

**Graham Harman****Tradução e Comentários:** Otávio S.R.D. Maciel<sup>2</sup>

**Resumo:** Este artigo começa com um tratamento do primeiro ensaio de Friedrich Nietzsche “Sobre a verdade e a mentira no sentido extramoral”. O ensaio é frequentemente lido, na tradição desconstrutiva, como um exemplo de vitrine da impossibilidade de fazer uma afirmação filosófica literal: a afirmação de Nietzsche de que toda verdade é meramente metafórica é uma afirmação verdadeira, ou meramente metafórica? O presente artigo afirma que este suposto paradoxo se baseia na suposição infundada de que toda filosofia deve, em última análise, ser fundamentada em alguma verdade literal inabalável. A partir daqui, voltamo-nos para a famosa crítica de Edmund Gettier à noção generalizada de conhecimento como “crença verdadeira justificada”. Expandindo o ponto de vista de Gettier, argumenta-se que só pode haver “crença falsa justificada” ou “crença verdadeira injustificada”, nunca uma crença que seja ao mesmo tempo justificada e verdadeira.

**Palavras-Chave:** Friedrich Nietzsche; J. Hillis Miller; Edmund Husserl; Edmund Gettier; Verdade, Mentira.

Friedrich Nietzsche escreveu seu ensaio “Sobre a Verdade e a Mentira no Sentido Extramoral” (daqui em diante referenciado como “Verdade e Mentira”) no início de sua carreira, embora ele não tenha sido publicado até os anos finais de sua insanidade<sup>3</sup>. Famoso por afirmar que todas as percepções, afirmações e conceitos são metáforas e que, portanto, não podem comunicar diretamente verdades sobre a realidade, este ensaio tem sido tratado pelos críticos como uma das primeiras inspirações para um relativismo pós-modernista

---

<sup>1</sup> Texto original publicado em 2022 na revista *Open Philosophy*, da De Gruyter (volume 5, número 1) em Open Access. Link para o texto original: <https://www.degruyter.com/document/doi/10.1515/opphil-2022-0214/html?lang=en>. Esta tradução é para fins exclusivamente acadêmicos.

<sup>2</sup> Pesquisador Colaborador Pleno no Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade de Brasília (PPGFIL/UnB) e Professor de Filosofia e Teologia na Universidade do Distrito Federal (UnDF).

<sup>3</sup> Nietzsche, 2013. N.T.: Harman utiliza a edição do Kindle, em alemão, e afirma que todas as traduções são suas, com a paginação referenciando à localização no Kindle. Para o português brasileiro, há uma tradução deste texto de Nietzsche publicada pela Editora Hedra em 2007 que pode auxiliar o público leitor.

vazio. Pode-se perguntar se a visão abrangente de Nietzsche tem algo a ver com a Ontologia Orientada a Objetos (OOO), que também coloca forte ênfase na metáfora, tal como no Capítulo 2 do meu livro *Ontologia Orientada a Objetos: Uma Nova Teoria de Tudo*<sup>4</sup>. Stephen Mulhall escreveu uma revisão crítica desse trabalho na *London Review of Books* que, entre outras coisas, levantou a questão sobre se tal ensaio de Nietzsche foi a inspiração para o meu tratamento do tema<sup>5</sup>. Não foi. A teoria da metáfora da OOO foi inspirada, em vez disso, pelo próprio tratamento da metáfora no início da carreira de José Ortega y Gasset em “Ensaio de Estética à maneira de um Prólogo”<sup>6</sup>, que discuti pela primeira vez em formato impresso em 2005, no [meu livro] *Guerrilla Metaphysics*<sup>7</sup>. Embora a suposição de Mulhall no que tange a história de fundo da minha teoria estivesse incorreta, ele de fato levantou uma questão de considerável interesse: quais são os pontos de sobreposição e de conflito entre as respectivas teorias da metáfora na OOO e no “Verdade e Mentira”? Este artigo pretende resolver essa questão.

### **§1 – As teses centrais no “Verdade e Mentira”**

Independentemente do que se pense da sua filosofia em si, Nietzsche é geralmente – e com razão – considerado como um dos maiores talentos literários da história da filosofia ocidental. Talvez apenas Platão tenha uma reputação comparável sobre excelência como escritor. A referência de Cícero aos diálogos “de ouro” de Aristóteles é certamente impressionante, dada a magnitude dos dons estilísticos deste antigo romano. Mas, a menos que estas obras aristotélicas perdidas ressurgam algum dia de um monastério ou das areias secas do Egito, não temos nenhum argumento sólido para colocá-lo no mesmo patamar literário que o seu professor. Giordano Bruno foi outro escritor imensamente talentoso, embora um tanto limitado em sua repetitiva fórmula cômica: um pedante falante de latim

---

<sup>4</sup> Harman, 2018a.

<sup>5</sup> Mulhall, 2018. Para minha resposta completa a Mulhall, cf. Harman, 2020, p. 333-351.

<sup>6</sup> N.T.: Este texto de Ortega y Gasset foi traduzido pelo colega professor Gabriel Brisola (UnDF) no v. 4, n. 2 desta *Anãnsi: Revista de Filosofia*. Link para o texto: <https://revistas.uneb.br/index.php/anansi/article/view/19093>

<sup>7</sup> Gasset, 1975; Harman, 2005, p. 102-110.

repetidamente contestado por um bufão inteligente, enquanto dois pensadores sérios debatem num primeiro plano. Henri Bergson foi outro grande estilista filosófico – de fato, o ganhador do Prêmio Nobel de Literatura que havia sido negado ao seu parente por casamento, Marcel Proust – mas hesitaríamos em colocar sua prosa fluida no mesmo patamar do de Nietzsche e de Platão. Há também um dos favoritos de Nietzsche, Arthur Schopenhauer, um ensaísta sofisticado e cosmopolita e um sábio incomodador, mas frequentemente perseguido por seus ressentimentos e explosões de temperamento. Em qualquer caso, o poder de Nietzsche como escritor é tão profundo que podemos imaginá-lo sendo igualmente influente caso ele tivesse sido um cristão ou socialista do *mainstream*, em vez do eterno herói dionisíaco da juventude rebelde.

Dito isto, “Verdade e Mentira” não é o seu trabalho mais organizado. Isto pode ajudar a explicar o porquê de Nietzsche ter optado por não o publicar durante sua vida, de modo que sua publicação foi deixada para a era duvidosa da curadoria de sua irmã. As teses centrais do ensaio não aparecem em ordem lógica, mas se misturam do começo ao fim. Por esta razão, deveríamos começar tentando colocar os pensamentos esparsos do “Verdade e Mentira” em algum tipo de ordem coerente. Eu proporia que as sete teses seguintes contêm conjuntamente como o coração do argumento de Nietzsche:

- 1) *Devemos afirmar a nulidade de todas as coisas humanas.*
- 2) *A visão humana do mundo é ingenuamente antropomórfica.*
- 3) *Todo o nosso mundo vivido é meramente uma tradução.*
- 4) *Os humanos são fundamentalmente mentirosos em todos os níveis da existência.*
- 5) *O nosso senso de verdade é dominado por lutas pelo poder e por fatores sociais.*
- 6) *A ciência é apenas uma forma derivativa da metáfora.*
- 7) *A experiência humana é basicamente estética e, portanto, inverídica.*

Num certo sentido, estes sete pontos também resumem toda a filosofia de Nietzsche, o que significa que o presente artigo pode ser expandido para além do “Verdade e Mentira”, numa avaliação acerca de todo o seu *corpus* escrito. No entanto, não é verdade que todos os

sete pontos venham necessariamente como num pacote: alguém facilmente poderia afirmar alguns deles – ao menos parcialmente – enquanto nega um ou mais dos outros. Além disso, existem defeitos internos em cada um dos pontos [se] tomados individualmente. Vamos começar abordando-os um por um antes de prosseguir, na próxima seção, para refletir sobre seus vários pontos fortes e fracos.

1) *Devemos afirmar a nulidade de todas as coisas humanas.* Embora a futilidade de todo esforço humano não seja a principal afirmação de “Verdade e Mentira”, é certamente a tônica do texto desde suas primeiras linhas: “Em algum canto remoto do cosmos, disperso em incontáveis sistemas solares oscilantes, havia outrora uma estrela na qual animais espertos inventaram o conhecimento... Depois de a natureza ter respirado algumas vezes, a estrela congelou e as bestas espertas tiveram que morrer”<sup>8</sup>. E, novamente: “Houve eternidades durante as quais [o intelecto humano] não existiu; e quando chegar ao fim, nada terá acontecido”.<sup>9</sup> A principal influência nesta passagem foi, sem dúvida, o pessimista Schopenhauer, que ainda tinha uma grande influência sobre o jovem Nietzsche<sup>10</sup>. Na filosofia de nossos dias, Ray Brassier, o colega de Nietzsche também admirador de Schopenhauer, é quem expressa esse sentimento da inutilidade de todos os esforços humanos de forma mais apaixonada<sup>11</sup>. A diferença é que, enquanto Brassier tem um profundo respeito pela ciência como nosso meio de compreender essa inutilidade, Nietzsche considera a ciência como apenas mais um pedaço de ilusão. Em qualquer caso, “Verdade e Mentira” é apresentado desde o início como uma abordagem “crítica” da condição humana, apesar da firme ciência de Nietzsche acerca das respectivas desvantagens tanto do modo crítico de escrever a história, como também de suas duas alternativas: o antiquário e o monumental<sup>12</sup>.

2. *A visão humana do mundo é ingenuamente antropomórfica.* Apesar de todas as nossas pretensões ao conhecimento, permanecemos eternamente presos numa bolha

---

<sup>8</sup> Nietzsche, 2013, p. 2.

<sup>9</sup> Ibid., p. 7.

<sup>10</sup> Cf. Nietzsche, 1997, p. 125-194.

<sup>11</sup> Brassier, 2007.

<sup>12</sup> Nietzsche, 1997, p. 57-124.

humana, encontrando nada além de nós mesmos. Enquanto as abordagens empíricas na filosofia e em outras áreas se orgulhem de uma parcimônia superior e de uma maior honestidade do que outras estratégias intelectuais, para Nietzsche, “todo o mundo empírico... [é] o mundo antropomórfico”.<sup>13</sup> O conhecimento afirma ir além do interior da nossa experiência, mas no final das contas o pensamento humano “não tem nenhuma missão adicional que vá para além da vida humana”<sup>14</sup>. Não é sequer que “o homem é a medida de todas as coisas”, como sustentava Protágoras, uma vez que, para Nietzsche, somos a medida de todas as coisas apenas para nós mesmos. Afinal, os animais provavelmente também se consideram o centro do universo, e a nossa única diferença em relação a eles é a nossa “capacidade de volatilizar percepções visíveis num esquema e, assim, dissolvemos uma imagem em um conceito”<sup>15</sup> – embora imagem e conceito acabem sendo nada mais do que dois estágios diferentes da metáfora. A noção de que os humanos estão presos a uma concepção humana das coisas é, obviamente, o cerne da filosofia crítica de Immanuel Kant. E embora o desprezo de Nietzsche por Kant seja bem conhecido, eles concordam pelo menos nisso. A provável fonte indireta desta concordância é mais uma vez Schopenhauer, que admirava Kant tão profundamente quanto Nietzsche o desprezava. Embora Kant tenha sofrido muitos ataques de todos os lados durante mais de dois séculos, ele fez um acréscimo permanente ao nosso vocabulário intelectual que permanece em pleno vigor até hoje: tal como na ideia da Teoria dos Sistemas de que qualquer sistema está fechado em relação a seu ambiente, seja nas teorias ecológicas de Jakob von Uexküll, na biologia autopoietica de Humberto Maturana e Francisco Varela, ou seja na Teoria dos Sistemas Sociais de Niklas Luhmann, que tanto se inspirou nos trabalhos destes.<sup>16</sup> A própria OOO parece confinar os humanos ao “sensitivo”<sup>17</sup> de uma maneira parecida, embora haja complicações nesta visão que serão consideradas mais abaixo.

---

<sup>13</sup> Nietzsche, 2013, p. 162.

<sup>14</sup> Ibid., p. 7.

<sup>15</sup> Ibid., p. 91-97.

<sup>16</sup> Uexküll, 2010; Maturana e Varela, 1980; Luhmann, 1996.

<sup>17</sup> N.T.: O termo original é *sensual*. Empregamos este termo em consonância com a tradução que realizamos com Thiago Pinho da obra “*O Objeto Quádruplo*” de Harman, publicada em 2023 pela Editora d EdUERJ.

3. *Todo o nosso mundo é meramente uma tradução.* Tudo o que nós, humanos, encontramos no mundo só pode ser o que os empiristas chamaram de qualidades “secundárias” e não “primárias”, e sequer podemos ter a certeza de que as qualidades primárias existam para começo de conversa. Pois, “como poderíamos dizer ‘a pedra é dura’, como se ‘dura’ fosse conhecida de alguma outra forma que não através de uma irritação puramente subjetiva!”.<sup>18</sup> É ainda pior quando passamos da suposta “dureza” de uma pedra específica e refletimos sobre o conceito de “dureza” de forma mais geral, divorciado de qualquer caso específico. Neste caso, estamos ainda a um passo ainda mais longe do concreto e do imediato, como na doutrina das formas perfeitas de Platão. No Empirismo Britânico, John Locke deduz a existência de uma substância (“Não sei o quê”) que suporta todas as qualidades secundárias; George Berkeley rejeita completamente as qualidades primárias com a ideia de que tudo o que não seja a mente é meramente imagem; e David Hume toma uma distância cética em relação à questão de saber se as substâncias ou mentes são coisas reais por detrás de suas qualidades tangíveis<sup>19</sup>. O Nietzsche do “Verdade e Mentira” certamente não é lockeano; e ele também parece ser mais próximo de Hume do que de Berkeley: a teoria das metáforas de Nietzsche deixa em aberto a *possibilidade* de um mundo inacessível separado do mundo humano. Isso quer dizer que, diferentemente do Idealismo Alemão, ele assume a posição de que dizer que existe um mundo fora da percepção, ou de dizer que [tal mundo] não existe, são duas afirmações igualmente sem fundamento: muito parecido com os “correlacionistas” de Quentin Meillassoux<sup>20</sup>. Pois, dizer que tal mundo existe “seria uma afirmação dogmática e, nesta medida, tão improvável quanto o seu oposto”.<sup>21</sup> Podemos agora substituir os três empiristas britânicos pelos nomes de filósofos alemães para obtermos uma analogia útil. Kant é como Locke, deduzindo a existência da coisa-em-si a partir da existência dos fenômenos; o Idealismo Alemão é como Berkeley, negando que uma coisa-em-si inacessível possa existir; Nietzsche é mais parecido com Hume, afirmando

---

<sup>18</sup> Nietzsche, 2013, p. 48-54.

<sup>19</sup> Locke, 1959; Berkeley, 1982; Hume, 1978.

<sup>20</sup> Meillassoux, 2008.

<sup>21</sup> Nietzsche, 2013, p. 78.

que a questão é irresponsável e que é preciso permanecer agnóstico tanto em relação à coisa-em-si, como também em relação às qualidades primárias.

4. *Os humanos são fundamentalmente mentirosos em todos os níveis da existência.* Uma das frases mais memoráveis do “Verdade e Mentira” é a seguinte:

Na vida humana... engano, bajulação, mentira e enganação, traição, postura, glória roubada, uso de máscaras, esconder-se atrás das convenções, atuar [teatralmente] diante dos outros e de si mesmo – em suma, um bater de asas contínuo de um lado para o outro em torno de uma *única* chama, que é vaidade – é tanto a regra e como a lei que quase nada é mais difícil de se compreender do que como poderia ter surgido um impulso puro e honesto pela verdade (Nietzsche, 2013, p. 19).

A mentira e o fingimento estão, portanto, no cerne da vocação humana. Não apenas deslizamos sobre a superfície das coisas e não captamos nada além de seus aspectos superficiais, mas durante um terço de nossas vidas ficamos perdidos em sonhos, isolados até mesmo do estado atual de nossos corpos. Mas, além desse caráter ubíquo da ilusão, a diferença real entre a verdade e a mentira surge pela primeira vez na linguagem: “inventou-se uma designação para as coisas que é ao mesmo tempo válida e obrigatória, e a legislação da linguagem também deu as primeiras leis da verdade: aqui, pela primeira vez, surge um contraste entre verdade e mentira”<sup>22</sup>. Na linguagem, diz Nietzsche, existem apenas dois tipos de afirmações: pura tautologia e mera ilusão. Aqui lembramos da distinção de Kant entre juízos analíticos e sintéticos, na qual os primeiros são simplesmente tautológicos e os últimos sintetizam dois termos diferentes. Embora Kant estivesse confiante em nossa capacidade de fazer juízos sintéticos *a priori* que contêm verdades necessárias, os juízos sintéticos para Nietzsche estão sempre carregados de falsidade.

5. *O nosso senso de verdade é dominado por lutas pelo poder e por fatores sociais.* Há mentiras e, depois, mais mentiras. Juntamente com a sinfonia de enganações provida tanto

---

<sup>22</sup> Nietzsche, 2013, p. 37.

pelos nossos sentidos como também pelo intelecto, também precisamos de estabilidade social. Por esta razão, faz-se uma distinção entre mentiras socialmente aceitáveis e aquelas falsidades agravadas que são consideradas inaceitáveis: “O mentiroso usa estas designações válidas, palavras, para fazer o irreal parecer real. Ele diz, por exemplo, ‘eu sou rico’, embora ‘pobre’ seja a designação adequada para o seu estado”.<sup>23</sup> O uso social da “verdade” é para distinguir o bom cidadão do mentiroso, e o que chamamos de verdade é na verdade apenas uma questão de “ordem de casta e posição de classe”<sup>24</sup>. Mesmo assim, isto é válido apenas no interior de uma dada sociedade, e não entre sociedades diferentes. Pois, nas palavras de Nietzsche:

Assim como os romanos e os etruscos dividiram o céu com linhas matemáticas rígidas e atrelaram um deus em cada espaço demarcado como se fosse um templo, também todos os povos têm acima de si um céu conceitual também tão matematicamente repartido. O que tal povo entende por “as exigências da verdade” é simplesmente que cada deus conceitual deva permanecer na sua própria esfera (Nietzsche, 2013, p. 103-108).

Aqui, Nietzsche alia-se a uma forma extrema de relativismo cultural ontologizado, como visto hoje na tese antropológica de Philippe Descola de que todas as sociedades humanas devem assumir uma de quatro formas incomensuráveis: racionalismo, animismo, totemismo ou analogismo<sup>25</sup>. Embora nosso racionalismo se considera superior às outras três formas “primitivas”, simplesmente fizemos uma das quatro escolhas possíveis no que tange à questão de se saber se os humanos e os não-humanos partilham os mesmos tipos de mentes e corpos. Nossa escolha racionalista particular é que todas as coisas são feitas do mesmo material físico, mas que apenas os humanos têm mente no sentido estrito do termo. No

---

<sup>23</sup> Ibid.

<sup>24</sup> Nietzsche, 2013, p. 103.

<sup>25</sup> Descola, 2014. N.T.: Harman curiosamente substitui a denominação original em francês que Descola usa para descrever sociedades ocidentais, o “*naturalisme*”, pela expressão “racionalismo”. O fato se torna ainda mais peculiar visto que a tradução para língua inglesa que Harman cita a traduz por “*naturalism*”.



entanto, para Descola – e Nietzsche sem dúvida concordaria com ele –, as outras três permutações são igualmente possíveis e igualmente válidas.

6. *A ciência é apenas uma forma derivativa da metáfora.* O que chamamos de “ciência” se propõe a ser uma forma de acesso à realidade de tipo diferente em relação a todos os mitos, religiões e poesias. Bruno Latour argumenta que esta atitude decorre da afirmação unicamente moderna de que a natureza e a sociedade devem ser mutuamente purificadas uma da outra, com a primeira falando apenas de eventos causalmente independentes não afetados pelo pensamento humano, e a última referindo-se apenas a um domínio de lutas arbitrárias pelo poder<sup>26</sup>. A tendência da carreira de Latour é argumentar que tais domínios purificados na verdade não existem, uma vez que a ciência reúne atores heterogêneos para alcançar resultados poderosos; e que a sociedade leva em conta a realidade ao estabelecer e modificar suas instituições. “Verdade e Mentira” adota uma posição muito mais extrema do que a de Latour, tratando tanto a ciência como a política como formas diferentes de ilusão. A ciência proclama seu interesse apenas pela verdade, mas, para Nietzsche, a verdade nada mais é do que “um exército móvel de metáforas, metonímias e antropomorfismos: em resumo, uma soma de relações humanas que são poeticamente e retoricamente amplificadas, transmitidas e decoradas, e que, após longo uso, parecem a um povo serem firmes, canônicas e obrigatórias”<sup>27</sup>. Como vimos, a racionalidade apenas pega o caráter que já é metafórico das imagens perceptuais e as coloca em segundo plano, transformando-as em conceitos abstratos. Acima de tudo, a ciência é uma operação matematizante e, combinada com a nossa noção que já é vaga de espaço e tempo, dá origem às chamadas “leis da natureza”, uma noção impossível dado que tudo o que acontece é individual, de modo que nenhum evento é como qualquer outro. A ciência é, portanto, “o cemitério das percepções”<sup>28</sup>. Dito de outra forma, “o fato de uma metáfora se solidificar e se enrijecer não garante absolutamente nada no que tange à necessidade e à justificação exclusiva desta metáfora”<sup>29</sup>. Só conhecemos as coisas

---

<sup>26</sup> Latour, 1993. Cf. também Harman, 2007a.

<sup>27</sup> Nietzsche, 2013, p. 78-85.

<sup>28</sup> Ibid., p. 162.

<sup>29</sup> Ibid., p. 139.

relacionalmente, não como elas são em si. A verdade científica é, portanto, “uma verdade de valor limitado... [pois] é completamente antropomórfica e não contém um único ponto que seria ‘verdadeiro em si’ ou real e válido de forma geral em separado do homem”<sup>30</sup>. Simplesmente não há como espelhar com precisão um objeto em um sujeito. E, talvez o mais alarmante de tudo isso, é que “aquele que se guia por conceitos e abstrações só consegue defender-se contra o infortúnio, sem obter qualquer felicidade com essas abstrações”<sup>31</sup>.

*7. A experiência humana é basicamente estética e, portanto, inverídica.* Todas as seções anteriores levaram a esta. Tudo é metáfora; tudo é estético e, portanto, inverídico [*untrue*]. “Pois entre duas esferas absolutamente diferentes, como entre sujeito e objeto, não há causalidade, nem correção, nem expressão, mas, no máximo, uma relação estética: quero dizer uma transferência alusiva, uma tradução gaguejante para uma língua inteiramente estrangeira (...)”<sup>32</sup>. Isto poderia parecer não ir muito além dos pensamentos de Descartes ou Spinoza acerca da incomensurabilidade de diferentes substâncias ou atributos caso não tivéssemos ciência da visão tardia de Nietzsche, a de que a vontade de poder introduz tradução ou distorção mesmo entre coisas físicas distintas.<sup>33</sup> Nada acontece diretamente, uma vez que tudo é mediado por uma espécie de tradução de forças. Hegel também sustenta que tudo é mediado, mas a sua confiança na inexistência da coisa-em-si torna-o correspondentemente confiante na capacidade da razão de atingir o conhecimento absoluto através do curso da história<sup>34</sup>. Em contraste, a tradução para Nietzsche significa que algo é sempre deixado de fora e, assim, ele permanece seguro em seu ceticismo estético. Afinal de contas, “a própria relação de um estímulo nervoso com a imagem gerada não é necessária”<sup>35</sup>. Por esta razão, “o impulso para formar metáforas [é o] impulso humano básico, que não podemos explicar nem por um instante, pois isso significaria explicar o próprio ser

---

<sup>30</sup> Ibid., p. 114.

<sup>31</sup> Ibid., p. 210.

<sup>32</sup> Nietzsche, 2013, p. 127-133.

<sup>33</sup> Descartes, 2017; Locke, 1959; Nietzsche, 1968.

<sup>34</sup> Hegel, 1969.

<sup>35</sup> Nietzsche, 2013, p. 133.

humano”<sup>36</sup>. Todas as percepções, conceitualizações e ações são igualmente metafóricas, sejam elas realizadas por artistas, por cientistas ou por artesãos. A devoção das primeiras civilizações ao mito e à arte expressa nada mais do que um impulso metafórico humano fundamental. O prazer do pensador criativo é simplesmente “misturar metáforas e deslocar os limites da abstração”<sup>37</sup>. E, mais além, quando o talento intelectual “destrói a estrutura [existente], mistura-a em confusão e, ironicamente, se parece com ela, pareando-se com as coisas mais estranhas e repelindo as mais familiares, é revelado que ele... será agora guiado não por conceitos, mas por intuições”.<sup>38</sup> É fácil ver por que Mulhall e outros reconhecem a OOO nesta imagem [de filosofia], dado o *slogan* bem conhecido da nossa escola filosófica de que “a estética é a filosofia primeira”<sup>39</sup>.

## **§2 – Como estas teses se combinam**

A **primeira tese** de “Verdade e Mentira”, aquela que diz respeito à pobre existência humana, pode ser facilmente separada das suas outras ideias principais, uma vez que mesmo que concordássemos que os humanos não conseguem apreender o em-si, que estamos limitados a traduções e deslocamentos metafóricos internos à esfera humana, disso não se seguiria necessariamente um resultado pessimista. Kant não avançou muito mais do que Nietzsche na compreensão das coisas-em-si e, mesmo assim, a filosofia crítica kantiana está repleta de esperança. Kant até mesmo se autoelogia por ter poupado os humanos de quaisquer esforços adicionais em questões metafísicas que não podem ser respondidas nem mesmo em termos de princípios. Há o problema adicional, no caso de Nietzsche, de que a sua visão sobre a extinção inevitável da própria raça humana se baseia em hipóteses cosmológicas bastante recentes. Em Brassier, em seu hino contemporâneo à extinção [humana], encontramos a mesma dificuldade de forma ainda mais pronunciada: os humanos

---

<sup>36</sup> Nietzsche, 2013, p. 168. N.T.: O verbo utilizado é “*explain away*”, estratégia argumentativa de tentar minimizar ou ignorar algo criando uma longa cadeia de explicações que acabam por perder de vista o objeto original.

<sup>37</sup> Nietzsche, 2013, p. 186.

<sup>38</sup> Nietzsche, 2013, p. 192-198.

<sup>39</sup> Harman, 2007b.

não estão apenas destinados a morrer, mas “já estão mortos”, uma vez que nenhum dos nossos pensamentos ou ações pode deixar qualquer traço simbólico após a inevitável evaporação do universo ele mesmo<sup>40</sup>. No entanto, o espectro de nossas mortes individuais, já bem estabelecido ao longo de milênios de história humana e reforçado pela experiência contínua de acidentes e doenças, já é suficientemente aterrador para que não precisemos pular para o fim hipotético do universo para nos assustar. Talvez seja suficientemente deprimente imaginar cinco ou dez mil anos no futuro, quando a raça humana de então será provavelmente tão diferente da atual em termos de realidade cultural e talvez até física, que as nossas ações atuais deverão parecer fúteis apenas com base nisso. Mas mesmo esta é uma situação diferente em relação ao desafio mais imediato levantado por Nietzsche: o carácter inerentemente metafórico de todo o pensamento e ação humanos. Comparando com esta questão mais imediata, levantar o espectro do fim do universo é como interromper uma partida de xadrez entre grão-mestres derrubando o tabuleiro da mesa. Levantar-se num casamento e para falar que ele é uma cerimônia sem sentido dada a inevitável morte termodinâmica do universo, apenas coloca alguém numa posição superior no sentido mais grosseiro possível.

Passamos agora para a **segunda tese**, segundo a qual estamos presos numa bolha humana e, portanto, não podemos alcançar a verdade. Esta é simplesmente a tese de Kant – e Nietzsche está aqui em dívida com ele, apesar da sua falta de respeito pelo grande mestre alemão<sup>41</sup>. O principal interesse de Kant, enfatiza Heidegger, é a finitude humana<sup>42</sup>. O mundo é experimentado de acordo com nossas intuições puras de tempo e espaço e as doze categorias do entendimento, que não necessariamente se aplicam em nenhum outro lugar além do reino fenomênico da aparência. O ponto de partida correspondente em Meillassoux – a sua *admiração* pelo correlacionismo ao qual se opõe ainda não foi percebida pela maioria dos seus comentadores – é a tese de que “o correlacionismo se assenta em um argumento

---

<sup>40</sup> Brassier, 2007, p. 229. Para uma apreciação crítica acerca desta ideia, cf. Harman, 2018b, p. 32–34.

<sup>41</sup> Kant, 1996.

<sup>42</sup> Heidegger, 1997.

tão simples quanto poderoso que pode ser formulado da seguinte maneira: não há X sem a existência de X; e não há teoria acerca de X sem se postular X”<sup>43</sup>. Embora tenha havido muitas tentativas de se ir além da perspectiva de Kant, elas se resumem a alguns tipos básicos, a maioria deles argumentando que a coisa-em-si não é inacessível como Kant supôs. Há a abordagem do Idealismo Alemão, que sustenta que o em-si supostamente transcendente é, na verdade, imanente, uma vez que somos pelo menos capazes de pensá-lo; portanto, a suposta transcendência absoluta do *noumenon* na verdade não passa de uma inacessibilidade relativa, a ser superada pelo movimento do pensamento, tal como na *Fenomenologia do Espírito* de Hegel<sup>44</sup>.

Há esforços fenomenológicos diferentes, o de Husserl e o de Heidegger. O primeiro argumenta que já estamos fora de nós mesmos intencionando objetos; já o segundo rebate que nosso uso inconsciente e prático das ferramentas já é o suficiente para nos colocar fora da mente<sup>45</sup>. Meillassoux critica essas abordagens por permanecerem confinadas a uma “jaula transparente” – e sua própria técnica é estabelecer um meio de acesso matemático ao em-si, o qual ele redefine como aquilo que pode preexistir ou durar mais que a espécie humana, ao invés de algo inacessível aqui e agora, como dizia Kant. Existem também as várias formas de realismo científico, que se baseiam, em última análise, na afirmação de que a ciência moderna é mais bem-sucedida do que os discursos de tribos não-civilizadas<sup>46</sup>. A OOO é uma das poucas escolas contemporâneas que abraça a coisa-em-si de Kant, objetando apenas à ideia dele de que a *Ding-an-sich* seja um problema limitado à cognição humana e que não seria aplicável a todas as relações entre duas coisas quaisquer. Neste aspecto, a OOO está mais próxima do Nietzsche do “Verdade e Mentira” do que dos outros pontos de vista acima mencionados.

A **terceira tese** do “Verdade e Mentira” era que o mundo que vivenciamos é apenas uma tradução, não a presença direta da realidade. Isto é obviamente rejeitado pelo Idealismo

---

<sup>43</sup> Meillassoux in. Brassier et.al., 2007, p. 409.

<sup>44</sup> Hegel, 1977.

<sup>45</sup> Husserl, 1970; Heidegger, 1962.

<sup>46</sup> Devitt, 1991; Boghossian, 2007.

Alemão, por Husserl, por Meillassoux e pelo realismo científico, todos eles sustentando ou que a coisa-em-si já é imanente (os dois primeiros); ou que é transcendente, embora seja acessível por vários métodos racionais (os dois últimos). Mas talvez a afirmação recente mais poderosa do ponto básico de Kant venha das diferentes críticas à “ontoteologia” ou à “presença”, empreendidas por Heidegger e por Derrida. No caso de Heidegger, a ideia básica é que não temos acesso direto ao ser dos entes. Ser é aquilo que se esconde, que se retira ou que permanece parcialmente velado e nunca está diretamente disponível/em presentidade para a consciência [*present-at-hand/vorhanden*]<sup>47</sup>. Argumentei em outra oportunidade que isso equivale a uma crítica ao relacionismo – contra a tese de Nietzsche de que tudo o que encontramos é relacional<sup>48</sup>. Em qualquer caso, Heidegger sustenta que o ser é capaz de ir para fora do círculo da presença, nos fornecendo um vislumbre de algo mais profundo do que o nosso mundo de representações. Derrida apresenta uma versão mais “secularizada” da crítica, eliminando qualquer noção heideggeriana de profundidade<sup>49</sup>. Os seres são sempre contextuais, num sentido mais abrangente do que os seus contextos atuais no presente; por esta razão, não existe qualquer identidade para as coisas, o que está certamente mais próximo da posição de Nietzsche do que da de Heidegger. No entanto, é seguro dizer que os outros pontos de vista que acabamos de mencionar (Idealismo Alemão, Husserl, Meillassoux, Realismo Científico) não passam no teste das críticas heideggerianas-derridianas à presença.

A **quarta e a quinta teses** podem ser tratadas em conjunto. Já que tudo é uma tradução e não uma evidência direta de uma realidade externa aos humanos, tudo deve ser considerado mentira. Ainda assim, Nietzsche distingue entre mentiras socialmente aceitáveis e mentiras socialmente inaceitáveis. É uma questão de casta e de classe, e cada cultura possui os seus próprios critérios. Não obstante, esta é essencialmente apenas a distinção moderna entre verdade racional e poder político que Latour desafiou com tanta força na obra *Jamais Fomos Modernos*. A suposição de Nietzsche, em outros termos, é a de

---

<sup>47</sup> Heidegger, 1962.

<sup>48</sup> Harman, 2002.

<sup>49</sup> Derrida, 1988.

que o “poder” é uma força soberana autocontida e arbitrária sem fundamento em qualquer coisa que possamos chamar de real. Na disputa sobre uma bomba de ar entre Robert Boyle e Thomas Hobbes, abordada de forma clássica pelos historiadores Steven Shapin e Simon Schaffer, Nietzsche poderia estar ligado a Hobbes e, portanto, também a Shapin e Schaffer. O poder social supera o conhecimento científico porque é a sociedade quem determina a definição de boa ciência<sup>50</sup>. A resposta de Latour a esta posição é – ou deveria [assim ser considerada] – lendária: “Não, Hobbes estava errado”. Latour continua:

[Shapin e Schaffer] oferecem uma desconstrução magistral da evolução, difusão e popularização da bomba de ar. Por que, então, não desconstroem a evolução, difusão e popularização do “poder” ou da “força”? A “força” é menos problemática do que a mola de ar [na bomba de ar de Boyle]? Se a natureza e a epistemologia não são constituídas por entidades trans-históricas, então a história e a sociologia também não são (...). (Latour, 1993, p. 26).

A mesma crítica também atinge Nietzsche. Ele assume que “poder” é algo imediatamente inteligível, sem fazer uma análise tão minuciosa dessa noção tal como fez da verdade. De fato, Nietzsche já deu razões para descartar a verdade: só temos traduções, nunca a própria realidade. Contudo, resta saber se a tradução realmente não tem contato com uma realidade separada da percepção.

Antes de passarmos às duas últimas teses de Nietzsche, será útil abordar um pouco mais de Latour para evitar possíveis mal-entendidos. Quando este afirma que “Hobbes estava errado”, ele assume uma posição fundamentada em princípios – e que tem sido negligenciada – contra uma tese que é muitas vezes erroneamente atribuída à sua Teoria do Ator-Rede, no sentido de que tudo no cosmos é simplesmente uma luta de poder entre vários atores. Devemos primeiro notar que este é um tipo diferente de desafio ao reinado do poder daquele que encontramos na resposta de Sócrates a Trasímaco na *República* de Platão, ou na objecção que Leo Strauss levanta contra Carl Schmitt: o poder é inútil a menos que seja

---

<sup>50</sup> Shapin e Shaffer, 1985.

guiado pelo conhecimento<sup>51</sup>. Essas respostas clássicas à proclamada supremacia do poder têm muito a seu favor – no entanto, aceitam a própria oposição entre verdade e poder que Latour ataca no *Jamais Fomos Modernos*. Isto não acontece por Latour estar mais apaixonado pelo poder do que pela verdade – sua súbita conversão<sup>52</sup> em 1991 a uma posição anti-hobbesiana testemunha o contrário – mas porque ele deseja derivar tanto a ciência como a sociedade de uma concepção subjacente unificada: a assemblagem de atores humanos e não-humanos em redes, com algumas das redes conseguindo se estender mais do que outras<sup>53</sup>. Isso não deve ser caricaturado como apenas mais uma luta pelo poder uma vez que, para Latour, tanto os experimentos quanto as entidades físicas tomadas em boa-fé são atores capazes de *derrubar* qualquer quantidade de poder social, desde que possam formar uma rede sólida e estável.

Voltamos ao “Verdade e Mentira” de Nietzsche, cuja **sexta e sétima teses** também podem ser tratadas conjuntamente. A sexta era que o conhecimento científico é apenas mais uma metáfora, ainda que seja algo mais distante do que a linguagem cotidiana usa para descrever a realidade. Aqui, novamente, a presunção é a de que não há meios de acesso a nada que transcenda a nossa esfera de traduções, mediações e outras mentiras – todas sempre-presentes. No entanto, isto não é obtido mesmo que aceitemos a ideia ubíqua de tradução que a OOO faz tanto quanto Latour. A diferença entre estas duas posições, como vimos, é que para Latour não há uma coisa original por trás das ações de um ator, enquanto que para a OOO, há sim. Ademais, embora para a OOO – que aceita a versão heideggeriana da crítica da presença – não há maneira de a coisa se manifestar diretamente, ela pode fazê-lo indiretamente, enfatizando uma lacuna na presença ela mesma. Isto não é entendido no sentido da psicanálise lacaniana, na qual o real aparece como um colapso na ordem simbólica e o *objeto a* [*objet petit a*] do desejo é projetado retroativamente por quem deseja. Em vez

---

<sup>51</sup> Platão, Livro 1 da *República* (1992); Strauss, 2007; Schmitt, 2007. Acerca da discordância entre Strauss e Schmitt, cf. Harman, 2014, p. 148-153.

<sup>52</sup> N.T.: No original aparece “*conversation*”, mas é possível presumir que este seja um erro de digitação, visto que a estrutura semântica da frase é para “*conversion*” a uma nova posição filosófica (e não “conversação”).

<sup>53</sup> Latour, 2005.



disso, para a OOO, existe um real de boa-fé [*bona fide*] que não apenas traumatiza os humanos e não é apenas uma unidade sem-forma, mas que se desdobra [*deploy*] em casos nos quais o real encontra o real – ainda que, é claro, de forma mediada<sup>54</sup>.

Dito de outra forma, ainda há esperança para que a ciência forneça mais do que “mentiras”, mesmo que ela nunca possa nos fornecer a realidade diretamente cara a cara. Embora este último ponto seja suficiente para alguns acusarem OOO de uma postura “anticientífica”, ele apenas coloca a Ontologia Orientada a Objetos entre muitas outras posições falibilistas na filosofia da ciência (como as de Karl Popper ou Imre Lakatos), e até mesmo entre certas posições realistas (como a de Roy Bhaskar)<sup>55</sup>. Uma situação parecida acontece com a afirmação de Nietzsche de que tudo é estético – afinal, ele vê a ciência simplesmente como um gênero mais pálido e anêmico de arte. Assim como a ciência não tem esperança de alcançar algo que transcenda a nossa habitual massa de metáforas mentirosas, o mesmo se aplica à estética, que não pode nos levar a nada além de um prazeroso jogo de ilusões, e talvez até mesmo à sensação ainda mais prazerosa de destruir todas as coordenadas metafóricas existentes e configurando novas. “Poder” seria o único critério para determinar o que torna uma metáfora melhor que outra. Mas aqui, novamente, Nietzsche simplesmente assume que não há maneira de a metáfora fazer algo mais do que transmutar mentiras já existentes em outras novas. Ele não admite nenhuma maneira de produzir lacunas sugestivas ou sinais de ausência que possam ser algo de tipo diferente do nosso modelo habitual de ilusões.

Aqui deveríamos falar brevemente sobre uma das críticas mais frequentes ao “Verdade e Mentira”, uma vez que ela se refere a mais do que o breve ensaio da juventude de Nietzsche. A crítica em questão diz respeito à aparente autorreflexividade da afirmação central do “Verdade e Mentira”. Ou seja, o próprio ensaio de Nietzsche deve ser considerado “verdadeiro” ou “mentiroso”? Se acreditarmos no que ele escreve no ensaio, então – como

---

<sup>54</sup> Lacan, 2007.

<sup>55</sup> Popper, 1992; Lakatos, 1978; Bhaskar, 2008.

tudo o mais, argumenta Nietzsche – ele só pode ser uma mentira. No entanto, se for uma mentira, então ele mesmo se refuta e não precisa ser levado a sério para começo de conversa. Esta é simplesmente uma versão do antigo Paradoxo do Mentiroso [de Epimênides de Creta]: “Eu estou mentindo” não pode ser verdade nem mentira, uma vez que ambas as opções implicam em contradição. Esta mesma lógica governa muitos outros paradoxos e também pode ser utilizada contra mais filósofos além de Nietzsche, ainda que por vezes de forma mais leve. Por exemplo, Heidegger sustenta que a “verdade” sempre aparece aos seres humanos contrastada com um contexto histórico específico ou um “estar-lançado” [*Geworfenheit*] e, portanto, não é “verdadeira” no sentido de correspondência. No entanto, Heidegger está escrevendo “estando-lançado” em um contexto histórico específico e, portanto, o que ele diz sobre a historicidade da verdade é tão suspeito como outras afirmações historicamente fundamentadas, incluindo aquelas afirmações historicamente fundamentadas que defendem que a verdade é absoluta e trans-histórica. Foram feitas tentativas de aplicar a mesma crítica a OOO: se reivindicarmos que todas as afirmações pertencem meramente ao domínio do “sensitivo” e não do “real”, segue-se que a própria OOO é meramente um exercício sensitivo e, por isso, não faz melhor do que qualquer outra teoria que produza mera aparência.

Tal argumento sobre Nietzsche foi apresentado pelo recentemente falecido J. Hillis Miller, um dos críticos literários mais respeitados dos EUA<sup>56</sup>. Como escreve Miller: “No caso de Nietzsche, as oposições binárias sobre as quais [o texto ‘Sobre Verdade e Mentira’] é construído, em última análise, desmoronam de tal forma que o ensaio se volta sobre si mesmo e não faz mais sentido consistente.”<sup>57</sup> No parágrafo final de seu artigo, Miller chega a mirar suas armas contra o leitor: “Esta incoerência perigosa é repetida pelos leitores do ensaio de Nietzsche. Uma interpretação dele nunca pode ser clara ou completa (...). Na ocasião de [o leitor] pensar que tem uma leitura clara, distinta e coerente do ensaio, ele

---

<sup>56</sup> Miller, 1981.

<sup>57</sup> Miller, 1981, p. 40.

esqueceu alguma parte importante dele.”<sup>58</sup> O argumento conclui com um exemplo básico de desconstrução: “Essa impotência tanto do autor quanto do leitor é a evidência primária da presença como não-presença, por todo o texto, do X-desconhecido com o qual ele luta, sem sucesso, para localizar e nomear.”<sup>59</sup> Em suma, Nietzsche foi supostamente domesticado pelo Paradoxo do Mentiroso [de Creta] e, ao invés de uma tentativa impossível de forçar uma leitura do “Verdade e Mentira” como sendo verdadeiro ou mentiroso, nós – e não apenas o próprio Nietzsche – somos levados a uma oscilação indecidível entre ambas as opções.

Que fique claro que não sou nenhum admirador de tais tentativas de quebrar textos para os submeter às suas regras de discurso próprias. Minha objeção não é meramente estilística, mas de caráter filosófico. A afirmação de Miller de que o ensaio de Nietzsche “colapsa” equivale à visão de que este filósofo é, na verdade, um mentiroso cretense. O ensaio “Verdade e Mentira” é lido como equivalente à afirmação “Eu estou mentindo” e é, portanto, interpretado como um monte de figuras retóricas que mascaram um paradoxo lógico. No entanto, esta afirmação é surpreendentemente semelhante a outro dilema famoso: o Paradoxo de Mênon. No [diálogo] *Mênon*, de Platão, o personagem-título faz a ousada proposta de que não podemos procurar algo se já o temos, e não podemos procurá-lo *se não o tivermos*, pois neste último caso seríamos incapazes de reconhecê-lo quando o encontrássemos<sup>60</sup>. Sócrates dá a resposta clássica – que é de fato o próprio núcleo central da *philosophia* – de que não temos nem não temos o que procuramos em qualquer sentido inequívoco, mas sempre temos alguma posse parcial. Por exemplo, temos alguma ideia do que a justiça é – e esta vaga concepção preliminar nos permite ao menos fazer uma abordagem mais próxima da justiça em seus próprios termos. Qualquer teoria que aceite a visão de Mênon de que simplesmente temos ou simplesmente não temos a verdade é, por este fato, não-filosófica, por mais bem-intencionada que seja ou por mais esclarecedora que seja em outros aspectos. Poucos estão dispostos a defender Mênon neste caso simplesmente

---

<sup>58</sup> Ibid., p. 52.

<sup>59</sup> Ibid.

<sup>60</sup> Platão, 2002.

porque ele é superado pelo nosso herói da nossa área filosófica, Sócrates. Mesmo assim filósofos rastejam de volta em defesa de Mênon em outros contextos mais respeitáveis. Um bom exemplo diz respeito ao famoso debate acerca da coisa-em-si. Expressa nos termos do [diálogo] *Mênon*, uma posição é essencialmente a de que “não podemos procurar a coisa-em-si porque não a temos”, enquanto a outra é a de que “não podemos procurar a coisa-em-si porque já a temos”.

Dito de outra forma, ou existe uma lacuna entre realidade e aparência que não pode ser pontificada, ou não existe nenhuma lacuna e, portanto, nenhuma ponte precisa ser construída para começo de conversa. Sócrates pediria, em vez disso, uma ponte que *pudesse* ser construída sem deslocar ilegalmente a outra margem para onde estamos: em todos os Diálogos de Platão, Sócrates nunca consegue chegar a uma definição adequada de nada. Não somos forçados a escolher entre as duas fórmulas sofisticadas “nada é verdade” ou “tudo é verdade”. O que procuramos, tal como Sócrates procurou, é alguma forma de inscrever o real na aparência sem fazer a afirmação impossível de que ele pode estar *diretamente* presente. Se isto parece sem esperança de dar certo, basta perceber – contra Wittgenstein em suas palavras finais do *Tractatus* – que a própria linguagem não está dividida entre um discurso proposicional claro, por um lado, e um silêncio meditabundo, por outro<sup>61</sup>. Nos termos da OOO: não somos forçados a escolher entre a abordagem da “subminação” nem da “supraminação” sobre qualquer tópico, uma vez que temos maneiras indiretas de chegar nele<sup>62</sup>. A tentativa de produzir um impasse entre as afirmações de que a verdade ou é inacessível ou é acessível baseia-se, no final das contas, na visão injustificada de que a verdade deve ser apoiada por alguma declaração literal e final na qual todas as outras se baseiam. Ainda assim não há nada realmente errado em fazer a afirmação historicamente situada de que toda verdade é histórica (Heidegger); ou em fazer a afirmação metafórica de

---

<sup>61</sup> Wittgenstein, 1974.

<sup>62</sup> Cf. Harman, 2011a e Harman 2012. N.T.: Harman usa os termos *undermining*, que traduzimos por subminação; e *overmining*, que virou supraminação. Grosso modo, ambas posturas negligenciam objetos por estes dois motivos: a subminação vê os objetos como realidades de segunda mão, irrelevantes, perante algo “maior” ou “por trás” dos objetos específicos. A supraminação vê os objetos como excessivos, reduzindo-os a feixes de qualidades ou a somas de relações exteriores.

que a presença é impossível (000). A linguagem está repleta de insinuações, deixas, implicações, alusões e nomes próprios que meramente apontam sem tornar seu portador diretamente presente<sup>63</sup>. Ela também tem à sua disposição as poderosas ferramentas da metáfora e da metonímia – ademais, veremos que Nietzsche está errado em presumir que essas ferramentas só andam pelo reino da ilusão.

### **§3 A nova posição do literal**

As palavras “literal” e “literalmente” não ocorrem no “Verdade e Mentira”, embora ao longo do ensaio estejam tacitamente presentes como a contrapartida impossível do metafórico. Portanto, não é surpreendente que Miller use estas palavras nada menos que oito vezes em seu comentário. A verdade literal, ao que parece, significaria que a própria realidade se torna diretamente presente na percepção, no discurso ou no conceito, e isto é o que Nietzsche considera estar para além do escopo de possibilidade. O mesmo sentimento pode ser encontrado no argumento de Derrida de que o literalismo é impossível e, portanto, não há diferença entre a afirmação literal e a metafórica: por todos os lados, não há nada além de metáfora<sup>64</sup>. A principal diferença entre a posição de Derrida e a do “Verdade e Mentira” é – tal como vimos – que Nietzsche assume uma posição agnóstica sobre a existência de uma realidade independente e meramente nega que seríamos capazes de dizer qualquer coisa sobre ela, enquanto Derrida nega a existência de qualquer realidade autônoma “autopresente”. A posição de Heidegger é distinta de ambas, uma vez que – contra a interpretação incorreta de Derrida no seu *Gramatologia* – não há filosofia heideggeriana sem uma real e nunca totalmente acessível profundidade. Isto permite a Heidegger inverter os termos das posições de Nietzsche e Derrida: se há algo literal, ele está meramente *na superfície*, em presentidade para a consciência [*present-at-hand/vorhanden*], em ignorância das profundezas ocultas de onde emerge. É por isso que a linguagem metafórica *de fato tem*,

---

<sup>63</sup> Kripke, 1996.

<sup>64</sup> Derrida, 1982.

para Heidegger, um estatuto especial em contraste com o literal, uma vez que ela está consciente da ocultação acerca do que ela fala.

No entanto, todos os três autores – Nietzsche, Heidegger e Derrida – veem a relação entre o literal e o metafórico como transcorrendo ao longo de um único dualismo entre uma realidade autônoma (seja ela afirmada ou negada), por um lado, e a acessibilidade da aparência, por outro. Isto nos dá outra versão da tríade recorrente encontrada acima: Heidegger deduz a existência do real (como Locke e Kant); Derrida a nega (como Berkeley e Hegel); e Nietzsche permanece sem dar uma resposta enquanto nega a importância dela em qualquer caso (como Hume o próprio Nietzsche em outro contexto). O que todos eles ignoram, e o que a OOO endossa, é um eixo adicional de divisão que acaba por ser a posição genuína do literal. Ela encontra isto num aspecto pouco notado da fenomenologia de Husserl.

Husserl é corretamente celebrado como o crítico por excelência do “psicologismo”, a ideia de que as leis lógicas não têm validade transcendente e são, na verdade, meras leis da psicologia humana: é “psicologicamente impossível” pensar que A é ao mesmo tempo A e não-A, por exemplo. O que é menos compreendido é que Husserl foi ainda mais importante como crítico por excelência do empirismo britânico. A fenomenologia baseia-se na noção de “intencionalidade”, um termo transmitido pelos escritos medievais de Avicena e que foi famosamente revivido na obra do professor de Husserl, Franz Brentano<sup>65</sup>. Mas Husserl acrescenta uma nova dimensão importante à versão do conceito de Brentano. Para este, todas as formas de intencionalidade estão fundadas na sua forma primordial: a representação. Não posso fazer julgamentos sobre algo, ou sentir positivamente ou negativamente acerca de algo a não ser que isso esteja primeiramente presente para minha mente. À primeira vista, isto não soa diferente da abordagem do próprio Husserl, que está igualmente enraizada na ideia de que a filosofia só pode estudar aquilo que é dado à mente, em vez de objetos científicos hipotéticos ou alguma “absurda” coisa-em-si. Husserl está bem ciente de sua diferença em relação ao professor, a saber: para Brentano, a intencionalidade

---

<sup>65</sup> Brentano, 1973.

visa “conteúdos experimentados”. Em contraste, Husserl afirma que a intencionalidade consiste principalmente em “atos-doadores-de-objetos”. Embora Husserl não coloque isso desta forma, a distinção depende, em última análise, das suas respectivas relações com o empirismo britânico. No que diz respeito à questão central, Brentano e Hume praticamente ocupam a mesma posição: dizer que experimento uma maçã significa que experimento todas as qualidades dessa maçã. Brentano é decepcionantemente vago quanto a se existe uma maçã “por trás” de todas as qualidades encontradas, ou se ela consiste em nada mais do que essas mesmas qualidades. No entanto, dentro da esfera fenomênica, Brentano não deixa espaço para que a maçã seja outra coisa senão um feixe humeano: todo o conteúdo está no mesmo patamar, o que significa que o vermelho da maçã, seu caule e a luz brilhante sobre sua superfície estão exatamente no mesmo nível da maçã, supondo que tal coisa exista.

O que distingue Husserl desta posição é a sua clara convicção de que a maçã é algo distinto das suas várias qualidades sensuais; caso contrário, o método fenomenológico de redução eidética não faria sentido. O que o fenomenólogo nos pede é para variarmos nossas várias percepções da maçã, notando que ela aparece em cada momento de acordo com um “adumbramento” [*Abschattung*] específico: em cada instante, a maçã aparece precisamente de uma maneira e não de outras. Podemos mover a maçã pela sala, observá-la de diferentes ângulos e distâncias, catalogar as diversas sutilezas de seu aparecimento sob as luzes diferentes da tarde e da noite. Se a maçã não fosse realmente nada mais do que um “pacote de qualidades”, a conclusão seria a de que não é a mesma maçã após a mais ínfima mudança nas suas qualidades. Este é um tropo empirista crucial que mais tarde se infiltraria na diferente filosofia de Alfred North Whitehead e, através dele, na de Latour, que declara explicitamente que uma coisa acontece apenas uma vez, ao invés de permanecer inalterada durante qualquer período de tempo: “tudo acontece apenas uma vez e em um só lugar.”<sup>66</sup>

Mas, para Husserl, não há dúvida de que a maçã permanece a mesma maçã, apesar de inúmeras variações em suas propriedades visuais e táteis. Se perguntarmos quem pode

---

<sup>66</sup> Whitehead, 1978. A citação é *apud* Latour, 1993, p. 162.

decidir isso, a resposta de Husserl seria que nós mesmos somos os juízes: uma vez que estamos lidando apenas com a esfera do dado, somos nós que percebemos que continuamos a considerar a maçã como a mesma coisa ao longo de uma série de aventuras perceptivas. Não existe nenhum critério externo, uma vez que, por definição, estamos falando apenas daquilo que cada um de nós considera ser um único e mesmo objeto através de múltiplas mudanças. Como Husserl não apenas “coloca entre parênteses” a questão de saber se a maçã é um objeto real que existe independentemente de nós, mas também nega como absurda a própria noção de uma coisa-em-si kantiana, estamos confinados a um nível puramente sensual/sensitivo. Mas este nível não é feito de simples feixes de qualidades comprimidas em conjunto pelo “hábito” ou pela “conjunção costumeira” (na famosa terminologia de Hume). Em vez disso, há sempre uma ruptura entre os objetos sensuais e suas qualidades sensuais. Temos plena consciência de que uma maçã é algo diferente de qualquer “pacote” de aparências-de-maçã num determinado instante. Uma das primeiras tarefas da fenomenologia é se tomar consciência desta ruptura de modo a distinguir entre as qualidades essenciais e as acidentais da maçã. Na terminologia da OOO, a primeira ruptura notada por Husserl é aquela entre os objetos sensuais e suas qualidades sensuais, ou OS-QS.

Mas e as qualidades “essenciais” da maçã? Não pode ser o caso de que todas as características da maçã sejam dispensáveis ou acidentais porque senão a própria maçã seria apenas o que os filósofos analíticos chamam de “particular nu”: um pólo de unidade sem características, intercambiável com qualquer outro objeto nu em uma sala<sup>67</sup>. A única diferença entre a maçã e a lâmpada seria que atualmente elas apresentam propriedades de superfície acidentais diferentes, o que para Husserl seria insuficiente. No entanto, é aqui que ele comete o seu grande erro racionalista, ainda que seja um erro frutífero que nos permite compreender o que ele próprio não viu. Na opinião de Husserl, não há como os *sentidos* capturarem nada além de adumbramentos acidentais e fugazes de uma coisa. Em vez disso, esta tarefa deve ser atribuída ao *intelecto*, que, variando todas as aparências da maçã, pode

---

<sup>67</sup> A expressão “particular nu” [*bare essential*] parece ter sido cunhada em Bergmann, 1967.



finalmente capturar as características essenciais das quais tal maçã realmente necessita para propriamente ser esta maçã<sup>68</sup>. O problema, como Heidegger viu logo de partida, é que a diferença entre os sentidos e o intelecto não é tão grande quanto Husserl pensa: tanto os sentidos como a mente convertem a coisa em algo em presentidade para a consciência [*present-at-hand/vorhanden*], situado diretamente diante de nós e separado da raiz mais profunda da qual ela emerge. Dito de outra forma, Heidegger não aceitaria que o procedimento de Husserl fosse capaz de nos dar qualquer distinção genuína entre as qualidades essenciais e acidentais de uma coisa. A essência só pode estar nas profundezas, além de todo acesso humano. Ao longo das primeiras cem páginas de suas palestras em Marburgo, o *História do Conceito de Tempo*, Heidegger critica a intencionalidade husserliana precisamente nesta base, tornando-o uma das obras mais valiosas de Heidegger (ainda que relativamente negligenciada)<sup>69</sup>.

O que a crítica de Heidegger mostra, entre outras coisas, é que não pode ser o caso de os sentidos chegarem nas qualidades *sensuais/sensitivas* das coisas, enquanto o intelecto nos leva às *reais*. As reais, pelos padrões heideggerianos, seriam as qualidades ligadas ao *ser* da maçã, o que significa que as qualidades reais da maçã teriam de ser retiradas de todo acesso direto. Husserl tenta negar tal possibilidade com a sua tese de que a coisa-em-si é uma noção filosoficamente ridícula – sendo este, inclusive, seu principal ponto-chave de semelhança com Hegel. Hoje, muitos husserlianos continuam a argumentar que o seu herói era um “realista”, mas isso só pode dar certo se adultermos a definição de “realismo” a tal ponto que concordar que encontrarmos objetos intencionais é tudo o que é preciso para ser um realista – mesmo que neguemos que eles tenham qualquer estatuto existencial fora do seu encontro conosco. Isto, no entanto, não guarda nenhuma semelhança com qualquer definição plausível de realismo. Além disso, podemos ver facilmente que não existe coisa-em-si em Husserl: na terminologia da OOO, a fenomenologia não reconhece nenhum *objeto real*. No

---

<sup>68</sup> Neste erro ele foi prefigurado por Avicena (Cf. Ibn Sina, 2007, p. 153 e ss.).

<sup>69</sup> Heidegger, 2009.

entanto, Husserl inconscientemente tropeça em duas formas paralelas de realismo que geralmente não foram notadas:

- 1) Em primeiro lugar, mesmo que a maçã existisse apenas no seu encontro conosco, essa maçã ainda possui qualidades que são necessárias para que ela exista, e não apenas os rodopiantes padrões de superfície encontrados pelos sentidos *e [também]*– de acordo com a crítica de Heidegger – pelo intelecto. Dito de outra forma, mesmo um objeto sensual deve ter qualidades *reais*, OS-QR. Isto é, mesmo uma coisa puramente ilusória deve gerar o seu próprio pano de fundo real, um “não-sei-o-quê” [*je ne sais quoi*] privado que a torna exatamente tal coisa, a despeito da nossa incapacidade de identificar precisamente o que isso é. Um objeto sensual não pode ser parafraseado, nem pode ser reduzido à soma total das experiências que temos dele, a despeito da noção incorreta de Merleau-Ponty de que ver uma casa de todos os lados nos daria a própria casa<sup>70</sup>. Nesse aspecto, apesar da tentativa fracassada de Husserl de intelectualizar a essência de da maçã, ele abre espaço para qualidades essenciais “submarinas” da maçã que nunca poderão ser alcançadas. Isto ainda não implica a existência de uma maçã *real* (ora, poderíamos estar alucinando), mas apenas [implica a existência] de qualidades reais inescrutáveis que pertencem à maçã *sensual/sensitiva*.
- 2) Mas, em segundo lugar, Husserl também produz ainda outra realidade vinda de cima: mesmo que minha sala de estar esteja cheia de nada além de fantasmas, se eu for um completo psicótico da ordem do [Juiz Daniel Paul] Schreber, ainda assim é verdadeiro que sou eu mesmo que estou realmente vivenciando essas coisas<sup>71</sup>. Isso é semelhante à descoberta de Descartes do “eu cogito, logo existo”, com a diferença de que Descartes separou artificialmente a certeza imediata do lado do ego, e a incerteza derivada do lado do objeto<sup>72</sup>. Mas não precisamos fazer o mesmo; afinal, posso estar

---

<sup>70</sup> Merleau-Ponty, 2002, p. 79.

<sup>71</sup> Schreber, 2000. Comentários esclarecedores sobre Schreber podem ser encontrados em Freud 2003; e em Lacan (1993, livro 3).

<sup>72</sup> Descartes, 2017.

igualmente incerto acerca de minha própria identidade tanto como sobre a identidade de uma maçã. O ego de Descartes não é apenas um ego, mas também um ego correlacionado que encontra certas coisas e não outras, mesmo que todas elas acabem sendo meros delírios. Afinal, faz uma grande diferença na vida de Schreber se ele pensa que Deus está tentando impregná-lo com raios de sol ou que, em vez disso, seriam os pássaros tagarelas que estão fazendo isso. Uma das principais inconsistências de Brentano foi afirmar que a intencionalidade acontece *dentro da mente*, ao mesmo tempo em que afirmava que a intencionalidade envolve o *encontro* da mente com os seus objetos. A mente não pode ser simultaneamente um pólo em oposição ao objeto e ser também o todo abrangente no qual a mente e o objeto se contrapõem<sup>73</sup>. Em suma, toda relação intencional deve ser ela mesma um novo objeto, diferente tanto da mente, como do objeto tomado isoladamente. Isto fica claro pelo fato de que tais relações são unidades que podem ser comentadas por outros (“Você realmente parece fascinado por aquela maçã!”), ou por nós mesmos em retrospectiva (“O que, precisamente, estava acontecendo na minha mente quando eu estava observando aquela maçã ontem?”). Assim como existem qualidades submarinas no coração da maçã sensual/sensitiva, existe um híbrido e “supermarino” objeto real composto por mim, como o observador real, e pela maçã sensual como o alvo da minha consciência.

Dito de outra forma, apesar dos esforços de Husserl para se limitar rigorosamente ao reino fenomênico (o “sensual/sensitivo” da OOO), ele inconscientemente tropeça em duas formas distintas do em-si. Os objetos sensuais geram seu próprio pano de fundo real sob a experiência, enquanto o próprio ato de intencionar a maçã gera um novo objeto real acima dela. Estes mesmos pontos também valem em relação às posições tanto de Derrida como a de “Verdade e Mentira” se eles ao menos aceitassem a fissura horizontal imprevista de

---

<sup>73</sup> Devo a formulação deste problema a Niki Young.

Husserl (a qual considero que ele foi o primeiro a notar) entre objetos e qualidades, ao invés de apenas a já familiar diferença vertical entre verdade e mentira.

Melhor ainda, isso dá à OOO um novo local para localizar o literalismo. Visto que o pensamento orientado a objetos aceita a crítica da presença, a ideia de que o real poderia algum dia ser arrastado aos pontapés e aos gritos para o reino sensual/sensitivo, ele também concorda que o conceito de literalismo enquanto uma presença direta do real deve também ser rejeitado. Neste ponto estamos do lado de Heidegger, de Derrida e do “Verdade e Mentira”. No entanto, permanece a opção da presença *indireta*, e este é o método não só da arte, mas até mesmo da *philosophia* no sentido socrático. Primeiro, deixe-me dizer uma palavra sobre por qual motivo penso que a presença deva ser rejeitada. Tudo se resume à questão de saber se a forma de uma coisa pode ser trazida à mente de forma direta e imaculada, sem perda de informação. Ninguém pensa que quando conhecemos uma maçã, a própria maçã vem à nossa mente. A maçã “física” é uma coisa, e a ideia que temos dela é outra bem diferente; todos estão de acordo neste ponto. O problema é que aqueles que defendem esta verdade aparentemente óbvia ainda precisam explicar no que consiste esta diferença. A resposta habitual, geralmente não dita, é que a própria maçã é uma coisa física feita de átomos e moléculas, e que por isso é capaz de nutrir animais ou até mesmo, através de suas sementes, de criar outra macieira. A maçã também pode cair de uma árvore e danificar objetos que estejam abaixo dela. Obviamente, nenhuma destas coisas é verdade em relação à nossa ideia ou ao conhecimento de uma maçã. A teoria implícita padrão é que a maçã é uma coisa concreta e que a nossa mente de alguma forma “extrai” várias características importantes de uma coisa e as traz para a mente, deixando para trás a sua “matéria” física.

Um problema aqui é que tal “matéria” é simplesmente uma noção não-verificada do senso-comum. Na verdade, a principal razão pela qual ela existe é para sustentar a fraca teoria do conhecimento que acabamos de descrever – afinal, ninguém jamais encontrou algo chamado de matéria-sem-forma. Outro problema é que não é dada nenhuma razão que explique por que a forma da maçã pode mudar de lugar dessa maneira, enquanto se afirma que a sua matéria não pode. Nietzsche está certamente certo ao afirmar que o aparelho

sensorial e conceitual humano é apenas um tipo de cognição animal entre muitos outros, e que não há razões para se pensar que só os humanos possam capturar a forma do mundo sem deformação. Na verdade, a forma da maçã e a forma do meu conhecimento dela são duas coisas diferentes. Kant até poderia estar certo ao afirmar que não há nada no meu “conceito” de 100 coroas imaginárias que não exista também no meu “conceito” de 100 coroas reais, mas isto apenas nos ensina que ambos nossos conceitos são inadequados. Pois, em verdade, a *forma* de 100 coroas imaginárias é muito diferente da *forma* de 100 coroas reais, e é justamente por isso que podemos gastar uma delas – a outra, não.

Com isso, retornamos à noção de literalismo. Tanto Derrida como o “Verdade e Mentira” devem, é claro, dizer que o literalismo é impossível uma vez que ambos consideram a presença desta mesma maneira. Mas a nossa introdução do segundo eixo na realidade via Husserl abre outro lugar para localizar o literalismo. A saber, defino literalismo como qualquer experiência, percepção ou conceito que reduza uma coisa a um conjunto de qualidades. Isto acontece na experiência normal quando simplesmente observamos uma maçã e não observamos fenomenologicamente a diferença entre o objeto e as suas qualidades. [Isso também] acontece com os conceitos quando assumimos preguiçosamente que a nossa definição de uma coisa é suficiente para esgotá-la, esquecendo da inadequação de quaisquer tais definições. A maior parte de nossas vidas envolve literalismo (e não metáfora, contra Nietzsche e Derrida) e isso, na maioria das vezes, é o suficiente para os propósitos de sobrevivência e desenvolvimento humanos. No entanto, a maneira de superar o literalismo é nos tornar cientes da lacuna entre objetos e suas qualidades: a ideia de que uma coisa *tem* e *não tem* as suas qualidades – a própria distinção que permite Sócrates subverter todas as definições que lhe são oferecidas.

Embora Aristóteles seja frequentemente retratado erroneamente como um velho literalista chato, o que acontece é exatamente o oposto. Seu estranho senso de humor é um caso recorrente disso. Mas o mais importante é que foi Aristóteles quem formulou a noção de que uma substância pode ter qualidades diferentes em momentos diferentes: Sócrates feliz e Sócrates triste são ambos Sócrates, numa versão inicial da investigação de Husserl

sobre os adumbramentos. Foi também Aristóteles quem apontou para uma fenda intransponível entre as coisas e tudo o que pode ser dito sobre elas: as substâncias são sempre concretas e específicas, já as definições devem empregar universais. E, novamente, foi Aristóteles quem disse, pela mesma razão, que não há como *definir* uma coisa<sup>74</sup>. E se ele estiver certo [em afirmar], tal como eu, que o mundo é composto primariamente de substâncias individuais concretas, embora isso certamente colocaria o pensamento e a linguagem numa posição complicada, dificilmente seria a mesma dificuldade que se enfrenta no “Verdade e Mentira”.

#### **§4 Sobre o conhecimento**

A seção anterior argumentou que Husserl descobriu tacitamente não uma, mas *duas* formas de literalismo na experiência humana, precisamente por ter descoberto duas tensões diferentes e completamente ignoradas por Hume. A saber, a teoria de Hume dos objetos como “feixes de qualidades” trata as entidades (incluindo a mente humana) como somas totais da experiência perceptiva, e isto falha de duas maneiras distintas. Primeiro, a maçã é uma unidade que permanece o que é para nós a despeito de uma miríade de qualidades em constante mudança. A objeção por vezes feita a estes “objetos intencionais” é que não podemos ter tanta confiança nos nossos poderes de introspecção: como é que *sabemos* que estou vendo a maçã como uma única e mesma coisa sob seus múltiplos adumbramentos? Talvez devêssemos estudar o assunto cientificamente, medindo padrões cerebrais para determinar se um mesmo objeto está realmente sendo percebido. O problema com esta objeção deve estar claro: qualquer tentativa de superar a introspecção husserliana com a ciência enfrenta a dificuldade imediata de que as medições científicas dependem tanto da identidade introspectiva quanto uma simples afirmação fenomenológica como “vejo a mesma maçã de antes, mas a sala tornou-se mais escura”.

---

<sup>74</sup> Aristóteles, 1999, p. 148. N.T.: Capítulo 15 do Livro Zeta da *Metafísica*, p. 1039b20 e ss.

A validade de qualquer experiência que tente julgar esta afirmação depende das suas próprias identidades pressupostas: as do aparato experimental, dos gráficos e de outros resultados que ele gera, ou mesmo da estabilidade das memórias de uma pessoa de um momento para o outro. A introspecção leva à descoberta de que a maçã é a mesma, e este é um horizonte intransponível, mesmo que certos lapsos de memória ou confusões possam ocasionalmente interferir nas nossas percepções e recordações. Se Hume poderia ou não ter descoberto isto, o fato é que ele não o fez. Husserl mostrou que a teoria do feixe de qualidades é falsa e, portanto, a fenomenologia funciona num plano que nem Hume, nem Brentano, nunca conseguiram habitar. Husserl descobre que existem dois termos em vez de um (na tensão que chamamos de OS-QS) e que eles podem ser facilmente divididos ao reconhecermos a divisão em nossas mentes entre o objeto e suas várias qualidades rodopiantes. Isso já é um passo para além do literalismo.

A segunda falha de Hume consiste na sua incapacidade equivalente de distinguir entre as qualidades perceptivas dadas de um objeto num determinado momento, e as qualidades essenciais necessárias para continuarmos a reconhecer a maçã como uma única e mesma coisa ao longo do tempo. Ou melhor, nomearemos de qualidades *eidéticas* da maçã, devido tanto ao uso que Husserl faz do termo “*eidos*” para estas qualidades mais profundas e necessárias, como também à nossa própria necessidade de preservar o termo “essência” para um segmento diferente do esquema objeto-qualidade. O literalismo falha aqui novamente: experimentar uma maçã unificada que se difere de suas qualidades mutáveis ainda não é perceber que a maçã tem outras qualidades mais necessárias enterradas no seu peito. Se estivermos num quarto especialmente escuro, ou se tivermos sérios problemas de visão, poderemos subitamente perceber que temos uma maçã Macintosh diante de nós, em vez da deliciosa maçã vermelha que pensávamos estar ali; talvez seja até mesmo um pêssego ou uma laranja, de modo que uma melhor iluminação nos ajudará a perceber que não podemos mais reconhecer esse objeto como uma maçã. No entanto, enquanto nada nos levar a pensar que estávamos errados sobre ser um [objeto] vermelho delicioso, as suas

qualidades eidéticas tácitas não mudaram, e estaríamos lidando com o mesmo objeto sensual neste tempo todo.

No entanto, em certo sentido, o próprio Husserl também falha aqui numa direção literal, uma vez que ele identifica as qualidades sensuais da maçã com aquelas apreendidas pelos sentidos, e as qualidades eidéticas como aquelas apreendidas pelo intelecto, uma distinção que Heidegger desmascarou como insuficiente: tanto os sentidos como a mente, no final das contas, reduzem a maçã a algo diretamente disponível/em presentidade para a consciência [*present-at-hand/vorhanden*], negligenciando aquele ser mais profundo e mais obscuro do qual tanto o perceber como o teorizar igualmente dependem. Dito de outra forma, Husserl pode estar inclinado a concordar conosco que a descrição fenomenológica divide a percepção de um objeto em OS-QS; e que a redução eidética, ao capturar a essência da maçã, divide o objeto em OS-QR. No entanto, sua visão de que o intelecto é o suficiente para apreender QR não passa no teste heideggeriano acerca da realidade, visto que ela não acerta no *ser* destas qualidades – e seja o que for que Heidegger possa querer dizer com tal frase, o real na sua concepção é acessível apenas via alusão indireta.

Isso nos leva a certa ambiguidade em relação ao literalismo. Podemos superá-lo simplesmente separando o objeto sensual dos seus dois tipos de qualidades, ou será que a ausência de um objeto real inacessível nos deixa encalhados no domínio literal? Dito de outra forma: Husserl permanece um literalista apesar de ter descoberto duas divisões distintas entre objetos e qualidades? A polêmica crítica de Peter Wolfendale à OOO argumenta, entre outras coisas, que não precisa haver um excesso “qualitativo” nas propriedades das coisas, mas apenas um excesso “quantitativo”<sup>75</sup>. O que isso significaria na prática é que nossa incapacidade de conhecer as qualidades eidéticas de uma coisa significa simplesmente que podemos não conhecer todas as qualidades em um determinado momento, mas que, em princípio, *poderíamos*. Husserl reconhece certamente que a sua visão da essência de uma maçã poderia ser melhorada através de uma análise mais aprofundada, e qualquer cientista

---

<sup>75</sup> Wolfendale, 2014, p. 70.



honesto admitiria que ainda podemos aprender algo sobre os nêutrons e ainda mais sobre objetos mais obscuros, tal como as estrelas de nêutrons. Mas será que este tipo de hesitação científica benevolente que proclama que o trabalho nunca está concluído, que podemos acabar por estar tão errados sobre os nêutrons que uma nova teoria abrangente sobre eles é possível e necessária – será este tipo de hesitação o suficiente para superar o literalismo como definido acima, como a noção, em última análise, humeana de que um objeto nada mais é do que um feixe de qualidades? A questão é importante porque equivale a uma decisão sobre se tanto o conhecimento fenomenológico como o científico são sempre de carácter literal.

A minha resposta provisória é que ambas permanecem literais, e gostaria de apresentar algumas razões para esta afirmação. Tanto a fenomenologia husserliana como a ciência moderna consideram-se formas de conhecimento. Embora Husserl esteja plenamente consciente de que qualquer uma das suas descrições fenomenológicas e reduções eidéticas possam faltar em certos aspectos, e possam sempre ser melhoradas, ele continua a ver todo o seu empreendimento na forma de “filosofia como ciência rigorosa”. Se Husserl tentasse categorizar o que ainda lhe falta, claramente ele se veria no quesito “quantitativo” de Wolfendale: dado o trabalho de milhares de fenomenólogos, poderíamos eventualmente dominar o verdadeiro *eidós* da maçã. Nosso fracasso é, na melhor das hipóteses, temporário. O mesmo se aplicaria a um cientista natural típico, que não consideraria nada ainda desconhecido como “misterioso” *a priori*, a despeito dos mistérios persistentes da mecânica quântica. Em princípio, todas as questões poderiam ser resolvidas em termos de equações precisas ou de prosa proposicional clara. O conhecimento é essencialmente uma forma de “paráfrase” que explica com acurácia uma coisa em palavras ou números que a refletem de forma mais ou menos adequada.

Em outro lugar argumentei que existem realmente apenas dois tipos de conhecimento, que consistem em perguntar de que é feita uma coisa ou em perguntar o que

ela faz<sup>76</sup>. Husserl nos dá os dois tipos de respostas. Ele nos diz do que a maçã é “feita” através de seus esforços intelectuais para compreender seu *eidós*, as qualidades das quais ela precisa para continuar sendo o que é. Por este caminho, a maçã é explicada na forma do que chamo de “subminação” [*undermining*]. O defeito de toda subminação é que ela não pode explicar o que é emergente nas coisas para além de uma explicação que se propõe a ser uma paráfrase adequada de suas propriedades subjacentes ou de suas histórias causais de fundo. Na medida em que Husserl afirma trazer à superfície do mundo as propriedades eidéticas de uma maçã, na forma de uma afirmação proposicional clara dessas propriedades, ele perde de vista a tensão entre essas qualidades e a maneira específica de como elas se combinam na maçã sensual/sensitiva. Se, em vez disso, ele tentar permanecer na superfície e explicar a diferença entre o objeto sensual enquanto um núcleo invariável, e a multiplicidade de aparências que ele tem (o que significa os vários efeitos que tem em nossa mente), ele chega em um conhecimento “supraminante” [*overmining*] da maçã. Dito de outra forma, ele perde totalmente de vista a tensão entre um objeto sensual/sensitivo que é sempre menos do que suas manifestações – uma vez que estas podem e devem ser eliminadas para que se obtenha o objeto próprio. Como todos os gestos supraminantes, isso não nos deixa com nenhum senso de excedente abaixo ou acima da dadidade das coisas à percepção; portanto, perdemos a base daquilo que permite que as coisas mudem, a saber, o fato de que o objeto sensual nunca é plenamente expresso em nenhum adumbramento específico.

Mas precisamos perguntar se não existe uma diferença importante entre os dois casos do OS-QR e OS-QS. O próprio Husserl é responsável por suprimir a primeira destas tensões. Se ele tivesse seguido a crítica implícita de Heidegger e reconhecido que as qualidades eidéticas da maçã não são intelectuais, mas, sim, *reais*, ele teria visto que a crítica do literalismo requer a postulação de qualidades ocultas (zombadas por Nietzsche) às quais somente podemos aludir ao invés de as tornar diretamente presentes. Isto tê-lo-ia levado para além do seu habitual preconceito intelectualista e, portanto, para além de qualquer

---

<sup>76</sup> Cf. Harman, 2012.

pretensão de “parafrapear” o *eidos* da maçã em sentenças proposicionais claras. Agora, pode parecer que OS-QS seja um caso diferente, em que não há forma de desliteralizar nenhum dos dois termos – afinal, ambos são dados diretamente à mente e, portanto, nenhum deles contém o menor grau de resíduo assombrador. No entanto, é fácil imaginar um artista ou arquiteto conseguindo uma divisão entre eles que é muito mais tensa do que a observação de Husserl de que a maçã permanece a mesma apesar das numerosas variações nas qualidades de superfície. Certas esculturas nos intrigam com seus aspectos altamente diferentes quando vistas de ângulos diferentes, como se elas estivessem reunindo uma série de aparências essencialmente diferentes. O mesmo se aplica a muitos objetos arquitetônicos, que criam diferentes experiências perceptuais numa escala ainda mais vasta – ao mesmo tempo que, apesar disso, permanecem sendo o mesmo edifício. A minha resposta é que estes são exemplos de experiências *estéticas*, o exato oposto das literais, e veremos que a estética deve trafegar de alguma forma com o real e não apenas com o sensual.

Uma das definições filosóficas mais frequentemente encontradas de conhecimento é “crença verdadeira justificada”. O significado de “verdadeira” neste caso é que o conteúdo da nossa mente é adequado ao que existe no mundo. A palavra “justificada” é adicionada para garantir que ninguém tenha crenças verdadeiras por mera sorte, como se eu respondesse aleatoriamente (e corretamente) à pergunta de um estranho de que a estrada para [a cidade grega de] Larissa é virando à esquerda numa encruzilhada, mesmo que eu não tivesse ideia do caminho correto<sup>77</sup>. Neste relato, uma pessoa “sabe” quando dá a resposta correta e *também* tem bons motivos para tal. O problema no caso de Husserl, dado seu truque de considerar realidade “o que quer que seja que o pensamento é capaz de encontrar”, é que o conhecimento é efetivamente apenas justificação e não verdade. A fenomenologia não faz contato com o real que não seja descartando arbitrariamente a possibilidade de que [o real] seja algo diferente do que aparece no que OOO chama de experiência sensitiva (que não se limita aos sentidos, mas inclui também a experiência intelectual). Com uma formação

---

<sup>77</sup> Platão, 2002.

husserliana adequada, o Juiz Schreber poderia nos oferecer uma excelente fenomenologia das vozes estranhas que conversavam com ele através das frases incompletas na “linguagem raiz” (como ele a chama), e dos raios solares com os quais Deus tenta impregná-lo. Mas Schreber é um paranoico psicótico delirante e, portanto, é óbvio que nenhuma dessas belas fenomenologias teria o menor contato com qualquer coisa que gostaríamos de chamar de real. Agora, Husserl certamente não era psicótico, mas sob a influência de certas drogas, ele poderia muito bem ter se encontrado em uma sala cheia de nada além de alucinações de maçãs, limões e pássaros pretos. Sob este cenário alucinatório, ele ainda estaria perfeitamente *justificado* em suas fenomenologias, supondo que fossem adequadamente efetuadas, enquanto ainda produziria nada além de afirmações falsas, na medida em que os objetos de suas análises nem sequer existiriam para começo de conversa.

Em 1963, Edmund Gettier publicou um famoso artigo de três páginas afirmando que a crença verdadeira justificada nem sempre é conhecimento<sup>78</sup>. Ele ofereceu um cenário bem artificial, porém intrigante, no qual um homem chamado Smith é informado de que seu rival Jones conseguirá emprego ao qual ambos se candidataram. Por alguma razão desconhecida, Smith já havia contado as moedas no bolso de Jones e descobriu que eram exatamente dez. Baseado nisso, ele faz a afirmação perfeitamente justificada – à luz do que sabe – de que “o homem que será contratado tem dez moedas no seu bolso”. Mas algo misterioso acontece e, no último minuto, a empresa decide contratar o próprio Smith em vez de Jones. Smith agora descobre, para sua surpresa, que *ele também* tem exatamente dez moedas no bolso. Portanto, a afirmação “o homem que será contratado tem dez moedas no bolso” revelou-se não apenas justificada, mas até mesmo verdadeira, ainda que o resultado da contratação tenha sido o oposto do que Smith esperava. Gettier observa corretamente que este é um caso de “crença verdadeira justificada” sem nada que pudesse ser convincentemente chamado de conhecimento. Ele conclui, portanto, que existe uma lacuna entre a crença verdadeira

---

<sup>78</sup> Gettier, 1963. Para uma discussão mais detalhada deste artigo, cf. Harman, 2018a, p. 178-181.

justificada e o conhecimento; algo mais é necessário para que o que é chamado de “conhecimento” ocorra.

De minha parte, não tenho tanta certeza de que seja necessário mais alguma coisa para que o conhecimento ocorra. Parece-me que o conhecimento deveria ser definido simplesmente como “crença justificada”, ou talvez até como “crença não-verdadeira justificada”. Os que buscam o conhecimento são essencialmente os que buscam a justificação, não a verdade. Por exemplo, os cientistas naturais normalmente desprezam noções como fantasmas e até mesmo Deus, embora seja perfeitamente concebível que avanços futuros possam detectar ou mesmo medir influências paranormais ou completamente sobrenaturais na esfera da natureza. Dada esta possibilidade, só podemos descrever o desprezo dos cientistas contemporâneos pelos fantasmas e por Deus como “justificado” pelas evidências físicas disponíveis, mas ainda não como “verdadeiro”.

Se isto parece demasiado implausível para muitos dos meus leitores engolirem, considere o seguinte exemplo histórico. Hoje, graças a Einstein, consideramos “justificado” e “verdadeiro” que a gravidade é essencialmente uma curvatura poderosa do espaço-tempo. Mas é claro que qualquer cientista nos anos 1700s que propusesse antecipadamente tal teoria einsteiniana poderia muito bem ter sido descartado como um maluco: não porque tal coisa fosse *a priori* impossível – afinal de contas, é a teoria da gravidade atualmente válida – mas porque pelo menos na época parecia não haver evidências suficientes para uma hipótese tão extravagante. A teoria da gravidade de Newton estava indo muito bem e certamente ainda não precisava ser revolucionada e até desaparecer. A história da ciência é suficiente para mostrar que o que parece absurdo numa década ou século pode muitas vezes tornar-se sabedoria convencional posteriormente. A Teoria da Endosimbiose Serial de Lynn Margulis, que hoje em dia é encontrada em livros didáticos de biologia, foi objeto de algumas zombarias durante seus anos de estudante de pós-graduação nos anos 60<sup>79</sup>.

---

<sup>79</sup> Margulis, 1999.

Certamente não chamaríamos Newton de maluco por não ser um einsteiniano durante sua vida, pois simplesmente não havia *evidência* de tal teoria em sua época, a despeito do argumento de Leibniz em defesa do caráter relacional do espaço e do tempo<sup>80</sup>. Em Imre Lakatos, temos um teórico formidável que pensa que o mesmo processo de falseabilidade se aplica até mesmo à matemática, embora esta seja uma visão mais controversa<sup>81</sup>. Em suma, os cientistas de hoje podem acabar estando terrivelmente errados sobre o universo, enquanto algum excêntrico sortudo pode estar “certo” com as suas suposições quando a teoria quântica e a relatividade estiverem eventualmente unificadas com as teorias sobre matéria escura e energia escura na próxima grande teoria da física. Mas nenhum futuro historiador chamaria aquele excêntrico de “grande cientista” simplesmente porque acabou por ter tropeçado num conteúdo cientificamente correto aos olhos de uma fase posterior da história científica. Supõe-se que os cientistas sejam aqueles que fornecem *justificações* de acordo com as evidências disponíveis, e o mesmo se aplica aos fenomenólogos. O conhecimento precisa ser justificado, mas nunca poderá ser verdadeiro, pois não há acesso direto ao real. Não precisamos ser crentes kantianos na coisa-em-si para dizermos isso, mas precisamos apenas acreditar no advento contínuo de revoluções científicas e filosóficas – que inclusive já aconteceram com bastante frequência. É a este respeito que se pode dizer que a corrente principal científica de qualquer época possui conhecimento, apesar da eventual derrubada da maior parte ou de tudo o que pensa saber num presente momento. O conhecimento é uma crença não-verdadeira justificada e, portanto, pertence ao domínio do que Nietzsche chama de “mentiras”.

### **§5 Sobre a estética**

No pensamento continental recente, tem havido uma nova tendência de se conectar a “verdade” não ao conhecimento, mas a uma forma intensificada de relação subjetiva com o mundo. Isto vale, por exemplo, para a teoria dos eventos de Alain Badiou, na qual uma

---

<sup>80</sup> Leibniz e Clarke, 2000.

<sup>81</sup> Lakatos, 2015.

verdade não é uma verdade, exceto na medida em que um sujeito permanece performativamente fiel a ela: uma revolução não aconteceu realmente, exceto no coração daquele que a recorda com atenção enquanto antecipa a próxima revolução<sup>82</sup>. Slavoj Žižek, aliado de Badiou, tem uma concepção semelhante: “a verdade que articula a si mesma é a verdade sobre as falhas, lacunas e inconsistências do grande outro”, sendo “grande outro” o *terme d’art* de Lacan para o ordem simbólica existente, que inclui - entre outras coisas - tudo o que chamamos de conhecimento<sup>83</sup>. A Teoria das Cordas na física permaneceu praticamente sem uso por décadas até que se tornou o tópico de um movimento coletivo que eventualmente cresceu para dominar seu campo. A primeira exposição de pintura fauvista foi criticada quase até à morte pelo público, mas Matisse e o seu círculo continuaram a acreditar fielmente na delirante paleta de cores brilhantes que eles tinham descoberto. O leitor pensará facilmente em inúmeros outros exemplos deste tipo.

A palavra “verdade” é geralmente empregada para se referir a um “submarino” estado de coisas no mundo que é acuradamente refletido na mente, embora a história de novas verdades sempre envolva um grupo inicialmente pequeno de defensores fervorosos de uma nova ideia, ou até mesmo uma pessoa a defendendo sozinha. A principal objeção de Kierkegaard a Hegel é que seu sistema ignora o “salto de fé” necessário para se abraçar uma nova perspectiva<sup>84</sup>. O que tudo isso significa é que o surgimento de uma verdade requer que alguém venha a aderir a uma nova ideia que é considerada totalmente *injustificada* em termos da ordem atual do conhecimento. Novas teorias são frequentemente rejeitadas como produções malucas e é por isso: as teorias dominantes existentes sempre tiveram muito tempo para reunir mecanismos gigantescos e instituições de justificação, equipadas com figuras de mediocridade competente, enquanto novas teorias têm dificuldade em competir em tal ambiente, a menos que elas se apresentam de forma discreta como modificações inofensivas da existente ortodoxia. Se o conhecimento funciona através de justificações

---

<sup>82</sup> Cf. Badiou, 2005 e Badiou, 2009.

<sup>83</sup> Žizek, 2012, p. 518.

<sup>84</sup> Kierkegaard, 1992, p. 340.

convincentes, o que chamei de verdade (usando o termo no sentido de Badiou) muitas vezes procede na direção oposta, empregando justificações falsas para defender descobertas estranhas. Como diz o crítico literário Harold Bloom:

O que se alia intimamente... [Ernest] Hemingway, [F. Scott] Fitzgerald e [William] Faulkner... é que todos eles emergem da influência de Joseph Conrad, mas a diluem astuciosamente misturando Conrad com um precursor americano – Mark Twain para Hemingway, Henry James para Fitzgerald, Herman Melville para Faulkner... Grandes escritores têm a sagacidade de transformar [seus] precursores em seres compostos e, portanto, parcialmente imaginários.<sup>61</sup>

Ou seja, inicialmente é melhor para um novo romancista - ou uma nova figura em qualquer campo - justificar inovações inscrevendo-as em um círculo de conquistas já reconhecidas. Se um escritor inteiramente sem precursores fosse possível ele certamente fracassaria por falta de público. A componente subjetiva na verdade filosófica é o que Badiou chama de “antifilosofia” – e ele sustenta que a filosofia deva funcionar o mais próximo possível da antifilosofia<sup>85</sup>.

Se existe uma verdade em oposição ao conhecimento, ela consiste em descobrir um buraco ou lacuna nas teorias existentes, e em descobrir ali algo que não pode ser parafraseado, ou pelo menos ainda não. Uma nova teoria inicialmente nada mais faz do que *aludir* àquilo que escapa a uma definição fácil. A noção de “ser” de Heidegger como aquilo que sempre foi esquecido na filosofia ocidental é um desses casos, e o mesmo se aplica ao método socrático essencialmente negativo de rebater qualquer tentativa de definição de uma coisa. Foquemos por um momento no caso de Heidegger. Vimos que ele rejeita tanto os sentidos como o intelecto, considerando-os como nada fornecendo além de caricaturas de presentidade para a consciência [*present-at-hand/vorhanden*] do ser de uma coisa. Não apreendemos a maçã olhando para ela, analisando as suas qualidades eidéticas, ou reduzindo-a fisicamente a uma massa localizada num ponto distinto no espaço-tempo. Tudo

---

<sup>85</sup> Badiou, 2020.



isto é o que Nietzsche chamaria de concepções “relacionais” da coisa, mas Heidegger pensa que podemos ter acesso a algo mais. O Heidegger de *Ser e Tempo* pensa que podemos fazer isso, inicialmente, focando na maçã na medida em que ela *não* está diretamente presente para nós. A maçã, o martelo ou o chão de uma sala são, na maioria das vezes, tomados como garantidos e, portanto, sequer estão presentes para a mente. Em vez disso, combinam-se num vasto contexto ambiental que permite as nossas percepções ou pensamentos mais explícitos em qualquer momento. “Estritamente falando”, escreve Heidegger, “não ‘existe’ algo como *um* equipamento. Ao Ser de qualquer equipamento sempre pertence uma totalidade de equipamento, na qual pode ser esse equipamento que ele é”.<sup>86</sup> Ou seja, Heidegger tenta minar a presença literal de coisas individuais argumentando que elas emergem não apenas de um pano de fundo que é não-presente, mas de um [pano de fundo] que é holisticamente unificado.

Conforme discuti extensivamente em meu primeiro livro, esta análise falha mesmo nos próprios termos de Heidegger<sup>87</sup>. O problema é que Heidegger não é apenas o filósofo das ferramentas usadas inconscientemente, mas também o das ferramentas *quebradas*. Quando algo dá errado – e não apenas neste caso – podemos nos tornar cientes de itens *individuais* de equipamento. E mesmo que este tornar-se ciente se desenvolva na esfera daquilo que nos é dado, ele exige um ser prévio das coisas que de modo algum nos são dadas. Por exemplo, Heidegger pensa que um martelo pode tornar-se diretamente visível para nós em experiências tais como [dizer] “este martelo é pesado demais”. O que isto quer dizer é que os itens individuais do equipamento nunca são suavemente inscritos na “totalidade do equipamento”, totalidade esta da qual participam silenciosamente antes que algo dê errado. O que contém a inconveniente qualidade “pesado demais” não é o sistema do equipamento como um todo, mas apenas o martelo. Como resultado, o fato de o sistema da ferramenta ser inconscientemente tomado como dado ainda não é suficiente para escapar à presentidade para a consciência [*present-at-hand/vorhanden*], tal como a percepção ou o intelecto não o

---

<sup>86</sup> Heidegger, 1962, p. 97.

<sup>87</sup> Harman, 2002.

eram no caso de Husserl. Tal como a diferença entre o perceber [sensível] e o teorizar acabou por não ser tão grande assim, o mesmo se aplica à diferença entre as nossas relações conscientes com as coisas e aquelas nas quais inconscientemente tomamos como dadas/asseguradas, encontradas nas nossas relações práticas com o mundo. Itens individuais como martelos, em seu ser não-relacional que jamais pode ser totalmente integrado num sistema, precedem qualquer um dos aspectos relacionais das coisas. Aqui, Heidegger nos permite vislumbrar algo que – contra Nietzsche – não é puramente relacional. Embora seja verdade que vemos isto graças à teoria filosófica avançada, estas coisas individuais em recuo não são parafraseáveis e, nessa medida, vão para além de qualquer concepção literalista.

Além disso, isto nos permite compreender que as entidades individuais são um excedente não atualizado em relação *umas às outras* também, mesmo quando não há seres humanos perto desta cena. A diferença fundamental não é entre teoria e percepção (Husserl); nem entre a práxis por um lado e, do outro, teoria e percepção (Heidegger). Ao invés disso, a principal diferença é aquela entre os objetos e suas relações. A filosofia kantiana considerou impossível falar sobre relações objeto-objeto sem qualquer observador na medida em que falar sobre objetos colidindo com objetos já seria os trazer para a esfera do observador humano. O argumento não é tão forte quanto parece. É notável que na filosofia kantiana não encontramos *diretamente* nem mesmo a nossa própria finitude. Nós simplesmente experienciamos o que experienciamos, e é necessária uma *dedução* adicional para argumentar que há algo por trás desta experiência: uma dedução que Kant esconde com a afirmação aparentemente óbvia de que não pode haver aparências sem algo que apareça. Mas se podemos deduzir a finitude humana desta maneira – e penso que podemos – então, também poderemos deduzir a finitude das entidades não-humanas. Uma bola de bilhar vermelha não precisa estar “consciente” de uma bola azul para estar numa relação finita com ela. O que é necessário aqui é a dedução de que qualquer interação entre duas bolas de bilhar (ou duas de qualquer outra coisa) não consegue esgotar toda a sua realidade inteiramente,

uma vez que cada uma transforma a outra numa caricatura assim como a experiência humana faz sempre que ela entra em contacto com alguma coisa.

É nesses casos, nos quais o excedente do em-si sugere a sua existência quando algo fica estranho na superfície, que podemos falar da “verdade” em oposição ao conhecimento. Como Žižek disse na passagem citada anteriormente: “a verdade que se articula é a verdade sobre as falhas, lacunas e inconsistências do grande outro.<sup>88</sup>” Badiou diria que certos elementos *pertencem* a uma situação sem serem *incluídos* nela, e que a verdade ocorre através de um “evento” no qual esses elementos não incluídos, mas ainda pertencentes, se insurgem e exigem ser contados: tal como quando uma subclasse política exige reconhecimento, quando um novo movimento artístico fala uma nova verdade que ainda não é permitida pela situação atual, ou quando um evento amoroso estilhaça o nosso mundo existente. A este respeito, tanto Badiou como Žižek falam da constituição retroativa da realidade: aquilo que só é contado tardiamente *é o que terá estado lá este tempo todo*.

O problema com esta concepção retroativa é que ela beira o idealismo. Badiou afirma que coisas individuais (as quais ele nomeia de “multiplicidades consistentes”) geram retroativamente o seu próprio excedente (“multiplicidade inconsistente”) em vez de esse excedente já existir anteriormente. Žižek, de forma similar, dá uma interpretação arquiretroativa de Hegel, na qual cada nova figura dialética emerge *ex nihilo* de uma escolha livre em cada fase, ao invés de ter sido implicitamente contida no ponto de partida da dialética. Entre outras dificuldades, isso encoraja uma política ultravoluntarista que se considera inteiramente livre de determinações históricas ou geográficas anteriores<sup>89</sup>. A realidade “submarina”, como a temos chamamos, é assim definida como estando para fora da existência, e a própria postulação do sujeito acerca de lacunas e fissuras no Grande Outro são consideradas suficientes para gerar todos os detalhes da história. Eventos exigem um sujeito e não podem ocorrer na própria natureza pré-subjetiva, cuja própria existência é

---

<sup>88</sup> Žizek, 2012, p. 518.

<sup>89</sup> Acerca deste tópico, cf. Harman, 2021.

vagamente admitida pelos retroativistas, principalmente como um dispositivo para não parecerem loucos<sup>90</sup>. Latour corre um risco semelhante quando diz que o Faraó egípcio Ramsés não pode ter morrido de tuberculose tal como afirmam os médicos especialistas atuais: como a tuberculose era clinicamente desconhecida naqueles tempos antigos, ela só pode ser postulada retroativamente como algo que “desde o começo” foi o que matou Ramsés<sup>91</sup>.

O lado positivo do paradoxo da verdade e da justificação pode ser expresso da seguinte maneira. Se o conhecimento deve ser definido como “crença não-verdadeira justificada”, então o que chamamos de verdade deve ser definido de forma oposta como “crença verdadeira não-justificada”. O motivo para isso é que a verdade – no tipo de concepção em nome da qual Badiou defendeu de forma tão interessante, seguindo Kierkegaard – foi agora separada de qualquer procura por justificação passo-a-passo, assumindo a forma de um contato pessoal imediato com alguma abertura, lacuna ou fissura no estado atual do conhecimento. Se chamarmos esse contato de “surpresa”, então a surpresa se torna “aquilo que não engana”, como diz Lacan sobre a ansiedade, e como pensa Badiou ser o caso de toda forma de “antifilosofia”<sup>92</sup>. A verdade não necessita de justificação – portanto, não é uma forma de conhecimento, mas necessita apenas de uma ancoragem pessoal na experiência de algo surpreendente que não se ajusta à situação atual.

Tenho frequentemente escrito que a metáfora também fornece este tipo de situação. Se experienciarmos um mar que não é simplesmente o mar nem o da percepção, nem o da teoria, nem o da prática, mas um mar – lendo Homero – que é “vinho-escuro”, seremos imediatamente levados para além do nível de OS-QS, presumindo que a metáfora seja eficaz para um determinado leitor. Em vez de um vinho literal com qualidades vinho-escuras, somos convidados a pensar num *mar* com tais qualidades. Isto revela-se impossível, e tal mar bate em retirada como algo inerentemente incompreensível, deixando-nos apenas com a

---

<sup>90</sup> Até Meillassoux percebeu este problema no pensamento de seu mentor, Badiou. Cf. Meillassoux, 2014.

<sup>91</sup> Latour, 2000.

<sup>92</sup> Badiou, 2020; Lacan, 2016.

qualidade vinho-escura. Mas não existem objetos ou qualidades um sem o outro e, portanto, é necessário algum objeto real como suporte para as qualidades escuras que, de outra forma, seriam deixadas flutuando no espaço vazio. Tal objeto real não pode ser o mar, que já foi repellido para as trevas exteriores pela impossibilidade de combiná-lo literalmente com as qualidades do vinho. Neste sentido, sou eu mesmo, o leitor do poema, quem deve funcionar como substrato para as qualidades vinho-escuras, e a dificuldade de fazer isso é o que faz acontecer a experiência estética: o eu real *performa* as qualidades sensuais/sensitivas do vinho, que é precisamente a forma perversa de cruzamento que precisávamos. O termo “performa” não é acidental: a teoria dos atos de fala há muito tempo distingue entre [atos de fala] “declarativos”, que transmitem conteúdo literal; e os [atos] “performativos”, que comprometem o nosso próprio ser com o que é dito, seja em promessas, seja, na minha opinião, por toda a experiência estética<sup>93</sup>.

Isso nos leva de volta à seguinte comparação. O que chamamos de conhecimento é o que Nietzsche chama de “mentiras”, uma vez que o conhecimento envolve fenômenos fundamentados em fenômenos mais básicos, embora sem qualquer contato com o real, algo que jamais ocorre ao longo desse caminho. Mas a verdade que Nietzsche chama de impossível é, ao contrário, possível – com a estranha implicação de que na estética é um dos locais onde encontra-se primariamente a verdade e não a mentira. O exército móvel de metáforas e metonímias não nos distancia de qualquer presença da coisa-em-si, mas, sim, nos proporciona uma experiência direta da verdade. De fato, tal “verdade” só pode ser “supermarina”; não há garantia de que realmente exista um “mar vinho-escuro”, ou que esta seja uma descrição precisa do Mediterrâneo. A realidade submarina que Nietzsche considera inacessível é verdadeiramente inacessível, uma vez que a própria realidade não é isomórfica com qualquer traço dela que possa ser levado à mente. Em vez dessa presença impossível, só nos resta a verdade, a qual deforma o espaço de uma determinada situação ao aludir ao que está fora dela.

---

<sup>93</sup> Austin, 1975.

### ***Apêndices – Respondendo a algumas críticas***

Ambos os revisores anônimos deste artigo fizeram comentários críticos valiosos que foram incorporados nas páginas anteriores. Mas o Revisor nº 2, em particular, fez uma série de objeções mais gerais que atingiram um nível básico demais para ser abordado de passagem acima. Assim, responderei brevemente aqui, neste apêndice anexado ao artigo, e tomarei a liberdade de às vezes parafrasear suas críticas em vez de citá-las diretamente. As críticas enquadram-se em três categorias básicas: (a) aquelas relativas às minhas observações sobre a ciência, (b) aquelas que dizem respeito à diferença entre real e sensual, e (c) aquelas que dizem respeito à distinção entre justificação e verdade.

#### ***Apêndice 1 – No que tange à ciência***

O Revisor nº 2 observa primeiro que, embora esteja convencido de que os cientistas buscam justificação, ele observa que está “menos persuadido de que [os cientistas] não busquem pela verdade”, ou pensa que “talvez [ele] tenha um senso de justificação diferente do que a justificação de Gettier que é definida tão minimamente”. Isto é certamente verdade e, claro, há muitos filósofos da ciência que insistem que a justificação nunca é suficiente. Não obstante, as várias nuances desta questão não são pertinentes a este nível do meu argumento. Afirmando que os únicos dois caminhos básicos abertos a tais filósofos seria insistir que a verdade pode estar presente na mente de alguma forma de “realismo direto”; ou suplementar a ciência com algum mecanismo adicional para torná-la ciente de que a justificação nunca é suficiente. O primeiro caminho é tornado impossível pela posição metafísica de OOO, que não permite que as formas das coisas sejam extraídas delas e trazidas para a mente sem alteração; por isso, nenhum modelo de conhecimento como *adaequatio*<sup>94</sup> é possível. Mas, em vez disso, se adotarem o segundo caminho, então o ponto central da OOO

---

<sup>94</sup> N.T.: Referência ao clássico brocardo da Escolástica que defendia a verdade como “*adaequatio rei et intellectus*”, uma adequação perfeita da mente para com as coisas.

– a sua afirmação de que há uma lacuna entre a realidade e o nosso conhecimento acerca dela  
– já será concedido.

Um desses casos é apresentado por Ray Brassier e suas denúncias viscerais contra a OOO em nome da ciência que muitas vezes ofuscam o nosso ponto crucial de acordo: a severa assimetria entre a realidade e qualquer conhecimento que dela possamos ter. Este axioma de Brassier complica o seu cientificismo triunfalista, especialmente quando acrescentamos sua misantropia geral em relação à inutilidade final de todos os esforços humanos<sup>95</sup>. Exemplos de tipos mais simpáticos podem incluir os falibilismos científicos, tais como a falseabilidade de Popper e sua versão modificada em Lakatos, na qual a pesquisa os programas podem sobreviver a inúmeras falseamentos pequenos antes de serem abandonados em algum momento em favor de um programa mais progressivo<sup>96</sup>. Não precisamos dizer que tais falibilismos não são contraexemplos às minhas afirmações, mas correspondem totalmente à visão da OOO de que a questão da ciência não é a de produzir verdadeiros conteúdo: toda teoria científica ou programa de pesquisa está sujeito a serem desafiados. Mais do que isso, não há nenhum indício nestes autores de que o processo possa eventualmente chegar a algum conteúdo final verdadeiro após um número indeterminado de descobertas científicas. Se existe alguma concepção válida de “verdade” em Popper, por exemplo, é uma verdade surpreendentemente próxima do tipo descrito por Badiou: a verdade num sentido performativo ou existencial que diz respeito ao nível de comprometimento de um pesquisador e não ao caráter preciso ou impreciso de suas declarações. Veja, por exemplo, a esclarecedora insistência de Popper de que as tentativas de se falsear uma teoria científica devem ser “sinceras”<sup>97</sup>.

Em segundo lugar, o Revisor nº 2 se pergunta se a noção da OOO de tradução é realmente tão ameaçadora para a replicação precisa das formas quanto o presente artigo sugere. Ele dá o exemplo de despejar gesso em um molde em forma de cubo, removendo o

---

<sup>95</sup> Brassier, 2014.

<sup>96</sup> Popper, 1992; Lakatos, 1978. Cf. também Harman, 2019.

<sup>97</sup> Popper, 1992, p. 418.

cubo acabado, moendo-o até virar pó, depois derretendo o pó e despejando a massa líquida novamente no molde, produzindo assim essencialmente o mesmo primeiro cubo. Ele também poderia ter acrescentado que seria possível fazer a mesma coisa com um pó completamente diferente, produzindo assim o “mesmo” cubo com um balde inteiramente novo de matéria.

Observe que estes exemplos basicamente nos colocam na mesma posição das duas posições mais comuns acerca do Paradoxo do Navio de Teseu. A saber, se substituirmos gradativamente cada pedaço de madeira do navio por um novo, no final do processo ainda será o mesmo navio? E se as peças antigas, depois de retiradas, servirem para montar um novo Navio de Teseu com a madeira velha? Este segundo navio não seria ainda melhor para ser considerado o “verdadeiro” Navio de Teseu em relação ao primeiro? Ou, contrariamente, pode-se adotar a posição de Peter Simons e argumentar que ambos os navios são sucessores igualmente legítimos de modo que, agora, existem de fato dois Navios de Teseu distintos<sup>98</sup>.

Mas há pelo menos dois problemas complementares com o exemplo do cubo-vindo-do-molde, que é o que nos inspirou a pensar sobre o Navio de Teseu. Primeiro, tudo o que este exemplo prova é que podemos usar o molde para produzir um segundo cubo que é *mais ou menos* igual ao primeiro: um cubo que poderia enganar e fazer praticamente qualquer pessoa pensar que era o mesmo. Seria uma espécie de “Teste de Turing” para cubos de gesso. No entanto, este tipo de truque prático nunca chegará perto de garantir a identidade dos dois cubos e, apesar da grande semelhança física destes cubos a olho nu, sem dúvida eles seriam tão distintos para um investigador como duas balas diferentes o seriam para um habilidoso técnico de balística. O segundo problema é a pressuposição, um dogma central de quase todas as abordagens ao Navio de Teseu, de que é mais provável que duas coisas sejam “iguais” se preservarmos o máximo possível de *detalhes* da primeira na segunda. Aqui o “formalista” simplesmente prefere o navio que preserva uma estrutura física contínua com o original, enquanto o “materialista” prefere aquele que é feito das mesmas peças de madeira.

---

<sup>98</sup> Simons, 2018.



Contra estas pressuposições, argumentei recentemente que o verdadeiro navio de Teseu seria, ao contrário, uma versão naufragada no fundo do oceano na qual muitos detalhes e operações desnecessários do navio foram eliminados em favor de algo mais esqueleticamente sugestivo<sup>99</sup>. Resumindo, a tradução no sentido da OOO não é apenas uma questão de *perda* em relação ao original, mas é também uma forma de proteger o original ao se recusar a identificá-lo com os dados excessivos encontrados em qualquer instanciação física dele.

O Revisor nº 2 também gostaria que houvesse mais elaboração sobre como seria uma filosofia da ciência da OOO. Me contentarei em rascunhar três características básicas para uma tal teoria. Primeiro, a OOO é um realismo e, portanto, exige que a ciência seja de caráter realista em vez de empirista, por exemplo<sup>100</sup>. Em segundo lugar, como já discutimos, a insistência da filosofia orientada a objetos na lacuna entre a realidade e o nosso conhecimento dela requer um comprometimento com o falibilismo. Em terceiro e último lugar, a versão da OOO da estrutura quádrupla implica que, na medida em que a ciência diz algo respeito da realidade, esta é uma questão de *qualidades* reais e não de objetos reais: isto é, a ciência é uma questão de *eidos* e não de essência<sup>101</sup>. Para entender melhor isso, agora devemos passar às perguntas do Revisor nº 2 acerca do real e do sensitivo.

### ***Apêndice 2 – Acerca do real e do sensitivo***

O Revisor [nº 2] primeiro quer saber como podemos distinguir entre qualidades reais e sensuais. Para oferecer um exemplo meu, quais são os critérios que nos permitem distinguir entre o caráter amigável meramente “sensitivo” de uma pessoa, e a dissimulação “real” que eventualmente se revela mais característica dela? Esta pergunta é uma que recebo com frequência e reflete um equívoco sobre a diferença entre real e sensual. A saber: esta diferença não é equivalente àquela entre genuíno e falso. Em vez disso, é uma distinção

---

<sup>99</sup> Harman, 2022.

<sup>100</sup> Bhaskar, 2008.

<sup>101</sup> Harman, 2011b.

ontológica entre as qualidades que encontramos diretamente numa coisa, e aquelas que ela possui sem que possamos acessá-las ao vivo. Dito por analogia com os termos kantianos, as qualidades reais podem ser consideradas como qualidades-em-si, enquanto as qualidades sensitivas são qualidades como aparência. E o fato é que *qualquer coisa* que experimentamos de alguma coisa é uma aparência, e não uma qualidade-em-si. Mesmo que achemos que a pessoa acima mencionada é dissimulada desde primeiro o momento em que colocamos os olhos nela, e com uma longa experiência ela de fato se revela irremediavelmente dissimulada, isso nem torna “real” [a característica de ser] dissimulada que encontramos nela, nem a pessoa que encontramos como um todo.

Isto é, assim como o objeto real (a coisa-em-si) é algo ao qual só temos acesso por meios indiretos ou alusivos, o mesmo se aplica às qualidades reais: daí a minha crítica neste artigo da distinção ontologicamente infrutífera de Husserl (e não apenas deste) entre os sentidos e o intelecto. *Tanto* perceber algo *como* pensá-lo são ambos casos de se lidar com o sensitivo. A existência das qualidades reais nas coisas pode ser deduzida, mas elas não podem ser tornadas diretamente presentes. É por isso que as melhores prosas descritivas de qualquer coisa geralmente lançam mão de um pouco de alusão poética, tal como no trabalho dos enólogos ou dos críticos de teatro.

O revisor agora pergunta por que “uma coisa puramente ilusória deve gerar seu próprio pano de fundo”, como afirmei no artigo. E, além disso, as supostas qualidades eidéticas (isto é, reais) de um objeto sensual pertencem ao próprio objeto, ao observador ou a alguma combinação dos dois?

A resposta à primeira pergunta é a seguinte. Um objeto sensitivo é um objeto porque é uma unidade capaz de sustentar qualidades diferentes em momentos diferentes. É sensitivo (e não real) porque não existe de forma autônoma, mas desaparece assim que paro de prestar atenção nele. Isto é óbvio no caso das fantasias privadas, já que talvez ninguém mais tenha consciência dos meus amigos imaginários, que são extintos quando me distraio, ainda que seja por um momento. Isso ainda se aplica às fantasias compartilhadas

coletivamente, como os personagens da popular série de televisão *The Lincoln Lawyer*, que minha esposa e eu estávamos assistindo durante o jantar há algumas horas. Mesmo que milhões de assinantes da Netflix em todo o mundo estejam assistindo a este programa a qualquer momento, os personagens, enquanto objetos *sensitivos*, são objetos ligeiramente diferentes para cada espectador da série e, portanto, minha própria versão do principal advogado de defesa não existe sequer para o muitos outros que agora assistem este programa.

Por fim, o mesmo se aplica até mesmo a entidades que definitivamente existem. Nenhuma pessoa sã duvida da *existência* do Presidente Joe Biden, mesmo que muitos estejam loucamente convencidos de que ele conquistou seu cargo através de fraude eleitoral. Mas os objetos sensitivos chamados “Biden”, que existem para cada um de nós, simplesmente não são a mesma coisa que o verdadeiro Biden, que pode abrigar profundezas misteriosas que nunca serão reveladas. Por exemplo, talvez o temperamento de Biden fosse idealmente adequado para o um heroísmo mundial-histórico face a alguma possível catástrofe que simplesmente pode nunca acontecer durante o seu mandato e, assim, nunca seríamos familiarizados com esse possível lado dele. Talvez Bill Clinton fosse especialmente adequado para abordar os ataques de onze de setembro de uma forma responsável, embora nunca saberemos a resposta para isso, uma vez que ele foi substituído como Presidente oito meses antes. Da mesma forma, sem a invasão russa da Ucrânia, talvez o Presidente Zelensky teria sido lembrado apenas como mais um representante de curto prazo, e não como um defensor Churchilliano da democracia.

Mas a questão do revisor era por que um objeto *sensitivo* deve gerar um fundo real, e não por que um objeto *real* tem tal fundo. Tudo bem então. Consideremos o caso de um objeto que quase todos concordariam ser meramente sensitivo e sem uma contraparte real: um centauro, um exemplo não raro nos escritos de Husserl. Podemos imaginar ou estarmos totalmente alucinando com tal criatura, talvez até mesmo experienciando o centauro de vários ângulos diferentes e sob muitas circunstâncias variadas, imaginando diferentes histórias nas quais esta criatura mítica participa. Num aspecto, este objeto sensitivo tem

qualidades sensitivas mutáveis que se alteram à maneira dos adumbramentos husserlianos. Mas também tem certas qualidades vagamente definidas das quais se necessita para continuarmos a considerá-lo como este mesmo centauro. Se certos limites vagamente definidos forem transgredidos, declaramos que o centauro é algo completamente diferente.

O objetivo da análise eidética na fenomenologia é determinar quais são esses limites: quais são as características integrais que qualquer objeto intencional requer para ser o que é? Sustento que essas características são reais e não sensitivas, simplesmente porque nenhum conjunto de dados sensitivos pode explicar a objectalidade de um objeto – nem mesmo se este objeto for puramente sensitivo. Se uma maçã é [um objeto] real, não podemos defini-la à maneira humeana como um feixe de qualidades; se uma maçã é [um objeto] sensitivo, o mesmo vale e pelas mesmas razões. É por isso que mesmo um objeto sensitivo tem qualidades reais, e Husserl está simplesmente errado ao pensar que o intelecto é capaz de acessar tais qualidades de uma forma que os sentidos não conseguem, pois mesmo o intelecto só chega ao *eidós* das coisas por meio de alusão.

Quanto à pergunta sobre onde se encontram as qualidades reais de um objeto, a resposta é que elas pertencem ao próprio objeto sensitivo. Quando um objeto sensitivo existe para mim, tenho uma capacidade limitada de modificar suas qualidades reais – enquanto eu possa facilmente modificar as suas qualidades sensitivas através de movimentos corporais ou de reflexões mentais que colocam esse objeto sob uma nova luz. É fácil ver os diferentes lados de um limão, mas seria necessário um imenso esforço mental para mudar os meus critérios tácitos para quando ele cruzou a fronteira de modo a não ser mais este limão. Um objeto, mesmo sensitivo, propõe seus próprios padrões de como ele deve ser julgado. O fator complicador aqui é que, embora as qualidades reais de um objeto sensitivo pertençam a esse próprio objeto, eu, o observador, sou parcialmente responsável por gerar esse objeto em primeiro lugar. O limão sensitivo não é algo “emitido” pelo limão real, tal como erroneamente pressupõe o Revisor [nº 2], mas é produzido pela interação mediada entre o limão real e o eu real com minha constituição neurológica específica. Tudo isso significa que sou um dos ingredientes (junto com o limão real) que produz o limão sensitivo; isso não significa que o

limão sensitivo seja apenas um fantoche meu que eu possa obrigar a fazer o que eu quiser. Este é o caso com todos os objetos no mundo humano: embora dois membros de um casal sejam ambos ingredientes cruciais do casamento, não se segue que qualquer um deles compreenda verdadeiramente a dinâmica do casamento, ou que [um deles] possa mudar as suas regras livremente sem sofrer resistência do cônjuge ou de outros aspectos da realidade que influenciam o relacionamento. Embora eu faça parte dos Estados Unidos tanto quanto qualquer outro americano vivo ou morto, o meu impacto pessoal nos costumes, usos e leis deste país é limitado ao extremo, e eu os desobedeço por minha própria conta e risco.

Uma questão final levantada aqui pelo Revisor nº 2 diz respeito à noção da OOO de que a experiência estética envolve uma divisão entre objetos e suas qualidades: qual objeto está sendo dividido e a partir de quais qualidades? A melhor maneira de responder a isto é observar onde estamos *antes* de ocorrer tal divisão: dentro da experiência literal. Defini tal experiência como o tipo na qual os objetos não são encontrados como sendo distintos de seus feixes de qualidades. Em outras palavras, o literalismo é uma questão de experiência sensitiva indiferenciada na qual não há consciência sequer da diferença entre objetos sensitivos e qualidades sensitivas, muito menos da pertinência de qualquer coisa real alocada completamente fora do reino sensitivo. Para que ocorra uma cisão estética, não é necessária a intervenção do real: qualquer cisão objeto-qualidade é suficiente, incluindo OS-QS. Considere o especial fascínio das crianças por objetos que são multifacetados, ou por edifícios ou paisagens de complexidade suficiente para que possam ser explorados como esconderijos. Esta já é uma forma de experiência estética na qual um objeto parece ter uma certa magia ou carisma para além do seu catálogo de propriedades conhecidas (e até mesmo desconhecidas).

### ***Apêndice 3 – Acerca da justificação e da verdade***

Fechamos as observações do Revisor nº 2 sobre as concepções de justificação e verdade. Ele primeiro quer saber se é justo quando falo de justificação como se fosse uma questão binária de sim/não. Não é verdade que podemos estar mais ou menos confiantes na

evidência justificativa que apoia esta ou aquela crença? Claro. Poderíamos até mesmo desenvolver um modelo assintótico de verdade, como Heidegger faz com o seu modelo de verdade como *aletheia* ou descoberta gradual, em vez de um julgamento de sim/não sobre a exatidão factual de declarações. Contudo, tais gradações são irrelevantes para o meu ponto principal, que dizia respeito ao abismo intransponível entre a verdade e quaisquer quantias de justificações. Uma vez que nenhuma evidência justificativa poderá alguma vez nos colocar em contato direto com a realidade, existirá sempre um abismo intransponível entre a verdade e qualquer quantidade de evidência.

Esta é a própria intuição que está na base das concepções falibilistas da ciência. É também a intuição de Kierkegaard quando este defende a necessidade de saltos de fé, e a de Badiou quando ele fala da verdade como sendo sempre uma espécie de *aposta*, um termo obviamente tomado emprestado de Pascal<sup>102</sup>. Isso não quer dizer que todos os saltos de fé são igualmente prudentes, sábios ou respeitáveis, apenas que tais avaliações não podem ser feitas contando com um *corpus* existente e confiável da verdade. Pensando bem, prefiro a palavra “realidade” à palavra “verdade” simplesmente porque a experiência me ensinou que aqueles que falam muito rapidamente acerca da verdade são geralmente aqueles que pensam que já a têm à sua disposição, e que sumariamente já estão prontos para a aplicar como lei. Falar sobre realidade, por sua vez, é tomar partido dos acontecimentos, das falsificações, das lacunas, das rupturas e de outros casos que enfatizam problemas genuinamente instigantes em detrimento de soluções forçadas às pressas.

Na Secção 4 deste artigo, imaginei um entorpecido Edmund Husserl alucinando com maçãs, limões e melros inexistentes, e propus que seria possível para tal Husserl performar fenomenologias perfeitamente *justificadas* acerca destes objetos, mesmo que eles não pudessem ser *verdadeiros*. O Revisor nº 2 pergunta se é possível dizer tal coisa, pois “parece um exagero afirmar que uma justificativa perfeita não incluiria [o] requisito [de] qualquer validação ou verificação externa”. Aqui eu discordo. É claramente possível dar descrições ou

---

<sup>102</sup> Pascal, 2008.

interpretações melhores ou piores de coisas que não existem independentemente de sua não-existência. Na verdade, do ponto de vista da OOO, todo o conhecimento está nesta mesma situação, uma vez que o conhecimento consiste em tentar determinar as qualidades reais dos objetos *sensitivos* os quais, por definição, não são reais, embora alguns, mais do que outros, possam corresponder mais estreitamente a objetos reais. A gravidade einsteiniana certamente se revelará um modelo falso, mas há boas razões para sustentar que ela tem mais trânsito na realidade do que a gravidade newtoniana. Os seres humanos (e não apenas os humanos) não podem se dar ao luxo de comparar os nossos modelos de realidade diretamente com a própria realidade, e é por isso que a justificação atua no que chamei de nível sensitivo. Em contraste, as perturbações intermitentes da justificação por resistências mal definidas vindas do externo fazem parte do processo muito diferente que chamei de “verdade”.

Quando eu disse acima que “nunca existe uma crença que seja justificada e verdadeira ao mesmo tempo”, o Revisor nº 2 rebate dizendo que “não parece claro por que uma verdade é dissipada ou destruída pela sua justificação”. Na verdade, não há razão para que ela seja dissipada ou destruída. Alguém pode experimentar uma conversão religiosa e depois tentar explicar essa conversão em termos de “argumentos”, mas nenhum número de argumentos convincentes é suficiente para produzir uma conversão. As obras de São Tomás de Aquino presumivelmente nunca “dissiparam ou destruíram” a fé de qualquer católico romano, mas também não são suficientes, meramente em seu próprio direito, para criar tal fé, mesmo que em muitas vezes elas tenham preparado o caminho para isso. O mesmo se aplica à ciência. [O livro] *A Dupla Hélice* é uma das obras clássicas nesse aspecto, nos mostrando como a descoberta da estrutura do DNA veio de uma mistura de formulações racionais, palpites improvisados e até mesmo de felizes acidentes<sup>103</sup>. Muito da “argumentação racional” feita por Watson e Francis Crick, em seu famoso artigo na revista *Nature*, não tiveram nada a ver com seus próprios motivos para confiarem em sua descoberta<sup>104</sup>. A questão, em resumo, não

---

<sup>103</sup> Watson, 1968.

<sup>104</sup> Watson e Crick, 1953.

é que a justificação e a verdade sejam inimigas uma da outra no que diz respeito a uma mesma crença, mas que elas vivem vidas paralelas que nunca podem se cruzar totalmente: milhares de pessoas podem pensar que Derrida era um gênio, enquanto outros milhares pensam que ele era uma fraude. Por mais sólidos que os argumentos a favor de uma crença possam parecer para você, tal convicção é um passo adicional distinto dos passos dos argumentos eles mesmos.

Um último ponto levantado pelo Revisor nº 2 sugere que a prioridade concedida pela OOO à estética é inconsistente com a sua hostilidade geral em relação ao antropocentrismo. Se a percepção e o pensamento humanos não devem mais ser tratados como centrais para o cosmos – como propõe a OOO – então como pode, apesar disso, a experiência humana da lacuna entre objetos e qualidades ser algo especial? Eu apresentaria vários pontos em resposta. Primeiro, a OOO não pensa que a experiência humana seja necessária para que os fenômenos estéticos ocorram; parece claro que muitos animais e plantas estão envolvidos na produção ou [até mesmo] na apreciação estética e, para o ontólogo orientado a objetos, a própria causação tem uma estrutura estética<sup>105</sup>. Em segundo lugar, o que é importante, até mesmo na experiência estética humana, não é estarmos cientes da lacuna entre objeto e qualidade, mas o nosso papel produtivo como ingrediente desta. Ou seja, no caso do “mar vinho escuro” de Homero, existe o mar como objeto forçosamente fundido com qualidades extraídas do vinho. Mas essa lacuna só funciona na medida em que o leitor de Homero entra no lugar do mar real (este, que se retira) e performa, por sua vez, a união com as qualidades do vinho. É por isso que não existe experiência estética sem algum nível de envolvimento emocional ou pessoal, embora isso não precise ocorrer em casos literalistas tais como o do conhecimento.

Agradeço ao Revisor nº 2 por seus comentários e peço indulgência nos casos em que seus comentários tiveram que ser truncados ou simplificados para manter minhas respostas em uma extensão razoável.

---

<sup>105</sup> Para mais sobre este ponto, cf. Morton, 2013.



## Referências Bibliográficas

- ARISTÓTELES. **Metaphysics**, translated by J. Sachs. Santa Fe, NM: Green Lion Press, 1999.
- AUSTIN, J. L. **How to Do Things With Words**, Second edition. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1975.
- BADIOU, Alain. **Being and Event**, translated by O. Feltham. London: Continuum, 2005.
- BADIOU, Alain. **Lacan: Anti-Philosophy 3**, translated by K. Reinhard. New York: Columbia University Press, 2020.
- BADIOU, Alain. **Logics of Worlds: Being and Event II**, translated by A. Toscano. London: Continuum, 2009.
- BERGMANN, Gustav. **Realism: A Critique of Brentano and Meinong**. Madison, WI: University of Wisconsin Press, 1967.
- BERKELEY, George. **A Treatise Concerning the Principles of Human Knowledge**. Indianapolis: Hackett, 1982.
- BHASKAR, Roy. **A Realist Theory of Science**. London: Verso, 2008.
- BLOOM, Harold. **The Western Canon: The Books and School of the Ages**. New York: Riverhead Books, 1994.
- BOGHOSSIAN, Paul. **Fear of Knowledge: Against Relativism and Constructivism**. Oxford: Clarendon, 2007.
- BRASSIER, Ray. "Deleveling: Against 'Flat Ontologies.'" In **Drift wijsgerig festival**, edited by C. van Dijk, 64–80. Amsterdam: Drift, 2014.
- BRASSIER, Ray. **Nihil Unbound: Enlightenment and Extinction**. London: Palgrave Macmillan, 2007.
- BRASSIER, Ray, Iain Hamilton Grant, Graham Harman, and Quentin Meillassoux. "Speculative Realism." **Collapse III**, 2007.
- BRENTANO, Franz. **Psychology from an Empirical Standpoint**, translated by A. Rancurello, D. B. Terrell, and L. McAlister. London: Routledge & Kegan Paul, 1973.
- DERRIDA, Jacques. **Of Grammatology**, translated by G. Spivak. Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1988.
- DERRIDA, Jacques. "White Mythology: Metaphor in the Text of Philosophy." In **Margins of Philosophy**, translated by A. Bass, 207–71. Chicago: University of Chicago Press, 1982.

- DESCARTES, René. **Meditations on First Philosophy**: With Selections from the Objections and Replies, translated by J. Cottingham. Cambridge, UK: Cambridge University Press, 2017.
- DESCOLA, Philippe. **Beyond Nature and Culture**, translated by J. Lloyd. Chicago: University of Chicago Press, 2014.
- DEVITT, Michael. **Realism and Truth**, Second edition. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1991.
- FREUD, Sigmund. **The Schreber Case**, translated by A. Webber. London: Penguin, 2003.
- GETTIER, Edmund L. "Is Justified True Belief Knowledge?." **Analysis** 23:6 (June 1963), 121–3.
- HARMAN, Graham. "The Shipwreck of Theseus." In. **Contemporary Philosophy for Maritime Archaeology: Flat Ontologies, Oceanic Thought, and the Anthropocene**, edited by Peter Campbell and Sara Rich, Pagination pending. Leiden, The Netherlands: Sidestone Press, 2022.
- HARMAN, Graham. "Malabou's Political Critique of Speculative Realism." **Open Philosophy** 4:1, 2021, pp. 94–105.
- HARMAN, Graham. **Skirmishes: With Friends, Enemies, and Neutrals**. Brooklyn, NY: Punctum Books, 2020.
- HARMAN, Graham. "On Progressive and Degenerating Research Programs With Respect to Philosophy." **Revista Portuguesa de Filosofia** 75:4, 2019, p. 2067–2102.
- HARMAN, Graham. **Object-Oriented Ontology: A New Theory of Everything**. London: Pelican, 2018a.
- HARMAN, Graham. **Speculative Realism: An Introduction**. Cambridge, UK: Polity Press, 2018b.
- HARMAN, Graham. **Bruno Latour: Reassembling the Political**. London: Pluto Press, 2014.
- HARMAN, Graham. "Undermining, Overmining, and Duomining: A Critique." In **ADD Metaphysics**, edited by J. Sutela, 40–51. Aalto, Finland: Aalto University Design Research Laboratory, 2013.
- HARMAN, Graham. **The Third Table/Der dritte Tisch**, German version translated by B. Hess. Ostfildern, Germany: Hatje Cantz Verlag, 2012.
- HARMAN, Graham. "On the Undermining of Objects: Grant, Bruno, and Radical Philosophy." In **The Speculative Turn: Continental Materialism and Realism**, edited by L. Bryant, N. Srnicek, and G. Harman, 21–40. Melbourne: Re.press, 2011a.
- HARMAN, Graham. **The Quadruple Object**. Winchester, UK: Zero Books, 2011b.
- HARMAN, Graham. "The Importance of Bruno Latour for Philosophy." **Cultural Studies Review** 13:1 (March 2007a), 31–49.
- HARMAN, Graham. "Aesthetics as First Philosophy: Levinas and the Non-Human." **Naked Punch** 9 (Summer/Fall 2007b), 21–30.
- HARMAN, Graham. **Guerrilla Metaphysics: Phenomenology and the Carpentry of Things**. Chicago: Open Court, 2005.

- HARMAN, Graham. **Tool-Being: Heidegger and the Metaphysics of Objects**. Chicago: Open Court, 2002.
- HEGEL, G. W. F. **Phenomenology of Spirit**, translated by A. V. Miller. Oxford: Oxford University Press, 1977.
- HEGEL, G. W. F. **Science of Logic**, translated by A. V. Miller. London: G. Allen & Unwin, 1969.
- HEIDEGGER, Martin. **Being and Time**, translated by J. Macquarrie and E. Robinson. New York: Harper, 1962.
- HEIDEGGER, Martin. **History of the Concept of Time: Prolegomena**, translated by T. Kisiel. Bloomington, IN: Indiana University Press, 2009.
- HEIDEGGER, Martin. **Kant and the Problem of Metaphysics**, Fifth edition, Enlarged, translated by R. Taft. Bloomington, IN: Indiana University Press, 1997.
- HUME, David. **A Treatise of Human Nature**. Oxford: Oxford University Press, 1978.
- HUSSERL, Edmund. **Logical Investigations**, 2 vols., translated by J. N. Findlay. London: Routledge and Kegan Paul, 1970.
- IBN SINA. "Ibn Sina." In. **Classical Arabic Philosophy: An Anthology of Sources**, edited by J. McGinnis & D. Reisman, 146–237. Indianapolis: Hackett, 2007.
- KANT, Immanuel. **Critique of Pure Reason**, translated by W. Pluhar. Indianapolis: Hackett, 1996.
- KIERKEGAARD, Søren. **Concluding Unscientific Postscript**, translated by H. Hong and E. Hong. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1992.
- KRIPKE, Saul. **Naming and Necessity**. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1996.
- LACAN, Jacques. **Anxiety: The Seminar of Jacques Lacan**, translated by A. R. Price. Cambridge, UK: Polity, 2016.
- LACAN, Jacques. **Écrits: The First Complete Edition in English**, translated by B. Fink. New York: Norton, 2007.
- LACAN, Jacques. **The Seminar of Jacques Lacan: The Psychoses (Book III)**, translated by R. Grigg. New York: Norton, 1997.
- LAKATOS, Imre. **The Methodology of Scientific Research Programmes: Philosophical Papers**, Vol. 1. Cambridge, UK: Cambridge University Press, 1978.
- LAKATOS, Imre. **Proofs and Refutations: The Logic of Mathematical Discovery**. Cambridge, UK: Cambridge University Press, 2015.
- LATOURET, Bruno. "On the Partial Existence of Existing and Non-Existing Objects." In. **Biographies of Scientific Objects**, edited by L. Daston, 247–69. Chicago: University of Chicago Press, 2000.
- LATOURET, Bruno. **The Pasteurization of France**, translated by A. Sheridan and J. Law. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1993.

- LATOUR, Bruno. **Reassembling the Social: An Introduction to Actor-Network Theory**. Oxford: Oxford University Press, 2005.
- LATOUR, Bruno. **We Have Never Been Modern**, translated by C. Porter. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1993.
- LEIBNIZ, G. W. & CLARKE, Samuel. **Correspondence**. Indianapolis: Hackett, 2000.
- LOCKE, John. **An Essay Concerning Human Understanding**, 2 vols. Mineola, NY: Dover, 1959.
- LUHMANN, Niklas. **Social Systems**, translated by J. Bednarz Jr. with D. Baecker. Stanford, CA: Stanford University Press, 1996.
- MARGULIS, Lynn. **Symbiotic Planet: A New Look at Evolution**. New York: Basic Books, 1999.
- MATURANA, Humberto & VARELA, Francisco. **Autopoiesis and Cognition: The Realization of the Living**. Dordrecht, The Netherlands: D. Reidel Publishing Company, 1980
- MEILLASSOUX, Quentin. *After Finitude: An Essay on the Necessity of Contingency*, translated by R. Brassier. London: Continuum, 2008.
- MEILLASSOUX, Quentin. "Decision and Undecidability of the Event in Being and Event I and II." *Parrhesia*, translated by A. Edlebi, 22–35. Vol. 19, 2014.
- MERLEAU-PONTY, Maurice. **Phenomenology of Perception**, translated by C. Smith. London: Routledge, 2002.
- MILLER, J. Hillis. "Dismembering and Disremembering in Nietzsche's 'On Truth and Lies in a Nonmoral Sense.'" **Boundary 2** (Spring/Autumn 1981), 41–54.
- MORTON, Timothy. **Realist Magic: Objects, Ontology, Causality**. Ann Arbor, MI: Open Humanities Press, 2013.
- MULHALL, Stephen. "How Complex is a Lemon?." **London Review of Books** (September 27, 2018). <https://www.lrb.co.uk/thepaper/v40/n18/stephen-mulhall/how-complex-is-a-lemon>.
- NIETZSCHE, Friedrich. **Über Wahrheit und Lüge im außermoralischen Sinne**, Kindle edition. Online Publisher: Aristoteles, 2013.
- NIETZSCHE, Friedrich. **Untimely Meditations**, Second edition, translated by R. J. Hollingdale. Cambridge, UK: Cambridge University Press, 1997.
- NIETZSCHE, Friedrich. **The Will to Power**, translated by W. Kaufmann & R. J. Hollingdale. New York: Vintage, 1968.
- ORTEGA Y GASSET, José. "An Essay in Esthetics by Way of a Preface." In **Phenomenology and Art**, translated by P. Silver, 127–50. New York: Norton, 1975.
- PASCAL, Blaise. **Pensées and Other Writings**, translated by A. Levi. Oxford: Oxford University Press, 2008.
- PLATO. "Meno." In **Five Dialogues**, translated by G. M. A. Grube, rev. J. Cooper, 58–92. Indianapolis: Hackett, 2002.

- PLATO. **Republic**, translated by A. Nehamas. New York: Everyman, 1992.
- POPPER, Karl. **The Logic of Scientific Discovery**. London: Routledge, 1992.
- SCHMITT, Carl. **The Concept of the Political**, translated by G. Schwab. Chicago: University of Chicago Press, 2007.
- SCHREBER, Daniel Paul. **Memoirs of My Nervous Illness**, translated by I. MacAlpine. New York: New York Review Books, 2000.
- SHAPIN, Shapin & SCHAFFER, Simon. **Leviathan and the Air-Pump: Hobbes, Boyle, and the Experimental Life**. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1985.
- SIMONS, Peter. **Parts: A Study in Ontology**. Oxford: Clarendon Press, 2000.
- SPINOZA, Baruch. **Ethics: Proved in Geometrical Order**, translated by M. Silverthorne. Cambridge, UK: Cambridge University Press, 2018.
- STRAUSS, Leo. "Notes on Carl Schmitt's The Concept of the Political," appendix to **Carl Schmitt, The Concept of the Political**, translated by G. Schwab, 99–122. Chicago: University of Chicago Press, 2007.
- UEXKÜLL, Jakob von. **A Foray Into the Worlds of Animals and Humans, with A Theory of Meaning**, translated by J. O'Neil. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2010.
- WATSON, James D. **The Double Helix: A Personal Account of the Discovery of the Structure of DNA**. New York: Scribner, 1968.
- WATSON, J. D. & CRICK, F. H. C. "Molecular Structure of Nucleic Acids: A Structure for Deoxyribose Nucleic Acid." **Nature** 171 (1953), 737–8.
- WHITEHEAD, Alfred North. **Process and Reality**. New York: Free Press, 1978.
- WITTGENSTEIN, Ludwig. **Tractatus Logico-Philosophicus**, translated by D. F. Pears and B. F. McGuinness. London: Routledge, 1974.
- WOLFENDALE, Peter. **Object-Oriented Philosophy: The Noumenon's New Clothes**. Falmouth, UK: Urbanomic, 2014.
- ŽIŽEK, Slavoj. **Less Than Nothing: Hegel and the Shadow of Dialectical Materialism**. London: Verso, 2012.