

SIGNO, METÁFORA E VERDADE, A PARTIR DE “SOBRE VERDADE E MENTIRA NO SENTIDO EXTRA-MORAL” DE NIETZSCHE

SIGN, METAPHOR AND TRUTH ACCORDING TO NIETZSCHE’S “ON TRUTH AND LIE IN AN EXTRA-MORAL SENSE

Antonio Barros de Brito Junior
Mestre em Teoria e História Literária
UNICAMP- Universidade Estadual de Campinas
antbarros@gmail.com

RESUMO: Partindo do texto “Sobre verdade e mentira no sentido extra-moral”, de Friedrich Nietzsche, tentaremos, neste artigo, abordar a noção de metáfora tal como desenvolvida pelo filósofo alemão, observando o modo pelo qual a sua reflexão inclui um pensamento sobre o signo, seus usos e efeitos. Analisaremos o modo como, para Nietzsche, a metáfora constitui o procedimento básico pelo qual a linguagem e o conhecimento se formam. Por fim, buscaremos mostrar como o par “verdade” e “mentira” se comporta do ponto de vista de uma “metafísica da verdade” na ciência e na arte.

Palavras-chave: Metáfora; Semiótica; Friedrich Nietzsche; Verdade; Estética

ABSTRACT: In this article, we read Friedrich Nietzsche’s “On truth and lie in an extra-moral sense”, trying to grasp his concept of metaphor and observing the way his reflection includes a thinking on the theory of signs, its uses and effects. Also, we analyze how the metaphor constitutes the basic process by which language and knowledge are put together. Finally, we intend to show how “truth” and “lie” behave from the point of view of a “metaphysics of the truth” in the realm of science and in the realm of arts.

Key-Words: Metaphor; Semiotics; Friedrich Nietzsche; Truth; Aesthetics

Nietzsche foi um precursor do pensamento pós-moderno do século XX. Da sua condição “marginal” no âmbito de uma filosofia majoritariamente iluminista, Nietzsche inspirou as principais abordagens do que se poderia considerar, hoje, o ramo da “filosofia da suspeita”. Penso que grande parte desse ceticismo pós-moderno (ou mesmo desse cinismo, como diriam alguns), calcado fortemente numa crítica da metafísica através de uma reflexão sobre a linguagem, encontra sua ancestralidade no texto de Nietzsche (1873) “Sobre verdade e mentira no sentido extra-moral”. Esse texto dialoga com uma tradição iluminista anterior (o kantismo, entre outras), partindo de uma reflexão sobre a metáfora e o impulso da verdade, o que motiva uma elucubração secundária sobre os problemas concernentes ao signo linguístico, ao menos naquilo que tange a relação entre o signo e o objeto imediato –

para usar uma nomenclatura de Peirce (1990); indiretamente, Nietzsche delineia um pensamento em torno da natureza arbitrária do signo, a fim de perceber como se compõe o caráter dissimulador da mentira em duas esferas culturais relativamente autônomas: a ciência e a arte.

Entendemos que a questão principal levantada por Nietzsche – a saber, a vontade de verdade e a oposição entre verdade e mentira – passa necessariamente por uma reflexão acerca da produção dos signos. Somente dessa forma podemos esclarecer alguns pontos que parecem obscuros no fragmento de Nietzsche, apontando amiúde as bases semióticas do problema sobre a verdade e a mentira, demonstrando, enfim, que o texto de Nietzsche se mostra como predecessor de um desconstrutivismo *avant la lettre*, relativizando certos axiomas tradicionais ao longo da filosofia iluminista, desembocado, inclusive, numa percepção da arte como caminho alternativo para o que se poderia chamar de uma “antropologia literária”, conforme a sugestão de Iser (1996).

Ao falar em como a metáfora perpassa a formação da linguagem natural, Nietzsche levanta, concomitantemente, o problema de como a consciência humana se comporta perante os fenômenos do mundo, abstraindo os elementos do âmbito empírico e construindo os conceitos e signos com os quais fundamos uma ontologia mínima. Nesse sentido, a metáfora, para Nietzsche, não é somente um *topos* consagrado à retórica ou às artes verbais: de acordo com o pensador alemão, a metáfora, muito antes de ser um trabalho sobre a linguagem que eventualmente pode provocar um estranhamento com funções tipicamente estéticas – conforme advertia Aristóteles, na Antiguidade clássica, e a tradição do formalismo russo, na aurora do século XX –, e muito antes de configurar uma invenção sobre o código linguístico a fim de estabelecer relações entre *topos* através da aglutinação inédita de formas expressivas, é o princípio básico ao qual toda a linguagem – e, conseqüentemente, o conhecimento – obedece. Sendo assim, o signo é, nessa primeira acepção, uma “metáfora”, mas não num sentido literal, e sim no sentido de que ele representa, de algum modo, a seleção contextual de certas formas do campo do empírico, certas sensações humanas e, sobretudo – e Nietzsche deixa claro no seu texto –, certas ideias ou experiências individuais. Nietzsche escreve:

A “coisa em si” (tal seria justamente a verdade pura sem conseqüências) é, também para o formador da linguagem, inteiramente incaptável e nem sequer algo que vale a pena. Ele designa apenas as relações das coisas aos homens e toma em auxílio para exprimi-las as mais audaciosas *metáforas*. Um estímulo nervoso, primeiramente transposto em uma imagem! Primeira metáfora. A imagem, por sua vez, modelada em um som! Segunda metáfora (NIETZSCHE, 1873, p. 33, destaque meu).

E, em outro texto, Nietzsche afirma:

Não existe tal coisa como uma linguagem não-retórica, “natural”, que possa ser usada como ponto de referência: a própria linguagem é o resultado de truques e instrumentos puramente retóricos... A linguagem é retórica, pois só tem a intenção de veicular uma *doxa* (opinião) e não uma *episteme* (verdade)... Os tropos não são algo que se possa acrescentar ou subtrair da linguagem ao nosso bel prazer; mas sim a sua natureza mais verdadeira. Não há algo como um significado próprio que só possa ser comunicado em alguns casos particulares (NIETZSCHE, *apud* DE MAN 1996).

Nota-se que, nesses fragmentos, Nietzsche elabora a tese de que a metáfora perpassa duas etapas do processo de formação do conceito. Em um primeiro momento, tem-se o indivíduo diante da coisa-em-si ou experimentando determinada sensação, captando estímulos através das sensações físicas que experimenta, compondo na consciência uma ideia particular acerca do objeto mediante traços considerados pertinentes, ideia esta que é uma transposição da totalidade jamais apreendida da coisa-em-si. Em seguida, a ideia é transposta numa forma expressiva correspondente, que, por um lado, engessa uma única perspectiva sobre o objeto e, por outro, impõe sobre essa perspectiva uma forma de expressão que certamente não permite abarcar todas as minúcias dessa primeira percepção individual. Tem-se, portanto, o conceito como signo.

Todo o processo revela uma oposição entre aquilo que é excluído e aquilo que é tomado como relevante até a concepção de uma ideia. Nesse sentido, Nietzsche não deixa de apontar para o relativismo dessa transposição: do ponto de vista da porção mental do conceito – o que Saussure chamara de significado, em oposição ao significante – já existe, nessa transação da coisa para a ideia, uma certa arbitrariedade que, em grande medida, relativiza qualquer tentativa de instituição de uma “metafísica da verdade”. Nietzsche afirma, em algum momento do texto, que “[a]creditamos saber algo das coisas mesmas, se falamos das árvores,

cores, neve e flores, e no entanto não possuímos nada mais do que metáforas das coisas, que de nenhum modo correspondem às entidades de origem” (NIETZSCHE, 1987, p. 33). Ora, se para a tradição filosófica com a qual Nietzsche dialoga a verdade se pressupõe como o oposto da doxa, por definição a verdade não poderia ser construída sobre uma base tão fraca, o que desautorizaria, em princípio, qualquer discurso metafísico em torno da verdade fora do próprio conceito – fora do próprio signo, portanto. Seria preciso, como recorda Derrida (1972), uma meta-metalinguagem para que a suposta “verdade enquanto tal” pudesse emergir desse campo autônomo dos signos.

Visto isso, não há como negar que, nas elucubrações de Nietzsche acerca da metáfora, existe uma reflexão sobre o mais essencial dos aspectos que concernem a uma teoria do signo. Essa “transação psicológica” (para empregar um termo de Piaget) entre o campo da experiência e o campo do signo é o ponto de partida da epistemologia do século XX, quer sob o viés da fenomenologia (HUSSERL & MERLEAU-PONTY), quer sob o viés da filosofia analítica (QUINE, DAVIDSON), quer, ainda, sob o pragmatismo de Peirce ou o pragmaticismo de Rorty, ou mesmo a filosofia de Heidegger e Wittgenstein. O percurso de Nietzsche em direção a um provável estudo do signo, porém, passa necessariamente pela reflexão sobre a “verdade” e a “mentira”, mas não no sentido literal que estes termos assumem no senso comum – afinal de contas, nessa transação da coisa para o signo, mentira e verdade perdem seu peso –, senão em um sentido fundamental, que reintroduz a metafísica no escopo da fenomenologia do signo. Nesse sentido, a coisa-em-si, à medida que desaparece no signo, não guarda mais nenhuma relação com a verdade – no sentido de uma “metafísica da presença” –, e, conseqüentemente, a verdade só pode ser pensada em termos de mentira (ou ficção, como veremos em breve).

Nessa fronteira fluida entre a coisa-em-si e o signo é que reside toda a angústia humana com relação à verdade, no entender de Nietzsche: como pode o homem acreditar que essa estrutura geral a que correspondem os signos de uma cultura, formada a partir de fragmentos escolhidos arbitrariamente, pode corresponder a qualquer definição de verdade? O que o homem chama de verdade é, para Nietzsche,

Um batalhão móvel de metáforas, metonímias, antropomorfismos, enfim, uma soma de relações humanas, que foram enfatizadas poética e retoricamente, transpostas, enfeitadas, e que, após longo uso, parecem a um povo sólidas, canônicas e obrigatórias: *as verdades são ilusões*, das quais se esqueceu que o são, metáforas que se tornaram gastas e sem força sensível, moedas que perderam sua efígie e agora só entram em consideração como metal, não mais como moedas (NIETZSCHE, 1873, p. 34).

A partir daí, surgirá a crítica à conceitualização do mundo – ou a crítica à ciência, em última análise. Depois de dizer que todo o signo linguístico é, por natureza, metafórico, Nietzsche vai desenvolver o argumento segundo o qual todo o conceito, por ser metafórico, é também em alguma medida essencialmente mentiroso. Com efeito, Nietzsche (1873, p. 33) afirma que “[s]omente por esquecimento pode o homem alguma vez chegar a supor que possui uma ‘verdade’”, isso porque a metáfora é constitutiva da linguagem. Nietzsche chega a supor que o conceito nasce com a necessidade que o ser humano tem de se aglomerar em sociedade. Assim, controlando o impulso negativo de se pôr em guerra, o ser humano concebe todo um sistema de conceitos através do qual ele pode fundamentar certos princípios que serão tidos como verdade, gerando a concórdia; assim, o ser-humano, criatura vulnerável à opulência da natureza, consegue se perpetuar.

O problema, para Nietzsche, não é o fato de que o homem assim procede – mesmo porque parece existir em Nietzsche um sentimento de conformidade com o fato de que toda e qualquer visão sobre o mundo é, invariavelmente, uma *doxa*. Todavia, o que é desconfortável para ele é o fato de que, em pouco tempo, o homem se esquece de que aquilo que é tido como verdade é, com efeito, produto da ficção, pragmaticamente construída em torno de uma ilusão referencial com vistas ao controle mais ou menos eficaz da vida coletiva. Falando claramente: o potencial imaginativo do ser-humano é o ingrediente fundamental dessa transação contínua do mundo para a metáfora (e da metáfora para o conceito, para o signo); porém, esse potencial é elevado ao máximo grau quando a humanidade se entrega totalmente à imaginação, concebendo como verdade os signos derivados de uma ficção primordial. Acreditar na ilusão: esse é o ponto que Nietzsche reprova no comportamento social humano, e que leva o pensamento de Nietzsche para o sentido moral da busca pela verdade. Dito de outro modo: do ponto de vista moral –

e isso é importante esclarecer – o problema, para Nietzsche, não está no fato de que o homem procede dessa forma para compor o código. Está, simplesmente, no fato de que ele se rende à mentira esquecendo-se de que o conceito e a ideologia são ilusões: esquecer-se da mentira é acreditar na falsa verdade, é ignorar a metáfora enquanto formadora da linguagem. Como afirma De Man,

O que está sendo esquecido nesse falso literalismo é precisamente a qualidade retórica, simbólica, de toda linguagem. A degradação da metáfora reduzida a significado literal não é condenada por ser o esquecimento de uma verdade, mas muito mais por esquecer a inverdade, a mentira que a metáfora era em primeiro lugar. É uma crença ingênua no significado próprio da metáfora, sem consciência da natureza problemática de seu fundamento factual, referencial (DE MAN, 1996, p. 133).

A angústia agrava-se ainda mais no momento em que Nietzsche percebe o papel desempenhado pelos conceitos no favorecimento da ilusão tipicamente humana de atingir alguma vez a verdade: da metáfora, condição inerente à linguagem, a humanidade passa, em seguida, ao conceito, ilusão referencialista que costura o consenso em torno do esquecimento da natureza mesma do conhecimento. Conformado com a ideia de *doxa*, ele ataca a existência dos conceitos à medida que estes, por sua vez, transformam uma ideia particular, uma percepção unívoca e subjetiva do mundo em generalidades que corrompem a impressão particular do mundo que o indivíduo forma para si. No momento mesmo em que o homem comunica uma sensação ou profere um juízo sobre determinado aspecto do mundo, ele não traduz a sua experiência em palavras, senão se prende ao código para poder ser entendido, confinando a experiência do fenômeno na estrutura da língua. O conceito ou signo, portanto, na última fronteira da metáfora como produção da linguagem, generaliza o particular e tira da coisa-em-si (e inclusive da própria abstração mental secundária) aquilo que ela tem de particular. Ouçamos Nietzsche a esse respeito:

Toda palavra se torna conceito justamente quando não deve servir, como recordação, para a vivência primitiva, completamente individualizada e única, à qual deve seu surgimento, mas ao mesmo tempo tem de convir a um sem-número de casos, [...] Todo conceito nasce por igualação do não-igual. Assim como é certo que nunca uma folha é inteiramente igual a uma outra, é certo que o conceito de

folha é formado por arbitrário abandono dessas diferenças individuais, [...]. (NIETZSCHE 1873, p. 34).

Tal é a contradição inerente a qualquer possibilidade de estampar a verdade mediante a linguagem: o empírico, o reino do particular (no sentido de que toda experiência é, por definição, única), é conceitualizado pelo signo; este, por sua vez, em vez de acrescentar à experiência aquela porção de estranhamento típica da metáfora literária, acaba, contraditoriamente, por aprisionar o particular no geral, invertendo a cadeia produtiva de sentidos, isto é, concebendo o mundo de acordo com os *tropoi* reconhecidos pelo código dos signos. A metáfora originária converte-se, em última instância, em “figura de linguagem”, mera retórica, efígie apagada, signo morto... Consequentemente, o “comércio” dos signos em detrimento da “reserva da experiência” aprisiona as capacidades e as propriedades da coisa-em-si, bem como as abstrações individuais das experiências por assim dizer “momentâneas” – isto é, experiências que provocam um esforço intelectual abduativo, classificando os fenômenos dentro de categorias semânticas que dependem de regras e critérios que de forma alguma são determinados pela percepção das coisas ou, mesmo, pelas leis da natureza. Fica óbvio, então, que estes signos, metáforas “barateadas”, metáforas de segunda ordem do mundo empírico, se reproduzem como uma retórica alienante na qual qualquer valor de verdade fica *a priori* comprometido. Há evidência disso no seguinte trecho:

O certo é que não sabemos nada de uma qualidade essencial, que se chamasse “a honestidade”, mas sabemos, isso sim, de numerosas ações individualizadas, portanto desiguais, que igualamos pelo abandono do desigual e designamos, agora, como ações honestas; por fim, formulamos a partir delas uma *qualitas occulta* com o nome: “a honestidade” (NIETZSCHE, 1873, p. 34.).

Produto que são das abstrações, esses signos são diretamente ligados à *doxa* e, não menos importante, à ideologia. Nietzsche não o diz, explicitamente, mas não é exagero pensar nessa relação do signo e do “impulso à verdade” com a ideologia. A ideologia se funda no momento mesmo em que nasce o conceito. Se por um lado o conceito ou signo generaliza as particularidades de um determinado objeto em uma estrutura fonológica invariável, a ideologia congela o conceito numa única forma retórica, compondo blocos retóricos mínimos em que subjazem

hipercódigos. A ideologia, portanto, sobrecarrega o conceito de conotações específicas, estreitando ainda mais os sentidos, ao cabo do processo metafórico.¹

Com isso, podemos perceber, então, como é que a “verdade” (entre aspas, para indicar a ilusão) nasce em meio à mentira: a ideologia, como repetição constante dos signos e dos significados, formata a consciência em torno do que, vulgarmente, se chama de a “verdade”. Isso significa tão-somente que a metáfora, na medida mesmo em que é o procedimento característico da conceitualização da experiência, é lançada fora do processo de construção de uma consciência do mundo, uma vez que, sobre ela, atua a “vontade de verdade” característica da dominação ideológica. É exatamente este o ponto tocado por Nietzsche em seu texto: à medida que o ser-humano antropomorfiza a realidade concebendo os conceitos com os quais interpreta a experiência e com os quais determina o campo de atuação prático, ele institui uma “verdade” epistemologicamente problemática, pois que só pode ser sempre tautológica. Essa é, entre outras coisas, a verdade da ciência.

Quando alguém esconde uma coisa atrás de um arbusto, vai procurá-la ali mesmo e a encontra, não há muito que gabar nesse procurar e encontrar [...]. Se forjo a definição de animal mamífero e em seguida declaro, depois de inspecionar um camelo: “Vejam, um animal mamífero”, com isto decerto uma verdade é trazida à luz, mas ela é de valor limitado, quero dizer, é cabalmente antropomórfica e não contém um único ponto que seja “verdadeiro em si”, efetivo e universalmente válido, sem levar em conta o homem. (Nietzsche 1873, p. 36.)

Esse *insight* de Nietzsche só demonstra o quanto a antiga batalha entre a verdade e a mentira foi sempre travada não tanto no campo epistemológico ou mesmo ontológico, senão no campo moral: a verdade é, no fundo, a mentira mais bem contada, instrumentalizada por estruturas de poder e dominação (o que aproxima Nietzsche de outro expoente da vertente da “filosofia da suspeita”, Michel Foucault). Desfeitos os nexos entre as estruturas linguísticas e a ontologia, cai por terra a noção de uma “metafísica da verdade” fundada na equivalência do campo

¹ Estamos, aqui, seguindo as indicações de Umberto Eco, quando ele afirma que a ideologia, do ponto de vista da semiótica, compõe-se mediante a cristalização de formas significantes com interpretantes razoavelmente hegemônicos. Nesse sentido, a ideologia, para Eco, corresponderia a um profundo e deliberado enfraquecimento do potencial original da semiose ilimitada (a deriva infinita de significantes). Para mais informações, consultar Eco (1975).

dos sentidos com as leis da natureza – fundada, portanto, na “metafísica da presença”. Mais do que isso: divorciada do empírico, o signo, enquanto metáfora, repete uma lógica que é puramente simbólica e que, por isso, encontra a sua motivação em princípios que guardam estreita relação com o que é profundamente humano, contingencial e arbitrário (e Nietzsche não deixa escapar isso, por exemplo, na página 32, quando caracteriza o homem como um ser propenso ao engano – ou ao autoengano). É nesse sentido que a verdade como construto extra-moral, para Nietzsche, apenas encobre o sentido eminentemente moral do problema: a “verdade” (entre aspas, para marcar o seu valor metafórico) é a mentira que encobre a mentira primordial da metáfora e do signo.

Essa leitura de Nietzsche varre a contrapelo a história da filosofia, abrindo caminho para a desconstrução derridiana, mais de meio século depois – penso em Gramatologia (DERRIDA, 1967) como o desdobramento mais profícuo dessa vertente nietzschiana. Verificamos, em Nietzsche, se não a continuidade, pelo menos o princípio de uma tradição filosófica antirreferencialista, e que, portanto, situa o problema da verdade sempre em relação aos signos (metáforas) e nunca em relação à coisa-em-si. Aquilo que é inegável para Nietzsche, a saber, que os signos são metáforas (de segunda ordem) do mundo, torna-se a base para a teoria segundo a qual a verdade é relativa e se insere dentro de um sistema organizado que, motivado ou não pelo empírico, o toma somente em alguns aspectos. A verdade e a mentira não são mais valores empíricos não porque o aspecto ontológico não seja um problema relevante, mas porque, como nos atesta Nietzsche, ele é impossível de ser apreendido enquanto tal pela consciência. No fundo, verdade e mentira apresentam-se como um problema não-empírico somente porque, para Nietzsche, a autonomia relativa do signo situa-se para além do binômio “palavra-coisa”: de uma forma ou de outra, o uso incessante dos signos, independentemente de sua relação pragmática com as coisas, corrompem a ligação primordial da palavra com o mundo, do sujeito com a experiência. Em função disso, a linguagem em nenhum momento complementa uma suposta “verdade das coisas”; pelo contrário, a linguagem, no momento mesmo em que é posta em funcionamento, exhibe apenas a “mentira” constitutiva dessa relação comprometida de antemão. Nesse sentido, não seria exagero afirmar que Nietzsche antecipa a ideia (tangenciada por Derrida) segundo a qual a verdade da linguagem, ou a verdade do

signo, é a sua inerente mentira – ou, em outras palavras, a linguagem exhibe sempre uma única e mesma verdade: a sua incapacidade total de lidar com o mundo.

Isso tem grandes implicações no terreno da arte. Ao comparar arte e ciência, Nietzsche afirma que ambas têm estreita ligação com a metáfora. Vimos que, para o pensador alemão, a verdade na linguagem é uma construção ilusória da sociedade humana, um esquecimento forçado da metáfora primordial, uma peregrinação rumo à maior de todas as ilusões humanas, a ilusão referencialista, o que desloca o problema da verdade do campo empírico para o campo moral. Ora, desse modo, a ciência ou o conhecimento não seria, no máximo, apenas uma pálida mimese do real, tal como a arte? Se tomarmos o que a arte tem de mais essencial – pelo menos dentro da tradição clássica com a qual Nietzsche constantemente dialoga em seus escritos –, qual seja, a mimese da realidade, e a compararmos ao que acabamos de ver a respeito da episteme, então notaremos que elas, arte e ciência, não se diferem no que tange à metáfora, e que, ao mesmo tempo, se diferem ao menos em um aspecto, qual seja, o valor de verdade. Mas, se ambas “mentem”, como é possível diferenciá-las segundo esse critério de verdade? A resposta é a seguinte: no que tange à diferença entre a arte como tal e o conhecimento científico, conforme apresentado por Nietzsche, o problema da verdade se apresenta em termos de grau e de consciência pré-linguística. Em outros termos, a arte, para Nietzsche, é metafórica, porém é mais “franca”, à medida que não mascara a sua intenção de reproduzir o mundo, as sensações e as experiências, através de figuras de linguagem. Mais “tropológica” e, por isso mesmo, menos mentirosa, a arte torna-se mais “nobre” do que a ciência (que teima em cair na ilusão referencialista criada pelo antropomorfismo), pois há, por trás de uma obra de arte, uma motivação pré-linguística que não nega o caráter ilusório e transitório da representação artística. De acordo com a leitura de Paul de Man,

A arte não é mais associada à não-mediação dionísica da música, mas agora é abertamente socrática em sua função desconstrutiva. Portanto, de todas as atividades humanas, a arte é a única que pode fazer uma reivindicação de verdade: “A arte [diz Nietzsche] trata a aparência como aparência; sua finalidade é precisamente não iludir, portanto ela é verdadeira” (DE MAN, 1996, p. 136).

Em síntese, não só do ponto de vista extra-moral, mas sobretudo do ponto de vista moral, a arte é mais verdadeira para Nietzsche porque ela fabula sem abdicar, em nenhum momento, do interesse precípua de ficcionalizar o mundo. Nos termos de Nietzsche, “[o] intelecto, esse mestre do disfarce, está livre e dispensado de seu serviço de escravo, enquanto pode enganar sem causar dano” (NIETZSCHE, 1873, p. 37). E é justamente disso que se trata: do ponto de vista moral, a arte não causa o efeito danoso recriminado por Platão no livro X d’A República; em vez disso, a arte mantém estreita relação com o bom e o justo, justamente porque se mantém firmemente ligada à metáfora – o que captura a noção aristotélica da arte. Assim, a arte e a literatura tornam-se a metáfora por excelência: elas subvertem os códigos semântico e pragmático reforçados pela ideologia em prol de um uso, por assim dizer, mais verdadeiro da linguagem.²

É por isso que falamos, logo no princípio do texto, de uma antropologia literária: a ficção criada pelo signo literário e artístico não se orienta por um correspondente num plano metafísico precípua, o que instaura um outro tipo de relação entre arte e vida. Não é do feitio da representação literária determinar os seus respectivos correspondentes no mundo empírico, nem é sua intenção delimitar um campo de ação prático derivado de uma suposta síntese da experiência discursiva. Objetivamente, o signo literário esgota-se no próprio mecanismo da metáfora – o ato de pôr o sentido em outro lugar –, sem, com isso, cobrar o seu preço como verdade ou *doxa*. A arte, portanto, nunca ultrapassa a soleira da sua imanência e, nesse sentido, conserva uma “pureza” que transmite, ao fruidor, uma sensação muito mais autêntica a respeito da condição primordial do ser-humano (resgatando, aliás, esse sentimento de certo modo recalcado).

O dia de vigília de um povo de emoções míticas, por exemplo os gregos antigos, é de fato, pelo milagre constantemente atuante, que o mito aceita, mais semelhante ao sonho do que o dia do pensador que chegou à sobriedade da ciência. Se uma vez cada árvore pode falar como ninfa ou sob o invólucro de um touro um deus pode seqüestrar donzelas, se mesmo a deusa Atena pode subitamente ser vista quando, com sua bela parêntia, no séquito do Psístrato, passa pelas praças de Atenas – e nisso acredita o ateniense honrado –, então a cada instante, como um sonho, tudo é possível, e a natureza inteira esvoaça em torno do homem como se fosse apenas uma

² Para uma análise semiótica dos desdobramentos dessa questão filosófica, recomendamos a leitura de Brito Jr (2007) e Brito Jr. (2008).

maskarada dos deuses, para os quais seria apenas uma diversão enganar os homens em todas as formas (NIETZSCHE, 1873, p. 37).

É no seio da metáfora como “mentira sem disfarces” que a arte influi na vida prática, alimentando o imaginário que subverte o núcleo duro da ideologia e da verdade no sentido extra-moral.³ Ao render-se à ciência como um conjunto homogêneo de metáforas bem construídas, integradas no modelo de uma estrutura conceitual capaz de racionalizar a experiência e, conseqüentemente, aplacar o impulso cego que levaria a humanidade à sua própria destruição, o ser-humano põe sua razão e emoção a serviço de uma espécie de “Leviatã”, cuja verdade é, contraditoriamente, forjada na mentira criada em torno da circulação dessas “moedas de effigie gasta”. Talvez seja por isso que o propósito nunca é de fato atingido: a imposição de uma nova “verdade” rouba a imaginação, concentrando-a toda na ficção da verdade e no consenso coletivo, exigindo, a cada novo momento, um comprometimento com uma nova abstração, um novo código. Apenas quando se resgata a metáfora originária, aceitando-a tal como ela é, que é possível recuperar aquela “intuição”, aquele impulso imaginativo, característico do intelecto humano. Se o intelecto e a imaginação são o meio encontrado pela humanidade para refugiar-se da natureza, nada mais justo, então, que essa ficção inerente seja uma metáfora artística, que devolva ao homem, a todo o momento, a capacidade de sonhar, de criar formas, de ludibriar ao mesmo tempo a natureza e a “segunda natureza” do engodo de uma representação imposta, que se repete coletivamente sob o nome de “verdade”. Deixemos a palavra final com o próprio Nietzsche:

[...] com prazer criador ele [o intelecto] entrecruza as metáforas e desloca as pedras-limites das abstrações, de tal modo que, por exemplo, designa o rio como caminho em movimento que transporta o homem para onde ele, do contrário, teria de ir a pé. Agora ele afastou de si o estigma da servilidade: antes empenhado em atribulada ocupação de mostrar a um pobre indivíduo, cobiçoso de existência, o caminho e os instrumentos e, como um servo, roubando e saqueando para seu senhor, ele agora se tornou senhor e pode limpar de seu rosto a expressão da indigência. [...] Aquele descomunal arcabouço e trajeamento dos conceitos, ao qual o homem indigente se agarra, salvando-se assim ao longo da vida, é para o intelecto que se tornou livre somente um andaime e um juguete para seus mais audazes artifícios: e quando ele o

³ Essas ideias não estão longe da vertente teórica representada por Wolfgang Iser. A este respeito, recomendamos: Iser (1996) e Rocha (1999).

desmantela, entrecruza, recompõe ironicamente, emparelhando o mais alheio e separando o mais próximo, ele revela que não precisa daquela tábua de salvação da indigência e que agora não é guiado por conceitos, mas por intuições (NIETZSCHE, 1873, p. 37).

Referências Bibliográficas

BRITO JR., Antonio Barros de. “O conceito de vanguarda a partir da reflexão sobre a obra aberta, de Umberto Eco”. In: *Revista Síntesis – Revista dos cursos de Pós-Graduação*, vol. 12, pp. 87-96, 2007.

_____. “A abertura e a indeterminação de sentidos da obra literária como possibilidades de revolução nas concepções de mundo do leitor”. In: *Anais do XI Congresso Internacional da ABRALIC. Tessituras, Interações, Convergências*. São Paulo, 2008.

DE MAN, Paul. “Retórica de Tropos (Nietzsche)”. In: *Alegorias da Leitura*. Trad. Lenita R. Esteves. Rio de Janeiro: Imago, 1996.

DERRIDA, Jacques. *Margens da filosofia*. Trad. Joaquim Torres da Costa e António M. Magalhães. Campinas: Papirus, 1972.

ECO, Umberto. *As Formas do conteúdo*. Trad. Pérola de Carvalho. São Paulo: Perspectiva, 1971.

_____. *Tratado geral de semiótica*. Trad. Antonio de Pádua Danesi. São Paulo: Perspectiva, 1975.

_____. *Kant et l'ornithorynque*. Trad. francesa de Julien Gayard. Paris: Grasset, 1997.

FOUCAULT, Michel. *A Ordem do discurso*. Trad. Laura Fraga de Almeida Sampaio. São Paulo: Ed. Loyola, 1996.

ISER, Wolfgang. *O Fictício e o imaginário – perspectivas de uma antropologia literária*. Trad. Johannes Kretschmer. Rio de Janeiro: EdUERJ, 1996.

NIETZSCHE, Friedrich. “Sobre verdade e mentira no sentido extra-moral”. In: *Os Pensadores*. São Paulo: Abril Cultural, 1873.

ROCHA, João Cezar de Castro (org.). *Teorias da ficção: indagações obra de Wolfgang Iser*. Rio de Janeiro: Eduerj, 1999.

PEIRCE, Charles S. *Semiótica*. Trad. José Teixeira Coelho Neto. São Paulo: Perspectiva, 1990.