

## A CRISE DA VERDADE E O ENCANTO DA BUSCA – NOTAS SOBRE A ERRÂNCIA DE UM PENSAMENTO

**Aluno: Maria Priscilla Coelho**  
**Orientador: Paulo Cesar Duque-Estrada**

“Da eterna procura

Só o desejo inquieto, que não passa,  
Faz o encanto da coisa desejada...  
E terminamos desdenhando a caça  
Pela doida aventura da caçada” [1].

Mario Quintana

“Eu aprendi que todo mundo quer viver em  
cima da montanha, sem saber que a verdadeira  
felicidade está na forma de subir a escarpada”  
[2].

Gabriel García Márquez

### **Apresentação**

A Filosofia, ramo mais audacioso e pretensioso do pensamento, não se contenta em querer simplesmente encontrar verdades. Ela quer mais. Quer a primeira e mais fundamental. Busca a origem. Encontramo-nos, contudo, em tempos de crise. Crise da Verdade e, assim, crise da Filosofia. Se a tarefa da última é a busca pela Verdade, que implicações tal crise tem no pensamento filosófico?

Sexto Empírico definiu, em suas *Hipotiposes pirrônicas*, três formas de filosofia: a dogmática (que afirma ter descoberto a Verdade), a acadêmica (que considera a Verdade inapreensível) e a cética (que continua buscando a Verdade) [3]. Quando, anteriormente, falou-se em busca não se referiu, como se poderia pensar, a uma dessas formas de filosofia, ou seja, à cética. Aludiu-se, antes, a uma busca anterior. Busca da qual se parte, e a qual precede a escolha de uma dessas formas de filosofia ou a adoção de um desses resultados de investigação. É busca que caracteriza a filosofia *enquanto tal*.

Ressoam nessas palavras os ecos de uma concepção tradicional de filosofia. Tradição essa metafísica e que entende a filosofia como a ciência que busca os primeiros princípios e as primeiras causas. O que contemporaneamente vem a ser criticado é justamente esse enquanto tal e essa origem primeira. Não havendo mais o enquanto tal, ou seja, o em si, a estrutura

binária da metafísica fica comprometida. Tal denúncia influencia direta e decisivamente o pensamento filosófico.

Será dada ênfase, então, ao que se tem chamado de ‘o fim da metafísica’, diagnóstico esse característico de uma vertente pós-nietzschiana da filosofia. Espaço, contudo, que não se restringe a esse âmbito. Acolhe, também, escritores, mais que isso: pensadores da literatura, como, por exemplo, Dostoiévski. O texto contorna, então, certos autores, aproxima-os sem, no entanto, recobri-los. Almeja-se, com isso, respeitar a singularidade de cada pensamento seja no que concerne a sua originalidade ou aos seus limites. Preservação esta necessária e a qual Nietzsche já havia advertido em *A Gaia Ciência* com as palavras: “Quem pretende servir de mediador entre dois pensadores resolutos condena-se à mediocridade: não tem olhos para distinguir o que é único; ver semelhanças em tudo é sinal de vista fraca” [4]. Assim, como um maestro que rege sua orquestra, tentar-se-á, em tarefa impossível, dispor, neste texto, da maestria necessária para conduzir as diferentes vozes que aqui emergirão. Este texto tratará, desse modo, de uma questão e não de um autor e, por isso, poderá fazer sentir mudanças suaves de tom, mas espera-se que sem perda de afinação.

Além disso, este texto é, sobretudo, um esboço. O que é importante ressaltar tendo em vista que aqui não se esgotará uma proposta de discussão, não só devido à impossibilidade de “saturá-los [os textos, os contextos] ou torná-los transparentes” [5], mas, também, porque, sendo uma proposta ainda em processo de maior elaboração, pretende apenas sugerir algumas relações cujo estabelecimento vem sendo aprofundado.

Atitude e postura, inclusive, em certa medida, coerentes com a análise que se pretende empreender, a saber: de uma certa maneira de proceder de um pensamento que tem como fonte de encanto a busca pela Verdade. Cabe aqui grifar o termo: *busca*. Um amor ou apego ao processo. Texto que procura, então, manter uma tensão sem se deixar domesticar. Que herda e contrai uma dívida... Que tenta fazer justiça aos pensamentos que menciona e, no mesmo movimento, os violenta. Agressão inevitável...

### **O palácio de cristal: uma utopia da plenitude (e suas ruínas)**

Apesar de ser anterior a Nietzsche, Kant traz noções e distinções importantes para a questão aqui trabalhada e que, por isso, precisam ser agora esclarecidas mesmo que sucintamente. Diante do diagnóstico de que a metafísica não ia bem (sobretudo comparativamente às outras ciências), devido à carência de um caminho seguro que pudesse trilhar, cabe à filosofia “estabelecer critérios de demarcação entre o que podemos legitimamente conhecer e as falsas pretensões ao conhecimento, que nunca se realizam” [6].

Kant afirma que, para isso, se deve adotar na metafísica uma revolução análoga a operada na física, a saber: A Revolução Copernicana. Esta diz respeito a uma mudança de perspectiva. Enquanto, na física, foi-se do modelo geocêntrico para o heliocêntrico (re-posicionando o sol como centro e não mais a Terra); na metafísica tal mudança é feita, por Kant, em relação ao conhecimento que deixa de ser determinado pelos objetos (enquanto coisas em si) e passa a determiná-los (enquanto fenômenos). Isso é possível pela distinção entre coisa em si e fenômeno. A coisa em si é independente do sujeito. Ela é inacessível e, assim, incognoscível. É uma exigência da razão. Já o fenômeno diz respeito ao aparecer das coisas ao sujeito que as percebe pelas formas da sensibilidade, a saber: tempo e espaço. Assim, o fenômeno é como as coisas são para nós.

É possível perceber, assim, que,

com efeito, o que nos leva necessariamente a transpor os limites da experiência e de todos os fenômenos (*sic*) é o *incondicionado*, que a razão exige necessariamente e com plena legitimidade nas coisas em si, para tudo o que é

condicionado, a fim de acabar, assim, a série de condições. Ora, admitindo que o nosso conhecimento por experiência se guia pelos objectos (*sic*), como coisas em si, descobre-se que o incondicionado não pode *ser pensado sem contradição*; pelo contrário, *desaparece a contradição* se admitirmos que a nossa representação das coisas, tais como nos são dadas, não se regula por estas, consideradas como coisas em si, mas que são esses objectos (*sic*), como fenómenos (*sic*), que se regulam pelo nosso modo de representação [7].

Com essa distinção, torna-se possível pensar a possibilidade do conhecimento *a priori* dos objetos “que estabeleça algo sobre eles antes de nos serem dados” [8]. Ficam nítidas, então, as profundas modificações que a filosofia do idealismo transcendental traz para o conceito de substância (introdução da distinção entre fenómeno e coisa em si) e o de causalidade (nova perspectiva no que concerne à determinação do conhecimento).

No que diz respeito à verdade, Kant admite uma “concepção nominal do que seja a verdade, que consiste na concordância do conhecimento com o seu objeto” [9]. Propõe, então, o problema de encontrar um critério de verdade. Exclui, inicialmente, a possibilidade de um critério geral e seguro da verdade. Isso porque

se a verdade consiste na concordância de um conhecimento com seu objeto, esse objeto tem, por isso, de distinguir-se de outros; pois um conhecimento é falso se não concorda com o objeto a que é referido, embora contenha algo que poderia valer para outros objetos. Ora um critério geral da verdade seria aquele que fosse válido para todos os conhecimentos, sem distinção dos seus objetos [10].

Fica nítido, então, que “abstraindo-se nesse critério de todo o conteúdo do conhecimento (da relação ao objeto)” e sendo a verdade referida justamente a esse conteúdo, “é completamente impossível e absurdo perguntar por uma característica de verdade desse conteúdo dos conhecimentos e, portanto, impossível apresentar um índice suficiente e ao mesmo tempo universal da verdade” [11]. Sendo a matéria o conteúdo de um conhecimento, seria contraditório, assim, exigir um critério geral da verdade. Diante disso, Kant adota um critério formal de verdade que é a conformidade do conhecimento com suas regras, ou seja, “com as leis gerais e formais do entendimento e da razão” [12]. É preciso tal critério para que o pensamento não entre em contradição consigo mesmo. A verdade não está, portanto, no objeto, mas no juízo sobre ele.

Na tentativa de contrapor-se à idéia de que somente a partir de critérios seguros no que concerne à validade de nossos juízos é que se pode determinar a certeza do conhecimento, Hegel vai defender que tal proposta é “querer nadar antes de cair na água”, ou seja, “como podemos investigar criticamente a faculdade cognitiva anteriormente ao conhecimento?” [13]. Para ele tal investigação não é possível e só se dá devido a pressuposições equívocas que dizem respeito a uma distinção entre o conhecer e o absoluto; e a uma concepção do conhecer como sendo meio ou instrumento para se chegar a Verdade e, mesmo assim, entendido como real. Hegel acredita que a pressuposição de que o conhecimento esteja fora do Absoluto e seja verdadeiro é, na verdade, medo do erro e, assim, medo da verdade. Isso se torna mais claro dentro da concepção de Hegel de que só o Absoluto é Verdadeiro e de que só o verdadeiro é Absoluto, logo, para Hegel, o conhecer se identifica com o Absoluto e, desse modo, estar fora

do Absoluto é estar fora da Verdade. A concepção de Hegel é tão radical que transforma, inclusive, o erro em momento da Verdade.

A concepção do conhecer como sendo meio ou instrumento é equivocada, pois caso seja instrumento e o mesmo atue sobre algo já elaborado para, ao fim do esforço, trazê-lo para mais perto, sendo que, após tal esforço, esse algo permaneça igual, então o processo foi inútil, pois não mudou nada, apesar de se ter impressão de que algo diverso se apresenta. Não é meio, então, pois não se chega ao objetivo, uma vez que, desde o início, ele já foi pressuposto. Nesse sentido é que, para Hegel, não há propedêutica, uma vez que já se está no todo: “esse caminho é a realização efetiva” [14].

É, desse modo, com Hegel que é introduzida uma noção importante para a questão aqui proposta que é a noção de *processo*. Hegel inicia o prefácio de sua *Fenomenologia do Espírito* com a indagação de qual seria o modo de exposição da Verdade filosófica. No decorrer do texto, torna-se claro que a forma da Filosofia tem que ser totalizante, se dar como sistema ou como ciência devido ao seu caráter processual de exposição. Esse processo tem uma estrutura dialética que consiste em um trabalho de negação que se dá pela aparição de algo que ‘é’, depois se segue um outro momento de algo que aparece como ‘não-é’ (uma alteridade) e, enfim, depois desses dois momentos se dá a síntese que é o ‘é efetivo’, um ‘é’ que passou pelo trabalho de negação e reconciliou os dois momentos anteriores. Cabe ressaltar que, para a consciência comum (ou seja, a que não compreendeu o processo), esses dois primeiros momentos aparecem como contradição. É preciso a mediação desse processo para que haja a efetivação da realidade. Sem a diferença, o outro (a alteridade), não pode haver harmonização de rupturas no todo, no qual, para Hegel, se pode pensar a Verdade.

Percebe-se, assim, que a efetividade se dá no movimento, por isso há a necessidade de um desenvolver-se. A efetividade é, assim, o auto-movimento, a auto-compreensão. Nas palavras de Hegel: “a efetividade (...) consiste em que aquelas figuras, que se tornaram momentos, de novo se desenvolvem e se dão nova figuração; mas no seu novo elemento, e no sentido que resultou do processo” [15].

Pode-se dizer, então, que o medo da verdade “poderá ocultar-se de si e dos outros por trás da aparência de que é um zelo ardente pela verdade, que lhe torna difícil e até impossível encontrar outra verdade que não aquela única vaidade de ser sempre mais arguto que qualquer pensamento” [16]. Deve, no entanto, ser adotado um ceticismo que permita um exame do que é verdade, das certezas da interpretação natural, um ceticismo que leve ao desespero da perda de si. Hegel faz um jogo de palavras com esse desespero (*Verzweiflung*) que, em alemão, traz o termo dúvida (*Zweifel*) com ele. O caminho da dúvida é, desse modo, o caminho do desespero. É essa inquietação e dor que move a consciência que sai de um “Em si” para um “ser-para-ela desse Em si”. “É essa situação que conduz a série completa das figuras da consciência em sua necessidade” [17]. Enquanto para a consciência natural o Em si aparece como objeto, “para nós” (filósofos) aparece como movimento e devir.

Esse movimento dialético que a consciência exercita sobre si mesma é a sua experiência. É a inquietude da consciência que a faz se mover nesse processo, o qual é o trabalho do conceito (ou do negativo). O último tem uma significação negativa para a consciência natural, porque é perda de si mesma. A cada momento é o eu que morre e, por isso, dói: é a sua dilaceração. A experiência da consciência é, desse modo, experiência de morte.

O trabalho do negativo, no entanto, não é puramente negativo, porque é um processo, movimento que conserva o momento anterior. Percebe-se, assim, que a perda não pára em um nada vazio, mas compreende que ele é resultado e, dessa forma, um nada determinado e com conteúdo. Fica claro, então, que “o caminho para a ciência já é ciência ele mesmo, e portanto, segundo seu conteúdo, é ciência da experiência da consciência” [18].

Segue-se, então, a possibilidade de compreender por que Hegel chama de formalismo abstrato a concepção de Absoluto como substância, pois tal concepção não admite a mudança, prega a “repetição informe do idêntico, apenas aplicado de fora a materiais diversos, obtendo, assim uma aparência tediosa de diversidade” [19]. A idéia, então, sendo mera repetição de uma mesma fórmula “fica sempre em seu começo” [20], não passa pelo processo perde a ação sobre si mesma. Perde o devir, o movimento. O Absoluto não pode, assim, ser substância única, pois perderia a diversidade entendida como momento, atingindo apenas a diferença de conteúdo, sendo, por isso, um formalismo, uma vez que já “encontra [o conteúdo] pronto e conhecido” [21]. Seria, portanto, uma universalidade abstrata (“que não leva em conta sua natureza de ser-para-si e, portanto, o movimento de forma em geral” [22]), na qual “o material é mergulhado de fora nesse elemento tranqüilo” [23]. Para Hegel, não se pode, então, entender o Absoluto como substância. Proporará, desse modo, o Absoluto como sujeito que sai de si para voltar a si e, assim, se autocompreender nesse automovimento. Cabe ressaltar que esse sujeito não é individual, mas Absoluto. Ser sujeito é fazer o movimento, passar pelo processo, pelo trabalho de negação, é o “movimento do refletir-se em si mesmo” [24].

Ecoam aqui os versos de Vinícius: “Será a Verdade apenas um incentivo à caminhada/ Ou será ela própria a caminhada?” [25]. Embora, com Hegel, a noção de processo traga uma nova compreensão do modo de exposição da Verdade, tal concepção permanece vinculada à existência de um Absoluto. Torna, contudo, possível pensar a idéia de processo, uma vez que a traz à tona. O pensamento contemporâneo herdando essa questão e tendo se dado conta dos limites de sua vinculação a um Absoluto poderá dar a ela um novo sentido.

Diante, então, da denúncia contemporânea referente à inexistência de um fundamento ou uma origem, esse processo tem importância na medida em que abre espaço para o surgimento de uma alteridade. Esse outro que surge não se reconcilia, no entanto, no todo, em uma Verdade Absoluta como acontece em Hegel. Ele, ao contrário, vai se manter em uma tensão irreconciliável. Indecidibilidade que não cederá, não se deixando submeter a um dos componentes da oposição binária. Derrida afirma que, ao defender isso, quer “evitar simplesmente *neutralizar* as oposições binárias da metafísica e, ao mesmo tempo, simplesmente *residir*, no campo fechado dessas oposições e, portanto, confirmá-lo” [26]. Sua proposta é “se encontrar *entre*, não no meio, mas sim dentro do meio” [27].

Percebe-se, assim, que o “texto metafísico (...) não está cercado, mas atravessado pelo seu limite, marcado no seu interior pelo sulco múltiplo da sua margem” [28]. O pensamento derridiano coloca, então, em evidência “o limite da oposição entre metafísica e não-metafísica”. Denuncia, desse modo, “o limite da forma da oposição, já que, se a forma da metafísica é a oposição, sua relação com seu outro não pode ser de oposição” [29].

Derrida, inclusive, antecipa uma objeção a si próprio, mostrando a radicalidade de seu pensamento. Ele afirma que “a eficácia [da temática que propõe] (...) pode muito bem, deverá um dia ser superada, prestar-se por si mesma, se não a sua própria substituição, pelo menos ao seu encadeamento numa cadeia que, na verdade, ela não terá jamais governado. Pelo que, uma vez mais, ela não é teológica” [30].

É possível perceber, portanto, que não se supera a metafísica. Continua-se buscando pela Verdade, mas tendo consciência de que ela é uma construção. Com essa nova compreensão, pode-se dizer que o importante é o processo. Isso ocorre porque, sendo a Verdade uma construção, nele pode-se vislumbrar a riqueza da possibilidade de abertura, a qual diz respeito ao surgimento do novo. A seguir, será empreendida, então, uma análise mais detalhada desse aspecto.

### **A sabedoria de Werther**

Esta parte que denominei de ‘a sabedoria de Werther’ dará ênfase, no entanto, a Dostoiévski. Isso se deve ao fato de Goethe, nas palavras de Werther, ter sintetizado de forma

magnífica, como será visto, algo que aqui será discutido. Apesar disto, é Dostoiévski que auxiliará a condução da proposta que se pretende sugerir.

Se a filosofia é entendida como a busca pela Verdade e denuncia-se que não há algo como a Verdade, confronta-se, assim, com um dilema. Como isso é possível? Permanece possível?

Nietzsche responde. Em *O nascimento da tragédia ou helenismo e pessimismo*, Nietzsche referindo-se com desprezo à crença socrática afirma: “aquela inabalável fê de que o pensar, pelo fio condutor da causalidade, atinge até os abismos mais profundos do ser e que o pensar está em condições, não só de conhecê-lo, mas inclusive de *corrigi-lo*” [31]. E o que mais nos interessa, agora, para este texto: “Lessing, o mais honrado dos homens teóricos, atreveu-se a declarar que *lhe importava mais a busca da verdade do que a verdade mesma*: com o que ficou descoberto o segredo fundamental da ciência, para espanto, sim, para desgosto dos cientistas” [32]. Assim, por mais que Sócrates, representante aqui do homem teórico, não só acreditasse que podia conhecer a Verdade, mas, também, que podia corrigi-la, seu prazer, seu amor, estaria no processo.

Em *Memórias do subsolo*, Dostoiévski declara:

Concordo: o homem é um animal criador por excelência, condenado a tender conscientemente para um objetivo e a ocupar-se da arte da engenharia, isto é, abrir para si mesmo um caminho, eterna e incessantemente, *para onde quer que seja*. Mas talvez precisamente por isso lhe venha às vezes uma vontade de desviar, justamente por estar *condenado* a abrir esse caminho (...) ocorre-lhe às vezes que o caminho vai quase sempre *para alguma parte*, e que o principal não está em saber para onde se dirige, mas simplesmente em que se dirija (...). O homem gosta de criar e abrir estradas, isto é indiscutível. Mas por que ama também, até a paixão, a destruição e o caos? Dizei-me! (...) Não amará ele a tal ponto a destruição e o caos (é indiscutível que ele às vezes os ama e muito (...)) porque teme instintivamente atingir o objetivo e concluir o edifício em construção? (...) Talvez ele ame o edifício apenas a distância e nunca de perto; talvez ele goste apenas de criá-lo e não viver nele (...) [33].

É possível perceber, assim, que este processo não diz respeito à busca de algo inacessível ou que ainda não foi encontrado, mas se refere, antes, a um ceticismo da Verdade e ao caráter de construção da mesma. Busca-se uma Verdade inventada. Ao alcançá-la, inventa-se outra, porque o importante é o processo e não atingir algo definitivo. O que, inclusive, paralisaria. Mais adiante, Dostoiévski sintetiza:

O homem (...) talvez (...) ame apenas o processo de atingir o objetivo, e não o próprio objetivo. (...) talvez todo o objetivo sobre a terra, aquele para o qual tende a humanidade, consista unicamente nesta continuidade do processo de atingir o objetivo, ou, em outras palavras, na própria vida e não exatamente no objetivo, o qual, naturalmente, não deve ser outra coisa senão o dois e dois são quatro, isto é, uma fórmula, (...) o começo da morte [34].

Cabe ressaltar, então, que o “dois e dois são quatro” representam as leis da natureza. Além disso, a fórmula, o começo da morte, poderia ser relacionada com a noção de cálculo em contraposição a de acontecimento em Derrida. Para o último, o acontecimento está relacionado com o surgimento daquilo que é outro e por isso, por definição, me escapa. É algo imprevisível, impróprio, que, ao surgir, rompe com a lógica ou seqüência vigente. Nas palavras de Derrida: é algo “que surge, e, ao surgir, surge para me surpreender, para surpreender e suspender a compreensão: o acontecimento é antes de mais nada tudo *aquilo que* eu não compreendo (...) [inclusive] minha incompreensão” [35]. Afinal, se fosse acessível, seria previsto pelo cálculo, uma fórmula. É possível perceber, desse modo, que todo acontecimento acontece pela primeira e última vez, depois entra para a ordem do cálculo, do mesmo, tornando-se previsível. É nesse sentido, então, que só o impossível acontece, “pois aquilo que está no programa não acontece, anula-se na sua previsibilidade, não tem força de evento” [36].

Outro ponto importante concernente à esse período de crise é que essa busca pela Verdade se dá de modo peculiar. É um processo que envolve consciência da própria construção. Cria-se uma Verdade e, mesmo sabendo que ela é inventada, que não há a verdade, no entanto, acredita-se nela. É preciso que se acredite... E que se acredite realmente, mesmo tendo consciência que é uma mentira. Lição que o homem do subsolo já havia ensinado:

Eu ficava (...) comovido até a alma, arrependia-me, vertia lágrimas e, naturalmente, ludibriava a mim mesmo, embora *absolutamente não fingisse* [grifo meu]. Com efeito, ao cabo de um minuto, mais ou menos, já me acontecia perceber, enraivecido, que todos aqueles arrependimentos, todos aqueles estados comovidos, aquelas juras de regeneração, eram mentira, uma repugnante e afetada mentira [37].

Em outro momento acrescenta: “No fundo da alma, não acreditamos estar sofrendo, há uma zombaria que desponta, mas, assim mesmo, sofria de verdade; (...) ficava fora de mim” [38]. Além disso, é preciso notar a relação dessa consciência com a vontade. “O homem do subterrâneo *não* rejeita a prosperidade, a riqueza, a liberdade e a paz *por si mesmas*; rejeita o ponto de vista de que o único meio de alcançá-las é através do sacrifício da liberdade e da personalidade do homem” [39]. Defende, portanto, o capricho. Aproxima-se, assim, da compreensão de ‘metáfora’ em Nietzsche, a qual é “produto de uma perspectiva singular, interpretação que põe um sentido, sendo este afirmador ou negador”. Mas, sobretudo, “o importante é ser sentido imposto por uma vontade, e não mais referido a uma essência do mundo, a um próprio” [40]. Dostoiévski, nesse sentido, afirma:

Digam-me o seguinte: por que me acontecia, como se fosse de propósito, naqueles momentos – sim, exatamente naqueles momentos em que eu era capaz de melhor apreciar todas as sutilezas do ‘belo e sublime’, como outrora se dizia entre nós -, por que me acontecia não apenas conceber, mas realmente realizar atos tão feios, atos que... bem, numa palavra, atos como talvez os que todos cometam, mas que, como se fosse de propósito, me ocorriam exatamente nos momentos em que eu mais nitidamente percebia que de

modo algum devia cometê-los? Quanto mais consciência eu tinha do bem e de tudo o que é ‘belo e sublime’, tanto mais me afundava em meu lodo, e tanto mais capaz me tornava de imergir nele por completo. Porém o traço principal estava em que tudo isso parecia ocorrer-me não como que por acaso, mas como algo que tinha de ser [41].

Isso pode ser ouvido de modo semelhante no livro de Goethe: *Os sofrimentos do jovem Werther*, em que também se faz referência a essa consciência:

o meu diário que abandonei há algum tempo, veio parar hoje outra vez nas minhas mãos, e estou admirado em ver como conscientemente me envolvi com tudo, passo a passo! Sempre vi a minha situação com muita clareza e ainda assim agi como uma criança; continuo vendo com a mesma clareza e ainda não há sinal de melhora [42].

É possível perceber, então, que o tormento dessa consciência é, também, trunfo. Isso ocorre na medida em que, no homem do subsolo, tal consciência identifica-o como homem de pensamento e, desse modo, como aquele que é criativo em contraposição ao homem de ação que é repetitivo. Enquanto o homem de ação confunde as “causas mais próximas e secundárias” com as primeiras e, com isso, “se (...) [convence] mais depressa e facilmente que os demais de haver encontrado o fundamento indiscutível para a sua ação e, então, se [acalma]” [43], o homem do subsolo sabe que não há algo como a justiça ou um fundamento primeiro. “O subsolo não é o esconderijo para onde ele foge quando o mundo o rejeita ou é por ele rejeitado. Ele é o lugar daquele que percebe a não fundamentação última, a ausência de solo” [44]. O homem do subsolo é, assim, aquele que “sem perder a consciência, mas, ao contrário, levando-a à hipertrofia de uma lucidez cultivada pelo permanecer na agonia de uma agitação infinita, porque sem fundo, sem origem nem *telos*” [45], adquire uma perspectiva privilegiada.

Além disso, cabe aqui uma distinção importante entre duas espécies de consciência: uma de caráter moral e outra que se refere a um distanciamento. Estas duas, por sua vez, são decorrentes de outra distinção que diz respeito a dois ‘tipos’ de homem: o do ressentimento de Nietzsche na *Genealogia da Moral* e o do subsolo em *Memórias do subsolo*. Tal distinção baseia-se, sobretudo, na idéia de culpa. Enquanto, no homem do ressentimento, a consciência tem um caráter moral, porque dá origem à má consciência, ou seja, à culpa que é tão grande que paralisa; no homem do subsolo, a consciência tem um sentido de perceber que tudo é uma construção. O homem do subsolo não é, portanto, ressentido. Apesar de remoer, característica atribuída ao ressentido, o homem do subsolo caracteriza-se por um distanciamento, que, inclusive, é distanciamento da culpa. Até com ela ele não se identifica. E, além disso, ele produz! Não está paralisado. Escreve para aliviar a dor da memória.

Para que, em suma, quero eu escrever? (...) é possível que as anotações me tragam realmente um alívio. Agora, por exemplo, pressiona-me particularmente uma recordação. (...) Não sei por quê, mas acredito que, se eu anotar, há de me deixar em paz. E por que não tentar? [46].

Memória que perturba e *processo* de escrita que alivia... “A única sustentação é [então] a sua [do homem do subsolo] capacidade de resistir e romper com qualquer pretensa certeza ou desejo de certeza” [47] fundamental.

### Considerações finais

Pode-se dizer, portanto, que, no contexto de crise da Verdade, não há Verdade a não ser enquanto construção. Cabe enfatizar ainda que tal crise não ocorre devido a uma inacessibilidade da Verdade ou porque a mesma não foi encontrada, mas a um ceticismo da mesma, o que inviabiliza o alcance de algo definitivo. A filosofia deixa, nesse contexto, de ser a busca por um fundamento primeiro, de desejar um enraizamento. Apesar de tradicionalmente essa busca caracterizá-la, a filosofia não se perde. Há, então, uma re-significação da compreensão de sua tarefa. Não se dedicando mais a busca de uma Verdade paralisante, a tarefa da filosofia ganha um novo valor. Isso se dá na medida em que o que passa a importar é o processo de busca, uma vez que este deixa aberta a possibilidade de criação e, assim, surgimento do novo. É preciso, assim, permanecer continuamente buscando pela Verdade, mesmo sabendo que ela é uma Verdade inventada.

### Notas

- [1] QUINTANA, Mario. **Quintana de Bolso**. Porto Alegre: L&PM, 1997. p. ?.
- [2] <http://my.opera.com/apsantanna/blog/index.dml/tag/Gabriel%20García%20Márquez>. Em carta de despedida a seus amigos por ocasião de sua saída da vida pública devido a razões de saúde: câncer linfático.
- [3] EMPÍRICO, S. **Hipotiposes Pirrônicas**. Livro I, 1.
- [4] NIETZSCHE, F. **Gaia Ciência**. Tradução de Paulo César de Souza. Companhia das Letras, 2001. Párag. 228.
- [5] CAPUTO, J. Por amor às coisas mesmas: o hiper-realismo de Derrida. In: **Às margens: a propósito de Derrida**. Org. Paulo Cesar Duque-Estrada. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio; São Paulo: Loyola, 2002. p. 41.
- [6] MARCONDES, D. **Iniciação à História da filosofia: dos pré-socráticos à Wittgenstein**. 8ª ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2004. p. 208.
- [7] KANT, I. **CRP**. B XX.
- [8] KANT, I. **CRP**. B XVI.
- [9] KANT, I. **CRP**. A 58.
- [10] KANT, I. **CRP**. B 83.
- [11] KANT, I. **CRP**. A 59.
- [12] KANT, I. **CRP**. B 84.
- [13] MARCONDES, D. **Iniciação à História da filosofia: dos pré-socráticos à Wittgenstein**. 8ª ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2004. p. 217.

- [14] HEGEL, F. **Fenomenologia do Espírito**. Trad. Paulo Meneses, com a colaboração de Karl-Heinz Effen e José Nogueira Machado. 3<sup>a</sup> ed. Petrópolis, RJ: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2005. p. 75.
- [15] HEGEL, F. *Ibid.* p. 31.
- [16] HEGEL, F. *Ibid.* p. 77.
- [17] HEGEL, F. *Ibid.* p. 81.
- [18] HEGEL, F. *Ibid.* p. 81.
- [19] HEGEL, F. *Ibid.* p. 33.
- [20] HEGEL, F. *Ibid.*
- [21] HEGEL, F. *Ibid.*
- [22] HEGEL, F. *Ibid.* p. 35.
- [23] HEGEL, F. *Ibid.*
- [24] HEGEL, F. *Ibid.* p. 37.
- [25] MORAIS, V. Fim. In: **Poesia Completa e prosa**. Org. Alexei Bueno. Rio de Janeiro: Ed. Nova Aguilar, 1998.
- [26] DERRIDA, J. **Positions**. Paris: Les Éditions de Minuit, 1972. p. 56.
- [27] BENNINGTON, G. **Jacques Derrida** / por Geoffrey Bennington e Jacques Derrida. Trad. Anamaria Skinner. Revisão técnica: Márcio Gonçalves e Caio Mário Ribeiro de Meira. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1996. p. 151.
- [28] DERRIDA, J. **Positions**. p.58.
- [29] CONTINENTINO, A. Derrida e a diferença sexual para além do masculino e feminino. In: **Às margens: a propósito de Derrida**. Org. Paulo Cesar Duque-Estrada. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio; São Paulo: Loyola, 2002. p. 85.
- [30] DERRIDA, J. A diferença. In: **Margens da filosofia**. Tradução Joaquim Torres Costa e António M. Magalhães. Revisão técnica Constança Marcondes César. Campinas, SP: Papirus, 1991. p. 38.
- [31] NIETZSCHE. **O nascimento da tragédia ou helenismo e pessimismo**. Tradução, notas e posfácio: J. Guinsburg. 2<sup>a</sup> edição. 8<sup>a</sup> reimpressão. São Paulo: Companhia das Letras, 1992. p. 93.
- [32] *Id.* Grifo meu.
- [33] DOSTOIÉVSKI, F. **Memórias do subsolo**. Trad. Boris Schnaiderman. São Paulo: Ed. 34, 2000. p. 46.
- [34] DOSTOIÉVSHI, F. *Ibid.* p. 46-47.
- [35] BORRADORI, G. e DERRIDA, J. Auto-imunidade: Suicídios Reais e Simbólicos – Um diálogo com Jacques Derrida. In: **Filosofia em tempo de terror: diálogos com Jünger**

**Habermas e Jacques Derrida.** Trad. Roberto Muggiati. Rio de Janeiro Jorge Zahar Ed., 2004. p. 100.

[36] BENNINGTON, G. *Ibid.* p. 24.

[37] DOSTOIÉVSKI, F. *Ibid.* p. 28.

[38] DOSTOIÉVSKI, F. *Ibid.* p. 29.

[39] FRANK, J. **Dostoiévski: os efeitos da libertação 1860-1865.** Tradução de Geraldo Gerson de Souza. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2002. p. 446.

[40] CONTINENTINO, A. *Ibid.* p. 85.

[41] DOSTOIÉVSKI, F. *Ibid.* p. 19.

[42] GOETHE, W. **Os sofrimentos do jovem Werther.** Trad. Erlon José Paschoal. 4<sup>a</sup> ed. São Paulo: Estação Liberdade, 1999. p. 54.

[43] DOSTOIÉVSKI, F. *Ibid.* p. 29.

[44] ESTRADA, E. **Devires autobiográficos:** a atualidade da escrita de si. Rio de Janeiro: PUC-Rio, 2005. p. 45.

[45] ESTRADA, E. *Ibid.* p. 47.

[46] DOSTOIÉVSKI, F. *Ibid.* p. 54.

[47] ESTRADA, E. *Ibid.* p. 45.

### Referências Bibliográficas

1 - BENNINGTON, G. **Jacques Derrida** / por Geoffrey Bennington e Jacques Derrida. Trad. Anamaria Skinner. Revisão técnica: Márcio Gonçalves e Caio Mário Ribeiro de Meira. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1996.

2 - BORRADORI, G. e DERRIDA, J. Auto-imunidade: Suicídios Reais e Simbólicos – Um diálogo com Jacques Derrida. In: **Filosofia em tempo de terror: diálogos com Jünger Habermas e Jacques Derrida.** Trad. Roberto Muggiati. Rio de Janeiro Jorge Zahar Ed., 2004. p. 95-145.

3 - CAPUTO, J. Por amor às coisas mesmas: o hiper-realismo de Derrida. In: **Às margens: a propósito de Derrida.** Org. Paulo Cesar Duque-Estrada. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio; São Paulo: Loyola, 2002. p. 29-48.

4 - CONTINENTINO, A. Derrida e a diferença sexual para além do masculino e feminino. In: **Às margens: a propósito de Derrida.** Org. Paulo Cesar Duque-Estrada. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio; São Paulo: Loyola, 2002. p. 73-87.

5 - DERRIDA, J. A diferença. In: **Margens da filosofia.** Tradução Joaquim Torres Costa e António M. Magalhães. Revisão técnica Constança Marcondes César. Campinas, SP: Papyrus, 1991. p. 33-63.

6 - DERRIDA, J. **Positions.** Paris: Les Éditions de Minuit, 1972.

- 7 - DOSTOIÉVSKI, F. **Memórias do subsolo**. Tradução, prefácio e notas de Boris Schnaiderman. São Paulo: Ed. 34, 2000.
- 8 - EMPÍRICO, S. **Hipotiposes Pirrônicas**. Tradução de Danilo Marcondes. In: O que nos faz pensar, número 12, setembro de 1997. p 115-122.
- 9 - ESTRADA, E. **Devires autobiográficos**: a atualidade da escrita de si. Rio de Janeiro: PUC-Rio, 2005.
- 10 - FRANK, J. **Dostoiévski: os efeitos da libertação 1860-1865**. Tradução de Geraldo Gerson de Souza. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2002.
- 11 - GOETHE, W. **Os sofrimentos do jovem Werther**. Trad. Erlon José Paschoal. 4a ed. São Paulo: Estação Liberdade, 1999.
- 12 - HEGEL, F. **Fenomenologia do Espírito**. Trad. Paulo Meneses, com a colaboração de Karl-Heinz Effen e José Nogueira Machado. 3<sup>a</sup> ed. Petrópolis, RJ: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2005.
- 13 - KANT, I. **Crítica da Razão Pura**. Trad. Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. 5<sup>a</sup> ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001.
- 14 - MARCONDES, D. **Iniciação à História da filosofia: dos pré-socráticos à Wittgenstein**. 8<sup>a</sup> ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2004.
- 15 - NIETZSCHE, F. **Gaia Ciência**. Tradução de Paulo César de Souza. Companhia das Letras, 2001.
- 16 - \_\_\_\_\_. **O nascimento da tragédia ou helenismo e pessimismo**. Tradução, notas e posfácio: J. Guinsburg. 2a edição. 8a reimpressão. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.
- 17 - QUINTANA, Mario. **Quintana de Bolso**. Porto Alegre: L&PM, 1997.
- 18 - MORAIS, V. Fim. In: **Poesia Completa e prosa**. Org. Alexei Bueno. Rio de Janeiro: Ed. Nova Aguilar, 1998.
- 19 - <http://my.opera.com/apsantanna/blog/index.dml/tag/Gabriel%20García%20Márquez>.