

# ENSAIANDO A COMPLEXIDADE

Rita Helena S. F. Gomes

---

Professora Visitante na Simon Fraser University/Canadá  
Professora do Mestrado Profissional em Artes e de Filosofia da UFC/Campus Sobral  
[ritahelenagomes@gmail.com](mailto:ritahelenagomes@gmail.com)

## Resumo:

Partindo de uma pesquisa acerca da noção moderna-contemporânea de dualismo, mais especificamente da dicotomia corpo e mente cartesiana, intento com este texto refletir sobre algumas das consequências implicadas quando do reconhecimento e acolhimento da complexidade como marca do 'real' e do conhecimento. A escolha da forma ensaística de escrita, por sua vez, é a tentativa de ser coerente com a lida com o complexo, remontando ao estilo iniciado no século XVI por Montaigne e, acatado em seu espírito por Nietzsche. Dentre os diversos tópicos relevantes a uma aproximação com a complexidade destaco neste artigo: a importância da transdisciplinaridade; a análise crítica do modelo e dos critérios da clareza e distinção impingidos à verdade pelo pensamento de Descartes; uma ruptura com o posicionamento que supõe existirem saberes neutros e plenamente objetivos; pontuo a necessidade de que seja problematizado o modo filosófico/acadêmico contemporâneo de redação e produção do conhecimento; os efeitos sociais da disseminação da dicotomia; a defesa da filosofia e da ciência como ficções; além das demandas éticas inerentes à aceitação da complexidade. Por se tratar de um ensaio, o artigo não pretende esgotar os significados, e sim ampliá-los ao fornecer algumas possibilidades de leitura e compreensão acerca de uma filosofia da complexidade. Ao final de todo o percurso, todos os esforços filosóficos de 'Ensaioando a complexidade' se canalizam na esperança de que ele possa servir como catalisador de diálogos.

**Palavras-chave:** Complexidade. Verdade. Ficção. Modernidade.

## Abstract:

Taking as a starting point a survey about the modern-contemporary dualism, more specifically the Cartesian dichotomy between body and mind, this text intends to reflect on some of the consequences involved when complexity is recognized and accepted as a mark of reality and of knowledge. The choice of the essay as a form of writing is the attempt to be consistent with the reasoning that deals with the complex. The writing of philosophical essays date back to the 16th century, when it was inaugurated by Montaigne and, several centuries later, accepted in its spirit by Nietzsche. In this article, among the various topics relevant to a rapprochement with the complexity, I highlight the following: the importance of transdisciplinarity; the critical analysis of the truth model and criteria (clarity and distinction) as proposed by Descartes; a critic of the position that assumes that there are neutral and knowledge fully objectives; the problem related to the way modern/contemporary philosophy circumscribe the academic writings and the knowledge production; the social effects of the spread of dichotomy into daily life; the defense of philosophy and science as fictions; and, the ethical demands inherent on the acceptance of complexity. Because it is an essay, the article is not intended to exhaust the meanings, but improve them by providing some possible reading and understanding on regard to a philosophy of complexity. Finally, all philosophical efforts of 'Essaying Complexity' are joint on the hope that it can serve as a catalyst for dialogue.

**Keywords:** Complexity. Truth. Fiction. Modern Age.

No idos do século XVI, Michel de Montaigne escreveu (e reescreveu) sua famosa obra 'Ensaioes'. Ele foi o primeiro autor a usar esta nomenclatura que, desde então, foi apropriada como um 'gênero' específico da literatura mundial. Parece-me, porém, que a proposta de Montaigne era de fundar não um gênero literário, mas um novo gênero

filosófico, ou talvez, um gênero que desconhecia e resistia ao estabelecimento de limites rígidos entre literatura e filosofia.

Minha proposta aqui, caro leitor, é portanto, situar-me nesse caminho aberto com maestria por Montaigne. Ensaiar e não asseverar firmemente. Deixar que se borrem as fronteiras entre a ficção e a filosofia. Ousadamente, defender que toda filosofia (e, sendo ainda mais audaciosa, toda a ciência) é mesmo um tipo de ficção de regras específicas.

Refletir sobre a complexidade me conduziu a ensaiar. E, para entender isso um pouco melhor, preciso dizer como me pus a tomar como objeto de reflexão a complexidade. Para isso, conto com a sua permissão, leitor, para descaradamente perverter o ‘modus’ acadêmico de escrita, haja vista que, como tentarei demonstrar adiante essa perversão é a forma que encontrei de ser coerente com a lida com o complexo.

Nascida e criada na ensolarada Fortaleza numa família de classe média, tive a chance de estudar num dito ‘bom colégio’ da capital. Ao final dos longos anos escolares, entrei, seguindo uma segunda opção, no curso de Filosofia. Um semestre depois, passei a cursar juntamente com a filosofia, o curso de psicologia numa universidade particular de Fortaleza. O preço excessivo das mensalidades, no entanto, não me permitiu concluir o curso, do qual saí depois de dois anos e meio. Àquela altura eu já estava apaixonada pela filosofia e sabia que a querida psicologia não era nenhuma estranha aos textos filosóficos. Começava, assim, na academia minha percepção transdisciplinar. Após anos de mestrado e doutorado na filosofia, prestei um concurso que me levou para Sobral.

No campus da Universidade Federal do Ceará em Sobral, tornei-me professora de ‘filosofia geral’. Não havendo um curso de filosofia, passei a ministrar disciplinas nos diversos programas existentes: Psicologia, Odontologia, Música, Engenharia da Computação e Engenharia Elétrica. Era a complexidade que, sussurrando aos meus ouvidos desatentos, exigia de mim uma intensa e rigorosa articulação da filosofia com as diferentes disciplinas e formas de pensar em vigor na academia.

Em certo momento, tornou-se fácil perceber que todos aqueles saberes dialogavam e estavam imbricados, o que não significa que estavam em consonância ou dissonância simplesmente. Estavam emaranhados entre si e também com o mundo e com as crenças dos que os assumiam como área de trabalho.

Passei, então, a entender melhor que a filosofia tinha muito a contribuir com seu olhar e com suas inquietantes questões para essas áreas. E, se podia à filosofia contribuir, essa contribuição era significativa por causa e, simultaneamente, apesar da filosofia ser, em

boa parte, responsável pela departamentalização dos conhecimentos e muitas de suas disfarçadas circunscrições.

A partir do recorte teórico ao qual dediquei a maior parte de minha formação, a filosofia moderna, comecei a traçar uma pesquisa com os colegas do curso de Música – Licenciatura. Decidi propor um estudo de pós-doutorado no qual, tomando como referência a filosofia cartesiana, fosse analisada a dificuldade de incluir efetivamente as aulas de artes nas escolas tradicionais.

Nesta pesquisa o ponto que me pareceu crucial para engendrar as mais significativas articulações entre filosofia, arte e educação, residia no dualismo entre corpo e mente com o qual Descartes estabeleceu sua teoria. Após uma atenta leitura da filosofia cartesiana – que tinha sido objeto da minha escolha por seu caráter representativo do pensamento moderno enquanto tal – dei-me conta que o dualismo lá apresentado não se limita a separar corpo e mente. Associada a essa dualidade mais visível, tem-se inúmeras outras. Para que você, leitor, tenha dimensão ao que me refiro, cito alguns dos dualismos implicitamente vinculados à lógica cartesiana que consegui, até o momento, identificar: teoria/prática; mundo cotidiano/mundo científico; ética/ciência; ciências humanas/ciências naturais; artes/ciências; interior/exterior; público/privado; sujeito/objeto; elite/trabalhadores; feminino/masculino; cultura/natureza; trabalho/prazer; branco/não-branco (em termos ‘raciais’); professores/estudantes.

Os achados da pesquisa, pois, me levaram a compreender que a forma moderna-contemporânea de estar no mundo está calcada numa percepção-atuação dual sobre a realidade. Tal percepção-atuação dualista está, por seu turno, enraizada numa epistemologia que estabelece como critérios para o conhecimento válido a clareza e a distinção. Pela clareza e distinção, Descartes nos promete, com sua genialidade argumentativa envolvente, conhecer tudo com segurança:

... provided only that we abstain from receiving anything as true which is not so, and always retain the order which is necessary in order to deduce the one conclusion from the other, there can be nothing so remote that we cannot reach to it, nor so recondite that we cannot discover it. (DESCARTES, 1911, Discourse, p. 92)<sup>1</sup>

A verdade, esta moeda forte da Modernidade e da Contemporaneidade, ganha com Descartes contornos rígidos e afasta qualquer sombra de mistério do mundo das coisas e

<sup>1</sup> Tradução livre: “... desde que nos abstenhamos de tomar qualquer coisa como verdadeira que não o seja, e sempre manter a ordem necessária para deduzir uma conclusão da outra, não pode haver nada que não possamos alcançar, nem tão recôndito que não possamos descobrir.”

das pessoas. Tudo pode ser colocado às claras. Ou, ao menos, tudo que realmente importa. O ‘resto’ fica silenciado e relegado ao lugar de obscuridade, de engano.

Desta feita, a verdade moderna é simples. Reduzida ao essencial, no qual não permanece nenhuma essência no sentido da filosofia antiga e medieval. A adoção da clareza e distinção como critérios da verdade exigiram na prática uma simplificação do mundo e da vida. Do mesmo modo como cabia ao corpo submeter-se à razão, cabia ao mundo submeter-se às regras postas pela teoria vigente. Teoria esta, contudo, que não reconhecia (e, via de regra, continua sem se reconhecer) que, ao impor sua lógica ao mundo criava uma ficção peculiar e situada sobre ele.

A simplificação adentrou o cotidiano. Invasos por essa maneira de ‘raciocinar corretamente’, criamos categorias para enquadrar cada movimento e polarizamos os posicionamentos. Toda multiplicidade transformou-se em problema. O múltiplo é o que resiste ao encaixotamento, e logo, se associa ao que engana, ao que é obscuro e ao que precisa ser ou ‘conformado’ ou eliminado. Sim, ainda estou escrevendo sobre a complexidade em termos epistemológicos, mas todas as reflexões valem para o campo da política, da cultura, da economia<sup>2</sup>. Valem para nossa contemporânea inabilidade de lidar com o Outro<sup>3</sup> em qualquer que seja o lugar em que ele se apresenta.

Se apontar os problemas da ligação entre verdade e simplificação nos remete a outras esferas que não a epistemologia, isso ocorre, justamente, por que a complexidade resiste às separações disciplinares que regem o conhecimento da ciência e da academia tradicional.

Por mais que nos esforcemos, teoria e prática – por exemplo - não são âmbitos afastados, mas sim complexamente emaranhados: ora coerentemente se estendendo de um ao outro, ora em conflito. Neste sentido, este texto é simultaneamente, uma contradição (conflito) com a minha formação e pertencimento ao mundo acadêmico contemporâneo - por que o denuncia – mas é também uma extensão dele – na medida em que não é possível para mim estar plenamente liberta do formato imposto interna e externamente pela lógica moderna-contemporânea. Ainda uso termos relativos à clareza e ainda pretendo dar

---

<sup>2</sup> Infelizmente, não é preciso ir procurar muito para encontrar mostras dessa simplificação no cotidiano social. Atualmente vive-se no Brasil, por exemplo, uma fase em que se polarizam as figuras políticas (heróis x bandidos), as regiões geográficas (Norte/Nordestes x Sul/Sudeste), as classes econômicas (Pobres x Ricos). Basta que se abra uma página de revista ou rede social para acharmos prontos todos os rótulos generalistas a serem colados nas pessoas e instituições sem qualquer pudor ou refinamento.

<sup>3</sup> Ao utilizar ‘Outro’ com o ‘o’ maiúsculo pretendo fazer referência ao diferente de modo geral, e não apenas a outro humano. Com este termo falo, portanto, do outro como humano, mas estendo a ideia ao outro como qualquer ‘diferente’, ou aquilo que é assim rotulado.

evidência ao que escrevo, nos moldes cartesianos destas noções. São estes limites contra os quais luto, e que tenho consciência não ter sido capaz de superar.

Não sendo teoria e prática dois campos opostos, não se pode mais pretender que existem teorias neutras. Toda teoria tem implicações práticas e toda prática tem implicações teóricas, mesmo que, como fizeram tantos que seguem a tradição filosófica e científica, se escolha cegar a isso.

A cegueira voluntária (e nem sempre óbvia!), inclusive, é grande parte do problema da moderna-contemporaneidade. É nela que se funda a possibilidade de simplificação. Só cegando aos emaranhamentos da realidade somos capazes de ordenar com suposição de segurança o mundo das coisas e das pessoas. Afinal, só esquecendo que estamos inundados na particularidade de nosso tempo, cultura, crenças pessoais, dentre outros, podemos acreditar que somos capazes de alcançar algo válido universalmente.

Aqui podemos nos autorizar a brincar com as palavras e dizer que toda construção cartesiana é viável exatamente por que ele decidiu obscurecer o próprio obscurecimento. Ou seja, para criar um conhecimento infalível e imutável – as raízes da frondosa árvore da ciência – foi preciso pretender (fazer de conta) que qualquer um, em qualquer tempo e espaço, poderia diante do problema que então se apresentava para Descartes ter chegado à mesma conclusão que ele. Toda a filiação a uma época, bem como todas as peculiaridades do sujeito Descartes foram minuciosamente colocadas de lado como ‘inoperantes’, uma vez que ele seguiu rigorosamente um método. Ou assim ele pretendeu fazê-lo.

Interessante neste momento é resgatar o título escolhido por Descartes para nomear a obra na qual objetivava demonstrar os benefícios e rigor da sua filosofia aos doutores de seu tempo, a saber: ‘Meditações acerca da Filosofia Primeira’. Foucault nos alerta para a significação do termo ‘Meditação’: “... *meditation* is an imaginary experience that trains thought...”(1988, p.37)<sup>4</sup>. Ora, se toda a meditação é um treino imaginário, é por que nela encontramos uma imaginação e não só um ‘pensamento’. Desse modo, há um reconhecimento implícito em Descartes de que ele está elaborando e nos convidando à ficção. Podemos supor que, ele deve ter escolhido nomear sua obra como uma ‘meditação’ por sua filiação à tradição, e, também, por saber que era preciso ‘imaginar-se’ como se de tudo duvidasse, não tivesse corpo, etc. Entretanto, o que importa neste instante para minha tese, caro leitor, é mostrar como isso não pode ser feito sem um sujeito situado, sentado no seu quarto diante da lareira ou em qualquer outra situação ‘concreta’. Descartes imagina

---

<sup>4</sup> Tradução livre: “... *meditação* é uma experiência imaginária que treina o pensamento...”

tudo - pois, não é possível extirpar as conclusões dos meios com os quais elas foram obtidas - mas não diz, a não ser por um lapso na escolha de seu título, que tudo se trata de uma imaginação, uma suposição, um experimento fictício e não da verdade absoluta em si mesma.

O silenciamento de Descartes sobre o aquilo que ele mesmo rotula como ‘obscuro’ é ponto nevrálgico da crítica objetivada por este ensaio. Lidar com a complexidade exige disponibilidade de abraçar o não-dito, ou, pelo menos, o não possível temporariamente de ser dito. Abraçar o não-dito é reconhecer sua existência, saber que há sempre algo que escapa.

Algo sempre escapa por que, como na história do Rei Midas que ao tocar nas coisas as transforma em ouro, nós, ao olharmos o mundo das coisas e pessoas, também os transfiguramos. O não-dito é aquilo que não sabemos que nosso olhar faz com o mundo e conosco, é a ignorância mesma do efeito impresso no objeto/sujeito pela nossa percepção enquanto seres de valores e crenças.

Cabe aqui um parêntese. Sublinhar o efeito humano no mundo das coisas e pessoas com relação ao não-dito é mais do que afirmou Kant na sua ‘Crítica da Razão Pura’. Justamente porque nutrido na lógica da filosofia tradicional reforçada por Descartes, Kant permanece restrito à esfera de um conhecimento universalmente alcançável e partilhável pelos seres racionais. Ele enxerga nossa atuação sobre o mundo das coisas e pessoas como algo dependente apenas da *forma* de inteligir que, supõe ser comum a qualquer um dotado de razão<sup>5</sup>. Não que precisemos contestar que os humanos tem algo em comum que os permitem pensar/percebe/atuar como humanos; porém, o aparato formal do intelecto e percepção não é suficiente para garantir qualquer unidade específica do saber, tendo em vista que ele não se desenvolve independentemente do que lhe é oferecido pela vida.

Feita esta ressalva, voltemos ao não-dito. Para o não-dito, paradoxalmente, há muitos nomes: limite, desejo, falta, cultura, particularidade, etc. Todavia, qualquer que seja o nome que se atribua a ele, me parece que o que se guarda é sempre um símbolo da persistência da complexidade. Carregamos o não-dito em nossos saberes porque somos, nós mesmos, seres complexos. Cada um de nós carrega intermináveis não-ditos. Somos eu e Outro, ao mesmo tempo em que somos o não-Outro. Daí que, quando Descartes elege a

---

<sup>5</sup> Já na introdução da referida obra, Kant afirma: “Ora, é fácil demonstrar que no conhecimento humano existem realmente juízos de um valor necessário, e na mais rigorosa significação universal; por conseguinte, juízos puros, “a priori”. Se se quer um exemplo da própria ciência, basta reparar em todas as proposições da Matemática. Se se quer outro tomado do bom senso, pode bastar a proposição de que cada mudança tem uma causa.” (1995, p.4)

simplificação como crivo da verdade, a subjetividade vê-se ameaçada. O sujeito que perde o não-dito (a complexidade) é aquele que abre mão de si mesmo. Por isso, não é de estranhar que autores como Adorno e Horkheimer, por exemplo, demonstrem que há uma vinculação estrita entre razão instrumental e reificação dos sujeitos<sup>6</sup>.

Bem antes deles, entretanto, Nietzsche já nos dava elementos para tais denúncias. Não à toa ele opta por uma escrita filosófica fora dos padrões tradicionais. Em sua introdução à ‘Thus spoke Zarathustra’ Pippin comenta:

Contrary to the philosophical attempt (or fantasy) of freeing ordinary life from illusions, confusions and unjustified presuppositions, one way in which a literary treatment departs from ordinary life lies in its great compression of possible meanings, defamiliarization, ‘showing’ paradoxically how much *more* is hidden, mysterious, sublime in ordinary life than is ordinarily understood. (2006, p. xv)<sup>7</sup>

A questão ao modo como se pode escrever filosofia quando se supõem uma necessária parcialidade e perspectiva em qualquer posicionamento que se tome, ou ainda, quando se abre mão do sentido de verdade tradicional, é séria. Nietzsche remete a essa questão nas suas escolhas estilísticas, assim como o fizera antes Montaigne. Não se trata, talvez, de abrir mão de escrever do modo tradicional, mas de pontuar essa escrita de outra forma. Isso, claro, não é uma solução incontestável, pois a forma tradicional é carregada de uma percepção epistêmica marcada pelo crivo do ‘verdadeiro’.

Em última análise, a pergunta coloca até mesmo a possibilidade de seguimos falando em filosofia. Contudo, eu não entendo que a filosofia (ou mesmo a ciência) precise sair de cena para que a complexidade entre. A filosofia pode, dentro de sua limitação, falar. Porém, é preciso que o autor assuma sua posição, sua temporalidade e seus insuperáveis ‘não-ditos’. Se a filosofia necessita abrir-se para a multiplicidade – e precisa! – ela não deve fazê-lo negando a nenhum modo, mas alargando-os com toda criticidade que lhe é característica. Permitir ao leitor ver as brechas interpretativas da possibilidade que determinada posição traz é um modo mais artístico de lidar com o complexo. E, uma forma de irmos nos aproximando dessa flexibilização das fronteiras entre arte e filosofia, talvez seja apontar o enraizamento do sujeito que escreve (fala), o que exige não só uma

<sup>6</sup> Nesta perspectiva, Olgária Matos (1998, p.30) diz: “Na Dialética do Iluminismo, Horkheimer e Adorno mostram como o advento do conceito de homem coincide com a mutação do homem em conceito. A ciência desertificou o mundo e tudo passou a ser considerado segundo o sufrágio universal dos números.”

<sup>7</sup> Tradução livre: “Contrariamente ao intento (ou fantasia) filosófica de libertar a vida ordinária das ilusões, confusões e pressuposições injustificadas, uma maneira com a qual o tratamento literário lida com a vida ordinária reside na grande compreensão dos possíveis significados, defamiliarização, ‘apresentação’ paradoxal do quão *mais* está escondido, misterioso, sublimado na vida ordinária do que supõe o entendimento ordinário.”

apresentação do conteúdo propriamente dito das ideias, mas sua construção material e cotidiana na vida do(a) escritor(a), ou seja, uma apresentação de ‘quem fala’<sup>8</sup>.

Não obstante, mostrar o enraizamento do sujeito que escreve (fala) não é supor que o sujeito que escreve (fala) está definitivamente pronto. Como bem nos deixou entrever Montaigne, o sujeito que escreve é complexo, muda, se contradiz, é múltiplo e marcado pela concretude que o cerca. Sobre essa revelação que atravessa a redação dos ‘Ensaaios’, afirma Judovitz (2004, p. 22): “The gesture of coming back to oneself in order to represent the self as the ground of experience leads to the impossibility of ‘conforming’ to the self as a predetermined schema.”<sup>9</sup>

Assim, me parece fundamental que o sujeito que filosofa esteja sempre atento também a si. Não porque esta atenção vá servir, como pretende a lógica moderna-contemporânea, para evitar que o ‘eu’ contamine o ‘objeto’, mas por que é a explicitação do ponto onde se situa o sujeito que escreve (fala) que permite ao sujeito que o ler (escuta) poder ser colocado na posição de sujeito. Em outras palavras, é quando sabemos dos enraizamentos, crenças e intenções daquele(a) com quem conversamos, porque ele(a) claramente os sublinha, que somos convidados a nos posicionar do mesmo modo, reconhecendo que não posso ser neutro(a) e, logo, não posso ser reificado na posição de ‘qualquer um’.

Paulo Freire compreendeu isso magistralmente. Quem o lê sabe que causa ele defende e em nome de que o faz. Isto acontece porque Freire explicitamente mostra sua parcialidade com todas as letras: “Em nome do respeito que devo aos alunos não tenho por que me omitir, por que ocultar a minha opção política, assumindo uma neutralidade que não existe.” (2014, p. 69)

O reconhecimento e acolhimento da complexidade inalienável de si e do Outro implicam então, numa postura ética. Postura que não regula o conteúdo do que é proposto, e sim exige que a posição assumida seja anunciada a partir de sua conexão e atendimento às particularidades do sujeito (ou instituições) que a defendem. Só é possível discordar, se alguém afirma antes algo que se inscreve assumidamente no espaço de uma possibilidade

<sup>8</sup> Certamente, minha ‘solução’ de mostra onde o autor se posiciona não é suficiente na tarefa de mostrar muitos possíveis na posição. É a assunção de uma posição que pode ainda facilitar a identificação dela com a “verdadeira” posição. Talvez por isso, seja importante para a filosofia flertar com a arte. No entanto, por sua motivação essencialmente diversa (centrada no âmbito da explicação e do conceito) a filosofia não pode transformar totalmente em arte sem perder algo que lhe é muito caro. Todavia, quando penso sobre isto, uma pergunta se impõe: Transformar a filosofia em arte – ou qualquer coisa em outra que pareça mais abrangente – não seria exatamente perder a beleza da complexidade?

<sup>9</sup> Tradução livre: “O gesto de retornar a si mesmo como forma de representar o eu como a base da experiência conduz à impossibilidade de ‘conformar’ o eu a um esquema predeterminado.”



entre outras. Por isso, a postura que se pressupõe neutra - ou seja, aquela que emudecendo sobre sua singularidade, deixa entrever que está do lado da única posição viável - é a que nega o não dito. O silenciado, porém, atua muito mais autoritariamente do que o revelado, por que cria um escudo contra qualquer diferente de si. A neutralidade se liga assim à ideia de fatalidade e não de possibilidade.

Por conseguinte, caro leitor, me parece coerente com a lógica moderna-contemporânea as ascensões dos fascismos, sejam nos Estados, seja em nosso cotidiano. Só quando nos acreditamos portadores de uma verdade infalível podemos nos arvorar a impô-la a qualquer custo aos demais (e também a nós mesmos!).

Novamente, quem me auxilia aqui é Paulo Freire ao pontuar: “... o inacabamento de que nos tornamos conscientes nos faz seres éticos.” (2014, p. 58). Parto disto e ficciono – sim, leitor, desde a primeira letra deste ensaio, tudo que faço é lhe convidar a imaginar comigo – que a possibilidade mesma da existência ética é que existamos, ou seja, que façamos do dado uma possibilidade. E toda possibilidade é reconhecimento de limitação, de inacabamento. Só quem não é, insere-se na esfera ética do dever ser. E, por uma questão de rigor lógico, alguém que se sabe inacabado deve estar aberto ao diálogo.

Desta feita, acolher a complexidade é não apenas reconhecer as próprias limitações, mas por causa desse reconhecimento, colocar-se diante do Outro disposto a reconsiderar o que se imagina saber. Quando somos capazes de fazer isso – o que requer um esforço constante de buscar esta direção - saímos da esfera da mera troca de informações com o Outro e ingressamos no solo dialógico. Neste solo, há muito espaço para as argumentações racionais – basilares a qualquer filosofia – mas elas não são mostradas como independente do mundo cotidiano e, em última instância, não tem como objetivo o convencimento do Outro. Num diálogo, espera-se acolhimento, mas não harmonia<sup>10</sup>. De um diálogo o que vislumbro é transformação dos que dialogam. Transformação que só pode acontecer na medida em que o diferente (no outro e em mim) é ouvido em sua diferença, e porque a fala ocorre mais em virtude do fomento do diálogo do que de um resultado predeterminado. A transformação que advém do diálogo se constrói pelo emaranhamento entre eu e Outro e também pela percepção do Outro inalienavelmente residente no eu.

No entanto, querido leitor, não posso me ou lhe enganar. Acolher é complexidade não é passar a viver num conto de fadas. Longe disto. O que o reconhecimento da

---

<sup>10</sup> Rotulo ‘harmonia’ a ideia de que ao termo do processo – ou até ao longo dele – todos os envolvidos concordarão.

complexidade e, conseqüentemente, de que estamos sempre ficcionando o real, impõe é que estejamos continuamente em transformação, não só no aspecto individual, mas no aspecto social (porque ambos estão misturados e porque não podem ser retirados do tempo e do espaço que habitam). Essa transformação é a ação prática do reconhecimento da parcialidade que nos faz ver outras coisas que num determinado instante não conseguíamos enxergar. O problema, como o próprio Nietzsche coloca em seu Zarathustra<sup>11</sup>, é saber se suportamos essa exigência constante de transformação; saber se o fato de não haver o momento da coroação final, do encontro último com o verdadeiro e, portanto, um ponto de parada e de certeza plena, é motivador para os sujeitos. Sujeitos que nadam contra a maré e que precisam lutar contra uma lógica que os cerca exteriormente e da qual eles mesmos são, muitas vezes, os porta-vozes.

Talvez, dentre as inúmeras perdas que o reconhecimento da complexidade e da ficção do real nos traga, um ganho nos anime: podemos ser sujeitos, diferentes e equivalentes, podemos sofrer e nos alegrar dentro de não-padrões e, quem sabe, isto nos aproxime senão da felicidade (que parece outro ponto de parada), pelo menos de mais alegrias no convívio cotidiano com o mundo e com os outros.

Para além destas dificuldades e incentivos psicológicos que rodeiam o ensaio da complexidade, há duas questões essencialmente filosóficas que se põem: 1) A afirmação de que todo conhecimento é parcial não se estabelece como uma verdade não parcial? 2) Se todo conhecimento é parcial e limitado significa que qualquer conhecimento é igualmente válido?

A primeira questão é a retomada daquilo que alguns parágrafos acima chamei de ‘pergunta pela possibilidade de seguir falando em filosofia’ (vide página 5). Essa questão se apresenta com um tom de denúncia de contradição grave, acusando quem critica a verdade de estabelecer uma verdade tão absoluta quanto a que pretende negar.

Há, todavia, uma diferença fundamental entre a verdade que critico e aquela que se infere na minha ficção (ou em qualquer ficção que se mostre como tal). A verdade moderna-contemporânea crê que a realidade pode ser objetivamente conhecida<sup>12</sup>. O sujeito é reconhecido em seu papel de agente do conhecimento, porém, simultaneamente, tomado

---

<sup>11</sup>Numa, dentre as muitas passagens em que isto está no horizonte, Nietzsche-Zarathustra nos diz: “I say to you: one must still have chaos in oneself in order to give birth to a dancing star.” (2006, p.9) Tradução livre: “Eu vos digo: alguém precisa ainda ter o caos em si mesmo para que possa parir uma estrela dançante.”

<sup>12</sup> Não se deve confundir, contudo, a percepção de objetividade da realidade da filosofia moderna com aquela dos Antigos e Medievos. Naquela o sujeito é dotado de uma racionalidade que impõe uma ordem à realidade que permanece, no entanto, objetiva. Nesta, a realidade é ordenada em si mesma, inteligível pelos humanos por que ela mesma é perpassada pela racionalidade.

como neutro. A realidade dos modernos e contemporâneos pode ser confundida com a representação que o sujeito faz dela, justamente, por que ele, segundo essa lógica, interfere nela de modo ‘puramente racional’ e, logo, neutro.

Não obstante, a verdade que subjaz à ficção acolhedora da complexidade sabe da impossibilidade de ser objetiva em sua completude. Neste uso do termo verdade, a representação da realidade não se cola à realidade, mas entende-se como uma possibilidade dentre outras de lidar com o real. Digo propositalmente ‘lidar’ e não ‘pensar’, intencionando frisar que um ensaio da complexidade não se restringe ao campo teórico. Só quando se nega a complexidade, se cai nas velhas divisões duais. A ficção que ora ensaio é uma ficção para lidar com a vida, donde, claro, cabem as teorias e filosofias.

Tendo isto presente, vejo conexões com o que o filósofo canadense Lonergan reflete a partir de um contexto diverso:

But, though man’s attention was drawn away from symbols, and though man tried to live under the influence of rationalism as though he were a pure spirit, a pure reason, this did not eliminate the symbols on their concrete efficacy in human living, but simply led to a degradation and vulgarization of the symbol. (...) This points to the fundamental fact that it is on the artistic, symbolic level that we live. (2000, p. 221)<sup>13</sup>

A meu ver, a passagem acima mostra que, com toda força do pensamento cartesiano e moderno, não é possível negar factualmente a vida, a complexidade. Mesmo Descartes ficcionava. Mesmo ele vivia. Mesmo ele seguiu a trilha de uma possibilidade. No entanto, por não reconhecer o mundo vivido - o mundo simbólico para usar a expressão de Lonergan - como verdadeiro, e por sua ficção (que falava do mundo como algo pronto para ser submetido à racionalidade) ter se tornado tão rígida a ponto das pessoas não mais conseguirem se ver como artistas/criadores/ficcionadores, é necessário que gastemos folhas e tempo a dizer o óbvio: estamos construindo. Estamos seguindo uma possibilidade e não uma fatalidade. Interessantemente, o óbvio soa como ‘nova verdade’, ou seja, como ficção que se pretende fora do mundo da ficção. A diferença para com a afirmação moderna/cartesiana, contudo, é que não digo que o mundo é óbvio, mas que é óbvio que construímos o mundo. É óbvio que não chegaremos à coisa mesma, pois estamos a cada instante redesenhando as coisas, porque não sabemos/temos outro meio de nos relacionar

<sup>13</sup> Tradução livre: “Mas, apesar da atenção do homem ter sido afastada dos símbolos, e apesar do homem tentar viver sobre a influência do racionalismo como se ele fosse um puro espírito, uma pura razão, isto não eliminou os símbolos na sua eficácia concreta na vida humana, mas simplesmente levou à degradação e vulgarização do símbolo. (...) Isto aponta para o fato fundamental de que é no nível artístico, simbólico, que vivemos.”

com ela. Podemos jogar com as palavras e dizer que há uma verdade absoluta, a de que não há verdade absoluta (A mesma coisa seria: não existe verdade porque tudo é ficção, mas é verdadeiro que tudo é ficção). Mas, neste jogo há duas significações diversas de ‘verdade’ na frase. A primeira é a crença de que existe uma objetividade alcançável no mundo das coisas e dos sujeitos, já a segunda situa-se na negação dessa objetividade e, portanto, em tese não é mais ‘verdade’ no sentido próprio – ou pelo menos primeiro – da palavra.

Daí que, acatar que a filosofia e as ciências sejam ficções, não é eliminar de uma vez por todas a noção de verdade, mas sim redefini-la. Creio, então, que ajo de modo análogo ao que propõe Kierkegaard, de acordo com a interpretação do professor Senyshyn (2010), com relação à objetividade: “Of course, this does not mean that Kierkegaard wanted to disregard objective knowledge. Far from it! He simply wanted people to recognize the limitations and myths of objectivity.” (p. 82)<sup>14</sup>

Noto minhas reservas à verdade, assim como a crítica à objetividade de Kierkegaard. Em ambas o que se visa não é a destruição do conceito, mas seu benefício. Uma verdade/objetividade que sabe onde não pode ir, que sabe que lhe é negado o em si, o verdadeiro e o real, é aquela que passa a trabalhar com as possíveis aproximações com estes. É uma verdade/objetividade que pode se desenvolver porque conhece as barreiras que lhe são inevitáveis. Portanto, solicitar que os sujeitos falem dos objetos como marcados pelas subjetividades – no plural, pois as ficções se entrelaçam – não é senão contribuir com a objetividade; de modo semelhante, solicitar que se use o termo ‘verdade’ para referir-se a uma possibilidade fundada na razão vivida<sup>15</sup>, é defender a ‘verdade’.

Quero ainda seguir me aproveitando dos argumentos de Kierkegaard, mantendo a manifesta intenção de pervertê-los/convertê-los de seu contexto religioso para meu escopo de amparo filosófico da ficção. Segundo Senyshyn, é possível extrair da filosofia kiekegaardiana que: “If the maximum of understanding of Christianity is that it refuses to be understood, then one can only understand that it cannot be understood.” (2010, p.90)<sup>16</sup> Equivalentemente, ousar dizer que entender o mundo, atingir sua verdade, é exatamente reconhecer que não há entendimento verdadeiro sobre o mundo. Com este argumento

<sup>14</sup> Tradução livre: “Claro que isto não significa que Kierkegaard queria desconsiderar o conhecimento objetivo. Longe disto! Ele simplesmente queria que as pessoas reconhecessem as limitações e mitos da objetividade.

<sup>15</sup> Uso razão vivida como meio de evitar confusões com a razão instrumental e centrada num pensamento puro da moderna-contemporaneidade. Ao termo razão adiciono ‘vivida’, pois me interessa romper as distâncias sociais e filosóficas que a tradição impingiu entre o pensamento e a vida cotidiana.

<sup>16</sup> Tradução livre: “Se o máximo do entendimento do Cristianismo é sua recusa de ser entendido, então alguém só pode entender que ele não pode ser entendido.”

desejo mostrar como é possível mantermos o conceito de verdade sem recairmos na busca de um significado único que emane dela, na medida em que permanecemos conscientes da impossibilidade de significação única dos fenômenos.

Retorno, pois, à sabedoria do Zarathustra nietzschiano que fala: “‘This – it turns out – is *my* way – where is *your*?’ – That is how I answered those who asked me ‘the way’. *The way after all – it does not exist.*” (p. 156)<sup>17</sup> E, ao ler tais palavras, o que ouço é que a verdade está em perguntar pela verdade. Num mundo onde a verdade está posta, tudo vira receita. A verdade, no entanto, se esconde na inquisição a si mesma do que é verdadeiro. Assim, a verdade sempre implica a inquietação, e, não pode ser extirpada da insatisfação da incompletude que Descartes, a tanto custo, quis rechaçar.

Em face a isto, soa-me coerente que a quietude, imparcialidade e neutralidade ansiadas pela filosofia e, mais evidentemente, pela ciência não passem de prevenção contra o ‘verdadeiro’ conhecimento. O ‘verdadeiro’ conhecimento é aquele que mobiliza e resulta de inquietação. A vida é inquieta. Isto posto, não é que a percepção seja, como imaginava Descartes, enganosa, mas sim que ela lida com o múltiplo, temporal e mutável de modo múltiplo, temporal e mutável. Se o critério da verdade exige clareza e a distinção, mas o ‘real’/a vida é confuso(a) e indistinto(a), é preciso admitir que o critério distorce irremediavelmente o que pretende conhecer. Se vamos falar em ‘verdade’ e tentar conjugá-la com algo que nos auxilie a lidar com o real/a vida, então a verdade precisa ser reconhecida em sua temporalidade, mutabilidade, multiplicidade. Precisamos reconsiderar a noção de verdade – mesmo que isso seja perder nossas expectativas de definir as coisas de uma vez para sempre. Apenas quem entende e aceita que a verdade é construída, fictícia, pode reconstruí-la.

Sendo assim, só quem se reconhece como criador é capaz de conhecer propriamente. A falta de vida que tanto a academia, obedecendo os moldes científicos, demanda daqueles que querem fazer parte dela, redundante, no mais das vezes, numa produção inútil, alienante e alienada dos sujeitos. Talvez seja este o motivo pelo qual a ciência pode tanto e faz tão pouco. Os que morrem de fome, de doença já remediáveis, a permanência da miséria humana em meio a avanços tecnológicos tão grandiosos são por mim vistas como evidências de que uma ciência neutra não é um saber que mereça este título.

<sup>17</sup> Tradução livre: “Este – portanto – é o *meu* caminho - onde está o seu? – Foi assim que eu respondi àqueles que me perguntaram sobre ‘o caminho’. *O caminho – afinal – não existe.*”

Isto não implica em afirmar, caro leitor, que seja possível criar ficções fora do campo do poder. Bem ao contrário, qualquer ficção que se estabeleça estará imersa numa relação de poder. A diferença é, que ao ensaiar a complexidade, não se trata, pois, de tentar eliminar o poder inerente à construção que se apresenta – isso é o que dizem os que defendem a neutralidade do saber – mas de repensar a verdade (fictícia) em termos do poder que ela exerce. Repensar as ficções não apenas nos limites dos seus discursos conceituais, mas situá-las na vida cotidiana e analisar suas consequências também dentro dessa esfera, tendo sempre presente que toda ficção precisa, por seu caráter inventivo e artificial, se refazer constantemente. E vale aqui voltar a sublinhar a relevância e interconexão entre complexidade, ficção e diálogo que eu pontuava pouco antes.

Dado tudo isto, me parece que, relativamente ao problema entre verdade e ficção, o que é valioso é não escolher um lado ou outro, haja vista que qualquer escolha nesse sentido implica na perda de ambos. A mágica talvez esteja em equilibrar os dois pratos, ver os imbricamentos, as intercessões e desconexões. Não é abrir mão da teoria ou da prática, do corpo ou da mente, da ciência ou da vida, mas pensá-los outros termos. Não se trata, pois, de jogar fora toda a modernidade e destruir eternamente. Uma destruição tão apaixonada revela um desejo de construir algo inteiramente novo, o que é tão ilusório quanto o que se pretende destruir. A verdade é ponderada, colocada num patamar no qual ela nem some nem se pode alcançar. A verdade é que nunca passaremos de aproximações parciais e de ficções, e isto é ainda uma afirmação dentro do reino da verdade.

Como você já deve ter notado, leitor, temo cair num relativismo, num subjetivismo puro, porque eles me soam tão simplificadores quanto o objetivismo puro de qual parte minha crítica. Assim, endereçar à segunda questão sobre a possibilidade de estabelecer um critério que se aplique às ficções, é algo que me afeta incontornavelmente.

A objeção que se faz a uma filosofia que lida e reconhece a parcialidade se assemelha àquela da verdade, podendo ser expressa da seguinte maneira: se tudo é parcial, logo tudo é possível, inclusive negar a parcialidade. Ora, tal argumentação embora aparentemente obedeça à razão lógica, contém uma falha importante. Afirmar que ficcionamos o ‘real’, que construímos coletivamente as ideias e as vidas, não é a mesma coisa de dizer que qualquer ficção é válida. Não é coerente com a ficção, que em certo aspecto é avessa à lógica moderna-contemporânea, por exemplo, acatar a parcialidade cartesiana do dualismo, ou a reificação dos sujeitos. Nem todas as ficções tem o mesmo

valor, por que nem todas tem o mesmo enraizamento, e, mais sério ainda, o mesmo efeito na vida individual e coletiva.

Um sujeito que se recusa a assumir sua parcialidade é um sujeito que nega a subjetividade do outro, faz do outro objeto. Um sujeito desse tipo pode e deve ser criticado por alguém que assume uma perspectiva complexa do real, não no sentido de culpá-lo e puni-lo, mas no sentido de alertá-lo para sua limitação. Um sujeito que diz reconhecer o Outro como sujeito, mas o nega pelo comando, pelo isolamento, pela indiferença e pelo disciplinamento que o dispensa, não é ainda sujeito, porque para ser reconhecidamente sujeito ele precisa reconhecer o Outro em si. Há um parâmetro – que pode e deve ser transformado porque não é absoluto – e ele é: o reconhecimento da complexidade e da limitação. Esse parâmetro tem manifestações objetivas que podem ser analisadas e apontadas sem contradição com a ideia de complexidade.

Considerando isto, vejo que boa parte da tentativa da pós-modernidade, com sua ânsia de superar definitivamente a modernidade caiu no dualismo e, deste modo, perpetuou a lógica da verdade alcançável ao dizer ‘tudo é vão’, ‘não há verdade’ (usando aqui o mesmo sentido da modernidade!). Quem só pretende destruir, não sonha. O desiludido é um destruidor do sujeito também, porque supõe que não há espaço possível para o sujeito. Só quem acredita no sujeito é capaz de apostar, só quem já despertou – ainda que sonolento – algo de sua subjetividade pode sonhar outras ficções. Assim, não basta reconhecer que tudo é ficção, é preciso desejar ficcionar.

Destarte, para não sucumbir à postura de um irracionalismo extremo e de um individualismo atroz que pensa que qualquer coisa é válida e, portanto, só aquilo que eu penso é válido (já que cabe a mim atribuir valor às coisas e só), faz-se necessário mais do que reconhecer a complexidade. É preciso ir além de si. É isto, caro leitor, que eu pretendo que esteja implícito quando me refiro ao reconhecimento da complexidade, que talvez eu devesse chamar de acolhimento. Suponho, fundamentadamente, que minha ficção sobre o ‘real’ não basta. Por isso, ir além é esforçar-se por se abrir ao Outro, por reconstruir constantemente (ou pelo menos ter isto como horizonte) a minha ficção a partir do meu encontro com o Outro. O sonho da ficção ainda é atingir a verdade, e, nesta esteira, ela tende a se alargar e se abre para o Outro. A verdade, no entanto, deve ser mantida como esse objetivo inalcançável, a linha onde o mar parece acabar, mas que cada vez que damos um passo, afasta-se um passo de nós. A complexidade é redonda.

Por fim, leitor, me parece que há tanto mais a ser dito quanto mais folhas de papel tenhamos. Contudo, já ensaiei aqui muito a ser digerido. Com sorte, estas palavras lhe mobilizarão a também ensaiar a complexidade e, quem sabe, nos infinitos emaranhados da vida, possamos, eu e você, dialogar e criar juntos uma ficção mais bela.

### Referências Bibliográficas

DESCARTES, R. Discourse on the method. In: DESCARTES, R. *The philosophical works of Descartes (Vol I)*. Trad. Elizabeth S. Haldane & G. R. T. Ross. Cambridge: Cambridge University Press, 1911, p. 78-130.

FOUCAULT, M. Technologies of the self. In: \_\_\_\_\_. *Technologies of the self: a seminar with Michel Foucault*. Amherst: The University of Massachusetts Press, 1988, p. 16-49.

FREIRE, P. *Pedagogia da autonomia: saberes necessários à prática educativa*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2014, 144 pp.

JUDOVIĆ, D. *The culture of the body: genealogies of Modernity*. 4ª edição. Ann Arbor: The University of Michigan Press, 2004. 235 pp.

KANT, I. *Crítica da razão pura*. Disponível em: <http://www.psb40.org.br/bib/b25.pdf> Acessado em: 19 de fevereiro de 2015.

LONERGAN, B. *Collected works of Bernard Lonergan: topics in Education*. Toronto: University of Toronto Press, 2000. 308 pp.

MATOS, O. C. F. Dialética do iluminismo: mito iluminado e iluminismo mitológico. In: *Hypnos*, São Paulo, ano 3, n. 4, p. 29-36, 1998. Disponível em: <http://revistas.pucsp.br/index.php/hypnos/article/view/18033/13393>. Acessado em: 19 de fevereiro de 2015.

NIETZSCHE, F. *Thus spoke Zarathustra*. Cambridge: Cambridge University Press, 2006, 272 p.

PIPPIN, R. B. Introduction. In: NIETZSCHE, F. *Thus spoke Zarathustra*. Cambridge: Cambridge University Press, 2006, 272 p.

SENYSHYN, Y. *The artist in crisis: Kierkegaard's philosophy of aesthetic stage of existence and live musical performance*. Vancouver: Platon Promotions Publishing, 2010.