalmente elaborada pela tradição filosófica – que concederia primazia em geral mais isolada ao intelecto. Nietzsche, ao contrário, teria buscado destacar o papel dos *instintos*, dos *impulsos*, do *inconsciente* e das *pulsões* na elaboração da experiência humana e da sua perspectiva da “vontade de potência”. Esta outra avaliação fez com que se remetesse de forma diferenciada à tradição filosófica por ele designada.

Cabe observar: as acepções de Nietzsche sobre *vontade de potência* e sobre um deslocamento da reflexão puramente a partir do intelecto para o corpo, além de outras, parecem significativamente relevantes para algumas *tópicas* da filosofia contemporânea e de perspectivas teóricas como um todo. Poderia se citar como se este deslocamento em direção ao inconsciente, ao pulsional, ao instintivo e ao impensado é também caro à psicanálise, que se constitui como um grande campo de saber contemporaneamente. Ao lidar com uma tradição que considerava negadora dos instintos, Nietzsche pôde dar ênfase a uma série de percepções – como o que resta impensado no pensamento – que ganharam destacado grau de pioneirismo na inauguração de novas tópicas.

No entanto, cabe também perguntar se a *inversão* nietzscheana não acabou também por “hipertrofiar” os juízos em direção aos impulsos ou instintos e se,

entretanto, não seria válido pensar que, pela necessidade em relação à tradição, acabou focando unicamente num ponto que seria mais complexo. É de se compreender: Nietzsche aponta que a tradição filosófica – em geral – deu pouca atenção ao corpo, aos instintos, à “vida instintiva” e aos impulsos como constituintes disso que podemos chamar de *ser humano* ou também do *animal humano*. Assim, Nietzsche concedeu toda uma significativa atenção ao que considerava *impensado*. A psicanálise, posteriormente, passou a tematizar também o ser humano levando em consideração – de forma significativa – o papel do inconsciente e das pulsões na vida psíquica e humana. Seus postulados e a discussão contínua, então, ampliaram significativamente este campo de debate e contribuíram para que continuasse a sofisticar a questão. A própria perspectiva de um dualismo, hoje, parece menos operante. Desta maneira, se segue na esteira dessas compreensões acerca do *animal humano*.

Ao mesmo tempo, toda uma cadeia de interlocutores compõe essa discussão. Os postulados nietzscheanos de que numa mesma “individualidade” ou “singularidade” – para usar um termo mais contemporâneo – concorreriam *várias vontades*, vários *instintos* e uma série de pulsões das quais a parte consciente seria apenas a parte mais visível foram, assim, significativos. Seus postulados acerca da *vontade de verdade*, como expõe Roberto Machado, redundam de um caminho de afirmações.

Em primeiro lugar, Nietzsche classificou a moral como uma forma de regular os *instintos* e as *vontades* – e, como vimos, caracterizou essa a partir da figura *reativa*. Sua avaliação é a de que a posição das diferenciações dos juízos morais não era essencial. Em contrapartida, passou a inverter uma série de pressupostos que seriam considerados os tradicionais – dentro desta perspectiva – a partir da figura do mundo como uma correlação de forças, de pulsões, de instintos e de *vontades* que, assim, concorreriam – na expansão quer seria típica da *vontade de potência* – uns nos outros buscando-se a primazia de um deles.

É conhecida e já foi abordada a crítica nietzscheana ao ideal socrático-platônico, tido como *realista*, no ideal do “mundo grego” que, anteriormente, era o da “sabedoria da arte trágica”. Esta crítica está consideravelmente lastreada na

avaliação *pulsional* e do domínio das *vontades* nos termos em que se foi exposto acima.

Em primeiro lugar, Nietzsche apontaria que o “conhecimento” sobre a vida a partir da arte trágica apolíneo-dionisíaca não pretendia “sintetizar” o mundo a partir de uma experiência *lógica* e em categorias igualmente *lógicas*. Não, ao invés desse procedimento que poderia apontar para a figura da *recriação* conforme um ideal de “adequação” entre o conhecimento e o objeto estudado, Nietzsche apontava para a “arte trágica” como *criação* tanto dos valores como de uma noção compreensiva da vida não a partir de etapas *lógicas* mas a partir de um *conteúdo* que colocaria em cena justamente uma série de tessituras desta experiência. A arte nesses termos, então, para Nietzsche, seria a esfera de um conhecimento criador.

Oposto a isto estaria, então, o “racionalismo” socrático-platônico, que buscaria tudo sintetizar a partir de ideais racionais tendo em vista, sobretudo, a figura e o movimento de obtenção da verdade – ou, ao menos, de uma *vontade* de se estabelecer aquilo ou o quê seria *verdadeiro* no mundo. Tal postulado redundaria de direção de um *instinto de conhecimento* numa *vontade de verdade* que apontaria para um *desvelamento verdadeiro* do mundo – quase como o alcance de algo que estaria *por detrás* das coisas.

Numa passagem do já citado livro de Roberto Machado que logo em seguida cita um trecho de *O nascimento da tragédia*, de Nietzsche, se pode vislumbrar um pouco o conjunto desta questão e de tais imagens

A “metafísica do artista” que Nietzsche defende no primeiro momento de sua reflexão filosófica é a denúncia da verdade como única deusa da ciência – sua ilusão constitutiva – em nome da afirmação de que o ser verdadeiro tem necessidade da bela aparência, de que a arte é uma unificação desses dois elementos: [citação de *O nascimento da tragédia*, 15] “se o artista, cada vez que a verdade se desvela, permanece em suspense, extasiado com o véu que permanece depois do desvelamento, o homem teórico é aquele que tem sossego e satisfação ao ver o véu arrancado e não conhece prazer maior do que conseguir, por suas próprias forças, tirar novos véus. A ciência não existiria se não tivesse por *única* deusa a verdade nua e nada mais”¹⁵⁸.

158 2017, p. 49. Os grifos – à exceção do que está entre colchetes – são originais da obra.

Desta maneira, podemos já vislumbrar como a filosofia de Nietzsche estruturaria uma questão, para além e junto da “vontade de potência”, da vontade de verdade, que será agora o tema principal desta reflexão a partir destes postulados.

3.5

A “vontade de verdade”

Para Nietzsche, todo indivíduo portaria uma série de *instintos*, *impulsos* e, em última instância, *vontades* que concorreriam umas sobre as outras na direção de estabelecer – sobre estas outras mesmas – certa primazia. Tal seria o movimento e a economia da *vontade de potência*, no singular, como “dinâmica” essencial deste “mundo enquanto correlação de forças”. A organização e a hierarquia dos impulsos e vontades, segundo Nietzsche, seria um indício da constituição deste indivíduo mesmo. Dentro desta perspectiva, Nietzsche partiria para uma espécie de “analítica” – em sentido lato – dos sujeitos, dos ideais e das ideias a partir desta leitura *fisiológica* das vontades segundo a *vontade de potência*. Assim, apontaria como, em alguns casos e geralmente apontando para questões pulsionais, em certas “unidades” (uma noção pouco nietzscheana ao que parece) de indivíduos, ideias ou ideais uma certa *vontade* se sobressaiu e caracterizou o sentido da conduta mais que as demais. Um dos exemplos destas vontades é que chama de “vontade de verdade”.

Este tópico se ocupará fundamentalmente da figura de *vontade de verdade* a partir e partindo dos postulados nietzscheanos. Desta figura é elementar que se entendam duas coisas: em primeiro lugar, como o deslocamento para a perspectiva de *vontade de verdade* realiza e faz parte de um deslocamento *epistemológico* que, uma vez deslocado, passa a transcender mesmo essa nomenclatura; ou seja, trata-se de entender como, em primeiro lugar, as figuras e narrativas postuladas *ilustram* diferentemente uma outra forma de pensar relações no mundo *humano* – pois, em última instância, o que cabe aqui é tentar compreender movimentos dentro dessa esfera de interesses que nos *interessa*. Em segundo lugar, cabe compreender e postular como, a partir disto, a figura da *vontade de verdade* pode

lançar um outro entendimento em relação a essa figura mesmo da *verdade* e da forma como nos relacionamos com ela, assim encaminhando também a questão a uma outra tópica, das relações de *identidade* e *identificação*, que aqui interessam. Este é o movimento ao qual se pretende chamar a atenção.

Isto já vem sendo esboçado e assim se tenta realizar; neste momento específico do texto, então, se procederá à discussão dessas figuras a partir de dois textos de Friedrich Nietzsche que as tematizam: trata-se de um texto provavelmente escrito em 1873 – como se verá adiante – mas só postumamente publicado, *sobre a verdade e a mentira numa sentido extramoral*, e do início do livro *Além do bem e do mal*, publicado em 1886. Estes dois textos foram escolhidos pois parecem basilares e, dentro do que se pode chamar obra de Nietzsche, momentos específicos de e para a tematização das questões relativas à *vontade de verdade* e às comparações com a questão da identidade que se apresentará. O método será realizar uma releitura dos textos apresentados segundo a ordem expositiva que mais interessaria a este trabalho buscando ilustrar como, a partir destas figuras, se pode pensar de maneira específica alguns dos temas abordados neste trabalho.

Em posfácio ao livro *Além do bem e do mal*, encarregado da tradução, Paulo César de Souza afirma a importância do tema “vontade de verdade” para o livro e tece algumas considerações de ordem filosófica e interpretativa que também ilustram os motivos para os quais este livro e, em específico, esta parte inicial do livro (espraiando-se para mais do que o primeiro capítulo) foi escolhida. Afirma Paulo César de Souza que

Na verdade, já no início do século xx ele [o livro *Além do bem e do mal*] conheceu várias edições, e desde então vem sendo, depois do *Zarathustra*, a obra mais lida e mais comentada do autor. Isso não obstante as dificuldades que ele se compraz em colocar para o leitor. A mais evidente, entre elas, seria a extrema concentração dos argumentos – que se mostra já no primeiro capítulo, aquele mais propriamente filosófico. Esta concisão pressuporia, na pessoa que lê, algum conhecimento das demais obras de Nietzsche. O questionamento do valor da verdade e a noção correlata de perspectivismo, por exemplo, são prenunciados em *Humano, demasiado humano* (§ 32, 33, 34) e *Aurora* (§507), e desenvolvidos em *A gaia*

ciência (livro V, § 344 e 347), na *Genealogia da moral* (parte III: § 12) e nas anotações editadas postumamente¹⁵⁹.

É preciso fazer a observação de que, apesar de se dar ênfase sobretudo ao primeiro capítulo do livro, há outros autores e textos que defendem que este não seria necessariamente o mais “propriamente filosófico” e que, na verdade, sua *outra forma* de filosofia se faria por todo o livro – por isso parecendo *algo outro* menos propriamente filosófico. A questão, longe de qualquer fechamento para avaliar qual perspectiva seria a mais interessante, é importante a ser citada. Aqui, se focou sobretudo no início do livro pois é onde nominalmente e textualmente mais se tematizou a questão da “vontade de verdade”, além de ter um caráter apresentativo mais interessante. De modo geral, é possível afirmar que este primeiro capítulo tematiza de maneira expressa e significativa os juízos filosóficos. Uma outra observação a ser feita é que as referências cruzadas listadas por Paulo César de Souza também são importantes para a delineação da questão e aparecerão – as da *Gaia ciência* – ao fim deste capítulo, tal como a referência a *Sobre a verdade e a mentira num sentido extramoral*.

Assim dito, voltaremos brevemente – mais próximos da discussão direta a partir dos textos – às questões mais basilares e que parecem significativamente influentes, partindo novamente da perspectiva da vontade de potência.

No segundo capítulo de *Além do bem e do mal* – mais precisamente no parágrafo 36 – Nietzsche não só apresenta e define a perspectiva da vontade de potência como justamente compara esta perspectiva com a da dinâmica das *vontades*. Elevada a categoria de princípio articulador, a centralidade da perspectiva da vontade de potência é logo destacada. Nesta compreensão, a realidade dos *impulsos* seria a principal e é dela que Nietzsche deriva o que chama sua *fisiopsicologia* (um termo que parece muito influente, se pensarmos em relação à psicanálise). Este termo já estava presente no parágrafo 23, como veremos abaixo

159 SOUZA In: NIETZSCHE, 2005[1886], p. 231: “Posfácio: um livro inesgotável”. Os grifos – à exceção do que está entre colchetes – são originais da obra.

Toda a psicologia, até o momento, tem estado presa a preconceitos e temores morais: não ousou descer às profundezas. Compreendê-la como morfologia e *teoria da evolução da vontade de poder*, tal como faço – isto é algo que ninguém toou sequer em pensamento[...]uma autêntica fisiopsicologia tem de lutar com resistências inconscientes no coração do investigador¹⁶⁰.

Esta compreensão engendra uma suposição, suposição que Nietzsche julgava ser uma das grandes originalidades de sua obra. Trata-se de um deslocamento que ocorreria a partir da negação entre a dualidade de um mundo aparente e um mundo essencial ou “verdadeiro”, compreendendo os instintos não como fugaz aparência ou ilusão. Deslocaria, assim, o olhar sobre a realidade justamente para o “mundo” dos impulsos e direcionava para aí sua “analítica”. As necessidades e importâncias disso, bem como a sinalização sintética desta perspectiva, poderiam ser vistas no já mencionado parágrafo 36

Supondo que nada seja “dado” como real, exceto nosso mundo de desejos e paixões, e que não possamos descer ou subir a nenhuma outra “realidade”, exceto à realidade de nossos impulsos – pois pensar é apenas a relação desses impulsos entre si –: não é lícito fazer a tentativa e colocar a questão de se isso que é dado não bastaria para compreender, a partir do que lhe é igual, também o chamado mundo mecânico (ou “material”)? Quero dizer, não como uma ilusão, uma “aparência”, uma “representação” (no sentido de Berkeley e Schopenhauer), mas como da mesma ordem de realidade que têm nossos afetos, – como uma forma mais primitiva do mundo dos afetos, na qual ainda esteja encerrado em poderosa unidade tudo o que então se ramifica e se configura no processo orgânico (e também se atenua e se debilita, como é razoável), como uma espécie de vida instintiva, em que todas as funções orgânicas, como autorregulação, assimilação, nutrição, eliminação, metabolismo, se acham sinteticamente ligadas umas às outras – como uma *forma prévia* da vida? – Afinal, não é apenas lícita fazer essa tentativa: é algo imposto pela consciência do *método*. Não admitir várias espécies de causalidade enquanto não leva ao limite extremo (– até ao absurdo, diria mesmo) a tentativa de se contentar com uma só: eis uma moral do método, à qual ninguém se pode subtrair hoje; – ela se dá “por definição”, como diria um matemático¹⁶¹.

Assim sendo, ao negar a primazia de qualquer “realidade” anterior ao mundo dos impulsos ou instintos, Nietzsche faria deste princípio um eixo estruturante de compreensão do mundo material, por extensão. As alusões de Nietzsche à perspectivas que ele próprio critica tornam o trecho mais complexo;

160 NIETZSCHE, 2005[1886], p. 27: “Capítulo primeiro: dos preconceitos dos filósofos: 23.”. Os grifos são originais da obra.

161 Ibidem, p. 39-40: “Capítulo segundo: o espírito livre: 36.”. Os grifos são originais da obra.

no entanto, não é o espaço para que se aprofunde em tais perspectivas aqui. No geral, o objetivo é destacar – inicialmente e mais uma vez – a delineação e a importância que a figura da *vontade de potência* ganharia no contexto de postulados nietzscheanos – e sobretudo retomá-la expositivamente desta vez numa aproximação que poderia ser mais *intratextual*. Pode-se observar ainda mais a centralidade da questão e sua elaboração na sequência do mesmo parágrafo

A questão é, afinal, se reconhecemos a vontade realmente como *atuante*, se acreditamos na causalidade da vontade: assim ocorrendo – e no fundo a crença nisso é justamente a nossa crença na causalidade mesma –, *temos* então que fazer a tentativa de hipoteticamente ver a causalidade da vontade como a única. “Vontade”, é claro, só pode atuar sobre “vontade” – e não sobre “matéria” (sobre “nervos”, por exemplo –): em suma, é preciso arriscar a hipótese de que em toda a parte onde se reconhecem “efeitos”, vontade atua sobre vontade. – supondo, finalmente, que se conseguisse explicar toda a nossa vida instintiva como a elaboração e ramificação de uma forma básica da vontade – a vontade de poder[ou de potência] como é *minha tese* –; supondo que se pudesse reconduzir todas as funções orgânicas a essa vontade de poder, e nela se encontrasse também a solução para o problema da geração e nutrição – é um só problema –, então se obteria o direito de definir *toda* força atuante, inequivocamente, como *vontade de poder*. O mundo visto de dentro, o mundo definido e designado conforme o seu “caráter inteligível” – seria justamente “vontade de poder”, e nada mais. –¹⁶².

Assim sendo, esta vontade atuando sobre vontade – não pela imanência mas pela dinamização – seria o “motor” do mundo enquanto seu “eixo estruturante”, enquanto “estruturação” do mundo material; “o mundo visto de dentro” como “vontade de poder” ou de potência. Também movimentação em relação à vida.

Esta vontade de potência é relacionada à “vida” da seguinte maneira (no parágrafo 13)

Os fisiólogos deveriam refletir, antes de estabelecer o impulso de autoconservação como o impulso cardinal de um ser orgânico. Uma criatura viva quer antes de tudo *dar vazão* a sua força – a própria vida é vontade de poder [ou potência] –: a autoconservação é apenas uma das indiretas, mais frequentes *consequências* disso. – Em suma: nisso, como em tudo, cuidado com os princípios teleológicos *superfluos*! – um dos quais é o impulso de autoconservação (nós o devemos à inconsequência de Spinoza). Assim pede o método, que deve ser essencialmente economia de princípios¹⁶³.

¹⁶² Idem.

¹⁶³ Ibidem, p. 19: “capítulo primeiro: dos preconceitos dos filósofos: 13.). Os grifos são originais da obra.

Assim, para além da estruturação da vontade de potência como “o mundo visto de dentro”, se teria uma definição e qualificação desta vontade de poder ou potência no mundo orgânico e seu âmbito proposto: neste sentido, como já foi dito, seria um *poder poder mais, dar vazão*. Apontada a estruturação (e como estruturação) se qualificaria a dinâmica.

Dentro do mundo orgânico, a dinâmica do indivíduo assim também seria qualificada – e, dentro dessa qualificação, se classificaria também o indivíduo filósofo, ou o *expert*, ou o cientista. Começando pelo primeiro no parágrafo 6 de *Além do bem e do mal*, Nietzsche afirma

Gradualmente foi se revelando para mim o que toda grande filosofia foi até o momento: a confissão pessoal de seu autor, uma espécie de memórias involuntárias e inadvertidas; e também se tornou claro que as intenções morais (ou imorais) de toda filosofia constituíram sempre o germe a partir do qual cresceu a planta inteira. De fato, para explicar como surgiram as mais remotas afirmações metafísicas de um filósofo é bom (e sábio) se perguntar antes de tudo: a que moral isto (ele) quer chegar? Portanto não creio que um “impulso ao conhecimento” seja o pai da filosofia, mas sim que um outro impulso, nesse ponto e em outros, tenha se utilizado do conhecimento (e do desconhecimento!) como um simples instrumento. Mas quem examinar os impulsos básicos do homem, para ver até que ponto eles aqui teriam atuado como gênios (ou demônios, ou duendes) *inspiradores*, descobrirá que todos eles já fizeram filosofia alguma vez – e que cada um deles bem gostaria de se apresentar coo finalidade última da existência e legítimo *senhor* dos outros impulsos. Pois todo impulso ambiciona dominar: e *portanto* procura filosofar¹⁶⁴.

Esta é uma afirmação aparentemente importante para Nietzsche – e todo o parágrafo poderia ser considerado como uma expressão bastante sintética de muitos dos seus postulados.

Em primeiro lugar, como já foi dito, a partir da dinâmica da *vontade de potência*, Nietzsche afirmaria que no indivíduo concorrem diversos instintos em dinâmica com a direção de certas *vontades*. O “impulso ao conhecimento” estaria no âmbito da “vontade de verdade”, em mútua influência. Nesta economia ou nesta dinâmica dos instintos – os mais variados – Nietzsche afirma que um quer se apresentar como “finalidade última da existência”, o que também apresentaria

164 Ibidem, p. 12-3: “capítulo primeiro: dos preconceitos dos filósofos: 6.”. Os grifos são originais da obra.

como “legítimo senhor dos outros impulsos”. Nesta mutualidade Nietzsche afirmaria que um “puro” “impulso ao conhecimento” não pareceria ser o principal no fazer filosófico. Assim, acabaria por comparar a própria dinâmica da filosofia com a citada dinâmica dos instintos: “pois todo impulso ambiciona dominar: e *portanto* procura filosofar”. Isto significaria também, podemos pensar agora, que uma certa *vontade* num filósofo antecederia mesmo a primazia de um instinto, pois haveria, antes, a constituição em disputa das vontades como direcionadoras. Mesmo no caso de Sócrates e Platão que – como apontava Roberto Machado, retomando a discussão – teriam instaurado a primazia incontestada da “lógica” a partir de um recurso exagerado à vontade de verdade, tal movimento só teria sido feito justamente por estar imerso nesta dinâmica – justamente também o que marcaria a palavra “exagerado” na frase. Ao contrário desta vontade de instaurar um impulso como princípio, o cientista em sua atividade seria guiado exclusivamente por um impulso ao conhecimento, *sem* querer dar testemunho da “disputa” de instintos

Entre os doutores, é certo, entre os homens verdadeiramente científicos, pode ser diferente – “melhor”, se quiserem –, nesse caso pode haver realmente algo como um impulso a conhecer, algum pequeno mecanismo autônomo que, uma vez acionado, põe-se a trabalhar animadamente, sem que qualquer outro impulso tenha participação essencial. Por isso os verdadeiros “interesses” do homem douto se acham normalmente em outra parte, talvez na família, na obtenção de dinheiro ou na política; quase não faz diferença se a sua pequenina máquina é empregada nesta ou naquela área da ciência, ou que o jovem e “esperançoso” trabalhador se transforme num bom filólogo, químico ou especialista em cogumelos: – ele não é *caracterizado* pelo fato de se tornar isso ou aquilo. No filósofo, pelo contrário, absolutamente nada é impessoal; e particularmente a sua moral dá um decidido e decisivo testemunho de *quem ele é* – isto é, da hierarquia em que se dispõem os impulsos mais íntimos de sua natureza¹⁶⁵.

O filósofo, ao contrário, exporia seus “interesses” em sua moral, na direção para a qual aponta sua moral. Esses interesses seriam “legíveis” na medida em que poderiam sugerir uma certa “ordem dos instintos”, nas quais uns cresceriam a partir dos outros e dariam, por fim, a tônica geral para a qual a vontade sobressalente apontaria.

165 Ibidem, p. 13: “capítulo primeiro: dos preconceitos dos filósofos: 6.”. Os grifos são originais da obra.

Mais uma vez: Nietzsche “avalia” – partindo do que chama de “fisiopsicologia” – a constituição do caráter individual a partir da perspectiva de uma “matilha” (o termo é deste trabalho) de vontades e instintos – cuja organização e hierarquia, como podemos aduzir a partir da leitura dos parágrafos anteriormente citados, seria dada pelo impulso a dominar de uma vontade sobressalente. A partir da assinalação desta perspectiva se pode realizar, aqui, dois breves comentários.

Em primeiro lugar, apenas para registrar as questões suscitadas a partir destes desenvolvimentos, caberia indagar sobre a “avaliação” ou a “analítica” nietzscheana nestas fontes. Para se abordar isto é possível recorrer a uma comparação ilustrativa com a psicanálise freudiana. Nietzsche, considerando a partir da perspectiva de um *fisiopsicólogo*¹⁶⁶, lançava um olhar “avaliativo” para considerável parte da tradição pensando-a e definindo-a ou recontando-a pelo prisma desta *economia* ou *dinâmica* dos instintos em relação às vontades e a sua primazia. Assim, poderia falar sobre os desdobramentos no pensamento e na moral de uma exacerbação da “vontade de verdade” na lógica e de um impulso de autoconservação. Seu procedimento parecia ser significativamente de reavaliação filosófica – mas nestes termos – e de apontamentos a partir desta ordem. Muito diferente seria o paradigma da “avaliação” ou da “análise” na psicanálise freudiana – e talvez uma diferença nos âmbitos possa ser discutida justamente a partir da perspectiva de recurso a um dado paradigma ou outro. Para Freud, se poderia dizer talvez, há a delimitação de um espaço para a “análise” – que é o do consultório¹⁶⁷ – e que é visto também do ponto de vista “laboratorial”. É a partir

166 Ou, por vezes, apenas como psicólogo – mas provavelmente com este sentido presumido. O próprio termo “psicólogo”, por exemplo, não teria a significação comum, sendo talvez um entrecruzamento entre sua significação na época e os conteúdos e significados mais particulares e específicos que Nietzsche o conferia em sua obra – onde a comparação com o termo “fisiopsicólogo” pode ser novamente mencionada.

167 O que não significa, evidentemente, que Freud não tenha também pensado fenômenos culturais e religiosos sob a perspectiva das discussões psicanalíticas, como, por exemplo, em *Moisés e o monoteísmo*, *Totem e tabu* e muitas outras obras. O que se quer destacar aqui é que o advento da “análise” circunscrita a um paciente em um consultório é uma diferenciação e constitui, em seu caso especificamente, uma das fontes onde sua obra igualmente foi baseada – como nos

do consultório que Freud pensa e realiza uma série de modificações no que se poderia chamar de “arcabouço teórico” da psicanálise. A isto, claro, poderia ser ligada também a perspectiva de que, em Freud, a psicanálise enquanto conhecimento seria um conhecimento científico com objetivos médico-terapêuticos e uma forma de cientificamente estudar, por exemplo, o prisma do inconsciente através de processos científicos – atrelado a isto está a perspectiva de que a psicanálise não descobriria o inconsciente, já anteriormente aludido, mas uma forma de estudá-lo e conhecê-lo (como a partir da livre associação, etc.). Dentro deste contexto, a análise ocorreria entre o analista e o analisando na delimitação de uma clínica. No entanto, mesmo neste caso, é fundamental para tal análise que o próprio “analisando” se coloque numa perspectiva “autoanalítica”. O analisando sugere e responde à dinâmica da análise e, em última instância, seus achados passam por ele. De onde, desta perspectiva, cabe perguntar: uma análise nesses moldes teria maior operacionalidade fora das possibilidades e perspectivas de uma “autoanálise”? Tal deslocamento teria sentido sem a figura do próprio analisando? Estas mesmas indagações se poderia rebater para os postulados nietzsscheanos: se poderia prescindir do fator de “autoanálise” – ou participação do analisando – para uma avaliação atributiva? Estamos tematizando isto justamente para pensar esta figura *fisiopsicológica* e da avaliação de “hierarquias” entre as “vontades” e “instintos” em Nietzsche: qual seria a operacionalidade de uma avaliação atributiva? A intenção, aqui, não é afirmar ou apontar uma operacionalidade ou não, mas também trazer esta figura – que inclusive é posterior – para o diálogo¹⁶⁸. É preciso notar, ainda, o quão distintas são as duas

vários casos que foram utilizados em livros e publicações, como *A interpretação dos sonhos*, etc.

168 Não se trata de propor que se deveria ter procedido uma “autoavaliação” segundo os próprios termos apontados – o que se poderia dizer, inclusive, com toda discussão que acarretaria, que Nietzsche assim realizou em *Ecce Homo*. Se trata, antes, do contrário: de apontar simplesmente para os limites e possibilidades de tal “avaliação” sem a participação do que se avalia mesmo. Ao mesmo tempo, não se trataria de afirmar que a única avaliação válida seria aquela com tal participação – o objetivo, aqui, não seria o de traçar limites ou postular uma nova possibilidade – mas antes de pensar como esta figura ou perspectiva acerca da dinâmica da avaliação poderia justamente repensar este postulado. Que outras formas de ver a questão poderiam ser suscitadas a partir desta observação?

avaliações e assinalar que não se pretende, em absoluto, reduzi-las à mesmidade de princípios. Não se trata de dizer que o âmbito da psicanálise é o mesmo que o discutido aqui. Se trataria, antes, de se utilizar de uma figura influenciada pelos postulados nietzscheanos – e que também tem a perspectiva de uma psicologia direcionada para a atenção ao inconsciente ou impensado – para *ilustrativamente* pensar *anacronicamente* os contornos desta “avaliação” *sob a luz da discussão contemporânea*. Seria preciso fazer este remarque antes de prosseguir; a questão, entretanto, não poderá ser desenvolvida aqui, ficando apenas como primeira observação e comentário pontuais.

Em segundo lugar e continuando o caminho expositivo, é preciso ressaltar a especificidade de tal postulado para uma visão acerca da constituição do conhecimento (que se desdobraria para além dos limites epistemológicos). O terceiro parágrafo de *Além do bem e do mal* acaba por ser bastante significativo neste aspecto. Nietzsche diz que

Depois de por muito tempo ler nos gestos e nas entrelinhas dos filósofos, disse a mim mesmo: a maior parte do pensamento consciente deve ser incluída entre as atividades instintivas, até mesmo o pensamento filosófico; aqui se deve mudar o modo de ver, como já se fez em relação à hereditariedade e às “características inatas”. Assim como o ato de nascer não conta no processo e progresso geral da hereditariedade, também “estar consciente” não se opõe de algum modo decisivo ao que é instintivo – em sua maior parte, o pensamento consciente de um filósofo é secretamente guiado e colocado em certas trilhas pelos seus instintos. Por trás de toda lógica e de sua aparente soberania de movimentos existem valorações, ou falando mais claramente, existências fisiológicas para a preservação de uma determinada espécie de vida. Por exemplo, que o determinado tenha mais valor que o indeterminado, a aparência menos valor que a “verdade”: tais avaliações poderiam, não obstante a sua importância reguladora *para nós*, ser apenas avaliações de fachada, um determinado tipo de *niaiserie* [tolice], tal como pode ser necessário justamente para a preservação de seres como nós. Supondo, claro que não seja precisamente o homem a “medida de todas as coisas”...¹⁶⁹.

Para o argumento do autor, este parágrafo parece significativamente importante. Em primeiro lugar, é preciso compreender que a figura do conhecimento não seria, neste contexto, entendida como autossuficiente. Criação do homem, o conhecimento, entretanto, teria sua dinâmica significativamente

169 Ibidem, p. 11: “Capítulo primeiro: dos preconceitos dos filósofos: 3.”. Os grifos são originais da obra.

movida pelos instintos e pelo inconsciente. Neste sentido, Nietzsche apresentaria o conhecimento humano movido mais do que por meios próprios: ao invés de relacionar a consciência apenas com a consciência, Nietzsche afirmaria que o conhecimento também é movido por valorações e eixos de valor. Tais valorações, ademais, seriam movimentadas por caracteres *instintivos*, o conhecimento seria estabelecido a partir de certos valores que, por sua vez, seriam “valorados” a partir desta dinâmica instintiva.

Ao proceder assim, Nietzsche inverteria uma forma de pensar – sobremaneira filosófica em suas elaborações clássicas – que partiria do próprio pensamento ou do conhecimento, pensando seus caracteres epistemológicos, lógicos ou metafísicos para, então, derivar deste conhecimento mais “sólido” uma moral e, então, pensar o pulsional ou o inconsciente – quando assim tematizado e quando não o “animalesco” – a partir das chaves metafísicas previamente estabelecidas. Ao contrário, seria por isso que Nietzsche diria, como vimos, que “para explicar como surgiram as mais remotas afirmações metafísicas de um filósofo é bom (e sábio) se perguntar antes de tudo: a que moral isto (ele) quer chegar?”¹⁷⁰. Entendendo a constituição de uma moral – mesmo filosófica – a partir de uma metafísica de *oposições de valor*¹⁷¹, Nietzsche poderia sinalizar pra algo que poderia se chamar de *virada axiológica* – se não se abusa do termo – em juízos filosóficos, na metafísica e mesmo na epistemologia: pois não se trataria mais de ver as possibilidades e validades do conhecimento *per se*, mas uma estruturação de valor que estaria na base e na constituição destes conhecimentos mesmo e de sua *necessidade*. A estruturação de eixos de valor, por exemplo, constitui a amplitude na qual a afirmação de determinados conhecimentos se dá.

No entanto, seria incompleto para tal exposição se apenas se focasse na questão da valoração. Ao que parece, para Nietzsche tais valorações só ocorreriam por sua vez – e também – pelas dinâmicas *inconscientes* das economias pulsionais e da disposição dos impulsos em indivíduos e coletividades.

170 Ibidem, p. 12: “capítulo primeiro: dos preconceitos dos filósofos: 6.”. Os grifos são originais da obra.

171 C.f. Ibidem, p. 10: “Capítulo primeiro: dos preconceitos dos filósofos: 2.”.

Desta maneira, ao invés de proceder da metafísica para a moral e, daí, para pensar e significar o instintivo, Nietzsche procederia, ao contrário, do instintivo (a partir da dinâmica da *vontade de potência*) para a valoração – moral, inclusive – como juízos que seriam *necessários* para uma certa configuração “instintiva” e, então, para o conhecimento – que ocorreria movido por todas estas esferas anteriores. A partir desta elaboração se pode reler – com os grifos aqui feitos – a frase “por trás de toda *lógica* e de sua aparente soberania de movimentos existem *valorações*, ou, falando mais claramente, exigências *fisiológicas* para a preservação de uma determinada espécie de vida”¹⁷².

Tal discussão desemboca para uma perspectiva acerca da construção do conhecimento por parte dos filósofos. A questão se ocupa da forma como os filósofos agem quando se tematizaria o problema da veracidade. Assim, Nietzsche poderia desenvolver o que está discutindo, dizendo que

Todos eles agem como se tivessem descoberto ou alcançado suas opiniões próprias pelo desenvolvimento autônomo de uma dialética fria, pura, divinamente imperturbável (à diferença dos místicos de toda espécie, que são mais honestos e toscos – falam de “inspiração”): quando no fundo é uma tese adotada de antemão, uma ideia inesperada, uma “intuição”, em geral um desejo íntimo tornado abstrato e submetido a um crivo, que eles defendem como razões que buscam posteriormente – eles são todos advogados que não querem ser chamados assim, e na maioria defensores manhosos de seus preconceitos, que batizam de “verdades” – estando muito longe de possuir a coragem da consciência que admite isso, justamente isso para si mesma, muito longe do bom gosto da coragem que dá a entender também isso, seja para avisar um amigo ou inimigo, seja por exuberância e para zombar de si mesma¹⁷³.

Isto significaria que não haveria nenhum sentido em qualquer coisa afirmada e qualquer um afirmaria o que lhe fosse possível com base em sua “verdade” ou em seu “preconceito” e que seria – ou deveria ser – sempre assim? Que não haveria *operacionalidade* na comunicação e *efetividade* nos postulados quais fossem? Não parece, a mim, ser esse o ponto aqui. Certamente há pontos discutidos e discutíveis em tais afirmações nietzscheanas – como já se disse, não se trata aqui de uma apologia ou “esclarecimento”. No entanto, a perspectiva

172 Ibidem, p. 11: “Capítulo primeiro: dos preconceitos dos filósofos: 3.”. Os grifos foram feitos para este trabalho.

173 Ibidem, p. 12: “Capítulo primeiro: dos preconceitos dos filósofos: 5.”

nietzscheana de pensar a elaboração da “verdade” a partir de dinâmicas instintivas – pois é disso que se trataria aqui – não parece negar postulados com base num “tanto faz, tanto fez” que seria, em uma elaboração possível, o *avesso metafísico* de uma essencialização da verdade – que seria o “bom” contrário à aparência ou a verdade como “aparência” enquanto *desestruturação*. Mais do que concordar ou discordar simplesmente, cabe aqui ver a estruturação da dualidade da questão.

Pois, num primeiro momento, Nietzsche não “desestruturaria” ou desautorizaria a “verdade”, mas conceberia a “verdade” na “aparência”. Ao invés, em primeiro lugar e dentro de uma *oposição*, de buscar a essência da verdade ou do verdadeiro e separar esta essência, assim bem delimitada, Nietzsche projetaria essa verdade mesma – e também a experiência do verdadeiro – na aparência e no que poderia ser considerado como a “fugacidade dos instintos”. No entanto, tal recurso – num certo sentido (e seu êxito parece sempre uma questão aberta) – desestruturaria não necessariamente a verdade mas, em primeiro lugar, a própria *oposição*. Este procedimento parece sintonizado e sintonizar-se com o que já se discutiu acerca da crítica nietzscheana à dualidade de um “mundo aparente” e um “verdadeiro”. Ao projetar a “verdade” – em primeiro lugar – no que seria o “mundo aparente”, Nietzsche buscaria estruturar uma outra compreensão desta figura, que deixaria de ser “comandada” por um “outro mundo” e, assim, também desestruturaria a própria oposição: o “mundo da aparência” deixaria de ser “mera aparência” e seria compreendido em sua efetividade. O trecho, já citado, que encerra o quarto capítulo do livro *Crepúsculo dos ídolos* parece abordar essa questão: “abolimos o mundo verdadeiro: que mundo restou? o aparente, talvez?... Não! *Com o mundo verdadeiro abolimos também o mundo aparente!*”¹⁷⁴. Assim, projetada num primeiro, a partir de uma reversão, no “mundo aparente” (e não no “mundo verdadeiro”), a verdade também participaria do movimento de deslocamento da questão.

Ao fazer isto, então, Nietzsche deslocaria significativamente a questão, pois a “oposição metafísica” afirma que o verdadeiro era essencial – e, um remarque deste trabalho, *efetivo* – e que na aparência se daria o falso, o ilusório – já que por

174 NIETZSCHE, 2006[1888], p. 32: “IV – Como o ‘mundo verdadeiro’ se tornou finalmente uma fábula. História de um Erro: 6.”. Os grifos são originais da obra.

trás de toda “aparência”, meramente aparente, haveria uma essência. Ao projetar a verdade na aparência, então, diria Nietzsche que o falso é verdadeiro? Isto se discutirá mais à frente, cabe agora, por enquanto, pontuar que a superação da oposição entre essencial e aparente também deslocaria o grau de discussões acerca do verdadeiro ou falso. Ao invés de pensar um conhecimento verdadeiro como “adequação” de um postulado a um ente da natureza, esta esfera pensaria, ao contrário, de que forma um postulado enquanto um “ente” seria “útil” à “natureza”. Ao invés de um postulado que seria a definição de um objeto a partir de um sujeito, se pensaria o postulado como um objeto que poderia ser útil ao “sujeito”(provavelmente não mais o sujeito “autoconsciente” da filosofia moderna – cartesiana – mas um “sujeito” também a partir da perspectiva de se pensar o inconsciente).

A perspectiva – já se abordou isto anteriormente – é não a de um “conhecimento sumarizador” mas de um “criador”. Ao invés de se buscar “traduzir” o mundo, esta perspectiva apontaria que os seres humanos constantemente estão “criando juízos” sobre este mundo que, não obstante, são fundamentais em importância e elementares para a vida desses seres humanos neste mundo mesmo. Muito se poderia objetar que tal perspectiva é um mero “construcionismo”; no entanto, cabe lembrar que, neste caso, um juízo “criado” não seria meramente “inefetivo” e que, o que é significativo, o “juiz” acerca da “validade” deste “juízo criado” não seria meramente um ser ou sujeito autoconsciente que o postula, *mas a própria “utilidade” em relação ao mundo e à vida.*

“Utilidade” pode ser uma palavra complexa e facilmente confundida com o “utilitarismo”; no entanto, cabe apontar, mais uma vez, que o critério dessa utilidade não seria pautado única e exclusivamente pelo “sujeito” ou indivíduo “autoevidente”; sendo assim, não haveria primazia de elaboração absoluta a partir de um dado critério absoluto do que seria ou quer que seja o “útil”.

Nesta toada, logo, os juízos criativos seriam *necessários à vida* e seriam de autoria de seus criadores – mas não o seu critério de “utilidade”. Restando inessencial – no sentido de “síntese verdadeira” – em princípio mas essencial – no sentido de importância – à vida, o “conhecimento” seria uma “invenção

necessária” frente a vida e, mesmo aparente e não idêntico ao mundo que busca contar, *não poderia ser facilmente prescindido*. Este argumento, contemporaneamente inclusive, parece significativamente “contrafactual”, de onde as possíveis dificuldades de consideração podem redundar da perspectiva de que mesmo “*ilusório*” o conhecimento pode ser efetivo, que sua “efetividade” não é necessariamente medida pela adequação, e que haveria uma “*necessidade*” em junto de tais elaborações. As aspas em “ilusório” se devem ao fato de que o conhecimento não seria, necessariamente, uma “ilusão” – mas que certamente o poderiam ser se julgados a partir dos critérios preestabelecidos da metafísica *se tomados justamente nos seus termos*, de onde poderia inclusive resultar ainda a afirmação nietzscheana de que eles seriam “falsos”.

E o que isto significaria? Poderia significar, como diz Nietzsche, que “os juízos mais falsos[...]nos são os mais indispensáveis”¹⁷⁵. Trata-se de uma curiosa situação; para uma visão de conjunto, parece muito importante acompanhar o trecho do parágrafo 4 de *Além do bem e do mal* que busca abordar justamente o inusitado da questão e procura esclarecer os termos nietzscheanos da questão

A falsidade de um juízo não chega a constituir, para nós, uma objeção contra ele; é talvez nesse ponto que a nossa nova linguagem soa mais estranha. A questão é em que medida ele promove ou conserva a vida, conserva ou até mesmo cultiva a espécie; e a nossa inclinação básica é afirmar que os juízos mais falsos (entre os quais os juízos sintéticos *a priori*) nos são os mais indispensáveis, que, sem permitir a vigência das ficções lógicas, sem medir a realidade com o mundo puramente inventado do absoluto, do igual a si mesmo, o homem não poderia viver – que renunciar aos juízos falsos equivale a renunciar à vida, negar a vida. Reconhecer a inverdade como condição de vida: isto significa, sem dúvida, enfrentar de maneira perigosa os habituais sentimentos de valor; e uma filosofia que se atreve a fazê-lo se coloca, apenas por isso, além do bem e do mal¹⁷⁶.

O trecho aborda de forma significativa o que está em discussão. Cabe chamar atenção para sua frase final, pois ela poderia ser lida, em primeiro lugar, como uma afirmação da tentativa de ser pensar para além da “crença na oposição de valores” que, segundo Nietzsche, seria a fundamental dos metafísicos. Em segundo lugar, Nietzsche afirmaria que “reconhecer a inverdade como condição

175 NIETZSCHE, 2005[1886], p. 11: “Capítulo primeiro: dos preconceitos dos filósofos: 4.”.

176 Idem. Os grifos são originais da obra.

de vida: isto significa, sem dúvida, enfrentar de maneira perigosa os habituais sentimentos de valor”, de onde se pode postular que, “reconhecer a inverdade como condição de vida” seria um *inverter* a “crença dos metafísicos” projetando, como se disse, a “verdade” na “aparência” – e não na essencialidade de um “mundo verdadeiro” mais essencial – de onde redundaria, daí, a afirmação de que os juízos “mais falsos” (ainda segundo o rigor da “mensuração” metafísica) “nos são os mais indispensáveis”. No entanto, “inverter” o juízo não bastaria, inverter a valoração apenas com o intuito de invertê-la não chamaria a atenção para o próprio processo de valoração. Nietzsche postularia, neste escrito e em outros, um *além* da valoração que, não obstante, admite que a perspectiva de tal inversão “apenas por isso”, já *desloca* o próprio campo das valorações. Seria preciso chamar atenção a ele; contudo, este “inverter” de seu procedimento filosófico já assinalaria o seu deslocamento: relendo o final da frase citada com os grifos deste trabalho “uma filosofia que se atreve a fazê-lo [ao aludido inverter na chave tradicional da essência e aparência] se coloca, *apenas por isso*, além do bem e do mal [das valorações *metafísicas morais*]”.

O que tal pensamento poderia ter de interessante, aqui? O objetivo não é buscar “esclarecer” o que Nietzsche teria dito ou com quais intenções, necessariamente. O objetivo aqui é, sim, tentar entender como se pode pensar a partir de tais postulados a própria questão acerca da verdade que se coloca. Assim, antes de se perguntar se seria ou não para o autor, cabe aqui perguntar: redundaria disto, então, uma apologia e uma afirmação obstinada da ilusão, do falso, do ilusório e da “mentira”? A partir disto, então, qualquer um poderia “mentir” e batizar esta mentira de “a verdade”? Se tais perguntas são necessárias, isso talvez se deva à permeabilidade que a estruturação metafísica (inevitável? Em todo caso uma questão em aberto) tem no próprio discurso: pois seria ela que associaria o “verdadeiro” ao “essencial” e o “ilusório” ao “falso” ou “mentiroso”. Uma leitura “deste mundo” sem o *além-mundo* – o que pareceria estruturar mesmo morfologicamente a palavra *meta-física*¹⁷⁷ –, no entanto, deslocaria, em primeiro

177 Não se querendo com esta breve observação expositiva, entretanto, identificar a realidade deste mundo com o que tradicionalmente se entende pelo meramente físico. Esta é uma questão importante, como no dualismo mente/corpo.

lugar a divisão do “mundos das essências” e do “mundo das aparências” para “este mundo”. Assim, ao invés de um “outro mundo” condicionante *per si*, o “mundo das essências” trazido a este poderia ser uma criação humana. Logo, se parece que em primeiro momento seria abolido, sua abolição também “aboliria” “este mundo” como “mundo das aparências”, ou “aparente”. As criações humanas – como as chamadas “ficções lógicas” – seriam aparentes mas – para além da dualidade – justamente por o serem amparariam e seriam úteis à “espécie humana” (num vocabulário que parece ser o de Nietzsche). Este deslocamento também sinalizaria o deslocamento tradicional das formas de entender verdade e mentira (como a “adequação”, por exemplo) e, em consequência, de se entender “verdade” e “mentira” – o que não significaria a abolição das perspectivas de sinceridade e enganação; assim como se afirmaria a importância de determinados juízos para a vida, se perguntaria se a abolição de tais perspectivas seria útil à vida. No entanto, esta é uma maneira significativamente diferentemente de ver a questão, e uma forma mais meticulosa de abordá-la teria que formular uma longa narrativa para além dos vocábulos, noções e da forma “metafísica” de construir e abordar a questão.

Esta é uma questão espinhosa e difícil. Como questões desse tipo, ela gera muitas outras questões. Talvez uma forma de abordá-la, tomando certas liberdades *intertextuais*, seja compreender de que forma ela se baseia num entendimento da própria “metafísica”¹⁷⁸ mesmo. Em primeiro lugar, num dos trechos citados, Nietzsche diria que “a nossa inclinação básica é afirmar que os juízos mais falsos (entre os quais os juízos sintéticos *a priori*) nos são os mais indispensáveis”¹⁷⁹. A referência à Kant – pois é de sua nomenclatura o recurso aos “juízos sintéticos *a priori*” (que seriam como os da geometria, etc.) – não se faz só neste trecho. É possível se pensar, em relação à perspectiva do trecho apresentado, que num primeiro momento afirmar que tais juízos sintéticos *a priori* são falsos é absurda – mas vale lembrar aqui, mais uma vez, que “falso” ainda é uma palavra dentro da

178 É difícil pensar o termo correto nos escritos nietzscheanos: assim como eles parecem dizer muito mais “filósofos” do que filosofia, também parecem dizer mais “metafísicos” do que “metafísica”. Tal questão não parece ser fortuita, dizendo o mínimo.

179 Idem. Os grifos são originais da obra.

própria “estrutura” contestada e que esta afirmação não diz, pelo contrário, que eles não tem *efetividade*. Num segundo momento, entretanto, tendo em mente justamente que a alegada “falsidade de um juízo não chega a constituir, para nós, uma objeção contra ele”, se pode concluir que, num certo sentido, o que afirma Nietzsche e os próprios predicados que se apresentam como possibilitadores da “ciência”, por exemplo, não são mutuamente excludentes – pois não seria a própria ciência que precisaria admitir a *falseabilidade* de qualquer argumento e sua mutabilidade para garantir o desenvolvimento de qualquer conhecimento? Poderia se objetar, logo, que não é pela perspectiva de que tais postulados são *falseáveis* que eles são menos verdadeiros – ou que não podem ser considerados momentaneamente como verdadeiros. No entanto, tal objeção poderia, ao mesmo tempo, dar uma ênfase muito grande ao peso da palavra “falsos” – que, como vimos, é, num certo sentido, “provisória”¹⁸⁰ – e terminaria por não tematizar algo que parece muito importante em questão: a saber, o movimento de sinalizar um “além” (mas também, talvez, um “aquém”, como veremos) da essencialização de uma dualidade entre “essência” e a “aparência”, uma transferência para um outro mundo determinados postulados, como os científicos, que talvez sejam muito mais interessantemente compreendidos como sendo destes – e isto talvez, se poderia argumentar, em prol mesmo de um certo “esclarecimento”, um “esclarecimento” estranho e diferente, mas ainda assim. Retomando Kant como um exemplo: a perspectiva de construção de todo o gesto filosófico kantiano que resulta em proposições como a dos “juízos sintéticos *a priori*” se faz a partir do primado de estabelecimento de uma verdade como se algo fosse descoberto em termos de uma “verdade essencial”, ou basilar. No entanto, a própria elaboração deste projeto pressupõe – se não a “refutação” – uma complexa reelaboração do legado filosófico que lhe era imediatamente anterior (cabe lembrar, como exemplo, a forma como os postulados kantianos se posicionam diante dos impasses entre o racionalismo e o empirismo, em filosofia). Ao mesmo tempo, após o estabelecimento desta perspectiva, fica aberta à posterioridade não só a perspectiva de retomá-la mas como, igualmente, de deslocá-la e de a reelaborar ou mesmo de desconsiderar certas coisas, onde as novas consideração serão

180 Embora essa “provisoriedade” dure.

igualmente consideradas como a “verdade” estabelecida e referencial (um exemplo é a forma como o hegelianismo deslocou e ofereceu outras proposições para as questões kantianas e também foi considerado como a expressão mais bem acabada destas questões)¹⁸¹. Sob uma base móvel, todos os *movimentos* de estabelecimento de uma “verdade essencial” se fariam, entretanto, com uma objetivação definitiva – talvez, mais até na forma de os ler do que meramente apontando para os escritos. Se chamaria atenção a uma “economia” da perspectiva de que “agora vai” se chegar à essencialidade mesma do essencial – e, não obstante, toda a “dinâmica” e a “mecânica” desta economia só se daria na “negação” da essencialidade desta essencialização. Não se sinalizaria isto com uma “ingratidão” ou “revogação”, mas, num certo sentido, apenas como uma *radicalização* de seus próprios pressupostos mesmos. A própria “essencialização estática” de um postulado se daria através de movimentos nada estáticos – com o perdão da redundância – de essencialização que assim se perduram (os movimentos). Se objetaria que uma percepção que negasse a “essencialização da verdade” nesses moldes poderia estar “jogando fora a criança com a água do banho”, como comumente retoricamente se diz; no entanto, caberia argumentar que este “jogar fora” talvez apenas se desse se *se negasse efetividade ou operacionalidade* aos postulados segundo o que está sendo exposto, pois o gesto poderia, antes, dizer um *mas é assim mesmo*: a postura seria ter clareza acerca do próprio gesto. O que caberia, aqui, destacar é que os postulados de Nietzsche, lidos nesta chave, não negariam a *efetividade* de um conhecimento que pode ser visto como algo criado por uma força criativa. Vale lembrar, também, que essa criação não se daria por “razões” meramente racionais – ou seja, não seria um “criacionismo subjetivista”, já que para Nietzsche o *impulso* que levava os filósofos a moralizar era justamente o dos *impulsos*, das pulsões. Isto não necessariamente mistificaria a racionalidade, mas a faria caracterizável como a

181 É importante sinalizar uma coisa: me parece sinalizável que os argumentos filosóficos, em geral, se baseiem em “aproximações” e “distanciamentos” em relação aos argumentos anteriores nos quais podem se basear e se servir quanto referentes. O que se assinala, aqui, não é tal movimento, mas, como se verá, o recurso contínuo a uma essência que seria ao mesmo tempo “imutável” e “mutável”.

parte mais visível de uma série de pulsões que tornariam a questão consideravelmente mais complexo.

É neste sentido que se poderia assinalar uma leitura nesta parte inicial de *Além do bem e do mal* fazendo referência, ainda, a um pequeno fragmento já citado, agora com os grifos deste trabalho – pois restaria, ainda, perguntar, *mas como seria esta verdade na aparência em Nietzsche?*: “que, sem permitir a vigência das *ficções lógicas*, sem *medir a realidade* com o mundo puramente *inventado* do absoluto, do *igual a si mesmo*, o homem não poderia viver – que renunciar aos juízos falsos equivale a renunciar à vida, negar a vida”¹⁸².

Ficções lógicas – não menos efetivas –, mensuração da realidade através da invenção do absoluto e, o que é talvez o mais utilizado por este trabalho, do *igual a si mesmo*, da *identidade*. Pois a identidade seria também uma figura dentro desta dinâmica e destas formas de mensuração do e pelo conhecimento, como veremos.

Nesta questão, um outro texto de Nietzsche, escrito aparentemente mais de dez anos antes de *Além do bem e do mal*, será aqui discutido por pertinência ao tema: trata-se de *sobre a verdade e a mentira num sentido extramoral*¹⁸³.

Lido na tradução de Noéli Correia de Melo Sobrinho, a apresentação que esta autora faz logo antes da tradução do texto acaba por ter trecho que sintetiza e apresenta muito bem os desdobramentos da questão que anteriormente foi postulada: mas como seria esta verdade na aparência em Nietzsche? Pois em um trecho, a autora diz que, para Nietzsche

A verdade se expressa através das palavras, pois o pensamento só pensa com palavras. Mas, de acordo com Nietzsche, palavras são metáforas a que nada corresponde de real: o processo de metaforização se dá no salto indevido de um impulso nervoso a uma imagem e do salto indevido da imagem ao som. Para Nietzsche, é absurdo estabelecer uma relação de causalidade entre e coisas de natureza diversa, como são o impulso, a imagem e o som; como é também absurdo estabelecer uma correspondência entre sujeito e objeto, pelas mesmas razões. Os

182 Idem. Os grifos foram feitos para este trabalho.

183 Vale ressaltar: com esta observação não se pretende ignorar o que fortuna crítica e os vários debatedores assinalam, a saber, em uma diferenciação entre os “momentos” da obra nietzscheana. As duas obras citadas seriam de momentos diferentes. No entanto, como também um grande número de debatedores e críticos parece aludir, a despeito das diferenças de período há muitas continuidades em termos de temática e na exposição de vários postulados.

conceitos, por sua vez, que são os meios através dos quais a filosofia e a ciência pretendem dizer a verdade das coisas são já e desde sempre metáforas construídas a partir da *identificação do não idêntico*, tratando-se pura e simplesmente de abstrações que abolem todas as diferenças que há entre as coisas e os momentos¹⁸⁴.

Pode-se argumentar que este texto de Nietzsche é significativamente importante – dentro das delimitações da tradição filosófica – por apresentar o que se poderia considerar como vários “precursores” do percurso argumentativo e analítico que várias disciplinas e filosofias apresentariam no século XX: como a psicanálise freudiana – na questão do inconsciente – e, posteriormente, a chamada *virada linguística*. A perspectiva de se colocar a linguagem como elementar no processo de produção do conhecimento e de sua relação com o mundo parece ser, para este contexto, significativa. A avaliação de Nietzsche em *sobre a verdade e mentira num sentido extramoral* apresentaria uma série de figuras que aqui já foram discutidas como postulados em sua obra: o indivíduo¹⁸⁵ e as “pulsões” inconscientes, a diferença entre saber e mundo, uma *virada axiológica* para pensar questões epistemológicas – que por fim deslocariam mesmo estas de “questões epistemológicas” –, etc. Neste sentido, Noéli Correia de Melo Sobrinho também acaba por resumir algumas questões logo em seguida

Enfim, para Nietzsche, o homem é o “gênio da arquitetura”; ou seja, aquilo que o caracteriza enquanto homem é exatamente este intelecto que ele carrega consigo com tamanho orgulho e obstinação, e que é ao mesmo tempo “o mestre da dissimulação”, cuja tarefa específica é metaforizar o mundo em sons, palavras e

184 SOBRINHO in: NIETZSCHE, 2001[1873], p. 6-7. Os grifos foram feitos para este trabalho.

185 Recorrentemente se usa este termo aqui para designar o que outros chamam por “singularidade” e ainda outros termos. Vale ressaltar que, talvez tanto para os postulados nietzscheanos como para a psicanálise freudiana – como também para a antropologia contemporânea, poderia ser preciso ressaltar e qualificar esta palavra de in-divíduo (ou seja, a unidade que resta de qualquer divisão e sua primazia unitária. Pois poderia ser argumentar que, tanto para Nietzsche como para a psicanálise freudiana – mais uma vez –, a perspectiva do inconsciente e do impensado poderia sugerir a figura de um “divíduo” (como assinalam o termo algumas das perspectivas da antropologia contemporânea, mas com indicações desde a antropologia clássica) já que, por exemplo, para a psicanálise a estruturação da psiquê individual (notem-se as palavras) seria tripartite, dividida em três entre o Ego (o eu), o Id (o “isso”, inconsciente) e o Superego (ou supereu, que se espalha tanto inconsciente como para o “eu”). O que já exposto acerca dos postulados nietzschenos também pareceria ilustrar a questão.

conceitos, de modo a não somente tentar capturar o mundo nos seus pesados escaninhos, mas sobretudo aparelhá-lo de tal maneira que ele possa existir mais um minuto sobre a terra¹⁸⁶.

Uma das questões que redundam deste contexto é a já citada figura da *identidade* e da *identificação*: Nietzsche poderia abordar não como algo “constitutivo do mundo”, mas como uma forma de estabelecer o reporte entre linguagem e mundo. Bastante significativa, para este trabalho, é a discussão entre a figura do *conceito* – conforme discutido na tradição filosófica – na linguagem e a identidade. No texto em questão, Nietzsche indaga as pressuposições da figura de “conceito” e conclui que, para ela, é necessário o estabelecimento de uma relação de identidade entre a “causa conceitual”, o conceito enquanto “continuidade”, e as várias e contingentes situações nas quais ele se “aplicaria”. O conceito, então, identificaria todas as situações singulares sem, contudo, ser identificado por nenhuma delas – já que o conceito não pode se definir pelos exemplos, pois desta maneira não teria “operacionalidade universal”; assim, se poderia afirmar que o conceito propõe a *identificação do não idêntico*. Sobre isso, Nietzsche diria que

Pensem ainda uma vez, particularmente, na formação dos conceitos: toda palavra se torna imediatamente conceito, não na medida em que ela tem necessariamente de dar de algum modo a ideia da experiência original única e absolutamente singular a que deve o seu surgimento, mas quando lhe é necessário aplicar-se simultaneamente a um sem-número de casos mais ou menos semelhantes, ou seja, a casos que jamais são idênticos estritamente falando, portanto a casos totalmente diferentes. Todo conceito surge da postulação da identidade do não-idêntico. Assim como é evidente que uma folha não é nunca completamente idêntica à outra, é também basante evidente que o conceito de folha foi formado a partir do abandono arbitrário destas características particulares e do esquecimento daquilo que diferencia um objeto de outro. O conceito faz nascer a ideia de que haveria na natureza, independentemente das folhas particulares, algo como a “folha”, algo como uma forma primordial, segunda a qual toda as folhas teriam sido tecidas, desenhadas, cortadas, coloridas, pregueadas, pintadas, mas por mãos tão inábeis que nenhum exemplar teria saído tão adequado ou fiel, de modo a ser uma cópia em conformidade com o original¹⁸⁷.

186 Ibidem, p. 7.

187 NIETZSCHE, 2001[1873], p. 11-2..

A perspectiva do conceito é fundamental em relação à identidade: as relações de identidade propostas se dariam justamente em vista de um *conceito* com o qual uma dada realidade se *identificaria* – ou seja, neste sentido, se “tornaria idêntica” à proposição do conceito. Assim sendo, a definição do “conceito” e a identidade enquanto princípio estariam intimamente ligadas – mas não como “reporte natural” entre “mundo” e “intelecto”. A perspectiva, sim, poderia ser a de que tais reportes seriam um produto de edificação mediante a vontade. Assim, a caracterização das diferentes coisas e formas no mundo não se daria por uma “propriedade essencial” dessas *coisas mesmas*, mas assim seria narrada a partir do “nascimento” deste “impulso” de tal caracterização no humano – ou ainda, a prática desta caracterização seria “nascida” na prática linguístico-criativa do humano. Nietzsche fornece, ainda, um exemplo da questão

Dizemos de um homem que ele é honesto; perguntamos a nós mesmos porque ele agiu hoje tão honestamente. Respondemos geralmente que foi por causa da sua honestidade. Honestidade! Isto significa novamente dizer que a folha é a causa das folhas. Não sabemos mesmo absolutamente nada de uma qualidade essencial chamada honestidade, no entanto conhecemos inúmeras ações individualizadas e por conseguinte dessemelhantes, mas que postulamos como idênticas ao deixarmos de lado o que as torna diferentes, assim, designamos as ações honestas a partir das quais afinal formulamos uma *qualitas occulta* com o termo: a honestidade¹⁸⁸.

O exemplo permite tematizar ainda uma questão talvez derivada desta: a da “identidade pessoal”. Pois, em Nietzsche, aparentemente, não se discute ou faz recurso à “identidade” pensando-a apenas como uma relação de “identidade pessoal” – nos termos em que parte da tradição coloca a questão. A identidade à qual Nietzsche parece pôr em discussão não seria meramente a identidade pessoal – no sentido de “autodefinição” de um sujeito segundo princípios –, mas todo o processo de “identidade” que resultaria da *identificação* de um ente – como algo do mundo – com um conceito. À qualquer coisa que um conceito se reporte querendo defini-la, poderia se dizer – com base nessa discussão – que se trata de uma questão de estabelecimento de uma identidade.

188 Ibidem, p. 12. Os grifos são originais da obra.

Adiantando um pouco parte do argumento, ilustrativamente, caberia ver que a questão da identidade também pode ser pensada como uma *questão de comparação*. O que estaria em jogo com a palavra identidade, num sentido literal? Partindo-se meramente da palavra e de sua constituição, se poderia dizer que “identidade” narra o caráter e a constituição daquilo que é *idêntico*. Contudo, idêntico *ao quê*? Idêntico – como a partir da palavra *idem* – narraria “o mesmo”. A identidade – como atestação do caráter idêntico – poderia dizer, então, que um dado qualquer é “o mesmo”. O mesmo em “si mesmo” e para “si mesmo”, o que perfaria a alegação de sua unidade, e, quando conceituado, o mesmo que um “outro” – no caso o conceito que o procura *identificar* (ao conceito mesmo). A *ideia* pressuporia o *idem*¹⁸⁹.

Voltando à questão da identidade pessoal e ao exemplo no texto de Nietzsche, se poderia argumentar que, neste sentido, o próprio indivíduo poderia se identificar ou ser identificado com o conceito, assim se tornando um “ente” para uma própria conceituação (como na questão da *res cogitans*, mas não seria o espaço aqui para desenvolver tal questão¹⁹⁰). O que cabe reter aqui, por ora, é que os termos da discussão da identidade, em geral, como da “identidade pessoal” seriam muito próximos.

Como vimos, Nietzsche realizaria uma discussão acerca da relação entre linguagem, palavras, conceito, identidade e “verdade”. Em sua noção,

189 Seria irônico – e o espaço da nota de rodapé parece o ideal para isto – não ressaltar que este trabalho faz uso constante de expressões como “idem” e “ibidem” para evitar repetições de referências nas notas, assim dizendo, basicamente, que se referenciaria na nota subsequente, quando assinalada, “o mesmo” que na nota anterior. Não será possível aqui desenvolver tal questão, que se faz interessante, mas apenas de indicar alguns poucos apontamentos: em primeiro lugar, se poderia reparar como a própria progressão das notas pode criar uma referência ao “mesmo” como uma comparação. A sequência de notas que fazem referência ao “mesmo” não são, entretanto, as mesmas. As diferentes formas de abordar a referencialidade do mesmo podem exemplificar a espacialidade desta comparação. A referencialidade, num certo sentido, poderia ser também, de uma certa forma, espectral.

190 Um desenvolvimento desta perspectiva necessitaria de uma longa narrativa sobre os postulados de Descartes e sua influência na filosofia moderna possibilitando, posteriormente, que se apontasse na discussão feita por Nietzsche os elementos críticos acerca desta perspectiva. Tal discussão é efetuada e já é continuada dentro do debate filosófico.

possivelmente, a linguagem humana seria uma instância comunicativa e criativa do próprio humano. Estariam em jogo a linguagem e utilização confeccionista das palavras em determinadas práticas. Das palavras poderia se discutir os conceitos, pois, como vimos, para Nietzsche “toda palavra se torna imediatamente conceito[...]quando lhe é necessário aplicar-se simultaneamente a um sem-número de casos mais ou menos semelhantes”¹⁹¹. Esta aplicação, como vimos, se faria sobre a égide da *identidade* entre todas essas situações variadas e o conceito que se aplica sobre ela. No entanto, neste contexto, tais relações não seriam “essencialmente” idênticas nem umas às outras nem o conceito seria idêntico à elas. Nietzsche diria, em seguida, a partir dos casos mais ou menos semelhantes, que se reporariam “ou seja, a casos que jamais são idênticos estritamente falando, portanto a casos totalmente diferentes. Todo conceito surge da postulação da identidade do não-idêntico.”¹⁹².

Lembrando o que disse Noéli Correia de Melo Sobrinho, que seria em relação ao que teria dito Nietzsche no texto, “A verdade se expressa através das palavras, pois o pensamento só pensa com palavras”¹⁹³, a alegação do caráter não idêntico do conceito poderia ser considerada elementar para um *deslocamento* do postulado acerca da verdade

Em uma passagem deste texto considerada célebre, Nietzsche então define a verdade nesses e a partir destes termos

O que é portanto a verdade? 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 logo uso, pareceram estáveis, canônicas e obrigatórias aos olhos de um povo: as verdades são ilusões das quais se esqueceu que são, metáforas gastas que perderam a sua força sensível, moeda que perdeu sua efígie e que não é considerada mais como tal, mas apenas como metal¹⁹⁴.

Como já foi dito anteriormente, tais apontamentos deslocariam significativamente as preocupações e temáticas acerca da questão sobre a

191 Ibidem, p. 11-2.

192 Ibidem, p. 12.

193 SOBRINHO in: NIETZSCHE, 2001[1873], p. 6.

194 Ibidem, p. 13.

“verdade”. Pensando a verdade nestes termos, Nietzsche poderia perguntar, então – para além dos pressupostos classicamente epistemológicos –, por que esta forma e estas práticas se desenvolveram? Levando em consideração que a questão da identidade se dá pela postulação da “identidade do não-idêntico”, por que haveria a vontade desta afirmação – inclusive como sendo algo no bojo da afirmação de verdades?

A questão se desdobra, então, para um questionamento acerca de onde proviria o “instinto de verdade”.

Poderia se argumentar que no próprio texto *sobre a verdade e mentira num sentido extra-moral* se poderiam procurar elementos que fossem na direção desta indagação. Numa longa citação que, não obstante, vale a pena acompanhar, discute-se uma tematização de um “instinto de verdade”

Não sabemos ainda todavia de onde provém o instinto de verdade, pois até agora só temos falado do constrangimento que a sociedade impõe como condição da existência: é necessário ser verídico, quer dizer, empregar metáforas usuais; portanto, nos termos da moral, só temos falado da obrigação de mentir segundo uma convenção estabelecida, mentir como rebanho e num estilo obrigatório para todos. Na verdade, o homem esquece que é assim que se passam as coisas. Ele mente portanto inconscientemente, tal como indicamos, conformando-se a costumes seculares... e é mesmo *por intermédio dessa inconsciência*, desse esquecimento, que ele chega ao sentimento da verdade. Ao experimentar o sentimento de estar obrigado a designar uma coisa como vermelha, outra como fria, uma terceira como muda, ele é seduzido por um impulso moral que o orienta para a verdade e, em oposição ao mentiroso a que ninguém dá crédito e que todos excluem, o homem é persuadido da dignidade, da confiança e da utilidade da verdade. Enquanto ser *racional*, deve agora submeter seu comportamento ao poder das abstrações; não suporta mais ser levado pelas impressões súbitas e pelas intuições, mas generaliza em primeiro lugar todas as impressões em conceitos mais frios e mais enxangues, a fim de atrelar neles a condução da sua vida e do seu agir. Tudo o que eleva o homem acima do animal depende dessa capacidade de fazer dissolver uma imagem num conceito. Sob o domínio desses esquemas, é possível ser bem-sucedido em relação àquilo que jamais se alcançaria submetido às primeiras impressões intuitivas: edificar uma pirâmide lógica ordenada segundo divisões e graus, instaurar um novo mundo de leis, privilégios, subordinações e delimitações, que se opõe desde logo ao outro mundo, o mundo intuitivo das primeiras impressões, como sedo aquele melhor estabelecido, mais geral, melhor conhecido, mais humano e, por esta razão, como uma instância reguladora e imperativa. Enquanto toda metáfora da intuição é particular e sem igual, escapando sempre portanto à qualquer classificação, o grande edifício dos conceitos apresenta a estrita regularidade de um columbário romano, edifício de onde emana aquele rigor e frieza da lógica que são próprios das matemáticas. Aquele que estivesse impregnado desta frieza hesitaria em crer que mesmo o conhecimento – duro como

o osso e cúbico como um dado e como ele intercambiável – acabasse por ser somente o *resíduo de uma metáfora* e que a ilusão própria a uma transposição estética de uma excitação nervosa em imagens, se não era mãe, era entretanto a avó de tal conceito. Mas nesse jogo de dados dos conceitos, chama-se “verdade” o fato de se utilizar cada dado segundo a sua designação, de computar exatamente seus pontos, de formular rubricas corretas e de jamais pecar contra o ordenamento das divisões ou contra a série ordenada das classificações¹⁹⁵.

Assim, a questão retornaria à moral e – como seria baseada na avaliação de eixos de valor estruturantes de uma dada moral – a possibilidade de uma perspectiva *axiológica*.

Para encerrar esta parte do capítulo, será tematizado um trecho que discutiria a “vontade de verdade” na ciência moderna no livro *Gaia Ciência*, de Nietzsche. A perspectiva que se quer notar aqui é a da elaboração de um argumento que aponta justamente para o *movimento* “anterior” de se estabelecer uma “crença necessária” na busca “desinteressada” da “verdade”. Num primeiro momento, Nietzsche nota que a ciência minimizaria a importância de pressupostos ou convicções prévias como baluartes da investigação científica. Mesmo assim, aponta que seria necessária para o estabelecimento do próprio discurso da ciência uma convicção prévia e um pressuposto que apontasse e afirmasse a sua própria *necessidade* – e isto seria da ordem das convicções. Mais do que indagar se os conhecimentos científicos são verdadeiros ou não, Nietzsche, em um primeiro momento, chamaria a atenção para uma “axiologia moral” que sinalizaria o terreno no qual o importante seria alegar o argumento como “verdadeiro”. Vejamos uma primeira parte do trecho

Diz-se com justa razão que, no domínio da ciência, as convicções não tem direito de cidadania: só quando se decidem a adotar modestamente as formas provisórias da hipótese, do ponto de vista experimental, da ficção reguladora, é que se lhes pode conceder acesso ao domínio do conhecimento e mesmo reconhecer-lhes nisso um certo valor, com a condição de continuarem, todavia, sob uma vigilância de polícia, sob o controle da desconfiança. Mas isso não quer dizer, no fundo, que é unicamente quando a convicção *deixa* de ser convicção que pode adquirir direito de cidadania na ciência? A disciplina do espírito científico não começa somente com a recusa de qualquer convicção? É provável. Resta saber se a existência de uma convicção já não é indispensável para que esta disciplina possa começar e a

195 NIETZSCHE, 2001[1873], p. 13-4. Os grifos são originais da obra.

existência de uma convicção tão imperiosa, tão absoluta que force todas as outras se sacrificar a ela?¹⁹⁶.

O importante, aqui, é sinalizar o *deslocamento*. No final do trecho, Nietzsche perguntaria se não poderia haver uma “convicção de base” na ciência que sinalizaria da axiologia para a epistemologia. Ou seja: se o discurso da ciência minimizaria e amorteceria o papel das convicções justamente em função da “convicção” que lhe serve de “base”: a saber, que a aquisição de uma “verdade” mais definitiva estaria para além das convicções e que seria este o motor primário de toda a investigação. Relendo a frase final do trecho, parece ser esta a convicção elementar que teria por convicção justamente a “suspensão” ou “mitigação” de todas as convicções para que os postulados não sejam vistos ou da mesma ordem que as convicções, mas sim que perfaçam algo da ordem da “verdade” enquanto *forma necessária* para a elaboração e para o postulado – e esta necessidade poderia advir da ordem de um *valor* enquanto uma elaboração axiológica, ou moral, e também assim caberia, aqui neste e para este trabalho, o comentário de que tal valoração *axiológica*, e justamente por o ser, não seria necessariamente exclusivamente aplicável apenas ao campo da ciência ou do conhecimento, como no caso da *epistemologia*. Recapitulando o argumento, que é remarque deste trabalho: esta “base” (o termo é artificial) axiológica poderia ser móvel, poderia ser elaborável não apenas como base de pressupostos epistemológicos, mas poderia também perfazer uma moral não submetida a esses critérios; estaria, assim, *para além* (ou *aquém*) da epistemologia, e seria *independente* desta, podendo ser *aplicável* (o termo também é bastante artificial) a qualquer alegação – epistemologicamente válida ou não – que buscasse e alegasse esta *valoração*. Tal valoração poderia constituir uma “rede de oposições axiológicas” (como um chancela de *valeroso/sem valor* para dadas perspectivas) que independeria e que poderia ser estudada de forma autônoma.

196 NIETZSCHE, 2005[[1882], p. 188: “Livro V: nós que não temos medo: 344.”. Os grifos são originais da obra. Vale lembrar que este trecho, fazendo parte do “Livro V” da *Gaia Ciência*, foi editado em 1887 e, portanto, adicionado posteriormente ao livro de 1882 – sendo assim relativamente mais contemporâneo ao ano de publicação de *Além do bem e do mal* (em 1886).

Nietzsche seguiria sua exposição, assim se abordaria a “vontade de verdade” mais diretamente

Vê-se por ali que a própria ciência assenta numa crença; não há ciência sem postulado. “A ciência será necessária?” É preciso, para ela se poder formar, que esta questão tenha recebido anteriormente uma resposta não apenas afirmativa, mas afirmativa a tal ponto que exprima este princípio, esta fé, essa convicção: “nada é mais necessário do que o verdadeiro; tudo o mais, em relação com ele, tem importância secundária.” O que vem a ser esta vontade absoluta de verdade? Será vontade de *não se deixar enganar*? Será vontade de *não se deixar enganar a si próprio*? Porque nada impede que se interprete também desta segunda maneira a necessidade absoluta do verdadeiro, se admitirmos que “não quero enganar” inclui como caos particular “não quero enganar a mim mesmo”. Mas por que não devemos enganar? E por que não nos devemos deixar enganar? Notemos que as razões que responde à primeira destas questões relevam de um domínio completamente diferente daquelas que respondem à segunda: se não queremos nos deixar enganar é porque supomos que é prejudicial, perigoso, nefasto, ser enganado; a ciência, nesta hipótese, será, portanto, uma demorada astúcia: medida de preocupação, negócio de utilidade; mas poderá objetar com justa razão: pois quê! Será a vontade de não se deixar enganar verdadeiramente menos prejudicial, menos perigosa, menos nefasta, do que a sua ausência? Que sabem você *a priori* do caráter da existência para pode decidir que a desconfiança absoluta apresenta mais vantagens do que a absoluta confiança? E se são necessárias duas, uma grande confiança e uma grande desconfiança, onde a ciência procurará esta convicção absoluta, essa fé que lhe serve de base e diz que a verdade importa mais do que qualquer outra coisa, até mesmo qualquer outra convicção?¹⁹⁷

Poderia se argumentar que este trecho expõe e continua apontando na sinalização de uma discrepância entre “vontade de verdade” e uma “essência do mundo” – o que poderia remeter ao que já foi discutido quando se tematiza os postulados de *Além do bem e do mal*. Como veremos, embora Nietzsche, pelo que já foi discutido, entenda que a ciência não seria essencializada e apontaria na perspectiva de um “saber criativo”, aparentemente não o faria para negar ou mesmo desoperacionalizar a ciência, como poderia argumentar a partir da sequência do texto, mas como uma maneira de pensar as relações entre o conhecimento científico e a metafísica – vistas sob a luz dos próprios argumentos científicos

Essa convicção de base não se pode formar se o verdadeiro e o não verdadeiro se afirmarem sempre – e é esse o caso! – úteis tanto um como o outro. Portanto, a fé na ciência, essa fé que existe de fato de uma maneira incontestável, só pode ter a

197 Ibidem, p. 188-9. Os grifos são originais da obra.

sua origem num cálculo utilitário; deve ter-se formado, pelo contrário, *apesar* do perigo e da inutilidade da “vontade da verdade”, apesar do perigo e da inutilidade da “verdade de qualquer maneira”, perigo e inutilidade que a vida demonstra sem cessar. (Verdade “seja como for”! Sabemos muito bem o que isso é, sabemos-lo, ai de nós, bem demais, quando oferecemos nesse altar, e sacrificamos com o nosso cutelo, todas as crenças, uma a uma!) “Querer a verdade” não significa, portanto, “não querer deixar-se enganar”, mas – e não há outra escolha – “não querer enganar os outros nem a si próprio”, *o que nos leva para o domínio moral*. Perguntemo-nos seriamente: “Por que não queremos enganar?”, sobretudo se parece – é bem esse o caso! – que a vida seja vivida em vista da aparência, quero dizer que tenha como objetivo extraviar, iludir, dissimular, ofuscar, cegar, e se por outro lado, de fato ela se mostrou sempre sob a sua melhor face do lado dos menos escrupulosos aldrabões. Interpretado timidamente, esse desejo de não enganar pode passar por um quixotismo, uma pequena sem-razão de entusiasta; mas é também possível que seja também algo pior: um princípio destruidor, inimigo da vida. “Querer o verdadeiro” poderia ser, secretamente, querer a morte. De modo que o porquê da ciência se liga a um problema moral: *por que, de uma maneira geral, qualquer moral*, quando a vida, a natureza, a história são imorais? Sem dúvida alguma, quem quer o verdadeiro, no sentido intrépido e supremo que pressupõe a fé na ciência, *afirma por essa própria vontade um outro mundo* sem ser o da vida, na natureza e da história; e até na medida em que afirmasse “outro mundo”, não negará necessariamente ao mesmo tempo o seu antípoda: este mundo, o nosso mundo? Mas já terão compreendido onde quero chegar: a nossa fé na ciência repousa ainda em uma *fé metafísica*, ainda acendemos fogo na fogueira acesa por crença milenar, pela fé cristão, crença que foi também a de Platão, para quem o verdadeiro se identifica com Deus e toda a verdade é divina. Mas se isso se torna cada vez mais inacreditável? Se nada já se revela divino, excetuando o erro, a cegueira e a mentira? E se pode prever-se que o próprio deus foi a nossa maior mentira?¹⁹⁸.

Olhando de maneira geral para o que está se discutindo aqui, neste tópico do texto, seria importante assinalar como, a partir do que foi discutido anteriormente, a “vontade de verdade” teria sua especificidade e, como, a partir do recurso aos postulados nietzscheanos e seu “arquivo”, se poderia pensar questões a partir dela.

Conforme vimos, a perspectiva da “vontade de verdade” em Nietzsche dialoga com uma dissociação que este faria em relação a uma “essencialização” da verdade. Para Nietzsche, se poderia argumentar, as relações de estabelecimento de um conceito para o algo que ele conceitua não são essencialmente idênticas. Ao contrário, a verdade se faria na criação humana da linguagem e se reportaria ao estabelecimento de relações conceituais, de identidade, etc., que, na arquitetura humana, se fariam justamente por esta atividade. Assim, ao mesmo tempo que parte da criatividade humana, o estabelecimento destas relações se faria por uma

198 2005[[1882], p.

série de pressupostos que não são unicamente epistemológicos mas também intuitivos, axiológicos, etc. A identidade a partir do conceito não se postularia por uma adequação essencial ao próprio e do próprio objeto, mas por um impulso humano e se reportaria à esfera de sua necessidade e criatividade.

Tal deslocamento permite também deslocar a observação, agora, para a questão da identidade tal como abordada. Esta “prática” de atribuir identidades a partir de conceitos parece ligar-se também à tópica da “vontade de verdade” e, como o estabelecimento de verdades, numa leitura *pós-textual*, poderia assim também postular em jogo uma *vontade de identidade*, poderia se argumentar que – na importância de se estabelecer identidades para postular verdades – talvez no e a partir do bojo da chamada “vontade de verdade” não se poderia também incluir uma “vontade de identidade”.

Desta maneira e também tematizando a partir dos escritos de Nietzsche, se poderiam pensar outras questões que norteiam este trabalho, como a questão da “pós-verdade”. A ordem da exposição, até aqui, seguiu um curso que pudesse realizar uma abordagem mais estruturada e *intratextual* dos postulados apresentados. Se tal estratégia é ou não eficiente não se sabe. De modo geral, seria preciso agora, para os objetivos deste trabalho, começar a delinear a passagem para a questão da identidade – que será melhor discutida no terceiro capítulo e, então, na conclusão do presente capítulo, desenvolver o que foi visto em relação às outras questões que se vinham discutindo e também buscando elucidar algumas motivações e noções para tal percurso.

3.6

Poslúdio: da “vontade de verdade” à “vontade de identidade”

Conforme vimos, a noção de “identidade”, relacionada ao *conceito*, parece elementar na forma em que se avalia criticamente este conceito e se fornece uma visão específica da linguagem e da verdade no que seriam os postulados nietzscheanos. Esta perspectiva da identidade estaria em jogo por toda a discussão conceitual, perpassando tudo o que é conceituável ou conceituado, incluindo as conceituações acerca do “indivíduo”. A discussão, inclusive, poderia ser

desdobrada na forma em que Nietzsche debateria criticamente a noção de “sujeito”. Neste sentido, englobaria também – como já foi dito – o que se chama por “identidade pessoal”. Em tal campo, poderia se observar, por este prisma, criticamente tanto a noção de identidade quanto a de sujeito. No entanto, parece muito importante afirmar que tanto a perspectiva acerca da “identidade” não estaria limitada às perspectivas da “identidade pessoal” ou da “identidade do sujeito”, como da questão do sujeito; ao contrário, as questões relativas à “identidade pessoal” seriam vistas a partir e da mesma ótica que a da discussão “mais geral” entre conceito, ou conceituação, e identidade, que poderia ser a perspectiva mais ampla. Parece significativo este remarque. Então, *a partir de tal perspectiva*, se poderia começar a tematizar as questões da “identidade pessoal” e do “sujeito” nestas chaves.

A perspectiva de que uma análise crítica é feita por Nietzsche acerca da noção de identidade – e sua relação com o conceito – é também exposta no livro *Sujeito e identidade em Nietzsche*, de Regina Maria Lopes Van Balen. Neste livro, a autora busca pensar a experiência da imigração e do migrante – experiência à qual ela mesma estaria associada – junto com os postulados nietzscheanos expostos no título da obra. Assim, tece considerações sobre a constituição de uma “identidade pessoal” e das relações entre esta identidade e um “sujeito”. Conforme aponta, o gesto filosófico nietzscheano deslocaria significativamente tais questões – sobretudo se observadas em relação aos seus pressupostos na chamada filosofia moderna. A própria noção de sujeito, nesta perspectiva, – e de acordo com a elaboração moderna da ideia – seria deslocada para a direção do que alguns chamam de “singularidade”. A avaliação crítica do sujeito – sobretudo sujeito como “autoevidência” – é também relacionada à avaliação nietzscheana de outras formulações, como expõe Regina Maria Lopes Van Balen

A crítica de Nietzsche à ideia de sujeito traz consigo a “desconstrução” de todos os conceitos metafísicos aí envolvidos, tais como o de “causalidade” e “identidade” que, por sua vez, pressupõem a ideia de uma “substância”. A partir de Platão, o pensamento ocidental encontra-se baseado nesta metafísica confirmada ainda pela racionalidade instrumental da ciência moderna. A “substancialização” ou “essencialização” da realidade aponta na direção da ideia de uma verdade

permanente, na busca de um fundamento que seria responsável pela origem e significado do mundo¹⁹⁹.

Dentro desta perspectiva, a ideia de sujeito continuaria ou se reportaria a esta longa tradição metafísica que, na modernidade – mas sob estes pressupostos – postularia uma visão geral mais específica, ainda segundo a autora citada

A ideia de sujeito é uma ideia nascida da modernidade. A crítica de Nietzsche dirige-se à ideia cartesiana do sujeito enquanto consciência, enquanto unidade, enquanto origem e fundamento da moral e da verdade no mundo. Nietzsche faz a crítica da “essência lógica” da subjetividade, que constitui a base do pensamento de Descartes e Kant²⁰⁰.

Conforme vimos, a crítica nietzscheana pode provir da perspectiva da *vontade de potência* e, no mesmo passo, do deslocamento de observação feito pelo autor em direção aos *impulsos*, etc. Assim, tal crítica reavaliaria significativamente qualquer proposição de “indivíduo” e segundo os termos já discutidos. A autora diz que

O pensamento, para Nietzsche, não pode ser identificado com a consciência mas, ao contrário, ele a ultrapassa. A ideia de que o “eu” produz o pensamento é o resultado de uma “rotina gramatical”. As interpretações vêm da pluralidade de instintos, do corpo que funciona como reservatório e fonte para a pluralidade de máscaras que formam uma subjetividade. A “identidade lógica” do “eu” é, de fato, uma “identidade moral” que existe ao custo da multiplicidade de máscaras e de papéis (ou de outras possíveis interpretações)²⁰¹.

Neste sentido, se poderia dizer, a aplicação de um conceito a um “sujeito” – identificando-o com este conceito, então – seria uma forma de também ignorar que tratar-se-ia de um processo de tornar idêntico que esqueceria da comparação. A perspectiva do sujeito seria integrante, então, desse movimento do tornar idêntico.

Segundo a autora, a perspectiva da “vontade de potência”, em Nietzsche, seria elementar para este contraponto à noção de sujeito e, sobretudo, vista em

199 1999, p. 17.

200 Ibidem, p. 18.

201 Ibidem, p. 19.

relação do primado de uma essencialização, da identidade (que esquece da comparação). Como diz a autora

A vontade de potência é um dos conceitos mais complexos na obra de Nietzsche. A vontade de potência significa a vida mesma, mas representa para Nietzsche, ao mesmo tempo, o sentido mesmo de sua crítica a todas as “identidade estáveis”. Em nossa experiência do mundo nunca nos defrontamos com algo que possa ser uno e idêntico. O ser é plural e contraditório. Toda a crítica de Nietzsche com relação a identidade enquanto “ficção” direciona-se também à evidência cartesiana do “eu” como unidade e causa do pensamento. O “eu” enquanto consciência, enquanto fundamento que determina e controla a realidade. O “eu” é para Nietzsche pluralidade de máscaras e de impulsos. “O ‘sujeito’ só é, com efeito, uma ficção: o Eu de que se fala quando repreendemos o egoísmo não existe”. O indivíduo não tem, portanto, um fundamento substancial, mas constitui-se a partir do jogo de diferentes impulsos e forças²⁰².

O “sujeito”, logo, conforme já exposto, se atribuiria ou seria atribuído a um conceito ou a uma identidade conceitual que, assim, o “identificaria” a este conceito. Da mesma maneira que seria atribuída ao âmbito deste sujeito, tal postura poderia ligar a um conceito uma grande variedade de “sujeitos”; tal como no exemplo da folha citado em *Sobre a verdade e a mentira em sentido extramoral*, os vários “sujeitos” (assim identificados) seriam associados a um conceito que unificaria a individualidade de suas experiências num “grupo comum” ou na estabilização de um conceito para definir os “sujeitos”. Mas por que ocorreria assim? Por que a autora afirmou que a “identidade do eu” seria uma “identidade moral”? Nas palavras de Regina Maria Lopes Van Balen

Nietzsche revela no homem uma necessidade de se identificar com um coletivo. É parte do nosso instinto de rebanho; a moral o revela. Originalmente, a moral, ao lado da ciência e da religião, é, para Nietzsche, o resultado da necessidade de carregarmos máscaras, da necessidade de mentir. A moral é uma mentira sem a qual não podemos viver, mas cujo caráter de mentira é esquecido. A mentira transforma-se em “verdade” sob a pressão do coletivo. [citação de Nietzsche a partir dos *Fragmentos póstumos* (nov. 1887/março 1888, 11 [415])] “A metafísica, a moral, a religião, a ciência são consideradas neste livro somente enquanto diferentes formas de mentira: é com a ajuda delas que se acredita na vida.”²⁰³.

202 Ibidem, p. 39.

203 Ibidem, p. 27. Os grifos foram feitos para este trabalho.

Nesta discussão e derivada dela, a perspectiva da “linguagem” parece ser um dos elementos que estão nesse processo referido. Para além da linguagem enquanto a essencialização identificante, haveria uma perspectiva da linguagem enquanto “jogo de máscaras”. Segundo a autora

Em primeira instância, a linguagem é, para Nietzsche, derivada de nosso instinto de rebanho. Tal como a metafísica, a lógica e a moral, a linguagem é também uma resposta à necessidade social e psíquica de afirmar uma identidade fixa e tornar possível a comunicação entre as pessoas. A linguagem produz, desta maneira, identidades ilusórias na realidade. A linguagem é, portanto, também uma máscara. Cada palavra é uma máscara, diz Nietzsche²⁰⁴.

E, no entanto, caberia perguntar: mas como sustentar esta experiência? Ao mesmo tempo que apontaria para os caracteres móveis da linguagem – que apesar disto seriam reputados como fixos e “essenciais” –, como seria possível repensar esta questão? Para alguns autores haveria aí uma questão a ser pensada, como diz Regina Maria Lopes Van Balen

Haar reconhece que a filosofia de Nietzsche nos faz confrontar com uma aporia. Qual aporia? A afirmação do retorno do Mesmo [a autora aqui se refere ao desdobramento nietzscheano na noção de “eterno retorno”] destrói de maneira paradoxal todas as identidades parciais, sobretudo a identidade fechada de um eu em oposição à identidade do mundo. A ideia em Nietzsche do “ego *fatum*” destrói o eu individual e as identidades, inclusive a identidade do eu, conduz a um saber fatal e coloca a filosofia mesma num impasse. O impasse da destruição da linguagem que na história ocidental é baseada no princípio de identidade. A linguagem, afirmar Haar, não pode destruir o princípio de identidade sem destruir a si mesma, não pode ele se submeter sem renunciar a dizer o fundo do ser. Assim a destruição da linguagem metafísica seria, para Nietzsche, uma experimentação levada até a autodestruição do destruidor enquanto locutor. Vimos, no entanto, no capítulo anterior a este, que Nietzsche acaba por criar na filosofia uma nova linguagem que, tentando escapar das “identidades” a que ela se orienta ao logo da história do Ocidente e levada pelo instinto de rebanho, trabalha com a riqueza oferecida por suas belas metáforas²⁰⁵.

É precisamente esta questão, embora não necessariamente com o desdobramento que os autores aqui discutidos conferem à ela, que parece importante tematizar neste momento. Pois, se por um lado tem se apresentado, até

204 Ibidem, p. 67.

205 Ibidem, p. 77. Os grifos são originais da obra.

aqui, uma espécie de “reavaliação crítica” da tradição, do interior da tradição, é preciso, agora, perguntar, já vislumbrando o outro lado da questão: seria possível habitar um “fora absoluto” destas questões? Reterritorializá-las de tal maneira que a própria referência se evanesça? É precisamente esta questão que parece interessante aqui para tematizar e recuperar as questões acerca dos motivos que levariam à “vontade de identidade” e ao seu movimento. Por um lado, a sinalização parecia indicar que seria impossível habitar um “dentro absoluto” desta tradição de acordo com estes predicados expostos (da essencialização da identidade a partir de um conceito, etc.) – por isso mesmo eles poderiam ser vistos criticamente; ao mesmo tempo, pensar-se o totalmente novo para além destes pressupostos poderia ser, inclusive, uma maneira de pré-visualizar o que estaria em jogo a partir dos movimentos de uma “vontade de identidade”: habitando nem um “dentro absoluto”, pois se observaria que tais movimentos são movimentos da “vontade” (e não essências imutáveis preestabelecidas), mas, ao mesmo tempo, nem um “fora absoluto” e as impossibilidades evanescentes, tal perspectiva desabsolutizadora poderia sugerir uma visão da *política (em sentido ético e lato) enquanto movimentada também por tais movimentos de “identificação” e, ademais, de “dar uma identidade”*.

É esta uma das coisas tratadas no próximo capítulo.

No entanto, cabe sinalizar ainda aqui algumas coisas que podem continuar ilustrando o panorama. Em primeiro lugar, para além de apenas meramente afirmar ou definir um “instinto de rebanho”, Regina Maria Lopes Van Balen, pensando, então, as questões características da imigração sob a égide da discussão e de seus sentimentos, sinaliza para uma questão importante: a própria instauração pela linguagem de um movimento na direção de um absoluto – ou de uma identificação absoluta – que, não obstante, não seria ou não se faria absoluto. A autora diz que

O pensar não tem uma “casa”. O pensar é também um errante. Pelo seu caráter nômade ele não está, de antemão, comprometido com “identidades”. Conserva-se como um espaço aberto aquilo que ainda não foi dito, aquilo que ainda não foi

pensado. Apelo a novas imagens que traduzam a presença desta permanente ausência de “uma casa”...²⁰⁶.

E, não obstante esta impossibilidade, ou *dada* esta impossibilidade, quantas outras *possibilidades* não se dirigem justamente na direção deste impossível? Talvez, quase como se esta impossibilidade fosse a condição e uma condição, estabelecida pela língua, de recurso e tentativa justamente nesta direção. A perspectiva, aqui, mudaria para pensar esta “vontade de identidade” como um movimento que se dá, ao mesmo tempo, e por causa, justamente pela e da impossibilidade desta identidade absoluta – quase como se todos os movimentos de identificação se dessem numa lógica negativa da identidade absoluta. Se voltará a isto mais tarde (e sobretudo no terceiro capítulo).

Tal perspectiva, se poderia trazer à discussão, parece também acompanhar e discutir junto com uma tendência apontada como a de uma série de postulados filosóficos mais contemporâneos que também se valeria dos achados anteriores da psicanálise freudiana – e, marcadamente para esta discussão, da caracterização freudiana da figura do *desejo* – para pensar essas questões. Expressamente, observando-se o conjunto do texto, a autora por vezes se vale de certos apontamentos realizados pelo filósofo francófono Gilles Deleuze – como, por exemplo, nas referências ao nomadismo do pensamento, dentre outras. Alguns apontamentos da autora também poderia ser discutidos dentro de um debate com os postulados de Jacques Derrida. Num certo sentido, embora cada um à sua maneira, se poderia dizer que tanto Deleuze como Derrida tematizaram e fariam referência à psicanálise constituída no século XX e suas noções e rediscussões, é daí que se faz a observação acerca da rediscussão e da apresentação da autora com a perspectiva de postulados filosóficos mais contemporâneos – com toda a dificuldade e o *quid pro quo* que derivariam de se pensar “grupos” ou “escolas”, como vimos no primeiro capítulo, o que, nestes sentidos apresentados, não é a intenção aqui. Caberia, apenas, sinalizar que talvez seja importante observar que talvez estas discussões se façam, também, com recursos e continuidades – bem como distanciamentos – às noções debatidas a partir de figuras da psicanálise e,

206 Ibidem, p. 70.

talvez, da virada linguística, bem como de outros argumentos que comporiam este cenário.

Voltando ao que expunha Regina Maria Lopes Van Balen, a autora afirma, sobre a experiência e às noções de imigração, que

Enquanto imigrante, você faz uso de duas línguas e se situa entre duas formas de expressão que dão conta de formas diferentes de sentir e pensar a realidade. Vive-se na interseção de dois mundos. Cada língua tem seu ritmo próprio, sua melodia. Imigrar é fundir duas canções. E desafinar... Na imigração, a maior perda sentida é a da *linguagem materna* como meio diário de expressão. De um lado, foi essa língua que embalou nossos sonhos de criança e que constituiu nossa “identidade” inicial. Nela expressamos nossos primeiros desejos, nosso prazeres e desconfortos. Ao escutá-la e falá-la, sentimos que pertencemos a um grupo humano com a mesma história e destino²⁰⁷.

Note-se a figura da *língua materna*. Da *linguagem materna* à *língua materna* se vai, não mais a “linguagem” pura e simplesmente. A *língua materna* como aquela que “dá a luz” a um falante, “como meio diário de expressão”. Note-se como, na autora, é também possível ver as questões de maternidade da língua (se *intratextualmente*, *infratextualmente* ou *pós-textualmente* eu sinceramente não sei, se é que se tenha como “saber”); a *língua materna*, a *língua-mãe* é aquela que *embalou nossos sonhos de criança*; a partir desta maternidade da língua, “nela expressamos nossos *primeiros* desejos, nossos prazeres e desconfortos”.

Se voltará tanto à questão da língua materna, como à outras apresentadas, no terceiro capítulo, quando se discutir a partir do texto *O monolinguismo do outro*, de Jacques Derrida.

Ao mesmo tempo que constituinte de “nossa ‘identidade’ inicial”, as aspas já sinalizariam a direção que a autora poderia percorrer. Se por um lado haveria este processo

Por outro lado, enquanto subjetividades nômades, o nosso desejo escapa a qualquer coisa que o absolutize. Ele navega em busca de novas possibilidades, *no sonho de realizar uma totalidade uma plenitude impossíveis*. O desejo busca algo que não se deixa completamente dizer, que linguagem nenhuma consegue abraçar²⁰⁸.

207 Idem. Os grifos foram feitos para este trabalho.

208 Ibidem, p. 71. Os grifos foram feitos para este trabalho.

Se podem ver aí algumas aproximações possíveis entre a figura do desejo – dentro, talvez, da influência freudiana – da linguagem e, daí, da *linguagem materna*. A autora prossegue

Se nenhuma linguagem abarca o desejo, é certo que dela precisa para ganhar forma. Talvez seja isso. A subjetividade humana no seu movimento de fixar “identidades” revela, através deste processo, a sua singularidade. Sinal da facticidade humana. Facticidade que parece ter emergido daquele domínio em que a subjetividade humana também parece estar mergulhada – domínio do indizível – do impessoal, do desejo à procura de algo que o ultrapassa – sinal da nossa transcendência²⁰⁹

Esta seria, assim parece, uma forma interessante de começar a abordar a “vontade de identidade”.

Aqui veríamos justamente a relação entre a “vontade de identidade” e a questão da língua-mãe: “a língua-mãe fala de um desejo antigo, desejo aprisionado a uma certa paisagem, a uma relação com a terra-mãe talvez nunca de todo resolvida. O novo idioma não parece capaz de expressar essas experiências iniciais de alegria, de dor, de comemoração e de medo”²¹⁰.

A língua mãe seria, então – tomando liberdades textuais –, a *mono-língua*, a única língua possível e a que se está votado a falar; no entanto, essa língua mãe, enquanto *mono-língua* falaria de um “desejo antigo” e, não obstante, “a uma relação com a terra-mãe *talvez nunca de todo resolvida*”, uma relação que, talvez nunca de todo resolvida, talvez, por que a morada numa casa, mesmo uma casa como a “terra-mãe”, conforme foi dito, demore e continua a se demorar como uma “não-presença” em sentido absoluto (o que também não significa ausência), pois como foi dito “o pensar [como através da língua] não tem uma “casa”[...]Apelo a novas imagens que traduzam a presença desta permanente ausência de “uma casa”²¹¹. Mesmo esta *mono-língua*, ou precisamente ela, entretanto, escaparia do absoluto, da posse, da propriedade, da pertença e da presença a si totais.

No entanto, não se abordará mais esta questão do monolinguismo aqui, mas no *Monolinguismo do outro*.

209 Idem.

210 Idem.

211 Ibidem, p. 70.

Assim, se passam das questões do segundo capítulo para as do terceiro capítulo – que não são estanques. Podemos discutir, a partir das questões acerca da “vontade de verdade”, as questões derivadas da “vontade de identidade”, assim.

No entanto, antes de prosseguir, cabe realizar um balanço e recontextualizar as questões sob a égide das questões que vinham sendo discutidas acerca da *pós-verdade*.

3.7 Conclusão do capítulo

Estaríamos, assim, em condições de reavaliar, agora, os desdobramentos sobre a discussão acerca da “pós-verdade”.

Em primeiro lugar, como já foi dito, caberia sinalizar o deslocamento de uma questão: quando se fala em “pós-verdade”, se fala numa “pós-verdade” em termos epistemológicos ou axiológicos? Como vimos, uma abordagem axiológica deslocaria consideravelmente a questão, ela indagaria acerca do “valor da verdade”, ou, pelo menos, de se – moralmente, retoricamente – apresentar um dado discurso como o verdadeiro.

Pois, segundo as acepções mais listadas de “pós-verdade”, ela se reportaria, como na definição dos *Dicionários oxford* e de um entrecruzamento de aproximações e distanciamentos dos autores citados, como num contexto de uma série de argumentos e apelos que prescindiriam de fatos objetivos buscarem, a partir de várias frentes (até mesmo como a governamental), convencerem os seus interlocutores (como pela via da emoção).

Vimos aqui, neste trabalho, a partir de um recurso aos postulados de Friedrich Nietzsche, que é possível abordar os caracteres axiológicos de forma *independente* dos epistemológicos mesmo quando se trata da alegação de uma verdade.

Em sua abordagem, destacou que numa “vontade de verdade” poderia haver uma suspensão da valoração nas convicções – ou seja também, uma não-reivindicação destas – em medida que também poderia haver uma concentração

desta valoração na afirmação de um postulado, ou mesmo de uma convicção, como uma verdade.

Inicialmente ligando tal perspectiva à metafísica, é possível se perguntar se poder-se-ia compreender certas esferas discursivas de acordo com tais indicações axiológicas.

Se possível fosse, se poderia afirmar, então, que os arautos da “pós-verdade” – como já foi indicado no primeiro capítulo – poderiam também revestir seus argumentos dessa “vontade de verdade” – uma “vontade de verdade”, entretanto, que pode ter eliminado toda busca, toda possibilidade de um “rebaixamento” a um “convicção”, toda uma esfera de argumentos que não sirvam apenas para afirmar um dado desejável como verdadeiro.

Neste sentido, então, na “pós-verdade” se faria um recurso flagrante a um revestimento de “verdadeiro” ao argumento que se desejasse assim.

Neste sentido – e analisando apenas a dinâmica de “emissão” destes argumentos – eles poderiam apontar para uma axiologia que valoriza obstinadamente a perspectiva de que eles – independentemente de um refinamento ou pressupostos – se considerariam “verdadeiros”, ou “verdades absolutas”.

Assim sendo, argumentativamente falando, se poderia abordar e indagar, neste sentido, se não se poderia também falar numa “hipertrofia da verdade” (como uma “categoria incontestável” para um discurso que assim se pretende)

Mas por que teria de ser assim?

Neste capítulo, então, se recorreu a postulados de Friedrich Nietzsche. No percurso, vimos, para além do que constituiria os pressupostos do seu gesto filosófico, que este compreende a “verdade” como parte de uma “utilidade” criativa humana, e que o humano se serve dos postulados “verdadeiros” como uma forma de “medir” e “mensurar” o mundo. Que, neste processo, elabora para o mundo uma série de formas de identidades que, não obstante, não seriam essenciais e imutáveis deste mundo, e que o próprio “indivíduo” se definiria de acordo com conceitos de identidade.

Ao mesmo tempo, se pôde perceber que talvez fosse possível postular uma verdade enquanto “criatividade humana” – e não “do mundo” simplesmente, sua essencialidade – sem que necessariamente se afirmasse por consequência, com

isso, uma *inefetividade* da verdade, uma desoperância generalizada que tivesse como resultado uma anulação de qualquer entendimento comum – a “criatividade” não seria a de um “sujeito autoconsciente” que “inventaria” qualquer coisa *ex nihilo* apenas como forma abstrata e descompromissada; viu-se a possibilidade de se postular, em primeiro lugar, ligações entre essa “criatividade” e “necessidades” em vistas de uma utilidade que poderia ser avaliada, de uma *efetividade*, e, em segundo lugar, se viu igualmente que, ao deslocar a observação para *instintos inconscientes* e semelhantes, o próprio recurso a um “subjetivismo” ficaria abalado, pois as razões e percepções (“o que é pra esse sujeito e não para um outro”) racionais desse “sujeito” não seriam vistas de acordo simplesmente com o primado da absoluta “autoevidência”.

Assim, se pôde observar ou chamar a atenção, acenar talvez, a uma dinâmica das atribuições de “verdade”, a questão que restaria saber é, como foi dito, mas por que teria de ser assim?

Uma primeira pista acerca desta questão seria relativa ao estabelecimento de identidades. Já que, num certo sentido, este seria também o percurso das atribuições de “verdade”.

Se pôde ver também no primeiro e no segundo capítulo, que uma abordagem relativista afirmaria um “tanto faz” de valores. Como vimos na elaboração de uma estrutura axiológica, não é o que parece estar em jogo na figura da “vontade de verdade”. A atribuição de verdade não poderia prescindir desta afirmação de que algumas teriam de ser consideradas assim, como verdades.

A questão que resta é, então, mas por quê umas e não outras? Por quê certas “verdades” e certas “mentiras”?

É o que se buscará ver no terceiro capítulo, que se dedicará mais propriamente ao debate acerca das questões de identidade.

4

Da Vontade de Verdade à Vontade de Identidade a partir das formulações de Jacques Derrida

4.1

Introdução ao capítulo

Segundo o que se pôde ver no capítulo passado, o deslocamento para a perspectiva da *vontade* como forma de observar dinâmicas humanas foi muito importante para que se observasse os próprios critérios humanos de elaboração do seu mundo. Nesta perspectiva se pôde pensar, além de uma epistemologia adequacionista, também uma *axiologia* de análise da valoração dos juízos no discurso, bem como de análise dos seus *eixos valorativos*, critérios de definição do que tem valor e do que se deve atrelar ao discurso – e do que pode ser o objetivo principal ao se postular algo. É possível também pensar, a partir daí mas num outro plano, a relação entre vontade e valor.

Logo, se pôde observar, a partir desta exposição, uma certa perspectiva acerca dos movimentos humanos, pois se trata de uma dinâmica humana – embora não sob a perspectiva da “autoevindência” e também não sem buscar compreender que ser humano é também ser um animal vivo. Certamente, se pode supor, a questão da figura da “vontade” não é a única que permite compreender tal coisa, tampouco é este termo o único responsável para que se entendam os autores aqui citados. Se perfez um percurso explicativo que discutiu – também em relação às perspectivas axiológicas – a figura da “vontade de verdade”, exposta através de um recurso a certos postulados nietzscheanos, sobretudo. Vimos, também, que junto dessa questão da “vontade de verdade” se podem discutir, também, questões acerca das noções de identidade – e que estas questões e noções também poderiam estar em jogo em certas obras e postulados de Friedrich Nietzsche.

Partindo da questão da “vontade de verdade” e pensando assim junto questões relativas á identidade, se chegou a discussões a partir do livro *Sujeito e identidade em Nietzsche*, de Regina Maria Lopes Van Balen, que poderia ser uma das ligações e perfaria a sequência da discussão da “vontade de verdade” às

questões da identidade. No livro, como vimos, a autora pensa tais questões também ao lado da experiência migrante, da qual tece considerações em relação aos temas expostos. Pensando a questão da experiência migrante, da identidade, do habitar e da morada, entre outros, a autora chega à questão da *língua* e da *linguagem materna* – tendo inclusive explorado questões relativas à linguagem a partir de postulados de Nietzsche.

Como vimos, estas questões se aproximariam de certas perspectivas de pensamentos filosóficos mais contemporâneos, estes que notadamente teriam uma certa influência – sempre cambiante e de aproximações e distanciamos – de achados provavelmente derivados do campo da psicanálise tal qual como este foi sendo estabelecido ao longo do século XX. Notadamente, uma questão que se pôde observar e que foi grifada e assinalada é também sobre a questão da influência da figura psicanalítica do *desejo* nestes gestos filosóficos e igualmente no que, então, estava sendo exposto. Esta figura do desejo na psicanálise sobretudo freudiana, por sua vez, também poderia ter sido influenciada pela questão da “vontade” e assim, de modo geral, ao deslocamento discursivo em direção a que se pensasse os *impulsos*, *instintos*, etc. No entanto, certamente, ela também guardaria seus próprios desenvolvimentos e elaborações da questão. Num de seus desdobramentos, logo, se poderia pensar que essa figura do *desejo*, então, para além da perspectiva da vontade, poderia apontar para um *irrealizável*, para um *impossível* enquanto tal, conforme disse a autora citada.

É precisamente sobre esta figura que se pretende voltar, pensando sobretudo nas relações entre isto que já foi exposto enquanto ponte para que se aborde agora, também, um certo recurso aos postulados de Jacques Derrida – que, enquanto filósofo, poderia estar dentro da assinalação de influência da psicanálise – para pensar a questão desdobrada da identidade. Assim, seria elementar para que se possa discutir certas figuras do seu texto que se tematizasse brevemente também esta figura do desejo na psicanálise freudiana (na qual também se incluem as conceituações de Jacques Lacan, como veremos).

Desta maneira, continuando o percurso expositivo, foquemos brevemente na discussão acerca da figura do *desejo* na psicanálise.

Num certo sentido, se poderia postular, conforme dito, que a perspectiva do “desejo” se inscreveria também na discussão acerca da figura da “vontade” que já vinha sendo discutida no contexto de seu desenvolvimento psicanalítico. Remetendo aos círculos freudianos e de suas discussões, a psicanálise se tornaria uma das disciplinas mais significativamente continuadas pelo século XX, num fluxo e percurso da instauração de vários debates e muitas contribuições. Em meados deste século, os postulados de Jacques Lacan se tornariam bastante discutidos no contexto do estruturalismo e, conforme foi dito, influenciariam uma série de posturas pós-estruturalistas. Ao mesmo tempo, os postulados de Lacan também apresentariam, a partir de suas formulações, a uma influência da psicanálise de modo geral que, neste contexto, também sinalizava mútuos embricamentos entre psicanálise e filosofia. Assim, os postulados de Lacan e seu posicionamento nos círculos de debates mais amplos pareceriam significativos para que a constituinte psicanálise continuasse a influenciar e ser influenciada pela filosofia. Em tese de doutoramento, debatendo este tema Diogo Bogéa expõe mesmo que “por outro lado, é inimaginável o desenvolvimento da filosofia do século XX, especialmente a filosofia francesa – Foucault, Deleuze, Derrida – sem considerarmos o grande impacto cultural que os seminários de Lacan provocaram nos círculos intelectuais europeus”²¹².

Desta maneira, se pode dizer, como veremos, que a forma com que Lacan tematizou e re-tematizou a figura do desejo neste contexto seria influente para as discussões filosóficas aí empreendidas. Sobre isso, como afirma Diogo Bogéa

Em Lacan, há imediatamente o reconhecimento daquilo para o que viemos chamando a atenção ao longo de todo este capítulo: o modo de operação totalmente diferenciado de tudo o que até então se tinha observado no modo de pensar tradicional, a partir da introdução de uma instância desejante como princípio existencial. Ele identifica esta mesma estrutura em Freud²¹³.

Esta figura seria compreendida de uma maneira específica

212 2018, p. 247.

213 Ibidem, p. 295-6.

Lacan compreende o desejo a partir de uma falta originária, estrutural, permanente, constitutiva do movimento desejante que anima a Existência: “O desejo é uma relação de ser com falta. Esta falta é falta de ser, propriamente falando. Não é falta disto ou daquilo, porém falta de ser através do que o ser existe”. Isto é importante: “não é falta disto ou daquilo”, mas uma falta “para além de tudo aquilo que possa apresentá-la. Ela nunca é apresentada senão como um reflexo num véu”[...] Há aqui, portanto, uma falta originária que funda o desejo e, por consequência, o ser desejante – a Existência enquanto inquietação desejante fundamental. Trata-se de um falta “de nada que possa ser nomeado”, uma falta “para além de tudo aqui que posso apresentá-la”[...]O objeto supremo do desejo existencial humano (ainda operamos aqui no nível do humano) é, desta maneira, um objeto fundamentalmente perdido – nas palavras de Lacan, o objeto *a* perdido – um objeto perdido que nunca realmente se teve, mas cuja falta se faz sentir e dá origem mesmo a todo o movimento desejante existencial que é, essencialmente, a busca impossível de recuperação de um objeto pra sempre perdido[...]”Da mesma forma, esse objeto, pois trata-se de o reencontrar, nós o qualificamos igualmente de objeto perdido”. “Mas esse objeto, em suma, nunca foi perdido, apesar de tratar-se essencialmente de reencontrá-lo”²¹⁴.

Dessa maneira, a noção caminharia para a perspectiva de um absoluto, de um alcance absoluto que, entretanto, não se faria

E o desejo de reencontro do objeto perdido, de preenchimento absolutamente satisfatório da falta originária insiste até o Impossível, segue na direção da “tensão última abaixo da qual não há mais nem percepção nem esforço”, segue na direção do Nirvana, prazer e morte definitivos para o desejo que explode a si mesmo em gozo absoluto. Mas, o Nirvana não vem, porque o reencontro, o preenchimento, o gozo absoluto são da ordem do Impossível²¹⁵.

(É preciso discutir, entretanto, sobre que ontologia derivaria de se caracterizar o *ser* humano pela falta. A perspectiva do desejo, em Freud, pressuporia um ser humano buscando algo que em certo sentido está “ausente”. No entanto, cabe perguntar, um raciocínio que deslocasse as perspectivas de “presença” e “ausência” – pensando para além dessa oposição – não poderia também pensar o ser humano a partir de uma perspectiva outra e totalmente reterritorializada de “vigência”? – termo que não substituiria “presença” nem “ausência”, mas contrabalancearia a ênfase na ausência, mais como sugestão. Claramente, é preciso observar que um argumento, como parece ser o caso, que caracteriza “algo que se perdeu mas que nunca se teve e algo que se perdeu mas

214 Ibidem, p. 296-7.

215 Ibidem, p. 298.

nunca se deixou de ter” deslocaria, também, as definições, se diria, clássicas de “presença” ou “ausência”. Mas então, se pode perguntar, por que a figura que caracterizaria seria justamente a da falta? Ao mesmo tempo, uma perspectiva para além de presença e de ausência poderia permitir que se observasse e discutisse a própria perspectiva da metafísica de forma diferente – pois, na medida em que o debate vai ocorrendo, pode haver deslocamentos de compreensão. Se poderia ver, então, a metafísica – na medida em que jogasse e projetasse o “absoluto” para um “outro” mundo – como uma forma de “luto” pela impossibilidade do absoluto nesse mundo mesmo? Isto significaria: a partir da perspectiva de percepção da impossibilidade de um absoluto nesse mundo, a metafísica – como lhe seria característico – realizaria um deslocamento deste absoluto para um “outro mundo” no qual vigeria. Ao fazer isto, a “metafísica” continuaria tendo em vista a “promessa” de um absoluto, mas separado deste mundo, e postularia que tal coisa de fato seria inalcançável neste; desta maneira, a “metafísica” estaria e poderia ser lida através deste movimento debatido pela perspectiva do desejo, mas na medida em que sinalizaria para a direção de um absoluto sem, contudo, realizá-lo e, ao fazer isto, faria um “luto” que possibilitaria a vida num mundo “sem absolutos” mas no qual eles, como “promessa” ou talvez como “desejo”, vigeriam. Tal compreensão poderia ser uma forma de compreender a metafísica que levasse em consideração a forma como esta se apresentaria e o que propõe – a partir dos próprios postulados da figura do desejo – buscando compreender assim sua popularidade, adaptabilidade, etc. Ao mesmo tempo, sinalizaria para as incongruências de se apontar para – com o perdão da redundância – um absoluto absoluto. Isto seria algo do desejo ou da linguagem? O “conceito” de absoluto é idêntico a algo que seja o absoluto mesmo? Ou essa perspectiva denunciaria mais um vício linguístico e uma forma de ver o mundo – e precisamente este seria o movimento de não presença ao absoluto *da linguagem*. Não se poderá desenvolver muito isto aqui, mas é uma observação a ser feita. De qualquer forma, se discutirá também a perspectiva de um absoluto na língua).

A perspectiva do desejo seria, então, em Freud – e posteriormente em Lacan – uma forma de postular uma *dinâmica* para assuntos humanos. Este movimento do desejo caracterizaria uma das “economias” em jogo e no jogo de sequências e

práticas. A perspectiva desta dinâmica na direção de um “absoluto” que se postula na medida em que se nega seria bastante influente, ao que parece – e muitos argumentos poderiam perseguir esta direção, seja num caminho de aproximações ou de distanciamentos em relação ao seu desenvolvimento.

É importante compreender esta dinâmica no panorama da psicanálise, pois ela parece também o compor. Desta maneira, ela também seria algo que se poderia discutir com a perspectiva da vontade, as bases nas quais esta compreensão se dá parecem significativas. Trata-se de observar um panorama geral no qual muitos apontamentos se dão.

Aqui, cabe destacar uma outra proposição de Freud, em *O mal-estar na civilização*, que se elabora e ocorre a partir de perspectivas psicanalíticas e é pertinente e permite pensar mais diretamente as relações com o e o tema da identidade – que é um dos objetivos desta capítulo. A questão se reporta a esta perspectiva e participa do panorama.

Freud começa escrevendo em *O mal-estar na civilização* acerca de um amigo que lhe teria mandado uma carta sobre seus apontamentos religiosos em *O futuro de uma ilusão*. Reconhecendo seu acordo com os temas expostos sobre a religião, esse amigo, entretanto, acabaria sinalizando uma outra coisa, como conta Freud

Eu lhe enviara a pequena obra em que trato a religião como ilusão, e ele respondeu que estava de acordo com o meu juízo sobre a religião, mas lamentava que eu não tivesse apreciado corretamente a fonte da religiosidade. Esta seria um sentimento peculiar, que a ele próprio jamais abandona, que ele viu confirmado por muitas pessoas e pode supor existente em milhões de outras. Um sentimento que ele gostaria de denominar sensação de “eternidade”, um sentimento de algo ilimitado, sem barreiras, como que “oceânico”. Seria um fato puramente subjetivo, não um artigo de fé; não traz qualquer garantia de sobrevida pessoal, mas seria a fonte da energia religiosa de que as diferentes Igrejas e sistemas de religião se apoderam, conduzem por determinados canais e também dissipam, sem dúvida. Com base apenas nesse sentimento oceânico, alguém poderia considerar-se religioso, ainda que rejeitasse toda fé e toda ilusão²¹⁶.

Este “sentimento oceânico”, assim delimitado, logo, seria algo da relação entre o “eu” e o “mundo” precisamente nos termos descritos. Esta relação entre o

216 2011[1930], p. 7-8.

eu e o mundo, peculiar, teria de ser vista mais detidamente, como aponta Freud

Normalmente nada nos é mais seguro do que o sentimento de nós mesmos, de nosso Eu. Este Eu nos aparece como autônomo, unitário, bem demarcado de tudo o mais. Que esta aparência é enganosa, que o Eu na verdade se prolonga para dentro, sem fronteira nítida, numa entidade psíquica inconsciente a que denominamos Id, à qual ele serve como uma espécie de fachada – isto aprendemos somente com a pesquisa psicanalítica, que ainda nos deve informar muita coisa sobre a relação entre o Eu e o Id. Mas ao menos para fora o Eu parece manter limites claros e precisos²¹⁷.

Qual seria, então, a “origem” deste sentimento oceânico – ou ao que ele se reportaria? Esta quase “identidade” entre o eu e o mundo – já chamamos a atenção – dialogaria com quais fatores? É continuando na questão do Eu conforme anteriormente exposta que Freud parte para desdobrar e postular para a seguinte questão

Prosseguindo na reflexão, vemos que esse sentimento do Eu que tem o adulto não pode ter sido o mesmo desde o princípio. Deve ter passado por uma evolução que compreensivelmente não pode ser demonstrada, mas que podemos construir com certo grau de probabilidade. O bebê lactante ainda não separa seu Eu de um mundo exterior, como fonte das sensações que lhe sobrevém. Aprende a fazê-lo aos poucos, em resposta a estímulos diversos. Deve impressioná-lo muito que várias das fontes de excitação, em que depois reconhecerá órgãos de seu corpo, possam enviar-lhe sensações a qualquer momento, enquanto outras – entre elas a mais desejada, o peito materno – furtam-se temporariamente a ele, e são trazidas apenas por um grito requisitando ajuda²¹⁸.

Dentro desta perspectiva, então, o humano ao nascer não separaria ainda – só o faria posteriormente – um “eu”. Sua constituição se “confundiria” com a do mundo. O bebê não diferenciaria a si do seio da mãe, não compreendendo a “contraposição” a que estaria submetido. Este momento seria um dos fundamentais para a elaboração de “eu”, conforme continua Freud

É assim que ao Eu se contrapõe inicialmente um “objeto”, como algo que se acha “fora” e somente através de uma ação particular é obrigado a aparecer. Um outro incentivo para que o Eu se desprenda da massa de sensações, para que reconheça um “fora”, um mundo exterior, é dado pelas frequentes, vairadas, inevitáveis sensações de dor e desprazer que, em sua ilimitada vigência, o princípio do prazer

217 Ibidem, p. 9.

218 Ibidem, p. 10.

busca eliminar e evitar. Surge a tendência a isolar do Eu tudo o que pode se tornar fonte de tal desprazer, a jogar isso para fora, formando um puro Eu-de-prazer, ao qual se opõe um desconhecido, ameaçador “fora”. As fronteiras desse primitivo Eu-de-prazer não podem escapar à retificação mediante a experiência. Algumas coisas a que não se gostaria de renunciar, por darem prazer, não são Eu, são objeto, e alguns tormentos que se pretende expulsar revelam-se como inseparáveis do Eu, de procedência interna. Chega-se ao procedimento que permite, pela orientação intencional da atividade dos sentidos e ação muscular apropriada, distinguir entre o que é interior – pertencente ao Eu – e o que é exterior – oriundo de um mundo externo –, e com isto se dá o primeiro passo para a instauração do princípio da realidade, que deve dominar a evolução posterior²¹⁹.

Vista esta perspectiva da formação do “eu”, se pode observar o sentimento de sua “separação” do “mundo” – agora – “externo”. No entanto, anterior a esta “separação” havia, então, a perspectiva de unidade ou confluência. Seria o “sentimento oceânico” um resquício dessa “vida psíquica” e possibilitado pela perspectiva de que o ser humano um dia não havia separado um “eu”? É sobre essas indagações que Freud, então, trabalha a questão

É desse modo, então, que o Eu se desliga do mundo externo. Ou, mais corretamente: no início o Eu abarca tudo, depois *separa* de si um mundo externo. Nosso atual sentimento do Eu é, portanto, apenas o vestígio atrofiado de um sentimento muito mais abrangente – sim, todo-abrangente –, que correspondia a uma mais íntima ligação do Eu com o mundo em torno. Se é lícito supormos que esse primário sentimento do Eu foi conservado na vida psíquica de muitos homens – em medida maior ou menor –, então ele ficaria ao lado do mais estreito e mais nitidamente limitado sentimento do Eu da época madura, como uma espécie de contraparte dele, e os seus conteúdos ideativos seriam justamente os da ausência de limites e da ligação com o todo, os mesmos com que meu amigo ilustra o sentimento “oceânico”²²⁰.

Podemos, a partir daí, tomar algumas liberdades textuais para continuar discutindo a questão aqui debatida.

Em primeiro lugar, o “eu” seria *separado* a partir dessa *mais-que-identidade* com o mundo – *mais-que-identidade* pois nesse âmbito não haveria sequer comparação para se esquecer. Neste sentido, a divisão entre o “eu” e o “mundo” pressuporia uma *separação* que, no entanto, não teria sido vista desde sempre assim. Se a medida dessa *separação* seria justamente o necessário para formar as

219 Ibidem, p. 10-1.

220 Ibidem, p. 11. Os grifos foram feitos para este trabalho.

perspectivas de um “eu” e um “mundo”, se poderia pensar que esta dinâmica seria estruturante da possibilidade de relação e constituição de ambos. Ao mesmo tempo que seria a condição da constituição do “eu” e do “mundo”, seria também, e justamente por isso sua separadora, não voltando ao estado *mais-que-identitário* a partir do qual estas instâncias puderam surgir.

Desta maneira, a condição para a “presença” do mundo seria a “ausência” deste em seu Eu, o mundo só poderia se constituir a partir desta “ausência” de comutabilidade com o “eu”.

Mas isto é o que por ora se pensa para uma apresentação ao capítulo: a ideia do “desejo” na psicanálise e sua importância para a filosofia – como no gesto filosófico de Jacques Derrida –, esta ideia, também deste panorama psicanalítico, deste momento inicial – e talvez “imemorial” – de eu-mundo.

São essas questões que também permitem pensar, conforme foi exposto ao fim da discussão acerca do início do livro *Mal-estar na civilização*, uma relação a se pensar entre as noções (“metafísicas”?) de presença e ausência – como também se pode tematizar na questão acerca da figura do “desejo” na psicanálise.

Assim, então, desta maneira se pode começar a trabalhar tais questões a partir – e sobretudo – dos postulados de Jacques Derrida justamente na medida em que eles tematizariam e procurariam deslocar uma “metafísica da presença”

4.2

Derrida, a crítica à “metafísica da presença” e o gesto da “desconstrução”

Podemos, neste momento do texto, começar a postular certas passagens entre perspectivas de Nietzsche – também de desenvolvimentos pertinentes – e de Derrida, sobretudo no tocante ao que se vem se discutindo. Pois, se busca realizar tal movimento, primeiramente, em vistas da questão que está sendo desenvolvida – a saber, que agora passa da “vontade de verdade” às questões da identidade, onde a primeira interroga a última – e também da elaboração de possibilidades e implicações filosóficas que podem ser pensadas, desenvolvidas e imaginadas.

Assim, se pode expor um parêntese conectivo de apresentação aos postulados de Derrida e ao gesto pelo qual tais postulados ficaram reconhecidos, o

da *desconstrução*, como se diz.

Tal proposição, tal delineamento expositivo já foi provisoriamente apresentado no primeiro capítulo do presente trabalho (c.f. pgs. 75-8) e não se buscará – aqui também – ser exaustivo como também se buscará evitar a repetição desnecessária. O objetivo é realizar uma aproximação para o conteúdo que será mais exposto à frente e, assim, já ir delineando o seu contexto e o seu panorama geral tal como, elementarmente, esboçar a avaliação das aproximações e distanciamentos entre o que se apresentava antes – como nos postulados nietzscheanos e da psicanálise, por exemplo – e agora.

Dito isto, tratar-se-ia de pensar uma ponte (que, por definição, teria os dois sentidos de idas e voltas) entre duas figuras importantes aqui discutidas e o que se pode pôr em cena quando se fala dos postulados derridianos – a saber, a perspectiva nietzscheana da metafísica enquanto *oposição de valores* (ou *oposição valorativa*) e a relação, conforme esboçado na discussão junto da psicanálise, como uma forma de olhar a assim chamada “metafísica da presença” (ou a essencialização da oposição entre presença e ausência).

Assim, chegaria o momento, após o percurso, de apresentar e tematizar a questão da *desconstrução*.

Em primeiro lugar – se tal coisa é possível –, poderíamos notar que *desconstrução* seria uma *palavra*, até onde se sabe uma coisa ou outra. *Desconstrução*, então, seria uma palavra; mas uma estranha palavra, talvez. Num primeiro momento, se poderia notar que esta palavra não seria uma *palavra da língua*; ou seja, não pareceria uma distinção “espontânea” – com todas as aspas neste começo – a partir da língua. Pois *desconstrução* não seria *nem* construção *nem* destruição, sendo estranhamente amalgamada pelo prefixo de uma e o radical geral, como na outra.

É importante, talvez, grifar este ponto: *construção* e *destruição* são duas palavras que se opõe – e a cujo sentido deveria muito a esta oposição – pois o contrário de *construção* é *destruição*, simplesmente. Notar isto faz perceber o caráter significativamente flutuante que a palavra *desconstrução* poderia ter, uma palavra que parece surgir exatamente para não ser nem construção nem destruição – buscando habitar, assim, para alguém (ou além) da oposição conceitual dos dois.

Por vezes pode se entender *desconstrução* como uma forma de *destruição*, afinal o prefixo negativo “des” significaria justamente o contrário da palavra “construção”. No entanto, ficaria uma questão: por que utilizar esta palavra, então, quando pareceria mais simples e justificável se recorrer ao termo já utilizado de “destruição”?

Como vimos no fim do capítulo primeiro, a palavra “desconstrução” teria sido uma estratégia de tradução de Jacques Derrida para buscar pelo sentido da “destruição fenomenológica” de Martin Heidegger. Se se tratasse justamente apenas de uma destruição, então, haveria necessidade de buscar este termo – ou de qualificá-lo? Conforme já foi dito no primeiro capítulo, a busca por esse termo talvez demonstrasse uma necessidade de dizer algo além (ou aquém) de “destruição” e que, num certo sentido, fosse também uma maneira de construir.

Pois o termo “desconstrução” também pode, talvez até mesmo pareça, sinalizar para uma construção: se foca-se demasiado no prefixo negativo “des” enquanto contradição, como inclusive se pode esperar e é bastante factível, se ficaria, entretanto com a primazia desta noção em pressuposto. No entanto, tomando certas liberdades textuais, é possível pensar esse “des” não como uma *negação* da construção mas como uma *forma* – ou, ainda, como uma *maneira* de uma construção. Pois esse *des* poderia qualificar, antes, uma maneira de ir construindo, de ir des-construindo enquanto uma construção e ato de construção. Se a figura de uma *desconstrução* parece indicar, o que pode ser preciso, uma maneira de ir *construindo ao reverso*, tal figura poderia também sugerir *des-construção* – e a separação aqui é uma sugestão importante – na medida em que sinalizaria para uma modalidade construtiva.

De onde, então, se poderia listar algumas coisas: em primeiro lugar, *desconstrução* enquanto uma palavra; em segundo lugar, como uma palavra um pouco cambiante em relação à língua, mais *explicitamente e memorialmente* um neologismo (pois caberia pensar *que palavra* da língua não seria um neologismo); em terceiro lugar, então, uma palavra bastante sintética que, apesar de se reportar aos dois termos, não é *construção* nem *destruição* e, por fim, em quarto lugar: que, não sendo nem construção nem destruição, a palavra seria uma *outra coisa* para além da oposição conceitual.

E por que não construção ou destruição – ou ainda, por que tematizar estas palavras e a desconstrução?

As perspectivas para isto parecem significativamente filosóficas. Pelos objetivos desta parte do capítulo, não se poderá desenvolver profundamente a questão – que, entretanto, será retomada à frente. Poderia se dizer, em primeiro lugar, esta questão se reportaria às possibilidades na filosofia – sobretudo contemporânea.

Como já vimos, num certo sentido tornou-se (num quando muito impreciso e talvez mais antigo) muito difícil adotar apenas a perspectiva de uma *construção* na perspectiva de meramente continuidade em filosofia. Um certo *teleologismo* e a impossibilidade de um *progressismo absoluto* foram figuras debatidas nesta dificuldade. Como vimos, “a filosofia” constantemente precisa se voltar para questões anteriores em maneiras de novos desenvolvimentos, muitos partindo de discrepâncias e complexificação de argumentos anteriores em sua confecção. Na filosofia contemporânea – como pudermos brevemente discutir a partir dos postulados nietzscheanos, mas não só nos dele – toda uma tradição, por muitas vezes identificada como *metafísica* tornou-se impossível de ser vista meramente na chave de uma “continuidade” e “aperfeiçoamento”; não, por vezes eram seus próprios pressupostos e alicerces que eram necessários debater ou deslocar – o que deixa a questão também num terreno bastante complexo.

Deu-se o exemplo de Nietzsche na elaboração desta imagem, no capítulo anterior, mas não parece fazer sentido pensar exclusivismo aqui. Pois se Nietzsche criticaria elementarmente a tradição e a metafísica quase como um todo, outros filósofos no século XIX também poderiam ter feito gestos semelhantes, anteriormente inclusive, como poderia ser o caso de Marx e também de Engels. Este último e Marx, de maneira específica, propuseram em alguns de seus escritos uma crítica à filosofia anterior e, por vezes, postularam soluções pela via da positividade e de achados científicos, além de, com base em uma visão muito ampla da tradição anterior, propor outras atitudes à filosofia. Um dos exemplos é o famoso caso dos apontamentos nas *Teses contra Feuerbach*. Marx e Engels, então, também buscariam discutir criticamente uma série de posturas da filosofia anterior como um todo, incluindo aí, mas não apenas, o idealismo hegeliano que é

um dos contextos apontados como os de partida para muitas formulações suas, assim “invertendo a chave” do idealismo transcendental para o materialismo histórico-dialético. Num gesto parecido, Nietzsche qualificara a grande parte da tradição anterior como a metafísica – e esta qualificação parece ser um dos gestos que podem ser apontados como assonâncias em singularidade – e, assim, pensaria ou repensaria a tradição filosófica abrangentemente, residindo neste *repensaria* um dos vetores que sinalizariam para a perspectiva de não se trabalhar apenas dentro do panorama circunscrito a uma “mera (continuidade de) construção”.

Pois, ao mesmo tempo que para além desta perspectiva de “construção” progressiva pura e simples, haveria aí as perspectivas de discussão do legado da tradição filosófica. A diferença – tal como a aproximação – entre a postura nietzscheana e a derridiana neste tema será discutida no próximo tópico. Por ora, cabe apenas postular que Derrida pareceria lidar com a perspectiva da impossibilidade de uma “destruição” que programasse um “fora absoluto” para a tradição.

Assim sendo, não seria possível nem mais “construir” conforme uma mentalidade progressiva mas, da mesma maneira, as possibilidades de uma “destruição” enquanto tal pareceriam igualmente ilusórias.

E por quê?

Para expor brevemente, cabe lembrar da apresentação da metafísica, enquanto figura, na perspectiva da “crença nas oposições de valor” – conforme vimos nos postulados nietzscheanos. Talvez, dito isto, se possa por agora proceder, em primeiro lugar e inicialmente, a uma das formas de caracterizar o gesto da desconstrução – uma forma bastante “clássica” e “profissional” – e sua relação com a metafísica para uma perspectiva de afigurar esta *desconstrução* como uma forma de compreender nem mais essa *construção* nem *destruição* na metafísica.

Expondo de uma maneira já próxima da sistematização usualmente trabalhada pela fortuna crítica, a desconstrução é geralmente reconhecida como um gesto de ordem filosófica, realizado em relação a toda tradição filosófica, tendo por intuito observar a articulação de conceitos a partir de determinadas hierarquias estruturantes em cada processo de conceituação que conferem

valorativamente a oposições conceituais, por vezes dicotômicas, um binarismo no qual um dos termos da questão comanda e dá o significado ao termo oposto, se constituindo assim enquanto mais próximo da presença e do significado enquanto presença.

Neste sentido e a partir disto, a inovação do pensamento da desconstrução é o remanejar e o rearranjar as figuras do interior de sua hierarquização; como diria Ramiro Délio Borges de Meneses, “A Desconstrução será uma ‘audição da palavra’ e uma reelaboração da palavra”²²¹. Se a tradição metafísica ocidental axiologicamente erigiu seus termos, combinação de termos e suas dualidades em uma série de marcações hierárquicas, a desconstrução – do interior e do exterior desse processo – pretende *deslocar* e rearranjar esses termos. A inversão da hierarquia, pois, é um dos momentos da desconstrução – e um dos pontos mais demolidores da desconstrução é o fato de não ser demolidora. Ainda segundo Ramiro Délio Borges de Meneses

Como afirma Derrida, desconstruir a oposição significa, num dado momento, inverter a hierarquia. Esquecer esta fase de inversão será ignorar a estrutura conflitual da oposição. Significa, pois, passar demasiado depressa sem se deter sobre a oposição anterior, a uma neutralização que, praticamente, deixaria o campo anterior no seu estado e privar-se-ia, eficazmente, de todo o meio para o interior²²².

A desconstrução, claro, enquanto estratégia não estaria completa sem a adição de outras operações feitas. O momento de inversão da hierarquia seria particularmente necessário para que houvesse uma “escuta” do termo em segundo plano – o que também exhibe a própria constituição do processo. Mas, “por outro lado”, como afirma Paulo César Duque-Estrada

Este momento de inversão é estruturalmente inseparável de um momento de deslocamento com relação ao sistema a que antes pertenciam os termos de uma dada oposição conceitual. Estes últimos, uma vez deslocados para outro lugar, vão inscrever um outro sistema, um outro registro discursivo²²³.

221 2013, p. 181.

222 Ibidem, p. 183.

223 2002, p. 12.

Este deslocamento entretanto, como seu nome já diz, não termina necessariamente num repouso do conceito: ao contrário, sua própria natureza de conceito é modificada pela trajetória perpétua de deslocamento, ainda segundo Paulo César Duque-Estrada, esse conceito

Não vai mais se apresentar como um conceito propriamente dito[...], mas sim como um “quase-conceito”. Derrida nomeia este “quase-conceito” de indecível, ou seja, o que habita as oposições conceituais como no exemplo que estamos tratando aqui, fala/escrita, significante/significado etc., tornando-as possível sem, contudo, se deixar compreender por elas ou, através delas, vir a constituir dialeticamente um terceiro termo²²⁴.

Sem um referencial de fundo, o jogo das palavras se constitui como um jogo de rastros onde, enfim, os termos e conceitos se reportam uns aos outros infinitamente. Como podemos observar, a crítica filosófica de Derrida se erige a partir de uma análise profunda da “linguagem” e, mais além, da “escritura”. Voltaremos a isto em breve – embora não nos seja possível desenvolver mais exaustivamente a questão – o que nos coube a chamar atenção, brevemente aqui, foi justamente essa “aproximação crítica” necessária ao “problema da linguagem”.

Um dos exemplos da desconstrução pelo próprio Derrida é o rearranjo das figuras “fala” e “escrita” que, segundo o autor, são hierarquicamente arranjadas pelo discurso logocêntrico tradicional no par fala/escrita com a predominância do primeiro termo sobre o segundo. Assim, a tradição metafísica ocidental teria privilegiado a fala e rebaixado a escrita. A desconstrução realiza, então, uma observação da hierarquização para sinalizar um possível *deslocamento*.

Feita esta observação – anterior, acerca do “problema da linguagem” – é preciso indagar: assim sendo, a desconstrução seria apenas um processo *derivado* de outros discursos sendo, assim, uma releitura?

Tomando certas liberdades textuais, seria possível dizer que – embora uma sugestão possível quando se tivesse por foco *apenas* a perspectiva da tradição filosófica – a desconstrução, enquanto o *c’est qui arrive*, o “isto se desconstrói”, não seria uma releitura autoevidente da tradição, também, é a proposta, na medida

224 Ibidem, p. 13.

em que não é apenas à tradição que se reportaria, mas à *linguagem*, a língua e seus desejos e impulsos de *identidade*.

Como veremos mais detidamente, a própria língua – ou a língua como lei, se poderia dizer – teria esse impulso ou esse desejo que aponta na direção do estabelecimento de uma identidade que, na perspectiva da construção, cria-lhe um movimento específico e que se *constrói* e *desconstrói*, se *desconstrói* na medida em que se *constrói*, pois sua própria construção poderia ser, ao mesmo tempo que construtiva, desconstrução. Assim, se reportando sempre à língua e ao enunciado, a desconstrução se construiria a partir e desta língua, não se limitando apenas a uma releitura.

No entanto, se verá isso mais detidamente adiante, quando se discutir a partir do livro *O monolinguismo do outro*, da Derrida.

Por agora, então, caberia apontar este aspecto da desconstrução: sua inserção no debate filosófico – pensando novamente o conceito platônico e a metafísica enquanto oposição valorativa e conceitual; sua elaboração indecidivelmente para além da oposição conceitual – como a palavra *desconstrução* já poderia antever; sua relação com o debate teórico e filosófico anterior – como com a influência psicanalítica e uma discussão, como veremos, próxima da questão da língua; e a forma como se relaciona com a perspectiva da identidade na linguagem, ou na língua – pois sua desconstrução seria, em certa medida, algo que se dá entre a “vontade de identidade” e a língua.

É nesse ponto que voltaremos quando discutirmos formas as questões em *O monolinguismo do outro*.

Por ora, antes de ingressar nessa questão, caberia ver um pouco mais de perto, ainda, a questão das oposições conceituais e a relação desta *desconstrução* com a metafísica. Neste sentido, se poderia trabalhar aqui um tópico para este trabalho muito importante: a saber, certas aproximações – bem como distanciamentos – com a leitura da metafísica e da tradição entre os postulados de Friedrich Nietzsche e Jacques Derrida.

4.3

O “crepúsculo dos ídolos” nietzscheano e a desconstrução derridiana

Dito isto, o primeiro objetivo seria entender, após o que foi apresentado ao longo deste trabalho, como a crítica ao binômio verdade/mentira – sendo, nesta configuração, o primeiro termo positivo e o segundo negativo – em Nietzsche antecipa algumas das problemáticas presentes na obra de Derrida. Se a filosofia contemporânea tem como um de seus fios condutores a questão da “ruptura” com a tradição metafísica – e o primado da “verdade” enquanto tal metafísica, ou enquanto “adequação” –, os projetos de pensamento de Nietzsche e Derrida – bem como a compreensão de suas aproximações e distanciamentos – nos ajudam a pensar em que medida tal “ruptura” é factível, desejável e quais caminhos, possibilidades, estratégias e experiências de pensamento ela enseja. Em suma: quais possibilidades se abrem para o pensamento filosófico em jogo no caso de Nietzsche e Derrida, já que aqui os tematizamos?

Ao mesmo tempo, acredita-se que sua questão pode lançar luz para uma característica vital da filosofia contemporânea: a sua já citada relação com o conceito de verdade. Acredita-se que a originalidade de sua indagação parte do princípio de que é possível entender como a figura nietzscheana do “crepúsculo dos ídolos” e a “desconstrução” de Derrida lidam com os problemas da verdade-linguagem, perguntado como as ações e as estratégias dos dois autores tiveram de lidar com as dificuldades que sua própria filosofia postula, trazendo igualmente um outro modo de ação dentro do terreno da filosofia contemporânea postulada enquanto tal.

Este é, assim, um primeiro passo: é importante buscar entender e expor como a crítica nietzscheana poderia abrir novos caminhos, se assim postulada para uma política (em sentido lato) da filosofia; como o elemento “humano” entrou em conta e, sobretudo, como é possível perceber daí hierarquias de juízos e entre pares dicotômicos ou dicotomizados.

Estamos destacando aqui o olhar de Nietzsche não apenas pelas inflexões do autor, mas igualmente pelo legado que estas reflexões estabeleceram dentro da “contemporaneidade filosófica”. Não se quer simplesmente dizer que Nietzsche

foi o pioneiro ou mais original dos filósofos a erigir tais reflexões; o que importa, aqui, é que suas reflexões se mantiveram e foram continuadas por inúmeros debates posteriores.

Aqui, segundo os objetivos que postulamos para o trabalho a ser feito, é preciso entender que tanto Nietzsche como Derrida – e a desconstrução – se ergueram sobre a crítica da tradição anterior. No projeto filosófico dos dois pensadores há a necessidade de romper para continuar com uma filosofia – seja ela a “filosofia do futuro” que anunciava Nietzsche ou o procedimento da desconstrução de Derrida.

A ruptura, entretanto, é algo complicado de se fazer: afinal, não se pode renunciar totalmente ao que foi erigido anteriormente; ao mesmo tempo, uma das preocupações da filosofia contemporânea seria uma indagação acerca de “como é possível continuar a filosofar?” exatamente porque decreta-se que não é mais possível filosofar como outrora. Neste sentido, começando pelo exemplo da desconstrução, para Jacques Derrida não era mais possível filosofar continuando cegamente a valoração silenciosa dos termos. Era necessário criticar e romper com a linguagem filosófica anterior e deixar florescer uma nova. Logo, a desconstrução é erigida na ruptura, o que não deixa de suscitar questões sobre como seria possível romper. É possível romper? Essa ruptura é total? Como é possível lidar com a linguagem filosófica anterior sendo duplamente impossível continuá-la (depois da constatação crítica) e descartá-la totalmente? São algumas questões, aqui, se tornariam basilares.

Assim sendo, a “ruptura” de Derrida se dá dentro e fora do anterior porque não o continua na negativa ou na afirmativa, e não deixa de o continuar, igualmente. A ruptura e a continuidade são, ao mesmo tempo, constituintes do movimento da desconstrução. É importante ressaltar que esse movimento se dá no interior da linguagem – esfera que constitui preocupação central para a filosofia contemporânea. Neste sentido se pode abordar as aproximações e os distanciamentos entre Nietzsche e Derrida em relação à linguagem, à verdade na linguagem e ao legado da metafísica tradicional observado criticamente por ambos.

A forma de lidar com essa já fragilizada verdade é um ponto de diferença entre Nietzsche e Derrida? Talvez. Olhemos mais de perto: um dos “símbolos”, se se pode assim dizer, mais famosos da filosofia de Nietzsche é o “martelo de destruir ídolos”; ora, esse martelo e sua imagem não tem nada de rearranjador – sugere antes fazer tais “ídolos” (no sentido de imagens, ídolos de barro mesmo) em pedaços. A imagem ficou eternizada no título *Crepúsculo dos Ídolos ou como se filosofa com o martelo*; mas o que são esses ídolos? Segundo o próprio Nietzsche em *Ecce Homo*, “O que no título se chama ídolo é simplesmente o que até agora se denominou verdade. Crepúsculo dos ídolos — leia-se: adeus à velha verdade...”²²⁵.

Nesta afirmação se poderia compreender o que já vimos que seria o tema de discussão nietzscheana em relação às possibilidade da metafísica, etc.

Quando olhamos mais detidamente para o rastro derridiano, aí podemos observar algumas aproximações – não sem iguais distanciamentos – do que foi anteriormente citado de Nietzsche. Como afirma Paulo César Duque Estrada

A razão deste nome [rastro] prende-se ao fato de que, em uma cadeia discursiva, cada termo – cada “signo” entre aspas – traz em si o rastro de todos os outros termos que não ele próprio, o mesmo valendo, igualmente, para todos os outros termos[...] a própria lógica do rastro nos leva a realizar que o que quer que funcione como significado, num determinado discurso falado ou escrito, só o faz enquanto desempenha concomitantemente a função de uma estrutura significante, ou seja, na medida em que já remete a uma outra “coisa”, um outro “signo” diferente dele²²⁶

A desconstrução, ao fim, continua, de certa forma, dentro do jogo de rastros e efêtuas, nas suas passagens, o rearranjar de termos e conceitos que se tornam quase-conceitos num lugar *entre*. Seu “martelo” não destrói nem põe coisas no lugar, antes *des-constrói*, rearranja e, por fim, deforma, reconfigura, transforma.

Um martelo “destruidor” de um lado e a desconstrução de outro. Mas há aqui uma valoração hierárquica dessa dualidade? No sentido apresentado, não poderia haver prevalência. Se queremos prosseguir nossa investigação em diálogo com o projeto de Derrida, não poderíamos jamais fechar esta questão em absoluto.

225 NIETZSCHE, 2008[1888], p. 94.

226 2002, p. 25/27-8.

Assim, se pode pensar numa análise do legado de Nietzsche e Derrida para as filosofias contemporâneas que se colocam de maneira crítica em relação à tradição metafísica: se essas filosofias se constroem na ruptura, restaria-nos analisar, então, como as duas rupturas se diferenciam e se misturam para cumprir seus objetivos. Ficamos também com a dúvida: “Nietzsche e Derrida lograram êxito em seus projetos disruptivos?” e, sobretudo, como nós, agora, lidaremos com os desafios lançados pelo seu pensamento?

Resolveremos essa dúvida? Talvez não, saudavelmente, como diz Derrida

Como resultado, deve-se proibir a si mesmo – com Nietzsche sobretudo – de forçar o seu nome à camisa de força de uma interpretação que é enérgica demais para ser capaz de dar conta dele, na medida em que está reivindicando reconhecer a identidade de um sentido, de uma mensagem, da unidade de uma palavra ou de uma obra particular²²⁷

“É esta irreducibilidade que sempre me pareceu mais justo respeitar”²²⁸, completando. O texto ainda diz que essa irreducibilidade talvez seja necessária para todo filósofo.

Neste sentido, o mais importante, aqui, seria compreender algumas possíveis aproximações e os distanciamentos nas duas perspectivas: a possível confluência em relação à tradição metafísica, a perspectiva de deslocar as oposições metafísicas para um outro campo que não mais o mero metafísico e, ao mesmo tempo, as possíveis diferentes maneiras de propor e pôr em pauta esta situação, este postulado e esta compreensão. Seria preciso tematizar as duas perspectivas a partir de confluências e especificidades, como se pretendeu aqui brevemente esboçar a título ilustrativo, para que se pudesse brevemente notar.

Se não for descabido, é possível ainda propor uma espécie de imagem, uma figura ilustrativa que teria, por abstração, alguma utilidade de exemplo expositivo. Esta figura permitiria, duplamente, que se pudesse ilustrar – chargisticamente, se diria – a questão da desconstrução e, ao mesmo tempo, também ter alguma possibilidade de comparação com os postulados nietzscheanos, comparação entre os postulados derridianos e os nietzscheanos segundo se apresentou esta questão.

²²⁷ 2016, p. 96.

²²⁸ Ibidem, p. 95.

Esta seria uma figura entre o homem e a linguagem na qual a língua seria vista como uma espécie de coberta. Nesta coberta, então, o homem se cobriria; no entanto, esta não cobriria toda a sua extensão, sempre, assim, de alguma forma, sendo diferente da igualdade de sua extensão. O homem, então puxaria esta coberta de um ou outro lado, se cobrindo mas, *ao mesmo tempo*, descobrindo desta uma parte de sua extensão. No entanto, esse movimento seria característico de sua forma de lidar com a coberta. “Descobrir”, aqui, é na verdade, tornar mais incógnito. Neste sentido, a linguagem iria se *construindo* na medida em que se *desconstrói*, a condição de construção da linguagem seria também a de sua desconstrução – e isto precisamente porque não é idêntica à extensão. Apesar disto, o que caracterizaria seu movimento seria justamente isto. A desconstrução olharia para a extensão da coberta pensando justamente o descoberto. Esta perspectiva teria a ver com a impossibilidade de uma identidade absoluta entre extensões, embora o movimento do “cobrir-se”, de uma certa forma, apontasse nessa direção. Tal figura pode parecer próxima à perspectiva do *desvelamento* em Heidegger, mas também diferiria desta; Para Heidegger, o desvelamento se daria em uma certa relação com o *ser*, com os envios do *ser* e com uma certa perspectiva historial; assim, o desvelamento se daria em relação à história do ser e a história de seus desvelamentos. A comparação das duas perspectivas já seria motor pra um todo um trabalho em específico. Apenas delineando a questão, se poderia dizer que, para Derrida, não haveria re-ferência sem *différance* – o que permitiria postular a hipótese do segredo. Pois, na perspectiva Derridiana, haveria a perspectiva de um *segredo*, de um *algo segredo*, que nunca poderia ser esclarecido, ou esclarecível, e em vista de nada, e não apenas enquanto “coisa em si”, como classicamente se poderia dizer. No entanto, esta questão não é tão simplória e, assim, bastante longa. Fiquemos apenas com tal indicação.

Dito isto, seria a hora de retomar mais especificamente a discussão acerca da identidade em Derrida, partindo justamente do princípio de que – como vimos há pouco – ela retematizaria a questão em suas perspectivas.

Pois a discussão teórica e filosófica acerca da questão da identidade (não apenas pessoal, mas de modo geral) parece retematizada de forma significativamente singular. Aparentemente também muito devedora dos achados

psicanalíticos, lacanianos, linguístico-estruturalistas e de algumas outras frentes, as perspectivas apresentadas configuram um debate renovado, apresentando uma figura de espectralidade que não se pode ser alguma coisa mas também não pode ser qualquer coisa. Veremos, então, mais detidamente agora, esta questão.

4.4

A questão da identidade no “monolinguismo do outro”

A questão da identidade, se quisermos estabelecer a identidade de uma narrativa mais ou menos contínua, é constantemente reivindicada como discussão já estabelecida na filosofia. A narrativa pode seguir desde Heráclito e Parmênides, passando pelos três princípios básicos do raciocínio segundo Aristóteles e pelas conceituações de Locke sobre Identidade pessoal (debatidas por Joseph Butler) e de Leibniz com a Identidade dos indiscerníveis, chegando a Martin Heidegger que sobre isso escreveu, dentre outros trabalhos, *Identidade e diferença* e proferiu conferências e textos sobre a linguagem que o tematizaram. No primeiro texto, abre a narrativa se detendo no fundamental princípio da identidade. Somando a esta lista não-exaustiva e a essa definição não-exaustiva podemos colocar o nome de Jacques Derrida no texto *O monolinguismo do outro*.

No entanto, recuar no tempo e buscar traçar uma “identidade da questão da identidade”, fazendo, desta maneira, entender que vários filósofos no curso da história se dedicaram a debater a *mesma coisa* quase como se a coisa se desenvolvesse por si própria não seria, assim, um gesto muito próximo ao que parece ser trabalhado por Derrida no *Monolinguismo do outro*. Em verdade, não o parece fazer em nenhum momento. Se parece verdadeiro que, como deve ser claro, lança mão de conteúdos filosóficos legados por vários filósofos e trabalhos, também pode parecer, igualmente, que essas referências não constituem uma tentativa de recuar e montar um quadro comum. Embora fale mesmo de Aristóteles e de Platão, Derrida não parece querer recuar às bases de uma forma de concepção da identidade para, então, erigir sua narrativa. Certamente não lhe parece um procedimento muito caro, neste caso em específico, de modo que parece igualmente pouco proveitoso buscar traçá-lo aqui.

Pois, ainda assim, se poderia aqui fazer recurso, para utilizá-la aqui, de uma narrativa sobre a tematização da questão da identidade. Essa palavra que percorreu muitas línguas, pode se alegar, está presente há muito na *língua da filosofia* e na fala dos filósofos. De fato, poderia se recuar numa narrativa até os tempos considerados os mais primevos da filosofia para se identificar a questão.

Identificar a questão? Identificar a *questão sobre a identidade*? Ora, isso não seria, num certo sentido, conferir *identidade à questão da identidade*? Isso não seria, ainda num certo sentido, lhe conferir um significado, uma história e estabelecer a unidade de uma narrativa que, longe de ser pouco útil, acabaria por se distanciar da pergunta que se quer começar a trabalhar aqui, a saber, se *é possível uma identidade? Uma identidade idêntica? A identidade da identidade?*

Não se pode fazer isso e, no entanto, seria só justamente isso o que se faz a partir da linguagem, como se verá.

Agora podemos ver como, a partir desta pergunta, talvez se trabalhe por um outro ângulo a questão da identidade, pelo menos num ângulo talvez mais próximo do que Derrida escolheu trabalhar.

No entanto, é uma questão contraditória e complexa. Ao mesmo tempo em que se põe em questão a possibilidade mesma de aferir qualquer identidade – pondo, também, em suspensão o recurso de identificar previamente o que quer que seja a identidade – haverá permanentemente, insistentemente um impulso da própria língua em dizer que “a identidade é” isto ou aquilo. De um lado, a interdição, a impossibilidade de se trabalhar aqui como uma definição – *de uma vez por todas*, mesmo que por ora – do que quer que seja a identidade. De outro lado, a interdição, a impossibilidade de prosseguir sem levar em conta essa “vontade de identidade”, sem levar em conta o que poderia ser uma dupla frustração: a frustração por toda e qualquer que seja a noção de identidade não poder se manter inabalável frente a outras vicissitudes de definições possíveis e, ao mesmo tempo, ao repetido movimento de identificação em prol de uma identidade estável que, no entanto, não chega a de vez se estabilizar. Isso será retomado em breve.

Como foi exposto, o presente texto se ocupará fundamentalmente das perspectivas derridianas apresentadas em sua obra intitulada *O monolinguismo do*

outro. É preciso, igualmente, localizar a obra, abordar brevemente suas características e vicissitudes e entender como ela se ocupa fundamentalmente da questão da identidade, sendo um dos momentos privilegiados do debate desta questão em sua obra geral.

O livro *O monolinguismo do outro* foi publicado no ano de 1996 pela editora Galilée, casa editorial na qual Derrida publicou a maior parte de sua obra. A redação do livro se origina de uma conferência realizada em francês pelo autor no colóquio *Echoes from elsewhere/Renvois d'ailleurs*, realizado na Louisiana (Estados Unidos) no ano de 1992. O livro foi traduzido para várias outras línguas desde sua publicação incluindo o português, em tradução da filósofa portuguesa Fernanda Bernardo, usada aqui para cotejamento com o texto original.

Sobre o colóquio a partir do qual o livro se originou, uma epígrafe provavelmente escrita por Derrida diz que o “encontro foi internacional e bilíngue”²²⁹. “Que se ocupasse de linguística ou de literatura, de política ou de cultura” – como diz Derrida – “se deveria tratar dos problemas da francofonia fora da França”²³⁰. É neste contexto que uma versão oral do monolinguismo do outro, com a ressalva de ser “mais breve e geralmente diferente em sua forma”²³¹, é apresentada.

O livro trata de vários temas que, no geral, estão interligados. Embora seja primordial, o tema da identidade que permeia todo o livro está frequentemente ligado a uma série de outros temas – o que faz sentido dentro do pensamento filosófico derridiano –, como a *autobiografia* (ou o *relato* e o *testemunho*), a *memória*, a *língua* e a *alteridade*. Todos estes (numa lista, aliás, apenas esboçada e interpretativa) são temas que perpassam a narrativa

O livro começa como um diálogo entre dois interlocutores “identificados” apenas por um travessão (ou, então, não identificados). É possível se perguntar se seria coincidência que este texto que aborda a linguagem, um texto que desdobra uma desconstrução junto da identidade e da alteridade seja justamente um diálogo. Dois interlocutores se projetam, um deles assume uma fala que seria mais próxima

229 1996, p. 10.

230 Idem.

231 Idem.

àquela de Jacques Derrida – sobretudo se levamos em consideração que ele narra frequentemente fatos, se poderia dizer, autobiográficos. A outra fala frequentemente contradiz essa primeira, assumindo uma posição quase sempre contrária ou desconfiada, apontando no começo do texto que sua tese principal redundaria não apenas numa contradição lógica e formal mas, talvez mais grave, numa contradição performativa; sendo, logo, reticente em relação aos predicados expostos pelo primeiro. Apesar disto e no entanto, este segundo interlocutor concorda em ouvir o que o primeiro tem para relatar, demonstrar e atestar. Progressivamente, então, o texto passa a ser a exposição desta primeira fala, muito esporadicamente e apenas de maneira muito pontual entrecruzada pela pontuação do segundo interlocutor, com variações, até o fim da obra. A partir do diálogo se segue o relato.

O título do livro – *O monolinguismo do outro* – acaba por ser, ao mesmo tempo, a apresentação e talvez a síntese mais enxuta, mais sintética do que poderia ser o argumento central do texto. Ele acaba por ser a formulação mais reduzida e mais concentrada da frase que já no início do livro é dita pelo primeiro dos interlocutores e acaba servindo como fio condutor de toda a discussão. A frase, antes de ser meramente uma frase, é também o paradoxo principal, o espanto que anima toda a discussão. A frase de início e aparentemente paradoxal dita pelo primeiro interlocutor logo no principiar do livro é a constatação de que se pode dizer: “eu não tenho senão uma língua e ela não é minha”¹(Cf. 1996:13 e seguintes).

É a partir deste paradoxo, desta condição na qual ele mora e demora-se (se buscará explicar esta expressão mais adiante) que se desdobra a figura do monolinguismo do outro: ele só tem uma língua (o *monolinguismo*) mas ela não é dele (é *do outro*). É sobre este “pertencimento não pertencente” ou sobre “pertencer ao não pertencer” que se constroem ou se desconstroem as primeiras noções sobre a identidade.

Longe de ser um mero jogo de palavras, o recurso às expressões “mora e demora-se” é, entretanto, uma forma de assinalar um uso constante de Derrida, tratando da questão do livro, da palavra *demeure*, em francês. Além de seu uso por todo o texto, a importância da palavra é central não só para os argumentos sobre a

“questão da identidade” no e do livro como um todo mas, igualmente, parece cara ao longo de sua obra e para a desconstrução (não à toa *demeure* é o nome de um dos seus livros, publicado em 1998). Apesar de longa, cabe citar aqui uma parte da nota de tradução provavelmente redigida pela filósofa portuguesa Fernanda Bernardo na edição portuguesa da tradução do livro. A nota é muito explicativa tanto de sua polissemia como de sua importância no texto

Na sua insistência, a insistência de uma relação com o que permanece secreto, a palavra francesa *demeure* (substantivo, verbo e locuções adverbiais: *la demeure*, *demeure*, *demeurer*, *être en demeure*, *mettre en demeure*, *à demeure*...) Constitui, nesta obra, um foco de absoluta resistência à tradução que assinalamos, por isso, sempre em nota de rodapé. Articulando a questão do lugar (*la demeure*: sítio, residência, morada, casa) e a relação discursiva ao lugar (*demeurer*: morar, habitar, residir, apropriar) com o tempo (*demeure* [*être en demeure* – *mettre en demeure* – *à demeure*]: demora, atraso, contratempo, por um lado, espera, expectativa, adiamento, iminência ou porvir, por outro), Derrida põe em cena, mas justamente numa cena em que o que dela se retrai faz a cena antes mesmo de se deixar pôr em cena, a desconstrução da identidade (subjativa, nacional, cultural) e o seu imediato recorte político e quanto ao político²³².

Adicionaríamos, também (como assinala a tradutora em notas posteriores), que por vezes se utiliza *à demeure* em seu sentido de “para sempre”, fazendo-se referência, aqui, à palavra pela expressão “por toda a demora”.

Toda assertiva sobre a identidade pessoal que passe pela figura de dizer um “eu sou isto ou aquilo” pressupõe já uma língua na qual é possível dizer um “eu”. O “eu” só se diz a partir de uma língua e só a partir de uma língua se pode dizer “eu”. Ora, essa língua, poderemos ver a seguir, vem sempre de um outro, ela é sempre “ensinada” – mesmo que para esse eu – por um outro. A propriedade da língua, mesmo que seja a *minha* língua, foi sempre instaurada e instituída por um outro. Daí a dificuldade de dizer um começo: quando vamos dizer, *já começou*.

Ora, e para Derrida essa língua que vêm do outro era explicitamente a *língua do outro*, pois Derrida aprendeu o francês e teve o francês por primeira língua na Argélia colonial, colonizada pelos franceses. Ali, poderia se dizer que o francês falado era a língua do outro, do *além-mar*.

232 BERNARDO In DERRIDA, 2001, p. 13. Os grifos são originais da obra.

Este recurso a sua situação específica, ao que, digamos, poderíamos chamar de autobiografia não é fortuito. Um dos objetivos mais explícitos do texto – e é o primeiro interlocutor que o diz – é tentar demonstrar com a sua situação específica, a de Jacques Derrida, poderia fazer deduzir, mesmo que seja um caso *particular*, algo universal, ou, antes, uma condição que está para todos e que está para todo o *haver-língua*, uma condição que está para todos os falantes.

Em suma e então, o que Derrida está dizendo é que sua condição particular – à qual ele faz recurso a partir de um relato ou *testemunho* – pode demonstrar, na verdade, pela sua radicalidade, uma condição que, não obstante, é universal ou universalizável e, num certo sentido, é universalizável justamente por ter sido um caso particular.

Esta condição, à qual Derrida faz referência, é a de “ser” – com toda a problemática que tal palavra (“ser”) já apresenta e que vai ficando mais clara no correr do texto – o que poderia se chamar por *franco-magrebino*. Ele o é e, não obstante, há aí uma *perturbação da identidade*.

Em primeiro lugar, esta palavra, enquanto tal, é a junção de dois termos por um *hifen*, um *traço de união*. Essa junção, entretanto, é realizada por um hífen muito suspeito e não deixa de ser problemática. Para além disso, a união dos termos (longe também de partir de um consenso sobre o que quer que seja um ou o outro) não realiza ou *traz* – Derrida o diz – uma justaposição, um acréscimo, uma riqueza ou uma soma de identidades, mas *trai*, antes, uma *perturbação da identidade*, uma perturbação que perturba o caráter idêntico da identidade (a expressão que Derrida usa é *trouble d’identité*).

A relação de Derrida com a sua situação identitária tem pormenores específicos que – apesar de particulares – também ajudam a denunciar, num certo sentido, a fragilidade de toda situação identitária. Estes pormenores, por vezes, redundam de sua relação com o outro – como foi dito, em certa perspectiva o francês, “sua” língua, lhe era também a *língua do outro*. Vejamos estes pormenores.

Morando no norte da África e portando – “de nascimento”, como se diz – o título de cidadania francesa, uma das fragilidades de sua situação identitária redonda da própria fragilidade de sua cidadania (embora ela seja sempre, em

maior ou menor medida, frágil). Derrida, ainda muito criança e por razão de sua ascendência judaica, teve sua cidadania francesa revogada não portando, assim, também nenhuma outra.

O argumento, pois, não parte apenas da perspectiva de que Jacques Derrida falava uma língua francesa que, na Argélia onde cresceu, poderia levantar questões coloniais. Trata-se também de que Derrida, falando francês e portando o título de cidadania francesa, simplesmente a *perdeu* e não ganhou *qualquer outra* cidadania durante o decurso de boa parte da Segunda Guerra. Trata-se de uma situação singular, na qual os grupos judeus franceses na Argélia, por decisão do Estado francês, tiveram sua cidadania francesa revogada e Derrida, muito jovem, deixou então igualmente de ser considerado legalmente cidadão francês por um certo período de tempo sem que outra cidadania lhe fosse concedida. A situação era a de um falante da língua francesa a quem a cidadania francesa havia sido negada. Poderíamos dizer que falava uma língua que não era sua. Essa é a parte principal do argumento autobiográfico do qual sua exposição irá derivar.

Sua situação específica, logo, redundava num caso “paradigmático” – se poderia dizer em linguagem tradicional, embora isso “traduza” mal o que está em jogo aqui – da *perturbação da identidade*. No entanto, essa figura não está lançada apenas para o seu caso: bem ou mal, explícito ou furtivo, estaria, para toda relação de identidade, uma perturbação da identidade. O seu caso, redundando de uma situação colonial, tornaria isto explícito mas, sobretudo, é preciso o ler levando em consideração, como diz Derrida, que

Longe de querer dissolver a especificidade, sempre relativa, por mais cruel que seja, das situações de opressão linguística ou de expropriação colonial, esta universalização prudente e diferenciada deve dar conta, eu diria mesmo que ela é a única a poder o fazer, da possibilidade *determinável* de um tal assujeitamento e de uma hegemonia²³³.

Falar uma língua que não é sua, falar uma língua que é do outro seria, assim, um traço disponível para toda relação com a língua e, por consequência, por toda enunciação de um “eu” que tem de passar, desta maneira, por uma língua. Derrida chama isso de *alienação* da língua, no entanto – como ele mesmo o diz – esta é

233 1996, p. 45. Os grifos são originais da obra.

uma estranha alienação que nada aliena, pois não há um eu dizível anterior a esse eu que possa ser alienado – embora a língua frequentemente faça referência a uma *situação originária* que estaria para além do traço de toda a lembrança e seria, enfim, a propriedade natural do sujeito. Derrida chama isso de *alienation à demeure*²³⁴.

Essa alienação que se demora por toda a demora do eu é, também, a alienação que torna possível dizer um “eu”, um “eu” qualquer, qualquer que seja. Sendo sempre do outro para esse eu, a propriedade de uma língua fica, assim, interdita.

“Nossa questão é sempre a identidade”²³⁵, diz Derrida em *O monolinguismo do outro*: “O que é a identidade, este conceito cuja transparente identidade a ele mesmo é sempre dogmaticamente pressuposta por tantos debates sobre o monoculturalismo ou sobre o multiculturalismo, sobre a nacionalidade, a cidadania, o pertencimento em geral?”²³⁶.

Essa perspectiva nos permite ver, duplamente, como é importante a questão da identidade para a desconstrução e, mais ainda, como esta se distancia dos pressupostos mais correntes – citados na passagem – para tratar a identidade. Em primeiro lugar, é a própria “transparência do conceito de identidade a si”, ou, ainda, a “identidade do conceito de identidade” que é posta em questão.

Resulta desse gesto uma “crise do conceito de identidade” que vale a pena pensar. Diz Derrida, ainda em *O monolinguismo do outro*, que “em seu conceito corrente, a anamnese autobiográfica pressupõe a *identificação*. Não a identidade, justamente. Uma identidade não é nunca dada, recebida ou alcançada, não, apenas perdura o processo interminável, indefinidamente fantasmático, da identificação”²³⁷.

Desta maneira, o que seria o uno do conceito da identidade, a identidade enquanto o acabamento do idêntico, o mesmo sem diferença, redundaria numa impossibilidade. A impossibilidade, entretanto, aqui, não é mero impeditivo. É a

234 Cf. Ibidem, p. 47.

235 Ibidem, p. 31.

236 Ibidem, p. 31-2.

237 Ibidem, p. 53. Os grifos são originais da obra.

partir desta primeira impossibilidade de identidade total que se desdobram os processos fantasmáticos²³⁸ de identificação, uma identificação que nunca chega a uma identidade enquanto fórmula.

Ligada à autobiografia, a perspectiva da identidade aqui em jogo é a da identidade do eu. A questão é sobre a possibilidade de se dizer um eu sou, um eu sou isto ou aquilo. Também da possibilidade de dizer um eu me lembro, eu me lembro disto ou daquilo.

É preciso já saber em que língua eu se diz, eu me digo. Pensamos aqui tanto no eu penso como no eu gramatical ou linguístico, no “mim” ou no nós em seu estatuto identificatório, tal como o esculpem figuras culturais, simbólicas, socioculturais. De todos os pontos de vista, que não são apenas gramaticais, lógicos, filosóficos, se sabe bem que o eu da anamnese dita autobiográfica, o eu-me do eu me lembro se produz e se profere diferentemente segundo as línguas. Ele não as precede nunca, ele não é, logo, independente da língua em geral²³⁹.

Nesta perspectiva a possibilidade de dizer um eu passaria por uma alienação que é, precisamente como já foi dito, o fato de só se poder dizer eu numa e a partir de uma língua que, perspectiva desenvolvida através dos argumentos já abordados, é e aparece como uma língua que sempre é uma língua do outro, que remete ao outro, que reenvia e relança na direção de um outro. Esta perspectiva não é uma “redução cartesiana”, ela não pretende dar um passo atrás para, então, entender as estruturas nas quais o eu se dá e aí construir um argumento que seria, a partir de então, mais sólido. Ela sinaliza, antes, para um “fundo sem fundo”, para uma indecidibilidade da questão na qual nenhum postulado pode arvorar propriedade total ou natural, nem mesmo esse.

Esse interdito e esse impossível sugeridos não são, entretanto, um convite à inação ou uma resignação teórica. Ao contrário, todas as possibilidades de abordagem ganham seu caráter realmente possível a partir dessa impossibilidade

238 O uso da expressão “fantasmático” aqui remonta à perspectiva do espectro presente em vários pontos da obra de Derrida, mesmo em trechos do *monolingüismo do outro*. Um dos locais privilegiados dessa discussão em sua obra, conforme já foi exposto é no exórdio do livro *Espectros de Marx*, seguindo também em boa parte do seu conteúdo, que tem a aferida discussão por um dos temas centrais.

239 Ibidem, p. 54. Os grifos são originais da obra.

de um absoluto. Veremos agora como as questões da língua também demarcam isto.

A perspectiva de um “eu” passando por isto que é o monolinguismo do outro (a partir da frase-paradoxo “eu só tenho uma língua e ela não é minha”) é, diz o primeiro interlocutor logo no principiar do texto

Meu monolinguismo demora-se, e eu o chamo minha (de)-morada, e eu o sinto como tal, eu nele permaneço e habito. Ele me habita. O monolinguismo dentro do qual eu respiro, mesmo, é para mim o elemento. Não um elemento natural, não a transparência do éter, mas um lugar absoluto. Impassável, incontestável: eu não posso o recusar senão atestando sua onipresença em mim. Ele me teria em todo tempo me precedido²⁴⁰.

E ainda, o que é sobremaneira importante

Sou eu. Esse monolinguismo, para mim, sou eu. Isto não quer dizer, sobretudo não, não vá acreditar nisso, que eu sou uma figura alegórica deste animal ou desta verdade, o monolinguismo. Mas fora dele eu não seria eu-mesmo. Ele me constitui, ele me dita até a ipseidade de tudo, ele me prescreve, também, uma solidão monacal, como se quaisquer votos me tivessem ligado antes mesmo que aprendesse a falar. Este solipsismo inesgotável, sou eu antes de mim [*c'est moi avant moi*]. Por toda a demora [à demeure]²⁴¹.

Sou eu antes de mim – e, ainda – sou eu antes de mim [*c'est moi avant moi*, sublinhamos]. Apesar do recurso à anterioridade, isto não quer dizer sobretudo uma originalidade-naturalidade. Para Derrida, isto, que seria o eu, isto que viria antes do eu, que seria o eu antes do eu, seria, assim, da ordem do *segredo*. Tão apontável como inacessível. Essa forma do eu, esse elemento impassável, esse monolinguismo que é do outro, seria também sempre outro. Esse monolinguismo seria, assim, impassável mas, ao mesmo tempo que uma morada, um mistério, ou antes – o que poderia classicamente se chamar por mistério – uma não identidade, um não-idêntico por excelência. *Mora-se e demora-se* num mistério, o que seria esse mistério? Mistério, mas se é o mistério que também torna impossível a identidade de uma identidade, ele igualmente torna possível que se diga um eu.

240 Ibidem, p. 13-4. Os grifos são originais da obra.

241 Ibidem, p. 14. Os grifos foram feitos para este trabalho.

Derrida usa por exemplo de ilustração uma figura (sempre cambiante): é como se o eu fosse marcado por uma tatuagem que, não obstante, ele não pode ver, que ele não consegue ver então e que, entretanto, marcaria o eu como eu.

Apesar disto e no entanto, é como se a língua tentasse, com seu desejo de tudo marcar, de tudo nomear, a todo momento, a todo tempo desesperadamente, ver essa tatuagem e traçar com ela relações de identidade naturais. A língua sempre se reportaria a essa esfera, a essa relação de identidade não só do eu mas de um amplo espectro de isto ou aquilo. De dizer sempre um isto *é*. A referendar antes de toda anamnese, de toda autobiografia contável, o referendamento mesmo enquanto um em si, um absoluto²⁴².

Quem escapa a este impulso, poderia perguntar Derrida? E, igualmente, quem o cumpre? Ao mesmo tempo que testemunha a perturbação da identidade através de seu “caso particular”, ao mesmo tempo que aborda o fato de ter perdido sua cidadania sem ganhar nenhuma outra por um período de tempo, ao mesmo tempo que afirma uma interdição para que o francês fosse “seu” sendo de além-mar – também lhe estando igualmente interditas, mas por outros meios, outras línguas como o árabe e o berbere – Derrida, enfim, diz também – ou o admite – que “meu apego ao francês possui formas que por vezes julgo ‘neuróticas’”²⁴³. E ainda: “pois certamente, eu não o ignoro e é isto que se precisaria demonstrar, eu também o contraí na escola, esse gosto hiperbólico pela pureza da língua”²⁴⁴. Estar a mercê de tal situação explica o (de)morar-se entre dois impossíveis, nesta estrutura “alienada” da língua e do haver-língua. Neste espectro de cores que é também um espectro monocromático e um espectro fantasmático.

De-morar, aí, significa compreender a alienação da língua já como língua do outro e o impulso da própria língua de identificação como uma originalidade não alienada. O interdito faz com que se veja, ao mesmo tempo, como se tenta

242 Isto, segundo parece, não significaria dizer que, por exemplo, como ilustração, desta “tatuagem”, haveria uma “essência do eu” ou uma “verdade essencial” que, então, seria esta. Ao contrário, o que talvez caracterizasse esta tatuagem fosse mesmo esse movimento do *não ver*. Não seria, parece, uma “verdade essencial” que, não obstante, não se poderia ver, mas algo que abordaria este “não ver” em última instância.

243 Ibidem, p. 97-8.

244 Ibidem, p. 81.

superar o insuperável. E, desta maneira, o pensamento filosófico de Derrida ainda resta como uma radical crítica da propriedade absoluta, da concentração da propriedade e do senhorio proprietário.

A especificidade da situação colonial torna flagrante a não-propriedade de uma língua, tal como as vicissitudes da questão relativa à identidade. No entanto, o que torna o “caso particular” de Derrida algo de alcance universal é também o caráter *subversivo* da afirmação de que mesmo o mestre ou o colono *não é o dono ou o senhor daquilo que julga ser seu*, ou também *daquilo que busca ter propriedade*. Só se pode estar na posição de querer ter essa propriedade, de chamá-la para si; no entanto, essa apropriação nunca é totalmente apropriada. No seio de qualquer afirmação – como um “eu posso” isto ou aquilo – está a *alienação* operante da língua: a perspectiva de que só se pode dizer um “eu posso” a partir de uma língua que já o antecedeu e que, em certo sentido, já o colonizou como cultura. Isto não significa dizer que não há diferença na *posição* de colono ou da de colonizado, mas, antes, de afirmar o *caráter colonial* de toda cultura. Como diz Derrida: “Toda cultura é originariamente colonial. Não contemos apenas com a etimologia para o lembrar. Toda cultura se institui pela imposição unilateral de alguma ‘política’ da língua. O senhorio, o sabemos, começa pelo poder de nomear, de impor e de legitimar as designações”²⁴⁵.

A posição do mestre ou do senhor redundaria de uma *vontade* de pureza da língua, uma vontade de entretecer com a língua relações de pertença ou identidade naturais. Derrida o diz em alguns trechos de seu livro, do quais é destacado o seguinte

Pois contrariamente ao que se é o mais frequentemente tentado a crer, o mestre não é ninguém. E ele não tem nada de próprio. Porque o mestre não possui de maneira própria, *naturalmente*, isto que ele chama portanto sua língua: porque, seja o que ele queira ou faça, ele não pode manter com ela relações de propriedade ou de identidade naturais, nacionais, congênitas, ontológicas. Porque ele não pode acreditar e dizer esta apropriação senão sob o curso de um processo não natural de construções político-fantasmáticas: porque a língua não é seu bem natural, por isso mesmo ele pode historicamente, através da violação de uma usurpação cultural, o que quer dizer sempre de essência colonial, fingir se apropriar para a impor como “a sua”²⁴⁶.

245 Ibidem, p. 68.

Desta perspectiva podem derivar tanto uma nova maneira de lidar com o espectro político quanto com a “questão da identidade”. Esses dois pontos serão a ponte para a conclusão do texto – e sobre essas questões ainda esboçaremos uma abordagem aqui.

A perspectiva desta *alienação* da língua que, malgrado sua situação, também possibilita uma vontade de apropriação que pode ser terrível, faz com que nem mesmo o senhor possa ter a propriedade ou o direito de propriedade naturais de uma língua; tal coisa não é possível. Isto, entretanto, não anula a distinção da posição do senhor; ao contrário, a torna ainda mais *politizável*, como diz Derrida, numa longa citação que, não obstante, vale a pena acompanhar

Apesar das aparências, essa situação excepcional é ao mesmo tempo exemplar, está certo, de uma estrutura universal; ela representa ou reflete uma espécie de “alienação” originária que institui toda língua como língua do outro: a impossível propriedade de uma língua. Mas isto não deve conduzir a uma espécie de neutralização das diferenças, à que se ignore expropriações determinadas contra as quais um combate pode ser conduzido sobre frentes bem diferentes. Ao contrário, está aí o que permite re-politizar a questão. Aí onde a propriedade natural não existe, nem o direito de propriedade em geral, aí onde se reconhece essa desapropriação, é possível e se torna mais necessário que nunca identificar, por vezes para os combater, os movimentos, os fantasmas, as “ideologias”, as “fetichizações” e os simbólicos da apropriação. Um tal chamado permite de uma vez analisar os fenômenos históricos de apropriação e de tratá-los *politicamente*, evitando em particular a reconstituição do que estes fantasmas podem ter motivado: agressões “nacionalistas” (sempre mais ou menos “naturalistas”) ou homo-hegemonia monoculturalista²⁴⁷.

A abertura para uma forma diferente de pensar o político é sinalizada, também, pelo duplo movimento de interdição de uma identidade absoluta e, em seguida, pela crítica que daí redunde de todo direito de propriedade absoluta, da propriedade, inclusive, de se estabelecer como senhor da identidade e como seu emissor privilegiado. É esta também a crítica ao poder de chancela, de cancelar uma “carteira de identidade”, de atestar uma identidade que, entretanto, se demora como problemática.

Num certo sentido a questão, aqui, se desdobra do que, poderia ser dito, é do campo do epistemológico para o *ético-político*, embora esse movimento seja tudo

246 Ibidem, p. 45. Os grifos são originais da obra.

247 Ibidem, p. 121-2. Os grifos são originais da obra.

menos linear. É possível se perguntar, a partir da perspectiva apontada, como poderia o ético-político instituir o epistemológico – e como essas categorias podem ser bem menos estanques do que se supõe como clássico. É a partir das impossibilidades de uma identidade – pessoal, “egológica”, claro, mas também em seus caracteres mais abstratos – que se desdobram os argumentos derridianos sobre a questão da propriedade, dentre outras.

Desta maneira, nem a “propriedade” da língua e nem, portanto, o direito de dizer o que ela naturalmente, essencialmente é pertenceriam ao colonizador. Desta mesma maneira não seria menos que *espectral* o caráter do identitário, se pode postular. No diálogo, o interlocutor mais aproximado de Jacques Derrida diz que é franco-magrebino mas que, ao mesmo tempo, este estatuto também – por tudo o que foi falado – tem caracteres problemáticos, principalmente por ter sido “dado” pelo outro (em relação ao além-mar, à metrópole, etc.). No entanto, se perceberia que mesmo esse “outro” não poderia ser o “dono integral” da língua e também de seu estatuto.

Aqui chegamos a um ponto muito importante para este trabalho, uma de suas questões principais: quem detém e garante o direito da chancela? Quem pode legitimar, carimbar, cancelar uma cidadania ou, antes, uma identidade? Não deixa de ser curioso que quem atesta a identidade de um cidadão a si, nos termos legais, seja o Estado. Ele atesta – com sua fé pública – a identidade entre a carteira, o documento e seu portador. Que curioso documento esse, a carteira de identidade. E o Estado – somente o Estado – detém o poder de sua emissão, só o Estado pode emitir identidades. Adiantando um pouco o argumento, há dois sentidos aqui para Estado: o primeiro é literal e o segundo metafórico; muita coisa pode se encaixar nesse segundo, não só o Brasão público. Mais adiante se discutirá isto mais especificamente; por ora, voltemos ao que vinha sendo dito.

Retomando o argumento, essa perturbação da identidade também desforra a língua materna como língua do outro. Há uma estrutura de alienação, pois transfere-se para o outro essa propriedade da língua. No entanto, eu quem? Quem transfere? Derrida fala de uma alienação sem alienação, pois o que se *havia* para alienar? Outra questão surge: a quem pertence essa língua, então? Julgando a afirmação posterior de que num certo sentido toda cultura é colonial poderíamos

dizer que ela pertence ao outro, ao senhor, ao mestre e ao colono da língua. No entanto, é precisamente aí que vemos uma das imbricações políticas contidas na afirmação de Derrida de que seu exemplo particular pode ter validade universal: essa propriedade da língua, esse possessivo também escapa do senhor, do mestre. A língua é a língua do outro – e aqui o outro escapa tanto como o eu. Que outro? Quem é esse outro? O outro também resiste à identificação e os senhores têm que lutar tanto pela apropriação da língua quanto todos – e não sem demora. É justamente por ser inapropriável que essa língua desata movimentos tão violentos de apropriação. A passagem seguinte evidencia isto

Bem longe de dissolver a especificidade, sempre relativa, por mais cruel que seja, das situações de opressão linguística ou de expropriação colonial, esta universalização prudente e diferenciada deve dar conta, diria mesmo que ela é a única a poder fazê-lo, da possibilidade *determinável* de um assujeitamento e de uma hegemonia. E mesmo de um terror nas línguas (há, suave, discreto ou gritante, um terror nas línguas, é o nosso assunto)²⁴⁸

O interlocutor é monolíngue, ele diz: “qualquer um deve poder declarar sob juramento, desde então: eu não tenho senão uma língua e ela não é minha, minha língua ‘própria’ é me uma língua inassimilável. A minha língua, a única que me ouço falar e me ouço a falar, é a língua do outro”²⁴⁹. Pouco antes, continuando um trecho já citado, ele diz o seguinte do mestre, do colono

Porque a língua não é seu bem natural, por isso mesmo ele pode historicamente, através da violação de uma usurpação cultural, o que quer dizer sempre de essência colonial, fingir se apropriar para a impor como “a sua”. Esta é a sua crença, ele quer fazer a partilhar pela força ou pela astúcia, ele quer obrigar a crer, como um milagre, pela retórica, escola ou exército. É-lhe suficiente, por qualquer meio que seja, fazer-se ouvir²⁵⁰.

Seria importante grifar, ainda uma vez, esta frase da citação “É-lhe suficiente, por qualquer meio que seja, *fazer-se ouvir*”, o que poderia também ser apontado como dizer, anunciar, enunciar, *emitir*. Se voltará a isto de maneira expandida mais tarde, algumas considerações, entretanto, deverão ser feitas agora.

248 Ibidem, p. 44-5. Os grifos são originais da obra.

249 Ibidem, p. 50.

250 Ibidem, p. 45.

Uma grande questão resta: o que separa o colono do colonizado? A resposta parece ser, ao mesmo tempo, tudo e nada. Parece às vezes que um dos grandes impulsos à colonização é a impossibilidade de nunca deixar de ser colonizado. Derrida fala de uma raiva apropriadora, a imagem que isso sugere, após tudo, é a de um eu que, enraivecido por nunca conseguir ser um outro, pretende inverter os polos da questão e transformar multidões de outros num eu – o que de uma certa forma dá no mesmo. Essa transformação daria o eu; transformar o eu num outro, transformar o outro no eu, são essas operações que dão o eu, que lhe fornecem conteúdo.

No entanto, uma separação radical diferencia a figura do colono da do colonizado – mesmo que sejamos todos colonizados, mesmo que esta seja uma questão de escala. E essa questão versa justamente sobre o “*Poder de emissão*”. De uma certa forma, poderia se dizer que uma das raízes do poder político – que é o poder de ordenar a pólis e o plural – seria esse *poder de emissão* cujo conteúdo é mais a *posição do emissor* que seu conteúdo emitido mesmo. Voltamos agora à questão: quem tem o poder de *emitir* uma carteira de identidade? Quem tem o poder de atestar essa identificação sem demora e que, no entanto, sempre demora? Qualquer um pode declarar seu monolinguismo, de uma vez inalcançável e incontornável, mas nas brigas de traduções, nas brigas da polis, esses monolíngues também puderam construir edifícios para fortalecer e dar vazão maior à própria raiva apropriadora de sua monolíngua. A língua mãe deveria reconhecer, finalmente, o seu filho; o Seu Eu como filho; o eu se tornaria o outro, mas não um outro qualquer, se tornaria o eu sendo algo sem ser outro: o filho único. Assim reconhecido, ele poderia gostar de fazer o reconhecimento da língua mãe, a língua mãe que ele pretende definir. Em nome da língua mãe que ele pretende definir, ele poderia também reconhecer. Mas aí reside o interdito que, por algum motivo e não sabendo para onde prosseguir, impede que o reconhecimento se dê por quem quer ser reconhecido. Ele se transfere. Talvez, se pudéssemos nos reconhecer, não nos reconheceríamos, seríamos um outro irreconhecível. Os prédios, no entanto, continuariam de pé. O poder de emissão continua realizando sua emissão identitária, o que enseja as contra-emissões, já que não há mera receptividade e, num certo sentido, toda emissão é uma contra-emissão. Também uma seleção.

Igualmente uma tentativa de apropriação e uma alienação, uma alienação de algo que já foi perdido sem nunca ser, nunca ter sido algo já conhecido e que já se perdeu. Sempre.

Nietzsche considerava a metafísica uma promessa, mas uma promessa perdida, no entanto. Seria a filosofia contemporânea uma filosofia do luto? Talvez haja um outro luto, o luto de nunca estar fora, totalmente fora. Eis um trabalho de luto curioso. Algo se perdeu, algo jamais pode ser perdido. A multiplicação de um paradoxo, deste paradoxo.

Já perto do fim do texto, Derrida reconhece uma série de coisas que podemos sintetizar como o “medo” de não ter ou de perder o “benefício” da língua, o reconhecimento e a busca de sua pureza. Mais uma vez: quem chancela a carteira de identidade? E em relação a quem se direciona a queixa do não reconhecimento ou da ablação deste? Toda cultura é colonial, o monolinguismo do outro é a lei da língua dessa cultura como política da língua num louco impulso homo-hegemônico. Existiria, no entanto, uma má distribuição do poder dessa condição? Quem está autorizado a emitir a identidade do eu enquanto outro que logo quer ser?

Para além dos conteúdos, há esse poder de emissão do Estado, do Senhor, enquanto poder da chancela, poder de atestar uma identidade (que, no entanto, não demora sem perturbação). Buscando-se recapitular alguns argumentos derridianos, há uma separação inicial em sua exposição sobre a língua: há a imposição da língua pela figura do mestre, do colono, de modo que a língua imposta passa a ser a língua do colonizador. No entanto, o próprio colonizador não pode garantir a si a presença total dessa língua, ela já o antecedeu, ela já o ultrapassou. Toda língua imposta é uma língua imposta por um outro e, no entanto, cabe perguntar: existe um *eu* anterior a essa língua? Eu posso me pensar sem essa língua? A afirmação de que “eu só tenho uma língua e essa língua não é minha” passa a fazer mais sentido aqui: o eu só pode se dizer em uma língua e, no entanto, essa língua foi instituída pelo *outro*, ela não me pertence, ela *já foi* instaurada.

Neste sentido, não há mestre absoluto da língua e mesmo o colono, o colonizador, não pode garantir a posse a si integral dessa língua que ele pode até

pretender espalhar, instaurar, instalar e ensinar mas, da qual, não é mestre absoluto.

Todo o movimento para aplicar essa língua e para fazê-la operante é um dos motes das disputas e das situações políticas; em certo sentido, da situação política. São as políticas do “quem eu sou?” e, igualmente, as políticas do “quem se é”. A impossibilidade de uma identidade absoluta acaba por ser o motor de toda a política de emissão de identidades: a expressão “emissão de identidades”, aliás, guarda aqui um potencial exemplar. A carteira de identidade é emitida pelo próprio Estado nacional e por seu poder de *fê pública* para fazer crer que um indivíduo é ou não de tal e tal *nacionalidade*. A carteira de identidade torna idêntico o sujeito àquela identidade que ele reivindica – como nacional de tal ou tal país, pertencente à tal e tal grupo; no entanto, o *poder* de cancelar, de *comprovar* essa identidade reside no Estado nacional, um dos órgãos mais robustos da macropolítica.

Talvez a perspectiva principal do *monolinguismo do outro* seja essa condição constitutiva da própria afirmação de algo que seja a identidade. Em primeiro lugar, o *eu* só se diz em uma língua, só se pode dizer eu a partir de uma língua. Isso obviamente não significa que aquilo ao qual se refere a palavra eu exista apenas em função de um fenômeno linguístico. Antes, a questão é que só é possível afirmar a expressão de uma ipseidade no seio de uma língua ou a partir de uma língua. Ora, embora o eu só se afirme a partir de uma língua, essa língua sempre já o precedeu, desta maneira, como língua do *outro*. Essa condição inicial é estrutural para o fenômeno *da* língua – não meramente da linguagem, mas do *haver-língua*. Seja qual for a língua que o falante expresse, essa lei da língua já o antecedeu como o *monolinguismo*, já que só se pode dizer o eu em uma língua, mas essa língua é do outro.

Essa doação do *eu* pela língua também configura – numa inversão do termo língua materna – o que pode ser entendido por *maternidade da língua*. Seguindo de perto essa nomenclatura e seus desdobramentos, se pode dizer que a língua *dá a luz* a um eu específico que só se pode dizer dentro da língua. Sendo esta uma lei da língua – só se pode dizer eu dentro desta – isto se desdobra, igualmente, na *língua enquanto lei* e é exatamente ao falar sobre questões de *maternidade e lei*

que Derrida se aproxima de uma apropriação muito particular presente na sua obra do legado da psicanálise.

Como já apontamos anteriormente – e como também expõe Joel Birman –, a filosofia derridiana é largamente influenciada pela perspectiva psicanalítica, sobretudo de viés freudiano-lacaniano, dedicando mesmo alguns de seus escritos inteiramente à discuti-la: se pode citar, aqui, livros de Derrida como *O cartão-postal: de Sócrates à Freud e além* (de 1980), *Mal de arquivo: uma impressão freudiana* (1994), *Resistências, da psicanálise* (de 1996), além de vários outros²⁵¹.

No entanto, cabe aqui citar um outro texto de Derrida em cuja passagem fica claro de forma sintética como a questão da língua se mistura em seu pensamento filosófico com as contribuições da psicanálise, em especial às figuras paternas e maternas vistas psicanaliticamente. Diz Derrida no artigo *Le retrait de la métaphore* compilado no livro *Psyché: inventions de l'autre* que

Eu falo dentro disto que chamo ou, melhor, dentro disto que se chama *minha* língua ou, de maneira ainda mais obscura, minha “língua materna”[...]Língua materna não seria uma metáfora para determinar o sentido da língua mas o movimento essencial para compreender isto que quer dizer “a mãe”. E o pai? Isto que se chama o pai? Ele tentaria ocupar o lugar da forma, da língua formal. Esse lugar é insustentável e ele não pode então que *tentar* o ocupar, falando nesta única medida a língua do pai²⁵².

Da mesma forma que a mãe dá a vida, a língua dá o eu. E o pai? Se na psicanálise a mãe dá o *leite* materno²⁵³ e o pai dá a *lei*, na perspectiva derridiana as figuras paternas continuam no mesmo terreno: o pai ocupa o lugar da forma e da formalização para ocupar o lugar da lei, da estruturação, da organização legal da língua.

O colono quer ocupar a posição de pai, buscando a máxima pureza da língua e querendo aplicar esta lei.

251 C.f. BIRMAN, 2007, p. 282-4.

252 DERRIDA, 1998, p. 76. Os grifos são originais da obra.

253 Vale lembrar que o grau de literalidade dos termos na psicanálise explora a fronteira da metaforicidade sem, entretanto, ser meramente metafórico – sendo talvez pensado no campo *transferencial*, em sentido lato. Essa inclinação, como se pode ver, também está presente na obra de Derrida.

A questão gira em torno da paternidade porque tais formulações redundam numa afirmatividade geral do poder de chancela. Pode se colocar em posição de afirmar a lei quem pode se colocar em posição de cancelar identidades, dizendo se isto é idêntico àquilo outro (um cidadão à sua nacionalidade, por exemplo) e seguindo a partir daí. No entanto, como vimos, o idêntico não toma lugar e os movimentos de identificação seguem dentro desse constante fluxo já citado.

As instituições de poder e de colonização buscam reproduzir a lógica da afiliação para com seus cidadãos ou relativos. No entanto, a afirmação dessa lei se dá em várias formas possíveis, não apenas a do pai. Derrida fala em outro momento de sua obra, a propósito de Nietzsche (no livro *Otobiographies*²⁵⁴), de instituições maternas e instituições paternas. As instituições paternas são instituições que primam pela aplicabilidade da lei em seu interior a necessidade de normatização e de seguimento da lei é explícita, como se poderia imaginar. No entanto, o que passa com as instituições maternas?

Ao abordar a “liberdade acadêmica” e partindo de um texto de Nietzsche (“sobre o futuro dos nossos estabelecimentos de ensino”), Derrida fala sobre a academia e sua “*auto-nomia*”. Essa capacidade de *auto-nomia* não seria uma mera capacidade de se autorregular, mas de se autorregular *segundo uma norma ou lei específica, um “nomos”*. Ao invés de ter a lei constante reafirmada pelo outro, nessas instituições elas próprias se dariam a lei, se regulariam e seguiriam se regulando conforme a lei embora ligadas pelo “cordão-umbilical” ao Estado. É pela sedução e não pela meramente pela coerção – ou melhor, não por uma coerção explícita – que se dá a aderência à lei do político neste tipo. É pelo auto-normatizador, e não pela normatização meramente coercitiva e, ao fazer tudo isto, estaria se buscando aquilo que pode ser considerado *axiologicamente bom*.

Tal perspectiva muda a compreensão da figura do político pois propõe um outro caminho de entendimento para tais relações. Em primeiro lugar, ao invés do conteúdo, o material a ser indagado seria a posição do emissor de juízos identitários, de “leis da língua”. Essa posição determinaria seu poder de emissão, de onde é basilar o seu poder de chancela. O poder de emissão nunca é autossuficiente, entretanto, como vimos, pelo imperativo do monolinguismo do

254 C.f. 2005, p. 71-114.

outro; sendo assim como no monolinguismo, falando uma língua que sempre o antecedeu e falando igualmente para um outro, toda emissão é, ao mesmo tempo, uma contra-emissão. Emitir dá conta do ato, embora, na relação em rede com o outro, toda emissão parta de um já-precedido (sendo assim uma contra-emissão). O poder de emissão cria um centro emissor e estancia uma tópica, um centro comum para onde e para qual tema se adereçam todas as contra-emissões. A definição dessa tópica e o estanciamento deste lugar configuram a *dynamis* do poder de emissão, organizando, assim, ao redor desse centro, forças de fluxo da vida política.

Assim, acabamos remetendo ao inicialmente exposto neste trabalho sobre a questão da verdade e nos encaminhando para a percepção da *axiologia* enquanto um dos principais estruturantes do mundo político.

Após discutirmos isto, é preciso realizar um balanço para se postular algumas coisas que se pode derivar da discussão

4.5

A questão da verdade – novamente

A partir do já exposto, talvez seja o momento de retomar algumas questões anteriores.

Em primeiro lugar, conforme foi dito, *O monolinguismo do outro* é narrado na forma de diálogo. Neste diálogo, um dos interlocutores, sobretudo no começo do livro, se mostra contrário e reticente aos postulados apresentados pelo outro interlocutor. Através desse recurso, Derrida poderia abordar algumas das críticas – sobretudo em relação ao estatuto da verdade – feitas aos seus escritos e aos de outros filósofos. Desta maneira, acabaria por tematizar algumas das críticas negativas à sua obra e que, podemos dizer aqui comparativamente, seriam feitas de maneira semelhante por alguns autores discutidos no primeiro capítulo deste trabalho. Agora sendo possível abordar isto, é uma forma de recontextualizar a questão.

Como se disse, o texto começa animado por um *paradoxo principal*: a saber, a frase do primeiro interlocutor de que “não tenho senão uma língua e ela

não é minha”.

Reticente em relação a este paradoxo, o segundo interlocutor aproxima-o de uma contradição lógica e, mais grave, de uma contradição performativa; aproximando, ainda, esta sua declaração da mentira, do perjúrio ou do falso testemunho. Após a afirmação paradoxal do primeiro interlocutor e seu desenvolvimento, este interlocutor diria, então, que

Você diz o impossível. Seu discurso não tem começo. Ele permanecerá sempre incoerente, “inconsistent”, se diria em inglês[...]É como se você mentisse confessando, num mesmo sopro, a mentira. Uma mentira de então inacreditável e que arruína o crédito de sua retórica[...]não se terminaria de denunciar seu absurdo²⁵⁵.

Dito isto, seu interlocutor responde, então, com uma dúvida: “ah sim, mas então por que não se terminaria? Por que é que isto dura? Você mesmo, você parece não chegar a se convencer, e multiplica sua objeção, sempre a mesma, você se esgota na redundância”²⁵⁶.

Estas observações, entretanto, não parecem fortuitas. Em primeiro lugar, assim como alguns autores discutidos no primeiro capítulo, Derrida também iria dizer que esta cena é *velha como o mundo* ou, em todo caso, *como a filosofia*. Seu argumento, num certo sentido, acaba ilustrando também um dos argumentos principais do livro: a saber, essa dinâmica dos movimentos de identidade e não-identidade como uma dupla impossibilidade. Os dois interlocutores acabariam ilustrando este diálogo constante entre os movimentos de identificação e a não-identidade, pois um acaba sendo aquele que estaria, num certo sentido, neste movimento com o outro. Ao mesmo tempo, o próprio “perdurar” desta discussão na filosofia, num certo sentido, seria o objeto de Derrida, não apenas para decretar uma coisa e não outra, mas pra instalar exatamente neste movimento a possibilidade de uma desconstrução, quase como se esse movimento falasse significativamente, através do movimento mesmo, dele próprio: “não se terminaria nunca de denunciar seu absurdo”, “sim, mas então, por que nunca se terminaria? Por que é que isto dura?”. Esta é uma forma de postular o debate que

255 DERRIDA, 1996, p. 15-6.

256 Ibidem, p. 16.

parece te significativa singularidade. A perspectiva seria a de que, neste movimento, haveria mais do que um *sim* ou um *não* a defender no livro, sendo o próprio movimento um sinal do observável.

Há uma associação feita, e à qual Derrida parece querer chamar a atenção, entre o paradoxo e a mentira – uma associação que talvez comumente se faça “rápido demais”. Pois um dos interlocutores – o reticente – logo conclui que, do paradoxo principal, se desdobra uma “contradição performativa” e, então, logo uma “mentira” ou um “perjúrio”. É esta associação, esta maneira de tratar o paradoxo e qualquer postulado o que aí se demore que, assim, pareceria ser algo em questão. Dentro do debate, este interlocutor continua na mesma linha, dizendo: “você não se encontrará apenas preso dentro desta ‘contradição performativa’ da enunciação, você agravará o absurdo lógico, em verdade a mentira, logo o perjúrio, no interior do enunciado”²⁵⁷, ao passo que logo o primeiro interlocutor, aquele que, como dissemos, parece se aproximar das experiências e da voz de Jacques Derrida, então diz

Alto lá. Não repita-nos essa, por favor. À quem se endereça frequentemente a reprovação de “contradição performativa”, hoje em dia, com toda a pressa? Àqueles que se espantam, àqueles que se colocam questões, àqueles que por vezes se fazem um dever de aí se embarçar. Certos teóricos alemães ou anglo-americanos acreditaram encontrar aí uma estratégia imparável; eles fazem-se mesmo uma especialidade desta arma pueril. Em intervalos regulares, nós os vemos apontar a mesma crítica na direção deste ou daquele adversário, de preferência um filósofo de língua francesa. Acontece mesmo que filósofos franceses importam a arma ou lhe imprimem uma patente nacional quando eles tem os mesmos inimigos, os “inimigos do interior”. Poderíamos dar vários exemplos. Essa panóplia de criança não comporta mais que um único e pobre dispositivo polêmico. Seu mecanismo se reduz mais ou menos ao seguinte: “Ah! Você se pergunta questões sobre o tema da verdade, e então, nesta medida mesma, você não acredita mais na verdade, você contesta a possibilidade da verdade. Como você quer, então, que se leve a sério seus enunciados quando eles pretendem a alguma verdade, começando pelas suas pretendidas questões? Isso que você diz não é verdade porque você questiona a verdade, vamos, você é um cético, um relativista, um niilista, você não é um filósofo sério! Se você continuar, nós os colocaremos num departamento de retórica ou de literatura. A condenação ou o exílio poderão ser mais graves se você insistir, nós o internaremos no departamento de sofismo, pois, em verdade, isso que você faz releva do sofismo, não está nunca longe da mentira, do perjúrio ou do falso testemunho. Você não pensa isto que diz, você quer nos desorientar”²⁵⁸.

257 Idem.

258 Ibidem, p. 17-8.

O exposto, então, seria bastante específico: trata-se de apontar que, em primeiro lugar, caberia indagar como, a partir desta figura, Derrida chamaria a atenção para a diferença entre “se perguntar questões sobre o tema da verdade” e a conclusão apressada de “rejeição da verdade” ou de qualquer experiência neste sentido por ter se colocado questões a partir desta tema. Nesta alegação, se separaria da filosofia qualquer maneira de assim proceder, ligando os postuladores de tais questões a campos como a pura sofística. Assim, de maneira “apressada”, como diz, “com toda a pressa”, se rotulariam tais questões e, ao mesmo tempo, se diria simplesmente que tais apontamentos redundam numa contradição, logo numa negação que precisaria ser negada. Da mesma forma se poderia ler os argumentos do “monolinguismo do outro”, como Derrida previne

E eis agora que para nos comover e para nos ganhar a sua causa você joga a carta do exilado ou do trabalhador emigrado, eis que você alega em francês que o francês sempre lhe foi língua estrangeira! Vamos então, se isso fosse verdade, você não saberia mesmo o dizer, você não saberia assim dizer²⁵⁹.

Mais uma vez, não se permitira a exploração do paradoxo, deste paradoxo em específico, a partir da acusação de “contradição performativa”. Todo o paradoxo, o espanto que animaria a discussão, seria uma impossibilidade justamente por ser paradoxal. A exploração de uma figura paradoxal seria, assim, impedida – e isto tendo em vista os primados e os pedidos pela “lógica”, pela perspectiva de uma proposição totalmente lógica. É *entre* o “paradoxo” e esta “lógica” que Derrida, aparentemente, poderia sinalizar a *de-morada*. Ao mesmo tempo, a partir desta figura poderia se chamar a atenção para o caráter *realmente* paradoxal desta proposição. Pois, como veremos, não se teria dito que, ao não pertencê-lo, ou por ser a “língua do outro”, o francês lhe seria uma “língua estrangeira”; em verdade, talvez esta “língua do outro” lhe possa parecer profundamente nacional, profundamente específica – sem, contudo, deixar de chamar a atenção também para esta “não-propriedade” de sua relação com a

259 Ibidem, p. 18.

língua, não se trataria de dizer que esta língua é estrangeira, mas de dizer que esta não é sua propriedade, como não seria propriedade de ninguém.

(Faço notar uma primeira assinalação: eu nunca falei, até aqui, de “língua estrangeira”. Dizendo que a única língua que falo não é *a minha*, eu não disse que ele me foi estrangeira. Nuance. Isto não é em absoluto a mesma coisa, voltaremos aí.) Que esta cena seja velha como o mundo, em todo caso como a filosofia, eis o que não constrange os procuradores. Concluiremos por eufemismo que eles têm a memória curta. Lhes falta treinamento²⁶⁰.

Seria possível, curiosamente, reverter completamente a questão exposta no primeiro capítulo: a saber, ao invés de se dizer que “na verdade, sempre se falou de um relativismo”, e que isto não é necessariamente uma novidade, se poderia dizer, então, que “na verdade, sempre se falou de um logicismo” e que repetidamente se afirmou, ou reafirmou, sua primazia na forma de perceber o mundo. Tal apontamento não seria uma forma de *desqualificar* a lógica, ou a verdade, ou então de qualquer uma dessas figuras; ao contrário, seria uma forma de – contrariamente ao que se pensa – não tomar nenhum dos lados neste debate buscando compreender, justamente, o que o prolongamento deste debate no tempo – e aqui e agora – pode dizer ou ter de eloquente. É neste sentido que se poderia também assinalar para esta cena.

Tal perspectiva pode nos fazer, em tom de conclusão, reavaliar novamente as possíveis relações entre “verdade” e “identidade”.

É o que se buscará fazer agora, sobretudo tendo em vista as questões que aqui tem sido apresentadas, como a da pós-verdade.

4.6

Uma associação à verdade

Para reestruturarmos o que vimos e encaminhar para uma conclusão, se poderia, aqui, se referir, tematizar e discutir a partir de um outro texto de Jacques Derrida – intitulado, a saber, *História da mentira: prolegômenos*.

Neste texto se pode tematizar de forma expositivamente interessante algumas possíveis conexões entre o tema da verdade, suas perspectivas e a

²⁶⁰ Idem. Os grifos são originais da obra.

questão da identidade. Assim sendo, se buscará então comentar brevemente, segundo os objetivos deste trabalho, alguns pontos específicos do texto.

Este texto foi proferido por ocasião de uma conferência pronunciada pelo autor, Jacques Derrida, na cidade de São Paulo em 1995 – quando o autor teria vindo pela primeira vez ao Brasil. O texto, talvez com leves modificações, também foi apresentado em conferência no mesmo ano e contexto em Buenos Aires. Vale, então, sinalizar, que tais conferências e os textos ocorreram um ano antes da publicação do *Monolingüismo do outro* (vale igualmente, no entanto, lembrar que este último livro remonta à conferências pronunciadas mesmo antes de 1992, quando teria ocorrido o colóquio referido no livro).

Neste texto, traduzido para o português na revista de *Estudos avançados* por Jean Briant (Além de preparado por Hermínia Antonia G. Bernardini e revisado por Leyla Perrone-Moisés)²⁶¹ e assim publicado em 1996, o autor começa o texto abordando as possibilidades – estrutural para este – de se escrever uma “história da mentira”.

Abordando, então, diretamente os tópicos acerca de verdade e mentira, o autor parece, curiosamente se aproximar de alguns postulados enunciados por autores debatidos no primeiro capítulo, discorrendo sobre a relação entre verdade e sinceridade, sobre a mentira enquanto um ato intencional, etc. Importante para suas reflexões é um certo recurso à tematização do que quer que fosse a definição tradicional de mentira – esta também é uma forma de, neste trabalho, se remeter a uma figura bastante explicativa e que será utilizada brevemente como forma de comparação. A saber, Derrida – fazendo recursos à nomes como Santo Agostinho

261 Sobre o contexto de pronunciamento da conferência e surgimento do texto, bem como de sua tradução e publicação na revista em 1996, vale a pena reproduzir o que está escrito na revista após o fim do texto:, informando “conferência feita pelo autor no Auditório do Museu de Arte de São Paulo (Masp) em 4 de dezembro de 1995. O evento foi organizado pelo Núcleo de Pesquisa Brasil-França (Nupebraf) do Instituto de Estudos Avançados da USP., Departamento de filosofia da FFLCH-USP e pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP), com o apoio da *Folha de S. Paulo*. Tradução de Jean Briant. Preparação de Hermínia Antonia G. Bernardini. Revisão de Leyla Perrone-Moisés. O original em francês – *Histoire du mensonge: prolégomènes* – encontra-se à disposição do leitor no IEA-USP para eventual consulta (C.f. DERRIDA, 1996, p. 39. Os grifos são originais da obra).

e a Platão no *Hípias Menor* – assim tematiza a figura de uma “definição tradicional da mentira”

Eis agora, então, tal como creio que a devo formular aqui, uma definição da definição tradicional da mentira. Na sua figura prevalente e reconhecida por todos, a mentira não é um fato ou um estado, é um ato intencional, um mentir – não existe a mentira, há este dizer ou este querer-dizer que se chama mentir: mentir seria dirigir a outrem (pois não se mente senão ao outro, não se pode mentir a si mesmo, a não ser a si mesmo enquanto outro) um ou mais de um enunciado, uma série de enunciados (constativos ou performativos) cujo mentiroso sabe, em consciência, em consciência explícita, temática, atual, que eles formam asserções total ou parcialmente falsas; é preciso insistir desde já nessa pluralidade e complexidade, até mesmo heterogeneidade. Tais atos intencionais são destinados ao outro, a outro ou outros, a fim de enganá-los, *de levá-los a crer* (a noção de crença é aqui irredutível, mesmo que permaneça obscura) naquilo que é dito, numa situação em que o mentiroso, seja por compromisso explícito, por juramento ou promessa implícita, deu a entender que diz toda a verdade e somente a verdade²⁶².

Além disso, o autor explicita uma parte e a origem dos argumentos quando faz referência à Santo Agostinho e expõe novamente a questão

O que conta aqui, em primeiro lugar e último lugar, é a intenção. Santo Agostinho assinalava também: “não há mentira, apesar do que se diz, sem intenção, desejo ou vontade de enganar” (*fallendi cupitidas, voluntas fallendi*). Tal intenção, que define a veracidade ou a mentira na ordem do *dizer*, do ato de dizer, permanece independente da verdade ou da falsidade do conteúdo, daquilo que é *dito*. A mentira depende do dizer e do querer-dizer, não do dito “... não se mente ao enunciar uma asserção falsa que cremos verdadeira e (...) antes mente-se ao enunciar uma asserção verdadeira que cremos falsa. Pois é pela intenção (*ex animi sui*) que se deve julgar a modalidade dos atos”²⁶³.

A partir daí já se pode vislumbrar, já se poderia começar a ver como, mesmo a partir do gesto característico da desconstrução, se poderia assinalar, também, para o caráter *axiológico* da questão da verdade (embora, e isto é importante dizer e repetir, nem Derrida nem Nietzsche usem, em qualquer momento dos textos citados, a palavra *axiologia* para se referir – embora em vários momentos dos textos citados apareça a palavra *valor* e uma *questão do valor* ou o *valor como questão*). Num certo sentido, se poderia debater que, neste momento, Derrida sinalizaria para algo a partir da tradição na qual os próprios primados da questão

262 DERRIDA, 1996, p. 9. Os grifos são originais da obra.

263 Ibidem, p. 9-10. Os grifos são originais da obra.

se construiriam desconstruindo – pois, neste processo, a reflexão derridiana buscaria um entre que não é necessariamente um *meio* mas um dentro e fora ubíquos, ao mesmo tempo. A perspectiva seria a de complexificar a questão.

A perspectiva seria, também e então, a de sinalizar para a importância desta questão do *valor* que seria importante, mais uma vez, para as vicissitudes de verdade e mentira. O deslocamento para pensar a questão da mentira – e mesmo em sua definição mais tradicional – seria na direção do que aqui se chama de *axiologia*. Se poderia discutir isto a partir da sinalização em direção à relação entre verdade e valor que Derrida faz em trechos do texto. Derrida diria, por exemplo, a propósito do reconhecimento pelo governo francês da responsabilidade em relação aos crimes cometidos contra os judeus na segunda guerra mundial, que

O fato de que, durante meio-século, nenhum chefe de Estado francês tenha julgado possível, oportuno, necessário ou justo constituir em verdade uma imensa culpabilidade francesa, reconhecê-la como verdade, já permite entender que em tal caso o valor da verdade, isto é, da veracidade, o valor de um enunciado a respeito de fatos reais (pois a verdade não é a realidade, mas antes de tudo o valor de um enunciado em conformidade com aquilo que pensamos) poderia depender de uma interpretação política no tocante a valores, heterogêneos, aliás (possibilidade, oportunidade, necessidade, justeza ou justiça). A verdade ou a veracidade estariam a princípio subordinadas a esses valores: imenso problema, como sabem problema clássico sem dúvida, mas para o qual talvez seja precisa encontrar alguma especificidade histórica, política, ligada atualmente à tecnomídia²⁶⁴.

Pode-se perceber como tal apontamento é tematizável a partir do que se vem discutindo. Trata-se, em primeiro lugar, de sinalizar um deslocamento para se pensar a mentira como uma propriedade intencional e discursiva – já que mentir, mesmo nas definições mais clássicas, seria um ato deliberado. Ao mesmo tempo, o mentiroso seria alguém que afirma estar falando uma verdade – e reconhece a *necessidade* de se afirmar algo enquanto verdade de maneira tão importante que chama mesmo de verdadeira a sua mentira, que precisa revestir a sua mentira com o manto de verdade. Tratam-se de duas ordens diferentes de discurso. O mentiroso precisaria fazer convencer e acreditar que sua “mentira” seria uma “verdade”, por vezes *custe o que custar*. Assim, a verdade seria também um valor calcado em

264 Ibidem, p. 18.

valores e, enquanto valor “axiológico” (o que é redundante) e retórico, seria uma maneira de revestir um argumento – escondendo mesmo as possibilidades deste vir a ser considerado mentiroso. Pois, então, trata-se de uma discursividade afirmadora de verdades que, assim, estruturariam *retoricamente* um argumento enquanto indesmentível. Derrida aborda isto no texto por ocasião de debater um texto de Alexander Koyré sobre o totalitarismo, dizendo que

Essa *primazia da mentira* num sistema totalitário (confessado ou não), o qual, mais do que qualquer outro, precisa de uma crença na oposição estável e metafisicamente assegurada entre veracidade e mentira, Koyré não encontrou na época, dificuldade alguma para ilustrá-la; não teríamos também qualquer dificuldade em fazer o mesmo hoje, com exemplos próximos ou longe de nós. Por definição, o mentiroso é alguém afirmando que está dizendo a verdade (essa é uma lei de estrutura e sem história); quanto mais, porém, uma máquina política mente, mais ela faz do amor à verdade uma palavra de ordem de sua retórica “Odeio a mentira”, é uma declaração célebre do marechal Pétain, como o lembra Koyré. Gostaria, por minha parte de comentar outro *slogan* do tempo de Vichy com sua ideologia reacionária do “Retorno à terra”, como lugar seguro dos valores da família e da pátria: “a terra não mente”, dizia outro *slogan* da época²⁶⁵.

Tal questão seria sobremaneira importante. Em primeiro lugar, se deslocaria a questão para se pensar, assim, que para além do conteúdo da suposta mentira a afirmação desta como verdade seria uma forma com pretensões de tornar um argumento indesmentível. O revestimento de um argumento com este suposto “amor à verdade” seria, assim, uma maneira de poder afirmar algo que se quer, inclusive que fosse uma mentira.

Mas – e esta é uma pergunta válida e que frequentemente se postula – o que se deveria fazer, então? Se deveria abandonar completamente a perspectiva de uma diferenciação entre verdade e mentira? Se não parece ser essa a proposta em jogo no texto de Derrida e nas considerações que se fazem, talvez esta seja mesmo uma consequência desta forma discursiva há pouco tematizada (no caso de um *suposto* “amor à verdade”). Mas, sobre isto, Derrida reconheceria a importância da questão e, longe de propor um apagamento *blasé* desta, ele reconhece mesmo que se, por um lado, se colocar questões acerca do tema da verdade é algo

265 Ibidem, p. 30-1. Os grifos são originais da obra.

possível enquanto factível, por outro é preciso estar sempre atento aos usos possíveis que se pode fazer de tais questões

Koyré lembra em primeiro lugar, com toda a razão e mesmo bom senso, que a noção de *mentira* pressupõe a de veracidade da qual é o oposto ou a negação, da mesma forma que a noção de *falso* supõe a de *verdadeiro*. Ele acrescenta então uma advertência pertinente e grave, que nunca deveria ser esquecida, sobretudo em política, mas que nunca nos deveria deter na genealogia *desconstrutora* do conceito de mentira e, portanto, de veracidade. Tal genealogia tão necessária para a memória e a lucidez crítica, mas também para as responsabilidades que ficam por assumir no presente e no futuro, como fazer para que nem por isso ela acabe arruinando, desacreditando simplesmente aquilo que analisa? Como conduzir uma história *desconstrutiva* da oposição entre veracidade e mentira em descreditá-la e sem abrir caminho para todas as perversões contra as quais Koyré e Arendt terão sempre razão de nos prevenir?²⁶⁶.

Esta é a pergunta e também uma proposta que parece em jogo no texto de Derrida.

Embora uma advertência necessária, talvez ela se faça sobretudo tendo em vistas as correntes conceituações de verdade e mentira, pois uma outra discussão acerca desses conceitos pode, também, imediatamente apontar para os perigos que se pode debater nos usos destes conceitos.

Seria preciso recapitular, então, sobre esta questão.

Como vimos, um dos argumentos de Derrida é justamente o de que uma série de afirmações mentirosas podem vir acompanhadas de um pretenso “amor da verdade”, já que pra resguardar o ato intencional de mentir se teria que, axiologicamente, afirmar estar dizendo uma verdade. Assim, no plano da discursividade, esta esfera estaria, então, em jogo nos dispositivos retóricos.

Assim sendo, com tudo o que vimos, chegaria a hora de concluir provisoriamente este capítulo acerca das questões que apresentamos e sumarizá-las também reapontando possíveis ligações com as questões da identidade.

4.7

Conclusão do capítulo

266 Ibidem, p. 28. Os grifos são originais da obra.

Em primeiro lugar, a discussão parte do debate acerca do termo “pós-verdade”.

Um caminho discursivo apontou para possibilidade de se discutir este conceito a partir de perspectivas *axiológicas*. Neste sentido, cabia perguntar sobre a questão da verdade e do *valor*, se haveria um *pós* para este valor ou não, mesmo em discursos sabidamente falsos.

No segundo capítulo propriamente dito, através de um recurso à postulados nietzscheanos, se buscou entender como, a partir deste ponto axiológico (mas não apenas), se poderia falar de uma *vontade de verdade* pensável para qualquer discurso, mesmo o falso. Esta *vontade de verdade* afirmaria, também, uma possibilidade de estruturar um argumento para além da mera crença e de, assim, defendê-lo como uma verdade estável.

Restou uma pergunta: por que haveria, nos discursos, então, uma tendência a revestir apenas alguns argumentos com este eixo axiológico e não outros ou, antes, *qualquer um*.

Daí se desdobrou a questão de indagar o tema da identidade: pois, em última instância se “identificariam” não apenas uma tópica comum através de um conceito (tudo que é relacionado a *este* argumento é verdadeiro, tudo o que é relacionado *àquele* argumento é falso) como também a mobilização destes argumentos pelos indivíduos poderia responder à adesão destes a um “centro conceitual” específico, a um “polo emissor” de conceitos e de relações de identidades – embora tal formulação só seja agora possível através e após o percurso que se trilhou neste capítulo, que será agora retomado.

Em primeiro lugar, Nietzsche, como vimos no final do segundo capítulo, já sinalizaria para as relações entre conceito e identidade (como, por exemplo, na proposta de tornar idênticas a um conceito uma série de estâncias) e entre verdade e linguagem (o que também pressuporia a questão do conceito e da identidade). Vimos, então, ainda numa sinalização nietzscheana, que qualquer palavra poderia se tornar um conceito, assim apontando para uma certa perspectiva da linguagem, e vimos também, a partir dos apontamentos de Regina Maria Lopes Van Balen que tais identidades – como a identidade do eu – poderia se exprimir a partir da língua-mãe.

Vimos, então, neste capítulo, a partir das conceituações de Derrida, que a possibilidade de se dizer um eu se daria, entretanto, a partir de uma estranha *alienação* da língua: pois a língua que seria a “sua” língua seria sempre dada por um outro, de modo que a “propriedade” – e a identidade – natural desta língua seriam um interdito, uma impossibilidade. Impossibilidade esta que, na verdade, seria também parte do movimento de todas as possibilidades de pensar movimentos de *identificação*, tanto do sujeito falante com a língua como da própria língua em relação aos conceitos – mas esses movimentos nunca seriam propriedades *absolutas* daqueles que os movimentam.

Vamos, então, sumarizar a questão de uma forma mais esquemática, direta e assim talvez mesmo *mais artificial*.

Desde Nietzsche pelo menos – apenas como referência e não como marco inicial – se postularia uma crítica à absolutização das identidades e a uma perspectiva do puramente ou absolutamente idêntico, o que redundaria da impossibilidade de *adequação* absoluta de um conceito ao todo o conceituável. Desta negação, digamos em certo plano, *epistemológica* do trabalho com a identidade absoluta dos conceitos se poderia desdobrar, em Derrida, uma perspectiva *axiológica* e, também daí, *ético-política* de se pensar os movimentos de “*identificação*”: justamente porque seria impossível dizer, em absoluto, o idêntico, os movimentos políticos e a esfera política seriam então uma forma contínua de tentar dizer e cancelar tais identidades, de tentar torná-las estáveis e uma forma de emití-las. Ter o “poder de emissão” ou o “poder de cancelar” identidades também seria uma forma de poder dizer o que as identidades – como as nacionais – são.

Talvez tal perspectiva derive eventualmente das possibilidades “pós-estruturalistas” – pois a instância de uma estrutura, no estruturalismo, seria a de um conteúdo geral, sistêmico e sincrônico. Esta perspectiva da sincronia – se também deriva de uma forma de trabalhar para além da “gramática comparada”, no caso da linguística – acabou por gerar outras questões, como nos campos da história e da antropologia. Através de um deslocamento decisivo embora, talvez, suave, se poderia dizer que da perspectiva da vigência de uma estrutura – em termos culturais, por exemplo – se derivou, falando dos postulados em recurso

com Derrida, para a perspectiva de um *centrismo*, um centrismo que se daria, a princípio, em meios não necessariamente *cêntricos*, ou antes *ex-cêntricos* mas que, enquanto *movimento*, seria um desdobramento da *sincronicidade* de uma estrutura para a perpétua *retificação* de um centrismo. De onde se poderia pensar a mudança de figuras para se abordar um *logocentrismo* e outros: trataria-se, antes, de um movimento de constante *emissão*, *re-emissão* e *contra-emissão* – embora estas palavras estejam sendo utilizadas aqui, e não na obra de Derrida, como um esforço para pensar a partir destas questões.

Assim, se poderia passar da “sincronia” da estrutura para um *centrismo* enquanto movimento de um *centro emissor* ou de tentativas de centralização, já que toda a dinâmica seria, antes, da ordem de uma movimentação e não de uma estabilidade a priori. O movimento em questão de um *centro emissor* seria uma retificação que se quer contínua – embora o seja na medida em que é contingente. Assim, o meio no qual tal movimento se daria seria o do ético-político antes de ser o de seus próprios termos, e seu movimento seria o de emissão de identidades.

Desta maneira, os movimentos de apontamento para a questão de uma “verdade” no sentido axiológico se fariam, justamente, a partir – o que já se vem dizendo e com o perdão da redundância – de um *eixo axiológico* que seria a *retificação* da qualificação de juízos a partir de seus critérios de *valor/não valor*. A estruturação de tal *eixo axiológico* parece ligável também à figura de um *centro emissor* de identidades que, a partir de um “poder de emissão” político, se estruturaria enquanto discurso. Estas identidades seriam, de uma vez, a possibilidade de postular tanto um idêntico a partir de um conceito para o que seja o conceituável como uma possibilidade de “filiar” a tais círculos emissores e, assim, selecionar elipticamente certas “verdades” e não outras, certos argumentos que deveriam ser revestidos como “verdades” e não outros.

Mas isto só se tornaria possível pensar a partir da não-propriedade integral da língua na qual se expressa e o *desejo* desta propriedade – que é, nunca certo sentido, o desejo de identidade, a vontade de identidade. A identidade em relação à língua, certo, como uma forma de superar a “alienação originária” que doa um eu numa língua que não o pertence mas, ainda e derivando daí, a identidade de proprietário desta língua, dizendo também o que ela é o que ela deve identificar,

das políticas em sentido lato se desdobrariam as *políticas da identidade* ou a *identidade enquanto política*.

Isto permitira também postular sobre a questão do “por quê certas verdades?” em relação à dinâmica da “pós-verdade” ou, talvez, que embora aqui se pudesse falar também de uma *hipertrofia da verdade*, sobretudo se levada em seu possível caráter axiológico.

Realmente, poderia parecer que todo o caminho percorrido por este trabalho poderia sinalizar para esta hipótese, a saber, da *substituição* da perspectiva de uma “pós-verdade” para uma “hipertrofia da verdade”, em sentido axiológico, e como forma de tal questão discutir.

Contudo não.

Contudo não?

Com todas estas questões esboçadas, seria possível esboçar também uma conclusão provisória acerca do que se expôs, se for possível.

É a esta provisoriedade que se pretende esboçar, agora, numa discussão de conclusão.

5 Conclusão

Pois então, com tudo o que foi discutido – e seguindo desde o primeiro capítulo a apresentação da questão sobre “pós-verdade” – se poderia, e seria realmente uma possibilidade, imaginar que o objetivo de toda essa marcha seria o de substituir, ou de propor em seu lugar, de uma “pós-verdade” para se postular uma “hipertrofia da verdade”, sobretudo em seu sentido axiológico.

Dadas as perspectivas discutidas no primeiro capítulo, a assinalação de um *deslocamento axiológico* poderia ser um ponto de partida para uma outra discussão que recuperasse desde então – nos seus próprios termos e nos dos autores que lhe serviram de interlocutores – uma forma de compreender o “valor retórico” ou “discursivo” desta “verdade” em sentido axiológico e, então, a partir da discussão, apontar para o cenário uma hipertrofia da verdade axiológica.

Tal apontamento visaria ser um *conceito* que buscasse ou pudesse delimitar um *contexto* que, então, seria específico, tal como uma série de práticas. Assim, mesmo que não como conceito mas como figura, como qualquer coisa de ilustrativa e de confessadamente meramente ideal-especulativo – como um ponto para uma comparação, por exemplo – se poderia querer dizer que *sobretudo no contexto axiológico* se poderia dizer, se poderia achar mais cabida a assinalação de tal “hipertrofia da verdade”.

Como já se antecipou, entretanto, *contudo não* – e não apenas por uma espécie de coerência com a temática de limitação da identidade de um conceito, ou para afirmar um quase-conceito.

Talvez, em primeiro lugar, a perspectiva de uma *contra-proposição* pareça fazer pouco sentido aqui, sobretudo se tomada em seus sentidos mais específicos. Talvez tanto a figura de uma “pós-verdade” como a de uma “hipertrofia da verdade”, uma e mais a outra, uma com a outra – e uma mais a outra *na medida* em que seu uso apesar de suposta antítese seria paradoxal – possam ilustrar o debate, possam fazer sentido, ainda, como formas de comparação, como charges ou como *tipos-ideais* – mesmo no sentido weberiano. Assim, uma primeira

assinalação poderia ser sobre a não necessária exclusão mútua, a não necessária contra-proposicionalidade absoluta.

Ou talvez os dois termos possam, por sua vez, ser, ambos, insuficientes. Talvez os dois termos possam ser, então, insuficientes para o debate, ainda inadequados para o debate; em suma, duas figuras que, apesar de sua construção, seriam mesmo pouco apropriadas ou nem tão bem desenvolvidas – quem poderia dizer? Talvez as duas figuras poderiam também eclipsar o debate, acabar não apontando tão bem, impedindo mesmo certas possibilidades do diálogo acontecer. Tal perspectiva é possível: talvez os dois termos sejam arraigados demais nas *contra-emissões* que os precedem, como por exemplo no caso da expressão “pós-verdade”, que ainda parece bastante devedora – com tudo o que vimos – de uma maneira de sequencialmente se colocar o prefixo “pós”; ao mesmo tempo, talvez justamente o deslocamento axiológico feito para o termo “hipertrofia da verdade” termine, também, por limitá-lo, por conduzi-lo demais. Como vimos, as relações com estas *contra-emissões* anteriores poderiam mesmo sugerir tais hipóteses; no entanto, caberia perguntar, como fez Derrida no *monolingüismo do outro*: mas não é sempre assim? Longe de querer, ou talvez de conseguir, um começo absoluto, os termos podem também ser compreendidos dentro de uma “economia de emissões”, numa “cadeia de emissões” à qual parece tão difícil se remontar precisamente mas à qual parece, igualmente, não prescindir.

O que levaria, precisamente, para o terceiro ponto: não se trataria, significativamente, de propor a “emissão” única de um conceito, termo, figura ou quase-conceito que se pretendesse como a “identidade” em relação ao contexto. Dentro desta perspectiva, todos os trabalhos seriam emissões dentro de uma economia específica, não se trata de postular uma não-emissão, o que aliás é uma impossibilidade visto que já se teria emitido, mas de compreender as dificuldades e talvez a perda de tempo de se postular ou emitir um conceito que “agora fosse”, que “agora vai” ser a expressão acabada, única e definitiva de um tempo em que se vive, de um tempo no qual se vive e de uma nomenclatura para o definir e o nomear.

Não que tais coisas não sejam feitas – talvez sejam mesmo uma das condições para a história e a memória – mas a questão é a *democracia* desta

economia, desta economia de emissões. Não poderia haver emissão centralizada, mesmo com as retificações (justamente por serem necessárias, as retificações acabam por atestar essa não centralização da emissão). Uma *democracia* das emissões não pretende ser um falatório generalizado e individualizando a ponto de “substancialmente” egocentrado, mas talvez justamente a possibilidade de uma *escuta*, uma escuta não necessariamente como o “puxão de orelha” do mestre, a repetição de uma escuta, mas, também e assim também, uma *democracia da escuta* – e também uma reflexão sobre a própria economia das emissões. Esta não precisa ser uma proposicionalidade mas uma *democracia* como *analítica*.

*

Não se trataria também, em absoluto, de pensar uma mera *contra-argumentação* para uma questão entre a “pós-verdade” e a “hipertrofia da verdade” justamente para não se esquecer duplamente do esforço de pensamento e de tentativa de compreensão de contexto que pode estar em jogo na discussão a partir da palavra “pós-verdade”, tal como para também não gerar um falso antagonismo.

Pois a questão da “pós-verdade”, em certo sentido, trata de tentar buscar talvez, uma “ferramente teórica”, um “ponto de discursividade” e um “marco de referência comum” para poder simbolizar e também fazer referência à discussão de um contexto específico que, se foge a designação deste termo, também fugiria da designação de qualquer outro. Trata-se de um esforço de entender, de buscar uma compreensão e uma percepção para uma discussão acerca deste contexto. Um contexto em que, a saber, uma série de opiniões bizarras, de disparidades que muito provavelmente se sabem como disparidades, de contrassensos que, enfim, se *emitem* e se emitem assim, talvez, sabendo ao mesmo tempo não ser assim e ser.

Mesmo que de todo as questões sobre a ligação entre o que aponta como contexto da “pós-verdade” e o “relativismo pós-modernista subjetivista” sejam, em geral, objeto para uma rediscussão da própria história recente destes termos, de possíveis discussões acerca disto que também se pretendia chamar de contexto;

enfim, mesmo que ao mesmo tempo se possa pensar daí outras questões, talvez se valha lembrar, também, sobre o que – em variados contextos – se poderia chamar de “hipertrofia da verdade”, sobre o que significaria, no plano da discussão pública, esta “hipertrofia da verdade” – mais do que se focar na perspectiva de que este termo seria uma proposição outra para “pós-verdade” – o que não necessariamente é.

Pois trata-se, também, num certo sentido – mais do que uma discussão meramente conceitual – de tentar entender este contexto, este *antes-do-contexto* que pretende se compreender como *contexto*, este referenciado numa referência ao contexto, profundamente elíptico, parcial e, num certo sentido, espectral; este cenário, sobretudo, produto de caracterizações, talvez enigmático mas não por isso menos possível de se pôr em questão, de se tematizar, de discutir, mesmo que talvez se tenha que abrir mão da “simbolização absoluta” para dele poder falar, discutir, conjecturar. Um cenário de contornos cambiantes mas que, não obstante, pode se prestar a discussão, uma discussão fragmentada mas não intematizável.

Neste cenário de afirmações aparentemente esdrúxulas, de caracterizações desesperadas, despreparadas e de apontamentos inapontáveis, neste cenário de uma negação antes mesmo de denegação, de uma negação que pretender negar a denegação, enfim, se poderia tematizar e problematizar: porque a afirmação unilateral?

Porque, num certo sentido, *e isto é muito importante tematizar aqui*, talvez se justifique também a escolha, neste trabalho, de se apontar para o caráter axiológico – e não necessariamente epistemológico – para pensar a perspectiva de uma afirmação.

Pois quando sabemos que tais afirmações podem ser esdrúxulas, que não se sustentariam sobre uma base epistemológica que seria preocupada de fato com a afirmabilidade das afirmações, qual seria o sentido de reafirmar isto?

Em suma: em nenhum momento a questão foi pensar além ou um “fora”, meramente falando, das questões epistemológicas ou da epistemologia. Não, ao contrário, este enquanto trabalho filosófico, em certo sentido, também já se preocupa com as validades e as possibilidades de se afirmar determinados postulados em consonância com o que se pode apontar, com a história do

apontável. Precisamente por isso – mesmo que talvez possa ser discutida em outros termos – o que hoje chamamos de “epistemologia” acaba sendo uma discussão sem dúvida significativa sobre as questões do conhecer e sobre o que, mesmo num trabalho hoje de filosofia, se pode pensar em relação à tal conhecimento, à tais afirmações. Toda a discussão epistemológica, por exemplo, entre racionalistas e empiristas, entre Kant – com o “fenômeno” e o “númeno” – Hegel e depois os avessos do hegelianismo, com a psicanálise e a relação com a “cogitação”, com a desconstrução e a metafísica, com o espectral, em suma, com boa parte destas figuras se dá, se não num lugar específico da epistemologia ou da lógica – talvez para além ou aquém dele – não se daria certamente num “fora” absoluto deste. Se é verdade que tais discussões deslocam significativamente certas perspectivas, elas não parecem estar fora totalmente não só de uma preocupação epistemológica – ou além – mas também de uma partida, num lugar aquém e além que não parece querer jogar tais preocupações e discussões fora, embora também estancie uma outra tópica de deslocamento.

A questão seria, então, *por que botar em jogo tais preocupações quando a questão talvez não seja essa?* Se há dúvida acerca de se um apontamento é epistemologicamente cabível ou não trata-se de uma situação específica, mas por que colocar em causa esta mesma dúvida quando se sabe que tais apontamentos não só parecem epistemologicamente despreocupados quando talvez até mesmo se façam nisso e por isso? Afirmar que são epistemologicamente discutíveis talvez seja mais claro pelos próprios enunciados, talvez haja questões que restem.

Estas pretensas “verdades” – epistemologicamente discutíveis –, por que se lançam como verdades? Que perspectiva discursiva está aí em jogo? Talvez essas sejam outras questões. Para isso também se pretendeu chamar a atenção. Não apenas para descontextualizar a perspectiva de uma “pós-verdade”, mas também para buscar mais termos para discussão. Seria preciso também tal discussão na ordem do discurso e da retórica.

Como se vem apontando, a discussão acerca do termo “pós-verdade” remete a um contexto, um contexto que, conforme exposto no primeiro capítulo, é significativamente ligável ao debate público e à macropolítica em sua temporalidade específica. Nomeadamente, como se discutiu no primeiro capítulo,

este contexto frequentemente se liga a eventos como o chamado *brexite* na Inglaterra e a eleição estadunidense. Como os autores fartamente apontam, as campanhas públicas nesses dois eventos teriam sido marcadas por uma série de afirmações que logo se provaram contrassensos, quando não afirmações completamente falseadas ou disparidades. Em muitos casos em tais eventos se forneceram também palanques para afirmações esdrúxulas – velhas ou novas – que desacreditavam de maneira espúria achados da ciência que podem ou vêm podendo ajudar e auxiliar na qualidade de vida de milhões de pessoas em volta do globo – quando não com afirmações sectaristas que iam contra os direitos de humanos neste planeta, de todos.

Certas falas e pronunciamentos públicos estranhamente contraditórios também parecem ser apontados como uma paisagem comum neste contexto ao qual busca-se discutir a palavra “pós-verdade”. Haveria muito o que se discutir sobre as perspectivas de se pensar o estado e suas relações com o bem-estar público e a garantia de condições e dignidade para os cidadãos.

Se – e sobretudo na bibliografia de língua inglesa – se aparece aduzir sobretudo a tais eventos as discussões relativas à pós-verdade, esta não parece ser entretanto a única discussão.

Pois o ano de 2016 não foi politicamente agitado apenas nos dois países citados. Se no Brasil este foi também um ano agitado, a data no calendário eleitoral para 2018 também agitou as discussões macropolíticas e, dentro deste âmbito, continuou tornando possível certas tematizações deste termo, “post-truth” que foi logo desde o início “traduzido” para “pós-verdade”. Talvez não seja mera casualidade, como já se pôde ver, que a grande maioria dos livros citados no primeiro capítulo para discussão do termo tenham sido editados no Brasil no ano de 2018 – alguns, é claro, sendo publicados em sua língua original naquele ano mesmo, outros, como o de Ralph Keyes, publicado originalmente em 2004, seria editado no Brasil neste ano. A corrida presidencial e a disputa eleitoral neste ano de 2018 acabaram talvez possibilitando vários pontos de inflexão sobre a questão em seu “contexto”.

Além deste, outros termos que lhe são análogos, ou parecem associados ao seu panorama, também parecem ter adquirido ou readquirido relevância, como é

com *fake news*. Além da divulgação de uma série de afirmações esdrúxulas e de teorias da conspiração bizarras, toda uma série de pronunciamentos descabidos pareceu ser associado no âmbito do debate público. Com o governo eleito, mais uma vez, uma série de afirmações esdrúxulas foram apontadas também. Além disso, houve pronunciamentos abertamente contrários à perspectivas científicas – como também notadamente das ciências humanas, das humanidades, especialmente se tematizando também a sociologia e a filosofia. Toda esta série de afirmações também se ligaria a constantes bizarrices pendulares que parecem tão estranhas a contextos da sociedade. Esta é uma questão significativamente ampla.

Pois, nesta âmbito, seria preciso ver por que tais afirmações descabidas e esdrúxulas se fazem e suas especificidades panorâmicas. Se precisaria estabelecer uma comunicação mais do que procurar qual termo seria o mais “adequado”. E também compreender que a despreocupação com argumentos e a perspectiva de apontá-los como verdades é o que pode se pretender discutir aqui. As questões são também variadas, tal como a forma de abordá-las.

Além disso, os conceitos, num certo sentido, acabam compondo uma parte da “cartografia discursiva” na esfera pública. A esfera pública, enquanto espaço público, na perspectiva democrática, se regula pela isonomia. A filosofia, enquanto um discurso, poderia também participar e buscar compreender as relações conceituais que se passam na chamada “esfera pública”, mas compreendendo também que nem sequer seus postulados detêm qualquer primazia qualitativa para qualificá-la – o que não necessariamente, entretanto, significa impedir de a tematizar.

No prefácio dos editores, a edição e tradução brasileira do livro *pós-verdade* de Matthew D’Ancona busca contextualizar a publicação em relação ao Brasil e ao público brasileiro escrevendo uma pequena introdução comparativa dos termos e das questões suscitadas com perspectivas nacionais. Se partindo de tal princípio, alguns apontamentos buscaram realizar uma ponte com os argumentos de D’Ancona e as perspectivas citadas: numa delas, se reconhece, em primeiro lugar, uma “discrepância histórica” da sociedade brasileira em relação às outras – sobretudo ditas “desenvolvidas” – que teria, a saber, a ver com as “dificuldades do iluminismo” nestas terras. Os editores, num momento, dizem que

Nas sociedades ocidentais, a primazia da verdade como valor cultural e árbitro das questões públicas é, em grande medida, lembra d’Ancona, resultado do Iluminismo. Assim, não é coincidência que tal primazia pareça nunca ter chegado ao Brasil. O iluminismo é uma das marcas definidoras da Modernidade e esta segundo os estudiosos, nunca fincou raízes por aqui²⁶⁷.

Sem necessariamente tematizar questões acerca de um “jamais fomos modernos”, é preciso ressaltar uma certa comparação com o caso brasileiro que, nesta toada, lhe renderia especificidades segundo os editores. Conforme afirmam

Para os brasileiros, *Pós-verdade*, o livro, é ainda mais relevante do que é para o público inglês e norte-americano, a quem originalmente se destina. Pois não terá escapado ao leitor atento que as características da pós-verdade que d’Ancona e outros estudiosos apontam como fenômeno inédito e surpreendente na Inglaterra e nos Estados Unidos são o mesmo material de que se constitui a história do Brasil. Se elas definem a pós-verdade, então, parafraseando um antigo chiste, pode-se afirmar que o Brasil foi da mentalidade mitopoética à da pós-verdade sem passar pela era da verdade²⁶⁸.

Longe de deixar de concordar com os apontamentos acerca das dificuldades adicionais que tal perspectiva poderia suscitar num país de constituição talvez ainda colonial, apesar de sua independência, um país que parece ainda configurar uma estrutura colonialista e que apenas raramente parece querer pensar soluções próprias e humanitárias, longe, logo, de se pensar sem esquecer este termos, se poderia pensar também, talvez, com estes termos, para além dos termos.

Parece ainda talvez oportuno ressaltar uma observação hipotética acerca da própria estrutura *metafísica* da comparação que parece efetuada de fundo, de uma *dialética do atraso* – pois, num certo sentido, talvez o discurso sobre a situação brasileira repouse num discurso metafísico, seja lá isso bom ou ruim, que essencializa e opõe uma divisão entre os países “desenvolvidos” e “em desenvolvimento”, ou, como antes, “avançados” e “atrasados”. A questão seria, antes de desenvolvê-la, indagar *sob o relógio de quem se mede este tempo dos adiantados ou atrasados?* Se está adiantado ou atrasado em relação ao relógio de quem? Quem, ou o quê, detêm o *poder de emitir* essas horas, esse tempo, essa

267 In: D’ANCONA, 2018, p. 11.

268 Ibidem, p. 10.

ordem temporal, este relógio e este calendário que parece seguir como uma prescrição para todos os países? Pois ora, poderia se supor, talvez tal comparação – na medida em que fosse metafisicamente estruturada – deixaria o segundo termo (o país “em desenvolvimento”) dependente do primeiro termo, que daria todo o parâmetro e toda a regra do significado de “desenvolvido”. Sendo um modelo, sendo um objetivo para os comparados, entretanto caberia perguntar se este objetivo *alguma vez chega*, ou chegou; ou se ele é indefinidamente postergado, adiado e adiado em vista de uma chegada que, por definição, não chegaria – e que talvez não chegasse justamente pela continuidade da comparação, pela métrica de uma comparação metafísica na qual o segundo termo sempre se estaria medindo pela medida do primeiro – como ao se falar de metafísica – e de um primeiro que estaria sempre mudando e adiando a sua própria definição, assim permanecendo com um modelo de comando em relação ao segundo termo *por toda a demora*? Caberia, então, indagar se não se poderia pensar também *além* desta comparação, ver o que nela se desconstrói, e realizar uma outra indagação? Isto não se trata, evidentemente, de negar um padrão ou uma qualidade de vida melhor para as realidades comparadas – sobretudo não é isso. De fato, é preciso pensar concretamente como seria possível uma melhor distribuição dos recursos aos quais todos tem direito. No entanto, talvez precisamente aí se pudesse pensar para além do paradigma metafísico de considerar esta questão apenas pelo ângulo da *falta* para entender, entretanto, como o que se chama por falta, na verdade, também é o financiamento de uma exclusão, uma entrada na cadeia produtiva – ou no concerto geral – que já prescreveria, num certo sentido, esta presença como falta – tomando de metáfora inclusive não a insuficiência da produção, mas justamente a sua má-distribuição.

*

A referência àquilo que se chama de “situação nacional” – levando-se em conta também que o que se chama por internacional por vezes acaba tematizando apenas alguns países – não é apenas uma “contextualização” ou uma referência ao estado nacional enquanto parâmetro. Trata-se também de compreender

filosoficamente um “contexto” no qual a filosofia se dá e suas vicissitudes e especificidades.

Pois também seria preciso pensar outras coisas: como a filosofia se daria em relação às questões teóricas e a abordagem, como vimos, por exemplo, “contextualista”.

Neste sentido, por exemplo, também se poderia pensar a filosofia e o seu “contexto atual”, as formas de abordar suas ideias e a relação com o desenvolvimento de outros contextos, tal como, por exemplo, se poderia ver na discussão acerca do “pós-moderno” hoje

A proposição de que a chamada “pós-verdade” não é necessariamente oriunda e desdobrada de um “pós-modernismo” relativista também é exposta por outros autores, como Christian Dunker, no artigo que abre o livro *Ética e pós-verdade*. Diz este autor que

Defenderei aqui a ideia de que a pós-verdade, longe de ser um aprofundamento do programa cultural e político do pós-modernismo, é uma espécie de reação negativa a esta. A pós-verdade é o falso contrário necessário do pós-modernismo. Como se o politicamente correto, o relativismo cultural e a mistura estética tivessem gerado uma espécie de reação nos termos de uma demanda de real, de um retorno aos valores orgânicos e suas pequenas comunidades de consenso²⁶⁹.

Assim, múltiplas perspectivas se abrem para se debater, hoje, uma relação entre tais postulados e outras questões. De que forma a discussão filosófica poderia se dar hoje.

Ainda, é preciso tematizar também que as questões filosóficas não se dão no vácuo. Tematizar a filosofia pode ser também tematizar as discussões “conceituais” que variam nos mais múltiplos âmbitos.

Uma observação a ser feita, por exemplo, é que a perspectiva da discussão também pode ser feita a partir de vários apontamentos. Ao mesmo tempo que espectral, poderia se dizer, uma discussão estaria ligada à constituição política de uma dada configuração, à qual ela pretende debater. Não seria necessário apenas tematizar Marx & Engels e o legado das perspectivas do materialismo histórico-dialético para o lembrar. A movimentação do mundo político também poderia ser

269 DUNKER et al. 2017, p. 12.

considerada profundamente elíptica, por exemplo. A própria figura da *ideologia* – no sentido do materialismo histórico-dialético – enquanto a concretude de um espectro poderia ser considerada como o esquecimento de uma elipse. Ao mesmo tempo, a perspectiva psicanalítica poderia ser interessante na medida em que possibilitaria ver uma parte do mundo político a partir de lentes de projeções e, também, *transferências* das formas de compreender a figura da *autoridade*, e as formas de tentativa de constituição.

Aquilo que se chama capitalismo e instituições como o estado e o mercado (embora este, sempre que necessário, pareça não se ver como uma instituição, embora por outras vezes pareça quase uma personificação) são questões complexas para este “fluxo de conceitos” – no mínimo. Talvez seja curioso notar que certos “avessos do hegelianismo” acabaram compondo consideravelmente o panorama e a paisagem discursiva da chamada “filosofia contemporânea”: pois tanto a perspectiva do materialismo como da “vontade”, num certo sentido, acabaram deslocando o primado da análise em direção a um certo “inconsciente” ou, antes, um “impensado”. E se buscou pensar este impensado. No caso das teorias de Marx & Engels, por exemplo, – mas que na sociologia também ganhariam bastante relevo – se trataria de pensar de que forma as forças e relações produtivas constituíam o “horizonte de racionalidade” (em termos aqui próprios) do humano. Esta perspectiva – em sentido lato – também possibilitou que se tematizasse um “impensado” que seria em certa medida do âmbito social e, posteriormente – embora não necessariamente sob bases ditas materialistas –, da sociabilidade e da sociabilização. Um exemplo do desenvolvimento desta modalidade de se pensar o impensado social pode ter sido a desenvolvida por Émile Durkheim em sua sociologia e na figura do “fato social” – anterior e exterior a um indivíduo e que exerce coerção sobre ele. Não estando propriamente em nenhum lugar meramente “interior” à individualidade, estes fatos sociais se fariam justamente nas relações espaciais entre as pessoas, sendo assim objeto de análise de uma ciência social. Na mesma medida, o desdobramento de outras perspectivas acabaria por, na psicanálise, ensejar o pensamento e o postulado de um “inconsciente” – em termos já expostos – no humano e uma forma e um método de estudá-lo – lembrando também que o “animal humano” o seria, os dois

termos, na mesma medida. Como se pôde ver, os dois termos acabaram por sugerir novas ciências – como a sociologia – ou mesmo campos do conhecimento que, no início, se estruturaram como ciências.

Tal constituição pode ser um objeto para discussão em um duplo movimento: num primeiro caso, se poderia buscar entender como o estatuto dessas ciências acabou por também fornecer indicativos sobre a própria questão da ciência, os postulados, as crenças, atestações e certezas. Não será o tempo de desenvolver isto aqui, mas caberia ressaltar que talvez ao postular a centralidade na “cogitação” e na atividade racional desta análise racional e válida, a filosofia moderna separou as possibilidades de cognição do humano. Postular uma possibilidade de esclarecimento que possa ser também, atenta à todos os mecanismo de cognição parece ser um dos baluartes da filosofia contemporânea. Em segundo lugar, esta filosofia contemporânea poderia considerar amplamente repensar as experiências pensando entrecruzamentos entre as mais diversas hipóteses explicativas e a forma de se abordar as questões.

Por exemplo, na estruturação capitalista, se poderia dizer que a forma de compreender – e de se postular – as figuras do estado e do mercado poderiam passar por formas de compreensão das primeiras relações mais duradouras que o humano tem: as relações familiares. Não se trata de tornar “familiar” ou menos pública a forma de compreender tais figuras, mas de compreender igualmente as diversas “projeções” que sua forma de buscar estruturar um “poder” podem acarretar. Isto, contudo, é apenas um exemplo.

Tais questões são meramente indicativas de outras questões que surgem, seu desenvolvimento é apenas ilustrativo, não cabendo mais do que apenas esbochá-las.

*

Não há muito o que dizer à guisa de conclusão. Talvez a impossibilidade de um começo enquanto tal relatado no início deste trabalho também redunde numa impossibilidade de conclusão indeterminada. Talvez seja essa a perspectiva de um trabalho em amplitude.

Sobre o tema, Darcy Ribeiro talvez tenha dito algumas das mais filosóficas palavras acerca do debatido. Diz ele, em *O povo brasileiro* que

Creio que nenhum livro se completa. O autor sempre pode continuar, por um tempo indefinido, como eu continuei com esse, ao alcance da mão, sem retomá-lo. O que ocorre é que a gente se cansa do livro, apenas isso, e nesse momento o dá por concluído. Não tenho muita certeza, mas suspeito que comigo é assim²⁷⁰.

Ou talvez esta incompletude seja sua completude. Ao mesmo tempo, trata-se de uma ação.

Talvez comumente se pareça difícil dizer quando um texto começa: se na escrita do escritor ou se na leitura do leitor. Pois, num certo sentido, se o leitor começa a ler um texto pela primeira vez, talvez aquele texto – que pode ter ficado um longo tempo guardado empoeirado numa estante – comece ali também pela primeira vez. Difícil saber sobre esses estranhos mecanismos de emissão e contra-emissão, ou melhor, de contra-emissão e contra-emissão, pois a contra-emissão seria uma constante nessa economia em que variam outros fatores. Difícil saber se um texto passa a ganhar existência – “de fato” – no momento em que é escrito ou no momento em que é lido pela primeira vez. Onde começar, onde concluir?

Mas uma textualização poderia ser vista também como um processo dinâmico e ao mesmo tempo como uma espacialização. Na forma como se estrutura, ademais, pressupõe uma sequencialidade, uma espacialidade específica. O texto passa a ser, então, uma escolha perante o infinito.

Ferreira Gullar dizia em entrevistas que a folha em branco era quase um infinito de possibilidades e que, entretanto, quando a primeira palavra aparecia naquela folha, se tornaria o “um milhão menos um”.

Ou talvez o texto, ou melhor o *antes-do-texto* se faça nestas passagens.

Além e aquém do infinito.

270 2006, p. 11.

6

Referências bibliográficas

- BALEN, Regina Maria Lopes van. *Sujeito e identidade em Nietzsche*. Rio de Janeiro: UAPÊ, 1999.
- BOGÉA, Diogo. *Metafísica da vontade, metafísica do impossível*. Rio de Janeiro: CJT Comunicação e Tecnologia, 2018.
- BIRMAN, Joel. Escritura e psicanálise: Derrida, leitor de Freud. *Natureza humana*, v. 9, n. 2, p. 275-298, 2007.
- D'ANCONA, Matthew. *Pós-verdade*. Barueri: Faro Editorial, 2018.
- DERRIDA, Jacques. "História da mentira: prolegômenos". *Estudos avançados*, v. 10, n. 27, p. 7-39, 1996.
- _____. *Le monolinguisme de l'autre ou la prothèse d'origine*. Paris: Galilée, 1996.
- _____. *Psyché: inventions de l'autre*. Paris: Galilée, 1998.
- _____. *Otobiographies - L'enseignement de Nietzsche et la politique du nom propre*. Paris: Galilée, 2005.
- _____. *Spectres de Marx*. Paris: Galilée, 1993.
- DERRIDA, Jacques; BERNARDO, Fernanda. *O monolinguismo do outro ou a prótese de origem*. Porto: Campo das Letras, 2001.

DERRIDA, Jacques; BERNASCONI, Robert. Nietzsche e a Máquina. In: *Revista Trágica: estudos de filosofia da imanência*, Rio de Janeiro, vol.9 nº 2, p. 94-134, 2016.

DERRIDA, Jacques; ROUDINESCO, Elisabeth. *De que amanhã: diálogo*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2004.

DUNKER, Christian et al. *Ética e pós-verdade*. Porto Alegre: Editora Dublinense, 2018.

DUQUE-ESTRADA, Paulo César. (Org.). *Às margens: a propósito de Derrida*. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio; São Paulo: Loyola, 2002.

FREUD, Sigmund. *O mal-estar na civilização*. São Paulo: Penguin Classics Companhia das Letras, 2011.

KAKUTANI, Michiko. *A morte da verdade*. Rio de Janeiro: Intrínseca, 2018.

KEUROUAC, Jack. *Os subterrâneos*. Porto Alegre, RS: L&PM, 2018.

KEYES, Ralph. *A era da pós-verdade: desonestidade e enganação na vida contemporânea*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2018.

LEVITIN, Daniel J. *O guia contra mentiras: como pensar criticamente na era da pós-verdade*. Rio de Janeiro: Objetiva, 2019.

LYOTARD, Jean-François. *A condição pós-moderna*. Rio de Janeiro: José Olympio, 2009.

_____. *La condition post-moderne*. Paris: Les Éditions de Minuit, 1979.

MACHADO, Roberto. *Nietzsche e a verdade*. Rio de Janeiro/São Paulo: Paz e Terra, 2017.

MENESES, Ramiro Délio Borges De. A desconstrução em Jacques Derrida: o que é e o que não é pela estratégia. In: *Universitas Philosophica*, Bogotá, Colômbia: vol. 30, n. 60, p. 177-204, 2013.

MICHEFELDER, Diane; PALMER, Richard (Orgs.). *Dialogue and Deconstruction: The Gadamer-Derrida Encounter*. Nova York: State University of New York Press, 1989.

MONTREDON, Jacques et al. "Catchment, growth point, and spatial metaphor: Analyzing Derrida's oral discourse on deconstruction". In:

CIENKI, Alan; MÜLLER, Cornelia (Orgs.). *Metaphor and gesture*. Amsterdam/Philadelphia: John Benjamins Publishing, 2008.

NIETZSCHE, Friedrich. *A gaia ciência*. São Paulo: Rideel, 2005.

_____. *Além do Bem e do Mal: prelúdio a uma filosofia do futuro*. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

_____. *Crepúsculo dos ídolos, ou, como se filosofa com o martelo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

_____. *Ecce Homo: como alguém se torna o que é*. São Paulo: Companhia das Letras, 2008[1888].

_____. “Verdade e mentira no sentido extra-moral”. *Revista Comum*, v. 6, n. 17.

RIBEIRO, Darcy. *O povo brasileiro: a formação e o sentido do Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

SARTRE, Jean-Paul. *O existencialismo é um humanismo*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2014.

SCHOPENHAUER, Arthur. *A arte de ter razão: 38 estratégias*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2017.

_____. *Do mundo como vontade e representação: Como vontade – segundo consideração; Livro IV*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2012.