



UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO DE JANEIRO

CENTRO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS

ESCOLA DE COMUNICAÇÃO

JORNALISMO

**DIÁLOGOS COM A VERDADE:
UM ESTUDO SOBRE A VERDADE NA SOCIEDADE PÓS-MODERNA**

JULIA BARROS PENAFIEL

Rio de Janeiro
2012

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO DE JANEIRO
CENTRO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS

ESCOLA DE COMUNICAÇÃO

JORNALISMO

**DIÁLOGOS COM A VERDADE:
UM ESTUDO SOBRE A VERDADE NA SOCIEDADE PÓS-MODERNA**

Monografia submetida à Banca de Graduação
como requisito para obtenção do diploma de
Comunicação Social - Jornalismo.

JULIA BARROS PENAFIEL

Orientador: Prof. Dr. MÁRCIO TAVARES D'AMARAL

Rio de Janeiro
2012

FICHA CATALOGRÁFICA

PENAFIEL, Julia Barros.

Diálogos com a Verdade: Um estudo sobre a verdade na sociedade pós-moderna. Rio de Janeiro, 2012.

Monografia (Graduação em Comunicação Social – Jornalismo) –
Universidade Federal do Rio de Janeiro – UFRJ, Escola de Comunicação – ECO.

Orientador: Professor Dr. Márcio Tavares D’Amaral

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO DE JANEIRO
ESCOLA DE COMUNICAÇÃO

TERMO DE APROVAÇÃO

A Comissão Examinadora, abaixo assinada, avalia a Monografia **Diálogos com a Verdade: um estudo sobre a verdade na sociedade pós-moderna**, elaborada por Julia Barros Penafiel.

Monografia examinada:

Rio de Janeiro, no dia/...../.....

Comissão Examinadora:

Orientador: Prof. Dr. Márcio Tavares D’Amaral
Doutor em Letras pela Faculdade de Letras – UFRJ
Departamento de Comunicação - UFRJ

Prof. Dr. Paulo Roberto Gibaldi Vaz
Doutor em Comunicação pela Escola de Comunicação –UFRJ
Departamento de Comunicação – UFRJ

Prof. Dr. Mauricio Lisovsky
Doutor em Comunicação pela Escola de Comunicação – UFRJ
Departamento de Comunicação

Rio de Janeiro
2012

PENAFIEL, Julia Barros. **Diálogos com a Verdade: um estudo sobre a verdade na sociedade pós-moderna**. Orientador: Prof. Dr. Márcio Tavares D’Amaral. Rio de Janeiro:UFRJ/ECO. Monografia em Jornalismo.

RESUMO

A partir do estudo da obra *Sobre a Essência da Verdade*, de Martin Heidegger, busca-se uma melhor compreensão sobre a verdade e o seu papel. Assim, propõe-se uma genealogia do Ser e da verdade para comprovar que esta ainda impera na sociedade, ao contrário do que anunciam os pós-modernos: o fim do fundamento, do real e da verdade. Para melhor compreender o quadro atual, serão utilizados os estudos do filósofo contemporâneo Charles Taylor e, principalmente, o seu conceito de “horizonte inescapável”. Por fim, será discutido como a comunicação e a visão do outro são o que assegura a existência desse horizonte que comporta moral (visão do Bem) e verdade. Será utilizada ainda a análise de Chaïm Perelman sobre a verdade no domínio deliberativo para reforçar as conclusões anteriores. A contemplação total do que é a verdade escapa ao homem, que é limitado pela sua própria percepção e pode apenas vislumbrá-la do seu ponto de vista – porém as diferentes noções não invalidam sua existência, apenas comprovam que é impossível ao homem desvincular-se dela.

Palavras-chave: Verdade, Pós-Moderno, Ser, Heidegger, Moral.

Ao meu orientador Márcio Tavares D'Amaral, por despertar meu amor pela Filosofia em um longínquo primeiro semestre do curso de Comunicação.

À minha mãe, grande leitora das minhas obras, pela revisão.

Ao meu irmão companheiro, André, por me apresentar ao pensamento de Boécio e por me presentear com o raro artigo de Unamuno, que inspirou este trabalho.

À minha avó e a toda minha família, às minhas queridas amigas e a Iuri Nicolsky, pelo carinho e amor de todos os dias.

Aos professores da Université Paris Est-Créteil (Paris XII) – Nicolas Voeltzel, Ariane Revel e Alain Gigandet –, pelos instrutivos cursos sobre Charles Taylor, retórica e Sócrates.

Os que têm olhos para ver, que vejam a conexão. Os que têm ouvidos para ouvir que ouçam a verdade por entre os emaranhados da falsidade, mas deixem que primeiro se desenvolvam as faculdades para conhecer a textura da verdade, para sentir a verdade, que falem a verdade e criem um clima onde a verdade seja a norma aceita e não algo de extraordinário!
(Rafael Lefort, 1983: 59)

“¿Qué es verdad? Verdad es lo que se cree de todo corazón y con toda el alma. ¿Y qué es creer algo de todo corazón y con toda el alma? Obrar conforme a ello. Para obtener la verdad lo primero es creer en ella, en la verdad, con todo el corazón y toda el alma; y creer en la verdad con todo el corazón y toda el alma es decir lo que se cree ser verdad siempre y en todo caso, pero muy en especial cuando más inoportuno parezca decirlo. Y la palabra es obra, la obra más íntima, la más creadora, la más divina de las obras. Cuando la palabra es palabra de verdad.”

(Miguel de Unamuno, 1916-18: 243)

SUMÁRIO

1. INTRODUÇÃO

2. AS JUSTIFICATIVAS

- 2.1. O papel da Filosofia
- 2.2. A possibilidade de mudança
- 2.3. O cuidado no pensar

3. GENEALOGIA DA VERDADE

- 3.1. Do *um* dos pré-socráticos ao *dois* de Platão
- 3.2. O *ser* e a verdade para Aristóteles
- 3.3. Da Idade média até Nietzsche
- 3.4. A dificuldade do luto dos pós-modernos

4. A VERDADE NO MUNDO PÓS-MODERNO

- 4.1. A origem do conceito de verdade
- 4.2. A verdade cotidiana
- 4.3. O Bem, a verdade e o homem

5. A VERDADE E O SUJEITO

- 5.1. *Parresia*: a prática do dizer a verdade sobre si mesmo
- 5.2. *Gnôthi Seauton*
- 5.3. A importância do outro na formação da identidade segundo Charles Taylor
- 5.4. O Outro
- 5.5. Perelman e o conceito de verdade
- 5.6. O papel da comunicação

6. CONCLUSÃO

7. REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

1. INTRODUÇÃO

Na escuridão de sua cela, à espera da execução, Boécio – filósofo romano do século VI – encontrava-se desolado pela injustiça de que fora vítima. Acusado de traição contra o Senado, quando jamais cometera falta moral alguma, ele estava inconsolado com a injustiça da vida, pois os maus prosperavam e a ele restava apenas a morte. *A Consolação da Filosofia* foi o livro que escreveu na prisão enquanto aguardava a execução de sua pena. Na obra, com a aparência de uma belíssima mulher, a Filosofia foi visitá-lo para demonstrar o que de fato ocorrera e como, no final, não havia injustiça alguma para aqueles que a seguiam e buscavam a verdade. Foi assim que Boécio, seguindo os passos de Sócrates, que fora também outrora conduzido pela mesma grande mulher, conseguiu transpor as trevas da tirania. Em uma das mais belas passagens, a Filosofia alertou Boécio “Se procurarmos seriamente a verdade /E não desejamos ser enganados,/Devemos deixar brilhar em nós nossa luz interior”.¹

Treze séculos mais tarde, o filósofo alemão Nietzsche reduziu a verdade a um tipo de erro sem o qual uma espécie de seres vivos não poderia viver². Na visão de Deleuze, Nietzsche não criticou as falsas pretensões à verdade, mas a própria verdade como ideal³. A partir da afirmação de Nietzsche, o quadro filosófico mudou a tal ponto que hoje, a simples afirmação de um jornalista em uma coluna do jornal *O Globo* sobre o papel da verdade na prática jornalística acarretou diversas respostas indignadas. Arnaldo Bloch, que publicou no Segundo Caderno o artigo “O Jornalismo é a busca da Verdade. Verdade?”, comentou como da última vez que defendera a ideia de que o jornalismo é a busca da verdade recebeu estocadas raivosas de diversos leitores.⁴

Como, então, a Filosofia lida hoje com o tema? De fato, não lida mais. Como Marcio Tavares D’Amaral indicou em seu artigo sobre o trabalho filosófico feito hoje, denominado *Sobre tempos e história. O paradoxo pós-moderno*, o passado como tempo verdadeiro, tempo das causas, deve acabar para que o pensamento pós-moderno, que nega a modernidade, possa ocorrer. Sem passado, a História fica sem fundamento e, por isso, tem seu fim declarado. O término do fundamento acarretou no fim do real, pois o real sem fundo não se sustenta. Tendo sido o real esvaziado do seu antigo poder de atração, a verdade também não representa mais

¹ BOÉCIO. 1998, p. 86.

² NIETZSCHE. 2008, p. 264.

³ DELEUZE. 1976, p.143.

⁴ Jornal O Globo, 21/03/09. Link disponível em:

<http://oglobo.globo.com/blogs/arnaldo/posts/2009/03/21/jornalismo-a-busca-da-verdade-verdade-170712.asp>

nada.⁵ O autor identificou como causa para essa mudança o surgimento, há uns cinquenta anos, de algumas linhas de força que estão cada vez mais próximas de uma noção de eficácia e que deram origem a uma nova corrente de pensamento:

Há hoje, da década de 90 do século passado para cá, um tipo de discurso que se chama pós-moderno. É um nome não isento de problemas, como se verá. E é disseminado, não faz unidade, não constitui escola, não defende, propriamente, doutrinas. É mesmo difícil de localizar na sua forma discursiva pura. Aliás, a noção de *puro* é estranha à sua eficácia de discurso. Penso reconhecê-lo em autores franceses como Lyotard, Baudrillard, Serres, Latour (mas *não*, como às vezes apressadamente se diz como quem reivindica laços de família, em Foucault, Deleuze, Derrida, Simondon, Lévinas). Suspeito que andem também entre os neo-pragmatistas americanos, como Rorty, mas não me arrisco a fazer dessa suspeita um diagnóstico. Esses autores, que enumero apenas para indicar alguém e não falar excessivamente no abstrato, têm diversas proveniências, da sociologia à filosofia da ciência, derivaram para outros campos do conhecimento e da prática (Baudrillard nos seus últimos anos foi fotógrafo), mas apesar das marcantes diferenças guardam algo em comum: é *como se* para eles o ato de pensar tivesse a ver intrinsecamente com a eficácia.⁶

Em resumo, a pergunta radical da Filosofia “o que é isto?” foi substituída por: “qual a utilidade disto?”.

O presente trabalho tem, portanto, três principais objetivos: 1) analisar diversos conceitos históricos de verdade na Filosofia, para compreender o motivo dessa completa mudança; 2) demonstrar como a vida humana não pode ser desvinculada da Filosofia e que, por isso, esse estudo é vital e urgente; 3) e, por fim, buscar uma melhor compreensão sobre a verdade – tanto da ótica filosófica como da ótica do sujeito – para poder entender efetivamente o que o pensamento pós-moderno acarreta quando declara o fim da verdade.

Sendo assim, a primeira parte do trabalho tratará sobre as justificativas deste estudo, o que está relacionado ao segundo objetivo citado no parágrafo acima. A segunda parte trará uma genealogia da verdade para alcançar o primeiro objetivo e a terceira e quarta parte do trabalho buscarão investigar a verdade, tanto de forma filosófica como pela maneira que o homem lida com esta.

Na primeira parte será esclarecido um pouco mais sobre o pensamento pós-moderno e as mudanças que ele trouxe para o quadro filosófico. Tendo em vista que os filósofos pós-modernos não pretendem tratar mais sobre a questão da verdade, todo o segundo capítulo apresentará as justificativas para trazer esse tema de volta. As três justificativas podem ser resumidas em: 1) o papel que a Filosofia desempenha em uma sociedade; 2) a

⁵AMARAL. 2010

⁶AMARAL. 2010

responsabilidade individual; 3) a importância de que haja cuidado no pensar filosófico para que ele dê conta da complexidade do momento em vigor. Para abarcar o cuidado no pensar será feita uma abordagem do estudo de Charles Taylor sobre a sociedade atual.

O terceiro capítulo inteiro será dedicado à genealogia, que pretende demonstrar como diferentes conceitos de verdade já vigoraram e, como a afirmação feita por Nietzsche sobre o fim da verdade, só refutava, de fato, um conceito de verdade, inaugurado por Platão e já desgastado no século XIX. Também será demonstrado como o pensamento pós-moderno ocorre justamente pela incapacidade do homem de fazer o luto da morte da metafísica anunciada por Nietzsche. A genealogia começará com os pré-socráticos e prosseguirá até Nietzsche, seguindo o estudo realizado por Márcio Tavares D'Amaral no seu livro *Comunicação e Diferença* e nas aulas de graduação da Escola de Comunicação da UFRJ.

No quarto capítulo será analisado mais profundamente o que é a verdade, do ponto de vista filosófico, e como se pode compreendê-la tendo em vista as mudanças de conceito que ela sofreu durante os séculos. Para realizar essa tarefa será proposta uma volta à primeira noção de verdade, aquela dos pré-socráticos, *a-letheia*. A principal obra de estudo que será utilizada nessa parte será *Sobre a Essência da Verdade* de Martin Heidegger. Será analisado, por fim, a relação entre essa verdade filosófica, estudada em toda a genealogia e por Heidegger, com a verdade cotidiana, ou seja, a verdade em seu sentido ordinário, aquela com que se lida no dia-a-dia.

O quinto capítulo, no entanto, apresentará uma mudança significativa sobre o ponto de vista do estudo sobre a verdade, pois terá início uma abordagem sobre a verdade da ótica do sujeito. Num primeiro momento serão analisadas as constatações de Michel Foucault sobre a *parresia*, uma das práticas que o sujeito tem de dizer a verdade. Em seguida, será analisado em que consistia o “conhece-te a ti mesmo” de Sócrates, tendo em vista que o filósofo grego é o *parresiasta* por excelência e a sua forma de filosofar sua maior expressão. Neste momento, será também discutido como a visão do outro é fundamental para que essa prática possa ocorrer.

Para trazer a questão do outro para o cenário atual, serão apresentadas as conclusões de Charles Taylor sobre a formação da identidade na sociedade atual. O filósofo identifica que há nesta cultura um incentivo para que cada um construa sua identidade, mas esta só pode ser formada no diálogo, ou em uma tensão, com os interlocutores significativos (*significant others*). Os relacionamentos, que Taylor identifica na cultura atual como essenciais, são importantes principalmente porque permitem que os homens possam se definir e não apenas porque preenchem uma necessidade afetiva.

Em seguida, será exposto em que consiste esse “outro”. Neste tópico será de grande valia a crítica de Deleuze a dialética, para compreender como vigoram diferentes visões sobre o “outro” e qual delas interessa a esse estudo. Por fim, será demonstrado como a verdade é principalmente um acordo entre duas partes. Para esclarecer melhor essa afirmação, será feito um resgate da obra de Perelman: *Tratado da Argumentação – A Nova Retórica*. Perelman demonstra precisamente como a retórica é essencial para a construção da verdade no domínio deliberativo, o qual admite mais de uma solução, pois a dualidade presente não elimina a pertinência das duas opções.

O último tópico do quinto capítulo tratará sobre a importância da comunicação para a formação da verdade. Como será apresentado, é o diálogo, e em larga escala a comunicação, que permite a formação do horizonte inescapável identificado por Taylor, porque é por ela que os indivíduos são interligados. O outro, o diálogo e o Bem são, portanto, os três fatores que se deve ter em mente quando se trata do tema da verdade.

A pesquisa para esta monografia começou há cinco anos, graças à leitura da autobiografia de Mahatma Gandhi que, segundo o autor, é um relato das experiências com a verdade que teve durante sua vida. Diversas leituras teóricas foram escolhidas durante o curso de Comunicação na Universidade Federal do Rio de Janeiro para estudar o tema de uma perspectiva acadêmica, além do intercâmbio realizado em 2010 e 2011 para França (Université Paris XII) para aprofundar o estudo. Mais uma vez, o enfoque foi em disciplinas teóricas do curso de Filosofia que tratassem sobre os temas: moral e verdade.

O principal objetivo desta monografia não é excluir, criticar ou rejeitar a forma pós-moderna de pensar, mas sim aumentar as investigações filosóficas sobre um tema que não vem sendo mais estudado no pensamento pós-moderno. Se a genealogia comprovará que o conceito de verdade inaugurado por Platão e desgastado ao longo da História da Filosofia não se sustenta mais, talvez seja mais interessante agora compreender o motivo dessa mudança, em vez de simplesmente não tratar mais sobre o assunto.

Tampouco se pretende aqui uma volta aos antigos conceitos de verdade. Até porque esse movimento seria impossível e pouco frutífero, tendo em vista que as transformações que ocorreram não podem ser anuladas. Busca-se somente uma abertura de debate sobre o tema. Afinal, quando Rorty traz o neopragmatismo pela sua utilidade, quando Lyotard põe fim às metanarrativas, quando Latour propõe a “remodernização” para descartar as ciências que se voltam para os *matters of fact* (objetos factícios) e foca apenas nos *matters of concern* (questões que interessam), está-se pensando apenas pela ótica da eficácia, da utilidade. Se em uma primeira visão, esse pensamento pode encantar pela sua busca de resultados, em um

segundo momento, percebe-se que se a verdade, como essência, é descartada, o homem, também como essência, é negligenciado. Sobra apenas o homem como função. Contudo um terço da população mundial não é funcional para modelo capitalista. Será, então, que apenas essa visão pode proporcionar uma existência plena para o homem contemporâneo?

2. AS JUSTIFICATIVAS DO TRABALHO

Assim como tantos outros pensadores fizeram, Unamuno, escritor e filósofo espanhol, perguntou-se o que é a verdade⁷. Para ele, há dois tipos de verdade: a lógica, cuja perversão é o erro, e a subjetiva, cuja perversão é a mentira. Mas Unamuno considerou a subjetiva, também conhecida por verdade moral, a verdade radical, pois é a partir desta que surge a verdade lógica – da mesma forma que o erro nasce da mentira.

O filósofo espanhol concluiu suas meditações sobre o tema ressaltando que para atingir a verdade é necessário crer nela para, em seguida, dizê-la em todas as ocasiões, mesmo quando for inoportuno. Dizer aquilo que se *acredita* ser verdade, visto que a palavra é a obra mais íntima, criadora e divina quando verdadeira⁸.

Porém, a pergunta “o que é a verdade?” não é mais feita. Até mesmo afirmar que a verdade existe é hoje passível de refutação, em razão do surgimento de uma nova corrente de pensamento no século XX. Alguns de seus formadores se autodenominam pós-modernos, mas esse nome é problemático porque tal corrente não é muito definida⁹. Pode-se dizer, no entanto, que todos eles possuem um denominador comum: um pensamento baseado na noção de eficácia. Tempo e História acabaram, verdade, real e fundamento nada significam. São as afirmações feitas por tais filósofos. Ademais, os quatro elementos que determinam toda a experiência do pensamento ocidental – originados pela pergunta radical da Filosofia “o que é isto?” –, ou seja, a *causa* ou o *fundamento*, o *real*, a *verdade*, e em alguns casos a *representação* foram substituídos respectivamente por: eficácia, virtual e simulacro ou verossimilhança¹⁰. Em resumo, a pergunta primordial da Filosofia acerca da natureza das coisas foi sucedida por uma que questiona sobre a função: “qual a utilidade disto?”.

2.1 O Papel da Filosofia

Antes de aprofundar o estudo sobre a verdade e o caminho que seu conceito sofreu no decorrer dos séculos, surge uma pergunta: qual a relevância desse questionamento para a vida?

⁷ UNAMUNO. 1916-18.

⁸ UNAMUNO. 1916-18, p. 243.

⁹ Lyotard, Baudrillard, Serres, Latour.

¹⁰ AMARAL. Anotações de aula do curso Comunicação, Globalização e Sociedade Tecnológica I. ECO – UFRJ 2011.

Em primeiro lugar, é importante ressaltar que a maneira de o homem compreender sua existência está diretamente relacionada aos rumos que uma sociedade tomará. Como Foucault identificou, “o discurso não é simplesmente aquilo que traduz as lutas ou os sistemas de dominação, mas aquilo por que, pelo que se luta, o poder do qual queremos nos apoderar”¹¹. Em outras palavras, é o discurso vigente que determina o que *é* e o que *ocorre* e não o contrário, e o discurso nada mais é que a produção formal de uma compreensão intelectual.

Portanto, a Filosofia, mesmo que negligenciada por muitos, é inerente à vida humana. É o modo de pensar em vigor que determinará os moldes de uma sociedade. Segundo Heidegger:

A filosofia é um acontecimento fundamental na história do próprio homem, em si mesmo (e não de um indivíduo humano qualquer), que tem o caráter de um questionamento todo próprio, um questionamento que se transforma e em que se transforma a essência do homem.¹²

Na visão de Heidegger, Platão, no livro VII da *República*, relatou a experiência única do homem como a revolução e evolução por que ele passa no mito da caverna ao sair da sombra para o mundo luminoso¹³. A esta subida e ascensão é que se dá o nome de filosofia ou filosofar. Heidegger reformulou a palavra existência (*ec-sistência*) para designar esse mesmo sentido peculiar que o homem vivencia. Ao contrário dos outros animais, que não tem consciência de si, o homem é o único ente que:

sai de dentro de si mesmo. Em seu ser e durante seu ser, o homem é e está sempre, por assim dizer, fora de si mesmo. Ele se acha sempre com outro sendo e a partir daí é que retira a relação essencial consigo mesmo, exposto e aberto para o sendo em sua totalidade;¹⁴

Heidegger concluiu assim que a Filosofia é justamente esse movimento questionador do homem e, portanto: “A filosofia é este acontecimento de fundo, onde a essência da verdade se desenrola pela história do homem”¹⁵. Por isso, não se pode confundir a Filosofia com apenas um setor de ensino ou docência, uma manifestação cultural, nem com uma visão de mundo.

¹¹ FOUCAULT. 1996, p. 10.

¹² HEIDEGGER. 2007, p.215.

¹³ HEIDEGGER. 2007, p. 214.

¹⁴ HEIDEGGER. 2007, p.186.

¹⁵ HEIDEGGER. 2007, p.215.

2.2 A Possibilidade de Mudança

Em segundo lugar, vale lembrar que existe uma responsabilidade individual pelo rumo da sociedade e, por conseguinte, há espaço para mudança. Não é possível afirmar uma capacidade ilimitada de ação, mas tampouco seria válido dizer que não há margem para transformação alguma. Afinal, analisando a História, é possível verificar momentos em que uma sociedade teve seu rumo radicalmente alterado por uma insatisfação coletiva. Como foi o caso da Revolução Francesa, deflagrada por uma situação de crise, mas que só pode ocorrer graças à formulação de um ideal usado para embasar a revolta, o que também comprova o que foi afirmado sobre o papel do pensar no tópico anterior. Mais tarde o pensamento que inspirou o povo a revoltar-se foi resumido em apenas três palavras, que viraram o lema da rebelião: liberdade, igualdade e fraternidade.

Charles Taylor, filósofo canadense atual que dedica seus estudos à moral, em seu livro *The Ethics of Authenticity* é muito enfático nesta questão¹⁶. O autor demonstrou como a partir de análises de grandes teóricos como Marx e Max Weber sobre mecanismos impessoais, que Weber denominou de “gaiola de ferro” (*iron cage*), algumas pessoas concluíram que os homens são incapazes diante de tais forças ou, então, que estão desamparados a não ser que toda a estrutura institucional fosse desmantelada.

Embora o autor reconheça que há uma visão da estrutura da sociedade industrial-tecnológica como um mecanismo que restringe a capacidade de escolha dos cidadãos, deve-se ressaltar que essa limitação, se realmente ocorre, diz respeito apenas aos níveis de liberdade sociais, mas que não entra em jogo aqui a liberdade política. Falar em fim de liberdade política equivaleria a dizer que nenhuma escolha é feita pelos cidadãos e sim por apenas um poder tutelar, o que não é o caso da sociedade atual.¹⁷

Os seres humanos e suas sociedades são muito mais complexos do que qualquer teoria simples é capaz de explicar. É verdade, somos empurrados nessa direção. É verdade, as filosofias do atomismo e instrumentalismo tem uma vantagem em nosso mundo. Mas ainda existem pontos de resistência, e estes estão constantemente sendo gerados.¹⁸

¹⁶ TAYLOR. 2003.

¹⁷ TAYLOR. 2003, p.10.

¹⁸ TAYLOR. 2003, p.99 “*Human beings and their societies are much more complex than any simple theory can account for. True, we are pushed in this direction. True, the philosophies of atomism and instrumentalism have a head start in our world. But it is still the case that there are any points of resistance, and that these are constantly being generated*”

Um último bom exemplo para comprovar a possibilidade de mudança e, assim, a responsabilidade individual que cada um tem nesta sociedade é a Primavera Árabe, uma onda revolucionária de manifestações e protestos que vêm ocorrendo no Oriente Médio e no Norte da África. Iniciada em dezembro de 2010 na Tunísia, a revolta já acarretou na mudança de governo em quatro países: Tunísia, Egito, Líbia e Jordânia.

2.3 O Cuidado no Pensar

Tendo em vista a importância do pensar e de seus desdobramentos para a sociedade, chega-se ao terceiro motivo que justifica este estudo sobre a verdade: a necessidade que haja cuidado neste pensar para que ele possibilite uma existência plena. Quando pensadores atuais declaram o fim de antigos valores, como moral e verdade, e não há unanimidade nesta afirmação, ou pelo menos há margem para dúvida, fica evidente que existe uma tensão. Se, para alguns, a visão dos pós-modernos não é considerada válida para a situação presente, já se faz vital uma abertura ao diálogo, indesejada por eles, mas necessária para que o momento atual seja plenamente experimentado.

Com isso, pretende-se dizer que cabe ao homem um movimento de tentar compreender sua própria condição, mesmo que essa lhe escape, para poder existir por completo. Como Heidegger, em *Sobre a Essência da Verdade*, destacou:

Quando nos deparamos hoje com a questão se um povo compreende e assume, uma vez mais, toda sua essência, isso significa se o povo é forte o suficiente, se traz consigo a vontade de se querer a si mesmo, de suportar a vontade de sua própria essência, se lutamos e nos empenhamos nisso, se aceitamos em toda sua agudeza e dureza a tarefa de saber e querer tal desafio, ou se achamos que a cultura e a vida do espírito sejam apenas apêndice e um acréscimo que se faz e acrescenta por si mesmo, tomando-o por simples brincadeira.¹⁹

Pois compete ao homem, e apenas ao homem, esse desafio de estar consciente de sua existência, ao mesmo tempo que imerso nela, sem conseguir portanto abarcá-la. Tal existência sempre está intimamente ligada com o momento histórico em questão.

Charles Taylor salientou tal problema hoje na sociedade no seu livro *The ethics of authenticity*²⁰. Para ele, há na cultura atual dois “lados”: os *knockers* (combatentes) e os

¹⁹ HEIDEGGER. 2007, p.215.

²⁰ TAYLOR. 2003.

boosters (defensores). Grande parte das teorias filosóficas da modernidade está dividida entre essas duas grandes categorias. Os *boosters*, herdeiros do Iluminismo ou apologistas da ciência, acreditam que a modernidade chegou a níveis superiores; já os *knockers*, como Leo Strauss, consideram que o momento é um período de perda e esquecimento. As duas visões, contudo, não dão conta da totalidade da modernidade e o que ocorre entre os dois lados é apenas um diálogo inarticulado.

Os *boosters* acreditam que tudo está como deveria ser e enaltecem a modernidade, enquanto os *knockers* condenam tudo, julgando a cultura moderna como uma época inferior quando comparada a momentos passados. Charles Taylor não se posicionou em nenhum dos lados, por considerar as duas posturas infrutíferas. Taylor, por sua vez, argumentou que existe um ideal moral, que embora esteja escamoteado, vale a pena ser compreendido²¹. Apenas com uma abordagem que não visa condenar ou defender esta sociedade é possível encontrar uma forma de vida mais adequada. Um modo mais rico de existência. O objetivo do autor é alcançar a complexidade da modernidade, no que ela tem de melhor e pior. Dessa forma, identificando o que há de implícito na modernidade, pode-se adotar uma posição filosófica coerente.

O que eu estou oferecendo é mais a noção de um ideal que tem se degradado, mas que vale muito a pena em si mesmo, e, na verdade, eu gostaria de dizer, não pode ser repudiado pelos modernos. Então, o que nós precisamos não é nem de condenação, nem elogio acrítico, e tampouco uma negociação cuidadosa e equilibrada. O que precisamos é de um trabalho de recuperação, através do qual este ideal poderá nos ajudar a restaurar nossa prática.²²

Em resumo, o presente trabalho não busca condenar ou excluir a forma pós-moderna de pensar, apenas demonstrar como ela não é capaz de dar conta da complexidade do quadro atual e que, portanto, devem-se aprofundar as investigações filosóficas.

Afinal, por mais atraente que a visão pós-moderna possa parecer, devido à sua praticidade, não é possível deixar de pensar que sua adoção revela também uma exclusão de todos e tudo que não tenham uma função ou utilidade segundo sua lógica. Somente com o modelo pós-moderno de pensamento pode-se dizer para um homem real que ele está fora da História, que é inexistente. A partir do momento que a verdade sai de cena, o homem como

²¹ TAYLOR. 2003.

²² TAYLOR. 2003, p. 23. “*The picture I am offering is rather that of an ideal that has degraded but that is very worthwhile in itself, and indeed, I would like to say, unrepudiable by moderns. So what we need is neither root-and-branch condemnation nor uncritical praise; and not a carefully balanced trade-off. What we need is a work of retrieval, through which this ideal can help us restore our practice*”.

essência – e não como função – também sai. Sobra apenas mais uma questão: vale a pena essa visão para o homem, não como função, mas como ser humano, e não para aqueles que são excluídos, mas para todos os homens?

3. GENEALOGIA DA VERDADE

Para compreender como a pergunta filosófica “o que é isto?” foi substituída pelos pós-modernos por “qual a utilidade disto?”, é necessária uma análise genealógica, desde os pré-socráticos até Nietzsche, o primeiro filósofo a destruir os pilares da Filosofia, tal como era entendida até então. Todavia, essa genealogia terá como foco o conceito de verdade, para que seja possível compreender a polêmica que o tema suscita atualmente.

A genealogia proposta não pretende estabelecer uma visão absoluta do passado, mas principalmente demonstrar como depois do passar de uma época é possível identificar mais claramente a noção de verdade que estava em jogo naquele determinado momento histórico. Ademais, pretende-se mostrar como as mudanças que o conceito de verdade sofreu sempre dialogaram com determinado modo de o homem compreender a si mesmo e ao mundo.

3.1 Do Um dos Pré-Socráticos ao Dois de Platão

Como Marcio Tavares d’Amaral identifica em seu livro *Comunicação e Diferença*²³, a crise da verdade anunciada pelos pós-modernos é, de fato, uma falência de apenas um modelo de verdade: como adequação²⁴. Para justificar essa afirmação, o autor propõe uma genealogia da verdade, que será utilizada neste artigo juntamente com a genealogia do *Ser*, desenvolvida em seu curso de graduação da Escola de Comunicação da UFRJ²⁵.

Embora a origem da Filosofia seja comumente associada ao pensamento de Sócrates que, nas palavras de Cícero, fez “a filosofia descer dos céus para a terra”²⁶, esta genealogia seguirá os passos de Heidegger²⁷ e começará no século VI A.C., quando Tales de Mileto ao procurar o princípio unificador respondeu: *é a água*. Dentre os filósofos pré-socráticos, há dois cujos pensamentos chegaram até os dias atuais: Heráclito e Parmênides. Enquanto o primeiro encarava a unidade de todas as coisas em seu fluxo, o segundo concebeu *Ser* como uno, eterno, imóvel e imutável²⁸. Para Parmênides, o conceito de não-ser não pode nem ser

²³ AMARAL. 2004.

²⁴ AMARAL. 2004, p.166.

²⁵ Programa IDEA.

²⁶ PLATÃO, 1999, p.13.

²⁷ *Salto originário* – proposta do filósofo de retomar às origens para compreender a essência do pensamento metafísico da filosofia ocidental.

²⁸ OS PRÉ-SOCRÁTICOS: 1973.

dito, nem pensado. Isto porque, mais do que pensar o *Ser*, Parmênides experimentou o *Ser*²⁹. Para os dois filósofos o *Ser* e o ente eram interpretados como os dois lados de uma mesma coisa e, conseqüentemente, inseparáveis. O *Ser* equivalia à antiga concepção de *physis*, como aquilo que brota (e não na sua interpretação posterior de natureza), o movimento mesmo de se colocar na presença que, por sua vez, estava atrelado à noção de *logos* (o princípio que reúne aquilo que tende a opor-se e que impede que a *physis* seja o caos)³⁰.

Pode-se dizer que o pensamento pré-socrático fundava-se na base *um*, pois ainda que tenham pensado a unidade em dois termos, eles não os dissociaram, como esclarece o exemplo dos dois lados de uma mesma folha de papel. Ao contrário do que ocorreu mais tarde com a Filosofia de Platão, que fundou o pensamento do *dois*, ao conceber o mundo sensível como cópia do inteligível. Assim, para os pré-socráticos a verdade ou *a-letheia* (não ocultação) consistia no velar e no desvelar da *physis*. *A-letheia* seria mais como um movimento feito pela *physis* que afeta o homem e ao qual ele pertence, do que um conceito criado por este ou um valor metafísico.

É da visão de Parmênides – o ser é uno, eterno, imóvel e imutável – que Platão se apropriou, apesar de tê-la interpretado de uma forma distinta³¹. Em Platão ocorre uma divisão do real e busca-se a essência do ente, ou seja, O *Ser*. *Ser*, nesse momento, é substantivo e não mais verbo. Essa mudança é significativa porque o *Ser* dos pré-socráticos era o princípio unificador das multiplicidades, enquanto que depois de Platão o *Ser* virou apenas um conceito abstrato. Afinal, quando *Ser* é encarado como verbo, está-se dizendo que tudo é, mesmo que cada um seja uma coisa e esse “uma coisa” introduzisse a diferença. Já a Filosofia metafísica, inaugurada por Platão, baseia-se na procura pela essência do ente. Entretanto, tal essência, foi mudando em diferentes épocas. Em Platão entrou em cena a *ideia* (aquilo que verdadeiramente é, o real) no lugar da antiga *physis*. O mundo, com surgimento da *ideia*, foi dividido e teve origem o pensamento baseado no *dois*. O mundo sensível, como cópia do inteligível, deixou de ser o local onde ocorre o descoberto e onde se dá a verdade. Porém, a cópia está sempre atrelada ao original e por isso, mesmo que não carregasse mais a verdade, ainda a acompanha.

²⁹ AMARAL. Anotações de aula do curso Comunicação, Globalização e Sociedade Tecnológica I. ECO – UFRJ 2011

³⁰ AMARAL. Anotações de aula do curso Comunicação, Globalização e Sociedade Tecnológica I. ECO – UFRJ 2011

³¹ AMARAL. Anotações de aula do curso Comunicação, Globalização e Sociedade Tecnológica I. ECO – UFRJ 2011

Por isso, Heidegger afirma que em Platão a verdade passou a ser vista como “correção” ou “adequação”, pois a verdade se aproximou da noção de *ideia* e o falso começou a ser visto como um perigo que deve ser vencido pelo pensamento bem orientado³². Para exemplificar, basta pensar que a verdade das mesas, segundo essa lógica, está na *ideia* de mesa (forma essencial), que possibilita a identificação de todas as mesas sensíveis, e não nas diversas mesas que existem no mundo. Quanto mais distante do material e mais próximo da *ideia* de mesa, mais correto ou adequado se está, pois a *ideia* é o lugar da verdade.

A Filosofia de Platão pode ser vista também como uma resposta aos sofistas, contemporâneos do mestre de Platão, Sócrates. Os sofistas, senhores da retórica, deslocaram a verdade para o discurso. O real para eles era visto como caótico e um conhecimento absoluto não seria acessível ao homem. Protágoras afirmou que “o homem é a medida de todas as coisas”, uma frase que traduz bem o relativismo sofista. Desse modo, a verdade para os sofistas estava apenas na ordem do discurso.

3.2 O Ser e a Verdade para Aristóteles

Já em Aristóteles surgiu a noção de *ousia* para designar o nome do *Ser* do ente. A lógica de Aristóteles seguiu o modelo de base *dois* de Platão. “O que é, é e o que não é, não é”. Apesar do princípio da não contradição ter sua raiz em Parmênides, a sua formulação como resposta teórica foi feita por Platão e Aristóteles que buscavam pela essência das coisas. Parmênides só experimentou o real e sua multiplicidade, ao passo que Platão introduziu a ideia de existência. O *Ser* para este filósofo é tudo que existe, mas a verdade que há no existir difere segundo os diversos modos de existência. Quando *ideia*, há a existência com verdade integral. Todavia, quando se trata do sensível, a existência ocorre, mas no modo da torção que esconde (*pseudos*), ou da aparência que oculta (*doxa*). É a *ideia* de Platão e mais tarde a lógica de Aristóteles, com o reino das causas, que consolidaram o pensamento do *dois*, ou seja, a procura pela essência com a desconfiança do resto.

Em outras palavras, a Filosofia metafísica foi esquecendo ao longo dos séculos a pergunta do *Ser*, já que parou de questionar sobre a completude deste. Quando o *ser* foi definido como *ideia*, ele é tomado como o ente (aquele que verdadeiramente é) e o ente foi rebaixado a mera cópia. É por esse motivo que Heidegger afirma que a pergunta do *ser* foi

³² HEIDEGGER. 2007.

esquecida, pois passou a ser investigada apenas em uma perspectiva secundária, seja como noção, atributo ou essência do ente ³³.

Foi em Aristóteles também, tal como Heidegger aponta, que a verdade como Platão começara a designar (adequação ou correção) ganhou força ³⁴. A verdade para Aristóteles pode ser entendida como correspondência ou a relação que há entre o enunciado e a coisa em si. Para o filósofo não existe verdade sem enunciado, mas apenas este não é suficiente para que haja verdade – tal como para os sofistas – visto que é necessário que exista também uma materialidade independente. “A verdade está no pensamento ou na linguagem, não no ser ou na coisa.” Por outro lado, “a medida da verdade é o ser ou a coisa, não o pensamento ou o discurso: de modo que uma coisa não é branca porque se afirma com verdade que ela assim é, mas afirma-se com verdade que ela é branca porque é” ³⁵. Embora o conceito de verdade formulado por Aristóteles divirja um pouco do elaborado por Platão, aquele depende deste, já que o conceito de correspondência só pôde surgir a partir do conceito de adequação.

O *logos* aos poucos foi sendo entendido como discurso, interpretação já bem distante da originária, usada pelos pré-socráticos. No início, *logos* era aquilo que reúne e recolhe o que surge e aparece (*physis*) na abertura do ente. Depois da transformação do *Ser* do ente de *physis* em *ideia*, *logos*, que para Platão era a razão, passa em Aristóteles a ser o enunciado, ou mais precisamente a parte racional de um enunciado. É no *logos* como enunciado que a verdade como correção ocorreu. O *logos* nesse momento como algo concreto, possibilitou que o pensar deixasse de ser apenas uma faculdade para se tornar a capacidade de manusear com rigor para apreensão da verdade. É a partir desse modelo de pensamento que pôde nascer a ciência, tal como vivenciada na época moderna.

3.3 Da Idade Média até Nietzsche

Na Idade Média, o *Ser* do ente surgiu como *ens creator* (Deus), o ente que não é criado, e os entes são vistos como *ens creatum* (criatura). A verdade equivalia à lei divina, mas cabe destacar que o modelo de adequação foi definido nesse momento. Em Platão e em Aristóteles é possível encontrá-lo apenas como um esboço. É apenas com Santo Tomás que a

³³ HEIDEGGER, 2006.

³⁴ HEIDEGGER, 2007.

³⁵ ABBAGNANO, 2007 p.1183.

verdade foi definida como *adaequatio*, a adequação da coisa ao intelecto e do intelecto à coisa³⁶.

Já na época moderna, o *Ser* foi visto como Sujeito (*res cogitans*) e a verdade, com o fortalecimento da ciência, como representação. Descartes pôs fim ao modelo de adequação, que exigia uma correspondência entre o intelecto, ou espírito, e a coisa vista a partir de sua essência³⁷. Representação aqui é compreendida como o resultado feito pela inspeção do espírito na alma e não mais sobre as coisas, que passam a ser vistas apenas como *res extensa*, sem nenhuma singularidade que permita serem apreendidas em si mesmas³⁸. Em suas *Meditações*, Descartes colocou Deus como a garantia da existência do que está fora do sujeito, mas não sobre o conhecimento das coisas em si. Deste modo, o conhecimento do “objeto” é apenas aproximativo. Distingue-se a partir de então, e até hoje nas ciências, objeto “real” de objeto “de conhecimento”, que é construído pela razão.

Todo o pensamento de Descartes foi fundado no “*cogito ergo sum*”, o ponto arquimediano que serviu como o apoio para toda sua Filosofia, ou seu processo de conhecimento³⁹. A alma é a única certeza e a visão não é, para ele, o meio pelo qual é possível conhecer algo, pois mesmo que um corpo sofra uma mudança e modifique de forma, ainda assim pode-se reconhecê-lo como tal. Para realmente haver conhecimento sobre as coisas, o homem deve ser capaz de concebê-las em seu pensamento. A partir do que ele deduziu que não há nada que seja mais fácil de conhecer que o espírito⁴⁰. A verdade como representação é entendida como o que resulta da “inspeção do espírito” na alma, não sobre as coisas.

É curioso constatar como Descartes, embora tenha colocado fim ao modelo de adequação, ainda apresentou uma Filosofia muito influenciada pela visão de Platão. Logo no início de sua obra, o filósofo francês afirmou que faria uso de um método que não tem nada de inovador, mas que usa o que há de mais antigo e assertivo: a verdade⁴¹. O método, por meio do bom uso da razão, é a forma que Descartes encontrou de evitar o temido erro. O mesmo recurso que fizera Platão adotar a dialética e Aristóteles, a lógica.

O *Ser* como sujeito chegou a sua forma mais tênue na Filosofia metafísica moderna. Foi por isso que o século XIX fez o resgate do tempo – uma experiência cognitiva que fora

³⁶ AMARAL. 2004.

³⁷ AMARAL. 2004.

³⁸ DESCARTES. 2000.

³⁹ DESCARTES. 2000.

⁴⁰ DESCARTES. 2000.

⁴¹ DESCARTES. 1973.

sufocada já na época de Parmênides para que o *Ser* fosse uno, eterno, imóvel e imutável⁴². O tempo foi reduzido à mera passagem, que podia inclusive ser medido, ao passo que todas as suas outras manifestações (*aiôn, kairos, cronos* etc) foram negligenciadas.

O tempo no século XIX surgiu como o último recurso para manter a metafísica, pois o *Ser* depois de tão rebaixado não conseguiu mais sustentá-la. O último reino da verdade e do *Ser* foi, portanto, a História, pois o homem olha para o passado para compreender o real. Eram a causa ou a História que forneciam explicação e traziam a verdade. Tanto Marx, na economia, na política e na sociologia, quanto Freud, na psicologia, buscaram compreender o real a partir de seu passado⁴³.

Nietzsche, o último filósofo metafísico do século XIX, anunciou: “Deus está morto”, ou seja, os valores superiores à vida inaugurados por Platão e as explicações que recorriam a outro plano que não esta realidade perderam o sentido como explicação do real. Mas como o homem, mesmo não sendo mais o homem grego nem o religioso da Idade Média, porém ainda herdeiro destes, lidou com essa perda?

3.4 A Dificuldade do Luto dos Pós-Modernos

Poder-se-ia dizer que a experiência feita pelos pós-modernos é resultado justamente dessa incapacidade de lidar com o fim da metafísica⁴⁴ e, por isso, baseia-se na negação do seu próprio passado – já que não é possível falar sobre ele – mas que tampouco exprime uma desvinculação com o que aconteceu. Os pós-modernos são forçados, sem que estejam conscientes disso, a repetir a antiga estrutura, ainda que para negá-la. Afinal, se os pós-modernos se voltam para o futuro e esquecem o passado, ainda assim há uma estrutura de “causa – consequência”, tal como a que vigorou no século XIX, só que agora invertida. No primeiro caso, o passado é o domínio das causas, que são *reais*. No segundo caso, a causa, mera virtualidade, está no futuro. Da mesma forma, as noções de simulacro ou verossimilhança só podem existir porque a noção de verdade vigorou.

⁴² AMARAL. Anotações de aula do curso Comunicação, Globalização e Sociedade Tecnológica I. ECO – UFRJ 2011

⁴³ AMARAL. Anotações de aula do curso Comunicação, Globalização e Sociedade Tecnológica I. ECO – UFRJ 2011

⁴⁴ AMARAL. Anotações de aula do curso Comunicação, Globalização e Sociedade Tecnológica I. ECO – UFRJ 2011

As vozes dos pós-modernos, embora muitas vezes soem como ecos do que foi dito por Nietzsche e até por Hegel, não são, contudo, um recolhimento dessa herança. São taxativos: afirmam, sem dialogar. Para eles não é nem mais uma questão de existir ou não o real, ou de recorrer ou não a uma explicação metafísica, seja ela correta ou incorreta. Trata-se da pouca relevância que o real passou a ter. O real existe até, eles não negam a realidade em que vivem. Mas qual a utilidade do real, já que existe um virtual muito mais interessante? Qual o motivo de procurar a verdade, se a simulação funciona perfeitamente? E mais: para que se voltar para o passado em busca de sentido, se o futuro oferece todas as possibilidades? Nessa concepção, sim, a História acabou, como também acabaram a verdade, o real e o fundamento.

Descartes perguntou: “existe verdade?” Já Kant: “como existe verdade? Como a verdade é possível?” Nietzsche, por sua vez, questionou: “A verdade não é uma mentira?” E os pós-modernos indagam: “Verdade? Para que isto serve?”. Há aí um deslocamento brutal de valores. Saiu de cena o conhecimento e ficou em seu lugar a eficácia. Mesmo assim, a negação pós-moderna da verdade, como essa genealogia pretendeu demonstrar, refere-se a um modelo de verdade – adequação – que funcionou de diferentes maneiras por vinte e três séculos. Mesmo que alguns considerem as afirmações pós-modernas pertinentes, elas só dizem respeito à falência de uma visão de verdade e, assim, não significam a exclusão total da verdade da vida. É sobre a permanência da verdade na sociedade atual que a terceira parte do trabalho tratará.

4. A VERDADE NO MUNDO PÓS-MODERNO

Depois dessa breve genealogia, resta ainda a dúvida acerca do motivo de prevalecer apenas uma noção da verdade, que não abarca toda sua essência, e que acabou acarretando na sua refutação por Nietzsche⁴⁵. Ou seja, por que predominou a noção da verdade como uma, eterna e imutável?

4.1 A Origem do Conceito da Verdade

Quando se volta para a concepção inicial dos gregos (*a-letheia*), que significa desvelar, percebe-se o quão pouco ela apresenta em comum com a interpretação já presente em Platão de “correção”. Segundo Heidegger, ocorreu desde Platão um deslocamento do conceito de verdade como “caráter das coisas em si” para “propriedade da sentença”⁴⁶. Todavia, em Platão, as duas visões ainda estariam presentes. Para demonstrar tal afirmação, o filósofo alemão analisou o mito da Caverna da *República*, que ele subdividiu em quatro etapas ou estágios do acontecimento da verdade⁴⁷:

- a situação do homem na caverna subterrânea (514a – 515c)
- a libertação do homem dentro da caverna (515 c-e)
- a liberação, propriamente dita, do homem para luz (515 e – 516c)
- a revisão e descida de volta tentada para a presença na caverna (516c – 517b)

Sobre o primeiro estágio, Heidegger apontou que as sombras vistas pelos prisioneiros são para eles o *Ser* em si, pois estes carecem de outra referência⁴⁸. O homem, mesmo nesse momento inicial, lida apenas com o desencoberto, ou melhor, com o máximo de desencoberto a que ele tem acesso. Contudo, no segundo estágio, depois da libertação de um dos prisioneiros, surge a comparação, pois o prisioneiro ao chegar ao mundo da luz percebe que o que via até então não passava de sombras. Nessa passagem do mito surge uma comparação, possível apenas por um *outro* desencobrimento – e não um desencobrimento maior – que são as *coisas* em si. Porém, há uma ligação entre as *coisas* e suas sombras, exatamente porque são

⁴⁵ NIETZSCHE. 2000.

⁴⁶ HEIDEGGER. 2007, p. 229.

⁴⁷ HEIDEGGER. 2007, p. 138.

⁴⁸ HEIDEGGER 2007.

as sombras *das* coisas. Surge, aí, uma gradação. É esta que permitiu o surgimento da noção de correção.

O primeiro estágio representa a situação do homem comum, ou seja, a forma de este se relacionar com o descoberto e de dialogar com a verdade (ao mesmo tempo que com a não-verdade). Por isso, em Platão “estas duas configurações se debatem e vão de encontro uma com a outra. A verdade como correção é impossível sem a verdade como descobrimento. O conceito de correção já traz consigo o de descoberto”⁴⁹.

É por esse movimento que Heidegger buscou chegar à essência da verdade⁵⁰. Ao voltar para as origens das conjecturas sobre a verdade feita pelos gregos, é possível reconhecer como o conceito de correção surgiu de um mais primitivo: o de descobrimento. Heidegger continuou seu estudo mostrando que não-verdade tampouco significava aquilo que é falso⁵¹. *Pseudos* aproximava-se mais do significado que existe hoje em pseudônimo, ou seja, um encobrimento por meio de um nome que não revela o que é o *Ser*. Portanto, não-verdade não exprimia apenas oposição ou contrário, mas mistério. Algo do qual não há nenhum conhecimento, ou com o qual não é possível estabelecer nenhuma conexão. Nas duas interpretações não-verdade era o encoberto.

Mas, embora não-verdade significasse alguma coisa que está escondida, vedada, ou que é mera aparência, ela ainda assim não podia ser desvinculada da verdade. Pois verdade, como *a-letheia*, só podia existir como resultado de uma luta, um embate contra a não-verdade, do qual a verdade – como descoberto – surgia.

Tanto o encobrimento quanto o descobrimento eram acontecimento reais e o descobrimento não decorria de uma falta de percepção.

É daí que o modo grego de pensar pode substituir o *ser* pelo *verdadeiro*. O descoberto é justamente o próprio sendo em si mesmo. *Ser verdadeiro* e *ser*, na linguagem de Platão, têm, na maioria das vezes, o mesmo sentido. De um lado, *ser* diz e significa, para os gregos, estar vigendo, em vigência, não estar sem vigência, não estar ausente do seu vigor, diz não estar encoberto; de outro lado, verdade diz e significa: descobrimento.⁵²

Por tal razão, não se pode falar de verdade em si, mas de uma verdade que existe na conexão com o homem. Heidegger concluiu que a verdade é algo humano⁵³, mas tal afirmativa não tem nada de relativo e tampouco degrada a verdade. Nesse ponto, vale a pena

⁴⁹ HEIDEGGER. 2007, p.148.

⁵⁰ HEIDEGGER. 2007.

⁵¹ HEIDEGGER. 2007.

⁵² HEIDEGGER. 2007, p.215.

⁵³ HEIDEGGER. 2007.

recorrer a Kant⁵⁴, para quem todas as verdades eram parciais, porém esse “parcial” não se aproxima do relativismo de Protágoras, o qual afirmava que o homem é a medida de todas as coisas, ou, “a cada qual a sua verdade”. Para o segundo, o conhecimento era relativo devido à constituição sensorial humana, enquanto que para o primeiro o conhecimento depende da estrutura do espírito do homem e, assim, era válido e comum para todos.

A partir do momento que a *ideia* de Platão passou a ser interpretada como a essência do *Ser*, diferenciando-se do que o homem vê (o visualizado) é que se extinguiu a noção de *aletheia*. Deixou-se de questionar o desencobrimento, para buscar a “real essência” das coisas. É só a partir dessa nova busca que tem cabimento falar de verdade como adequação entre visão e pensamento.

A verdade, no entanto, não corresponde à *ideia* que se opõe ao visualizado, mas a *visão da ideia* (esboço criador da essência das coisas). Verdade, então, como processo criativo único do homem. Nesse sentido, é plausível dizer que a verdade é humana e que o homem está sempre na verdade:

O homem que está na verdade. O homem esta na verdade na medida em que a verdade é este acontecimento de desencobrir as coisas com base no esboço criativo, não que cada um cumpra individual e conscientemente, mas cada um já nasceu e se acha dentro de uma comunidade. Ele já cresce e se desenvolve numa verdade muito bem determinada, com a qual ele, mais ou menos, se debate e discute. O homem é o sendo cuja historia apresenta e expõe o acontecimento da verdade.⁵⁵

Cabe lembrar que esse esboço criador do homem é para Heidegger o acontecimento fundamental da verdade⁵⁶. É pela formulação do conceito de “*ec-sistência*” que o filósofo apontou o que significa ser homem. Ao contrário dos outros seres, o homem tem consciência de si e do ambiente (como tal) e consegue, por isso, dominá-lo e moldá-lo. O homem é “*ec-sistente*”, para Heidegger, porque é o único *Ser* que sai de dentro de si para encontrar os outros seres para em seguida voltar para si, desta vez, compreendendo-se⁵⁷. Esse entendimento essencial que o homem carrega sobre o *Ser* e a essência das coisas permite um movimento todo próprio de envio e resgate.

Conclui-se, depois dessa investigação, que foi uma falta de compreensão sobre a verdade que possibilitou sua rejeição. Quando Nietzsche encarou a verdade como um valor

⁵⁴ KANT. 2003.

⁵⁵ HEIDEGGER. 2007, p.215.

⁵⁶ HEIDEGGER. 2007.

⁵⁷ HEIDEGGER. 2007.

metafísico que limitava o homem, ele estava se referindo somente a uma noção temporal já desgastada e incompleta, que surgiu da visão de verdade de Platão.

4.2 A Verdade Cotidiana

No entanto, tudo o que foi esclarecido até aqui diz respeito à verdade filosófica e à importância de sua defesa. Agora convém explicar como essa verdade se relaciona e como se distingue da verdade cotidiana, ou seja, a verdade em seu sentido ordinário, a verdade do dia a dia, que se faz presente a todo instante. Afinal, se não houvesse diferença entre as duas, os erros humanos – até mesmo nas áreas do saber, como a verdade científica – iriam contra a possibilidade de existência da verdade; e se elas não tivessem nenhuma ligação, todas as ressalvas que justificam esse estudo pouco sentido teriam.

Como já foi dito neste trabalho, a Filosofia é uma disciplina diferente de todas as outras porque é o “acontecimento fundamental na história do próprio homem, em si mesmo (e não de um indivíduo humano qualquer), que tem o caráter de um questionamento todo próprio, um questionamento que se transforma e em que se transforma a essência do homem.”

⁵⁸ Em outras palavras, tudo que existe para nós, só existe graças a um pensar filosófico específico.

Para exemplificar esse ponto, é interessante mostrar como é feita a interpretação de um fato real do ponto de vista filosófico pós-moderno. Segundo Baudrillard⁵⁹, em seu livro *Simulacros e Simulação*, o sentido da guerra não está mais na luta armada e a vitória militar não é mais tampouco o principal objetivo. A luta é apenas uma simulação vazia de sentido que é usada como desculpa e justificativa para que a “verdadeira guerra” possa ocorrer. O melhor exemplo desse novo tipo de guerra foi a do Vietnã. O objetivo real dessa guerra era estabelecer uma partilha das forças políticas. A China tinha que mudar sua estratégia de revolução mundial para a de um *modus vivendi* mundial, ou seja, a normalização das relações Pequim-Washington, e esse objetivo foi atingido. Para Baudrillard⁶⁰, falar de uma derrota dos EUA não seria correto, já que o fim da guerra não acarretou em nenhum desequilíbrio interno do país e em nenhuma mudança de seu sistema político. Logo, pensar em vitória ou derrota da luta bélica não interessa, pois o triunfo do processo está muito além dessa primeira visão.

⁵⁸ HEIDEGGER. 2007, p.216.

⁵⁹ BAUDRILLARD. 1991.

⁶⁰ BAUDRILLARD. 1991.

Se essa conclusão ainda causa estranhamento é justamente porque a visão pós-moderna de eficácia ainda não condiz por completo com a situação presente. Sem dúvida, do ponto de vista da eficiência, os EUA não foi perdedor, já que o país não sofreu nenhum abalo econômico. Todavia, há um ponto não mencionado por Baudrillard que diz respeito a uma ideologia. Os EUA não conseguiram impor sua ideologia política, sofrendo uma derrota moral. Se os EUA podem ser considerados perdedores, é porque ainda é válido falar nos valores filosóficos como moral e verdade.

A verdade filosófica, que surge no envio que o homem faz para compreender a si mesmo e que necessariamente preenche o imaginário, é imprescindível para que a verdade cotidiana se dê. Dizer que algo existe no campo abstrato não tira sua pertinência e tampouco invalida sua existência. A verdade cotidiana nada mais é que essa tentativa humana de realizar o que já existe no seu pensamento, alguns diriam como “ideal”. Ideal, aqui, não deve ser interpretado como sinônimo de inalcançável, mas relacionado ao conceito de *ideia*. *Ideia* como o que realiza o primordial: abre o acesso, a experiência. É a *ideia* que dá ao *Ser* a passagem, da mesma forma que a luz é a condição de possibilidade para a visão. Uma condição prévia para compreender.

É claro que se a verdade filosófica existe apenas no ideal, ela nunca poderá ser alcançada em *si mesma* pelo homem. Mas, como já foi explicitado, ela “se hominiza, no sentido de se tornar dependente do homem pois o descobrir é um acontecimento que acontece com o próprio homem (esboço criativo da essência).⁶¹” Deste modo, o homem já atinge a verdade em sua própria busca de realizá-la, embora a verdade que consegue alcançar nunca seja aquela verdade metafísica, una, eterna e imutável. Por esse motivo, quando questionado por um amigo “Como falar a verdade?”, Unamuno respondeu: “Dizendo-a sempre!”⁶².

Fazendo uso dos estudos de Charles Taylor sobre a moral, pode-se dizer que a existência da verdade filosófica é assegurada pelo “horizonte de valores comuns”, identificado pelo filósofo, que uma sociedade apresenta⁶³. Tal horizonte é caracterizado como “inescapável”, pois ao mesmo tempo que é constituído pelos homens, também os forma. Uma prova de que ainda vigora na sociedade uma verdade filosófica, ou um ideal comum de verdade, é pensar na reação que ocorreria atualmente se uma notícia jornalística mentirosa fosse publicada. Torna-se evidente que todos os homens são capazes de distinguir a mentira

⁶¹ HEIDEGGER. 2007, p.184.

⁶² UNAMUNO. 2005, p. 234.

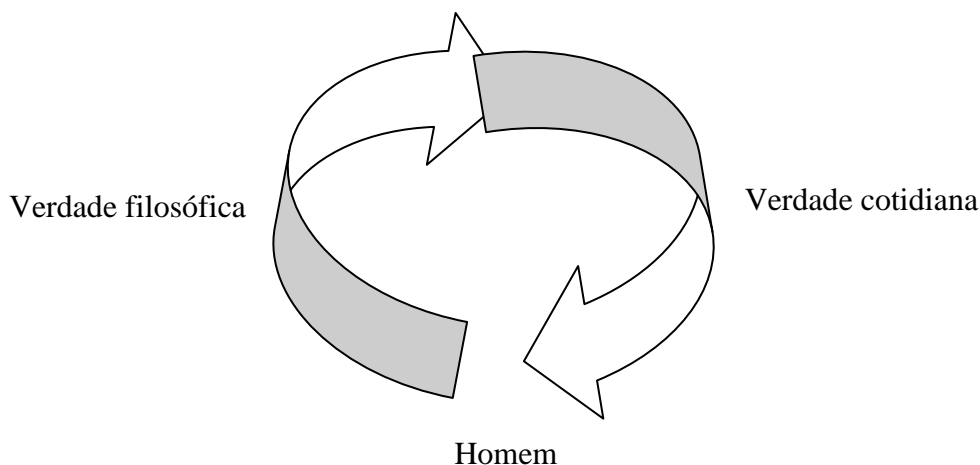
⁶³ TAYLOR. 2003

da verdade, assim como de diferenciar o certo do errado – mesmo que ecos nietzschianos continuem a repetir que a moral acabou.

Para Charles Taylor⁶⁴, é apenas nesse “fundo comum” que os gostos, desejos, opiniões e aspirações fazem sentido. Não obstante, esse horizonte não é uma limitação da liberdade de ser o que se é, mas antes o que possibilita que cada um seja e que exista um ideal moral.

Por conseguinte, não é de modo algum “para cada um sua verdade ou moral”, mas ao contrário, para todos deve existir um mesmo horizonte de verdade filosófica, da mesma forma que há um ideal moral comum, para que seja viável lidar com a verdade cotidiana. A verdade filosófica e a cotidiana estão intrinsecamente ligadas e o processo envolve criação e construção, assim como descoberta. Advogados, jornalistas, médicos, cientistas, físicos e qualquer um, até mesmo em suas relações pessoais, dependem da verdade filosófica, ao mesmo tempo que a constroem no momento que lidam com a verdade cotidiana. A verdade filosófica pode ser ainda explicada como o envio que o homem faz para alcançar o vago pressentimento que carrega dentro de si sobre o que é a verdade, e a verdade cotidiana é a resposta parcial que ele recebe desse envio.

A figura abaixo ilustra o movimento que o homem faz para conhecer a verdade.



4.3 O Bem, a Verdade e o Homem

Resta ainda tratar sobre um último ponto: se a verdade filosófica modifica-se com o tempo, ou nas palavras de Heidegger “A verdade e a abertura do que propriamente é não se

⁶⁴ TAYLOR. 2003

dão em si, como não há ideias em si, mas a abertura se dá e só se dá numa conexão intrínseca e essencial com o homem. Somente enquanto o homem existe, numa determinada história, é que se dá sendo e acontece verdade”⁶⁵ o que garante que verdade seja sempre verdade, mesmo com as variações históricas de seu conceito?

Para responder a essa última pergunta recorre-se a Heidegger mais uma vez. O filósofo alemão, a respeito do pensamento de Platão, identificou que é o *bem* que assegura essa constância da verdade. *Bem* que Platão, de acordo com Heidegger, teria designado de fardo e jugo:

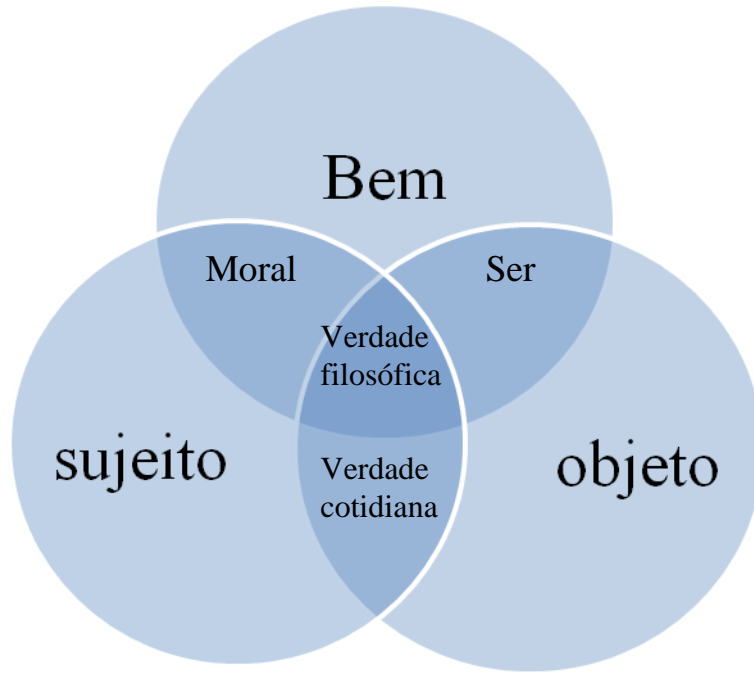
É um ônus que subjuga: de um lado, o Ser no sentido da compreensão do Ser enquanto visão da ideia, de outro lado, a verdade, no sentido grego, enquanto o desencobrimento do sendo. Dito na linguagem da filosofia moderna: de um lado, o sujeito; de outro, o objeto.⁶⁶

Bem, nesse contexto, não como aquilo que se opõe ao mal, pois não se refere a nenhum conteúdo, diz apenas sobre um modo de ser. Como uma coisa é boa para impor-se, manter-se e persistir sendo, ou seja, o que faz com que algo seja ou tenha persistência. Neste caso, fala-se da relação do *Bem* com os objetos, pois na sua relação com o sujeito, o *Bem* se dá em forma de conteúdo, formando a moral – justamente a ideia que o homem tem do *Bem*. Esta também nunca deixa de ser, embora sofra variações temporais. É o *Bem* que garante que verdade, sujeito, moral e objeto perdurem em diferentes épocas sem perder suas identidades, mesmo que ganhem interpretações peculiares. Até a própria visão que o homem tem de si mudou com o tempo. Já foi sujeito, pecador, *zoon politikon*, sem nunca deixar de ser o que é. A verdade cotidiana liga sujeito e objeto, enquanto a verdade filosófica garante a ligação desta com o *Bem*, fechando assim o ciclo. Todo esse esquema em movimento representa o tempo e as respostas históricas são a sua expressão.

Segue abaixo um esquema exemplificativo:

⁶⁵ HEIDEGGER. 2007, p.181.

⁶⁶ HEIDEGGER. 2007, p.215.



5. A VERDADE E O SUJEITO

Neste ponto do trabalho, já foram esclarecidas as principais questões que concernem ao tema da verdade. Todavia, há ainda um último ponto que merece menção para concluir este estudo. Até o capítulo passado foi abordado como a verdade se dá para o homem, mas agora chega o momento de demonstrar como esse processo ocorre para o homem, do ponto de vista interno. Tanto as explicações do envio que o homem faz para atingir a verdade e a resposta parcial que ele recebe, como o papel que o *Bem* possui para garantir a permanência da verdade em diferentes épocas foram pensadas pela ótica de um observador externo. Mas, se foi ressaltada a relação entre verdade e homem, é imprescindível que seja esclarecido, por fim, como a verdade pode surgir para este mesmo homem pela sua ótica. Para tanto, serão utilizados os estudos de Michel Foucault, Charles Taylor e Chaïm Perelman.

5.1 *Parresia*: A Prática do Dizer a Verdade sobre Si Mesmo

Em 1984, Foucault lecionou suas últimas aulas no Collège de France. *A Coragem da Verdade*⁶⁷ foi o curso ministrado de fevereiro a março daquele ano. O filósofo francês, famoso por suas arqueologias dos discursos, por meio das quais revelava as condições históricas que possibilitavam a formulação de determinados discursos, buscou nesse curso encontrar as formas pelas quais o sujeito dizendo a verdade se manifesta, ou, “representa a si mesmo e é reconhecido pelos outros como dizendo a verdade”⁶⁸. Sendo assim, diferentemente do que Foucault fez em *A Ordem do Discurso*, não era seu objetivo no curso de 1984 identificar as formas que o discurso toma para ser considerado verdadeiro em diferentes momentos históricos.

Em *A Ordem do Discurso*, lançada em 1971, Foucault ressaltou o processo mais preponderante dos três tipos de controle externo do discurso que atuam no aparecimento e a divulgação de novos enunciados: a vontade de verdade. Para Foucault, a vontade de verdade surgiu como uma necessidade dos homens a partir de Platão, quando este definiu o discurso do verdadeiro como aquele que se opõe ao falso e, assim, possibilitou o surgimento de uma

⁶⁷ FOUCAULT. 2011.

⁶⁸ FOUCAULT. 2011, p. 4.

busca pela verdade. Esse discurso do verdadeiro foi, portanto, historicamente construído e, por isso, não se assemelha ao discurso verdadeiro dos dias atuais⁶⁹.

No século VI a.C. o discurso do verdadeiro que prevalecia era aquele proferido por quem tinha o direito, no caso os poetas – Hesíodo e Homero – que eram inspirados pelas musas. O discurso deles era considerado verdadeiro não por se contrapor a um falso, mas porque era respaldado pela esfera do divino. Já no século V a.C., os sofistas reformularam o discurso do verdadeiro: a verdade ganhou um caráter de relatividade e passou a se definir pelo próprio enunciado e não pelo que é enunciado. Contudo, como já foi anteriormente mencionado, Platão modificou esse quadro. É no diálogo *Górgias* que o filósofo fez seu ataque aos sofistas, opondo o método socrático para alcançar a verdade à prática retórica utilizada pelos sofistas.

No século XVI o discurso do verdadeiro ganhou novos contornos a partir de Galileu. A vontade de verdade que atravessava o discurso era baseada em uma verdade verificável e útil, ou seja, o discurso só podia ser considerado verdadeiro quando apresentava uma verdade racionalmente previsível (fórmulas) e aplicável (tecnologia).

Como visto, ao longo da História, o discurso do verdadeiro se metamorfoseou, já que sempre respondeu a uma urgência de determinado momento, dialogando com a produção de sentido e com a distribuição institucional que se verificam na sociedade. Tendo em vista esse processo histórico, Foucault ressaltou como essa vontade de verdade foi, cada vez mais, se intensificando: desde o século XVI que todas as práticas e sistemas buscam seus fundamentos nesse discurso do verdadeiro.

Esse discurso do verdadeiro se faz passar por um discurso que é permeado pela própria verdade e não pela vontade de verdade. Nas palavras de Foucault, o discurso do verdadeiro “não pode reconhecer a vontade de verdade que o atravessa”⁷⁰ pois, do contrário, ele perderia seu prestígio. Assim, o discurso do verdadeiro é encarado apenas como algo positivo e é negligenciado o fato que, quando esse discurso se afirma como transpassado pela própria verdade – e não pela vontade de verdade – ele está, de fato, excluindo vários outros discursos.

É interessante trazer esse estudo sobre a vontade de verdade para constatar o quanto em comum ele apresenta com o que foi feito neste trabalho no capítulo três da genealogia. Contudo, como se pode notar, Foucault colocou em foco os discursos produzidos, no caso, os discursos que transmitem o que se considera verdadeiro em cada período histórico e não falou em verdade em si. Mas, a sua atitude é muito coerente, pois, como também foi explicitado, o

⁶⁹ FOUCAULT. 1996. (A posição do autor será examinada nos parágrafos seguintes.)

⁷⁰ FOUCAULT. 1996 p. 20.

tema da verdade a partir de Nietzsche passou a ser muito delicado, pois ela perdeu o prestígio que detinha até então.

Entretanto, não se pode confundir a questão do discurso do verdadeiro e da vontade de verdade com a pesquisa feita por ele nos seus últimos anos de vida, porque em *A Coragem da Verdade*, Foucault estava mais interessado em analisar as práticas, que existem desde a Grécia antiga, que o homem encontra para dizer a verdade sobre si mesmo e não sobre os diferentes tipos de discursos que já vigoraram. Notar essa mudança no estudo de Foucault é essencial, porque muitos concluem precipitadamente, devido às suas primeiras obras, uma rejeição de Foucault à noção de verdade, tendo em vista que ele sempre falava apenas de um discurso que pretendia ser verdadeiro. Contudo, com o prosseguimento de sua pesquisa, principalmente este curso de 1984, fica claro como ele antes se dedicou a uma análise das estruturas epistemológicas e em *A Coragem da Verdade* passou a fazer um estudo das formas “aletúrgicas”⁷¹. Ou seja, na primeira fase de sua obra se tratava de analisar a necessidade humana de um discurso do verdadeiro, sem se questionar sobre a existência ou não de verdade. Já na fase final de sua obra, sobre as transformações do homem na medida em que sua relação com os outros e consigo mesmo depende de uma determinada forma de “dizer a verdade”. Em nenhum dos dois momentos entra em cena a existência da verdade em si, mas apenas como o homem lida e vive com a ideia de verdade. Vale ainda ressaltar que o que Foucault trouxe é bem diferente do discurso pós-moderno e não se deve confundir os dois, pois embora Foucault não falasse mais em real, fundamento, verdade e moral como os pilares metafísicos da Filosofia, esses temas ainda encontravam espaço em suas obras, embora sejam vistos apenas pelas consequências que suas formulações deixam nas sociedades.

Em *A Coragem da Verdade*⁷², Foucault identificou a importância do princípio de dizer a verdade sobre si mesmo. Na cultura antiga essa era uma prática tão frequente que os exemplos são abundantes e facilmente identificáveis. Basta lembrar de Sócrates, dos estoicos, dos pitagóricos, de Demétrio etc. Até o famoso princípio socrático “conhece-te a ti mesmo” não seria mais que uma implicação de um princípio ainda mais primitivo: *sautoû epimelê* (ocupa-te de ti mesmo), que possibilitou toda uma “cultura de si”, que até hoje é possível encontrar, embora esteja atualmente mais restrita aos consultórios médicos ou psiquiátricos.

Foucault dedicou praticamente todo o curso para falar sobre a *parresia*, que pode ser definida como a atividade que consiste em dizer tudo. Quando vista de maneira pejorativa, significa um dizer qualquer coisa. Porém, em seu valor positivo, analisado por Foucault,

⁷¹ FOUCAULT, 2011

⁷² FOUCAULT, 2011. (A posição do autor será examinada nos parágrafos seguintes.)

parresia consiste em dizer a verdade, sem reserva, dissimulação, barreira ou utilizando qualquer método para mascará-la. *Parresia*, contudo, é um dizer a verdade bem específico, pois pressupõe três fatores. O primeiro é que o que é dito corresponda exatamente ao que pensa seu interlocutor; sendo assim, a *parresia* se contrapõe à retórica sofística, já que esta se define justamente pelo não comprometimento entre o orador e sua fala. A retórica aqui vista apenas como a arte praticada pelos sofistas, para quem não havia outro plano que o das opiniões. Estas deviam ser tomadas com base na persuasão (*peithos*), que permite um consenso sobre questões políticas. Górgias, o sofista que se tornou famoso por louvar Helena, disse que o orador é aquele que é capaz de fazer com que as grandes coisas pareçam pequenas e vice versa. A verdade para eles estava limitada ao nível do discurso como, por exemplo, em uma assembleia, onde para cada um o seu ponto de vista era o verdadeiro.

O segundo fator é que haja um vínculo entre os dois interlocutores, pois para que ocorra *parresia* o ouvinte deve estar igualmente comprometido. O terceiro e último fator diz respeito à coragem necessária do interlocutor de proferir a verdade, ou seja, que haja uma noção de risco em jogo. O risco não se refere apenas à relação estabelecida, tendo em vista a coragem de um de dizer e do outro de escutar uma afirmação crua e recebê-la como verdadeira, mas principalmente o risco de morte do que pronuncia, quando a verdade dita não pode ser suportada pelo que a escuta.

O melhor exemplo para ilustrar o risco é, mais uma vez, Sócrates que, acusado de corromper a juventude e de não honrar os deuses da cidade, foi condenado à morte. Sócrates, porém, não abriu mão de seu discurso nem quando esta possibilidade surgiu como opção para poupar sua vida. Na *Apologia* de Platão⁷³, Sócrates fez sua defesa e, para tanto, revelou sua missão, confiada a ele pelo Deus de Delfos, que consistia em deixar o reino da opinião (*doxa*) para buscar o verdadeiro conhecimento (*épistémé*) até onde fosse possível e levá-lo aos cidadãos de Atenas. As opiniões sofrem frequentemente de uma falta de análise profunda e, portanto, são enganosas. Por isso, deve-se lutar contra a opinião, que não se reconhece como tal e que se mostra como certeza: “A ignorância mais condenável não é essa de supor saber o que não sabe?”⁷⁴ É por tal motivo que, para Sócrates, jamais existira nenhum bem tão significativo quanto a sua missão para a *polis*. Não porque sua prática trouxesse a sabedoria aos cidadãos, mas porque incitava uma busca do verdadeiro conhecimento, ao demonstrar a ignorância dos homens. Em resumo, Sócrates afirmou que uma vida sem exame não vale a pena ser vivida, de modo que o pensamento acompanha a vida quando ela leva os conceitos

⁷³ PLATÃO, 1999.

⁷⁴ PLATÃO, *Apologia de Sócrates*, 29b.

de justiça, felicidade e bem. O cuidado consigo mesmo corresponde ao momento em que os olhos se abrem para a realidade e a ideia falsa de si mesmo desaparece. Todo esse engajamento de Sócrates evidencia como era impossível para ele desvincular-se do que dizia, simplesmente porque não era apenas um discurso qualquer, mas a prática da *parresia*, que torna impossível para o interlocutor se distanciar de seu discurso, já que este o constitui.

Esse fator da coragem é o mais importante da prática da *parresia*. Como Foucault ressaltou⁷⁵, Aristóteles evidenciou esse vínculo em *Ética a Nicômaco*⁷⁶, quando trouxe o conceito de *megalophyshia* (grandeza da alma): “O magnânimo não se expõe a perigos insignificantes, nem tem amor ao perigo, pois estima poucas coisas; mas enfrentará os grandes perigos, e nesses casos não poupará a sua vida, sabendo que há condições em que não vale a pena viver.”⁷⁷ E continua em seguida:

Terá que ser franco no amor e no ódio, pois a ocultação dos próprios sentimentos é marca de timidez; além disso, se importará mais com a verdade do que com a opinião das pessoas e falará e agirá abertamente, uma vez que desprezando ele os outros homens (ordinários), é sincero e franco, salvo quando se expressa com irônica auto-depreciação, como faz com as pessoas comuns.⁷⁸

Com essa passagem, pode-se perceber como a *parresia* está intimamente ligada a uma questão moral. Hannah Arendt, filósofa conhecida pelos seus estudos sobre o mal e a moral, também aponta em seu livro *Responsabilidade e Julgamento*, como o “conhece-te a ti mesmo” de Sócrates é um diálogo interno que equivale no fundo a uma regra moral internalizada. Assim:

No caso de Kant, a consciência ameaça com o desprezo por si próprio; no caso de Sócrates, como veremos, com contradizer-se a si mesmo. E aqueles que temem o desprezo por si próprio ou contradizer-se a si mesmo são mais uma vez aqueles que vivem consigo mesmos; acham as proposições morais evidentes em si mesmas, não precisam da obrigação.⁷⁹

Arendt traz a conduta socrática para explicar porque apenas uns poucos cidadãos alemães não cometeram atrocidades durante o regime nazista, reforçando mais uma vez como a prática da *parresia* se distingue de maneira brutal de outros modos de dizer a verdade. Para os poucos indivíduos em que a moral está internalizada, ou seja, para os que mantêm um

⁷⁵ FOUCAULT. 2011, p. 13.

⁷⁶ ARISTÓTELES. 2007.

⁷⁷ ARISTÓTELES. 2007, 1124b.

⁷⁸ ARISTÓTELES. 2007, 1124b.

⁷⁹ ARENDT. 2004, p. 142.

diálogo interno, a moral é imutável e, por isso, nunca sofre um colapso, nem mesmo em um regime totalitário que mude as leis. Esses poucos indivíduos continuaram perfeitamente capazes de distinguir o certo do errado, mesmo quando o regime nazista estava em vigor.

Um exemplo histórico e mais atual do risco da *parresia* é a morte de Sophie Scholl, Hans Scholl e Christoph Probs durante o regime nazista. Em 1942, os três estudantes foram guilhotinados por distribuírem pela faculdade folhetos que criticavam Hitler. Sophie, ao fim do julgamento, desafiou o juiz, dizendo: "Muitos outros pensam as mesmas coisas que nós, mas não têm coragem de admitir. Você sabe que essa guerra está perdida" e seu irmão, antes de ser guilhotinado, proclamou: "Vida longa à liberdade". Nenhum dos três demonstrou desespero na hora da morte.

Porém, como já foi mencionado, existem outros modos de dizer a verdade e outros sujeitos que não o *parresiasta*, dentre os quais Foucault⁸⁰ identificou três: o profeta, que diz a verdade em nome de outro e fala enigmaticamente sobre o destino; o sábio, estruturalmente silencioso, que fala apenas quando solicitado, sobre o ser do mundo e das coisas; e o professor, que transmite uma *tékhnē* que recebeu, a qual não acarreta em nenhum risco para si. O *parresiasta* não fala a verdade nem sobre o destino, nem sobre o ser e a natureza, nem sobre um saber-fazer. Ele fala em seu próprio nome e de forma singular sobre os indivíduos e sobre uma situação específica e, assim, coloca em jogo o discurso do verdadeiro (*éthos*).

Porém, é importante ressaltar que, mesmo com suas peculiaridades, a profecia, a sabedoria, o ensino, a técnica e a *parresia* são todos modos de dizer a verdade. Desde a Grécia é possível encontrar essas quatro figuras e esses quatro modelos, mas se naquela época os quatro eram facilmente distinguíveis, com o passar dos séculos a distinção se torna mais difícil. Na época romana o modo *parresiástico* aproxima-se da modalidade da sabedoria. Já na Idade Média, há uma junção entre o modelo profético e o *parresiástico*, ou ainda entre o modo da sabedoria e o do ensino. Em relação à época moderna, Foucault preferiu não fazer afirmações categóricas, mas sugeriu que alguns discursos políticos e revolucionários poderiam ser vistos como a antiga modalidade do dizer profético, enquanto a modelo da sabedoria seria o discurso filosófico e a ciência ocuparia o lugar do tecnicista.

Ainda sobre a noção de *parresia*, Foucault analisou como ela é primeiramente uma noção política, porque surge em um momento em que a sociedade estava arraigada no surgimento da prática política e da democracia, e deriva depois para a esfera da ética pessoal e da constituição do sujeito moral. Torna-se irrefutável a partir do estudo da *parresia*, a

⁸⁰ FOUCAULT. 2011. (A posição do autor será examinada nos parágrafos seguintes.)

evidência da forte relação entre sujeito e verdade. A noção de *parresia* interessou particularmente Foucault porque:

Trata-se da análise das relações complexas entre três elementos distintos, que não se reduzem uns aos outros, que não se absorvem uns aos outros, mas cujas relações são constitutivas umas das outras. Esses três elementos são: os saberes, estudados na especificidade da sua veridicção; as relações de poder, estudadas não como uma emanção de um poder substancial e invasivo, mas nos procedimentos pelos quais a conduta dos homens é governada; e enfim os modos de constituição do sujeito através de práticas de si. É realizando esse tríplice deslocamento teórico – do tema do conhecimento para o tema da veridicção, do tema da dominação para o tema da governamentalidade, do tema do indivíduo para o tema das práticas de si – que se pode, assim me parece, estudar as relações entre verdade, poder e sujeito, sem nunca reduzi-las umas às outras.⁸¹

Essa conclusão é de grande valia para este trabalho, tendo em vista como reforça o que já foi dito sobre sujeito e verdade no capítulo quatro. É impossível desvincular um do outro e, assim, sempre haverá um paralelismo entre ambos.

Para concluir sobre a *parresia*, cabe destaque uma última ressalva de grande importância para o estudo da verdade: o surgimento de um “parceiro indispensável neste processo”⁸², ou “o auxiliar quase necessário dessa obrigação de dizer a verdade sobre si mesmo”⁸³. Em resumo, para que esta prática possa ocorrer é sempre vital a presença do outro. “O outro que escuta, o outro que incentiva a falar e que fala ele próprio”⁸⁴. Foucault percebeu como essa figura o outro é vaga e nebulosa, podendo ser tanto o médico, o psiquiatra, o psicólogo ou psicanalista na cultura moderna, como qualquer um na Idade Antiga. Um professor, um filósofo, um amigo, um amante, um conselheiro ou apenas um homem de idade e sério. Pois a questão não gira em torno de quem é o outro, mas do papel que esse outro desempenha no processo que é, em resumo, uma prática a dois. A fala franca (*parresia*) sempre se dirige a alguém para que o indivíduo que fala possa dizer a verdade sobre si mesmo e se constituir como sujeito que diz a verdade sobre si mesmo.

⁸¹ ARENDT. 2004, p. 142.

⁸² FOUCAULT. 2011, p.10.

⁸³ FOUCAULT. 2011, p.10.

⁸⁴ FOUCAULT. 2011, p.10.

5.2 *Gnothi Seauton*

Tendo em vista como o *gnôthi seauton* (conhece-te a ti mesmo) é a prática de *parresia* por excelência e Sócrates o mais evidente *parresiasta*, vale perguntar: onde estava o outro na prática e na filosofia socrática?

A filosofia socrática é marcada por três grandes temas: o homem interior (*psychê*), a verdadeira sabedoria (*sophrosyne*) e o tema da virtude (*areté*). Contudo, é importante salientar que, embora o conhecimento de si mesmo tenha um papel fundamental na doutrina socrática – pois é um tema essencial em relação à *psychê* –, ele não é visto como um sinônimo de sabedoria.

Conhecer a si mesmo é uma atividade reflexiva na qual o sujeito tem como objeto o próprio sujeito (*auto to auto*), mas o que exatamente Sócrates quis dizer com o “si mesmo”? O “si” é dividido em duas partes: alma e corpo. No entanto, é a alma (*psychê*) que dispõe do corpo e não o contrário. Por exemplo, quando um corpo anda, há um “elemento” que faz o corpo andar e esse elemento é a alma, pois é ela que se serve do corpo e é o sujeito das ações corporais. Mas a alma é formada também por duas partes⁸⁵: uma apetitiva e outra intelectual, que é conhecida como *nôus*. O *nôus* corresponde à parte essencial da alma, que é responsável pelo pensamento e, portanto, considerada a parte divina da alma. É o pensamento que distingue o homem dos outros animais e que o aproxima do divino. No diálogo *Alcebiades*, Platão utiliza a metáfora da pupila para ilustrar o *nôus*, enquanto o olho representa a alma. Para ver a própria alma, deve-se dirigir o olhar para uma outra alma, da mesma forma que para conseguir se enxergar é necessário olhar no olho de outra pessoa seu reflexo. É o *nôus*, o princípio do conhecimento, que deve ser procurado e, por isso, para conhecer o seu próprio intelecto, deve-se voltar para um outro intelecto. Como o “si” para Sócrates é qualificado como alma, o conhecer a si mesmo pode ser interpretado como um cuidado para consigo mesmo, mas esse cuidado também só pode ser realizado quando se cuida de outro⁸⁶.

É por esse motivo que o filósofo grego fazia uso de um método específico, a dialética, para alcançar a verdade. Entra neste momento um novo “outro”, o exterior, necessário para que se possa estabelecer o diálogo com o “outro” interior. A *techné dialektiké* era uma pesquisa em comum, na qual um protagonista afirmava uma tese que era refutada pelo outro, de

⁸⁵ A divisão da alma aqui referida baseia-se apenas nos primeiros diálogos platônicos, nos quais, acredita-se, Platão teria reproduzido o pensamento de seu mestre. A tripartição da alma, que se vê na República, seria mais propriamente platônica.

⁸⁶ GIGANDET. Anotações de aula do curso « Socrate », 2011 Université Paris XII (Créteil).

maneira a criar uma nova tese mais perfeita que a precedente. É por esse processo de tese e antítese que a verdade era construída progressivamente. Sócrates interrogava os outros, porque essa era a única maneira de conhecer seu próprio intelecto. A missão de Sócrates consistia justamente nessa busca pelo saber, que pode ser exprimida pela fórmula do “Conhece-te a ti mesmo”. O *Gnôthi seauton* é como um diálogo silencioso entre as duas partes do eu. Em outras palavras, o próprio ato de pensar, pois para pensar faz-se necessário uma formação interiorizada do outro, como uma divisão de si.

Esse estudo da prática socrática exemplifica como ocorre a *parresia*. A condição fundamental do dizer a verdade sobre si mesmo, como fica aqui evidenciada, depende do outro. Um outro exterior, interlocutor, que deve ser internalizado para possibilitar o diálogo interno, o pensar, permitindo que o sujeito desvele a verdade.

5.3 A Importância do Outro na Formação da Identidade segundo Charles Taylor

Em seu estudo sobre como funciona a moral para o homem na sociedade no livro *Ethics of Authenticity*⁸⁷, Charles Taylor concluiu que raciocinar em questões morais é sempre uma prática a dois. Ademais, os dois interlocutores devem reconhecer pelo menos alguma demanda moral, pois sem isso não há nenhuma possibilidade alguma de argumentar sobre o que é certo ou errado. Assim, o filósofo chegou a uma característica geral da vida humana que ele denominou “caráter dialógico”. Para Taylor, o homem se torna pleno, capaz de entender a si mesmo e de definir sua identidade por meio da aquisição de uma rica linguagem humana de expressão. Linguagem não apenas no sentido de palavras usadas por um povo, mas também os modos de expressão pelos quais o homem forma sua identidade, incluindo a linguagem da arte, do amor etc. O interessante de utilizar esse conceito de linguagem é que ele deixa claro como ninguém pode construir algo único e diferente de todos os outros, tendo em vista que a linguagem é justamente o que se forma em troca com os outros. Pois, se há nesta cultura um incentivo para que cada um construa sua identidade, esta só pode ser formada no diálogo, ou em uma tensão, com os interlocutores significativos (*significant others*). Os relacionamentos, que Taylor identifica na cultura atual como essenciais, são importantes principalmente porque

⁸⁷ TAYLOR. 2003, p. 32.

permitem que os homens possam se definir e não apenas porque preenchem uma necessidade afetiva.

Mais uma vez entra em cena o conceito de Taylor de horizonte inescapável (*inescapable horizon*)⁸⁸ porque é apenas em um fundo comum que os gostos, desejos, opiniões e aspirações fazem sentido. Esse horizonte não é uma limitação para o homem ser livremente, mas o que permite que ele seja. O caráter dialógico é encontrado até nas figuras tipicamente solitárias, como o eremita ou o artista. Para o primeiro o interlocutor é Deus e para o segundo uma audiência, mesmo que futura. Em resumo, para a construção da identidade deve-se encontrar o que é significativo em relação aos outros.

É graças a esse horizonte em comum que se pode entrar em acordo sobre as questões morais e, assim, não é possível dizer que elas se baseiem em apenas uma preferência emocional. Um sentimento não pode determinar por si só o que é significativo. Taylor usa o exemplo dos fios de cabelo para esclarecer esse ponto, demonstrando que alguém que tenha exatamente 3.732 fios de cabelo não verá jamais essa questão como um motivo para se diferenciar e para se definir. Mesmo que tal pessoa queira, por hipótese, que isso seja relevante, jamais conseguirá que os outros acatem o seu critério. Fica, de tal forma, comprovado como cada um não faz suas próprias escolhas independentemente, mas sim num diálogo com os outros, tendo em vista o que faz sentido para a sociedade⁸⁹.

É por isso que tantos grupos, como o dos homossexuais, lutam para serem reconhecidos pela sociedade. Não apenas para terem direitos iguais aos casais heterossexuais, mas também porque dependem desse reconhecimento para estabelecer sua identidade social. Essa luta por legitimidade traz um ponto importante da cultura moderna que é a valorização das diversidades. No entanto, muitas vezes isso é mal interpretada, pois a valorização das diversidades não significa que qualquer opção é igualmente válida. Essa visão nega a existência de um horizonte de significação. Tendo em vista que se não há esse horizonte a escolha em si e por si só, ou seja qualquer escolha, perderia seu sentido e seria insignificante. O ideal de livre escolha, que existe na sociedade, pressupõe justamente que exista outros assuntos de significância além da livre escolha⁹⁰.

Taylor ressalta, contudo, que essa dependência dos outros não é algo que surge na modernidade, mas que sempre existiu de diferentes maneiras. Antigamente existiam categorias sociais bem definidas que garantiam que qualquer um pudesse ser facilmente

⁸⁸ TAYLOR. 2003, p.34.

⁸⁹ TAYLOR. 2003.

⁹⁰ TAYLOR. 2003.

reconhecido e identificado e, assim, não se falava sobre identidade ou reconhecimento, apenas porque o assunto era muito pouco problemático. Em uma sociedade democrática, no entanto, esse quadro muda e mesmo que as pessoas ainda possam se identificar pelo seu papel social, isso já não é mais suficiente. A construção da identidade tem, agora, que ser descoberta como uma maneira individual de ser e, por isso, consiste em uma negociação entre o eu e o outro.

O interessante em trazer as observações de Taylor e de Foucault sobre a formação do sujeito é demonstrar como a moral e a verdade só fazem sentido para o homem se há a noção do outro. Seja o outro internalizado para produzir o diálogo socrático, seja o outro como o interlocutor para construir a verdade de si mesmo, seja o olhar do outro para a construção da identidade ou seja a noção do outro na ética, encontrada tanto na máxima chinesa, formulada por Confúcio: "Não faça aos outros, aquilo que você não quer que eles façam a você" como no imperativo categórico de Kant: "Age como se a máxima de tua ação devesse tornar-se, através da tua vontade, uma lei universal".⁹¹

Se o papel do outro já foi tão bem identificado para assuntos relativos à moral, o mesmo não ocorreu para a verdade, salvo poucas exceções. Como já foi esclarecido neste trabalho, a moral é a relação que o homem estabelece com o *Bem*, o qual subjuga o sujeito de um lado e do outro o objeto. Objeto nessa linguagem significa o real em geral, aquilo que está fora da esfera que o homem percebe como sujeito (o eu). A inseparabilidade do outro, nesse caso, é evidente, já que não se pode falar em *Bem* sem pensar em sujeito e objeto. Porém, é curioso ressaltar como as noções de verdade carecem da percepção do papel do outro para sua constituição, principalmente quando se tem em vista que a verdade se encontra no cerne entre sujeito, objeto e *Bem*. Foucault foi inovador ao detectar a prática do *parresiasta*, que evidencia sobre a verdade tanto o papel do *Bem* como moral, como a importância de um interlocutor (o outro). Sócrates, sem dúvida, tinha consciência da complexidade da verdade, caso contrário, não teria elaborado uma técnica de diálogo para atingi-la e tampouco teria morrido pelo seu ideal moral. Outros pensadores e líderes do passado também detectaram a importância da verdade e tudo que ela toca, mas o problema em jogo não é apenas demonstrar como tantos chegaram à mesma conclusão e sim se perguntar sobre o risco que existe em não fazer essa busca e negligenciar esta conclusão. O quadro pós-moderno deixa claro que vigora atualmente uma falta de entendimento sobre a verdade, pois a enxerga como uma releição metafísica ultrapassada que não tem mais pertinência, conforme exposto ao fim do capítulo três.

⁹¹ KANT. 2003.

Nas próximas três e últimas etapas será aprofundado o que é este “outro”, o conceito de verdade elaborado por Chaim Perelman e a importância da comunicação.

5.4 O Outro

Neste momento, deve-se perguntar o que significa exatamente o outro. Para responder a essa questão será feita uma análise da crítica do pensamento dialético por meio principalmente da obra de Deleuze: *Nietzsche e a filosofia*, 1962, e *Diferença e repetição*, 1968.

Antes de iniciar este estudo, é importante definir o que se está falando exatamente com a palavra “dialética” neste capítulo. Este termo recebeu ao longo da história da Filosofia diferentes significados, sendo impossível sintetizá-los. Todavia, pode-se destacar quatro significados fundamentais: como método da divisão; como lógica do provável; como lógica; e como síntese de opostos. O primeiro sentido caracteriza o pensamento platônico, o segundo o pensamento aristotélico, o terceiro o pensamento estóico e o quarto o hegeliano⁹². Na Filosofia moderna e contemporânea, a palavra assume habitualmente o quarto significado. Por isso, quando Deleuze faz a crítica ao pensamento dialético, ele está se referindo a esse último sentido⁹³. Na concepção de Deleuze, as ideias são como representações do mundo e o método aplicado, a dialética, se apropria dessas ideias acentuando suas diferenças como se fossem absolutas. A questão trazida à tona por Deleuze é: como é possível pensar fora desse modelo opositivo?⁹⁴

Para tornar mais clara o pensamento de Deleuze, pode-se partir da crítica de Adorno⁹⁵ à dialética que é de mais fácil compreensão. Adorno, embora tenha reconhecido que Hegel tenha introduzido na Filosofia a contradição e insistido no “poder do negativo”, afirmou que este acabou por anular o negativo no positivo quando resolveu essa contradição numa síntese. Nessa síntese, Adorno apontou o caráter conciliador e otimista da filosofia hegeliana. Para Adorno não há uma síntese, e sim uma Filosofia contestadora do existente, onde há apenas negação e uma não identidade. Hegel seria utópico e, depois do horror da Segunda Guerra Mundial, sua filosofia teria perdido o sentido. O papel da Filosofia passaria a ser apenas o de criticar, sem que haja um ideal de integridade⁹⁶.

⁹² ABBAGNANO, 2007 p.315.

⁹³ DELEUZE, 1976.

⁹⁴ DELEUZE, 1976.

⁹⁵ ABBAGNANO, 2007 p.323.

⁹⁶ ABBAGNANO, 2007 p. 323.

Deleuze, embora também tenha refutado a teoria de Hegel, o fez de forma diferente. Ele compartilhava a visão nietzschiana e, em vez de adotar o negativismo de Adorno, defendeu uma “afirmatividade”. Em seu livro “*Nietzsche e a filosofia*”, Deleuze iniciou sua crítica a Hegel explicando o pensamento de Nietzsche e sustentando que a lógica deste não é dialética, ao contrário do que se alega equivocadamente. Dizer que existe um e outro não é suficiente para assegurar uma dialética, pois esta depende do papel que o negativo desempenha na relação entre eles. Em Nietzsche há o pluralismo, a força tem por objeto a outra força, esse pluralismo embora tenha uma aparência dialética por causa dessa tensão entre as forças, não o é⁹⁷.

Para Nietzsche toda a força se caracteriza pela sua relação com outra força, sempre afirmando sua diferença. Ela constrói sua identidade pela diferença que apresenta em relação à outra força e, assim, neutraliza as diferenças: em vez do OU tem-se o E. Esta proposta de trocar a conjunção OU pelo E é própria de Deleuze. A força nunca nega a outra pelo aquilo que ela não é. O negativo nesse caso:

Não está presente na essência como aquilo de que a força tira sua atividade, pelo contrário, ele resulta desta atividade, da existência de uma força ativa e da afirmação de sua diferença. O negativo é um produto da própria existência: a agressividade necessariamente ligada a uma existência ativa, a agressividade de uma afirmação. Quanto ao conceito negativo (isto é, a negação como conceito), ‘é apenas um pálido contraste, nascido tardiamente em comparação com o conceito fundamental, todo impregnado de vida e paixão.’⁹⁸

A visão dialética corresponde à força reativa que nega a outra para poder existir, pois não tem força para afirmar sua diferença.

Ao fim dessas considerações acerca do pensamento de Hegel, Nietzsche e Deleuze, pode-se constatar duas posições em relação à ideia do outro: inclusão e exclusão. Essa segunda visão da figura do outro, como aquele que precisa ser negado, ou rejeitado, para que o sujeito possa existir não interessa para este trabalho. O interessante do papel do outro proposto aqui é que ele permita uma identificação ou um acordo apesar da diferença ontológica entre as partes, ou seja, que ele exista afirmando sua diferença. Para resumir o conceito de outro do qual se trata neste trabalho, propõe-se o prefixo “*co*” de compaixão, de conviver etc. Lembrando mais uma vez Unamuno que, em 1936, enfrentou o general Millán Astray, líder da Legião Estrangeira e braço-direito do general Franco. Neste período as tropas de Franco avançavam pela Espanha, realizando massacres de civis, aprisionando e torturando

⁹⁷ DELEUZE. 1976, p. 8.

⁹⁸ DELEUZE. 1976, p.7.

intelectuais. No dia 12 de outubro, na Universidade de Salamanca, Unamuno após um discurso do general Astray, proferiu: “Vencer não é convencer e é preciso convencer, principalmente, e não pode convencer o ódio que não deixa lugar para a compaixão”. E conclui depois dos gritos dos militares da Legião, que sacavam suas armas e berravam “morte à inteligência”: “Vencereis, mas não convencereis. Vencereis porque possuem a força bruta de sobra. Mas não convencereis, porque convencer significa persuadir. E para persuadir precisam de uma coisa que lhes falta – razão e direito na luta”. O prefixo “co” implica necessariamente que existe uma diferença entre as partes, mas essa falta de igualdade é harmônica, tendo em vista que possibilita a completude.

É sobre a persuasão e verdade que a próximo tópico tratará, tendo em vista o estudo de Perelman.

5.5 Perelman e o Conceito de Verdade

Chaïm Perelman foi um filósofo do Direito, nascido em 1912, que ficou conhecido por sua obra *Tratado da Argumentação – A Nova Retórica*⁹⁹. Neste livro, o autor fez um resgate da retórica, pois depois da queda do Império Romano esta prática foi perdendo pouco a pouco a importância que detinha.

É claro que é possível encontrar desde Platão uma visão pejorativa da retórica, como no diálogo *Górgias*, onde os sofistas expõem uma prática que nada tem de virtuosa. Mas o filósofo grego no diálogo *Fedro* trouxe também um conceito de retórica que pouco apresenta em comum com a tratada em *Górgias*. Uma técnica da retórica virtuosa que deve seguir uma série de regras, quase como uma espécie de retórica filosófica. Mas, mesmo assim, é apenas com Aristóteles, quando o argumento lógico apareceu como elemento central da arte do discurso, que a retórica volta à cena. Esta é a solução encontrada por Aristóteles para garantir a ligação entre retórica e filosofia, tendo em vista que o orador que utiliza a razão tem sempre o melhor argumento e para ser convincente o orador deve ser honesto, ter a inteligência prática e ser benevolente. Já o orador que se limita à emoção não domina completamente a técnica da retórica. Para Aristóteles há coisas em que o intelecto pode agir sozinho, mas no campo da ação não é possível utilizar apenas os princípios universais, porque não existe apenas um saber contingente, e sim um saber empírico onde há escolha e argumentação. Essa

⁹⁹ PERELMAN. 1958 . (A posição do autor será examinada durante todo este tópico do trabalho. Ch1, « Les cadres de l’argumentation », § 10 « Les effets de l’argumentation », p. 59-61)

visão é contrária a de Platão, para quem a ação é sempre dirigida pela ideia do bem (verdade)¹⁰⁰.

Cícero, filósofo e político romano, também afirmava que o orador ideal é aquele que direciona sua prática para a verdade e que possua conhecimentos filosóficos¹⁰¹. A verdade de Cícero é como um horizonte e não como uma realidade a ser alcançada como ocorre em Platão. Cícero tinha influências muito fortes da escola céptica e, portanto, não acreditava em uma verdade, mas ele também tinha tendências dos estoicos, que colocavam a virtude como o *summum bonum* (bem supremo). A posição de Cícero não tem nada de contraditória, pois ele não afirmava a existência de uma verdade para os homens, mas acreditava em uma justiça na natureza que o homem deveria seguir e direcionar sua prática oratória¹⁰².

Na Idade Média, a retórica embora não fosse exaltada – como no período romano – ainda permanece pelo menos na tradição escolástica, onde havia sempre dois lados (pró e o contra) de uma questão, mas a razão e a retórica eram vistas apenas como guia para encontrar a verdade, com a refutação dos argumentos contrários. No Renascimento, com seu enfoque humanista, há mais um breve fortalecimento da retórica. O princípio da civilidade desenvolve a linguagem pública, pois a fala é vista como o que permite que os homens se insiram em uma sociedade. Surgiu nesse momento um novo papel da retórica na cidade, pois a comunicação é o que liga todos os homens e, por isso, é vista pelo seu papel civil. A retórica surge como a prática de uma deliberação intelectual e avança até no discurso religioso durante a época das reformas¹⁰³.

É principalmente com Descartes, quando teve início o paradigma lógico dedutivo, onde há uma razão (cartesiana) e o conhecimento é feito pela teoria, que a retórica é afastada com desdém¹⁰⁴. Nas palavras de Descartes “Aqueles cujo raciocínio é mais ativo e que melhor ordenam seus pensamentos, com o intuito de torná-los claros e inteligíveis, sempre podem convencer melhor os outros daquilo que propõem, mesmo que falem somente o baixo bretão e nunca tenham aprendido retórica”¹⁰⁵

¹⁰⁰ REVEL. Anotações de aula do curso « Histoire des concepts et des problèmes », 2011 Université Paris XII (Créteil).

¹⁰¹ CICERO. 1967.

¹⁰² REVEL. Anotações de aula do curso « Histoire des concepts et des problèmes », 2011 Université Paris XII (Créteil).

¹⁰³ REVEL. Anotações de aula do curso « Histoire des concepts et des problèmes », 2011 Université Paris XII (Créteil).

¹⁰⁴ PERELMAN. 1958.

¹⁰⁵ DESCARTES. *Discours de la Méthode*. 2000 p. 36 « Ceux qui ont le raisonnement le plus fort, et qui digèrent le mieux leurs pensées afin de les rendre claires et intelligibles, peuvent toujours le mieux persuader ce qu'ils proposent, encore qu'ils ne parlent que bas-breton.

Para Hobbes, em seguida, a retórica representava o perigo de guerra civil e os cidadãos deviam abandonar os seus julgamentos na esfera pública e confiar na figura do soberano.¹⁰⁶ Rousseau¹⁰⁷, em acordo com essa visão, internalizou essa alienação e propôs o conceito de consciência pública. Para esses dois filósofos não existe crença em um caminho da boa escolha, que pode reinar sobre os outros. Se os homens fizessem seus próprios julgamentos, o desacordo é certo, pois não existe uma razão comum. A consciência pública de Rousseau é fundada na emoção e em Hobbes pode-se constatar uma valorização da obediência em detrimento da capacidade de julgar. No entanto os dois fizeram uso da retórica, mas subverteram sua função. Se antes a retórica era vista como o debate para se aproximar do justo, aqui ela passou a ser usada para minimizar o debate e para estabelecer um consenso. Hobbes suprimiu os oradores da cidade e elegeu o soberano como aquele que tem a eloquência suprema. Rousseau também usa a retórica, mas como Hobbes modifica seu papel. Para Rousseau, o objetivo da retórica seria modificar os termos da linguagem e reabilitar o discurso epidíctico, que usa os recursos estilísticos em abundância, para poder persuadir (emoção) no lugar de convencer (razão). Os cidadãos devem abdicar dos seus interesses individuais para alcançar um Estado que forneça leis justas para todos. A única liberdade possível é esta, a cívica, que é garantida pela figura do legislador (no lugar do soberano de Hobbes)¹⁰⁸.

A partir do século XVII o método do cientificamente comprovável ganha mais força. Tal mentalidade alcança seu apogeu com os positivistas. Um bom exemplo é Hans Kelsen, que reduziu até mesmo a atividade jurídica a uma objetividade pura, na qual o objetivo consistia em eliminar toda a subjetividade.

Perelman foi um dos primeiros a criticar esse modelo científico ao propor a Nova Retórica. Um método para chegar a uma conclusão, mais prático do que teórico, mais concreto do que abstrato, e que não se volta para a neutralidade e verdade absoluta, mas para o domínio do possível, do plausível. O método retórico, que por muito tempo foi reduzido e considerado irracional.

Pode-se dizer que Perelman criou uma nova visão, que é como uma continuação da retórica de Aristóteles. Afinal, antes de Aristóteles existiam duas visões clássicas: uma formalista, iniciada pelos sofistas, onde o que está em jogo é parte especialmente afetiva do

¹⁰⁶ HOBBS. 1993.

¹⁰⁷ ROUSSEAU. 1988.

¹⁰⁸ REVEL. Anotações de aula do curso « Histoire des concepts et des problèmes », 2011 Université Paris XII (Créteil).

discurso, a eloquência; e a perspectiva intelectualista, iniciada por Sócrates e Platão, que era baseada principalmente na ética ou responsabilidade e na coerência lógico-argumentativa. Foi Aristóteles que reconciliou os dois, colocando de um lado a perspectiva afetiva e do outro a argumentativa. Assim como para Aristóteles, a nova retórica de Perelman, a racionalidade tem um grande papel, da mesma forma que as emoções. Porém, há uma diferença entre Aristóteles e Perelman. Aristóteles responde a Platão dizendo que a retórica é neutra, enquanto que para Perelman se trata de anular por completo a oposição que existe entre verdade *versus* sofistas.

O papel da argumentação para Perelman é provocar a adesão dos espíritos às teses apresentadas, a fim de desencadear a ação desejada ou criar uma disposição para a ação. Sobre isso, é importante sublinhar dois aspectos. A primeira é que qualquer argumento está situado em um contexto específico. Tendo em vista que um público determinado tem um papel decisivo na escolha do discurso, o orador deve saber os valores e as teses admitidos por cada auditório. Só assim ele pode estabelecer uma discussão e chegar a um acordo, sem sair do âmbito da razão. O segundo é que o argumento surge aqui como um princípio norteador. O público deve aderir à visão do orador não por que esta seja uma verdade absoluta e suprema, até porque argumentar implica justamente a possibilidade de defender a tese como sua antítese¹⁰⁹.

O filósofo belga evoca o diálogo de *Fedro*, no qual Platão defende uma retórica a serviço da verdade, e também Leibniz que, tendo percebido que o conhecimento humano não era capaz de encontrar a verdade em qualquer assunto, propôs que ao menos deveria haver um acordo sobre uma tese que fosse proporcional ao grau de certeza que ela continha¹¹⁰.

Como visto, na Nova Retórica a noção de auditório é fundamental para a compreensão do objeto, pois o público é visto como o conjunto que o orador deve influenciar pelo discurso. É neste contexto que surge com força a prática da persuasão, que dá igual importância ao orador e ao seu público (o outro). É importante destacar que essa prática jamais deixa o campo da razão.

É esta visão que caracteriza a retórica de Perelman. É uma negociação da diferença entre os indivíduos em uma determinada questão. Por isso, devem-se evitar em primeiro lugar as visões de concordância/ discordância, sedução/ persuasão, convicção/ emoção, pois a retórica é composta por todos estes elementos. Não existe apenas uma verdade e uma razão cartesiana. Trata-se de uma nova racionalidade centrada na revalorização do múltiplo. Em

¹⁰⁹ PERELMAN. 1958.

¹¹⁰ PERELMAN. 1958.

outras palavras, uma lógica preferível baseada no julgamento humano, distinto daquele raciocínio dedutivo ou indutivo. É uma racionalidade retórica¹¹¹.

Para chegar as suas conclusões, Perelman fez uma distinção entre dois principais domínios: o científico e o deliberativo, ou judiciário, e sobre a diferença do papel da argumentação em cada um deles. Ele explica que os ataques à retórica podem ser compreensíveis porque o objeto da argumentação se limita a problemas de conjuntura ou qualificação, onde não se acredita que duas posições divergentes podem ser defendidas honestamente:

Os problemas de conjuntura concernem os fatos, fatos passados nos debates judiciais e fatos futuros nos debates políticos : « X cometeu o ato pelo qual o repreendemos ? », « Tal ato provocará ou não tal consequência? », são estes o tipo de questão que nós qualificamos como conjecturais. Nos problemas de qualificação, pergunta-se se tal fato pode ser qualificado de maneira A ou B. Nos dois casos, pareceria escandaloso a possibilidade de uma defesa honesta de mais de um ponto de vista.¹¹²

No entanto, como Perelman demonstrou com seus estudos sobre a Nova Retórica, esta visão não passa de um preconceito. Perelman afirma ainda que, mesmo no domínio científico, onde há um risco menor de deformar a situação, já que a presença da contradição é um indicio de que ocorreu um erro, ainda assim a argumentação tem um papel importante. Muitas vezes, cientistas não podem fazer mais nada que escolher pelo mais provável, colocando lado a lado os prós e os contras. Até mesmo Descartes em suas *Meditações* chega a um ponto que pode apenas escolher o provável. Mas essa regra de conduta, mesmo que muito prática, não tem nada em comum com o método científico, que se define justamente pela eliminação das contradições¹¹³.

Depois de muitos séculos da depreciação da retórica, Perelman para defendê-la, retirou-a do campo do conhecimento científico, que havia invadido os outros domínios. De acordo com Perelman, o início da queda da retórica foi quando Platão colocou a questão socrática contra os sofistas: “A argumentação pode ser indiferente ao que ela é usada para defender?”

¹¹¹ PERELMAN. 1958.

¹¹² PERELMAN. 1958 p. 60 *Les problèmes de conjecture concernant les faits, faits passés dans les débats judiciaires, faits futurs dans les débats politiques : « X a-t-il accompli ce qu'on lui reproche ? », « Tel acte entrainera-t-il ou non telle conséquence ? », voilà le type de question que nous qualifions de conjecturales. Dans les problèmes de qualification on se demande si tel fait peut être qualifié de telle ou telle façon. Dans les deux cas, il semblerait scandaleux que l'on pût défendre honnêtement plus d'un point de vue.*

¹¹³ PERELMAN. 1958.

Colocar essa questão é admitir uma dissociação, uma divisão entre o direito de estabelecer o objeto do discurso e os valores a proteger. A tal divisão a retórica não pode sobreviver. Retirar a situação de seu contexto, de sua história, de sua peculiaridade e lhe impor valores universais equivale a arriscar o empobrecimento do raciocínio.

A retórica é concentrada na construção de texto argumentativo, mas também na sua interpretação. É universal, no sentido em que pode ser usada em qualquer tipo de discussão no reino das possibilidades. Finalmente, o que mais interessa para este trabalho é que ela não busca instaurar verdades absolutas, mas a plausível e adequada, sempre formada em acordo entre orador e seu público. Um acordo que é estabelecido não apesar das diferenças, mas graças às diferenças das partes.

5.6 A Comunicação

Chega-se, por fim, a última etapa deste trabalho que tratará justamente do importante papel que a comunicação desempenha na questão da verdade. Neste momento, é vital esclarecer o que se entende por comunicação para evitar uma má interpretação do que será exposto.

É bastante comum associar comunicação com a produção de discursos de uma sociedade, tal como Foucault abordou em seu livro *A Ordem do Discurso*:

Suponho que em toda sociedade a produção do discurso é ao mesmo tempo controlada, selecionada, organizada e redistribuída por certo número de procedimentos que têm por função conjurar seus poderes e perigos, dominar seu acontecimento aleatório, esquivar sua pesada e temível materialidade.¹¹⁴

Contudo, não é o objetivo desse tópico mostrar como a mídia atua na sociedade produzindo discursos e nem sinalizar as relações de saber-poder que perpassam os meios de comunicação. Até porque Foucault já o fez no curso do Collège de France em 1970, quando afirmou que:

Nenhum saber se forma sem um sistema de comunicação, de registro, de acumulação, de deslocamento, que é em si mesmo uma forma de poder, e que está ligado, em sua existência e em seu funcionamento, às outras formas de poder. Nenhum poder, em compensação, se exerce sem a extração, a apropriação, a distribuição ou a retenção de um saber.¹¹⁵

¹¹⁴ FOUCAULT. 1996, p. 9.

¹¹⁵ FOUCAULT. 1997, p. 19.

A conclusão de Foucault é válida e dificilmente contestável, principalmente quando se tem em vista a quantidade de interdições que cercam o discurso e que o filósofo identificou em *A Ordem do Discurso*. Porém, é necessário trazer essa visão de Foucault para que não se pense que o que será tratado por comunicação neste trabalho decorre de uma noção ingênua ou utópica, como Foucault classificou os estudos feitos pelos pensadores desde o século XVIII:

A opinião era para eles como que uma reatualização espontânea do contrato. Eles desconheciam as condições reais da opinião, as “media”, uma materialidade que obedece aos mecanismos da economia e do poder em forma de imprensa, edição, depois de cinema e televisão.¹¹⁶

Concluindo, em seguida, que estes desconheciam as *media*, que são regidas por interesses econômico-políticos, e por isso não foram capazes de detectar os componentes materiais e econômicos da opinião. Para Foucault, “foi o jornalismo – invenção fundamental do século XIX – que manifestou o caráter utópico de toda esta política do olhar.”¹¹⁷

Sem negligenciar as observações de Foucault, propõe-se um enfoque diferente sobre a questão, uma visão menos analítica dos discursos em si e mais filosófica e abrangente sobre a função e essência. Comunicação, aqui, pode ser encarada como o que foi dito acerca do diálogo nos últimos tópicos deste capítulo aplicado a uma escala mais abrangente. Afinal, basta estender a explicação sobre a importância do diálogo para a construção da verdade que o sujeito forma sobre si, para compreender como a comunicação funciona na produção da verdade em uma sociedade.

A percepção do homem sobre a sociedade em que está inserido passa sempre por um princípio de mediação, que limita e induz as possibilidades de escolha. No caso, os meios de comunicação são os principais mediadores atuais e o discurso jornalístico é o responsável por colocar o mundo em uma “fôrma”, fornecendo sentido e direção¹¹⁸. A função de informar é, justamente, colocar em trânsito fôrmas que levem ao surgimento da ação comum, sendo o discurso jornalístico responsável pela noção de atualidade e também pelo sentimento de pertencimento que os indivíduos têm em relação à sociedade¹¹⁹.

A comunicação funciona, então, como uma rede que liga os vários pontos (indivíduos). Vale recorrer mais uma vez ao conceito de Taylor de horizonte inescapável para

¹¹⁶ FOUCAULT. 2005, p. 125.

¹¹⁷ FOUCAULT. 2005, P. 125.

¹¹⁸ TUCHERMAN. Anotações de aula do curso Teoria da Comunicação II. ECO – UFRJ, 2009.

¹¹⁹ TUCHERMAN. Anotações de aula do curso Teoria da Comunicação II. ECO – UFRJ, 2009.

compreender essa noção de rede. É o diálogo, e em larga escala a comunicação, que permite a formação desse horizonte identificado por Taylor, porque é por ele que os indivíduos são interligados. E o jornalismo, devido a sua influência, é atualmente o principal meio de comunicação a desempenhar esse papel.

A grande contribuição que o estudo de Perelman sobre a retórica traz para este ponto é justamente para que se entenda o jornalismo e a verdade que ele tem a construir de maneira diversa daquela identificada por Foucault na produção de discursos:

Desde que foram excluídos os jogos e o comércio dos sofistas, desde que seus paradoxos foram amordaçados, com maior ou menor segurança, parece que o pensamento ocidental tomou cuidado para que o discurso ocupasse o menor lugar possível entre o pensamento e a palavra.¹²⁰

Daí a importância do resgate da retórica para melhor compreender a importância da comunicação. Não se está defendendo um discurso absoluto que se impõe pelo poder, mas justamente a construção do real, da verdade e da moral que a prática da comunicação, vista aqui como a prática de um acordo racional tal como o que Perelman propôs para a retórica, permite.

Chega-se, assim, a uma importante conclusão sobre a comunicação e, mais especificamente, sobre o discurso jornalístico, pois existem dois fatores que devem sempre constituir este discurso para que ele exerça por completo o que contém em sua essência. O primeiro é facticidade, ou seja, retratar os fatos tal como eles ocorreram, sem inventar. É o que muitos chamam de “verdade objetiva dos fatos”, mas facticidade é o termo mais adequado, pois tanto verdade quanto objetividade estão sendo empregadas nesse caso com um significado restrito. Se não for esclarecido que se está empregando essas palavras com uma definição específica, pode ocorrer facilmente uma má compreensão, uma vez que ambas remetem a campos que se sabe serem inalcançáveis por uma produção humana.

O segundo fator é que todo discurso jornalístico deve se traduzir em uma busca constante da verdade e, nesse caso, quando se usa a palavra verdade pretende-se referir à interpretação discutida ao longo de todo este trabalho. Uma verdade que dialoga com o Bem, que integra o outro e que proporciona o surgimento da verdade cotidiana. Em outras palavras, pode-se dizer que é uma busca de sentido. A verdade que deve inspirar o jornalismo é aquela denominada filosófica e, como também já foi esclarecido, preenche o imaginário humano, mas não se concretiza em si mesma. Todavia, o objetivo de uma tarefa não se encontra na sua

¹²⁰ FOUCAULT. 1996, p. 46.

realização final, mas sim, em sua execução. Por isso, o jornalista que se dedica à verdade sempre estará também realizando seu objetivo, pois já estará construindo em diálogo com todos o fundo de inteligibilidade da sociedade. Manter esse segundo fator é essencial para que não ocorra o que Baudrillard anunciou em seu livro *Simulacros e Simulações*¹²¹: a informação sem sentido. Como Arnaldo Bloch publicou em sua coluna no Segundo Caderno no dia 21/03/2009 a crônica *Jornalismo é a busca da verdade. Verdade?:*

Não existe nem existirá, jamais, um jornalismo 100% imparcial ou uma imprensa 100% independente. Nada disso impede que boa parte dos publishers, e jornalistas lotados ou não em funções investigativas, tenha, em sua consciência, a essência da idéia de seu compromisso com a busca da verdade e seja, em algum momento de sua carreira (quando não no dia-a-dia) afetada por essa idéia.(...) Com maior ou menor grau de relevo e acurácia, grandes reportagens e debates movem os meandros do poder, clamam por transformações, questionam dogmas e põem em xeque figuras públicas até então tidas como ilibadas, chamando-as à responsabilidade. Negar isso é somar-se aos profetas das trevas.¹²²

O último ponto a ser destacado sobre essa questão é que a busca pela verdade jamais pode ser confundida como um discurso que se faz passar pela própria verdade. É o discurso que busca a verdade que permite que ela continue existindo no imaginário dos homens como ideal, mas um discurso que se entende como o verdadeiro já se deturpou. Este é um cuidado vital para que o discurso não se transforme na própria verdade e caia no mesmo erro do presidente Nixon quando ao se referir sobre as atrocidades cometidas no Vietnã, declarou sua célebre frase: “Estou dizendo que, quando o presidente faz, não é ilegal.”

¹²¹ BAUDRILLARD. 1991.

¹²² FOUCAULT. 1996, p. 46.

6. CONCLUSÃO

Em 1979, o filósofo Jean-François Lyotard lançou um livro intitulado “A Condição Pós-Moderna”, que foi responsável pela expansão do termo pós-modernismo. Sobre o pós-modernismo, Sérgio Paulo Rouanet explicou:

Depois da experiência de duas guerras mundiais, depois de Auschwitz, depois de Hiroshima, vivendo num mundo ameaçado pela aniquilação atômica, pela ressurreição dos velhos fanatismos políticos e religiosos e pela degradação dos ecossistemas, o homem contemporâneo está cansado da modernidade. Todos esses males são atribuídos ao mundo moderno. Essa atitude de rejeição se traduz na convicção de que estamos transitando para um novo paradigma. O desejo de ruptura leva à convicção de que essa ruptura já ocorreu, ou está em vias de ocorrer (...) O pós-moderno é muito mais a fadiga crepuscular de uma época que parece extinguir-se ingloriosamente que o hino de júbilo de amanhã que despontam. À *consciência* pós-moderna não corresponde uma *realidade* pós-moderna. Nesse sentido, ela é um simples mal-estar da modernidade, um sonho da modernidade. É literalmente, falsa consciência, porque consciência de uma ruptura que não houve, ao mesmo tempo, é também consciência verdadeira, porque alude, de algum modo, às deformações da modernidade.¹²³

Acabaram as metanarrativas¹²⁴ e a metafísica já foi há muito tempo enterrada, desde Nietzsche que seu fim é anunciado. No entanto, este trabalho não propõe uma volta à metafísica ou aos conceitos de verdade que já vigoraram. Esse movimento seria impossível porque esses conceitos, tais como existiram, já pertencem ao passado e seria inútil pretender um retorno que ignore as mudanças. Portanto, o que se objetiva aqui é principalmente um diálogo, pois os pós-modernos não recolheram a herança da modernidade. Não falam mais em verdade, real, História ou fundamento. E essa postura tem seu preço. Ela exclui várias outras formas de pensar e acaba limitando cada vez mais a existência humana. Agora, o homem se vê aprisionado pelo paradigma da eficácia.

Essa prisão é sentida por muitos. Taylor identifica três mal-estares da sociedade¹²⁵: esvaziamento de sentido, com a queda dos horizontes morais; prevalência dos resultados, graças ao surgimento de uma razão instrumental; e a perda de liberdade de ação, embora haja em nossa cultura uma grande ênfase sobre a liberdade de escolha. Esse três fatores fazem com que a época atual seja encarada como um declínio, pois ocorreu certo desencanto com o mundo quando acabaram organizações e conceitos que forneciam sentido a vida e, com o

¹²³ ROUANET. 1987, p. 229-277.

¹²⁴ LYOTARD. 1989.

¹²⁵ TAYLOR. 2003.

avanço de uma razão instrumental, prevaleceu no mundo a noção de eficiência máxima acima de todas as outras coisas, dando origem ao sentimento vigente de incapacidade diante de um sistema tão poderoso, ou seja, a referida perda de liberdade.

O homem pós-moderno sente a angústia da perda da verdade, do real, do fundamento e da História, mas não é capaz de nomeá-la porque não pode falar sobre ela. Fica apenas com a depressão. O maior objetivo deste trabalho é, assim, evidenciar que algo está faltando na pesquisa filosófica atual e é importante falar sobre isso. Não para chegar a conclusões reconfortantes, mas para buscar uma existência digna do homem, onde o pensar esforce-se para dar conta da complexidade do seu momento histórico. É por esse movimento que se impede que o homem esqueça as três qualidades que o caracterizam como tal: individualidade, liberdade e dignidade¹²⁶.

A genealogia serviu justamente para mostrar como o fim de um conceito desgastado não significa a morte da ideia em si e que, por isso, uma nova investigação deve ser feita. Nietzsche refutou o conceito inaugurado por Platão e os outros tantos que decorreram dele. Mas mesmo a negação nietzschiana não possibilitou a morte da ideia de verdade que permanece até de forma travestida na noção de verossimilhança pós-moderna. A verdade filosófica faz parte do envio que o homem faz para compreender a si mesmo, sendo impossível ao homem desvincular-se dela. A permanência da verdade é garantida pelo *Bem*, que subjuga sujeito e objeto, já a verdade cotidiana é a comprovação diária da existência da verdade filosófica, pois ela resulta do envio realizado pelo homem.

Se ainda restava alguma dúvida sobre a ligação entre homem e verdade, a última parte deste trabalho foi inteiramente dedicada a comprovar como a verdade aparece para o sujeito. Em resumo, não é possível nem mesmo formular uma identidade sem a prática do dizer a verdade que, vista em larga escala, corresponde ao papel que a comunicação desempenha na construção de uma sociedade.

Terminam aqui as contribuições deste trabalho para o tema, mas não os diálogos com a verdade.

Se procurarmos seriamente a verdade
 E não desejamos ser enganados,
 Devemos deixar brilhar em nós nossa luz interior,
 Concentrar os amplos movimentos do pensamento
 E aprender da alma aquilo que ela colheu do exterior.
 Ela já possui a verdade, guardada secretamente nela.
 Aquilo que antes recobria a negra nuvem do erro
 Brilhará mais claramente que o próprio Febo.

¹²⁶ SCHLINK. 2009, p.157

Pois a alma não pode resplandecer com todo seu brilho
Porque o corpo, com sua matéria, deixou-a cair no esquecimento.
Sem dúvida alguma uma semente da verdade permaneceu na alma,
E ela vem reanimar um ensino esclarecedor.
Como terias tu respondido espontaneamente e de maneira correta
Se algo não te iluminasse no fundo do teu coração?
Se a musa de Platão proclama a verdade,
Ao ouvi-la lembramo-nos de algo sem nos darmos conta.¹²⁷

¹²⁷ BOECIO. 1998, p.86

Referências Bibliográficas:

ABBAGNANO, N. *História da Filosofia*. Lisboa: Ed.Presença, 2006. vol.1.

AMARAL, M. T. Anotações de aula curso Comunicação, Globalização e Sociedade Tecnológica I. ECO – UFRJ 2011

_____. *Comunicação e Diferença: uma filosofia de guerra para uso de homens comuns*. Rio de Janeiro: UFRJ, 2004

_____. *Sobre tempos e história – o paradoxo pós-moderno*. In Emmanuel Carneiro Leão, *Pensamento do Brasil*, v.1. Rio de Janeiro: Hexis, 2010.

ARENDT, Hanna. *Responsabilidade e julgamento*. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco* São Paulo: Edipro, 2007.

_____. *Rhétorique*. Paris: Le livre de poche, 1991.

_____. *Retórica*. Lisboa: Biblioteca de autores clássicos, 2005.

BAUDRILLARD, J. *Simulacros e simulação*. Lisboa: Relógio d'Água, 1991

BODÉÛS, R. *Aristote*. Paris : Librairie Philosophique J. Vrin, 2002.

BOÉCIO . *A Consolação da Filosofia*. São Paulo: Martins Fontes 1998.

BLOCH, A. *Jornalismo é a busca da verdade. Verdade?*

Disponível em: <http://oglobo.globo.com/blogs/arnaldo/posts/2009/03/21/jornalismo-a-busca-da-verdade-verdade-170712.asp>

CHAUÍ, M. *Introdução à História da Filosofia - Dos Pré-Socráticos a Aristóteles*. São Paulo: Cia. das Letras, 2004.

CICERO, M. *De oratore*. London: William Heinemann LTD, 1967.

FOUCAULT, M. *A Coragem da Verdade*. São Paulo: Martins Fontes, 2011

_____. *A Ordem do Discurso*. São Paulo: Ed.Loyola, 1996

_____. *Microfísica do Poder*. Rio de Janeiro: Graal, 2005

_____. *Resumos dos Cursos do Collège de France (1970-1982)*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editora, 1997.

DELEUZE, G. *Nietzsche*. Lisboa: Edições 70, 2001.

_____. *Nietzsche e a Filosofia*. Rio de Janeiro: Ed.Rio, 1976.

DESCARTES, R. *Meditações*. In: CIVITA, V. (Ed.) *Os Pensadores*. São Paulo: Abril Cultural, 1973. vol XV.

_____. *Discours de la Méthode*. Paris : GF Flammarion, 2000.

GARSTEN, B. *Saving Persuasion*. Cambridge : Harvard University Press, 2009.

GIGANDET, A. Anotações de aula do curso Socrate, 2011 Université Paris XII (Créteil)

GOBRY, I. *La philosophie pratique d'Aristote*. Lyon : Presses Universitaires de Lyon, 1995.

HEIDEGGER, M. *Alétheia: Heráclito Ensaio e conferências*. Petrópolis: Vozes, 2002

_____. *Ser e Tempo*. Petrópolis: Vozes, 2006.

_____. *Ser e Verdade*. Petrópolis: Vozes, 2007

HOBBS, T. *Le Citoyen*. Paris: GF Flammarion, 1993

JAEGER, W. *Paidéia: A Formação do Homem Grego*. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

KANT, E. *Critique de la Raison Pratique*. Paris: GF Flammarion, 2003.

LEFORT, R. *Os Mestres de Gurdjieff*. Rio de Janeiro: Edições Dervish, 1983.

LYOTARD, J.F *A Condição Pós-Moderna*. Lisboa: Gradiva, 1989.

MARCONDES, D. *Iniciação à História da Filosofia*. Rio de Janeiro: JZE, 2006.

_____. *Textos Básicos de Ética*. Rio de Janeiro: JZE, 2007.

MICHELAZZO, J. C. *Do Um como Princípio ao Dois como Unidade*. São Paulo: Annablume, 1999.

NIETZSCHE, F. *Crepúsculo dos Ídolos*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2000

_____. *Vontade de Poder*. Rio de Janeiro: Contraponto, 2008

OS PRÉ-SOCRÁTICOS, Coleção Os Pensadores. São Paulo: Editora 3, 1973.

PERELMAN, C. *Traité de l'Argumentation: La nouvelle rhétorique*. 2ªed. Bruxelles: Editions de l'Institut de Sociologie, 1970

PLATÃO. *Apologia de Sócrates*. São Paulo: Martin Claret, 1999.

_____. *Górgias*. Lisboa: Ed.70, 2006.

_____. *Théétète*. Paris. GF Flammarion, 1995.

_____. *Second Alcebiade, Hippias Mineur, Premier Alcebiade, Euthyphron, Lachès, Charmide, Lysis, Hippias Majeur, Ion*. Paris : GF Flammarion, 1967.

REEVE, C.D.C. *Socrates in the Apology: An Essay on Plato's Apology of Socrates*. Indianapolis/Cambridge: Hackett Publishing Company, 1989.

REVEL, A. Anotações de aula do curso Histoire des concepts et des problèmes, 2011
Université Paris XII (Créteil)

ROUANET, S. P. *As razões do iluminismo*. São Paulo: C. Letras, 1987.

ROUSSEAU, J.J. *Du Contrat Social*. Paris : GF Flammarion, 1988

ROVIGHI V, S. *História da Filosofia Moderna*. São Paulo: Edições Loyola, 2002.

SCHLINK, B. *O Leitor*. Rio de Janeiro: Record, 2009.

TAYLOR, C. *The Ethics of Authenticity*. Cambridge: Harvard University Press, 2003

TUCHERMAN, I. Anotações de aula do curso Teoria da Comunicação II. ECO – UFRJ, 2009.

UNAMUNO, M. *Ensayos. ¿Qué es verdad?* (vol. 6) Madrid: Publicaciones de la Residencia de estudiantes, 1916-18

WILLIAMS, B. *Platão*. São Paulo: Ed.UNESP, 2000.