

## FAKE NEWS, PÓS-VERDADE E VIOLÊNCIA: A REDEFINIÇÃO DO PROBLEMA DA VERDADE EM ERIC WEIL

Hildemar de Araújo Bezerra\*

**Resumo:** A partir do contexto atual das fake news e da ideia de pós-verdade, percebemos que problemas clássicos da filosofia – tais como Verdade e Validade – se tornaram inócuos para pensar estes fenômenos. Neste sentido, para Eric Weil, o problema filosófico em questão é o da violência, a qual o filósofo define em sua *Lógica da Filosofia* como “o outro da verdade (...), a recusa da verdade, do sentido, da coerência, a escolha do ato negador, da linguagem incoerente, da expressão do sentimento pessoal e que se pretende pessoal” (LF: p.99). Porém, isso não faz com que Weil abandone o conceito de verdade, mas redefina-o como *adaequatio hominis ad intellectum*, e não mais como *adaequatio intellectus ad rem* (LF: p.101). Posto isto, propomos pensar o fenômeno das fake news e da pós-verdade a partir da redefinição weiliana do conceito de verdade, tomando como o oposto filosófico desta verdade a *violência*, e não mais a ideia de *erro*, como assim o fez a reflexão epistemológica moderna.

**Palavras-chave:** Fake News; Pós-verdade; Violência; Verdade; Eric Weil.

### INTRODUÇÃO

Nos últimos anos, mais precisamente desde a eleição americana de 2016, bem como a brasileira de 2018, passando pela saída do Reino Unido da União Europeia – conhecida como Brexit –, as redes sociais têm desempenhado uma enorme influência no debate público e político mundial<sup>1</sup>, chegando mesmo a ocupar o lócus desses debates como uma espécie de nova ágora política grega. Nesse sentido, a quase hegemonia do debate público e político pelas novas mídias digitais tem se empunhado de tal forma que se chega mesmo a dizer – em nossos dias – que quem tem o domínio das novas ferramentas digitais e quem melhor ocupa esses espaços virtuais tem uma grande vantagem sobre os seus adversários políticos. Porém, se de um lado tais discussões e debates públicos têm sua amplitude e democratização otimizadas pelos meios

---

\* Mestre (2011) em Filosofia pela Universidade Federal do Rio Grande do Norte (UFRN). Atualmente é professor do do Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia do Rio Grande do Norte (IFRN) e estudante de doutorado (PPGFIL-UFRN), desenvolvendo pesquisa sobre violência, ética e razão no pensamento de Eric Weil. E-mail: hildemar.araujo@ifrn.edu.br

<sup>1</sup> Para uma análise desses eventos históricos recentes e de como as redes sociais (com suas fake news e pós-verdades) foram decisivas, Cf. Matthew D’Ancona: *Pós-Verdade: A Nova Guerra Contra os Fatos em tempos de Fake News*.

digitais – o que é positivo –, por outro lado, a forma como tais espaços são ocupados e como tais ferramentas são utilizadas (principalmente pela extrema direita) tornou-se problemática, para dizer o mínimo. É justamente nesse contexto que se tem forjado novas práticas políticas e um novo vocabulário para o nosso tempo, os quais nos convoca – eticamente, politicamente e filosoficamente – a pensar sobre eles.

Posto isto entram em cena, na ordem do dia, dois termos/fenômenos que traduzem bem essas novas práticas dentro do espaço público virtual, mas os quais representam um problema com potencial negativo enorme às relações sociais e políticas nas democracias contemporâneas, a saber: as Fake News e a ideia de Pós-verdade<sup>2</sup>. Diante destes novos fenômenos, as questões que nos interessa colocar aqui são as seguintes: Que validade tem os fatos e os argumentos para pessoas que produzem, acolhem e repassam conscientemente informações falsas, isto é, fake News? Como convencer pessoas com argumentos razoáveis quando o que importa para elas é tão somente suas crenças, ideologias e sentimentos pessoais? Em suma, que valor tem a verdade e que força e alcance tem a racionalidade em tempos de fake news e pós-verdades? Pensando essas questões a partir do filósofo franco-alemão Eric Weil (1904-1977), que tem no centro de suas reflexões filosóficas a oposição entre filosofia e violência<sup>3</sup>, percebemos que o conceito clássico de verdade como “adequação do discurso ao objeto” não serve mais diante da postura do homem que nega – de forma livre e consciente – a própria ideia de verdade e o valor da racionalidade, atitude esta que Weil caracteriza, em toda a sua obra, de violência<sup>4</sup>. Sendo assim,

---

<sup>2</sup> Entenderemos aqui por “fake news” uma mentira objetiva e consciente divulgada com a intenção de obter interesses particulares por parte de seus divulgadores, e o conceito de “pós-verdade” como uma subjetivação e relativização da verdade como suporte e reforço de sentimentos, crenças e ideologias pessoais, passando ao largo qualquer discussão minimamente neutra e racional na busca da verdade, importando tão somente o que *eu acho e sinto* e não propriamente o pensamento e o conhecimento objetivo do mundo.

<sup>3</sup> A leitura da introdução intitulada “filosofia e violência”, de sua obra fundamental *Lógica da Filosofia* – fundamental nos dois sentidos da palavra, de fundamento e importância – é de suma importância para entender o pensamento weiliano. Cf. WEIL, Eric. *Lógica da Filosofia*. Tradução Lara Christina de Malimpensa. São Paulo: É Realizações, 2012. (Abreviatura: *LF*).

<sup>4</sup> Nesse sentido, escreve Kirscher: “A violência trata-se da recusa do discurso e da razão, a recusa da compreensão e da comunicação segundo a linguagem informada pela razão, a recusa da comunidade humana mediatizada pela exigência da verdade” (KIRSCHER, 1992, p.38). De uma forma geral, teríamos a violência como a negação da mediação daquilo que há de comum entre os seres humanos, da sua universalidade que é a linguagem, mas de uma linguagem que acata e obedece a regras mínimas de não-contradição justamente porque está comprometida com a ideia de verdade e com um entendimento mútuo entre os participantes do discurso. No entanto, a violência se caracteriza também pela imposição de um discurso dogmático, unilateral, sem contradição, que acaba sendo também uma violência por imposição de uma visão única e de uma vontade particular, tal como afirma Weil: “Violência do homem que não aceita o discurso de outro homem e que busca o contentamento lutando por seu próprio discurso, que ele pretende único não apenas para si, mas para todo mundo, e que ele tenta tornar realmente único pela supressão real de todos que sustentam outros discursos.” (*LF*: p.88). No entanto, tal imposição acaba por retornar àquela violência que caracteriza justamente a negação daqueles princípios comuns da linguagem racional, “violência do homem que se afirma em seu ser tal como ele é para si mesmo, que só quer se expressar tal como se *sente*, numa linguagem que lhe permita compreender-se, expressar-se, apreender-se, mas linguagem que não se expõe à contradição e contra a qual nenhuma contradição é imaginável, visto que ela não conhece princípios

é preciso recolocar o problema da verdade em outros termos, num sentido mais amplo da “verdade como adequação do homem ao discurso coerente” (LF: p.101) e compreender que o outro da verdade não é o *erro*, mas a *violência*. Para entendermos tal recolocação do problema da verdade precisamos então, primeiramente, compreendermos como a violência se constitui, Para Eric Weil, como o problema *da*<sup>5</sup> filosofia, no que dividiremos nosso texto em três partes: 1ª) A problematização do problema epistemológico moderno, calcado na oposição entre verdade e erro; 2ª) A violência e a negação do discurso absoluto hegeliano, e por fim, 3ª) A necessidade de redefinir o problema da verdade a partir do fenômeno das fake news e da pós-verdade.

### **A PROBLEMATIZAÇÃO DO PROBLEMA EPISTEMOLÓGICO MODERNO: DO ERRO À VIOLÊNCIA.**

Para termos uma ideia da importância que a violência tem no pensamento weiliano, façamos primeiro uma comparação: se para um filósofo como Albert Camus o suicídio constitui-se como o único problema filosófico *verdadeiramente sério*<sup>6</sup>, para Weil, a violência assume esse papel como o próprio problema *da* filosofia, na medida em que ela (a violência) é compreendida como a negação da própria razão, negação livre e consciente – isto é, realizada com conhecimento de causa –, e por isso mesmo absurda e irreduzível aos apelos da razão<sup>7</sup>. Nesse sentido – ainda para citar Camus –, se a questão primeira e fundamental da filosofia é responder “se a vida vale a pena ou não ser vivida”, sendo secundário portanto saber “se o

---

comuns: o que é comum a todos ou apenas a vários já não é o ser desse homem para esse próprio homem” que “não tem discurso coerente e não busca a coerência, não busca mesmo a não contradição mais rudimentar” (idem, pp.88-89).

<sup>5</sup> Podemos entender a violência como o ponto arquimediano *da* filosofia – no sentido subjetivo (weiliano) e objetivo (da própria filosofia) –, pois os dois sentidos são inseparáveis em Weil, uma vez que seu pensamento se caracteriza, em sua essência, como uma reflexão filosófica sobre a própria filosofia, tal como atesta sua principal obra *Lógica da Filosofia*.

<sup>6</sup> CAMUS, A. *O mito de Sísifo*. Rio de Janeiro: Guanabara, 1989, p.23

<sup>7</sup> Nossa relação entre Camus e Weil é feita aqui, estritamente, no sentido de uma inseparabilidade, nos dois filósofos, entre filosofia e vida, e a partir disso, uma certa hierarquia e urgência das questões filosóficas. Em Weil essa ideia fica clara na medida em que, para ele, o *outro* da razão e da verdade não é o erro, mas violência, o que coloca esta como o problema central da filosofia. Podemos deduzir também essa primazia e importância da violência no pensamento de Weil a partir do pressuposto da filosofia como uma *ciência do sentido* (Cf. LF, pp.583-608), sentido este construído pela razão do filósofo a fim de dá sentido ao mundo e à sua vida no mundo, o que transforma, conseqüentemente, a negação da razão em recusa de todo o sentido do mundo produzido pelo discurso filosófico. Dessa forma, a ideia da violência como o *outro* da razão redefine também, em sua radicalidade, a própria ideia do que constitui *um problema filosófico*, pois o que é posto em xeque pela violência é o próprio sentido do filosofar, a própria coerência da razão, logo também, o próprio sentido e coerência do mundo humano sustentado pelo discurso filosófico.

mundo tem três dimensões ou se o espírito tem nove ou doze categorias” (CAMUS 1989, p.23), para Weil, a questão epistemológica e/ou metodológica que atravessa a filosofia moderna – centrada na fundamentação de um conhecimento verdadeiro, logo pondo o *erro* como o antagonista lógico e antifilosófico dessa verdade – não é o problema maior da filosofia, porquanto o outro da razão e da verdade não é o erro, mas sim a violência.

O resultado, expresso na linguagem da tradição filosófica, resume-se na tese de que a verdade não é o problema da filosofia e nem mesmo um problema para a filosofia (e assim) toda pergunta sobre a possibilidade da filosofia e toda reflexão metodológica quanto ao discurso em sua totalidade são a um só tempo supérfluas e, no sentido estrito, insensatas, (porquanto) o *outro* da verdade não é o erro, mas a violência, a recusa da verdade, do sentido, da coerência, a escolha do ato negador, da linguagem incoerente, do discurso técnico que serve sem se perguntar para quê, o silêncio, a expressão do sentimento pessoal e que se pretende pessoal (LF: p.99).

Assim, se lançarmos um olhar geral sobre a filosofia moderna, logo perceberemos que a preocupação com o conhecimento que a faz voltar-se e debruçar-se sobre o próprio sujeito cognoscente, exigindo assim que a razão reflita sobre si mesma no intuito de sua própria fundamentação e autoconhecimento<sup>8</sup>, tem como pano de fundo e móvel exatamente a oposição entre *erro e verdade*, a qual a autorreflexão da razão *se põe como tarefa suprir*. Tal projeto filosófico moderno é bem perceptível tanto no começo dessa tradição (com Descartes) como no seu apogeu (com Kant), e podemos bem resumi-lo nas palavras de Hegel quando este diz, na introdução à sua *Fenomenologia do Espírito*, que

segundo uma representação natural, a filosofia, antes de abordar a coisa mesma – ou seja, o conhecimento efetivo do que é, em verdade –, necessita primeiro pôr-se de acordo sobre o conhecer, ‘parecendo’ correto esse cuidado, ‘pois’ há o risco de alcançar as nuvens do erro em lugar do céu da verdade (HEGEL 2008, §73).

Em vista disso, se remontarmos o projeto cartesiano de fundamentar as ciências em bases firmes e sólidas, vemos que a necessidade da autorreflexão da razão que acompanha tal intento, se põe justamente a meio caminho entre o erro e a verdade. Nesse sentido, o *Discurso do Método* de Descartes é paradigmático na medida em que põe essa oposição como sua impulsionadora, ficando isso patente tanto no tom autobiográfico com o qual é escrito o

---

<sup>8</sup> Sobre este movimento da filosofia moderna como autorreflexão da razão, Cf. BICCA, Luiz. *Racionalidade Moderna e subjetividade*. São Paulo: Edições Loyola, 1997, pp.145-179; mais especificamente como o idealismo alemão tematiza a autorreflexão da razão, Cf. JAESCHKE, Walter. *Sobre o Conceito de Filosofia Alemã Clássica*. In: Revista Dissertatio, Pelotas, Edição Comemorativa (19-20) 2004, pp.300-312.

*Discurso*, como naquilo que tal *Discurso* objetivamente demanda à filosofia enquanto proposição de um método racional seguro<sup>9</sup>. No entanto, podemos resumir estes dois pontos a partir da ideia do *direito* e do *fato* da razão, que aparece já no primeiro parágrafo do *Discurso do Método*. Tal ideia significa dizer que: mesmo sendo o bom senso ou a razão “a coisa do mundo melhor partilhada” e “naturalmente igual em todos os homens” –, existindo diferenças “senão entre os *acidentes*”, mas “não entre as *formas* ou naturezas dos *indivíduos* de uma mesma *espécie*” –, tal direito de natureza não implica o fato da boa aplicação dessa razão, lacuna esta a qual o método se propõe exatamente a suprir. Dessa forma, a necessidade de um método não existiria se não houvesse um hiato entre o direito natural da razão e o seu uso correto, se não houvesse o engano e o equívoco que induzem à dúvida e ao erro, os quais, por conseguinte, se põem na contramão de um conhecimento claro e distinto da razão, ou seja, se põem como opostos à verdade, demandando assim, à filosofia, equacionar este problema. Por isso mesmo Descartes afirma que “não é suficiente ter o espírito bom, o principal é aplica-lo bem”, pois

a diversidade de nossas opiniões não provém do fato de serem uns mais racionais do que os outros, mas somente de conduzirmos nossos pensamentos por vias diversas e não considerarmos as mesmas coisas, ‘porque’ as maiores almas são capazes dos maiores vícios, tanto quanto das maiores virtudes, e os que só andam muito lentamente podem avançar muito mais, se seguirem sempre o caminho reto, do que aqueles que correm e dele se distanciam (DESCARTES 1973, p.37).

Portanto, se em Descartes a fundamentação do conhecimento passa por uma reforma ou reeducação da razão<sup>10</sup> com vistas a corrigir os erros legados pela formação escolar e pela tradição, já em Kant temos analogamente a ideia do “tribunal de uma razão mais elevada que a examina com o olhar crítico de um juiz” (KANT 2001, A 739 B 767), tribunal este que deve julgar e determinar quais são os direitos legítimos dessa razão, sendo precisamente esta a tarefa

---

<sup>9</sup> O relato pessoal – que caracteriza o *Discurso do Método* quase como que uma autobiografia filosófica – traça uma inseparabilidade entre, de um lado, os motivos objetivos que demandam à filosofia a proposição de um método, e do outro, os motivos pessoais com que o próprio filósofo (René Descartes) propôs a sua obra. No núcleo desses relatos está posta principalmente a insatisfação cartesiana com sua formação acadêmico-escolar e com tudo que uma determinada tradição lhe ensinara como um conhecimento verdadeiro sobre o mundo. No entanto, como diz o próprio Descartes: “logo que terminei todo esse curso de estudos, ao cabo do qual se costuma ser recebido na classe dos doutos, mudei inteiramente de opinião. Pois me achava enleado em tantas dúvidas e erros, que me parecia não haver obtido outro proveito, senão o de ter descoberto cada vez mais a minha própria ignorância” (DESCARTES 1973, p.38). É justamente para sanar tal ignorância que Descartes lança mão de um *Discurso do Método* – “para bem conduzir a própria razão e procurar a verdade nas ciências”, como afirma o seu subtítulo – como uma espécie de reforma da própria razão, mas que pretende ser também ao mesmo tempo uma reforma das ciências, não no que cada uma delas tem de particular, mas daquilo que lhes é comum e que está em suas bases: a própria razão.

<sup>10</sup> Tendo como referência o *Discurso do Método*.

de uma Crítica da Razão Pura<sup>11</sup>. Tal como em Descartes, temos também em Kant a ideia do erro como contraponto lógico e antifilosófico da verdade, erro este cometido pela metafísica e compreendido como uma “ilusão transcendental” na qual a razão incorre no seu uso puro ou especulativo, isto é, para além do campo da experiência possível. Todavia, para Kant, tal movimento da razão não é fruto de uma mera vaidade ou erudição dos homens, mas faz parte de uma disposição natural da razão, o que torna *real* a metafísica enquanto *disposição natural*, mas não *legítima enquanto ciência*<sup>12</sup>. Nesse sentido, a crítica que Kant faz à metafísica passa necessariamente pelo crivo da sua comparação com as outras ciências da época – principalmente a física moderna, que gozava de grande prestígio desde Copérnico até Newton –, e a questão que ele coloca é justamente a de saber por que a metafísica não obtivera o mesmo êxito e progresso que a física ou a matemática, as quais, para o filósofo alemão, são exemplos de conhecimentos que trilharam o caminho seguro de uma ciência<sup>13</sup>. Nessa perspectiva, o principal problema da metafísica, advinda do uso puro da razão, portanto de sua disposição natural, são as *contradições* (ou a *dialética*)<sup>14</sup> em que ela se vê enleada todas as vezes que alça voo “acima das lições da experiência, mediante simples conceitos”, onde a razão é “discípula

<sup>11</sup> A definição da tarefa de uma Crítica da Razão Pura a partir da metáfora de um tribunal da razão, é central ao entendimento do projeto crítico kantiano, como esclarece o filósofo de Königsberg: “É um convite à razão para de novo empreender a mais difícil das suas tarefas, a do conhecimento de si mesma e da constituição de um tribunal que lhe assegure as pretensões legítimas e, em contrapartida, possa condenar-lhe todas as presunções infundadas; e tudo isto, não por decisão arbitrária, mas em nome das suas leis eternas e imutáveis. Esse tribunal outra coisa não é que a própria *Crítica da Razão Pura*. (...) Pode considerar-se a Crítica da Razão Pura o verdadeiro tribunal para todas as controvérsias desta faculdade, porque não está envolvida nas disputas que se reportam imediatamente aos objetos, mas está estabelecida para determinar e para julgar os direitos da razão em geral, segundo os princípios da sua instituição primeira.” (KANT 2001, A XI, A XII; A 751 B 779).

<sup>12</sup> “A metafísica, embora não seja real como ciência, pelo menos existe como disposição natural (*metaphysica naturalis*), pois a razão humana, impelida por exigências próprias, que não pela simples vaidade de saber muito, prossegue irresistivelmente a sua marcha para esses problemas, que não podem ser solucionados pelo uso empírico da razão nem por princípios extraídos da experiência. Assim, em todos os homens e desde que neles a razão ascende à especulação, houve sempre e continuará a haver uma metafísica” (KANT 2001, B21).

<sup>13</sup> A medida desta comparação é posta por Kant principalmente a partir dos *resultados* destas ciências, pelos quais se é possível julgar se elas obtiveram êxito ou não, como o próprio filósofo esclarece no início do prefácio à segunda edição da *Crítica da Razão Pura*: “Só o resultado permite imediatamente julgar se a elaboração dos conhecimentos pertencentes aos domínios próprios da razão segue ou não a via segura da ciência. Se, após largos preparativos e prévias disposições, se cai em dificuldades ao chegar à meta, ou se, para a atingir, se volta atrás com frequência, tentando outros caminhos, ou ainda se não é possível alcançar unanimidade entre os diversos colaboradores, quanto ao modo como deverá prosseguir o trabalho comum, então poderemos ter a certeza que esse estudo está longe ainda de ter seguido a via segura da ciência” (KANT 2001, B VII). A metafísica – objeto principal da crítica kantiana – não cumpre estes critérios, pois sempre esteve envolta, segundo Kant, num estado “vacilante entre incertezas e contradições”, no que faz surgir a pergunta pelo *porquê* desta situação, cuja resposta envolve, ao mesmo tempo e necessariamente, tanto a explicação do fracasso da metafísica como o sucesso das outras ciências. O ponto em que converge estas duas questões é justamente aquele que está no fundamento da teoria do conhecimento de Kant: a possibilidade dos *juízos sintéticos a priori*, os quais unem a necessidade e a universalidade dos juízos analíticos e a experiência dos juízos sintéticos. Tal classe de juízos está presente nos fundamentos da física e da matemática – modelos de conhecimentos que, para Kant, trilharam o caminho seguro de uma ciência –, mas não na metafísica.

<sup>14</sup> Sobre a dialética como o motivo último da *Crítica da Razão Pura*, Cf. BONACCINI 2000, pp.31-63.

de si própria” (KANT 2001, BXIV). Tais contradições expõem, assim, a principal fonte dos erros da metafísica, cabendo, portanto, à filosofia, corrigi-los,

porque sempre houve no mundo e decerto sempre haverá uma metafísica e a par desta se encontrará também uma dialética da razão pura, porque lhe é natural. Portanto, a primeira e mais importante tarefa da filosofia consistirá em extirpar de uma vez para sempre a essa dialética qualquer influência nefasta, **estancando a fonte dos erros** (KANT 2001, B XXXI; grifo nosso).

Sendo assim, a ideia de erro como aquilo que demanda toda uma preocupação com o sujeito do conhecimento – tema central da filosofia moderna (de Descartes à Kant), mas que se estende também à filosofia contemporânea da linguagem<sup>15</sup> –, pode ser entendida como o outro da verdade ou da razão, como aquilo que a filosofia deve se preocupar e afastar.

Porém, algumas questões devem ser levantadas aqui sobre esta oposição entre erro e verdade: a primeira delas é a de que se considerarmos o erro pertencente à ideia de razão, como aquilo que “contém, portanto, *também* o falso”<sup>16</sup>, e assim como algo que pode e deve vir a ser corrigido pela razão, percebemos que o erro não se opõe à ideia de verdade, pois “o próprio

<sup>15</sup> É importante ressaltar que esse projeto crítico kantiano tem sua extensão na tradição da filosofia analítica contemporânea, que pretende ter, na análise crítica da linguagem, o antídoto dos abusos metafísicos da razão/linguagem, abrangendo, dessa forma, tanto o idealismo transcendental kantiano como o idealismo absoluto hegeliano. No sentido dessa extensão, há um deslocamento da pergunta pelas condições de possibilidade do conhecimento para a questão da análise crítica da linguagem (ou da pergunta pelo próprio sentido da linguagem), o que acaba instalando propriamente um novo paradigma na filosofia, com o status de uma nova filosofia primeira, como muito bem explica Manfredo Araújo Oliveira: “Na teoria do conhecimento, a crítica transcendental da razão foi, por sua vez, submetida a uma crítica e se transformou em ‘crítica do sentido’ enquanto crítica da linguagem. (...) Isso significa dizer que a pergunta pelas condições de possibilidade do conhecimento confiável, que caracterizou toda a filosofia moderna, se transformou na pergunta pelas condições de possibilidade de sentenças intersubjetivamente válidas a respeito do mundo. Isso implica a radicalização da crítica do conhecimento, como ela foi articulada nos últimos séculos, pois a pergunta pela verdade dos juízos válidos é precedida pela pergunta pelo sentido, linguisticamente articulado, o que significa dizer que é impossível tratar qualquer questão filosófica sem esclarecer previamente a questão da linguagem. Numa palavra, não existe mundo totalmente independente da linguagem, ou seja, não existe mundo que não seja exprimível na linguagem. A linguagem é o espaço de expressividade do mundo, a instância de articulação de sua inteligibilidade. O processo de reflexividade iniciado com a pergunta transcendental moderna desembocou, hoje, na pergunta pela linguagem como instância intratranscendível da expressividade do mundo. A reviravolta linguística do pensamento filosófico do século XX se centraliza, então, na tese fundamental de que é impossível filosofar sobre algo sem filosofar sobre a linguagem, uma vez que esta é momento necessário constitutivo de todo e qualquer saber humano, de tal modo que a formulação de conhecimentos intersubjetivamente válidos exige reflexão sobre sua infraestrutura linguística. É nesse sentido que K.-O. Apel vai dizer que a Filosofia Primeira não é mais a pesquisa a respeito da natureza ou das essências das coisas ou dos entes (ontologia), nem tampouco a reflexão sobre as representações ou conceitos da consciência ou da razão (teoria do conhecimento), mas reflexão sobre a significação ou o sentido das expressões linguísticas (análise da linguagem). A superação da ingenuidade da metafísica clássica implica, hoje, a tematização não só da mediação consciencial, como se fez na filosofia transcendental da modernidade enquanto filosofia da consciência, mas também da mediação linguística” (MANFREDO 2006, pp.11, 13-14). No entanto, mesmo deslocando seu objeto de análise – da razão ou estrutura cognitiva do sujeito para a linguagem –, o que está em jogo também, nesse projeto, é a mesma preocupação moderna que já estava presente em Descartes, mas só que *o erro agora encontra-se na linguagem*, que precisa ser depurada de todas as suas ambiguidades e impurezas metafísicas.

<sup>16</sup> Nesse sentido, “tudo que não é discurso (razão) não contém verdade nem falsidade” (LF: p.100).

erro só se mostra sobre o pano de fundo da verdade, que ele é erro em verdade – em outras palavras, que eu me engano, mas que o discurso não se engana” (LF: p.100). Conseqüentemente, quem está submetido às regras do discurso estará submetido também às correções desse mesmo discurso (que existe por si), cabendo ao indivíduo, corrigir-se ou adequar-se nele,

pois o discurso não é nem do indivíduo, nem para o indivíduo como tal: ao escolher o discurso, não é a mim que eu escolho, eu escolho, ao contrário, o universal, e o indivíduo que sou é então compreendido pelo discurso, não o discurso pelo indivíduo. O sujeito do discurso é o próprio discurso, seu objeto nada mais é, também, do que ele próprio (LF: p.101).

Mas pode acontecer, e cotidianamente acontece, que “eu – esse indivíduo específico – posso deixar a via do discurso coerente, posso seguir a via da violência (que Descartes chamava de vontade): posso me tornar infiel à escolha que fiz da coerência”<sup>17</sup> (*Idem*). Neste ponto, Weil faz uma distinção importante que a tradição esquecera, tradição esta que parte, segundo Weil, da identificação entre o indivíduo e o sujeito do discurso. Decerto, se se parte dessa identificação, a elaboração teórica que daí decorre é justamente a da identificação do Eu/Sujeito – seja do *cogito* cartesiano ou do Eu/Sujeito transcendental kantiano – com o *eu* do indivíduo da vida cotidiana. Esse sujeito do discurso, diferentemente do indivíduo, é perfeito, infalível e obediente às regras do discurso, de tal modo que, se o eu/indivíduo se identificar com o eu/sujeito, ele, ao errar, sempre irá corrigir-se. Mas, quando se faz tal identificação (tomando o indivíduo pelo sujeito), se esquece não só que este mesmo indivíduo pode *dizer não* ao discurso, bem como se esquece que é este mesmo indivíduo o sujeito concreto da filosofia, aquele opta, na sua vida, por falar de forma coerente, que opta pela compreensão, pelo sentido do mundo e de si mesmo nesse mundo, mas que, ao fazer isto, pode igualmente também escolher não compreender. Se tomarmos a filosofia por esta perspectiva concreta, vemos que o outro da verdade ou da razão não é o erro, mas a violência, a qual não só ameaça a razão, mas a anula, a nega totalmente. É neste sentido, portanto, que Weil afirma que “o *outro* da verdade não é o erro, mas a violência, a recusa da verdade, do sentido, da coerência, a escolha do ato negador, da linguagem incoerente” (LF: p.99).

---

<sup>17</sup> Essa *infidelidade do homem* ao discurso coerente expõe, assim o entendemos, o ponto central do problema que Weil lança à filosofia e aquilo ao qual nós associamos aos fenômenos das fake News e da pós-verdade. Tal infidelidade, para além da própria liberdade do homem que opta por ela, tem o agravante de se mostrar como uma *infidelidade coerente e engajada*, o que torna, por sua vez, a infidelidade em *fidelidade da incoerência*. Ora, neste ponto podemos muito bem representar as fake News e a pós-verdade como



## A VIOLÊNCIA E A NEGAÇÃO DO DISCURSO ABSOLUTAMENTE COERENTE DE HEGEL

Pensar a questão da violência em sua radicalidade na filosofia de Eric Weil, sobretudo em sua obra nuclear, a *Lógica da Filosofia*, nos remete sobremaneira à filosofia de Hegel como a consumação de um ideal de razão – com todas as suas implicações metafísicas, éticas e políticas – e sua problematização.

A filosofia de Hegel, naquilo que ela pretendeu ser em sua ambição primeira e maior, isto é, um conhecimento do absoluto, representa para Weil um ponto incontornável na história da filosofia enquanto expressão máxima do discurso absolutamente coerente, ou dito de outro modo, trata-se da última das grandes filosofias porque “quis tudo compreender” (WEIL 2019a, p.64). Enquanto última, a filosofia de Hegel se colocou também como a primeira contemporânea, no sentido de que nenhuma outra a substituiu (WEIL 2019a, p.61). Assim, para Weil, Hegel é um contemporâneo, “e sua filosofia fala ainda do nosso mundo e não fala tanto a nós quanto nos fala de nós”, sendo distinta a questão de nossa concordância com ela, pois “de nós, ela poderá dizer o que não aceitaremos, mas ela terá dito de nós e não de homens de outro tempo e de outro mundo” (WEIL 2019a, p.62)<sup>18</sup>. Em suma, fazer filosofia na contemporaneidade negligenciando o legado hegeliano não é só negligenciar a Hegel, mas a própria filosofia enquanto vontade de compreensão (WEIL 2019a, p.73), e Weil tem plena consciência disso, tomando para si o desafio de pensar depois de Hegel, como bem lembra Marcelo Perine: “Weil acolheu o maior desafio da filosofia contemporânea, que consiste em filosofar depois do termo último imposto por Hegel à filosofia” (PERINE 2006, p.321).

Porém, como “não se trata de recitar Hegel ou de ver nele o mestre cujas palavras seriam todas elas sagradas” (WEIL 2019a, p.42) – mas como bom hegeliano fiel ao compromisso de pensar a história e fazer da filosofia o pensamento do presente –, Weil não ignorou os anos que

---

<sup>18</sup> “Hegel nos diz respeito e não o lemos apenas para preencher as lacunas do nosso conhecimento do passado. (...) Hegel está conosco, porque ele está presente no pensamento da nossa época, porque exerceu – e exerce sobre nós por seu intermédio – a maior influência sobre os seus sucessores – mesmo, e talvez sobretudo, sobre os que se revoltaram contra ele: Kierkegaard do modo mais consciente, ou Jacob Burckhardt; também Ranke, o próprio Nietzsche, sem falar dos discípulos fiéis-infiéis como Feuerbach ou Marx, todos são propriamente incompreensíveis sem ele, mesmo que eles não chegassem a se compreender unicamente por ele. A Teologia, a História, o pensamento político e social, a estética: em todos esses domínios Hegel está conosco, nossa boa ou nossa má consciência, mas sempre presente. Poderíamos dizer que, compreendendo Hegel, esperamos compreender melhor a nós mesmos. (...) Hegel continua sendo o ponto de referência em relação ao qual nos orientamos” (WEIL 2019a, pp.35,39).

os separam,<sup>19</sup> os quais são testemunhos de que nem a filosofia nem a história terminaram no autor das Filosofias do *Direito e da História*, mas tais filosofias foram postas em xeque pela violência dos regimes políticos totalitários do século XX, pelos quais o próprio discurso hegeliano entrou numa crise de confiança<sup>20</sup>. Essa questão da violência pura ou absoluta é um ponto fundamental na crítica de Weil à Hegel, porquanto ela aponta para um corte entre liberdade e razão, ou seja, enquanto a violência se mostra irreduzível e absurda frente à razão – absurda porque decorrente de uma *escolha livre* e com conhecimento de causa, e por isso mesmo irreduzível –, ou, como afirma Jean-François Robinet, ela “separa o percurso da razão do da liberdade, que a filosofia do absoluto tinha confundido” (ROBINET 2004, p.289).

Portanto, a violência enquanto negação da razão com conhecimento de causa é central para o desenvolvimento da filosofia de Eric Weil, uma vez que ela se realizou de forma efetiva e absoluta mesmo depois do discurso absolutamente coerente da filosofia de Hegel. “Mesmo depois de Hegel” significa: mesmo depois de anunciado o reino da razão e da liberdade em instituições razoáveis que garantem esta liberdade, mesmo no momento da razão reconciliada com a realidade – numa identidade de Ser, Razão e Liberdade (*LF*: pp.77-82) –, em suma, mesmo depois da realização do ideal do discurso absolutamente coerente. E o ponto problemático para Weil se encontra justamente aqui, pois o indivíduo que nega o discurso não é qualquer indivíduo, mas aquele cuja condição histórica o eleva<sup>21</sup>, segundo o saber absoluto, à condição da razão e da liberdade, ou, como diz Weil:

O discurso absolutamente coerente não ensina justamente que o homem é objetivamente livre, que o mundo foi transformado em mundo da liberdade, e que o indivíduo pode se permitir viver, visto que o mundo já não tem lugar para o descontentamento razoável,

<sup>19</sup> “Se ser hegeliano significa subscrever cada palavra do mestre, podem haver homens que se acreditem hegelianos, mas que, certamente, não o serão no sentido daquele que eles querem seguir: ninguém mais do que Hegel levou mais a sério a história, e aquele que, querendo permanecer fiel a Hegel, nega cento e vinte cinco anos históricos, renega aquele que pensa adorar” (WEIL 2019a, p.72). Esta data de cento e vinte e cinco anos tem como referência a morte de Hegel (1831), e coincide também com a publicação da *Filosofia Política* de Weil (1956).

<sup>20</sup> Os acontecimentos políticos da primeira metade do século XX parecem apontar o contrário do discurso hegeliano, o que o põem numa crise de confiança, como bem ressaltam Branco e Costeski: “Se pode haver algum hegelianismo depois de Hegel, ele só será coerente se levar em conta não apenas a possibilidade de rejeição do discurso e da razão, mas a sua efetiva realização histórica. Definitivamente, a filosofia pós-hegeliana, e aqui está, sabidamente, o imo da filosofia weiliana, vê-se lançada numa renovada ‘crise de confiança’ aprofundada justamente pelo fenômeno contemporâneo do anúncio do ‘evangelho da pureza da violência’” (BRANCO E COSTESKI 2021, p.524; grifo nosso).

<sup>21</sup> Só na modernidade é possível traçar esse cenário de negação absoluta do discurso. Não estamos falando de um homem que vive antes do discurso absoluto, antes das revoluções científica e francesa ou antes da carta dos direitos universais do homem. Essa negação do discurso, nesse momento, se faz assim com conhecimento de causa, de forma a conhecer o que se nega. Eis a pequena grande peculiaridade e seu absurdo. A violência só é pura, absoluta e absurda depois do discurso hegeliano, da coerência absoluta. Nesse sentido, diz Weil: “é apenas ao discurso absolutamente coerente que a violência pura se opõe. O pensamento deve estar bem avançado para que alguém possa declarar que saca seu revólver assim que ouve a palavra ‘civilização’” (*LF*: p. 92).

isto é, que o mundo garante o contentamento ao indivíduo que vive nas instituições razoáveis produzidas pela negatividade em sua história? (...) O saber absoluto estará em posição vantajosa enquanto tiver pela frente um indivíduo que não conhece as possibilidades do discurso absolutamente coerente, que ignora que o contentamento está ao alcance das mãos, que continua a pensar como se pensou antes que a história se consumasse e o saber absoluto se realizasse (*LF*: p.85).

Contudo, pergunta Weil:

Mas e se for um homem que conhece o saber absoluto e que o recusa, que não busca se reconciliar com a realidade na realidade, mas que exige a reconciliação de sua individualidade com a realidade e os discursos tomados em sua totalidade? (*LF*: pp.85-86).

É exatamente nesta não-reconciliação do saber e do indivíduo, do universal e do particular, do humano consigo mesmo, que se impõe a questão da irredutibilidade da violência perante o discurso. Para Weil, razão e violência são duas possibilidades do homem que dependem estritamente da liberdade:

Mas o grave é que esse homem aceita, prefere a incoerência: parece que, de fato, o discurso absolutamente coerente não reconciliou o indivíduo e a realidade, mas apenas se reconciliou com o Ser. Sim, o saber absoluto não se engana e não engana seus adeptos: ele nunca escondeu que não há reconciliação para o indivíduo em sua individualidade. Mas, para nós, a questão do homem revoltado contra o saber absoluto não é destituída de sentido: o homem pode escolher entre a razão e a não razão, e aqui se evidencia que essa escolha em si jamais é uma escolha razoável, mas uma escolha livre – o que significa, do ponto de vista do discurso absolutamente coerente, uma escolha absurda (*LF*: p.86).

Optar livremente pela violência retira todo o peso da necessidade lógica da demonstração do discurso – que só tem alcance e legitimidade para aquele que também escolheu a demonstração (*LF*: p.87) – e põe um problema fundamental para a filosofia, que já não é mais aquele de uma oposição dialética entre discursos coerentes, mas o da negação do discurso em si mesmo ou da oposição entre discurso e violência. Nesse sentido, diz Weil:

A observação que fomos levados a fazer várias vezes, a saber, que o homem podia se ater a um discurso que se mostrava insuficiente a quem o havia superado por um ato de sua liberdade, essa observação é, portanto, de um alcance infinitamente maior do que havíamos acreditado. A oposição não é apenas entre os discursos - se assim fosse, o discurso absolutamente coerente teria razão absolutamente, e o homem, fosse quem fosse, sempre o realizaria, seja total, seja parcialmente -, é entre o discurso e a própria violência. O homem escolhe e sua escolha é livre, isto é, absurda e irredutível a qualquer discurso: o que significa isso, senão que o homem não é essencialmente razoável, que não é por acaso, por ignorância, por circunstâncias históricas quaisquer que ele se opõe

ao discurso, mas porque ele é, no fundo de seu ser, tudo menos discurso, um ser que pode se voltar para o discurso, que pode se compreender em seu discurso, mas que não é e jamais será discurso? A razão é uma possibilidade do homem: possibilidade, isso designa o que o homem *pode*, e o homem pode certamente ser razoável, ao menos querendo ser razoável. Mas isso é apenas uma possibilidade, não uma necessidade, e é a possibilidade de um ser que possui ao menos outra possibilidade. Sabemos que essa outra possibilidade é a violência (LF: p.87).

É interessante notar neste ponto, como bem lembra François Châtelet, que já Platão no seu diálogo “Górgias” põe essa questão da violência – enquanto negação do discurso – como um problema fundamental da filosofia<sup>22</sup>. No entanto, no caso de Platão, como explica o próprio Châtelet, a questão é resolvida com a construção de uma ontologia, onde a universalidade do discurso filosófico tem uma correspondência com a realidade em si mesma, entendida como *Ideia* ou *Forma* (CHÂTELET 1994, p.30); no caso de Hegel, a violência é absorvida e compreendida pela razão que se realiza na história enquanto liberdade<sup>23</sup> (LF: pp.83-85), numa identidade de Razão-Ser-liberdade-História (Cf. LF: pp.76-85). Para Weil, porém, a violência é uma das possibilidades do homem – a razão, a outra –, sendo inerente enquanto possibilidade e irreduzível e absurda enquanto escolha. Por isso, a violência se põe não só como *um* problema *a mais* para a filosofia, mas como *o* problema *da* filosofia, na medida em que ela (a violência) se revela como o seu verdadeiro outro<sup>24</sup>.

<sup>22</sup> “Sócrates e Cálicles discutem sobre o significado da justiça e o uso da retórica. Cálicles responde com grande veemência, quase com grosseria, à argumentação socrática. Depois, em um certo ponto do diálogo, Cálicles se torna amável. Limita-se a responder: claro, estou de acordo com você. Naturalmente, Sócrates...Ao fim de certo tempo, Sócrates percebe a mudança e, voltando-se para ele, diz: Mas por que você ficou assim tão cortês agora? E Cálicles lhe diz esta frase terrível: se estou sendo amável com você, é porque não me interessa nada pelo que você diz. Continuei a falar com você em deferência ao velho Górgias, que está perto de nós, mas não me preocupo absolutamente com seus assuntos. Essa é uma objeção maior, terrível, que se pode fazer ao filósofo. O filósofo é alguém que usa a palavra. Então, o indivíduo que não se interessa pela palavra, que a utiliza de modo apenas pragmático, do tipo ‘me passe o sal’, que se pode fazer com ele? Aquele que, na comunidade, se serve da palavra como que de um instrumento, como de um martelo, de uma faca ou de um bastão, mas que não se preocupa com o significado das palavras, não se esforça por construir um discurso que requeira a adesão dos outros, que fazer com ele? É a grande questão da filosofia, e Platão levanta esse problema com um vigor espantoso” (CHÂTELET 1994, p.29).

<sup>23</sup> O conceito de *astúcia da razão*, exposto por Hegel na introdução da sua *Filosofia da História*, explica bem como a violência (o particular) é explicada a partir dos interesses da razão (o universal), isto é, da realização da ideia de liberdade na história. Assim, diz Hegel: “O interesse particular da paixão é, portanto, inseparável da participação do universal, pois é também da atividade do particular e de sua negação, que resulta o universal. É o particular que se desgasta em conflitos, sendo em parte destruído. Não é a ideia geral que se expõe ao perigo, na oposição e na luta. Ela se mantém intocável e ilesa na retaguarda. A isso se deve chamar *astúcia da razão*: deixar que as paixões atuem por si mesmas, manifestando-se na realidade, experimentando perda e sofrendo danos, pois esse é o fenômeno no qual uma parte é nula e a outra afirmativa. O particular geralmente é ínfimo perante o universal, os indivíduos são sacrificados e abandonados” (HEGEL 2008, p.35).

<sup>24</sup> “O outro da verdade não é o erro, mas a violência, a recusa da verdade, do sentido, da coerência, a escolha do ato negador, da linguagem incoerente, do discurso técnico que serve sem se perguntar para quê, o silêncio, a expressão do sentimento pessoal e que se pretende pessoal” (LF: pp, 99).

## A REDEFINIÇÃO DO PROBLEMA DA VERDADE EM TEMPOS DE FAKE NEWS E PÓS-VERDADE

O outro da verdade, portanto, como vimos acima, não pode ser o erro, pois quando falamos de verdade e erro estamos inseridos num campo discursivo onde a linguagem coerente ainda é determinante para os sujeitos pensantes, os quais se deixam guiar pelas ideias de razão e verdade. No entanto, quando falamos de fake news como mentiras objetivas e conscientes, ou quando falamos de pós-verdades – onde as razões pessoais, baseadas em preferências político-ideológicas, contam mais que a busca isenta e objetiva pelo conhecimento –, não estamos lidando mais com indivíduos que jogam dentro das quatro linhas da coerência do discurso, mas que negam o próprio discurso (bem como detestam aqueles que prezam por qualquer coerência); não estamos lidando mais, por fim, com o problema tradicional da verdade, o qual teria o *erro* como seu antagonista lógico e filosófico natural, mas weilianamente falando, estamos lidando com o problema da *violência*, isto é, com a “recusa da verdade, do sentido, da coerência, a escolha do ato negador, da linguagem incoerente (...), a expressão do sentimento pessoal e que se pretende pessoal” (LF: p.99). Dessa forma, o conceito clássico de verdade como *adaequatio intellectus ad rem* (adequação do intelecto à coisa) não tem força alguma e não faz nenhum sentido diante da violência, no que é preciso redefini-lo como *adaequatio hominis ad intellectum* – isto é, como a “adequação do homem ao discurso coerente” (LF: p.101) – como condição de possibilidade do próprio sentido do mundo produzido pelo discurso dos homens. Esta nova fórmula parecerá vazia e paradoxal, ressalva ainda Weil, “apenas enquanto houver esquecimento de que se trata de um discurso sustentado por um homem que poderia não sustentar esse discurso ou não sustentar discurso algum” (*idem*). Posto isso, a filosofia teria, para Weil, a tarefa de uma ressignificação ético-pedagógica da própria racionalidade, cuja meta seria a Verdade no sentido da *adaequatio hominis ad intellectum*, pois uma filosofia que se pensa enquanto realizada por um homem concreto tem seu fundamento justamente na violência – seu *outro* – que ela encontra no mundo e quer abolir. (LF: p.36). Quando o filósofo toma consciência disso, só lhe resta a coragem e uma aposta ética na razão. Sem esta atitude de coragem e boa consciência (LF: pp.98-99), a filosofia dará voltas entorno de si mesma em busca de um fundamento puro (metafísico-epistemológico) para o seu discurso e não compreenderá que este discurso é realizado por um homem concreto no mundo que optou

falar de forma coerente porque se decidiu pela não-violência, mas que também poderia optar – e opta, em tempos de fake news e pós-verdades – pela violência.

## REFERÊNCIAS

- BICCA, Luiz. **Racionalidade Moderna e subjetividade**. São Paulo: Edições Loyola, 1997.
- BONACCINI, Juan Adolfo. **A Dialética em Kant e Hegel**. Natal: EDUFRN, 2000.
- BRANCO, Judikael Castelo; COSTESKI, Evanildo. **Eric Weil: O Hegelianismo Francês e a Questão do Sentido**. In: Revista Síntese, Belo Horizonte, v.48, n.151, pp. 507-530, Mai/Ago, 2021.
- CAMUS, A. **O mito de Sísifo**. Rio de Janeiro: Guanabara, 1989, p.23.
- CHÂTELET, François. **Uma História da Razão: Entrevistas com Émile Noël**. Prefácio, Jean-Toussaint Desanti; Tradução, Lucy Magalhães. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1994.
- D'ANCONA, Matthew: **Pós-Verdade: A Nova Guerra Contra os Fatos em tempos de Fake News**. Tradução de Carlos Szalak. Barueri: Farol Editora, 2018.
- DESCARTES, René. **Discurso do Método**. São Paulo: Abril Cultural, 1973.
- HEGEL, GWF. **Fenomenologia do Espírito**, 5ª ed., trad. de Paulo Meneses. 2vols., Rio de Janeiro: Vozes, 2000.
- HEGEL, GWF. **Filosofia da História**. Trad. Maria Rodrigues e Hans Harden. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 2008.
- JAESCHKE, Walter. **Sobre o Conceito de Filosofia Alemã Clássica**. In: Revista Dissertatio, Pelotas, Edição Comemorativa (19-20) 2004, pp.300-312.
- KANT, Immanuel. **Crítica da Razão Pura**. Trad. Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001.
- OLIVEIRA, Manfredo Araújo. **A Reviravolta Linguístico-pragmática na Filosofia Contemporânea**. São Paulo: Loyola, 2006.
- PERINE, Marcelo. **Filosofia e Violência: Sentido e intenção da filosofia de Éric Weil**. São Paulo: Loyola, 2013.
- PERINE, Marcelo. **Eric Weil entre e Kant e Hegel e além deles**. *Síntese* 107 (2006), pp. 315-326.
- ROBINET, Jean-François. **O tempo do pensamento**. Tradução Benôni Lemos. São Paulo: Paulus, 2004.

WEIL, Eric. **Filosofia Política**. Tradução Marcelo Perine. São Paulo: Loyola, 1990.

WEIL, Eric. **Hegel e Nós**. Organizadores: Francisco Valdério, Judikael Castelo Branco, Marcelo Perine e Evanildo Costeski. Caxias do Sul: Educs, 2019a. (Recurso eletrônico)

WEIL, Eric. **Lógica da Filosofia**. Tradução Lara Christina de Malimpensa. São Paulo: É Realizações, 2012. (Abreviatura: *LF*).