

UNIVERSIDADE FEDERAL DO ESTADO DO RIO DE JANEIRO - UNIRIO
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS E SOCIAIS - CCH
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM MEMÓRIA SOCIAL - PPGMS

Marina Alonso de Rezende Gripp

FILOSOFIA, PSICANÁLISE E MEMÓRIA SOCIAL: ENLACES NOS PROCESSOS DE
PRODUÇÃO DE VERDADES

RIO DE JANEIRO
2022

UNIVERSIDADE FEDERAL DO ESTADO DO RIO DE JANEIRO - UNIRIO
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS E SOCIAIS - CCH
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM MEMÓRIA SOCIAL - PPGMS

Marina Alonso de Rezende Gripp

FILOSOFIA, PSICANÁLISE E MEMÓRIA SOCIAL: ENLACES NOS PROCESSOS DE
PRODUÇÃO DE VERDADES

Dissertação de Mestrado, apresentada ao Programa de Pós-graduação em Memória Social (PPGMS), Universidade Federal do Rio de Janeiro, como requisito parcial à obtenção do título de Mestre em Memória Social.

Orientador: Prof. Dr. Ricardo Salztrager

Linha de Pesquisa: Memória, subjetividade e criação
Área de Concentração: Estudos Interdisciplinares em
Memória Social

RIO DE JANEIRO
2022

G846 Gripp, Marina Alonso de Rezende
Filosofia, psicanálise e Memória Social: enlaces
nos processos de produção de verdades / Marina
Alonso de Rezende Gripp. -- Rio de Janeiro, 2022.
77 f.

Orientador: Ricardo Salztrager.
Dissertação (Mestrado) - Universidade Federal do
Estado do Rio de Janeiro, Programa de Pós-Graduação
em Memória Social, 2022.

1. verdade. 2. Memória Social. 3. psicanálise. 4.
filosofia. I. Salztrager, Ricardo, orient. II.
Titulo.

Marina Alonso de Rezende Gripp

FILOSOFIA, PSICANÁLISE E MEMÓRIA SOCIAL: ENLACES NOS PROCESSOS DE
PRODUÇÃO DE VERDADES

Dissertação de Mestrado, apresentada ao Programa de Pós-graduação em Memória Social (PPGMS), Universidade Federal do Rio de Janeiro, como requisito parcial à obtenção do título de Mestre em Memória Social.

Aprovada em

Banca Examinadora:

Prof. Dr. Ricardo Salztrager (Orientador)
Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro – UNIRIO.

Profa. Dra. Josaida de Oliveira Gondar
Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro – UNIRIO.

Profa. Dra. Bruna Pinto Martins Brito
Universidade Federal Fluminense – UFF.

AGRADECIMENTOS

Ao meu marido, Matheus, pelo apoio incondicional em todo o processo, desde a seleção à escrita da dissertação. Seu carinho, paciência e amor foram essenciais para meu caminho.

Aos meus pais, Mônica e Adriano, pelo cuidado, pela atenção e suporte que sempre me forneceram. Por me incentivarem a perseguir meus objetivos e a realizá-los da melhor maneira possível. Ao meu irmão, Pedro e minha cunhada, Bruna, que me acolheram no Rio nas etapas iniciais e também me incentivaram durante o todo processo. À minha sobrinha Manuela, que já inspirava força antes mesmo de nascer no caos da pandemia.

Ao meu orientador, Prof. Ricardo, que fez parte do meu percurso desde a primeira semana da faculdade de Psicologia. Gostaria de agradecer por todo o apoio, a persistência em momentos difíceis, a sabedoria na transmissão e inspiração na profissão de professor e pesquisador, a que tanto se dedica.

Agradeço às professoras da banca, que muito contribuíram para esta pesquisa, com escuta atenta e falas marcantes. À Profa. Jô Gondar, também pelas trocas importantes que tivemos nas aulas de Seminário de pesquisa, e pela admiração que me passa por seu percurso e produção. À Profa. Bruna Brito, por ser tão presente na minha formação acadêmica e clínica, estando disposta a ouvir e acolher as mais diversas falas e preocupações, em sua posição sempre afetuosa.

À CAPES, pelo financiamento da pesquisa.

Aos professores e alunos do PPGMS, aos quais tive contato principalmente virtualmente, e foram acolhedores e solidários no processo do mestrado.

Aos meus familiares, incluindo a família Bianco-Salomon, Vó Cida, meus tios queridos e primos que se fazem presentes mesmo na distância – Mariana, Heitor, Aurélio, Vanessa, Rafa, Lara, Anna, Laura, Fernanda, Lintz, Gabriel, João, Nat – a lista de primos é longa!

Por fim, mas não menos importante, gostaria de agradecer aos meus amigos; à Raphael, por todo carinho e apoio no processo; à Ivy e Lucas, por estarem dispostos sempre a ouvir e partilhar suas experiências, à Priscilla, Thays, Jéssica, Elis, Luciana, Weydler, aos colegas da Associação Psicanalítica – tenho muita sorte em ter todos vocês no meu caminho.

“Quem é você?” perguntou a Lagarta.
Não era um começo de conversa muito animador.
Alice respondeu, meio encabulada: Eu... mal sei, neste
exato momento... pelo menos sei quem eu era quando
me levantei esta manhã, mas acho que já passei por
várias mudanças desde então”.

(LEWIS CARROL)

GRIPP, Marina Alonso de Rezende. **Filosofia, psicanálise e Memória Social: enlaces nos processos de produção de verdades.** 2022. 78 f. Dissertação de Mestrado (Pós-graduação em Memória Social) – Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2022.

RESUMO

A presente pesquisa pretende realizar um caminho em torno do processo da verdade, a enfatizando em sua relação com a filosofia, com a psicanálise e com a memória. Para tal, utilizaremos o método da revisão bibliográfica. Assim, iniciaremos o debate resgatando a noção clássica de uma verdade-essência, una e universal, destacando a teoria platônica. A seguir, faremos um percurso perpassando o nascimento da concepção de sujeito, até chegarmos à noção de verdade-produção foucaultiana, marcando seu aspecto múltiplo e seus efeitos nos sujeitos e na sociedade. Faremos um recorte análogo na psicanálise, marcando três tempos da teoria freudiana, da verdade como adequação à realidade, verdade como desvelamento e verdade como construção. A memória se faz presente no processo, em conjunto com o conceito de verdade, e as aproximamos em suas características de movimento e produção. Também desejamos destacar a verdade em seu aspecto não-todo, singular, aproximando as concepções de Foucault e Freud sobre o tema. Por fim, nos deteremos a investigar as relações entre o sujeito e a verdade na sociedade contemporânea, nos utilizando do atual cenário da “pós-verdade” e das “fake news” para pensarmos o conceito na atualidade e suas relações com as novas formas de subjetividade no discurso neoliberal, tendo como objetivo principal lançar questionamentos sobre uma concepção universal da verdade, a tomando em sua característica de abertura, como processo inacabável. Evidenciamos o conceito da verdade não por sua total relativização, mas pela postura ética em admitirmos seu limite e em sustentarmos uma posição crítica frente aos discursos vigentes na sociedade.

Palavras-chave: verdade, Memória Social, psicanálise, filosofia.

GRIPP, Marina Alonso de Rezende. **Philosophy, psychoanalysis and social memory – links in the production of truths processes.** 2022. 78 f. Dissertação (Pós-graduação em Memória Social) – Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2022.

ABSTRACT

This study focuses on methods for truth finding in three different fields: philosophy, psychoanalysis and social memory. Canon literature begins with a classical platonic approach to truth as being sole and universal. Much later in time, the philosophical concept of subjectivity allowed Michel Foucault to describe many and multiple truth production processes which impact individual perspectives and social realities. Furthermore, there can be found three periods in Sigmund Freud's psychoanalysis theory: truth as correspondence to reality, truth as a revealing process, and truth as subjective construction. Social memory is also shown to be the product of collective movement and so inherently fragmented, connecting its perception to Freud and Foucault's ideas. Finally, the author analyses the relationship between individual subjects and truth finding in contemporary society, considering the "post-truth" idea and the "fake news" phenomenon in the neoliberal age, in order to question any ideal of universal truth versus theories that take its changeable structure into account, revealing truth-searching to be an always-ongoing process. Thus, after the rejection of simple relativistic epistemologies, truth finding depends on an ethical attitude by the researcher, who must acknowledge the boundaries of their research work and maintain a critical approach to prevalent public discourse.

Keywords: truth, Social Memory, psychoanalysis, philosophy.

SUMÁRIO

1	INTRODUÇÃO	9
2	UM CAMINHO DA VERDADE NA FILOSOFIA	14
3	UM CAMINHO DA VERDADE NA PSICANÁLISE FREUDIANA	31
4	UM CAMINHO DA VERDADE NA CONTEMPORANEIDADE	48
5	CONSIDERAÇÕES FINAIS	67
	REFERÊNCIAS.....	75

1 INTRODUÇÃO

Badiou (1994) propõe a ideia de que toda verdade é uma novidade. A questão filosófica em seu entorno seria sobre seu aparecimento e seu processo, seu vir-a-ser. Para o autor, a filosofia moderna critica a verdade como adequação do pensamento à coisa, e assim ele a destaca como um processo inacabável, e que a forma de se imaginar uma verdade acabada seria por meios de forçar uma ficção de totalidade. Pois, sempre sobra algo impossível de nomear em relação à verdade, algo inforçável que estabelece seu limite e não permite sua onipotência. Seria uma postura ética admitirmos o limite da verdade, uma moderação de seus efeitos, seu conceito não totalizável.

Se admitir o limite da verdade e sua forma não totalizável requer uma postura ética, podemos questionar por essa via muito do que vemos em nossa sociedade, na atualidade. Vamos partir do cenário do filme “Não olhe para cima” (2021), de Adam McKay, para iniciar este questionamento. A história começa com a descoberta de um cometa que está em rota de colisão com o planeta Terra, dentro de aproximadamente seis meses. Kate, a estudante de astronomia que promoveu essa descoberta, e seu professor Randall, começam seu caminho de alertar as autoridades e a mídia sobre o fato, a fim de que seja pensado algum plano possível e que a população seja informada do acontecimento. Mas o que ocorre na sátira é o contrário do que esperaríamos, ou talvez sob uma lente pessimista, no nosso contexto, exatamente o que esperamos; ninguém parece se importar tanto com a destruição da Terra. Há preocupações de ordem política, financeira, há polarização da descoberta reproduzida nas mídias sociais por “olhe para cima” e “não olhe para cima”. Porém, não há a preocupação em admitir uma catástrofe e sentir o que o fato causa em cada um, não se admite a obviedade do fato – os seres humanos serão extintos. Será que, por não haver uma verdade toda, acabada, podemos então esvaziá-la totalmente? Esta não seria uma indicativa contrária à postura ética afirmada por Badiou? Não é pela verdade ser processual que podemos relativizar seu conceito desta forma.

Vemos no filme uma caricatura do que vivemos, bastando substituir o evento do cometa pelo aquecimento global, ou a própria pandemia da Covid-19 pela qual ainda estamos passando. Podemos pensar a afinidade deste cenário com o conceito de “pós-verdade”, e a pertinência deste trabalho em abordar o conceito da verdade, na época que “pós-verdade” e as “fake news” ganham cada vez mais notoriedade. Desde 2016, quando “pós-verdade” foi eleita

a palavra do ano pelo Dicionário Oxford (G1, 2016), o debate e estudo destes conceitos se colocaram em voga, a fim de se estabelecerem balizas para pensá-las em nossa cultura.

Ainda segundo o Dicionário Oxford, “pós-verdade” é “um adjetivo relacionado ou evidenciado por circunstâncias nas quais as pessoas respondem mais a sentimentos e crenças do que a fatos objetivos” (2022, tradução nossa). Vale destacar, porém, que nunca houve uma verdade una, objetiva e perdida em algum lugar do tempo, ou seja, a noção de “pós-verdade” e as “fake news” já existiam de algum modo, não nomeadas desta forma. Mas o uso desses termos resgata uma particularidade do nosso tempo, principalmente com os efeitos da tecnologia e das mídias sociais, e a emergência portanto de um novo contexto a ser pensado.

Dunker (2017) defende a “pós-verdade” como uma espécie de reação negativa ao programa cultural e político do pós-modernismo, um falso contrário necessário desse, na medida em que o politicamente correto, o relativismo cultural e a mistura estética pós-moderna tivessem gerado um retorno a valores orgânicos e plenos. Com a pós-modernidade se trouxe a discussão de como deveríamos entender a modernidade e o sujeito moderno; com a “pós-verdade”, inaugura-se uma reflexão prática e política sobre o que podemos entender por verdade e sobre sua suposta autoridade. Há um ponto de torção do sujeito pós-moderno para o “pós-verdadeiro”, sem conflito e sem oposição, o que define as novas e diferentes formas de subjetivação presentes na sociedade.

O autor data o nascimento da “pós-verdade” anterior a seu batismo em 2016; defende que em 2001, com o ataque às torres gêmeas de Nova Iorque, houve a modificação de um relativismo cultural da verdade, com o destaque do avanço das teorias identitárias, para a inversão do real da guerra ao terrorismo. O que vinha sendo tratado à tolerância religiosa e abertura à diferença tornou-se perseguição aos muçulmanos, autorizou-se em nomes dos costumes e da defesa do Estado medidas austeras ao que vinha de fora. O batismo da “pós-verdade”, em 2016, veio em conjunto “com o discurso vencedor em campanhas políticas que deram uma nova face conservadora ao mundo” (DUNKER, 2017, p. 14).

Assim, ascendeu também um novo modo de irracionalismo, que recoloca na pauta temas como a relatividade do aquecimento global, do criacionismo contra a Teoria da Evolução de Darwin, o questionamento das vacinas, todos facilitados de modo inédito e global pela internet e redes sociais. A versão contemporânea da “pós-verdade” coloca em voga uma verdade cheia de subjetividade, mas sem sujeitos. O sujeito, nesse contexto, se afastaria do registro simbólico, pelo qual se impõe o imaginário e os ícones – como se houvesse o congelamento entre o que se vê e o seu significado. O que estaria em voga seria o registro especular do eu; encontramos assim uma perda de autonomia subjetiva, o sujeito fica

à mercê do Outro, numa condição de alienação e não se pode escapar à posição de assujeitamento, sob risco de perder sua própria existência. Seria apenas pela posição genealógica que se poderia enunciar a articulação existente entre o registro do sujeito e o do reconhecimento simbólico, como critério ontológico fundamental (BIRMAN, 2019, p. 459).

Destacamos aqui ainda o filme “Não olhe para cima” e seus personagens, sem ambivalências, sem sentimentos, sem complexidade frente aos acontecimentos da vida. Apenas querem acreditar em um caminho em que tudo ficará bem, em que ocorre o menor desprazer possível, em que se encontrar em modo automático, sem interpretar e se posicionar criticamente. A verdade aderida por muitos tem uma subjetividade que não é do próprio sujeito, mas que é aceita por ele sem crítica, com critérios de validade afetivos. Essa verdade é moralmente carregada, tem implicações políticas e institucionais, e não se destaca como questão ética potencialmente transformadora.

Para Dunker (2017), o discurso da pós-verdade não corresponde apenas à suspensão de referências a fatos verídicos e objetivos, substituídas por opiniões tornadas críveis à base de repetições e sem fontes confirmadas. Seria mais complexo que isso, envolvendo uma articulação calculada de observações corretas, interpretações possíveis e fontes confiáveis com um conjunto misto falso. Trataria de se explorar algo que o sujeito já cultivava em si, preconceitos, pensamentos, que gradualmente o levariam a acreditar em conclusões tendenciosas.

A “pós-verdade” também transfere a autoridade da ciência ou do jornalismo para a produção e as opiniões massificadas, aproveitando-se do mito da unidade da ciência para calar suas controvérsias e polêmicas que se transformam com o tempo e vociferar uma unidade, uma ordem, a ideia de que a ciência teria um posicionamento claro e sem conflitos. Dunker (2017) aponta que o prefixo “pós” aposenta a verdade, mas defendemos talvez que este a coloque em destaque, num outro lugar, nem tão desconhecido, mas no nosso tempo presente, o que nos convoca ao debate e a diversas reflexões possíveis. Sendo assim, como podemos pensar a verdade no nosso contexto, na nossa cultura?

O escopo desta pesquisa encontra-se no campo da Memória Social. Podemos aproximar os conceitos de memória e verdade no aspecto de devir e multiplicidade, já que pensar com a Memória Social nos faz abdicar a ideia de que haveria uma verdade una, que tanto estaria na origem da história quanto fórmula que resolveria o sofrimento dos sujeitos na sociedade. Gondar (2016) destaca a emergência e transdisciplinaridade deste campo, aponta a necessidade de ir além de uma verdade simples e universal, encarando o real como algo

complexo e múltiplo, admitindo-se a necessidade do entrecruzamento de diferentes saberes para criar um novo.

O conceito de memória sofre permanente questionamento, pois ao mesmo tempo engloba lembrança e esquecimento, tem processos de transformação e conservação, e pode abarcar diferentes discursos e perspectivas. Trata-se aqui justamente de situar o conceito de memória como devir, processo, afastando-se à conceituação da memória como estática. Segundo Salztrager e Lourenço (2017) é neste ponto que o estudo do conceito de verdade pode contribuir para o campo da Memória Social, combatendo o aspecto de absoluto e essência e valorizando o que há de transitório no saber, levando-se em consideração a verdade como uma produção humana e finita em relação ao tempo. Para percorrermos tal caminho, utilizaremos a revisão bibliográfica como metodologia de pesquisa, com obras escolhidas de autores do campo.

Esta pesquisa pretende, dessa maneira, realizar um caminho em torno do processo da verdade, enfatizando-a em sua relação com a filosofia, a psicanálise e a memória. Para tal, no primeiro capítulo iniciaremos com a discussão da filosofia, resgatando a noção clássica de uma verdade-essência, adequada, toda, propondo reflexões para sua construção. Faremos uma breve introdução da noção de verdade na Grécia Arcaica, preparando o solo do discurso filosófico. Iremos debater, a seguir, a teoria platônica, destacando sua incansável busca pela verdade e por uma concepção plena da coisa. Da Grécia até Descartes, tentou-se estabelecer um discurso universal, centrado da razão e no pensamento.

Com o progresso da racionalidade, surgiram também suas críticas, como a kantiana, que modifica a noção de conhecimento que perdurava até então. Kant abre espaço para se pensar uma verdade subjetiva e parcial, já que a verdade vem de um sujeito e para este a coisa-em-si é inalcançável, ele tem apenas acesso aos fenômenos a partir de suas categorias subjetivas. Por demais, pensaremos com a crítica de Nietzsche à racionalidade, que também rompe com o pensamento platônico, ao propor que o conhecimento foi inventado, não possui origem, além de questionar a existência do sujeito como um, tomando-o em seu contexto histórico. A partir dessas balizas, esta pesquisa destaca um ponto de virada no conceito da verdade; Foucault, utilizando a referência nietzschiana, afirma que a verdade é desse mundo, produzida nele, resultado de efeitos de jogos de poder e saber. Ela não se dá de forma única e universal, mas é produzida pelos discursos e pelo social, que fazem circular efeitos de verdade.

No segundo capítulo, faremos um caminho do conceito da verdade na teoria psicanalítica, partindo da teoria de Freud e dos apontamentos de Lacan e Miller.

Destacaremos três tempos da verdade na teoria freudiana, sendo a primeira delas a verdade como adequação à realidade, trazendo à baila a teoria da sedução e a ideia de uma cena original que seria responsável pelo trauma, a partir de uma ressignificação futura. Quando passa a duvidar do que os neuróticos falavam em seu consultório e valorizar as fantasias, Freud percebe a verdade em um segundo tempo, como desvelamento. Seu interesse se afirma em fazer consciente o inconsciente, pensando na posição do sujeito frente ao seu desejo e admitindo a realidade psíquica como tendo mesma importância que a realidade material.

Após “Além do princípio de prazer” (1920), marcamos o terceiro tempo da verdade, na descoberta de algo que não pode ter inscrição psíquica nem ser representado; a verdade pode ser colocada em construção, e é dada como ficção, apontando para uma visão de não-completude. Pretendemos articular a noção de verdade como construção em Freud e verdade como produção em Foucault, para pensar o sujeito e a subjetividade numa perspectiva de singularidade, de abertura e constante movimento.

No terceiro e último capítulo, entraremos no debate da verdade na contemporaneidade, pensando sujeito e verdade no nosso contexto. Dessa forma, partiremos da discussão iniciada anteriormente, da “pós-verdade” e das “fake news”, para lançar questionamentos sobre a verdade, nos propondo a refletir sobre a atualidade e sobre nossas práticas discursivas, levando em consideração seus efeitos nos sujeitos. Assim, vamos destacar a parcialidade da verdade, e a busca do capitalismo e do neoliberalismo, como práticas as quais estamos inseridos, na tentativa de preencher e fazer uma ficção de totalidade, produzindo um novo funcionamento psíquico nos sujeitos, marcando a subjetividade em nossa cultura.

Nosso objetivo se faz não o de estabelecer respostas às questões lançadas, mas sim sublinhar as emergências de certas posições teóricas que procuram trabalhar essas questões, a partir dos discursos teóricos de autores estudiosos da contemporaneidade. Iremos estabelecer um diálogo entre a verdade e a memória como construção, articulando as diferentes facetas dos conceitos e o modo como se engendram na nossa sociedade, destacando sua dimensão ética, e estabelecendo balizas para o pensarmos e marcarmos as subjetividades que produzem. Seguindo as indicações de Badiou (1994), ainda, admitiremos a verdade como processo inacabável, reconhecendo seus limites e seu conceito não totalizável.

2 UM CAMINHO DA VERDADE NA FILOSOFIA

O que é verdade? Quem busca pela verdade? A verdade como categoria não faz parte de um sistema de pensamento, um conjunto de valores de uma cultura? Sendo assim, como podemos debater o conceito em sua complexidade? Dentre as ideias do senso comum, a verdade parece sempre ter existido, sem ter sofrido nenhuma transformação, e sendo relativamente simples de explicar. Segundo Detiënne (2013), em uma civilização científica, a ideia de verdade introduz a de objetividade, comunicabilidade e unidade. A verdade para nós se definiria em dois níveis; na conformidade com alguns princípios lógicos e na conformidade com o real, sendo desta forma inseparável das ideias de demonstração, verificação e experimentação. Mas, não seria possível questionarmos essa ideia?

Entre a Grécia Antiga e a Razão ocidental as relações são estreitas, pois foi do pensamento grego que surgiu a concepção de uma verdade objetiva e racional (DETIENNE, 2013). O conceito de verdade é uma construção anterior à filosofia, mas por ela foi posteriormente trabalhado. A pré-história da verdade filosófica direciona-se para a verdade poética, que foi o solo ao qual se organizou o pensamento filosófico grego. Na Grécia Arcaica, a palavra do poeta-profeta era portadora da *aletheia*, da verdade. Juntamente com suas condições de enunciação, a palavra valia para além de seu sentido manifesto, como signo a ser decifrado para que outro sentido pudesse emergir. Desse modo, os signos mundanos e sagrados levavam o indivíduo a outro tempo e outro lugar, ao tempo dos começos e ao mundo dos deuses e heróis (GARCIA-ROZA, 2005).

Os poetas, no *Aedo* da Grécia Arcaica, eram portadores de verdades reveladas, de um dom divino, e, portanto, não inventavam suas histórias. O poeta narrava uma gênese do mundo que não dizia respeito ao tempo histórico, nem cronológico, mas a uma outra dimensão ao qual o *Aedo* tinha acesso. Era como se, neste tempo, as figuras do poeta, do profeta e do sábio se reunissem numa mesma pessoa. A memória conferida ao poeta, por meio da deusa Mnemósine, possibilita um acesso a outro mundo e possibilita o retorno ao mundo mortal para cantar a realidade primordial. A deusa não é responsável apenas pela lembrança, mas também pelo esquecimento (*Lethe*). Aqui, *Aletheia* é o contrário de *Lethe*, é o não esquecimento.

A rememoração do passado pelo poeta tem como consequência o esquecimento do tempo presente, e graças a esse esquecimento o poeta se transporta ao tempo dos deuses. Segundo Garcia-Roza (2005), a função do poeta fazia-se glorificar o soberano, colocando no

topo da hierarquia social e no começo da ordenação cósmica, já que não havia no mundo arcaico uma nítida separação entre as ordens humana e divina.

Essa função se modifica na Grécia de Homero e Hesíodo, onde a poesia passa a narrar as aventuras dos guerreiros de forma escrita. Os reis são substituídos por heróis, e então os poetas narram as memórias dos feitos heroicos e os feitos em si. Em torno do par de opostos memória-esquecimento se estruturava a palavra poética; o feito do guerreiro é eternizado pela palavra do poeta, e pela ausência dela vêm o esquecimento. A partir do surgimento da poesia laica e da filosofia, a memória e a palavra perdem seu caráter sagrado.

A memória do *Aedo* é marcada pela religiosidade e caráter ritual, não podendo ser desvinculada da organização institucional e mental que caracterizava os gregos naquele tempo. Já a memória do filósofo se liga ao “conhecimento, a conservação de um passado histórico como a apreensão das essências inteligíveis” (GARCIA-ROZA, 2005, p 30). A mnemotécnica laica marca a transformação no estatuto da palavra, ao desvalorizar a *aletheia* e valorizar a *doxa*, que aqui podemos tomar por opinião. A novidade reside no fato do reconhecimento do caráter artificial da palavra, que ela é imagem e não parte do real.

Outra forma da dessacralização da palavra ocorreu com a palavra-diálogo do guerreiro, que era desvinculada do compromisso com a verdade e dizia respeito à troca de ideias e estratégias de lutas. A palavra do guerreiro visava à persuasão, pois o que estava em jogo era o poder que a palavra exercia sobre o outro. Há, além da dessacralização da palavra, sua desvinculação da verdade; essa também deixa de ser privilégio de um indivíduo e passa a ser comum a uma classe, a qual a palavra de cada um tem igual valor. Assim, segundo Garcia-Roza (2005) se prepara o caminho para a palavra do sofista e do filósofo.

Com Parmênides, e seu poema Sobre a natureza, há um marco na transformação que a palavra sofre do século VI ao V. Ele repensa a *aletheia*, provocando uma reflexão sobre a distância na relação entre as palavras e as coisas (DETIÉNNE, 2013, p. 150). Daqui por diante, será destacada a oposição verdade-falsidade, pensando a *aletheia* de uma forma lógica e racional inédita, e constituindo outro estatuto à *doxa*. O caminho da verdade seria um guia seguro para se chegar a ela, e o caminho da *doxa* não nos ofereceria garantia, já que não se dispõe de um critério para distingui-la do engano. Trilhando o caminho da verdade, não chegamos a uma proposição absoluta, a uma verdade sem sombras, mas estabelecemos a oposição verdade-falsidade. No caminho da opinião, permanecemos no desamparo.

O filósofo se coloca como o escolhido, aquele que atinge e revela o caminho da verdade. Para Parmênides, a *aletheia* nos fala do desvelamento, condição através da qual o ser e o pensar serão construídos, caminho pelo qual eles podem se dar. A *aletheia* é abertura para

o ser e o pensar, e este caminho não se dá por meio da opinião nem da evidência proveniente da experiência. “A *aletheia* de Parmênides não é uma evidência, mas uma presença que se vela, um desvelamento do qual faz parte um velamento, um ocultar-se” (GARCIA-ROZA, 2005, p. 11). Assim, a verdade filosófica será colocada sob o solo de sua emergência.

A partir de Platão, o percurso filosófico foi ocupado por uma busca da verdade, na tentativa da construção do discurso da correspondência entre o pensamento e o ser (GARCIA-ROZA, 2005). É de grande importância para esta pesquisa destacar dois pontos neste momento: o primeiro, sendo a ruptura que Platão promoveu em relação aos pensadores anteriores a ele. Para Platão, se trata de eliminar o erro e o equívoco, buscando uma concepção plena da coisa, concepção essa que seria possível ao filósofo atingir através do uso da atividade inteligente.

A verdade das essências universais estaria presente na alma, porém seria esquecida por ela; existiria, assim, uma totalidade da verdade em outro mundo, uma verdade sem sombras, a qual o homem desconhece, mas não é completamente ignorante (GARCIA-ROZA, 2005). Porém, podemos pensar que este movimento nos leva a verdades parciais, embora busque uma verdade toda, uma verdade plena. Com o surgimento da metafísica, surge a universalidade do discurso tomada como indício de verdade sobre o ser. Assim, o segundo ponto importante a destacarmos é justamente ser essa, a verdade platônica, que utilizaremos e questionaremos, para tal preparando o caminho de sua emergência e entendendo sua conceituação.

Segundo Châtelet (1994), o projeto da filosofia nasceu e se consolidou em solo da primeira cidade grega, Atenas, mais exatamente em sua democracia. Nela, todos os cidadãos, quaisquer que sejam suas origens, são iguais perante a lei. Têm direito de intervir perante os tribunais e tomar a palavra nas assembleias que se organizam na cidade. Neste contexto, os “professores” que ensinam a falar bem têm papel importante, aqueles que ensinam a técnica da retórica, a manejar os argumentos de modo a convencer os demais nos tribunais e assembleias. Platão, que entra em cena no fim do século V, chama tais professores de “sofistas”, de maneira pejorativa, referindo-se a eles como “indivíduos que utilizam de artifícios duvidosos para não ter que tratar seriamente de seus problemas” (CHÂTELET, 1994, p. 17).

Garcia-Roza (2005) aponta que, com a sofística, há o auge do processo de dessacralização da palavra e da memória, que já havia se iniciado nas assembleias dos guerreiros. Junto com esse processo, tem início a desqualificação dos valores dominantes na cidade, o que tem como consequência a desvalorização de suas próprias leis. Para os sofistas,

a palavra era convenção, não obedecia nem às leis da natureza, nem à lei divina; tratando-se de uma invenção humana, todos os valores e leis poderiam ser reinventados, sendo a palavra persuasão e não um método de se chegar à verdade. No início da derrocada do Estado democrático, os sofistas são colocados como responsáveis diretos pela insatisfação dominante na sociedade.

Os sofistas defendiam a tese do caráter convencional da linguagem, que implica a questão da legitimidade das palavras e sua adequação às coisas (GARCIA-ROZA, 2005). Afinal, se as palavras poderiam ser reinventadas, tem-se uma abertura a partir da fala de cada um. Em torno da oposição natureza-convenção, Platão elabora sua teoria. Garcia-Roza nos dá o exemplo do diálogo Crátilo, no qual Sócrates conversa com este e Hermógenes, sustentando que há uma finalidade própria para cada coisa e cada ação. O responsável por estabelecer o nome das coisas, o nomoteta, exerce seu ofício de acordo com um modelo ideal, “pois parece haver uma certa exatidão natural de um nome em relação ao objeto” (PLATÃO, 1937, p. 391).

Hermógenes defende a palavra como uma “convenção confirmada” (PLATÃO, 2014, p. 131), não havendo diferença se houver a troca de diversos nomes para uma determinada coisa. Para ele, nenhum nome seria inerente à natureza, apenas seguiria normas e hábitos de quem o habilitou ao chamar. Já Sócrates propõe que as coisas têm uma existência estável, próprias a si, uma existência que lhes é inerente. Concorde mais com Crátilo, que defende os nomes como existentes às coisas por natureza e que nem todos podem ser nomotetas, apenas aqueles que, ao olhar os nomes, reconhece a natureza de cada ser, seguindo o princípio de traduzir suas especificidades em sílabas e letras.

Sócrates defende um ponto que concilia a posição dos outros dois, Crátilo, heraclítico, pois se existe uma adequação natural entre o nome e a coisa, de alguma forma ambas estão submetidas a um referencial comum; e Hermógenes, representando o sofista, que defende que se os nomes são criados pelo nomoteta, são uma convenção. No diálogo, Sócrates abre a via original entre as duas possibilidades opostas desde o início; a exigência de posição das formas inteligíveis orienta a pesquisa entre o nome natural e a convenção linguística. Platão elabora, assim, a ideia de que a palavra é tomada como representação da coisa, nos apontando para sua concepção de uma ordem universal, o Mundo das Ideias, ao qual o homem tem acesso, de forma incompleta, através de sua atividade racional.

Antes de ser aprisionada pelo corpo, a alma teria acesso ao mundo das essências universais, das quais as coisas do nosso mundo, chamado por Platão de Mundo Sensível, são cópias. O corpo, possuindo um limite por causa de suas exigências sensíveis, impede que a

alma se recorde completamente da intuição das essências universais (PLATÃO, 1997). Embora esquecida pela alma, a verdade das essências ainda está presente nos homens. Sendo assim, há um desconhecimento dessa verdade pelo homem, e o uso da razão seria uma forma de alcançá-la

O nomoteta possui o conhecimento que permite pensar a melhor correspondência entre as palavras e as coisas, sendo esta derivada de uma ordem universal e não apenas resultado do diálogo de indivíduos e povos. Platão defende que há uma relação de semelhança entre as ideias e as coisas e entre as coisas e as palavras (GARCIA-ROZA, 2005). A crítica aferida aos sofistas, feita por Platão, é em vias de denunciar a falta de legitimação do seu discurso. Tal como os sofistas, Sócrates e Platão defendiam a confrontação de opiniões como modo de se constituir um saber, mas pretendiam retirar esse saber de uma ordem de certeza subjetiva, conferindo-lhe valor de verdade.

Platão acreditava que o único modo de se constituir um discurso que possuísse critério próprio de validade, um discurso autolegitimado, seria através da exigência da não-contradição. Garcia-Roza (2005) nos aponta, assim, que o que surgia neste momento era a razão conceitual fundada na exigência da não-contradição, e o discurso assim constituído chamou-se discurso filosófico. Segundo Châtelet, o filósofo afirmará que o discurso que faz é o que, por excelência, corresponde ao real e possui valor universal. Platão, assim, fundamenta seu empreendimento, construindo “uma doutrina do ser, inventando, por assim dizer, a palavra, dizendo o que é o ser. Isso se chama doutrina, ou hipótese, das Ideias” (CHÂTELET, 1994, p. 30, grifo do autor). Platão faz no papel de Sócrates a denúncia do discurso vazio do sofista, ensinando como deve conduzir-se aquele que se propõe a saber.

Pensando na relação verdade-memória, temos em Platão o esquecimento não como complemento da memória, mas sim como uma enfermidade, já que esquecer seria perder completamente os vestígios do mundo onde habita a verdade. Para ele, “o esquecimento é o mal maior de que pode ser acometida a alma” (GARCIA-ROZA, 2005, p. 63), na medida em que lembrar não diz respeito a um passado primordial como na Grécia Arcaica, mas a entidades eternas, essências constituintes da verdadeira realidade. Marca-se outro ponto em que Platão rompe com pensadores anteriores; para ele, o acesso à verdade se daria não pelo retorno a um tempo primeiro, mas pela saída do tempo que conhecemos. Há em Platão, a memória dos acontecimentos temporais e intemporais, sendo apenas a segunda fonte de se chegar ao verdadeiro conhecimento.

Assim, é necessário lembrar para que os modelos possam persistir contra a força das cópias que os degradam, para que a imutabilidade possa se perpetuar contra a força do devir, enfim, para que seja possível reencontrar a origem e a identidade. Por sob a

tese da reminiscência e a condenação do esquecimento, desenha-se um projeto político para salvar a cidade: é a perda da identidade da pólis que Platão lamenta, relacionando o esquecimento à enfermidade da alma, e a reminiscência à sua salvação (GONDAR, 2016, p. 26).

O filósofo seria aquele que se aproximaria do mundo das Ideias em busca da verdade, ultrapassando o mundo das aparências através do uso da razão. Temos, deste modo, a leitura platônica da verdade como algo que não pertence a nosso mundo, que se aproxima de uma essência imutável e deve ser procurada a todo custo (GONDAR, 2016). A tradição filosófica ocidental deu-se neste sentido, remontando a Platão, caracterizando o conhecimento pela centralidade do pensamento, pela racionalidade, pela semelhança, pela adequação, pela unidade. Não que toda filosofia seja grega, mas a Grécia viveu certos acontecimentos, como os marcados neste trabalho, que levaram ao homem produzir esse gênero original sem equivalente na época.

Châtelet (1994) defendia ser possível, assim, falar de uma invenção da razão, e para compreender a filosofia como gênero cultural novo, é importante esse retorno à Grécia Clássica. A filosofia não tem objeto em si, é uma disciplina, um gênero cultural, que se esforça em determinar um modo de demonstração; ela toma seus objetos de uma realidade exterior. Para os gregos, esses objetos são a política e a cidade, por exemplo. Ou seja, a filosofia e seu desenvolvimento nunca são independentes do interior da qual ela aparece e se desenvolve, seu contexto se enlaça com sua produção.

A seguir, nos voltaremos ao que Châtelet (1994) chamou de recomeço da filosofia nos séculos XVI e XVII, dando um salto no tempo. Segundo o autor, podemos ver com Descartes e sua administração das descobertas de Copérnico e Galileu, um segundo começo da filosofia. E é preciso fazer um recorte em torno do nosso objeto, sendo inicialmente circunscrever os aspectos da verdade-essência, que se iniciou com Platão e possui congruências com a verdade da racionalidade e do desenvolvimento científico.

O recomeço da filosofia nos séculos XVI e XVII está ligado ao aparecimento desse outro contexto, o da ciência, que podemos marcar em conjunto com o afloramento da modernidade. Houve um abalo na concepção do mundo, também a partir do Renascimento, do aparecimento da física e a invenção da imprensa. Quem expressa com mais intensidade o aparecimento da física e sua revolução é Copérnico (CHÂTELET, 1994, p. 55). Até então, é a concepção aristotélica que dominava a cultura ocidental, mas remanejada e aprofundada durante os séculos. A física aristotélica é descritiva, uma física de constatação; e acredita que a Terra está no centro do sistema. Copérnico parte da hipótese de Aristarco de Samos, astrônomo grego que acreditava que o Sol se encontrava no centro de nosso universo. Então,

Copérnico desenvolve seu trabalho, partindo dessa ideia, e defende que a Terra faz parte do conjunto de planetas que gravitam em torno do Sol.

Enquanto Copérnico fica nas hipóteses, o trabalho de Galileu Galilei é mais contestador, propondo uma verdadeira revolução intelectual e cosmológica – começando aí o problema da física com as autoridades eclesiásticas. Defendia que o mundo é uno, e que todas as realidades obedecem aos mesmos princípios, quer se trate do planeta, de uma pedra, do céu, das nuvens. “Galileu construiu a imagem do mundo em torno da qual se fabricou a realidade que conhecemos” (CHÂTELET, 1994, p. 59). Também nesta época, do fim do século XV ao início do XVII, se desenvolve grandemente a matemática.

Galileu que mostrar que a natureza se escreve em linguagem matemática. Assim, a ciência do real não é mais simplesmente a descrição do que se vê, se torna explicativa em razão à matemática, capaz de se desenvolver por dedução, imaginando o que não se vê por cálculos, desenvolvendo na experiência possível o que é dado na experiência efetiva. Sendo assim, Galileu nos aponta para uma realidade sensível inteligível, desde que se façam análises necessárias e que o instrumento matemático seja aperfeiçoado.

Descartes administra a revolução de Copérnico e Galileu na medida em que populariza a nova física e luta para que ela seja aceita, mesmo com a condenação de Galileu, tendo em seu projeto fundamental tornar o homem senhor e possuidor da natureza (CHÂTELET, 1994, p. 61). Em 1637, Descartes publica o “Discurso do método”, um conjunto que abrange considerações metodológicas e filosóficas, além de exemplos de trabalhos científicos. Descartes é considerado o filósofo fundador da modernidade, pois ao considerar o mundo sob a ótica da nova física, admite uma realidade diferente, direcionando sua investigação a pergunta “o que é o conhecimento?”.

De acordo com Châtelet (1994), o trabalho de Descartes em “Meditações Metafísicas” tem em seus principais resultados o sujeito cognoscente como o “eu penso”; mesmo que não houvesse matéria, haveria sujeito pensante. Mesmo que o sujeito duvide, sinta, queira, ele não pode questionar sua existência, pelo próprio exercício do pensar. A constatação é que o sujeito é pensamento puro. É possível ao sujeito abstrair em seu pensamento, pensamento este que submete o mundo sensível a uma análise que pode retornar a ele, para torná-lo acessível. O que introduz essa nova categoria, sujeito, de importância para nossa pesquisa. Por enquanto, é um sujeito pleno, o que ainda coloca sua verdade como absoluta.

Mas ao adicionarmos a categoria do sujeito, passamos a ter uma subjetividade, o que dá outro sentido à verdade – assim pode ser questionada a eternidade e unicidade da verdade, como nos aponta Gondar (1999). Introduzindo o sujeito, também é introduzida uma dimensão

de temporalidade, já que pensando a partir dele nos confrontamos com sua finitude. O sujeito não é eterno, não é absoluto, ele se transforma com o tempo, tendo assim sua possibilidade de conhecimento limitada. Descartes reencontrou na razão um novo ponto de segurança capaz de reunir evidência material e certeza psicológica (DUNKER, 2017).

Para Châtelet (1994, p. 66), trata-se, desde a Grécia até Descartes, de legitimar um discurso que todo homem possa aceitar. Um discurso que constitui um campo na qual a verdade aparece pela via demonstrativa e não por revelação ou via puramente experimental, como no mundo religioso ou empírico. Com Copérnico e Galileu, quer-se produzir uma linguagem tão próxima quanto possível da inteligibilidade, da exatidão da linguagem matemática. Assim, “o novo objeto principal da filosofia será o sujeito cognoscente”.

Descartes inova quando coloca uma tarefa original para o homem, a dominação da natureza. Mas, continua a pensar e a se expressar com conceitos da metafísica e teologia do seu tempo, sendo partidário das ideias inatas (CHÂTELET, 1994, p. 90). Pensa que Deus inscreveu no homem as sementes da verdade, e que a experiência teria função de despertar; é uma ideia clássica e afim à posição platônica. O cartesianismo suscita alguns movimentos, a partir do século XVIII, dentre eles o empirismo e o cartesianismo de escola.

Para Descartes, o fundamento da realidade natural é a criação de Deus, que criou o mundo segundo regras, e não ao acaso. Essas leis são simples e racionais. Sendo assim, quando um cientista se depara com uma causa, ela seria o princípio explicativo do efeito, deve haver uma relação inteligível entre a causa e o efeito. Uma crítica aferida ao cartesianismo é que as leis não podem ser fundamentadas na razão por si mesma, mas sim na experiência.

Já segundo os empiristas, como David Hume, quando se observa a realidade natural sob experimentações controladas, percebe-se que a natureza obedece à leis ora simples, ora complexas. Não haveria regras gerais, nem um pensamento preconcebido, mas sim constatações através da experimentação. “O mundo é como é, e devemos tentar torná-lo inteligível com os meios de que dispomos, isto é, com a experiência. Não há uma ordem do mundo que corresponda a uma razão superior homogênea e unificada” (CHÂTELET, 1994, p. 93).

Com o decorrente progresso da ciência, desencadeia-se uma crítica profunda da racionalidade clássica, como a dos empiristas, e então chegamos nosso debate ao pensamento de Kant, filósofo que modifica o que se entendia por conhecimento até então. De acordo com Châtelet (1994), Kant é um pensador que reúne dois aspectos, tanto da revolução científica operada por Copérnico e Galileu, quanto pelas transformações que se produziram no período do Renascimento. O filósofo se situa no fim de uma época, do Iluminismo, e espera uma

transformação da natureza humana, acredita que o homem pode se aperfeiçoar – o que se liga a ideia de progresso, ideia essa que domina sua época.

Mas a originalidade de Kant foi a coragem de perguntar o que até então, ninguém havia questionado – como pode haver verdade? Os filósofos até aqui, destacando os clássicos, consideraram que havia verdade, sendo a única questão a do erro, e não a da proposição pré-existente a todo tipo de exercício filosófico. Châtelet (1994) aponta que o ambiente teológico desses filósofos nos faz compreender essa questão, pois para eles Deus criou o homem e a natureza, criou o homem como capaz de conhecer a natureza, sendo o problema para ele o porquê de o homem não conhecer como deveria, o porquê do engano.

Kant, ao questionar como pode haver verdade, assume uma postura crítica, questionando também o status do sujeito cognoscente e o objeto a ser conhecido por ele. Assim, ele se pergunta; quanto ao sujeito cognoscente, o que é preciso para que haja conhecimento? Kant defende que é preciso primeiramente que algo nos afete, pois o homem é inicialmente passivo, ele precisa que alguma coisa primeiro lhe seja dada, precisa receber algo. Kant aponta que a primeira faculdade que o conhecimento mobiliza é a sensibilidade (CHÂTELET, 1994, p. 95). Essa sensibilidade vem de fora, ela não é neutra, e é constituída como um campo, tem formas e se dá em um espaço-tempo.

A segunda etapa do conhecimento seria ativa, pois nela o eu cognoscente aplica regras de entendimentos a esse material que advém da sensibilidade. Essas regras de entendimento são as categorias, os princípios gerais que governam nossa concepção e percepção da realidade sensível. O objeto de conhecimento seria o resultado desta operação. “A realidade sensível, que chamamos usualmente de “real”, não é uma coisa que estaria ali diante do sujeito cognoscente. O que chamamos “real”, insisto, é produzido pelo sujeito cognoscente” (CHÂTELET, 1994, p. 97). Ou seja, o sujeito cognoscente transforma o material que lhe é fornecido pelo exterior incognoscível, através da sensibilidade e de sua organização intelectual. Kant defende que conhecemos o mundo dos fenômenos, e que neste mundo há um material que não depende do homem. Este aspecto valerá para pensarmos outra concepção da verdade.

A terceira faculdade que Kant acrescenta é a razão. Para ele, o homem não pode chegar a uma causa primeira, e assim ele coloca uma crítica à metafísica, pois o homem pode abstrair, utilizar a razão, mas pode também cair em ilusão. Kant mostra que os metafísicos se equivocaram ao falar de seus objetos - a alma, o mundo e Deus - pois desses objetos não se pode ter experiências, portanto não tem a ver com o conhecimento. Para o filósofo, só é conhecimento verdadeiro o que podemos verificar na experimentação.

Châtelet (1994) marca a importância do pensamento de Kant para a modernidade, pois ele funda o pensamento experimental e, conseqüentemente, o racionalismo crítico. Haveria sim, para Kant, um uso teórico da razão, ao se criticar e criar limites para si mesma. A razão crítica kantiana se diferencia da razão metafísica, que constrói discursos que diriam tudo sobre o ser; Kant mostra que o pensamento humano deveria renunciar ao que estava na origem do projeto platônico, ideia de que é possível construir um saber absoluto.

O saber não seria, então, uno e totalizante, mas sim relativo à estrutura do homem, finito, o saber não é um absoluto, é um sistema em aberto de conhecimentos verificados na experiência. Kant estabelece que, quanto ao real, apenas a ciência pode desenvolver enunciados verificáveis, só ela produz enunciados verdadeiros. Contudo, segundo Châtelet (1994), dizer isto não implicar afirmar que a ciência fornece a totalidade da verdade, pois faz parte da mesma os diferentes discursos e confrontações de pontos de vista e experiências.

Podemos depreender daí, que em Kant o conhecimento, partindo do sujeito, será considerado limitado e parcial; o sujeito, então, não pode conhecer as coisas-em-si, mas conhece o mundo a partir de suas formas de sensibilidade e das categorias de seu entendimento. O que está em jogo neste contexto são os fenômenos, as coisas como aparecem a um sujeito, delineadas por categorias subjetivas. Devemos marcar a importância desta pontuação, pois agora pode-se pensar em uma verdade parcial, já que é impossível o conhecimento da coisa-em-si. Kant nos mostra um limite do conhecimento, portanto, um limite da verdade. A verdade deixa de ter uma objetividade e passa ser encarada de modo subjetivo¹.

Nos vale pensar, a seguir, a crítica à racionalidade em sua forma mais transgressora, com Nietzsche. Châtelet (1994) aponta que é interessante tomar Nietzsche como uma articulação, como introdução ao que a filosofia é hoje, já que ele questiona as principais bases da racionalidade. O filósofo questiona o platonismo; defende que escolhendo a hipótese das Ideias, aceitando este discurso racional, unitário, perde-se algo da vida em detrimento a segurança, de ser um bom homem. Perde-se a vida, a sensibilidade, a invenção, a liberdade ativa e criadora do homem. Além disso, Nietzsche mostra que a verdade é uma noção pobre, derivada, e que se deve pensar para além dela (CHÂTELET, 1994, p. 142).

¹ Todavia, Gondar (1999) destaca que temos em Kant a verdade como adequação à realidade, mas a concepção da realidade muda em relação aos filósofos clássicos, os quais a acreditavam como o real, as coisas-em-si. Já para os modernos, a realidade consiste no modo ao qual as coisas se apresentam a nós, pelos fenômenos. Poderíamos construir um conhecimento verdadeiro sobre o mundo, supondo ainda uma correspondência entre pensamento e realidade, ainda que algo nos escape. Esta questão será retomada no próximo capítulo.

Machado (1999) aponta que a filosofia de Nietzsche tem em uma de suas grandes inovações a exigência de uma perspectiva para além do bem e do mal e da verdade e erro, tecendo uma crítica radical aos valores dominantes na sociedade moderna e propondo a transformação do próprio princípio de avaliação de onde derivam esses valores. Para Nietzsche, é uma ilusão metafísica a crença que o conhecimento poderia dar conta de penetrar na natureza, na essência das coisas; a metafísica separa a verdade da aparência e considera o erro como um mal. A verdade, para o ele, não tem em seus critérios a evidência e a certeza, mas sim como condição um esquecimento e uma suposição.

Nietzsche empreende a ruptura do pensamento platônico também ao afirmar que o mundo aparente é o único, e que o mundo verdadeiro seria apenas um acréscimo mentiroso (MACHADO, 199, p. 105). O ensaio foucaultiano “Nietzsche, a Genealogia e a Moral” (1979a) será importante para marcarmos o ponto de virada entre o conceito de verdade como essência e o de verdade como produção, já que, em Nietzsche, o conhecimento não é natural ao homem, mas é construído, inventado, o que Foucault utilizará como perspectiva para seu próprio pensamento.

De acordo com Foucault (1973), encontramos em Nietzsche um tipo de discurso em que se faz a análise histórica da formação do sujeito, do nascimento de um certo tipo de saber, sem admitir a preexistência de um sujeito do conhecimento. O conhecimento foi inventado, não possui uma origem, nem uma inscrição na natureza humana. É resultado de luta, de combate, do acaso. E o conhecimento não tem relações de afinidade com o mundo a conhecer, pois “não é natural à natureza ser conhecida” (1973, p. 27).

Na análise de Nietzsche, há uma ruptura com a tradição da filosofia ocidental. Primeiramente, entre o conhecimento e as coisas, pois ele defende que entre os dois não há uma relação de continuidade natural, só podendo haver uma relação de força, de dominação. Em segundo lugar se coloca em xeque o sujeito em sua unidade e soberania, questionando a existência desse sujeito como um. Assim, desconstrói-se também uma adequação do conhecimento ao objeto, uma relação de assimilação; defende-se uma relação de distância e dominação, relação de poder (FOUCAULT, 1973, p. 30).

Segundo Foucault, “existe em Nietzsche um certo número de elementos que põem à nossa disposição um modelo para uma análise histórica do que eu chamaria a política da verdade” (1973, p. 32). Nietzsche aponta que não há uma natureza do conhecimento, uma essência e condições universais para ele, mas que o conhecimento é um resultado histórico e pontual, é um efeito que pode ser colocado sob o signo do conhecer. O conhecimento é ao mesmo tempo generalizante e particular, pois ele esquematiza, ignora as diferenças, assimila

as coisas entre si, sem nenhum fundamento na verdade. O conhecimento é também um desconhecimento, ele é uma relação estratégica com que o homem se encontra situado, é perspectivo.

Dessa forma, Foucault (1973) justifica sua abordagem, na qual as condições políticas e econômicas de existência são através do que se formam os sujeitos de conhecimento e, portanto, as relações de verdade. Ele questiona, através da história, a constituição de um sujeito que não é dado em definitivo, que não é aquilo a partir do que a verdade se dá, buscando um sujeito que se constitui no interior da história, sendo fundado e refundado por ela, através de um discurso tomado como um conjunto de estratégias que fazem parte das práticas sociais.

Enquanto o ideal platônico busca a verdade plena e universal, Foucault propõe, a partir da referência de Nietzsche, a Genealogia como uma forma de analisar o que possa dar conta da constituição desse sujeito na trama histórica. A Genealogia seria uma forma de se fazer história, de estudá-la priorizando a constituição dos saberes, dos discursos. Pensar a verdade, neste sentido, é pensá-la criticamente, pois a Genealogia denuncia a verdade universal como um jogo de regras entre saberes, constituído a partir de práticas de poder em uma cultura. Nietzsche criticava uma história que teria por função recolher, em uma totalidade bem fechada sobre si, a diversidade do tempo, reduzindo-o e estabelecendo uma verdade eterna.

Foucault (1979a) marca a Genealogia através da visão singular dos acontecimentos, não tratando a curva lenta de uma evolução e se opondo, assim, ao desdobramento metafísico da história das significações ideais e à pesquisa da origem. Pois, a pesquisa da origem se esforça para recolher nela a essência exata da coisa, sua identidade em si mesma, sua forma imóvel e anterior a tudo que é externo e acidental. Procurar a origem seria tentar encontrar o “aquilo mesmo de uma imagem exatamente adequada a si” (1979a, p. 58).

Assim, o genealogista aprende que detrás das coisas há algo diferente de um segredo essencial, descobre que justamente as coisas são sem essência, ou que sua essência foi aos poucos construída ao acaso. A origem seria o lugar da verdade, estando na articulação perdida onde a verdade das coisas se ligaria a uma verdade do discurso. A Genealogia, portanto, não se faz na busca da origem, mas sim nas meticulosidades e nos acasos dos começos, tomando a história com seus desfalques, suas intensidades, como próprio “corpo do devir” (FOUCAULT, 1979a, p. 61).

Situando o presente na origem, a metafísica nos leva a acreditar no trabalho de uma destinação que procuraria vir à luz desde um primeiro momento, possuindo uma potência que preexiste ao sentido; já a Genealogia restabelece os sistemas de submissão ao jogo casual das

dominações. A utilização do termo emergência marca a entrada em cena das forças, seus jogos, suas lutas, as designa num lugar de afrontamento. As diferentes emergências não apontam figuras sucessivas de uma mesma significação, mas sim efeitos de substituição, reposições e deslocamentos. Assim, seria preciso fazer da história um uso que a liberte do modelo metafísico, fazendo-a um desdobrar do tempo completamente diferente.

Foucault (1979b) nos indica que a verdade é deste mundo, ao contrário da indicação platônica, é produzida nele por múltiplas coerções e nele produz efeitos de poder, o que traz consigo um conjunto de outras consequências. Pensar desse modo nos faz perceber que não existiria assim uma referência universal, inequívoca, mas sim uma verdade tecida na sociedade e que circula por ela com aparência de totalidade, de ser estática e imutável.

E é este ponto de virada que esta pesquisa deseja destacar, para pensarmos uma abertura do conceito de verdade, abertura essa que só foi passível de ser construída no decorrer do tempo e no desenvolvimento da racionalidade. Primeiro, ela foi transgredida em seu aspecto objetivante, a partir da concepção de uma subjetividade, e depois pelo deslocamento da racionalidade como causa e origem, desconstruindo uma verdade única e universal e apostando numa verdade produzida pelos discursos e pelo social. Veremos essa questão com Foucault.

O autor coloca, ao pensar a verdade como sendo deste mundo, que a verdade não existe fora ou sem o poder, levantando a questão do que rege os enunciados e a forma como eles se regem entre si, como são considerados aceitáveis cientificamente. Estabelece um problema de regime, de política do enunciado científico, e pergunta: quais efeitos de poder circulam entre os enunciados científicos? Qual regime interior desse poder? Como e por que em certos momentos ele se modifica de forma global?

Foucault (1979b) aprofunda-se aos efeitos de verdade no interior de discursos que circulam no meio social; indica que a verdade é centrada no discurso científico, nas instituições que o produzem, e está submetida à constante incitação econômica e política; a verdade, em nossa sociedade, é objeto de uma imensa difusão e consumo, sendo produzida sob o controle de aparelhos políticos dominantes. Aponta que ela é objeto de debate político e confronto social.

O poder, segundo Foucault, é uma rede produtiva que vai além da repressão, atravessa todo o corpo social sendo mais que uma instância negativa. A partir dos séculos XVII e XVIII, houve um “desbloqueio tecnológico da produtividade do poder” (FOUCAULT, 1979b, p. 45), e a partir do desenvolvimento dos grandes aparelhos do Estado – exército e polícia, por exemplo – instauraram-se procedimentos que permitiam fazer circular os efeitos de poder de

forma contínua, sem interrupção, de forma individualizada, marcando a especificidade da sociedade disciplinar.

Vale, neste momento, nos determos brevemente sobre o que Foucault determinou como sociedade disciplinar, principalmente a partir da obra “Vigiar e Punir” (1975a), e relacioná-la com o que viemos debatendo. Menos de meio século está entre os estilos penais do suplício e de utilização do tempo, com as reformas, o aparecimento de novas teorias da lei e do crime, nova justificação moral ou política do direito de punir, nova era da justiça penal. Houve o desaparecimento dos suplícios, do corpo como alvo principal da repressão penal.

O essencial da pena não é mais a punição, mas sim a correção, a reeducação. O desaparecimento dos suplícios marca a eliminação do espetáculo e a extinção do domínio sobre o corpo. Não tocar mais o corpo, ou tocar o mínimo possível, tem intenção de atingir algo para além dele. O corpo torna-se intermediário, o enclausuramento e o trabalho forçado tem como consequência privar a liberdade do indivíduo, que é seu direito e seu bem.

O castigo na justiça moderna faz-se na economia dos diretos suspensos, na qual um conjunto de técnicos – como guardas, médicos, psiquiatras, psicólogos e educadores – garantem que o corpo e a dor não são objetos últimos da ação punitiva. Foucault (1975a) destaca que a afirmação do desaparecimento dos suplícios deve ser bem entendida, na medida em que as transformações não se fazem em conjunto, não se fazem a partir de um único processo, sendo um percurso irregular, não obtendo uma origem, mas sim permanecendo e se repetindo no decorrer do tempo.

A Idade Média construiu, com dificuldade e lentidão, o procedimento do inquirido, no qual julgar era estabelecer a verdade de um crime, determinar seu autor e lhe aplicar uma sanção legal. Estabelecer um julgamento como verdade bem fundada era conhecer a infração, seu responsável e a lei. Porém, durante o julgamento penal encontramos inserida uma outra questão; um conjunto de diagnósticos, prognósticos e normativas encontrou lugar no sistema penal. Outra verdade penetrou aquela que a mecânica judicial exigia, uma verdade que está relacionada à primeira, e faz da afirmação de culpa um complexo mecanismo, que envolve aspectos jurídicos e científicos (FOUCAULT, 1975a, p. 23).

A sentença não é apenas julgamento de culpa, decisão que sanciona, mas implica no julgamento de normalidade e prescrição de uma normalização possível. A justiça criminal agora se encarrega de elementos extrajurídicos, mas não para absorvê-los no poder de punir; é para poder fazê-los funcionar na operação penal, liberando o juiz ser o único que castiga. A justiça criminal está ligada a uma requalificação pelo saber, há o deslocamento de seu ponto de aplicação, e assim aparece todo um novo regime de verdade, todo um campo de objetos

recentes e quantidade de papéis inéditos no campo criminal. São novos saberes, técnicas, discursos que se formam com a prática do poder de punir.

A autor nos indica a importância de pensarmos as medidas punitivas não apenas como mecanismos negativos, de repressão, exclusão, mas também como efeitos positivos e úteis. Em nossa sociedade, os sistemas punitivos podem ser colocados em uma certa economia política do corpo, pois é sempre dele que se trata, de sua força, utilidade e docilidade, de sua repartição e submissão. O corpo está imerso num campo político, as relações de poder têm alcance imediato sobre ele, o investem, o marcam, sujeitam-no ao trabalho.

O poder produz saber, não é necessário abdicar do poder para que haja saber, eles estão diretamente entrelaçados, pois não há relação de poder sem constituição correlata de um campo de saber, nem saber que não constitua relações de poder. As relações de poder dão lugar a um saber possível, e o saber reconduz e reforça os efeitos de poder (FOUCAULT, 1975a).

De acordo com Foucault, por conseguinte, cada sociedade tem seu “regime de verdade” (1979b, p. 52), os tipos de discurso que acolhe e faz funcionar como verdadeiros, além dos mecanismos que distinguem esses enunciados dos falsos e técnicas valorizadas para obtenção da verdade. Na sociedade disciplinar, principalmente em relação à punição, deu-se validade ao discurso científico e modificou-se o que era entendido e praticado como ato de punir. Para o autor, existe na sociedade um contínuo combate pela verdade, ou em torno da verdade; ele não considera a verdade como um conjunto de coisas verdadeiras a se descobrir, mas sim como conjunto de regras as quais se distinguem o verdadeiro do falso, e se atribui ao verdadeiro efeitos específicos de poder.

Outro percurso pensado criticamente por Foucault foi em relação à sexualidade, em “História da sexualidade” (1976), no qual aponta que foi construído em torno do sexo um aparato para produzir a verdade (FOUCAULT, 1976, p. 63). A sexualidade não foi objeto apenas de sensação e prazer, de lei ou interdição, mas também de verdade e falsidade, foi constituído objeto de uma verdade – o sexo foi definido, por volta do século XIX, como sendo por natureza domínio de processos patológicos, solicitando intervenções terapêuticas e de normalização, campo de significações a ser decifrado. Mais que um mecanismo de exclusão e rejeição, o sexo foi colocado na rede de discursos, saberes, prazeres e poderes. Para Foucault, se trata de acompanhar os processos que disseminam o sexo na superfície das coisas e dos corpos, que o excitam, fazem falar, o fazem silenciar, colocam-se no real e lhe ordenam dizer sua verdade.

Assim, Foucault (1979b) marca a verdade como o conjunto de procedimentos regulados para a produção, repartição, circulação e funcionamento dos enunciados. Ao questionar a possibilidade da constituição de uma nova política da verdade, destacando-a neste sentido como uma ferramenta de confronto social, aponta a possibilidade de desvincular o poder da verdade das formas de hegemonia – sociais, econômicas e culturais.

Enquanto o pensamento platônico nos incita a pensar em uma verdade única a ser buscada, uma verdade que pertence a outro mundo, mundo este que possui todas as essências inteligíveis e genuínas, a verdade foucaultiana nos faz pensá-la a partir da relação com o poder e com o saber a partir da produção, de seus efeitos na sociedade e nos sujeitos. Mais do que encontrar uma verdade que estaria na origem das coisas, o pensamento foucaultiano nos indica que o saber científico produz essas verdades e as sustentam, se definindo para além de uma repressão, de uma posição negativa. Além disso, ao historicizar o sujeito, Foucault impossibilita pensarmos em uma universalidade, tanto para o próprio sujeito, quanto para a noção de verdade.

A memória e a verdade em sua teoria se entrelaçam como produtos, não dados históricos estáticos e imutáveis. Indica-se no debate da mudança na lei penal, com o fim dos suplícios e início da justiça moderna e complexa, e com a leitura da sexualidade como objeto de verdade, que as construções sociais aos poucos e inexplicavelmente têm efeito de verdade, não possuindo um marco zero e um agente causador. É essencial marcar esse ponto no enlaçamento de memória e verdade; pois ambas não possuem origem, mas sim um processo contínuo e múltiplo, que envolvem uma complexa rede de poder e de saberes.

De Certeau destaca o modo de Foucault empreender a razão, fazendo-a morrer e ao mesmo tempo renascer em seus livros. Ele implica um campo epistemológico completamente diferente. “Através da duração e na espessura de seu próprio tempo, cada episteme é feita do heterogêneo: o que ela não sabe a respeito de si mesma; o que ela já não pode saber dos outros; o que há de perecer para sempre de seus objetos de conhecimento” (2016, p. 133). Para o autor, o percurso foucaultiano implica a ordem e a desordem, que só emerge na forma de equívoco, e a razão é constantemente reencontrada, ao mesmo tempo que não cessa de ser perdida, implicando um contínuo embate.

Acompanhamos, até aqui, um recorte do percurso do conceito de verdade, e podemos destacar outro laço que esse conceito implica com o de memória, desde o seu início. Passando pela Grécia Arcaica, pelos sofistas, a Platão e a filosofia ocidental e também pela modernidade, até chegarmos a sua crítica por Nietzsche, e à abordagem de Foucault, a verdade está em relação com a memória; como exemplo, podemos pensar no termo *Aletheia*,

que nos diz desvelamento, enquanto *Lethe*, que nos quer dizer esquecimento, é sombra inseparável de *Aletheia*, implicando a verdade e a memória na abrangência desses aspectos paradoxais que cabem em seu sentido, fazendo ambos parte dele.

Pensando na centralidade da racionalidade e na ruptura que Nietzsche faz nesse pensamento, podemos apontar outro de grande importância que coloca em questão a posição absoluta do sujeito, a centralidade em sua racionalidade: a psicanálise. De acordo com Foucault (1973), a psicanálise realiza o corte de um pensamento que colocava o sujeito como fundamento e núcleo central do conhecimento, na qual a liberdade se revelava e a verdade fazia aparecer. O autor destaca que a psicanálise o fez no domínio epistemológico, no domínio da teoria do conhecimento. E, de fato, Freud (1923) coloca que o eu não é senhor nem mesmo em sua própria casa, destacando que há algo nos homens que eles desconhecem, que age à revelia deles mesmos, que é o inconsciente.

Freud também contestou a razão, por outro caminho – colocando em evidência o inconsciente, o desejo. Freud torna mais complexa a realidade do homem, transgredindo a hierarquia platônica de “embaixo, as tendências animais; no alto, a razão; entre as duas, as tendências superiores que permitem passar da animalidade à divindade do homem, segundo o esquema platônico das três almas [...]” (CHÂTELET, 1994, p. 144). Ainda segundo Châtelet, tudo isso parece significar que a razão filosófica, a razão clássica que pretende fechar a totalidade do ser entre a primeira e a última parte de um livro, talvez seja mesmo enganosa; assim, haveria outras formas de inteligência e de pensar além da razão.

Tanto Nietzsche quanto Freud operam deslocamentos, nos fornecem outros pontos de vista que nos fazem olhar a realidade de outra forma. Nos inclinam a adotar, diante da racionalidade filosófica, um ponto de vista de questionamento vindo do exterior. A seguir, vamos realizar um caminho em torno do conceito da verdade na psicanálise freudiana, com alguns elementos da psicanálise lacaniana, reafirmando o processo um tanto análogo da teoria psicanalítica com a filosofia, a se destacar o deslocamento da noção de verdade ao longo do tempo. Assim, poderemos enlaçar a verdade-produção na perspectiva do sujeito e da sua realidade psíquica, para então avançarmos nosso caminho com a atualidade.

3 UM CAMINHO DA VERDADE NA PSICANÁLISE FREUDIANA

Segundo Birman (2010), não existe dúvida que Freud pretendeu inscrever a psicanálise no campo da racionalidade científica. Com a experiência da fala, a psicanálise empreende uma ruptura para constituir uma nova modalidade de saber que define o sujeito do inconsciente como verdade. Faremos um caminho, nesse capítulo, até chegar a este ponto e o debateremos em suas implicações. Primeiramente, nos juntaremos à teoria da sedução e destacaremos um primeiro tempo do conceito da verdade na teoria freudiana, como adequação à realidade. Logo após, marcaremos o segundo tempo dessa concepção, a partir da valorização da fantasia e da ideia da verdade como algo a ser desvelado nas sessões de análise. Por fim, apontaremos o terceiro e último tempo da teoria, no qual a verdade passa a ser vista como construída, além de se destacar que não pode ter inscrição psíquica, não pode ser conhecido e nem mesmo representado pelo sujeito. Autores como Lacan e Miller nos ajudarão no debate da verdade como não-toda, reafirmando seu caráter de incompletude.

Antes do aparecimento da ciência, do seu modo de fabricação de problemas e objetividades, não seria possível pensar no nascimento da psicanálise. Há algo no corpo que resiste a ser apreendido pela ciência, na aposta que o corpo não está desvinculado do inconsciente e da pulsão. Tem-se o exemplo da histeria, que desperta grande interesse de Freud. A medicina da época tinha dificuldades em explicá-la, afinal a histeria não indicava causas biológicas; na falha da explicação científica, da razão, é que a psicanálise foi possibilitada de ser criada.

Lacan, em “A ciência e a verdade” (1966, p. 871), aponta:

Que é impensável, por exemplo, que a psicanálise como prática, que o inconsciente, o de Freud, como descoberta, houvessem tido lugar antes do nascimento da ciência, no século a que se chamou o século do talento, o XVII – ciência, a ser tomada no sentido absoluto no instante indicado, sentido este que decerto não apaga o que se instituíra antes sob este mesmo nome, porém que, em vez de encontrar nisso seu arcaísmo, extrai dali seu próprio fio, de uma maneira que melhor mostra sua diferença de qualquer outro.

Fizemos um percurso da verdade na filosofia; vimos que ela se ocupou dessa questão, ao longo do tempo, e a destacamos em seu conceito de verdade-essência, inscrevendo-a na racionalidade e universalidade, até a contrapormos como verdade-produção, na filosofia contemporânea. Pensando ainda com a Filosofia Clássica, entendemos a verdade como adequação à realidade, um conceito absoluto e alheio ao tempo. Poderíamos dizer primeiramente que Freud escapa com a ideia de verdade como adequação, pois o que lhe

interessa são as produções inconscientes. Freud foi um pensador preocupado com o problema da verdade, e como já introduzido, operou um deslocamento quanto ao primado da consciência presente em seu tempo. Mas a verdade para Freud é a mesma verdade da filosofia? Já sabemos que devemos nos deter calmamente neste debate, considerando as diferentes noções de verdade para a filosofia, e também as diferentes noções de verdade para a psicanálise freudiana.

Segundo Freud (1933), o pensamento científico não é diferente do pensamento que se emprega na vida cotidiana; ele apenas desenvolve-se mais em determinados aspectos, em busca de chegar a uma correspondência com a realidade, com aquilo que existe independente de qualquer sujeito e é determinante para a “satisfação ou a decepção de nossos desejos. A essa correspondência com o mundo externo real chamamos de ‘verdade’” (FREUD, 1933, p. 166).

Em “Novas conferências introdutórias sobre a psicanálise” (1933), Freud se debruça sobre a possível *Weltanschauung* [“visão de mundo” – *tradução nossa*] que a psicanálise conduz. O autor explica este termo como sendo uma construção intelectual que solucionaria todos os problemas de nossa existência, com base em uma hipótese dominante, a qual não deixa nenhuma pergunta sem resposta e na qual tudo o que nos interessa encontra seu lugar fixo. Compara primeiramente algumas “visões de mundo” como a da crença religiosa, a qual afirma a questão da verdade como algo que pode ser colocado à parte.

Assim, consegue-se notar como Freud entendia o conceito de verdade, e podemos considerar que esta seja a definição da verdade material. O autor apreende esta a correspondência ao mundo externo real, ao que existe independente de qualquer um. Conclui, neste trabalho, que a psicanálise não cria uma *Weltanschauung*, mas utiliza a “visão de mundo” científica. Esta, porém, tendo ênfase no mundo externo real, submete-se a uma verdade e rejeita ilusões. Alcançar a verdade material é objetivo da ciência, que valoriza o que é cognoscível, mas a psicanálise se diferencia cada vez mais dessa concepção ao longo da teoria freudiana.

Até 1897, iremos marcar um primeiro tempo da teoria, ao qual Freud toma a noção de verdade como adequação, pensando na teoria da sedução. Freud busca encontrar o mal que comprova a veracidade do sintoma, dentro de um ideal científico, de um método, na tentativa de encontrar e tornar universais as causas etiológicas da histeria. Se as causas não eram biológicas, deveriam se localizar, portanto, na esfera psíquica. Pois, Freud acreditava que um acontecimento real estava na base do sintoma neurótico. Ele investiga a ocorrência da sedução na causação da neurose, acreditando naquilo que os pacientes contam no consultório.

Falariam de acontecimentos ocorridos de fato; teriam sido seduzidos pelo pai, pelas babás, ou por um adulto de seu entorno.

Assim, a primeira teoria do trauma tenta definir o sintoma histérico como consequência de uma cena sexual traumática, ocorrida em um período de passividade sexual. Esta cena infantil, a qual Freud primeiramente não duvidava de sua autenticidade, seria experiência precoce de relação sexual. A cena não traria nenhum efeito na época em que ocorrera, porém agiria como trauma sexual de uma ação posterior. Isto quer dizer que o trauma não seria necessariamente o evento da infância em si, mas sim a retomada desta experiência e a ressignificação de sua lembrança.

Podemos encontrar tais ideias em “Observações adicionais sobre as neuropsicoses de defesa” (1896), onde Freud retoma a nomeação de afecções tais como a histeria, a neurose obsessiva e certos casos de confusão alucinatória, sob o aspecto comum de seus sintomas emergirem por meio do mecanismo psíquico de defesa, ou seja, como uma tentativa de recalcar uma representação incompatível que se coloca em conflito ao eu. Freud considera a defesa como o ponto nuclear no mecanismo psíquico das neuroses.

Neste momento, então, o autor acreditava que os sintomas da histeria poderiam ser compreendidos se remetidos a experiências de efeito traumático posterior ligadas à vida sexual do paciente. Acrescenta, nesta obra, informações sobre o período de vida que esses traumas ocorrem, pois “tais traumas sexuais devem ter ocorrido na tenra infância, antes da puberdade, e seu conteúdo deve consistir numa irritação real dos órgãos genitais [...]” (FREUD, 1896, p. 164).

Assim, coloca a passividade sexual durante o período anterior à puberdade como um determinante específico da histeria nos casos clínicos analisados. Nos casos de neurose obsessiva, pressupõe-se uma experiência sexual na infância, mas aqui não se trata mais de passividade sexual, sim de atos de agressão praticados com prazer e da participação prazerosa em atos sexuais – trata-se de *atividade* sexual. Freud ainda observa cenas de passividade sexual que precedem a ação prazerosa, estabelecendo um substrato de sintomas histéricos na neurose obsessiva. Portanto, tem “[...] a impressão de que o fator decisivo quanto à emergência de histeria ou neurose obsessiva a partir de traumas na infância depende de circunstâncias cronológicas no desenvolvimento da libido” (FREUD, 1896, p. 169).

A forma que se haveria de se investigar a etiologia da neurose seria através do método psicanalítico, que segundo Freud tem o propósito de tornar consciente o que até então era inconsciente. Freud defendia que não são as experiências em si que agem de forma traumática, mas sim sua retomada como lembrança a posteriori, quando o sujeito ingressa na

maturidade sexual. Ou seja, haveria um fato vivido que teria influência e significado posterior na vida do sujeito. Freud ainda não havia formulado, neste momento, a teoria da sexualidade infantil, portanto a experiência sexual precoce não despertaria na criança um desejo sexual².

Neste momento da teoria, Freud defende que diversos sintomas, hábitos e fobias só poderiam ser explicados ao retrocedermos a essas experiências de infância; a estrutura lógica das manifestações neuróticas subsequentes tornaria difícil a rejeição dessas lembranças, que seriam fielmente preservadas e emergiriam da vida infantil. A psicanálise contaria com o instrumento capaz de recuperar essas lembranças, abrangendo não apenas um método de pesquisa das neuroses, mas também um método de tratamento baseado em uma etiologia descoberta. Freud defende que sua teoria não é fruto da especulação, mas sim resultado da experiência, e por essa razão é um produto da ciência, apesar de ainda ser incompleta (FREUD, 1913).

A psicanálise demonstra, segundo Freud, que as experiências ocorridas no período posterior à puberdade preparam o caminho da histeria e só surtem esse efeito por despertarem o traço mnêmico desses traumas de infância, que não se tornam conscientes de imediato, mas levam a uma descarga de afeto e ao recalçamento. O papel posterior dos traumas se adequa ao fato de que eles são sujeitos a condições restritas que regem os traumas de infância, podendo variar em intensidade e natureza.

Anteriormente, Freud se questionava sobre o porquê da psicose não poder ser explicada inteiramente a partir do efeito do trauma; havia algo já preexistente a ele no sintoma neurótico. Essa questão poderia então ser entendida, pela ação a posteriori de um trauma sexual na infância. Sendo assim, “os traumas de infância atuam de modo adiado, como se fossem experiências novas, mas o fazem inconscientemente” (FREUD, 1896, p. 167). A causa última da neurose seria sempre a sedução de uma criança por um adulto. Haveria um evento real e a concordância entre esse evento e os enunciados que os neuróticos produziam. Destacamos a teoria da sedução, dessa forma, pensando em sua faceta da busca e adequação à realidade. Neste primeiro momento que delineamos, a verdade teria uma origem, e seria possível recuperar essa cena primeira, de efeito traumático posterior. Podemos aqui fazer um paralelo com a teoria platônica, que também tomava a verdade pela correspondência do pensamento a coisa, a destacando em seu sentido pleno e sem sombras, devendo ser buscada a

² Em “Três Ensaio sobre a teoria da sexualidade” (1905), Freud defende que há, sim, a presença de pulsões sexuais na infância do sujeito; a criança traz consigo ao mundo a atividade sexual, e já ao se alimentar, goza de uma satisfação sexual que busca repetidamente se proporcionar, e essa busca se repete no decorrer da infância.

todo custo. Freud também empreendia essa busca, para encontrar a origem da neurose e tratar seus sintomas.

Porém, a sedução não seria suficiente para explicar a origem da histeria. Também permanecia sem resposta o porquê de uma experiência sexual não produzir efeitos psíquicos no momento de sua ocorrência e possuir grande influência posterior. Um ano depois, na “Carta 69” (1897) a Fliess, Freud declarava: “*Não acredito mais em minha neurótica*” (p. 315, grifo nosso). Neste momento, o autor passa a perceber a importância da fantasia na vida do neurótico, e descobre que no inconsciente não há indicação da realidade – não se consegue diferenciar verdade e ficção carregada de afeto. Ainda afirma que, na maioria dos casos, a culpa da experiência precoce era atribuída ao pai, percebendo que ou essa cena não poderia ser alcançada, ou essa cena jamais ocorreria.

Freud foi influenciado pela constatação da equivalência entre verdade e ficção carregada de afeto, e estava disposto a abandonar duas questões; a resolução completa de uma neurose e o conhecimento seguro de sua etiologia na infância. Essa carta revela a dúvida freudiana a respeito da etiologia traumática das neuroses, que ele sustentou pelo menos durante os cinco anos posteriores. Sua incerteza possivelmente chegou ao fim com a descoberta da natureza dinâmica pulsional presentes na infância e com a compreensão de que as fantasias podem atuar com a mesma força de experiências reais. Narra, mais tarde, em suas “Novas conferências introdutórias sobre psicanálise” (1933, p. 120-1), este ponto de mudança:

No período em que o principal interesse voltava-se para a descoberta de traumas sexuais infantis, quase todas as minhas pacientes contavam-me haverem sido seduzidas pelo pai. Fui forçado a reconhecer, por fim, que tais relatos eram inverídicos, e assim cheguei a compreender que os sintomas histéricos derivam de fantasias, e não de ocorrências reais. Apenas mais tarde pude reconhecer nessa fantasia de ser seduzida pelo pai a expressão do típico complexo de Édipo nas mulheres [...].

Em *Lembranças Encobridoras* (1889), Freud aponta para uma valorização da fantasia ao afirmar que tudo o que possuímos são lembranças relativas à infância, fornecidas sempre por expressão verbal. Freud chamou “lembranças encobridoras” as recordações, que tem valor em representar na memória impressões e pensamentos de uma data posterior, cujo conteúdo é ligado a ela por elos simbólicos (FREUD, 1899). Essas lembranças podem abranger cenas infantis incompletas, podem conter resíduo de lembranças posteriores à original e também possuir ligação com experiências da juventude que não emergem na associação. Não acredita que temos lembranças provenientes de nossa infância, mas sim relativas a ela, lembranças tais como apareceram no momento da recordação, sendo formadas nesta época. O autor adianta,

aqui, que nós fantasiemos a partir de cenas infantis, baseando-se nelas apenas em certos pontos, mostrando então um dos primeiros passos da sua teorização em direção à importância das fantasias. Dessa forma, o autor põe em questão se de fato ocorreu um evento na vida do indivíduo que se torna traumático ou se ele foi fantasiado posteriormente; no segundo caso, vários fatores seriam responsáveis pela formação da lembrança traumática, então pode se dizer que não existiria uma verdade escondida sobre o trauma do sujeito.

As fantasias inicialmente eram vistas como obstáculo à verdade do trauma infantil e como base para os sintomas; Freud acreditava que elas encobririam as lembranças traumáticas, por serem distorções do que foi vivido pelo indivíduo que tornaria impossível retornar à cena original. Mais tarde, as fantasias passam a ser vistas como um substituto da realidade, que possui tanta importância quanto a realidade material e que aponta para o desejo do sujeito. Como um roteiro imaginário em que o eu está presente, e que figura, de maneira mais ou menos deformada pelos processos defensivos, a realização de um desejo e, em última análise, de um desejo inconsciente

Evidencia-se a importância das fantasias ao serem vistas como realidades psíquicas, como algo que dizem sobre a verdade do desejo e de como o sujeito se posiciona no mundo. De acordo com Miller (1984), na fantasia, trata-se de procurar onde o sujeito se encontra, pois ele “está aí” (MILLER, 1984, p. 143). Sendo assim, está presente na experiência analítica a vinculação do sujeito com algo da fantasia que lhe dá permanência, além de sua relação com o significante.

Os enunciados dos pacientes não estavam, então, referidos a um acontecimento real, mas nem por isso deixam de ser mais verdadeiros. Os sujeitos falam a Freud de fantasias de sedução, fantasias que apontam para a verdade do desejo, e não da realidade. Assim, o acontecimento real e a ficção poderiam ser tomados como equivalentes. Freud, admitindo a força com que as fantasias podem atuar como experiências reais e também com a descoberta da natureza dinâmica das pulsões sexuais na vida psíquica do sujeito, valoriza a dimensão na qual o sujeito se põe em relação com seu objeto de desejo. Desta forma, o abandono da teoria da sedução permite que a psicanálise aponte para a distinção entre algo do campo da fala e da linguagem dos fenômenos de ordem física e biológica (CALAZANS; GOMIDE, 2008, p. 51).

A partir de 1897, Freud passa a entender a fala de seus pacientes de outro modo, se recusando a objetivar o sujeito e valorizando a sua posição subjetiva. Passa a exaltar a importância da realidade psíquica, que para além da realidade material, é sempre singular, incomum, não compartilhável. Temos, então, o segundo tempo da teoria freudiana que desejamos destacar; tempo no qual a verdade como adequação à realidade é deixada, e se

passa a entender a verdade como desvelamento. Segundo Gondar (1999), a verdade agora emergirá do desejo inconsciente, o que transforma a direção do tratamento analítico, pois Freud investigará para além da realidade do fato, a implicação do sujeito naquilo que ele fala.

Podemos nos deter neste ponto ao tratamento do caso Dora (1905), no qual Freud toma a fala da paciente não pela via da verdade ou da mentira, mas sim pela via da fantasia e do desejo, questionando a implicação de Dora na história que narra. Analisa também a relação entre os sintomas e as fantasias ao compreender que “o sintoma significa a representação - a realização - de uma fantasia de conteúdo sexual, isto é, uma situação sexual. Pelo menos um dos significados de um sintoma corresponde à representação de uma fantasia sexual (...)” (FREUD, 1905, p. 53).

Dessa forma, Freud conclui que o sintoma seria sobre determinado, com uma de suas representações de conteúdo sexual. E parte do trabalho do analista será ouvir esse sintoma e refletir sobre seu significado; o sintoma não revelaria a verdade de uma doença orgânica, mas sim a verdade do desejo, possuindo um sinal do sujeito. Portanto, na narrativa de Dora o que está em jogo não é a cena verdadeira, e nenhuma realidade factual; é a realidade psíquica, uma verdade parcial e construída através de sua posição subjetiva.

Freud reafirma em “Totem e Tabu” (1913) a realidade psíquica, ao explicitar que os neuróticos vivem em um mundo particular, onde a intensidade do que é pensado lhes afeta e a concordância com a realidade externa não tem importância. O autor indica que, em suas crises, os histéricos repetem experiências ocorridas apenas em sua imaginação, por mais que essas experiências imaginadas remontem a acontecimentos reais, que sejam baseadas neles. Pode-se reafirmar, então, que há na neurose a valorização dos processos mentais em comparação com a realidade material. Assim, o sujeito neurótico poderia sentir culpa por algo, mesmo que não houvesse cometido nenhum crime, por exemplo - Freud defende que um sentimento de culpa pode se fazer presente nos neuróticos a partir de realidades psíquicas e não concretas. Deste modo, apreende-se que Freud aproxima a realidade psíquica das fantasias ao defender que “as fantasias possuem realidade psíquica, em contraste com a realidade material, e gradualmente aprendemos a entender que, no mundo das neuroses, a realidade psíquica é a realidade decisiva” (FREUD, 1917, p. 370).

Dando prosseguimento, em “Escritores criativos e devaneios” (1908), Freud investiga a atividade imaginativa na infância e a compara ao que faz o escritor criativo – cria um mundo de fantasia e investe neste, porém o distingue da realidade. Se detém neste ensaio às fantasias, e reitera que “toda fantasia é realização de um desejo, uma correção da realidade insatisfatória” (FREUD, 1908, p. 137). Acrescenta que a atividade imaginativa se adapta às

mudanças de impressões que o indivíduo possui na vida, além de remeter a lembranças da infância. O autor afirma que fantasias inconscientes podem ter sua origem no inconsciente ou no consciente, esquecidas através do recalque. Podemos destacar que aqui o objetivo do tratamento seria desvelar o que foi recalcado, trazendo à consciência as produções inconscientes.

Pensando novamente na articulação da teoria freudiana com a filosofia, Gondar (1999) questiona qual seria a diferença do olhar de Freud e Kant, sendo que ambos trabalham com a dimensão do sujeito. Segundo a autora, esta repousaria na diferença do tratamento da questão do sujeito, da realidade e da possibilidade de conhecimento. Para Kant, a realidade pode se adequar à realidade do fenômeno, na medida em que o sujeito possui formas e categorias a priori e universais. Há, em Kant, a preocupação com o conhecimento da realidade material que pode ser compartilhado pelos homens em sua totalidade, impedindo que haja mal-entendidos entre eles. Já em Freud, neste segundo tempo destacado, há o interesse na realidade psíquica, que não pretende uma universalidade, que é singular, tendo-se deslocado da realidade material. Além disso, “a dimensão primordial da realidade será atribuída ao inconsciente e não, como em Kant, à consciência capaz de conhecer” (GONDAR, 1999, p. 28).

Pensando com Kant, o limite do conhecimento será a coisa-em-si, algo exterior ao sujeito. Já com Freud, este limite será marcado pelo próprio sujeito, pois uma esfera fundamental de sua realidade psíquica permanece incognoscível. Podemos pensar nessa assertiva a partir da fala de Freud (1900, p. 634)

O inconsciente é a esfera mais ampla, que inclui em si a esfera menor do consciente. Tudo o que é consciente tem um estágio preliminar inconsciente, ao passo que aquilo que é inconsciente pode permanecer nesse estágio e, não obstante, reclamar que lhe seja atribuído o valor pleno de um processo psíquico. O inconsciente é a verdadeira realidade psíquica; em sua natureza mais íntima, ele nos é tão desconhecido quanto a realidade do mundo externo, e é tão incompletamente apresentado pelos dados da consciência quanto o é o mundo externo pelas comunicações de nossos órgãos sensoriais.

Assim, em Freud, há um limite externo ao saber, que é a realidade material, mas também há um limite interno, que constitui o sujeito, o inconsciente incognoscível. Haveria, em todo saber, algo que não queremos saber, que está fora do limite a ser sabido. Neste ponto, podemos então nos perguntar: estando a verdade em relação com o desejo, seria possível encontrá-la, na medida em que não conseguimos conhecer o inconsciente? Se o inconsciente é incognoscível, haverá sempre algo que permanecerá oculto, impassível de desvelamento.

Analisando os dois primeiros momentos do tratamento analítico, podemos pensar neles sob a ótica trazer ao consciente o inconsciente. Freud acredita nessa possibilidade a partir das manifestações inconscientes – sonhos, sintomas, atos falhos, chistes –, que são uma maneira de esquecer e um modo de lembrar o esquecido. Assim, aqui, ainda o inconsciente seria menos incognoscível do que a realidade externa. “Se há algo que se esquece naquilo que se lembra, o inverso também seria verdadeiro” (GONDAR, 1999, p 31). O inconsciente estaria oculto pelo recalque e pelas forças das resistências, camuflado pelas censuras, mas passível de desvelamento. Seria preciso vencer as resistências, retirar os véus, para descobrir a verdade oculta. Só é possível pensarmos essa concepção de verdade a partir da proposta de desvelar o inconsciente, trazendo-o à consciência.

E aqui delineamos o terceiro tempo da teoria freudiana que desejamos destacar. Em “Além do princípio do prazer” (1920), Freud descobre que nem todos os processos mentais conduzem ao prazer do indivíduo, repensando a primazia do princípio de prazer e descobrindo que existe algo além da redução de tensões. Ele postula os novos conceitos de pulsão de vida e pulsão de morte. A pulsão de vida, *Eros*, reúne libido objetal e libido do eu, e serviria à manutenção da segurança e conservação de “todas as coisas” (FREUD, 1920, p. 61). Já a pulsão de morte, *Thanatos*, serve à destruição, tende a romper com o que se encontra constituído, com a vida, restabelecer um estado anterior. Assim, o sintoma não cabe agora somente à satisfação prazerosa do desejo neurótico, como serve também ao seu sofrimento.

A partir dos anos 1920 – com a hipótese da pulsão de morte, Freud modifica seu modo de conceber a questão do tratamento e da verdade. O autor admite algo que não pode ser recordado, algo que não pode mesmo ser representado, mas que desempenha um papel fundamental na constituição do sujeito e dos seus sintomas. De acordo com Gondar (1999), até então, Freud havia trabalhado com o par esquecimento-lembrança, passível de interpretação e de ser falado - o esquecido se encontraria representado no psiquismo, ainda que recalado. Mas agora Freud nos fala de algo que não pode ser lembrado nem esquecido, na medida em que não pode ser representado, algo impossível de pensar e de saber. Não podemos transformar tudo em discurso – o vazio de introduz, a partir da pulsão de morte, na teoria psicanalítica.

Pensando agora a questão da verdade em sua relação com o vazio, temos uma importante contribuição de Lacan, que aborda essa relação ao afirmar que a verdade não pode ser toda dita, só podemos semi-dizê-la. À Lacan (1953) não interessa chegar a uma verdade objetiva na psicanálise, pois segundo ele, esta verdade não pode ser alcançada – na medida em que não pode ser dita e é constituída pela fala, e seria preciso dizer o que não pode ser dito

como fala. O que é da verdade seria indizível; restaria, à experiência analítica, algo com valor de mito para exprimir o que da fala remete à verdade.

Entretanto, ao mesmo tempo que o vazio impede que se possa enunciar toda a verdade, ele também será condição para esta. Assim, não podemos supor uma verdade dada, nem uma verdade oculta e passível de desvelamento; a verdade não pode ser descoberta ou desvelada, apenas produzida a partir do vazio. O objetivo analítico passa a ser o de inscrever a pulsão, transformando uma energia indiferenciada em representação, colocando em discurso o que é da ordem de uma compulsão à repetição. Há algo a ser construído em análise, sem necessidade de que essa construção corresponda à fatos vividos ou a desejos experimentados.

Chegamos aqui a um ensaio da obra freudiana, “Construções em Análise” (1937a), que pode contribuir ao debate do que é produzido no processo analítico. Enquanto o analisante tende a recordar o que não foi lembrado, faz-se tarefa do analista “completar aquilo que foi esquecido a partir dos traços que [o sujeito] deixou atrás de si ou, mais corretamente, *construí-lo*” (FREUD, 1937a, p. 272, grifo do autor). Freud compara o trabalho do analista ao do arqueólogo, de construir e reconstruir – a partir dos fragmentos de lembranças, associações e comportamento do sujeito na análise, das repetições de reações do período de infância e o que é indicado pela transferência junto com essas repetições.

Freud põe as construções como um trabalho preliminar no sentido de ser terminado para que o trabalho seguinte possa se iniciar; no entanto, esses trabalhos são feitos lado a lado, são comunicadas as construções ao analisante para que este possa agir sobre o que foi dito, e logo se começa outro fragmento de construção. Destaca-se o valor desta sobre a interpretação, que caberia melhor a um fragmento isolado, enquanto a construção põe sobre o sujeito um fragmento de sua história primitiva. Frequentemente, quando se percebe uma mudança na posição do analisante, se chega mais próximo do caminho correto das construções, porém “só o curso ulterior da análise nos capacita a decidir se nossas construções são corretas ou inúteis” (FREUD, 1937a, p. 279).

Conclui Freud (1937a), a possibilidade da análise será produzir no sujeito uma convicção da verdade da construção; é preciso que a construção faça sentido, podendo ser inserida na cadeia associativa do paciente. Para Freud, a verdade se produziria no dizer do analisando sobre si, ela apareceria na palavra, na fala, que se faz regra fundamental da análise pela associação livre. Demonstra-se os pensamentos inconscientes através de suas formações – atos falhos, chistes, sonhos – e trabalha-se a realidade psíquica do analisando pela retroação da atualidade sobre o tempo anterior. Pode-se entender que, pela fala, o sujeito constrói sobre

sua fantasia, sobre seu sintoma, e deste modo se dá o trabalho de deslocar o sujeito de sua posição, de sua realidade psíquica.

Segundo Miller e sua “Marginália de ‘Construções em Análise’” (1994, p. 92), “recorremos à construção quando visamos no inconsciente um ponto que não aparece. *Construção* é a palavra com a qual Freud designa a relação do analista com o que permanece recalçado, com o que o trabalho analítico não consegue restituir”. Em consonância com Freud, tem-se a construção presente de modo a completar o que escapa às lembranças. Miller (1994) afirma que nem tudo pode ser rememorado pelo paciente, destacando uma contradição em Freud ao afirmar que o material na análise está “todo ali”. Aponta tratar-se, aqui, de uma descoberta da implicação do analista na análise, de se afastar da interpretação e entender a construção como intermediária entre a interpretação e a teoria. Compreende que o trabalho do analista em oposição ao do analisante é ponto principal da primeira parte do ensaio freudiano. Neste, tem-se a construção como trabalho que cabe ao analista, a partir de fragmentos, de pequenos pedaços que aparecem na análise.

A matéria prima da análise é, dessa maneira, fragmentária. É fragmentária também, pois o que interessa na análise é o material recalçado, o que é inconsciente, e este surge somente através de fragmentos, de lapsos, de sonhos. A partir dos pedaços, o analista faz um todo, constrói um enredo coerente. Miller (1994) aponta, na segunda parte do ensaio freudiano, a comunicação das construções ao analisante, examinando diferentes tipos de respostas dadas frente a esta comunicação.

Mostra, porém, que para Lacan essa questão deve ser colocada à parte, e deve-se trazer à baila o manejo do saber na experiência analítica. Freud, neste momento, interroga sobre o conteúdo do saber da construção; observa a resposta do objeto psíquico frente ao que lhe é mostrado, e atesta o problema da garantia da verdade, já que a relação com o “sim” e o “não” do paciente é sempre equivocada. Miller (1994) recorre à Lacan para afirmar que se não se pode dizer a verdade, pode-se apenas semi-dizê-la, isto significa que a relação do analisante com seu inconsciente se estabelece de forma torcida, que ela ocorre de maneira equivocada. A verdade, então, se diz na equivocação, na expressão do inconsciente pelo que é de sua formação, seus fragmentos.

A terceira parte do ensaio freudiano constituiria ainda segundo Miller (1994), uma clínica do retorno do recalçado, do modo em que este retorna na lembrança. É reposto aqui que a convicção da verdade da construção tem o mesmo efeito de uma lembrança rememorada. Para Freud, talvez a lembrança recalçada não possa surgir além da forma delirante, já que para ele a verdade tem afinidade com o delírio. A pergunta principal de Freud

no ensaio exposto se coloca – “o que é a verdade em psicanálise?”. Partindo deste questionamento, debate-se que a construção faz “um simulacro da completude do inconsciente” (MILLER, 1994, p. 96). Na análise, nada está perdido. O inconsciente abrange tudo o que é sabido, porém abrange sob o recalçamento. A construção faz-se possibilidade de completude, mas há sempre um resto, algo que escapa devido à divisão do sujeito.

De acordo com Miller (1994, p. 97), “o ideal de completude é caduco”, ou seja, mostra-se que esta completude não pode ser alcançada. Entende-se, com o autor, a construção mais a cargo do analisante do que do analista; a análise seria a construção de uma narrativa, por parte do sujeito, através de seus pedaços. Se o analista assume a construção, ele diz sobre a convicção do paciente, e então se emite um alerta sob o risco da sugestão. O sujeito sempre fala mais do que crê saber, há algo na palavra além do que lhe é conhecido; não se pode, contudo, reconduzir o sujeito ao conhecido de sua lembrança, isso dependerá do sentido que ele dará a esta e dos significantes a que ela remete. Faz-se, aí, o limite entre lembrança e construção – a diferença entre as duas é difícil de ser localizada, pois quanto mais de aproxima do recalçado, mais a distinção entre lembrança e construção tende a desaparecer.

Miller retoma Lacan ao apontar que “o inconsciente é vazio” (MILLER, 1994, p. 100); esta assertiva sugere que, para cada sujeito, há um modo diferente de resposta, de elaboração. Percebe-se isto quando Freud põe a tarefa do analisante em *recordar* e do analista de *construir*. Essas fronteiras são misturadas, pois na medida em que o primeiro se lembra de algo e o segundo produz algo, ambos exercem papel de arqueólogo. A questão da verdade retorna, aqui, para algo que está sempre em movimento. Ela se modifica, permite que a recordação e a construção se confundam e façam emergir em cada sujeito algo que lhe é único e que irá ajudá-lo em sua elaboração subjetiva na análise. Miller (1994, p. 106, grifo do autor) revela: “a conclusão de *construções*, é que, finalmente o que é recalçado é a verdade, *Wahrheit*. A equivalência da lembrança e da construção com respeito à verdade é determinante para abrir a via para Lacan”.

Então, a verdade passa a ser uma questão de produção. Isso nos faz repensar a clínica, não mais privilegiando o passado, mas sim o porvir, onde será construído algo na relação transferencial. Assim, a verdade do sujeito é produzida por uma reconstrução ou construção do passado. Pois, não podemos afirmar que houve um passado, uma cena, um acontecimento, uma relação. O que está em jogo na análise como sendo o que da atualidade do sujeito diz respeito a seu passado e seu futuro; é a partir de algo futuro que um fato passado recebe seu sentido. É apenas a posteriori que terá existido esse passado, cena ou relação, a partir dos

novos sentidos que podem ser a eles atribuídos. A verdade não estava no início, mas se faz no tempo (GONDAR, 1999).

Em “Análise terminável e interminável” (1937b), Freud debate as limitações quanto à eficácia da psicanálise, suscitando as dificuldades do procedimento e os obstáculos que se interpõem em seu caminho. Coloca, de certo modo, a pulsão de morte como fator de maior relevância responsável por impedir a análise; afinal, ela está além de qualquer possibilidade de controle, não é apenas responsável por grande parte da resistência, coloca-se como causa dos conflitos psíquicos. É a pulsão de morte que explica a permanência de fenômenos residuais, mesmo em análises bem-sucedidas. Assim, entendemos que a teoria clínica tem limites, e justamente nesta obra Freud os coloca em voga.

Por exemplo, Freud (1937b) afirma que embora parte do material recalçado se torne acessível, outra parte será retida e perdida pelos esforços terapêuticos; aqui ele fala em relação a fixar um tempo para o atendimento, mas talvez possamos levar além e considerar nos termos do tratamento em si; sempre há um resto, algo que não é possível de ser trabalho por completo no processo de análise. Existe algo que podemos chamar de término de uma análise? De um ponto de vista prático, a análise termina quando analista e paciente deixam de encontrar-se para a sessão de análise. Isso acontece quando, ou o paciente não esteja mais sofrendo de seus sintomas e tenha superado suas angústias e inibições, ou quando o analista julga que foi trabalhado muito material recalçado, que foram explicadas muitas coisas ininteligíveis, vencidas resistências internas e não há necessidade de temer repetições do processo patológico. Se é impedido por motivos externos de alcançar esses objetivos, poderia dizer que houve uma análise inacabada. Mas é possível considerar uma análise acabada? Quais são os obstáculos que se colocam no caminho da cura?

O autor coloca três fatores para o sucesso da análise – a influência do trauma do sujeito, a força constitucional de suas pulsões e as alterações do eu. O efeito terapêutico depende, partindo de Freud (1937b) de tornar consciente o que está recalçado, e preparamos o caminho para essa conscientização mediante interpretações e construções. As resistências, embora pertençam ao eu, são inconscientes e isoladas dentro deste; o analista as identifica mais facilmente do que o faz com o material do inconsciente, e durante o trabalho sobre as resistências, o eu se retrai de acordo em que a situação analítica se funda. Ele deixa de apoiar nossos esforços para se opor a eles, desobedece a regra da associação livre, não permite que surjam novos derivados do que é recalçado.

Nem sempre o paciente terá confiança no poder curativo da análise, mas sim pode ter certa confiança no seu analista, que será fortalecida pela transferência. Há uma resistência

contra a revelação das próprias resistências; o resultado de um tratamento analítico depende da força e da profundidade da raiz dessas resistências que ocasionam uma alteração do eu. A análise capacitaria o eu, assim, a revisar antigos recalques; ela demole, identifica e constrói, corrige o processo original de recalque (FREUD, 1937b, p. 240).

Pode-se ter a impressão de que as resistências abrangem uma força que se está defendendo por todos os meios possíveis contra o restabelecimento e que está decidida a se apegar a doença e ao sofrimento. Isso remete à presença da pulsão de morte, original da matéria viva. Somente pela ação mutuamente oposta do dualismo pulsional – pulsão de vida e pulsão de morte – e não por um ou outro sozinho (FREUD, 1937b, p. 257), podemos explicar a multiplicidade dos fenômenos da vida. Enquanto a pulsão de vida (Eros) se esforça por combinar o que existe em unidades cada vez maiores, a pulsão de morte (destrutividade) se esforça por dissolver essas combinações e destruir as estruturas a que elas deram origem.

Dessa forma, há uma variabilidade no efeito da análise. Segundo Freud (1937b), o primeiro passo de chegar ao domínio intelectual de nosso meio ambiente é descobrir generalizações, leis e regras que ordenem o caos. Assim, simplificamos o mundo dos fenômenos, mas não podemos evitar falsificá-lo, especialmente se lidarmos com processo de desenvolvimento e mudança. Desenvolvimentos e mudanças, pois, são incompletos, são alterações parciais. Há quase sempre fenômenos residuais, uma pendência parcial. Os resultados variáveis da análise também se dão, na medida em que nem sempre alcançamos nosso objetivo em toda sua extensão, de modo completo. A transformação é alcançada, mas com frequência, apenas parcialmente; parte dos antigos mecanismos permanece intocada pelo trabalho de análise.

Ao reivindicar na teoria a cura das neuroses assegurando o controle sobre as pulsões, a psicanálise estará correta, mas nem sempre o mostrará na prática, porque ela nem sempre obtém êxito em garantir as fundações sobre as quais um controle da pulsão de baseia. O poder dos instrumentos que a análise opera é restrito, e o resultado depende da força relativa dos agentes psíquicos que estão lutando entre si. Freud (1937b) aponta que o êxito de uma análise também depende da individualidade do analista. De acordo com o autor, parece que a análise é um dos ofícios impossíveis como os quais se pode estar seguro de se chegar a resultados insatisfatórios – as outras duas são a educação e a política. Assim, destacando a fala da psicanálise como trabalho impossível, o aferramento do sujeito a seu sintoma e o umbigo dos sonhos – o fracasso de uma tradução integral dos sonhos, algo da ordem do esquecimento, do “não-reconhecido” – como indicativos desse resto, de algo que não pode ser apreendido e que impede, portanto, uma universalidade e uma estaticidade da teoria psicanalítica.

Para Freud (1937b), o término da análise seria questão de prática, sem fim natural. Não se quer, aqui, prever uma normalidade universalizante à análise de todos os indivíduos, nem exigir que uma pessoa “completamente analisada” não sinta paixões nem cesse de ter conflitos internos; quer-se garantir que o sujeito tenha condições de lidar com seu sofrimento. Destaca-se o trabalho do sujeito essencial na medida em que se pode construir sua própria verdade na clínica analítica, produção esta que nunca encontra um fim.

Assim, a verdade nos indica para além do que se resumiria à lembrança escondida na infância. As fantasias inicialmente eram vistas como obstáculo à verdade do trauma infantil e como base para os sintomas; acreditava-se que elas encobririam as lembranças traumáticas, por serem distorções do que foi vivido pelo indivíduo que tornariam impossíveis a retomada à cena original. Porém, no decorrer da obra elas se mostraram como um substituto para a realidade. Os neuróticos substituem a realidade ao criar as fantasias, que têm a mesma importância da realidade material, na medida em que são entendidas como a realidade psíquica, própria àquele sujeito. Podemos apontar que cada um possui uma realidade singular e que esta é essencial para sua posição frente ao mundo.

Além de não termos um marco zero no sintoma, uma origem fixa, Freud destaca a importância da convicção da verdade do sujeito, que é investir na palavra ao construir um enredo coerente, se alcançando o mesmo resultado de uma lembrança recapturada na elaboração da posição do sujeito (FREUD, 1937a). A partir deste ponto, podemos ressaltar a importância da construção em análise, que reinventaria os elementos esquecidos pelo sujeito durante o tratamento analítico, demonstrando-se o trabalho lançando mão da realidade psíquica do sujeito através da retroação da atualidade sobre o tempo anterior.

Para Miller (1994), a verdade do sujeito seria a verdade do inconsciente, o que emerge em fragmentos, o que está oculto. A partir dos fragmentos do inconsciente, o analista construiria um enredo, faria simulação de uma verdade toda. Essa verdade, que não pode ser toda dita, se apresentaria de maneira equivocada com o sujeito, assim como sua relação com o inconsciente, que se dá de maneira torcida, fragmentária. Apesar da construção em análise, há sempre um resto, algo que escapa. Sendo assim, para cada sujeito há um modo diferente de elaboração, que emerge a partir da construção na análise – que se faz algo sempre um movimento, em constante produção.

Então, a verdade não se coloca apenas a partir do discurso, mas também quando o discurso falha, se torce, quando é interpelado por outro discurso que provoca falhas. O inconsciente não obedece ao caminho da não contradição, não se deve tomá-lo pelo caminho

de uma pretensa unidade do discurso. As formações do inconsciente nos permitem decifrar os signos do sujeito, que também são deste mundo, são construídos como realidade por ele.

No plano da memória, o esquecimento se destaca como essencial na teoria freudiana, estando presente desde o início de seu percurso. De acordo com Gondar (2000), o sujeito não apenas esquece as lembranças que o colocam em questão, mas esquece seu próprio esquecimento. A autora nos mostra que a teoria freudiana apresenta uma concepção de memória que implica a diferença, pois não se pode resgatar completamente o que se esqueceu, apenas podemos reconstruir, como discutimos na construção em análise. E essa reconstrução já implica um novo arranjo, uma nova articulação, com um novo sentido. Novamente, podemos pensar as concepções de verdade e memória estando em correlação – a memória é construída, e a verdade também, além de ambas serem inconscientes.

Por fim, podemos promover uma articulação da psicanálise com a filosofia contemporânea. Há uma afinidade entre as duas concepções, que admitem a verdade a partir de um vazio (GONDAR, 1999). A filosofia trata desse vazio do lado do ser, numa preocupação ontológica; a verdade se produz na medida em que o ser não é dado, mas vem a ser. A psicanálise, contudo, localiza o vazio no sujeito, a produção será a partir do sujeito; o inconsciente não é uma realidade presente no tempo, mas é produzido, construído pela fala na atualidade da análise.

Pensando a noção da verdade em Foucault, a vemos também em seu aspecto de produção; o autor trabalha com o sujeito, mas ele o historiciza, o coloca em uma trama sócio-histórica e se interessa pelos efeitos de verdade, mais que pelos enunciados verdadeiros ou falsos. Freud também passa a não se interessar pelo discurso em sua ocorrência da realidade material, ao tomá-lo como importante por sua realidade psíquica. Ele também trabalha com o sujeito, mas com o sujeito do inconsciente, o destacando por sua fala. Assim, ambos admitem a verdade e o sujeito como não universais, propondo uma visão perspectiva, aberta e em constante movimento.

Freud destaca a importância da convicção de verdade do sujeito, que é investir na palavra ao construir um enredo coerente. Gondar (1999) nos colocar o compromisso do psicanalista sendo então, um compromisso ético, sendo verdadeiro tudo aquilo que, produzido no campo transferencial, ocasione transformações subjetivas – a liberação de uma nova cadeia associativa, um novo sentido atribuído à história de vida, uma nova possibilidade de relação com o outro.

Agora, que circunscrevemos uma verdade construída para a psicanálise freudiana, bem como anteriormente, destacando a verdade produzida para a filosofia, direcionaremos a

pesquisa a fim de pensarmos a noção de verdade na atualidade, suas relações com a cultura e com o sujeito contemporâneo. Pois, há uma modificação do discurso sobre o homem no decorrer do tempo, que pode ser reportado por um lado à ciência e por outro ao capitalismo (DARDOT E LAVAL, 2016). A partir do discurso científico, no século XVII, começa-se a enunciar o que o sujeito é e o que ele deve fazer, mais tarde fazendo dele produtivo e consumidor, ser de trabalho e necessidade; há sempre um novo discurso que se propõe a repensar a medida humana.

Há uma nova norma subjetiva, diferente daquela do sujeito produtivo das sociedades industriais. Um novo sujeito passa a existir, diferenciado pelas práticas discursivas e institucionais que engendraram, no fim do século XX, a figura de um “sujeito empresarial” (DARDOT E LAVAL, 2016, p. 322). Tais práticas favoreceram a instauração de uma rede de sanções e estímulos que possuem o efeito de produzir novos funcionamentos psíquicos.

Podemos levar em consideração a indicativa lacaniana de que o sujeito da psicanálise não abrange uma invariante eterna e imutável, mas sim é efeitos de discursos que se inserem na história e na sociedade. Há uma abertura para pensarmos a noção de subjetividade ao longo do tempo, assim como marcamos a abertura da noção de verdade. Como podemos pensar a relação entre sujeito e verdade na sociedade contemporânea? Retomando nosso questionamento anterior, por não haver uma verdade toda, mas sim ficcional, podemos esvaziá-la completamente? Quais são as balizas para pensarmos a verdade na atualidade?

4 UM CAMINHO DA VERDADE NA CONTEMPORANEIDADE

Iniciamos a terceira parte da nossa pesquisa com o intuito de pensar a verdade na contemporaneidade. Já introduzimos o termo “pós-verdade”, de pertinente importância para a discussão, e partiremos dele para retomar nossa articulação, pensando a relação entre o sujeito e a verdade e como podemos estabelecer balizas para essas noções na atualidade. É necessário destacarmos que não pretendemos neste trabalho resolver e responder sobre a “pós-verdade”, nem sobre a verdade em si, mas sim lançar questões. A partir do caminho que percorremos até aqui, tomamos um recorte do conceito da verdade na filosofia e na psicanálise; em ambas, propomos reflexões que podem levar à desconstrução da ideia de uma verdade toda, única e essencial. Então, destacamos a abertura do conceito da verdade a ser pensada como construção, como produção, tomando-a em sua perspectiva ficcional e singular.

Vimos que os filósofos do século XVII não podiam evitar a racionalidade científica, pois ela era dominante e revolucionária no cenário da época. Mas percebemos que o discurso da ciência atual é cada vez mais parcial; a filosofia também aprende que a razão não é uma, que é impossível esgotar um objeto em sua totalidade imaginária e real. Assim, em vias de trabalharmos a verdade contemporânea, vamos destacar essa parcialidade da verdade, e a busca do capitalismo e do neoliberalismo, como práticas as quais estamos inseridos, na tentativa de preencher essa parcialidade, fazer uma ficção de totalidade, produzindo um novo funcionamento psíquico nos sujeitos, pensando a subjetividade neste contexto sócio-histórico, em nossa cultura.

O papel da filosofia, segundo Châtelet (1994), se torna o de tentar compreender os efeitos daquilo que se produz hoje e fazer a pergunta – será que isso vale a pena? Assim faz Foucault, em seu constante questionamento sobre o sujeito e a verdade, os efeitos de verdade e suas relações com o poder e o saber. E assim também faz Freud na investigação analítica, na qual ele questiona o sentido da fala e faz surgir algo novo sobre o sujeito. Contudo, se a verdade é construída pelo sujeito em análise, se ela é produzida e reproduzida pelo sujeito histórico, vale afirmar que não existe verdade alguma, que a verdade não existe se não para cada sujeito, sem uma referência estável? Tomando o aspecto perspectivo da verdade, seu aspecto ficcional, justifica-se pensar numa verdade esvaziada? Uma verdade que é inventada não existiria, e, portanto, poderia ser qualquer coisa? Quais as referências para pensarmos a verdade na atualidade?

Iniciaremos com a “pós-verdade”, que de acordo com Dunker (2017) é uma verdade contextual, que não pode ser escrita, que não perdura até o dia seguinte, com garantia de

fidelidade, compromisso ou esperança gerada pela palavra. Ela possui implicações políticas, morais e institucionais; afeta nossos laços amorosos e nossas formas de sofrimento, na medida em que estas dependem de descrições, nomeações e narrativas. A subjetividade em tempos de “pós-verdade” se encontra como um conjunto de negação de sua potência ficcional. Nesse contexto, é mais importante quem fala, seu carisma e estilo, do que o conteúdo do argumento, demonstrações e provas; a eficácia da dimensão da “pós-verdade” depende da administração do esquecimento, na qual a confiança na última palavra e o consenso são o que importam de fato. Ela privilegia a forma ao conteúdo, ao método e as técnicas.

Podemos pensar a “pós-verdade” como uma possibilidade de perda da verdade, segundo Dunker (2017), não apenas como um déficit argumentativo ou moral, mas também como uma experiência de retorno a um estado no qual há apenas saberes inertes e sem ligação entre si. Sem conexão e sem possibilidade de ordenar esses saberes em uma história coerente, ele aponta que perdemos a possibilidade de compartilhar, de produzir e lembrar o percurso de verdade que se dá em nossas relações. A subjetividade assim constituída perderia a possibilidade de traduzir seu sofrimento em narrativa, tornando sua história uma simples sucessão de acontecimentos, um percurso sem memória. Neste ponto, vale refletirmos sobre a memória no contexto de “pós-verdade”: não há, de fato, memória, como aponta Dunker (2017)? Ou ela se modifica? Há várias concepções de memória em jogo, ela também está inserida num campo de lutas e relações de poder, em um contínuo embate entre lembrança e esquecimento; a memória se faz reconstrução permanente.

Sendo assim, ao afirmar que nosso estado presente faria da verdade, e, portanto, da memória, apenas mais uma participante do jogo, sem privilégios ou prerrogativas, Dunker (2017) aponta para um apagamento do sujeito, de sua potência criativa. O autor se apoia em Foucault e aponta que uma característica da modernidade, no que tange a noção de verdade, é que ela se torna inerte em termos ético-políticos. O que ela ganha em termos autonomia, ela perde quanto à sua potência transformadora. Desse modo, quando a verdade se torna acessível a todos, por meio do bom uso da razão na esfera pública, quando ela torna a todos iguais diante da lei e caracteriza nossos anseios de emancipação, ela ao mesmo tempo se torna inofensiva. Sua potência deixa de ser produtiva e passa a ser regulativa, apenas formal. Se tomarmos a memória como dispositivo fonte de nossa subjetividade, como mostra Foucault, e que o sujeito apenas articularia fatos, fenômenos e atos a partir do movimento relacional da memória, podemos questionar esse novo arranjo e o estatuto da memória na atualidade.

Partindo das relações intersubjetivas, do discurso e do reconhecimento, outra característica da “pós-verdade” é a recusa do outro ou mesmo uma cultura da indiferença que,

quando ameaçada, reage com ódio ou violência. É difícil escutar aos outros, entender sua perspectiva, refletir, questionar, fazer convergir as diferenças. Isso se aplica aos espaços públicos, digitais, privados, as relações de trabalho e nas instituições. Nossa vida encontra-se acelerada, funcionalizada, presa ao imaginário. “A narrativa da cidade, como experiência comum de partilha, coletiva ou individual, simbólica e imaginária, é invertida em uma espécie de administração por movimentação contínua” (DUNKER, 2017, p. 25).

A “pós-verdade” coloca em jogo uma subjetividade que pensa com dificuldade sua própria temporalidade. Uma das consequências apontadas por Dunker (2017) desse contexto da “pós-verdade” se faz na emergência de uma reação regressiva; essa reação faz uso de uma percepção social de que há um excesso de indefinições em termos como o politicamente correto, o relativismo, o multiculturalismo e o coletivismo. Segundo o autor, contra essas indefinições surgem movimentos que se voltam a um estado personalista da verdade, que visam resgatar valores da família, retomando o tempo em que a verdade era definida pela identidade do autor que a enuncia, retornando também assim a um discurso conservador, que toma a verdade por uma essência e universalidade, um discurso que tenta impor seu autoritarismo.

Giacioia (2018) contribui ao debate da “pós-verdade” ao apontar que a importância dada aos fatos e à verificação factual que circulam na mídia parece mesmo em processo de modificação, o que implica a mudança à ideia de objetividade e em relação à validação e legitimidade das afirmações. Há, hoje, o crescimento da relevância da “pós-verdade” e das “fake news”; na “pós-verdade”, a validade das informações é presumida com bases nas preferências subjetivas de quem a recebe, não implicando necessariamente deliberada mentira, mas sim negligenciando, de certa maneira, a verdade. Já as “fake news” por sua vez são mentiras objetivas, colocadas a serviço de interesses de quem a inventa, informações ilegítimas que não condizem com os fatos, formuladas com o propósito de induzir uma reação popular sobre determinado assunto.

Podemos pensar a “pós-verdade” como responsável por uma substantiva alteração no conceito de verdade; Dunker (2017) afirma que o prefixo aposenta a verdade, contudo podemos pensar que o “pós” acrescenta à ideia da verdade justamente a falta de movimento e potência transformadora a que apontamos anteriormente. Giacioia (2018), em outra via, aponta que esse prefixo transmite uma percepção que a verdade seria algo ultrapassado, pois não haveria como desconsiderar a tendência do ser humano em julgar fatos com base em sua própria percepção. O conceito de “pós-verdade” atesta uma transformação da relação entre verdade e mentira que parece análoga à problematização levantada por Nietzsche; com isso,

também tornaria problemática a noção da verdade como validade empírica de asserções produzidas segundo métodos e procedimentos controlados e reprodutíveis, aceitos pela comunidade científica.

Giacchia (2018) defende que em uma leitura apressada dos textos de Nietzsche e Foucault, seria possível colocá-los para este lado, da cultura “pós-factual”. Nessa cultura, os principais elementos parecem se situar no domínio que privilegia a opinião pública para fins de direção de conduta, bem como para formas de pensar e sentir compartilhadas. Esse direcionamento tem por bases apelos emocionais, deixando de lado a objetividade com a finalidade de manipular fluxos de opiniões e ações que circulam na esfera pública de nossas sociedades pretensamente “pós-modernas”.

Dessa forma, a “pós-verdade”, palavra do ano 2016 de acordo com o dicionário Oxford, se coloca em nosso discurso, atestando que um fato tem menos significação que apelos emocionais ou crenças coletivas. Quando essa tendência é explorada pelos meios de comunicação para fins midiáticos, econômicos e políticos, surgem as “pós-verdades” como fenômeno nos quais as massas preferem acreditar em determinadas informações, prescindindo da correspondente necessidade de legitimar critérios de verificação.

Se há quem pense a “pós-verdade” e as “fake-news” como uma progressão de certo modo natural das teorias perspectivistas de Nietzsche e Foucault, vale nos determos brevemente sobre essa possibilidade. Falemos um pouco sobre a hermenêutica. Sua hermenêutica destaca a interpretação, e a linguagem para além do que exatamente o que diz; além disso, destaca outras coisas que falam e não são linguagem. Para Foucault (1975b), cada cultura da civilização ocidental tem seu sistema de interpretação, seus métodos, sua própria forma supor que a linguagem pode dizer algo para além do que de fato diz, suspeitar que há linguagens dentro de uma mesma linguagem. No século XIX e com os autores Marx, Nietzsche e Freud, houve outra possibilidade de interpretação e uma nova possibilidade de hermenêutica. Todos modificaram, na realidade, a natureza do símbolo e mudaram a forma comum de interpretá-lo.

A partir do século XIX, os símbolos se encadeiam numa rede inesgotável, tendo abertura e amplitude irreduzíveis. A interpretação é sempre inacabada, fragmentada; de acordo com Foucault (1975b), encontra-se de maneira análoga na teorização dos autores referidos, a negação de um começo. Ainda mais em Nietzsche e Freud, onde a existência aproximada do ponto absoluto de interpretação significa ao mesmo tempo a existência de um ponto de ruptura.

A interpretação possui uma falta de conclusão essencial, relacionada a outros princípios; o primeiro, seria que se a interpretação não pode acabar, não há nada a interpretar. Não há nada primário a interpretar, pois tudo é interpretação, cada símbolo é em si mesmo não a coisa que se oferece, mas a interpretação de outros símbolos. Além disso, a interpretação é uma relação de violência, de apropriação, mais do que uma elucidação. Marx não interpreta a história das relações de produção, mas sim uma relação que se dá como uma interpretação, visto que se oferece como natural. Já Freud interpreta as interpretações, se tomarmos também o sintoma como interpretação do sujeito.

Por fim, Nietzsche se apodera de interpretações ligadas umas às outras, pois para ele as mesmas palavras são interpretações, ao longo de sua história, antes de se tornarem símbolos, interpretam e têm significado por serem interpretações essenciais. Nietzsche coloca o intérprete como o verdadeiro, não porque define uma verdade adormecida, mas porque pronuncia a interpretação que toda verdade tem por função recobrir (FOUCAULT, 1975b, p. 24).

A hermenêutica moderna, dessa forma, faz-se no privilégio da interpretação em relação aos símbolos. No símbolo, há certa ambiguidade, ele é destacado como interpretação que trata de se justificar, e não o contrário. Outro caráter da hermenêutica coloca-se na interpretação diante da obrigação de se interpretar até o infinito, de voltar a encontrar-se consigo mesma, o que traz duas consequências importantes. A primeira, faz-se que a interpretação se refere a alguém, a quem propôs a interpretação. A segunda refere-se ao tempo da interpretação, que é circular, obrigado a passar por onde já passou, sendo o único perigo o correr linear, é crer que há símbolos que existem primariamente, na origem, na realidade, coerentes e sistemáticos. Foucault (1975b) destaca a legitimidade de uma hermenêutica que se desenvolve por si, entra no domínio das linguagens que devem se implicar mutuamente, na região intermediária entre loucura e a pura linguagem.

Assim, podemos pensar a “pós-verdade” e as “fake news” no contexto da hermenêutica, mas seria legítima a ideia de que a todo fato cabe uma interpretação individual, uma interpretação particular e sempre válida, validável? Era disso que tratavam Nietzsche, Foucault? Para Giacoia (2018), a instância decisiva continuaria a ser a instância crítica, sobretudo a capacidade de problematizar as condições de surgimento de nossas posições, de nossos saberes, e de examinar os seus fundamentos. Nada nesses fenômenos, entretanto, se confunde com os argumentos das teorias de Nietzsche e de Foucault. Quanto a Foucault, diferencia-se ao ressaltar a importância do reconhecimento da historicidade do universal, ou seja, a impossibilidade, mesmo no caso das ciências, de eliminar todo o ancoramento histórico

das construções humanas, teóricas ou práticas, discursos científicos com seus regimes de verdade, estratégias de domínio e sujeição. Existem critérios para se aferir o verdadeiro e o falso nos diferentes domínios de saber, parâmetros que são válidos no interior de diferentes contextos epistemológicos, em diferentes momentos históricos de nossa cultura.

Também Nietzsche não exclui a possibilidade de que haja critérios objetivos do que é apreendido como verdade; tais critérios são perspectivos, provêm de um contexto sociocultural. Nietzsche problematizou a crença no valor absoluto da verdade, perguntando se o erro, a falsidade, o engano e a ilusão não poderiam também ser meios úteis indispensáveis para a conservação da vida. Essa, para Giacoia (2018), é a diferença dos movimentos que nos deparamos hoje. O debate da “pós-verdade” não problematiza a verdade, mas sim a conserva de forma estratégica, e sob determinadas condições é posta de lado por outra motivação ou interesses.

Trata-se de fazer como se a verdade não existisse, de um fazer de conta, e conseguir com isso que todos os pontos de vista sejam legitimados, levados a ter igual valor. Aqui, podemos questionar: a verdade inventada prejudica a quem? Sob que perspectiva? A partir de qual ponto de vista um juízo de valor como esse pode fazer sentido? Para qual sentido apontam as “pós-verdades” e as “fake news”? O que elas significam? A quem não interessa mais a validade empírica dos enunciados? A que tipo de sociedade, a que projeto político, a que configuração de relações humanas corresponde essa cultura?

O “pós-factual” não coloca em questão a vigência de uma verdade factual, pois são ainda os fatos reais, que servem de critério de decisão no confronto e nas denúncias das “fake news”. Entretanto, admitindo a plausibilidade da tese da “pós-verdade” e admitindo que todas as verdades são potencialmente válidas, se cada cidadão puder escolher o ponto de vista que seja de seu agrado, qual seria o sentido do debate público que visa trazer um esclarecimento? O alvo essencial aqui seria o espetáculo, o jogo da aparência e do engano (GIACOIA, 2018).

O que está em questão não é uma mudança no estatuto epistemológico da verdade, mas sim uma mudança no nosso cenário sócio-histórico, uma transformação do mesmo pelo emprego de técnicas de propaganda, para apagar e entorpecer ao máximo possível a capacidade de pensarmos criticamente, de pensarmos por nós e assumirmos responsabilidade por opiniões e ações que requerem uma saudável desconfiança e uma necessidade de distanciamento em relação àquilo que se apresenta como última novidade.

Segundo Giacoia (2018), portanto, ocorre o velho fetiche que tenta desviar a atenção e dispensar a reflexão, reforçando o isolamento que parece estar vinculado às promessas de inclusão social pela via da conexão em redes sociais e de comunicação. Estamos nos domínios

dos jogos de poder, jogos de força que encontrariam apoio e expressão de várias maneiras – desejos, temores, expectativas de reconhecimento. É preciso fazer um esforço para a perspectiva genealógica não ser ofuscada, não ser esquecida. Nesta via, Birman (2019) trabalha a cultura do narcisismo, expressão tomada pela teoria de Christopher Lasch, e defende que justamente a perspectiva genealógica tende ao apagamento na sociedade contemporânea.

Birman (2019) se apoia em Foucault e demonstra, com a análise da sociedade disciplinar, a constituição da modernidade pela injunção permanente à visibilidade, e pela disseminação contínua e infinita dessa mesma injunção. As novas tecnologias de informação oferecem instrumentos mais sofisticados para o exercício do poder disciplinar e para a disseminação da vigilância na atualidade. Assim, quase mais nada escapa ao controle da vigilância; com isso, os sujeitos são reduzidos à condição de corpo, e apagam suas articulações com o tempo, a história e a genealogia (BIRMAN, 2019, p. 466). Os sujeitos se tornam atores permanentes da construção de uma lógica especular; existiria uma tirania da visibilidade constitutiva da contemporaneidade.

Novos traços da contemporaneidade, como invasão da sociedade pelo eu, a disseminação da personalidade narcísica, futilidade do pseudoconhecimento de si, a fuga das individualidades de seus sentimentos, medo do envelhecimento; cultura fundada no imaginário, com o deslocamento e esvaziamento das figuras de autoridade, ou seja, há uma pauta de descontinuidade em voga. Assim, se configuraria em nossa cultura uma radicalização do paradigma do individualismo moderno, e com isso os imperativos coletivos tenderiam à dissolução, havendo o rompimento dos laços sociais. Isso implicaria um individualismo absoluto e sem limites.

O sujeito, então, tende a uma fragilização, sem alicerces sólidos onde possa se apoiar. Com o apagamento da inserção numa tradição e numa linhagem genealógica, há uma transformação radical da relação do sujeito com o registro tanto da coletividade, quanto do espaço-tempo. O tempo presente se alarga, se estende, sem referência ao projeto do tempo futuro, o presente se fragmenta num conjunto de instantes, que não apresenta significação simbólica para os sujeitos. Com isso, desarticula-se do sujeito a noção de genealogia e tradição, esvaziando-se uma noção de história, que só seria possível na relação do sujeito com o futuro, para que se possa escrever sobre o tempo passado (BIRMAN, 2019). Dessa forma, a relação do sujeito com o corpo passa a se colocar como fundamental no campo da experiência psíquica e social, pois é o que lhe resta como alicerce para sua construção e existência, com a fragilidade que isso implica

Pensando dessa forma, nos questionamos sobre a emergência dessas discontinuidades contemporâneas; nossa ideia é a que essa lógica é possível pelas práticas econômicas e políticas do neoliberalismo, ao qual o sujeito se insere na atualidade. Seguimos aqui a orientação de tomar o sujeito em seu contexto sócio-histórico, podendo delinear e questionar as formas e efeitos de verdade que circulam na cultura. Assim, faz-se importante ao nosso debate introduzir a análise do neoliberalismo, articulando uma nova noção do sujeito que se insere na “pós-modernidade”, reproduzindo seus discursos e possuindo novas formas de sofrimento.

Ao debater o neoliberalismo, em “Nascimento da biopolítica” (2008), Foucault destaca dois elementos para seu debate: primeiro, a teoria do capital humano, e segundo, o programa da análise da criminalidade e da delinquência. A teoria do capital humano representa dois processos, um de incursão da análise econômica num campo inexplorado e outro a partir dessa incursão, com a possibilidade de reinterpretar em termos econômicos um campo primeiramente dado fora deste. A incursão da análise econômica dentro de seu próprio campo, num ponto em que havia ficado suspensa, diz respeito ao trabalho, que de acordo com Foucault (2008) permaneceu de certa forma inexplorado.

O neoliberalismo tenta reintroduzir o trabalho no campo da análise econômica, a partir de uma crítica à sua análise e da economia clássica, que tomaram o trabalho em seu aspecto temporal e quantitativo, como um fator produtivo e passivo. Isso porque, de acordo com o autor, os neoliberais não discutem com a análise marxista, que critica o capitalismo real por ter abstraído a realidade do trabalho, transformando o trabalho em sua força; o consideram parte da crítica, pois a economia clássica não destaca o trabalho em sua especificação concreta e em suas modulações qualitativas.

O neoliberalismo, assim, modifica no campo epistemológico o que constitui o objeto, seu domínio e o campo de referência geral da análise econômica.. Há o deslocamento do objeto como o estudo de mecanismos de produção, de troca e dos fatos de consumo no interior de uma estrutura social, da engrenagem do trabalho, para o estudo e análise do comportamento humano, e a racionalidade desse comportamento. “A economia já não é, portanto, a análise da lógica histórica de processo, é a análise da racionalidade interna, da programação estratégica da atividade dos indivíduos” (FOUCAULT, 2008, p. 307).

Assim, o problema se colocará como quem trabalha utiliza os recursos que dispõe, sendo preciso tomar o ponto de vista de quem trabalha, estudar o trabalho como conduta econômica, praticada, aplicada, racionalizada pelo sujeito que trabalha. Se faz o trabalhador, pela primeira vez, não um objeto de oferta e procura na força de trabalho, mas um sujeito

econômico ativo (FOUCAULT, 2008, p. 308). O sujeito trabalha para ter um trabalho, uma renda de um capital, que é o conjunto de fatores físicos e psicológicos que tornam uma pessoa capaz de ganhar aquele salário.

Do ponto de vista do trabalhador, o trabalho comporta um capital, uma competência; é uma “máquina”, como delimita Foucault: “Deve-se considerar que a competência que forma um todo com o trabalhador é, de certo modo, o lado pelo qual o trabalhador é uma máquina, mas uma máquina entendida no sentido positivo, pois é uma máquina que vai produzir fluxos de renda” (2008, p. 309). A máquina constituída pela competência do trabalhador tem sua duração de vida, de ser utilizada, tem seu envelhecimento. Não, portanto, uma concepção da força de trabalho como outrora, é o capital como competência, que recebe em torno de diversas variáveis um salário, uma renda, aparecendo o próprio trabalhador uma espécie de empresa para si mesmo.

A análise econômica encontra como elemento de base não indivíduos, processos ou mecanismos, mas empresas. O liberalismo e sua programação pretendem à racionalização tanto de uma sociedade, quanto de uma economia, constituídas de empresas. Anteriormente o homem era tomado em sua troca pela força de trabalho, o que implicava a decomposição de seus comportamentos e maneiras de fazer em termos de utilidade, que se referem a problemática das necessidades que fundamentam o processo de troca. É o que Foucault chama de “concepção clássica do *homo oeconomicus*” (2008, p. 310), e o paralelo que podemos traçar em torno do sujeito disciplinado, o qual importa sua força, utilidade e docilidade.

Para Foucault (2008), o discurso neoliberal produz o *homo oeconomicus* como um empresário de si mesmo, sendo ele seu próprio capital, seu próprio produtor, sua própria fonte de renda. Esse homem produtor também consome, e ao fazê-lo, produz sua própria satisfação. Pode-se considerar o consumo como uma atividade empresarial pela qual o indivíduo produz algo que se transforma em sua própria satisfação.

O neoliberalismo toma o trabalho para si e estuda a maneira como se constitui e se acumula o capital humano, aplicando análises econômicas a campos e áreas novas, como a genética. Formar capital humano, essas espécies de competência-máquina que vão produzir renda, é também realizar investimentos educacionais, que são mais amplos que os aprendizados escolares e o profissional. Até o tempo de criação e afeto dos pais, nível de cultura, cuidados proporcionados, vão constituir elementos capazes de formar um capital humano.

A análise dos cuidados médicos, as atividades relativas à saúde do indivíduo, a mobilidade, o deslocamento e migração, tudo isso será elemento constitutivo e que poderão

ser analisados para o capital humano ser melhorado. Todo esse gênero de análises permite primeiro revisar um certo número de fenômenos que haviam sido identificados há um tempo, desde o fim do século XIX, aos quais não se tinha dado estatuto suficiente. Houve descobertas de novas técnicas, inovações, descobertas de novas fontes e novas formas de produtividade, de novos mercados e fontes de mão de obra. Se a inovação existe, ela é fruto da renda do capital humano, ou seja, do conjunto de investimentos que foram feitos a nível do próprio homem.

Foucault (2008) destaca a maneira como o neoliberalismo utiliza a economia de mercado e suas análises características para decifrar fenômenos não-mercantis, fenômenos não-econômicos, mas fenômenos sociais. O autor retoma a ideia do liberalismo alemão, e seu equívoco econômico-ético em torno da própria noção de empresa, pois generaliza-se a forma da “empresa” no interior do tecido social, faz esse tecido se repartir, dividir e desdobrar segundo empresas, e não indivíduos. A própria vida do indivíduo, sua relação com sua propriedade privada, sua família, seu casamento e aposentadoria, tem de fazer dele como uma espécie de empresa, permanente e múltipla. É tomar a sociedade segundo o modelo da empresa.

Foucault (2008) pergunta: que função tem a universalização e generalização da forma empresa? Primeiro, o de desdobrar o modelo econômico, para dele fazer um modelo de relações sociais, de existência, uma forma de relação do sujeito consigo mesmo, com seu tempo, seu entorno. Segundo, o de realizar uma reconstituição de uma série de valores morais e culturais, fazendo com que o indivíduo já não seja alienado em relação ao seu meio de trabalho, seu tempo, sua família, tratando-se de “reconstituir pontos de ancoragem concretos em torno do indivíduo [...]” (FOUCAULT, 2008, p. 332).

No neoliberalismo, se trata de generalizar sempre a forma econômica do mercado, em todo corpo social, todo o sistema social, o que acarreta consequências e certo número de aspectos. Por um lado, essa generalização funciona como princípio de inteligibilidade, de decifração das relações sociais e dos comportamentos individuais, se pensarmos as relações em torno de investimento e renda para o indivíduo. É analisar em termos econômicos quaisquer relação entre pessoas, uma pretensa objetivação e atualização em contratos e transações de relações subjetivas e complexas. Por outro lado, a grade econômica vai permitir testar a ação governamental, sua validade, avaliar e objetar a atividade do poder público seus abusos, seus excessos. Trata-se de ancorar e justificar uma crítica política que se faz permanente.

No início da sociedade disciplinar, filtrando a prática penal através do cálculo da utilidade, o que os reformadores buscavam era um sistema penal cujo custo fosse o mais baixo possível; a lei se torna a solução mais econômica para punir devidamente as pessoas e para que essa punição seja eficaz. Assim, é a lei que permite articular o problema da penalidade com o problema da economia; no decorrer do século XIX, a economia levou, de fato, a um problema paradoxal. Foucault (2008) explica esse efeito paradoxal devido ao fato de que a lei como lei, visa aos atos de infração, sanciona esses atos, mas por outro lado, a aplicação efetiva da lei penal só tinha sentido na medida em que puniam um indivíduo, não o ato separado, mas um indivíduo infrator que daria exemplo a outros possíveis infratores. Essa complexidade entre a lei que define a relação com o ato e sua aplicação que só pode ser em um indivíduo, esse equívoco entre crime e criminoso, delineia-se como uma tendência interna a todo o sistema.

“Uma tendência interna a todo sistema em que direção? Pois bem, em direção a uma modulação cada vez mais individualizante da aplicação da lei, e, por conseguinte, reciprocamente, a uma problematização psicológica, sociológica, antropológica daquele a quem se aplica a lei” (FOUCAULT, 2008, p. 342). Mas, nem por se passar ao ponto de vista do sujeito individual, se dará a liberdade de fala e de construção do ponto de vista do trabalhador; se passa ao lado do sujeito para tomá-lo pelo aspecto da rede de inteligibilidade do seu comportamento econômico. O contato entre o indivíduo e o poder que se exerce sobre ele, o princípio de regulação do poder sobre o indivíduo, vai ser a rede do homem econômico, ele é a interface do governo e do indivíduo.

De acordo com Foucault (1975), o mundo moderno que nós conhecemos desde o século XIX é pautado em uma série de racionalidades governamentais que se sobrepõem, arte de governar pautada pela verdade, pela racionalidade do Estado soberano, dos agentes econômicos e dos próprios governados. Nele, a história se manifesta como verdade única, e as diferentes maneiras de calcular, racionalizar e regular a arte de governar vão ser objeto de debate político no decorrer do tempo. O que é a política, senão ao mesmo tempo o jogo dessas diferentes artes de governar, e os debates que essas diferenças nos trazem?

O autor chama biopolítica a maneira como se procurou, a partir do século XVIII, racionalizar os problemas postos às práticas de governo, pelos fenômenos próprios de um conjunto de viventes constituídos em população; saúde, higiene, natalidade, longevidade, todos esses quesitos se tornam preocupação política. Segundo Foucault, o liberalismo é uma prática, uma maneira de fazer com objetivos e que se regula por uma reflexão contínua. “O liberalismo deve ser analisado então como princípio e método de racionalização do exercício

do governo - racionalização que obedece, e é essa a sua especificidade, a regra interna da economia máxima” (1975, p. 432).

Tratamos acima a concepção que vê a sociedade como uma empresa constituída de empresas, o que necessita de uma nova norma subjetiva. Foucault trabalha com o sujeito produzido por efeitos de discursos que o cercam; mas ele historiciza esse sujeito, não é mais universal, mas sim consequência de seu contexto sócio-histórico; o autor também examina as condições e possibilidades da verdade para este sujeito, procurando saber quais são os efeitos de subjetivação a partir da existência de discursos que pretendem dizer uma verdade sobre ele.

Assim, nos utilizaremos da concepção de Dardot e Laval (2016), que apontam um sujeito neoliberal em formação, correlato de um dispositivo de desempenho e gozo que foi objeto de inúmeros trabalhos, com descrição do homem hipermoderno, flexível, precário, fluido. Para os autores, a transformação do indivíduo é um fato inegável, bem como o aparecimento de novos sintomas que revelam uma nova era para o sujeito, que é na literatura frequentemente referido a categorias como a era da ciência ou do discurso capitalista. É um novo discurso que se propõe a redefinir a maneira com que pensamos o homem, e por isso nos deteremos sobre seus apontamentos, a seguir.

Os autores defendem que, contudo, o quadro geral da era da ciência e do capitalismo ainda seria insuficiente para identificar como uma nova lógica normativa se impôs nas sociedades ocidentais, além de não apontar as reflexões em curso que podem ser reportadas à racionalidade neoliberal. Será possível que essa análise seja suficiente? De qualquer modo, colocam que um novo sujeito pode ser distinguido a partir do fim do século XX, onde surgem práticas que visavam reorganizar a sociedade, instituições e empresas a partir da multiplicação e intensificação dos mecanismos, relações e comportamentos de mercado. O homem neoliberal é imerso na competição mundial, se fazendo homem competitivo, como vimos com Foucault.

Primeiramente, vamos fazer a diferenciação do sujeito neoliberal para o sujeito moderno, pertencente a regimes normativos heterogêneos e conflituosos. O sujeito moderno vivia três espaços diferentes; de serviços e crenças de uma sociedade ruralizada e religiosa, o da comunidade política e do mercado monetário do mercado e produção. As democracias liberais eram espaços de tensões múltiplas e “podemos descrevê-las como regimes que, dentro de certos limites, permitiam e respeitavam um funcionamento heterogêneo do sujeito, no sentido de que asseguravam tanto a separação quanto a articulação das diferentes esferas da vida” (DARDOT E LAVAL, 2016, p. 323).

A partir da ocorrência paralela da democracia política e do capitalismo, o homem moderno se dividiu entre cidadão dotado de direitos inalienáveis e homem econômico guiado por seus interesses. E segundo Dardot e Laval (2016), a história da modernidade criou um desequilíbrio a favor do segundo polo, do homem como fim e instrumento da economia; a relação mercantil engendra mudanças no sujeito. A mercantilização das relações sociais, em conjunto com a urbanização, se destacam como fatores que favoreceram uma emancipação do indivíduo em relação à tradição, à suas raízes e relações familiares. Ao mesmo tempo, porém, houve uma nova forma de sujeição à lei impessoal da valorização do capital, e essa mercantilização crescente tomou uma forma geral de contratualização. Os homens não mais fazem parte de uma engrenagem de grandes mecanismos, os contratos entre pessoas livres substituíram formas institucionais da aliança e filiação, formas antigas de laço simbólico.

Dessa forma, a sociedade agora se faz como conjunto de relações de associação entre pessoas dotadas de direitos sagrados, cerne este que pode ser nomeado como individualismo moderno. Houve um rearranjo de processos de normatização e técnicas disciplinares que constituem o que os autores chamam, baseados em Foucault, de dispositivo de eficácia. Defendem, assim, que os sujeitos não tomaram voluntariamente à forma da sociedade industrial e mercantil, mas foi preciso pensar e implementar tipos de educação da mente, controle do corpo, organização do trabalho, moradia e lazer, que se faziam um novo ideal para o indivíduo, indivíduo este calculador e trabalhador produtivo. Assim, a nova norma capitalista se impõe para uma normatização subjetiva particular, na qual os homens se reproduzem no grande circuito de produção e consumo.

Dardot e Laval (2016) defendem que o princípio geral desse dispositivo de eficácia não é um adestramento dos corpos, como marcou Foucault, ou que a ação disciplinar se deu como apenas um momento de elaboração de uma forma de subjetividade. O princípio do dispositivo dá-se a partir de uma “gestão das mentes” (p. 325), no qual o novo governo dos homens se dá no pensamento, acompanha, orienta, educa o pensamento. O sujeito produtivo é obra da sociedade industrial, não se tratando apenas da produção material, como também da redefinição do poder como produtivo, que tem como correlato o sujeito produtivo, que trabalha e produz também em outros domínios de sua vida – felicidade, bem-estar, prazer.

Além disso, o momento neoliberal abarca uma homogeneização do discurso do homem em torno da figura da empresa (DARDOT E LAVAL, 2016, p. 326). A nova figura do sujeito propõe uma unificação das formas plurais de subjetividades que a democracia liberal e sua divisão de esferas permitia e das quais se utilizava para perpetuar sua existência. A partir disso, diversas técnicas contribuem para a fabricação desse novo sujeito, do sujeito

neoliberal, empresarial. Sujeito que deve estar envolvido apenas na atividade que deve cumprir, que se entrega por completo à sua atividade profissional.

O sujeito-empresa trabalha para sua própria eficácia, para intensificar seu esforço como se sua conduta dependesse apenas de si mesmo, elimina-se a distância entre o sujeito e a empresa em que trabalha. “As novas técnicas da "empresa pessoal" chegam ao cúmulo da alienação ao pretender suprimir qualquer sentimento de alienação: obedecer ao próprio desejo ou ao Outro que fala em voz baixa dentro de nós dá no mesmo” (DARDOT E LAVAL, 2016, p. 327), ou seja, há uma confusão, uma mistura entre o sujeito e empresa, que se reafirma com a construção de figuras tutelares do mercado, da própria empresa e do dinheiro.

A racionalidade neoliberal produz o sujeito a que necessita, fazendo-o também conduzir a uma entidade competitiva, que deve expor a riscos, maximizar seus resultados e assumir a responsabilidade por eventuais fracassos. A empresa, assim, não só diz respeito a uma cultura, mas um modo de governar a si, um modo de produzir subjetividades. As novas técnicas visam produzir formas eficazes de sujeição, que por muitas vezes mostram a tendência a transformar o trabalhador em uma simples mercadoria.

Com os direitos do trabalhador cada vez mais reduzidos, as novas formas de emprego provisórias, precárias, a insegurança causada pela facilidade de demissão, a diminuição do poder de compra – tudo isso permitiu um aumento da dependência dos trabalhadores em relação aos empregadores. Transfere-se o risco para os assalariados, produzindo o aumento de uma sensação de risco, de desamparo, e assim as empresas podem exigir dos trabalhadores uma maior disponibilidade. Os próprios sujeitos empreendedores reproduzirão, ampliarão e reforçarão a relação de competição entre eles, o que exigirá que se adaptem subjetivamente às condições mais duras que eles mesmo reproduzem.

Com efeito, o novo governo de subjetividade supõe a empresa não como lugar da comunidade ou da realização, mas sim como lugar de competição, de inovação, de mudança permanente, de adaptação contínua à transformação do mercado, de uma impossibilidade de falhar. O sujeito deve, então, ser o mais eficaz possível, estar por inteiro envolvido em seu trabalho, buscar aprendizagem constante, ser especialista e empregador de si mesmo, além de empreendedor de si mesmo – a racionalidade neoliberal incentiva o eu a agir sobre si para sobreviver à competição. Suas atividades devem se direcionar a uma produção, investimento, cálculo de custos, a uma gestão de si.

Assim, essa racionalidade une diversas relações de poder na trama de um mesmo discurso, articulando os objetivos da política adotada a todos os componentes da vida social e individual. Se estabelecendo uma correlação entre o governo de si e o governo da sociedade, a

empresa define uma nova ética, encarnada como um trabalho de vigilância de si mesmo, e que exalta o combate, a força, o vigor e o sucesso, transformando o trabalho em veículo de realização pessoal. O grande princípio da nova ética é a ideia da convergência entre as aspirações pessoais e as da empresa, entre o projeto pessoal e o da empresa, a partir da transformação de cada indivíduo numa pequena empresa.

Trata-se, dessa forma, de fazer com que a norma geral de eficácia aplicada à empresa seja substituída pela norma de eficácia individual, pelo uso da subjetividade destinada a melhorar o desempenho do indivíduo, e como consequência dessa melhoria viriam seu bem-estar e gratificação profissional. A gestão neoliberal de si mesmo consiste em fabricar para si um eu produtivo, exigente e cuja autoestima cresce a medida do tempo e da prática; a fonte de eficácia está no indivíduo, e não na autoridade externa. A coerção econômica e financeira transforma-se em auto coerção e auto culpabilização, pois o indivíduo torna-se o único responsável por aquilo que acontece. A realização pessoal torna-se um imperativo; bem como o autoconhecimento e a autoestima. Assim, as “afirmações paradoxais sobre a injunção de sermos nós mesmos e nos amarmos como somos estão inseridas num discurso que coloca o desejo legítimo como uma ordem” (DARDOT E LAVAL, 2016, p. 345).

Para os autores, o capitalismo avançado destrói a dimensão coletiva da existência; assistimos, assim, a uma individualização radical que faz com que todas as formas de crise social possam ser percebidas como crises individuais, bem como as desigualdades sociais, atribuídas a responsabilidade individual. Já havíamos marcado esses pontos tanto nas indicações de Birman (2019), quanto as de Dunker (2021). Dessa maneira, destacamos uma modificação das relações coletivas e sociais, questionando a maneira do sujeito se inserir e realizar o laço social na atualidade. Como o sujeito tem lidado com a alteridade? Como se insere nas relações sociais? Será que elas conseguem estabelecer vínculos de identificações, de reconhecimento, de permanência? E a verdade? Por haver uma prevalência do individualismo e da noção do sujeito como empresa, temos sujeitos desamparados, desacreditando o coletivo, visando apenas os próprios interesses? É mais propício, então, o aparecimento da “pós-verdade”, de uma interpretação individualizada, que serve à concordância dos próprios ideais e afetos? Ou acredita-se para ter um sentimento de pertencimento a um grupo?

A norma social do sujeito mudou; não é mais o equilíbrio, a média, mas sim o desempenho máximo, o imperativo de uma exigência sempre maior, a busca constante pelo prazer e pela felicidade. Aparece uma figura inédita da subjetivação, cujo objetivo não é um estado de estabilidade de si, nem de uma ética consigo mesmo, mas um além de si sempre

distante e ordenado pela lógica da empresa. O corpo, que na disciplina clássica deveria tornar-se integralmente útil, o que impunha limites ao desempenho, pode ir sempre além de sua capacidade de produção e prazer.

Além disso, o discurso sobre o sujeito aproximou os enunciados psicológicos e econômicos, quase fundindo-os; pela combinação da concepção psicológica do ser humano, da norma econômica da concorrência, da tomada do indivíduo como capital humano, do vínculo social como simples rede, pode se construir a figura da “empresa de si” (DARDOT E LAVAL, 2016, p. 358). O discurso psi, dentre eles, criou um saber relativo à constituição interna do sujeito, tornando-o um ser psicológico, dando lugar então ao indivíduo a poder trabalhar a si mesmo, e às instituições possibilidade de dirigir sua conduta, por meios de sistemas adaptados de estímulo, incentivo, punição e recompensa. A dimensão subjetiva torna-se tanto uma realidade em si, como um instrumento objetivo de sucesso da empresa.

O sujeito neoliberal, assim, submete-se a um “jogo da verdade” (DARDOT E LAVAL, 2016, p. 361) que visa provar seu ser e seu valor; o desempenho faz-se a verdade tal qual o poder gerencial a produz. Esse contexto produz efeitos patológicos nos sujeitos, aos quais ninguém escapa totalmente. Os sintomas têm um ponto em comum: se referem à desconstrução dos quadros institucionais e estruturas simbólicas aos quais o sujeito encontrava seu lugar e suas identificações, promovendo um estado de desamparo aos sujeitos. Essa desconstrução é consequência da substituição a que viemos trabalhando, da instituição pela empresa, que prega um mundo sem limites, que se distribui em mecanismos diversificados de controle, avaliação e incentivo e que participa da produção, do consumo e das formas de relação social. Com a intensificação do trabalho, individualização das responsabilidades e enfraquecimento do coletivo, o sujeito se encontra mais isolado e mais vulnerável.

Colaborando para este pensamento, Tavares e Casara (2020) defendem que o Estado Democrático de Direito, entendido como o modelo estatal marcado por limites ao exercício do poder, encontra-se em crise, pois aos poucos os direitos e garantias fundamentais passaram a ser relativizados em nossa sociedade. A ideia de que os direitos e garantias fundamentais, os princípios constitucionais e os tratados internacionais funcionariam como limite ao arbítrio foram ao poucos substituídos pela visão desses direitos como entraves, obstáculos à eficiência econômica do Estado quanto aos interesses dos poderes político e econômico.

Direitos e garantias democráticos conquistados e construídos ao longo do tempo passaram a ser afastados, e a responsabilidade individual passa a ser tomada exclusivamente como princípio social regulativo; o indivíduo deixa de existir como pessoa e é oferecido,

assim, ao Estado como um objeto de suas políticas, como a empresa de si mesmo. Segundo os autores, isso se deve ao neoliberalismo e sua racionalidade, que percebe tudo e todos como objetos negociáveis e que se caracteriza, como vimos, por uma ausência de limites e por transpor o modelo de mercado às relações sociais. A ideia da verdade passa a ser vista também como um obstáculo à limitação neoliberal, sendo o valor desta relativizado, podendo dar espaço ao que chamamos a “pós-verdade”, discurso que produz efeitos típicos da verdade, mas sem trazer relações com os fatos e com a história.

Há uma nova economia psíquica que gera um novo mal-estar, que como o antigo, apontado por Freud, diz respeito também à relação entre os sujeitos, os discursos e os modos de nos colocarmos no mundo. Tavares e Casara (2020) citam, por exemplo, o distanciamento inédito entre o funcionamento social e o da pequena família. Os integrantes da pequena família fecham-se em si e desconfiam daqueles que não integram um núcleo familiar nos mesmos moldes, gerando um antagonismo em relação ao social, potencializado pelas questões de classe, gênero, origem, etnia e raça, a ponto de se transformar usualmente em ódio ao diferente. Conforme as pessoas se distanciam de um ideal de eu, essa construção imaginária que marca os sujeitos, aumenta a desconfiança que esse outro é responsável pelas restrições e pelo que falta a cada um. Assim, as frustrações passam a ser responsabilidade do outro, muitas vezes esse outro sendo indefinido; o ódio é direcionado ao espaço da alteridade.

O capitalismo consumiu o sujeito da modernidade, o sujeito anunciado por Descartes e descrito por Kant, Freud e Marx. O sujeito moderno [...] começou a desaparecer no momento em que a lógica capitalista substituiu, sem enfrentar resistência, o antigo escravo por pessoas reduzidas ao estado de mercadorias, pessoas tratadas como produtos [...] (TAVARES E CASARA, 2020, p. 153).

Diante de uma ausência de lei, não internalizada, o novo sujeito cria sua própria, que ele mesmo encarna, voltada a dominar o outro, tratado como objeto, como mercadoria. Ao assumir um valor de mercadoria, a importância do sujeito diminui, bem como o valor da verdade; explicações feitas na modernidade, que buscavam dar conta de um mundo em que o ser humano não mais seria instrumentalizado, mas sim centro de referência para todos os fenômenos, se tornaram obsoletas. Na contemporaneidade, em que as pessoas são vistas como objetos e a verdade acaba cada vez mais relativizada, as formas filosóficas utilizadas para pensar o sujeito são utilizadas de forma cínica, se ainda não foram abandonadas. Pensando com os Tavares e Casara (2020), o sujeito crítico kantiano, o sujeito revolucionário marxista e o sujeito neurótico freudiano não explicam o sujeito despreocupado com o laço social, que se caracteriza por consumir sem crítica e agir sem limites em seu entorno.

Há também um esvaziamento do simbólico, com a progressiva perda dos limites e dos valores compartilhados que davam um sentido e conectavam a vida em sociedade, e uma modificação do imaginário, da imagem que se faz de si e dos outros, na qual a imagem de si é a única lei a ser reconhecida. Essa identificação só é possível em um contexto de esvaziamento da linguagem, no qual se rejeita uma percepção sensível da alteridade. A lógica neoliberal busca o lucro acima de tudo, e nela só tem valor o que pode ser negociado. Assim se perde o valor simbólico, com toda sua complexidade; ele é substituído por um valor monetário atribuído às mercadorias. “Há a dessimbolização do mundo, na qual as pessoas deixam de estar de acordo sobre os valores simbólicos transcendentais ao mesmo tempo em que aderem, sem reflexão, ao projeto de ampliação infinita da circulação das mercadorias” (TAVARES E CASARA, 2020, p. 155). Essa mutação do simbólico, esse esvaziamento da linguagem, marca o discurso capitalista, ao qual Lacan afirma não fazer laço social, uma vez que é dirigido não às pessoas, mas à objetos.

Diante do imperativo do consumo e do prazer, o sujeito faz relação com os objetos, não com os outros. Nasce uma nova subjetividade, uma nova economia psíquica; o sujeito feito a partir da mercadoria. Que existe e se justifica em razão desta. Um sujeito que não se deixa levar pelas promessas de felicidade do mercado não serve ao projeto neoliberal, nem o sujeito marcado pela solidariedade, portador de um projeto de transformação social. Defende-se, nela, a busca desenfreada da satisfação individual, mesmo que às custas da maioria. Não há espaço para projetos coletivos ou para sujeitos preocupados com a construção de um outro mundo possível.

Assim, podemos lançar mais alguns questionamentos sobre as relações da verdade, sujeito e do neoliberalismo. Nele percebemos o discurso científico cada vez mais parcial; a razão também não se resume, portanto, a uma unidade, e logo a verdade também se coloca como parcial. Mas, no neoliberalismo, não se quer criar uma verdade em relação ao sujeito e ao mercado, como estando acima de todos? Ao capitalismo, ao consumo, como formas de exercer nossa liberdade? Pode se pretender esvaziar o conceito de verdade, abrindo espaço para ela em seu prefixo “pós”; mas assim, ignorando os métodos de verificabilidade de fatos, não se atende aos interesses econômicos e políticos de alguém? Como fazer resistência aos discursos hegemônicos? Como se distanciar dessa lógica?

Foucault coloca-nos outras questões: “sob que forma, em seu ato de dizer a verdade, o indivíduo se constitui e é constituído pelos outros como sujeito que pronuncia um discurso de verdade, sob que forma se apresenta, a seus próprios olhos e aos olhos dos outros, quem diz a verdade, a forma do sujeito que diz a verdade”? (FOUCAULT, 2011, p. 4). Dessa forma, a

partir de que práticas e através de que tipos de discurso se procurou dizer a verdade sobre o sujeito? A partir de que práticas, através de que tipos de discursos se tentou dizer a verdade sobre o sujeito louco ou sobre o sujeito criminoso? A partir de que práticas discursivas se constituiu, como objeto de saber possível, o sujeito falante, que trabalha, que vive?

Na perspectiva da história crítica, a verdade não está no objeto nem no sujeito, nem da adequação entre um e outro, pois não são unidades fixas e determinadas. A história crítica da verdade é a história da emergência dos jogos da verdade a partir de modos de objetivação e subjetivação específicos, história provisória das regras as quais algo foi determinado verdadeiro ou falso (CANDIOTTO, 2010). Foucault pretendeu fazer uma genealogia do sujeito, já que é tarefa da genealogia recolocá-lo no domínio histórico das práticas entre as quais ele não cessa de se transformar.

Sendo assim, o que resulta da nossa reflexão? Fazer uma crítica ao conceito de verdade consiste na sua desconstrução, no questionamento do que é universalmente válido, o que não significa a reduzir a nada; buscamos, sim, fazer sua genealogia e debater sua constituição. Como Foucault, que não nega a existência de uma verdade sobre o homem, mas preocupa-se com seu contexto e em contestar sua unidade, universalidade e necessidade. Aqui, reafirmamos que não pretendemos responder essas questões; nosso trabalho é sobre justamente sustentá-las. Não se quer fazer uma ficção que se pretende autêntica, tanto da realidade, como da ciência, como da própria verdade. As balizas se colocam em não suspender as críticas, as perguntas e as buscas; continuar a perguntar seria um posicionamento ético.

Foucault (2011) nos aponta para o cuidado de si, que implica também um cuidado do dizer a verdade, o qual requer coragem e um cuidado do mundo e dos outros, exigindo a adoção da vida como crítica permanente do mundo. Uma marca do verdadeiro é a alteridade; o que faz a diferença no mundo e nas opiniões do homem, o que obriga a transformar seus modos de ser, aquilo cuja diferença abre uma perspectiva de um outro mundo a construir. A articulação entre cuidado de si e conhecimento de si encontra na ética do sujeito e em sua política seu lugar fundamental. Por fim, pensar uma ética do sujeito amplia a perspectiva da atitude crítica, direcionando-a para a constituição do sujeito ético. Um sujeito que deixaria de ser apenas efeito da verdade e do poder para se tornar aquilo que se constitui e se transforma a partir de um discurso verdadeiro, numa relação determinada consigo e com os outros.

5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ao longo desta pesquisa, buscamos cumprir nosso objetivo de realizar um caminho em torno dos processos do conceito da verdade, em suas relações com a filosofia, a psicanálise e a memória. Para tal, utilizamos o método da revisão bibliográfica, de caráter qualitativo, reunindo e articulando estudiosos de relevância para os campos trabalhados. Partimos da indicativa de Badiou, de que seria uma postura ética admitirmos o limite da verdade, uma moderação de seus efeitos e seu caráter de não-totalidade. E assim, encontramos motivação para a investigação no atual cenário de “pós-verdade” e “fake news”, que ganham terreno nos debates públicos principalmente depois da “pós-verdade” ser eleita a palavra do ano pelo Dicionário Oxford, em 2016. Este cenário se intensificou nos contextos eleitorais, mas também no da pandemia da Covid-19, a qual se fez responsável no ano 2020 por grandes mudanças de relações no mundo, e que afetou também o percurso do mestrado.

Nesse sentido, vimos guerras de narrativas em relação à pandemia, informações falsas circulando com efeito de verdade para alguns, além do discurso da ciência ser completamente esvaziado por outros. Sabemos que o discurso da ciência não é uno, e não pretendemos tomá-lo numa universalidade, mas a ideia é propor, como nesse trabalho, não a completa relativização da verdade, sim sua tomada crítica em torno do mundo que nos cerca. Haveria de se ter balizas para se pensar em critérios de validação, formas de analisar a legitimidade das asserções. Caso contrário, nos encontramos no cenário do filme debatido em nossa introdução, “Não olhe para cima”; filme cheio de subjetividades repetidas, automática, mas nas quais os sujeitos não acordam para um debate crítico frente à catástrofe que atingirá o mundo. Assim, adormecem, buscam o prazer a todo custo, privilegiam o discurso do outro, independente da motivação política e econômica que possuem. Dunker fala numa perda da potência criativa do sujeito, ao apagar a verdade em seu prefixo “pós”.

Assim, nossa investigação parte, principalmente, de lançar questionamentos sobre o sujeito e a verdade. O que é verdade? Quem busca pela verdade? Como podemos debater esse conceito? Começamos nosso caminho com a discussão da filosofia, resgatando a noção clássica de uma verdade-essência. Aliás, nossa discussão da verdade começa anteriormente à filosofia, na Grécia Arcaica, o que já nos indica uma abertura a outras leituras possíveis sobre o conceito. Introduzimos brevemente a noção de *Aletheia*, a qual se traduz como desvelamento; a verdade implica um não-esquecimento, se pensarmos seu oposto *Lethe*, que indica esquecimento. Aqui, já conseguimos perceber a ideia da verdade em conjunto com a

memória, pois se pensarmos o sentido de Aletheia, veremos que ele abrange tanto a verdade quanto a memória, os dois ao mesmo tempo.

Preparando o solo de emergência da verdade filosófica, passamos a debater a teoria platônica, destacando sua incansável busca pela verdade e por uma concepção plena da coisa. Platão defende que embora esquecida pela alma, a verdade das essências ainda está presente nos homens. Sendo assim, há um desconhecimento dessa verdade pelo homem, estando sua essência no Mundo das Ideias. Haveria a correspondência entre o pensamento e o ser, e o filósofo seria aquele alcança a verdade, ultrapassando o mundo das aparências através do uso da razão. Com o surgimento da metafísica, surge a universalidade do discurso tomada como indício de verdade sobre o ser. E embora busque uma verdade plena, esse movimento nos leva apenas a verdades parciais. Na teoria platônica, verdade e memória também se enlaçam, visto que esquecer seria a maior doença que acometeria a alma; esquecer seria perder os vestígios do mundo onde a verdade habita.

A tradição filosófica ocidental deu-se remontando a Platão, caracterizando o conhecimento pela centralidade do pensamento, pela racionalidade, pela unidade. Continuamos nossa discussão ao marcar o advento do sujeito com Descartes; precisamos aqui realizar um salto no tempo, para investigar o que Châtelet denominou de “segundo começo da filosofia”. Da Grécia até Descartes, tentou-se estabelecer um discurso universal, centrado da razão e no pensamento. Mesmo Descartes introduzindo a noção de sujeito com o cogito, ainda é um sujeito pleno, o que faz pensar também numa verdade plena. Contudo, Gondar nos indicou que introduzindo a noção de sujeito cognoscente, introduz-se também uma noção de finitude desse sujeito, de temporalidade. Se o sujeito não é eterno, também o conhecimento não é; assim, podemos questionar a infinitude da verdade.

Com a racionalidade, surgiram também suas críticas, como a crítica kantiana, que modifica a noção de conhecimento que perdurava até então. Kant questiona como pode haver uma verdade, e aponta que o homem não pode conhecer a coisa-em-si, apenas tem acesso ao fenômeno, pois o conhecimento parte do sujeito e por isso é posto como parcial e limitado. O conhecimento teria limites devido à estrutura do homem, que é finito; portanto, a verdade também não poderia ser ilimitada. A verdade pode agora ser tomada em sua parcialidade, além de ser vista como subjetiva, já que depende do sujeito e das suas formas de sensibilidade e categorias de seu entendimento.

Também a crítica de Nietzsche à racionalidade faz-se importante para a pesquisa, na medida em que ele questiona suas principais bases. O autor pensa para além da verdade e do erro, tecendo uma crítica radical aos valores dominantes da sociedade moderna e propondo

um outro modo de avaliar de onde derivam esses valores; empreende a ruptura do pensamento platônico também ao afirmar que o mundo aparente é o único, e que o mundo verdadeiro seria apenas uma mentira acrescentada. Ele questiona, através da história, a constituição de um sujeito que não é dado em definitivo, que não é aquilo a partir do que a verdade se dá, buscando um sujeito que se constitui no interior da história, sendo fundado e refundado por ela, através de um discurso tomado como um conjunto de estratégias que fazem parte das práticas sociais.

Enquanto o ideal platônico busca a verdade plena e universal, a referência de Nietzsche aponta a Genealogia como uma forma de analisar a constituição do sujeito na trama histórica. O genealogista denuncia a verdade universal como um jogo de regras entre saberes, constituído a partir de práticas de poder em uma cultura. Nietzsche toma o conhecimento como construído, inventado, o que Foucault utilizará como perspectiva para seu próprio pensamento – aqui podemos apontar um importante ponto de virada do nosso debate, no qual Foucault coloca a verdade como sendo deste desse mundo. Pois, pensar desse modo nos faz perceber que não há uma referência universal, inequívoca, mas sim que a verdade é tecida na sociedade. Para ele, é preciso considerar a verdade não como o conjunto de coisas verdadeiras a se descobrir, mas sim como conjunto de regras as quais se distinguem o verdadeiro do falso, e se atribui ao verdadeiro efeitos específicos de poder.

A verdade foucaultiana nos faz pensá-la a partir da relação com o poder e com o saber a partir da produção, de seus efeitos na sociedade e nos sujeitos. Mais do que encontrar uma verdade que estaria na origem das coisas, esse pensamento nos indica que o saber científico produz essas verdades e as sustentam, se definindo para além de uma repressão. A memória e a verdade em sua teoria se enlaçam como produtos, e não dados históricos estáticos. Com o debate da mudança na lei penal e início da justiça moderna, e com a leitura da sexualidade como objeto de verdade, Foucault indica que as construções sociais aos poucos e inexplicavelmente têm efeito de verdade, não possuindo um marco zero e um agente causador. É essencial marcar outro ponto comum entre memória e verdade; ambas não possuem origem, mas sim um processo contínuo e múltiplo, e envolvem uma complexa rede de poder e de saberes.

A seguir, realizamos na psicanálise freudiana um processo análogo ao percorrido na filosofia, pensando num outro caminho da verdade. A teoria psicanalítica também empreende um deslocamento quanto ao primado da consciência e da razão, destacando a relação do sujeito com o inconsciente e com o desejo. Assim, como é pensada a verdade na psicanálise? Utilizamos a perspectiva de autores como Lacan e Miller para auxiliar nosso debate.

Marcamos três tempos da teoria de Freud quanto ao enlace com a verdade. No primeiro deles, temos a verdade como adequação à realidade, similar a ideia platônica e ao ideal científico. Pensamos esse tempo com a teoria da sedução, na qual Freud busca encontrar o mal que comprova a veracidade do sintoma, na tentativa de encontrar e tornar universais as causas etiológicas da histeria. Ele acredita que haveria uma cena real que haveria sido ressignificada de maneira traumática a posteriori, e assim seria possível recuperar essa cena primeira para encontrar a origem da neurose e tratar seus sintomas.

Porém, a sedução não seria suficiente para explicar a origem da histeria. Um ano depois, Freud declarava a Fliess que não acreditava mais em sua neurótica, desconfiando se aquela cena que elas narravam havia ocorrido de fato. Neste momento, o autor passa a valorizar as fantasias e descobre que no inconsciente não há indicação da realidade, ou seja, não se consegue diferenciar verdade e ficção carregada de afeto. Assim, partimos para um segundo momento na teoria freudiana, da verdade como desvelamento. A fala dos pacientes não estavam referidas a um acontecimento real, mas nem por isso deixam de ser verdadeiras. Os sujeitos falam de fantasias de sedução, fantasias que apontam para a verdade do desejo, e não da realidade. Assim, Freud se recusa a objetivar o sujeito e valoriza sua posição subjetiva.

Até este momento, Freud se preocupava em trazer o inconsciente à consciência; o inconsciente estaria oculto pela força do recalque e das resistências, distorcido pelas censuras, mas passível de desvelamento. E então, a partir de “Além do princípio do prazer” (1920), marcamos um terceiro tempo da verdade na teoria freudiana. Nesta obra, o autor modifica seu modo de conceber o tratamento e a verdade, ao apontar um novo dualismo pulsional – pulsão de vida e pulsão de morte – e, com ele, a possibilidade de algo que não pode ser recordado ou representado, não pode ser desvelado. Não podemos transformar tudo em discurso, e assim o vazio de introduz, a partir da pulsão de morte, na teoria psicanalítica. Ao mesmo tempo que esse vazio impede que pronunciemos toda a verdade, ele também será condição para esta. A verdade não pode mais ser desvelada, mas sim produzida a partir do vazio. Objetivo do tratamento analítico passa a ser o de inscrever a pulsão, transformando energia indiferenciada um discurso. Dessa forma, há algo a ser construído em análise, não para preencher uma verdade toda, mas sim para produzir um enredo coerente, uma ficção. Para Freud, a verdade se produziria no dizer no analisando sobre si, na fala, regra fundamental da psicanálise.

Com Lacan e Miller, reafirmamos que a matéria-prima da análise é fragmentária, pois o que interessa a ela é o inconsciente, e este se coloca de maneira torcida, através de fragmentos, lapsos, sonhos, de suas formações. Debatendo a questão da verdade, Miller defende a construção como um simulacro de completude do inconsciente. Mas há sempre algo

que escapa, e como aponta Lacan, apenas se pode semi-dizer a verdade, não podemos dizê-la toda. A verdade não pode ser alcançada, pois não pode ser dita e é constituída pela fala; seria preciso dizer o que não pode ser dito como fala. O que é da verdade seria indizível; restaria, à experiência analítica, algo com valor de mito para exprimir o que da fala remete à verdade. Apesar da construção, há sempre um resto, algo que escapa. Para cada sujeito haverá um modo diferente de elaboração, que emerge a partir da construção na análise – que se faz algo sempre um movimento, em constante produção.

Sendo a verdade questão de produção, repensamos a clínica não mais sob o privilégio do passado, mas sim destacando o porvir, onde será construído algo na relação transferencial. O que está em jogo na análise é a atualidade do sujeito, e o que ele fala a respeito de seu passado e seu futuro. É só depois que terá existido esse passado a partir dos novos sentidos que podem ser a eles atribuídos. Gostar nos ajudar a articular verdade e memória, ao mostrar que a teoria freudiana apresenta uma concepção de memória que implica a diferença, pois não se pode resgatar completamente o que se esqueceu, apenas podemos reconstruir. E essa reconstrução já implica um novo arranjo, uma nova articulação, com um novo sentido. Novamente, podemos pensar as concepções de verdade e memória estando em correlação – a memória é construída, e a verdade também, além de ambas serem inconscientes e impossíveis de serem totalmente apreendidas.

Pudemos aproximar, neste sentido, a noção verdade-produção foucaultiana com a verdade-construção freudiana, já que ambas implicam uma invenção, uma ficção, e a tomada do sujeito em sua singularidade, afastando uma noção universal tanto do sujeito, quanto da verdade. Foucault trabalha com o sujeito, mas ele o historiciza, o coloca em uma trama sócio-histórica e se interessa pelos efeitos de verdade e pelas relações de poder e saber, mais que pela veracidade dos enunciados que circulam na sociedade. Freud também trabalha com o sujeito, mas com o sujeito do inconsciente, o destacando por sua fala, e sendo verdadeiro tudo aquilo que, produzido no campo transferencial, ocasione transformações subjetivas.

Tanto Foucault quanto Lacan tomam o sujeito como efeito de discursos que circulam na sociedade; para o psicanalista, o sujeito da psicanálise não abrange uma invariante eterna e imutável, então novos funcionamentos psíquicos podem emergir ao longo do tempo. Nosso estudo chega, por conseguinte, à atualidade, e ao questionamento: como podemos pensar o sujeito e a verdade na contemporaneidade? Já havíamos trabalhado a noção da verdade como produzida, ficcional, não-toda, e por isso então seria plausível esvaziar esse conceito? Como pensamos o sujeito e a verdade no contexto do neoliberalismo e do capitalismo?

Retomamos, assim, a discussão da “pós-verdade” tomada na nossa introdução, apontando que talvez seja mesmo o estudo da verdade cíclico que desejamos destacar, desde que ele não se apresente como progressivo ou linear. Enfim, a “pós-verdade” nos faz pensar numa verdade contextual, sem compromisso, que faz alusão à validade de informações presumida nas preferências subjetivas de quem a recebe, e não à verificação factual e legitimidade das asserções. A subjetividade nesse contexto, como nos mostra Dunker, perde sua possibilidade de potência criativa, de compartilhar, produzir e lembrar um percurso de verdade que se dá em nossas relações. Poderíamos pensar em o apagamento de narrativas na atualidade? Como ficaria a relação entre memória e verdade? De acordo com Dunker, elas seriam apenas mais uma participante no jogo, sem privilégios ou prerrogativas. Partindo das relações intersubjetivas, do discurso e do reconhecimento, outra característica da “pós-verdade” é a recusa do outro ou uma cultura da indiferença que, quando ameaçada, reage com ódio ou violência. É difícil escutar aos outros, entender sua perspectiva, refletir, questionar, fazer convergir as diferenças. Isso se aplicaria aos espaços públicos, digitais, privados, às relações de trabalho e às instituições.

Com Giacoia, vimos que nada nos fenômenos da “pós-verdade” e das “fake-news”, apesar de estarem no contexto da hermenêutica, se aproximam dos argumentos das teorias de Nietzsche e Foucault. Pois, para eles a instância decisiva continuaria a ser a instância crítica, a capacidade de problematizar as condições de surgimento de nossas posições, nossos saberes e de examinar seus fundamentos – tópicos que os fenômenos trabalhados não abrangem. Foucault defende que existem critérios para se aferir o verdadeiro e o falso nos diferentes domínios de saber, parâmetros que são válidos no interior de diferentes contextos epistemológicos, em diferentes momentos históricos de nossa cultura.

E Nietzsche também não excluiu a possibilidade de que haja critérios objetivos do que é apreendido como verdade; tais critérios são perspectivos, provém de um contexto sociocultural. O debate da “pós-verdade” não problematiza a verdade, mas sim a conserva de forma estratégica, e sob determinadas condições é posta de lado por interesses específicos. O que está em questão não é uma mudança no estatuto epistemológico da verdade, mas sim uma mudança no nosso cenário sócio-histórico, uma transformação no emprego de técnicas que apagam nossa capacidade de pensar criticamente e estabelecer uma distância necessária da chuva de informações às quais somos submetidos. Seria preciso fazer um esforço para a perspectiva genealógica não ser esquecida.

Por fim, acrescentamos ao nosso debate a análise do neoliberalismo e do capitalismo, articulando uma nova noção do sujeito que se insere na “pós-modernidade”, contexto no qual

foi possível o surgimento da “pós-verdade”. Nos questionamos sobre a emergência das discontinuidades contemporâneas, em relação por exemplo à própria imagem e ao tratamento da alteridade. Em vias de trabalharmos a verdade contemporânea, destacamos sua parcialidade, e a busca do capitalismo e do neoliberalismo como práticas as quais estamos inseridos, na tentativa de preencher essa parcialidade, fazer uma ficção de totalidade, produzindo um novo funcionamento psíquico nos sujeitos, pensando a subjetividade neste contexto sócio-histórico, em nossa cultura.

O neoliberalismo, de acordo com Foucault, expande o pensamento econômico às relações sociais e de existência dos sujeitos, transformando suas relações com o trabalho e com seu entorno. Desse modo, o desdobrar do modelo econômico produz a generalização e universalização do homem como “empresa de si”, uma objetivação do sujeito e sua tomada como indivíduo flexível, precário e fluido. O sujeito neoliberal trabalha para sua própria eficácia, e muitas vezes as técnicas o transformam em uma simples mercadoria. Com direitos dos trabalhadores cada vez mais reduzidos, precarização das formas de emprego e a facilidade de demissão, transfere-se os riscos do empregador para os assalariados, produzindo um aumento de desamparo nos sujeitos e exigindo maior disponibilidade para o trabalho.

A empresa é lugar de inovação, competição, permanente mudança; ao sujeito, impõe que não falhe e que busque a maior eficácia possível. Trata-se, dessa forma, de fazer com que a norma geral de eficácia aplicada à empresa seja substituída pela norma de eficácia individual, pelo uso da subjetividade com finalidade a melhorar o desempenho do indivíduo. Com a intensificação do trabalho, individualização das responsabilidades e enfraquecimento do coletivo, o sujeito se encontra mais isolado e mais vulnerável, como nos apontaram Dardot e Laval.

Diante do imperativo do consumo, no discurso capitalista o sujeito faz relação com os objetos, não com os outros. Nasce uma nova subjetividade, uma nova economia psíquica; o sujeito feito a partir da mercadoria. Um sujeito que não se deixa levar pelas promessas de felicidade do mercado não serve ao projeto neoliberal, nem o sujeito marcado pela solidariedade, portador de um projeto de transformação social. Defende-se, nela, a busca desenfreada da satisfação individual, não havendo espaço para projetos coletivos ou para sujeitos preocupados com a construção de um outro mundo possível.

No avanço da pesquisa e diante do cenário neoliberal, ainda mais questionamentos surgem em nosso caminho – como o sujeito lida com a verdade neste discurso? E com a alteridade? Aos sujeitos desamparados, serve mais uma verdade esvaziada, cheia de interesses políticos e econômicos? Como fazer resistência aos discursos hegemônicos, há formas de nos

distanciarmos dessa lógica? Não pretendemos estabelecer respostas para essas perguntas, pois seria um contrassenso com o objetivo da pesquisa, que se faz realizar as questões, fazer investigações possíveis, propor reflexões. Nosso desejo é justamente sustentar as perguntas, não suspendendo as críticas e as buscas; de acordo com essas balizas, tomaríamos assim um posicionamento ético frente à questão da verdade.

REFERÊNCIAS

- BADIOU, A. Verdade e sujeito. **Estudos avançados**, 8 (21). Agosto/1994.
- BIRMAN, J. A problemática da verdade na psicanálise e na genealogia. **Tempo psicanalítico**, Rio de Janeiro, v. 42, n. 1, Junho/2010.
- BIRMAN, J. Cartografias do avesso: escrita, ficção e estéticas de subjetivação em psicanálise. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2019.
- CALAZANS, R.; GOMIDE, R. V. O abandono psicanalítico do realismo psicológico. Minas Gerais: **Revista Interinstitucional de Psicologia**, São João Del Rei, v.1, n.1, p. 42-53, Julho/2008.
- CANDIOTTO, C. Foucault e a crítica da verdade. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2010.
- CHÂTELET, F. Uma história da razão: entrevistas como Émile Noel. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1ª edição, 1994.
- DARDOT, P. LAVAL, C. A nova razão do mundo – ensaio sobre a sociedade neoliberal. São Paulo: Editora Boitempo, 2016.
- DE CERTEAU, M. História e psicanálise – Entre ciência e ficção. Coleção história e historiografia. 2ª edição. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2016.
- DETIENNE, M. Os mestres da verdade na Grécia Arcaica. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2013.
- DUNKER, C. Subjetividade em tempos de pós-verdade. In: **Ética e pós-verdade**. In: Dunker, C. Tezza, C. Fuks, J. Tiburi, M. Safatle. V. Porto Alegre: Dublinense, 2017.
- FOUCAULT, M. (1973). A verdade e as formas jurídicas. Rio de Janeiro: Nau Editora, 2013.
- _____. (1975a) Vigiar e punir: nascimento da prisão. Petrópolis: Vozes, 37ª edição, 2009.
- _____. (1975b) Nietzsche, Freud, Marx. São Paulo: Princípio Editora, 1997.
- _____. (1979a) Nietzsche, a Genealogia e a História. In: Microfísica do poder. Rio de Janeiro: Edições Graal, 8ª edição, p. 55-86, 2018.
- _____. (1979b) Verdade e poder. In: Microfísica do poder. Rio de Janeiro: Edições Graal, 8ª edição, p. 35-54, 2018.
- _____. Nascimento da biopolítica: curso dado no Collège de France (1978-1979). São Paulo: Martins Fontes, 2008.
- _____. A coragem da verdade – O governo de si e dos outros II: curso no Collège de France (1983-1984). São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2011.

_____. (1976) História da Sexualidade I: A vontade de saber. 10ª edição. São Paulo: Paz e Terra, 2020.

FREUD, S. Carta 69 (1897). In: **Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud**. Rio de Janeiro: Imago, 1996, v. 1, p. 315-316.

_____. Observações adicionais sobre as neuropsicoses de defesa (1896). In: **Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud**. Rio de Janeiro: Imago, 1996, v. 3, p. 159-186.

_____. Lembranças encobridoras (1899). In: **Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud**. Rio de Janeiro: Imago, 1996, v. 3, p. 285-306.

_____. A interpretação dos sonhos (1900[1901]). In: **Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud**. Rio de Janeiro: Imago, 1996, vols. 4-5.

_____. Fragmentos da análise de um caso de histeria (1905[1901]). In: **Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud**. Rio de Janeiro: Imago, 1996, vol. 7, p. 15-118.

_____. Três ensaios sobre a teoria da sexualidade (1905). In: **Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud**. Rio de Janeiro: Imago, 1996, vol. 7, p. 119-217.

_____. Escritores criativos e devaneios (1908[1907]). In: **Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud**. Rio de Janeiro: Imago, 1996, v. 9, p. 133-146.

_____. Totem e tabu (1913[1912-13]). In: **Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud**. Rio de Janeiro: Imago, 1996, v. 13, p. 13-174.

_____. Conferência XXIII: Conferências Introdutórias sobre psicanálise (1917[1916-17]). In: **Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud**. Rio de Janeiro: Imago, 1996, vol. 16, p. 361-378.

_____. (1920) Além do princípio de prazer. In: **Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud**. Rio de Janeiro: Imago, 1996, v. 18, p. 13-74.

_____. O eu e o isso. (1923) In: **Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud**. Rio de Janeiro: Imago, 1996, v. 19, p. 95-79.

_____. (1933[1932]) Novas conferências introdutórias sobre psicanálise. In: **Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud**. Rio de Janeiro: Imago, 1996, vol. 22, p. 13-180.

_____. (1937a) Construções em análise. In: **Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud**. Rio de Janeiro: Imago, 1996, vol. 23, p. 270-286.

_____. Análise terminável e interminável (1937b). In: **Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud**. Rio de Janeiro: Imago, 1996, v. 23, p. 223-270.

GARCIA-ROZA, L. A. Palavra e verdade na filosofia antiga e na psicanálise. 5ª edição. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editores, 2005.

G1. 'Pós-verdade' é eleita a palavra do ano pelo Dicionário Oxford. 16 de nov. de 2016. Disponível em: <https://g1.globo.com/educacao/noticia/pos-verdade-e-eleita-a-palavra-do-ano-pelo-dicionario-oxford.ghtml> Acesso em 15 de fev. de 2022.

GIACOIA JUNIOR, O. SEMINÁRIO PÓS-VERDADE – Conferência de abertura: Pós-verdade – Oswaldo Giacoia Jr. Youtube, 15 de outubro de 2018. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=SYDSO_zAXMo Acesso em 12 de fevereiro de 2022.

GONDAR, J. A noção de verdade em Freud. **Cadernos de Psicologia, Instituto da UERJ**. Rio de Janeiro, 1999.

_____. Lembrar e esquecer: desejo de memória In: **Memória e Espaço**. In: Magalhães, I; Gondar, Jô. Rio de Janeiro: 7Letras, 2000.

_____. Cinco proposições sobre a memória social. In: **Por que Memória Social? Revista Morpheus**. Edição Especial, v.9, n. 15, p. 19-40, 2016.

LACAN, J. A ciência e a verdade (1966). In: **Escritos**. Rio de Janeiro: J. Zahar, 1998, p. 869-892.

LACAN, J. O mito individual do neurótico (1953). In: **Falo - Revista Brasileira do Campo Freudiano**. Rio de Janeiro: n. 1, p. 9-19, Junho/1987.

NÃO OLHE PARA CIMA. Direção: Adam McKay. Produção: Hyper Objects Industries. Estados Unidos: Netflix, 2021.

MACHADO, R. Nietzsche e a verdade. São Paulo: Paz e Terra, 1999.

MILLER, J. A. Marginalia de 'Construções em análise' (1994). In: **Opção Lacaniana**. São Paulo: n. 17, p. 92-107, Novembro/1996.

PLATÃO. Crátilo ou sobre a correção dos nomes. São Paulo: Editora Paulus, 2014.

PLATÃO. A República. São Paulo: Nova Cultural, 1ª edição, 1997.

POST-TRUTH. In: Dicionário Oxford Learner's Dictionaries. Oxford University. Disponível em <https://www.oxfordlearnersdictionaries.com/definition/english/post-truth?q=post-truth> Acesso em 15 de fev. de 2022.

SALZTRAGER, R.; LOURENÇO, F. As verdades em Foucault e Benjamin: Uma contribuição ao campo da memória social. In: **R. Inter. Interdisc. INTERteshis**, Florianópolis, v.14, n.1, p. 41-59, jan-abr de 2017.

TAVARES, J. CASARA, R. Prova e verdade. São Paulo: Tirant lo Blanch, 2020.