

## O Humor no Conhecimento

Ronie Alexsandro Teles da Silveira<sup>1</sup>

**Resumo:** A situação epistemológica tradicional se define pela afirmação da privação humana com relação a valores superiores significativos. O reconhecimento desse estado original de privação da verdade exige a constituição de disposições psicológicas específicas para sua eliminação. Esse conjunto de disposições morais constitui o caráter sério. A situação contemporânea de intensificação da vida democrática afirma o valor incondicional da pessoa humana. Ela desloca o indivíduo para o centro dos valores, desmobilizando os dispositivos de reverência com respeito a instâncias supostamente superiores. Por isso, essa nova constituição cultural democrática exige a substituição das antigas disposições epistemológicas ligadas à seriedade. Ela requer a adoção de disposições epistemológicas humorísticas. Essas últimas são compreendidas como a contrapartida psicológica da adoção da crença no valor incondicional do homem e devem se tornar hegemônicas na proporção em que esse valor adquirir válida prática.

**Palavras-Chave:** Humor; Conhecimento; Democracia; Seriedade; Segurança

**Abstract:** The traditional epistemological situation is defined by the assertion of human deprivation with respect to significant higher values. The recognition of this original state of truth's deprivation requires the formation of specific psychological dispositions for its elimination. This set of moral dispositions is the seriously character. The intensification of democratic life's contemporary situation affirms the unconditional value of the human person. It moves the individual to the center values demobilizing the reverence's devices with respect to allegedly superior instances. Therefore, this new cultural democratic constitution requires the replacement of the old epistemological dispositions related to seriousness. It requires the adoption of epistemological humorous dispositions. These latter are understood as the psychological counterpart of the adoption of unconditional belief in the man's value and must become hegemonic in proportion to that value to acquire practical validity.

**Key-words:** Humor; Knowledge; Democracy; Seriousness; Security

Podemos compreender a situação epistemológica tradicional como aquela em que se afirma que a relação existente no conhecimento é um estado de privação humana. Para essa perspectiva o que está em questão no conhecimento é a obtenção de uma verdade da qual o homem se encontraria inicialmente destituído. Essa privação é frequentemente entendida como consistindo em uma exclusão com relação a alguma dimensão substantiva da realidade. Para eliminar essa falta, se torna necessário a realização de um processo de conhecimento que conduziria do estado original de ignorância à posse da verdade. Ao mesmo tempo, a transposição desse estado humano

---

<sup>1</sup> Universidade Federal do Cariri

inicial em direção ao conhecimento envolveria o acesso à dimensão ontológica, da qual nos encontraríamos originalmente desprovidos. De certa forma, o problema visto desse ângulo implica a superação de uma dupla exclusão: não estamos de posse da verdade e nos encontramos afastados de uma dimensão ontológica que é essencial para nós.

Essa perspectiva tradicional supõe a privação da verdade/realidade como ponto de partida. Ela afirma que o homem se encontra inicialmente em um estado de minoridade epistemológica e de pobreza ontológica. A superação dessa carência e a satisfação dessa fome ontológica é o que se encontra em questão na relação epistemológica tradicional. Platão (1972) julgava que nossas almas passavam por uma sessão de amnésia por ocasião do nascimento, de tal forma que a obtenção da verdade equivaleria à recuperação plena da memória relativa ao Mundo das Formas. Em função dessa possibilidade de recuperação é que o personagem Sócrates interrogava seus interlocutores com o propósito de fazer com que eles voltassem gradativamente a estar de posse das ideias superiores. A recuperação da verdade significa, ao mesmo tempo, acesso a uma dimensão superior da realidade.

Nesse tipo de projeto epistemológico está em questão não somente a reapropriação da verdade, mas também a satisfação de nossa necessidade por valores superiores e, através dessa, a realização plena da vida humana. Portanto, ele envolve o apaziguamento de nossas necessidades mais importantes. Obter o conhecimento é satisfazer as necessidades humanas mais elevadas.

Descartes (1973) e Bacon (1973) afirmaram, cada um a seu modo, a necessidade de corrigir nossas disposições epistemológicas naturais por meio de artifícios que nos permitiriam superar a privação inicial de conhecimento na qual nos encontramos. Assim, eles propuseram diferentes conjuntos de procedimentos a serem adotados pelo investigador para a obtenção do conhecimento verdadeiro. O método é justamente uma direção segura que devemos tomar para chegarmos a esse objetivo. Sua proposição supõe, portanto, que há um caminho a ser percorrido entre o estado natural da humanidade e a verdade. A noção de método ou de via para o saber só faz sentido quando reconhecemos que no conhecimento estamos originalmente privados da posse de algo de que necessitamos.

Observe, entretanto, que para esses filósofos modernos a dimensão ontológica já não ocupa um lugar de destaque e sequer pode ser mencionada como constituindo um aspecto da questão principal. Com efeito, nesses autores a necessidade de conhecer toma impulso a partir da necessidade de melhorar as condições materiais da vida humana – fundar o reino dos homens, na linguagem de Bacon. Porém, a dimensão de carência ontológica, que pode ser claramente percebida em Platão, desapareceu aqui.

A eliminação da necessidade de complemento ontológico para a vida humana está ligada ao processo de secularização iniciado no fim da Idade Média, ilustrados pelos processos de reforma do catolicismo e da Reforma protestante (TAYLOR, 2010). Não me ocuparei desse problema aqui, embora ele tenha uma importância relativa para a questão da substituição das disposições psicológicas ligadas ao conhecimento – que é o que me interessa. Embora reconheça essa eliminação histórica dos componentes ontológicos do problema do conhecimento, considerarei aqui a questão de um ponto de vista mais geral para o qual essa mutação não é tão decisiva.

Assim, posso fixar minha perspectiva naquilo que me interessa. De um modo geral, a disposição tradicional para o conhecimento, antiga e moderna, envolve um sentimento de inferioridade do homem. A tarefa a ser cumprida pelo conhecimento humano diz respeito a retirá-lo desse estado original de inferioridade ou de carência. Em

função dessa característica, a situação epistemológica tradicional é caracterizada por aquilo que denominei de *ethos da travessia* (SILVEIRA, 2013a). Trata-se de um conjunto de disposições psicológicas necessárias, um *caráter epistemológico* específico, direcionado para a superação da distância que se reconhece existir entre o homem e a verdade – entre certo estado original e a sua superação. São essas disposições que tornam possível lidar com o problema da ignorância e torná-lo passível de solução. Elas são o resultado do reconhecimento desse estado original de carência e se constituem tanto como uma atitude de aceitação dessa limitação quanto como o reconhecimento da necessidade de superá-la.

É a partir da percepção de que o homem está deslocado do centro dos valores superiores e legítimos que ele se dispõe a eliminar essa distância. Para essa transição se requerem habilidades específicas - senso de direção e perseverança ao longo do trajeto, por exemplo. Além disso, e mais importante, é aquela crença de que a minoridade epistemológica é uma situação transitória que pode ser superada pelo esforço humano.

Chamo a atenção para a presença desses elementos morais contidos na definição da empreitada epistemológica tradicional e na possibilidade de que ela possa ser contornada pela atividade humana cognoscente. Esse caráter epistemológico específico implica no desenvolvimento de algumas habilidades humanas e, portanto, dizem respeito às disposições morais para o conhecimento.

Sabemos que se um investigador age de maneira errática ele diminui as chances de encontrar a solução para um problema. Reconhecemos normalmente que o melhor sistema para sair de um labirinto é adotar uma regra simples, mas constante, que se aplica a todas as situações – por exemplo: vire sempre à direita nas bifurcações. Se você alterar seguidamente o procedimento de tomar decisões, terminará perdido e terá que recomeçar o processo várias vezes até conseguir escapar. A adoção de um comportamento padronizado que se repete em vários contextos particulares facilita a solução de problemas. É por isso que um investigador experiente tende a adotar padrões de ação já consagrados pelas experiências passadas, enquanto que os inexperientes agem de maneira menos homogênea. A uniformidade do comportamento é uma opção econômica e eficiente para a superação das distâncias epistemológicas que nos separam da verdade - daí a justificativa para a adoção de alguma versão do método.

A disposição psicológica de impor uma orientação única ao comportamento do investigador é o que denomino de seriedade. A seriedade não é nada mais do que a determinação unívoca da vontade, de tal forma que se obtenha a uniformidade dos procedimentos na investigação. Do ponto de vista que me interessa aqui, ela consiste na restrição da dispersão potencial da vontade em benefício de ações dirigidas a uma única direção. Ser epistemologicamente sério é adotar uma disposição psicológica unidirecional e apostar na possibilidade de que a distância entre nós e os valores superiores serão superados por meio desse artifício. Assim, a seriedade é um componente moral presente na atividade epistemológica tradicional.

Ser sério no conhecimento é, portanto, possuir uma fé inabalável na possibilidade de chegarmos à posse da verdade, a despeito da possibilidade de que isso leve tempo, implique um longo esforço e até que não tenhamos individualmente grande sucesso. A seriedade é uma virtude epistemológica de primeira ordem. Sem ela não nos habilitamos de maneira adequada para a empreitada do conhecimento, na medida em que a alternativa seria a adoção de um comportamento errático na investigação. Ou, se preferirmos, isso equivaleria a tentar conhecer sem o uso de um método.

Nesse caso, a base coletiva existente no processo de produção do conhecimento seria abandonada, pois cada investigador agiria de maneira diversa. A eliminação dessa base comum implicaria no fim da reprodutibilidade das descobertas e, portanto, na possibilidade da obtenção de algum ponto de chegada que pudesse ser compartilhado com os outros. Ele envolveria o fim do conhecimento como um empreendimento coletivo em que a comunicação entre os investigadores é um componente essencial. Mas essa não se constituiu como uma opção histórica viável e o fato é que não somente adotamos o método, principalmente a partir do século XVII, como ele tem se fortalecido ao longo do tempo. Isso possibilitou o aumento substancial da produção do conhecimento através de sua forma moderna e contemporânea – a ciência.

Para aqueles que estão familiarizados com os processos contemporâneos de produção do conhecimento é fácil perceber a presença crescente de uma força centrípeta nessa atividade. A adoção de uma metodologia uniforme tem sido intensificada na proporção em que se requerem maiores esforços de investigação em uma determinada área da ciência. A uniformização metodológica propicia um movimento de concentração de energia investigativa a partir de um mesmo foco de atenção, de tal forma que se pode chegar a melhores resultados, em menos tempo e com menos esforço (SILVEIRA, 2013b). Se cada investigador partisse de um ponto de vista e agisse de maneira aleatória, a ciência não produziria os resultados na proporção a que estamos habituados. Aliás, sequer seria possível proceder a uma avaliação dos resultados da atividade epistemológica sem uma base comum de critérios.

É em função do aumento da eficiência do sistema de produção do conhecimento que a atividade científica exige, desde muito cedo, um acordo metodológico entre os investigadores envolvidos. A adoção precoce de uma perspectiva comum, a partir da qual se estuda um fenômeno em particular, consiste na intensificação da seriedade e na contenção do comportamento errático e da dispersão de energia intelectual necessária.

A adoção do método e da seriedade são atitudes que aperfeiçoam o uso dos recursos epistemológicos disponíveis e refletem, no seu próprio âmbito, um princípio essencial presente no uso instrumental da razão.

Na verdade, não são apenas os cientistas que adotam a seriedade como requisito moral do conhecimento. Os filósofos também fazem isso, em geral sob a forma de demanda pela iminência parda do “rigor” – aliás, um termo pouco rigoroso. Os homens religiosos agem da mesma forma, pelo menos aqueles que são adeptos de religiões monoteístas. Isso permite uma generalização relativa: a atitude séria está presente em qualquer disposição que parta da noção de que o homem está fora do centro dos valores relevantes e, portanto, desprovido da verdade. Em todas essas situações de privação da verdade, os homens adotam um comportamento sério na expectativa da superação da distância que os separa daquilo que possui uma importância maior para eles.

Portanto, a seriedade é uma consequência direta do reconhecimento de nosso estado de carência – seja na sua versão antiga, seja na sua versão moderna. Somos sérios porque, em última instância, estamos privados da riqueza da verdade e deslocados do centro das coisas de maior valor. E ela é a primeira resposta que nos habilita para superarmos esse estado indesejável.

Parece mesmo haver uma relação diretamente proporcional entre a percepção que temos da distância que nos separa da verdade e o grau de seriedade que adotamos. Para aqueles que se sentem mais distantes, maior será a necessidade de seriedade, porque justamente são eles que sentem o peso da maior carência e se aprontam para

percorrer os maiores trajetos. Os homens mais sérios são os que se percebem mais afastados do centro da verdade.

Quero salientar que há uma relação muito estreita entre, de um lado, a disposição moral requerida na realização de atividades de investigação (religiosa, científica e filosófica) ou de aproximação com relação à verdade e, de outro lado, a pobreza. Refiro-me a essa última como uma característica dos homens que se sentem privados da verdade e dos valores significativos, aos quais se reconhece alguma forma de superioridade. Falo, portanto, de um deslocamento que visa nos aproximar do núcleo do que é considerado como efetivamente significativo. O homem sério é um homem que se sabe fora da posse daquela dimensão do significado que possui para ele a máxima importância – independentemente de qual seja o seu conteúdo em cada caso específico.

A seriedade é uma marca moral distintiva de homens que entendem o conhecimento como uma atividade de aproximação com relação a tais valores superiores. Ela pressupõe o reconhecimento de alguma modalidade de afastamento humano com respeito ao significado relevante. Essa disposição moral sempre envolve um projeto de eliminação dessa distância que há entre nós e o que importa para a vida humana. O homem deve se tornar sério porque, em última instância, assume o projeto de eliminação desse fosso que ele reconhece existir entre seu estado atual e a posse da verdade. Ele se sabe fora do centro do que importa.

Uma cultura democrática, como a que se consolida cada vez em grande parte do mundo ocidental, parece fazer frente justamente a esse distanciamento humano com relação aos valores superiores. De fato, a intensificação dos princípios democráticos tem conduzido a um reconhecimento do valor incondicional da pessoa humana. Isto é, o homem tem sido entendido como aquele ser que ocupa o centro de todo significado relevante, de tal forma que qualquer outra coisa só terá valor quando pudermos conectá-la a ele.

Acredito que a intensificação da democracia tem alterado substancialmente aquela situação epistemológica tradicional de carência que caracterizei antes. Se esse tipo de cultura requer respeito pela pessoa, independentemente de sua situação concreta, isso significa que nela o homem é entendido como sendo dotado de um valor máximo. A afirmação do princípio do valor incondicional do homem implica em que ele não deve se subordinar a nada de superior, porque ele é o que há de mais valioso.

Não é estranho que os raciocínios instrumentais que condicionavam o valor da vida humana estejam em decadência. Sentimos uma repulsa crescente por justificar qualquer tipo de ação que implique em sacrifício de vidas humanas. Os paradoxos morais que envolvem a opção por abandonar uma vida em benefício de muitas já não correspondem ao tipo de problema que se deve tentar resolver. Esses paradoxos estão sendo substituídos pela afirmação do valor incondicional de cada homem, de tal forma que não se admite nenhuma justificativa que torne possível um sacrifício desse tipo. Simplesmente não se reconhece que possa haver um equilíbrio sensato entre a dignidade de um e a de muitos seres humanos, porque todos eles são igualmente dignos. Portanto, a guerra deve nos parecer, cada vez mais, como a expressão de uma violência injustificada, um procedimento irracional, absurdo e profundamente desumano.

No mesmo sentido, já não nos convencemos de que um Estado nacional pode agir de maneira egoísta diante dos demais, priorizando seu interesse próprio mesmo que, para isso, seja necessário prejudicar pessoas de outras nacionalidades. Queremos que nosso país se torne próspero, mas sem prejudicar os demais. Entendemos o desenvolvimento econômico e material como uma espécie de benefício que não envolve

necessariamente a exclusão, mas como um processo que deve incluir a totalidade dos nossos concidadãos e dos seres humanos. Uma postura que teria sido considerada como ingênua em um passado recente se torna, agora, uma agenda cada vez mais presente no ambiente dessa cultura altamente democrática.

Nossa época tem produzido evidências bastante eloquentes a esse respeito. Gostaria de citar aqui, de maneira ilustrativa, o vazamento de informações sigilosas de posse de órgãos governamentais americanos.

O soldado Bradley Manning, um analista de inteligência do Exército Americano forneceu ao site *Wikileaks* o vídeo dos assassinatos cometidos no subúrbio de Bagdá por um helicóptero Apache durante a invasão do Iraque. Outro conjunto de informações vazadas por Manning levou à explicitação pública da hipocrisia sistemática da diplomacia americana – situação que ficou conhecida como *Cablegate*. Hipocrisia que é a regra vigente na *Realpolitik*. Recentemente Manning foi condenado a 35 anos de prisão e Julian Assange, um dos diretores do *Wikileaks*, encontra-se refugiado na embaixada equatoriana em Londres para escapar de um processo de extradição (LEIGH e HARDING, 2011). O recente caso de Eduard Snowden, que revelou a existência de um largo programa americano de espionagem de outros países, políticos e empresas, inclusive no Brasil, é outro exemplo desse mesmo tipo de atitude.

Nesses dois casos, cidadãos americanos – Manning e Snowden - agiram contra o interesse do Estado americano. Embora isso pareça trivial, lembremo-nos que um cidadão, no sentido clássico do termo, se define justamente pelo seu pertencimento a um Estado e pela sua conexão com a vontade geral que esse último representaria (HEGEL, 1997). Somente uma fonte alternativa de energia moral poderia tornar possíveis essas atitudes de discordância com relação à lógica de ação adotada pelos Estados. Aquela relação orgânica clássica inviabiliza essa dissensão porque um cidadão só se percebe como homem na medida em que se identifica com o Estado. A situação atual de conflito requer que esses indivíduos estejam obtendo apoio moral de uma instância não estatal e que torna possível sua atitude crítica. No conjunto, essas atitudes parecem indicar que não se reconhece mais o direito do Estado em possuir uma moralidade independente daquela dos indivíduos e que estes últimos estão se desgarrando da vontade geral.

Essa destituição do papel moral preponderante do Estado é causada pela instituição de outro padrão de moralidade. Tal mutação implica em uma disposição para não reconhecer mais o Estado como uma fonte independente de moralidade. Nesse caso, esse padrão alternativo é determinado pelo próprio indivíduo particular. Isso ocorre porque é o indivíduo que se percebe como fonte de toda moralidade e é precisamente no confronto entre seus valores e os valores divergentes de um Estado, que espiona ou assassina pessoas, que se reconhece a imoralidade desses atos. Só podemos reconhecer a imoralidade estatal quando os atos do Estado são confrontados com os valores do indivíduo e quando, além disso, esses últimos são experimentados como os critérios definitivos de toda moralidade.

Ora, o homem que é objeto desse respeito democrático e que se sente em condições de avaliar a moralidade de um Estado não poderia ser contraditoriamente compreendido como um ser desprovido ou dotado de valores inferiores. Pelo contrário, o que se afirma aqui com as atitudes de contestação moral da ação estatal, é que o homem se constitui como fonte de todo o valor relevante. É o seu próprio valor que se torna, então, critério e medida para a avaliação de tudo o mais.

Em outras palavras, o panorama contemporâneo parece sugerir uma tendência crescente para que o indivíduo se constitua como a fonte autêntica de valor. Não é

outro, aliás, o sentido de se reivindicar respeito absoluto pela pessoa humana – uma ideia claramente explicitada na Declaração dos Direitos Universais do Homem da ONU de 1947. A intensificação da democracia para a totalidade dos aspectos da vida exige exatamente essa inflexão do valor para a dimensão individual, de tal forma que o homem possa requerer sua validade independentemente de todas as circunstâncias externas – incluindo aí o seu pertencimento a um Estado particular.

A caracterização adequada dessa inflexão democrática dos valores em direção aos indivíduos não pode ser realizada aqui, em função do amplo movimento histórico que seria necessário apresentar e que possui óbvias raízes cristãs. Porém, acredito que outras ilustrações que caracterizam esse tipo de atitude, além das que forneci acima, podem ser reconhecidas no ambiente contemporâneo sem grandes dificuldades.

Assim, aquilo que define a cultura frívola, o consumismo e o narcisismo (LIPOVETSKY, 1987) são apreensões diferentes desse deslocamento democrático dos valores em direção ao indivíduo. É a substituição de uma plataforma de valores supostamente superiores pelo próprio homem que tem conduzido a essa inflexão em direção ao indivíduo e, portanto, a essas manifestações críticas de corrosão da vontade geral. Elas são reações conseqüentes com o sentido dessa alteração na balança dos significados relevantes em direção ao indivíduo. Algumas dessas reações são negativas, na medida em que entendem esse processo como uma forma de degradação e de limitação da vida humana, agora restrita à sua própria imanência. Seja como for, independentemente do valor que se atribui a esse deslocamento, as próprias reações pessimistas se constituem como sintomáticas dessa situação que estou tentando caracterizar.

De maneira geral, esse deslocamento indica que já não reconhecemos o papel determinante de valores superiores com relação aos indivíduos. Ele conduz ao reconhecimento de que aquilo que realmente importa na vida humana não depende de uma aquisição posterior a partir de uma reconhecida carência individual original. Enfim, a situação contemporânea parece indicar a eliminação do estado de carência em que nos julgávamos encontrar de acordo com a perspectiva da epistemológica tradicional.

A percepção de que não há mais valores superiores que podem nos fornecer abrigo e conforto pode ser inicialmente assustadora. Ela é certamente uma reação saudosista com relação ao hábito da reverência diante de valores supostamente dignificantes. Essa percepção pode gerar a sensação de falta de abrigo, em função da ausência de valores universais de referência que são ordenadores da vida de cada um de nós. Mas talvez ela seja uma sensação enganadora, porque embora desabrigados, nela não nos apresentamos desprotegidos. Essa situação indica justamente a superação do estado de carência e, portanto, a perda de sentido do velho problema da distância que nos separava da fonte dos valores. A história que é afirmada pela intensificação da democracia *começa* com o homem colocado no centro do significado relevante, portanto ela principia com um homem em estado de maioridade, provido do que é essencial para a sua própria vida. Por isso, ela desloca todo o sentido estabelecido naquela situação epistemológica tradicional.

Essa nova configuração contemporânea eliminou a distância com relação à verdade e a todos os valores de ordenamento superior. Assim, têm perdido importância todos os sistemas de articulação que anteriormente abrigavam e indicavam uma posição relativa de um componente subordinado humano a um sistema mais amplo ou universal de valores. Nesse sentido, observe que o Estado moderno funcionou como uma espécie de justificativa política que garantia ao indivíduo um lugar ao sol no âmbito da vida

social. Ele era uma espécie de metanarrativa política, no sentido sugerido por Lyotard (2002), na medida em que veiculava um sentido geral para a vida humana individual. O homem era fundamentalmente um cidadão. Do mesmo modo, uma referência moral sólida superior fornece um norte para ações humanas pertinentes, dotadas de certeza e acompanhadas de uma boa consciência. Ela estrutura uma direção e um ordenamento para a vida humana.

Sem tal conjunto de valores ordenadores, o indivíduo está só. Observe, entretanto, que sua solidão não implica mais em carência, porque trata-se, antes de tudo, de sua própria validade incondicional – de tal forma que ele se encontra agora no centro dos valores. Essa validade deve ser entendida como expressando um caráter incondicional e, portanto, como a crença de que o homem já está de posse de tudo o que possui valor.

O homem se encontra, então, em uma posição extremamente privilegiada porque ele não necessita mover-se na direção de algo maior que ele mesmo. Claro que há diante dele, possivelmente, a dificuldade da síndrome de minoridade. Isto é, ele provavelmente ainda é vítima daquela sensação de desamparo causada por um horizonte subitamente aberto e ilimitado que não lhe ordena nem lhe comunica o que fazer nem como fazer. Se em situações anteriores estava claro que estilo de vida era o mais adequado, que direção deveríamos seguir, agora as indicações ou são excessivamente vagas ou sequer existem. O indicativo de respeito pela individualidade humana permite antes uma diversificação contínua de formas de se viver do que o balizamento de alguma direção concreta acerca de como devemos viver nossa vida. Ela nos deixa desamparados quando comparamos nossa situação com os confortos antigos do Estado, da metafísica e da religião.

Entretanto, acredito que essa sensação de desamparo é passageira e logo será substituída por uma mentalidade melhor adaptada a essa nova situação. Mas a questão de como reagiremos no futuro não deve me ocupar aqui, até porque isso envolve previsões – algo a que não estou habilitado a fazer, a despeito da óbvia tentação de vaticinar, naturalmente conectada com uma atividade filosófica que analisa tendências culturais atuais.

Certamente teremos que adotar um ponto de vista decididamente democrático ou deveremos cercar, em alguma medida, esse dispositivo individualizante por algum tipo de recurso ainda inexistente. Isso implicaria em uma disposição para limitar a ampliação da democracia como uma forma de vida – algo que não parece ainda constituir-se como uma alternativa viável ou pensável. Seja como for que lidemos no futuro com isso, há uma plataforma já obtida pelo avanço desse dispositivo cultural democrático que nos força a alterar nossas disposições psicológicas tradicionais ligadas ao conhecimento – e é isso o que me interessa aqui.

Vimos que a seriedade era a contrapartida psicológica da distância e da carência com relação aos valores relevantes. Na ausência dessa distância, não há nenhum sentido perceptível para aquela. A seriedade funcionava como um aparato para a superação do fosso que então experimentávamos como existindo entre nós e tudo o que possuía algum valor. Agora nos encontramos - nós os seres humanos que vivem em ambientes culturais democráticos – alçados ao centro do significado e não necessitamos realizar nenhuma travessia em direção a um mundo maior que esse.

A partir disso, somos forçados a reconhecer que a seriedade e o respeito por valores superiores é um hábito psicológico inadequado para a situação em que nos encontramos hoje. Ela é uma espécie de resíduo platônico do qual devemos nos liberar, de tal forma que possamos adequar nossas disposições interiores ao mundo em que



passamos a viver cada vez mais – e que é o resultado da intensificação de um modo de vida democrático.

Acredito que a disposição psicológica que corresponde ao papel central do indivíduo no âmbito de uma cultura intensamente democrática é o humor – entendido em um sentido bastante amplo. O que esse termo significa? O humor corresponde ao reconhecimento de que não há um valor superior a ser objeto de reverência. Ele é a contrapartida da percepção de que todo valor é, em último caso e a despeito de todas as aparências em contrário, constituído pelo próprio indivíduo. Nada de exterior possui força de se impor a ele ou implicar em uma obrigação para a sua vontade. Certamente que valores exteriores se apresentam ao indivíduo contemporâneo, já que ele nasce em um ambiente social que, por definição, veicula valores culturalmente preexistentes.

Mas esses valores culturalmente disponíveis em uma sociedade não são entendidos como dotados de um peso existencial compulsivo, como o daqueles velhos valores superiores que exigiam respeito e que impunham às novas gerações uma feição muito semelhante à de seus antepassados imediatos. Nossa compreensão democrática implica em avaliar esses valores socialmente disponíveis como resultados da atividade humana. Daí que, a despeito de sua situação social concreta, eles valem tanto quanto qualquer outro tipo de significado que cada um de nós seja capaz de criar por si mesmo.

Aqui se explicita o sentido contemporâneo da eliminação de qualquer tipo de privilégio epistemológico. Nem mesmo os valores que se encontram consolidados em sociedades existentes possuem uma força compulsiva capaz de implicar a reverência da parte do indivíduo. Há certamente um significado superior nesse contexto que funciona como determinante: aquele que implica em respeito pela pessoa humana. Mas, como disse acima, ele antes potencializa a dispersão dos modos de vida do que sugere algum tipo de hierarquia propriamente dita. A partir do respeito a esse valor básico, se amplia a dispersão e a criação livre de significados diversos que possam estruturar formas de vida alternativas.

Em outras palavras, os valores estão à mercê do homem, de tal forma que eles são passíveis de serem livremente manipulados. O humor significa justamente a possibilidade de reverter um valor preexistente em algo que seja adequado à vontade individual, de tal forma que o sentido possa oscilar permanentemente em função da subjetividade. O humor, nesse sentido amplo em que utilizo o termo, é a afirmação da potência do indivíduo em projetar um sentido novo que substitua ou se sobreponha a qualquer elemento exterior preexistente. Isto é, ele é a afirmação do valor incondicional do homem no plano do conhecimento e na falta de reverência a algo que poderia se impor desde fora.

O humor é a disposição psicológica mais adequada para um mundo altamente democrático justamente porque ele afirma que em tal contexto o homem não deve fazer reverência. Pelo contrário, diante de algo com o qual nos deparamos e que sugere reconhecimento em função de sua natureza social já consolidada, as disposições humorísticas afirmam que cabe sempre ao homem dar a última palavra. Portanto, mesmo nas situações em que reconhecemos um valor como superior e fazemos reverência a ele, sabemos que nosso reconhecimento não é oriundo da própria exterioridade de tal valor e sim algo que o sujeito impõe a si livremente. Isto é, sabemos que se trata de uma opção que pode ser revertida a qualquer momento. Trata-se de uma decisão que tem por base a capacidade do indivíduo em projetar um significado e não de um reconhecimento que se produz em função do conteúdo específico do componente externo.

A crença de que é o homem que detém a última palavra sobre qualquer significado relevante constitui a disposição humorística. Nada, em função de suas próprias características vale para o homem, só o homem vale incondicionalmente e só ele pode fazer com que algo valha para si mesmo.

O humor reflete uma enorme sensação de segurança, porque se estamos aptos a destituir algo do seu significado aparente, nada pode efetivamente nos amedrontar. Nossos piores pesadelos e ameaças não se impõem a nós se estamos de posse de nossas habilidades humorísticas e democráticas. Podemos sempre fazer troça deles porque sabemos que, no fundo, eles não passam de artifícios humanos que nós mesmos dotamos de alguma força. Podemos sempre surrupiar sua aparente potência, destituindo-os de sua substância fantasmática e afirmando-nos como os verdadeiros proprietários do significado relevante. Assim, o humor é o exercício da potência humana na sua forma incondicional. Nesse ambiente de segurança e exercício de poder, o homem brinca livremente com os significados, como uma criança o faz com o mundo à sua volta. Qualquer semelhança com a metáfora infantil utilizada por Nietzsche (2008, p. 39) não é mera coincidência: “A criança é inocência, esquecimento, um recomeço, um brinquedo, uma roda que gira por si própria [...] Tendo perdido o próprio mundo, quer conquistar seu mundo”.

Se naquela velha situação epistemológica era necessário que o homem buscasse apreender um sentido superior, agora ele deve utilizar qualquer circunstância de vida como substrato para a constituição de um novo sentido que exprima sua própria subjetividade. Essa mutação, que vai da reverência à manipulação livre, implica que se produza, em algum momento, o reconhecimento de que um sentido original existente pode ser diferente ou pode simplesmente deixar de possuir o peso reconhecido. Ela requer que se possa rir desse suposto peso ontológico de um sentido dado, na medida em que dele se retira sua substancialidade em proveito do indivíduo.

Há uma inversão na direção da constituição do significado: antes os valores externos se impunham como determinantes sobre o homem e agora o homem se impõe sobre qualquer significado já constituído, afirmando-se como senhor exclusivo desse domínio. Com essa inversão é esperado que se inverta também a prioridade das disposições psicológicas correlativas. Portanto, é esperado que o humor substitua gradualmente a seriedade nas atividades epistemológicas, que possamos diversificar nossos modos de produzir conhecimento e que o método deixe de ser seguido como um sistema de referência universal, naquele sentido já indicado por Feyerabend (1993).

Nesse sentido, o humor é a expressão da possibilidade de anulação de todo significado exterior compulsivo. Ele é o fim de toda reverência, de toda solenidade e de todo respeito impulsionado pela força de um valor externo. Reverência, solenidade e respeito perdem seu sentido original e só funcionam agora como expressões de uma criatividade individual diferente da minha própria. Seus objetos devem ser compreendidos de maneira humorística: como expressões da riqueza subjetiva de outro homem, que podem ou não ser aceitos por mim. Como expressões, elas não implicam nenhum tipo de superioridade essencial a ser objeto do meu reconhecimento, elas são contingentes porque são humanos.

Dessa forma, parece que podemos aguardar que algumas transformações se intensifiquem gradativamente no âmbito epistemológico a partir de agora – sem que isso precise ser obtido por meio daquela clarividência filosófica da qual estou destituído. As características que parecem dever ser cada vez mais incluídas nas atividades epistemológicas são aquelas que possuem afinidade com o humor, com o

cômico, com o chiste e com o espirituoso. Tudo indica que os assuntos epistemológicos requererão que o humor passe a constituir-los. Os ambientes de investigação deverão se converter aos poucos em ambientes menos sisudos e mais leves, em que se priorizem disposições de jogo: a manipulação de valores existentes e a criação de novos ainda inexistentes. O que se requer é que o indivíduo seja chamado a ocupar seu lugar central estabelecido pela cultura democrática. Trata-se enfim, de levar adiante as consequências da “exaltação do ego, que o deslocamento humorístico testemunha” (FREUD, 1997, p. 262).

Gostaria de acrescentar duas observações finais. A universidade é certamente um desses ambientes em que os comportamentos tenderão a se tornar menos solenes, sob pena de que ela venha a perder toda importância cultural futura com relação à produção do significado humano relevante. Ela ainda goza de certo privilégio e é objeto de alguma fascinação por funcionar como um mecanismo poderoso de oportunidades para o heroísmo epistemológico do investigador. Porém, à medida que a democracia se intensifica, qualquer lugar particular e qualquer conjunto isolado de procedimentos perderá sua aura de relíquia e de espaço santificado do conhecimento.

Porém essa capacidade de adaptação do sistema de educação superior é algo que cabe ao futuro e à maneira como procederemos no ambiente universitário de agora em diante. Tudo indica que a sociedade contemporânea acentua as características de uma vida democrática e, com isso, tende a valorizar a atitude humorística. Dessa forma, ou a universidade se democratiza e incorpora o humor ou perderá em importância cultural na mesma proporção em que se deixar dominar pelas velhas disposições da seriedade.

A filosofia também será chamada a demonstrar sua capacidade de adaptação a esses novos tempos. Tenho percebido uma crescente manifestação de moralismo por parte dos filósofos diante das tendências contemporâneas. Essa manifestação consiste em compreender a situação cultural atual como degradada, inferior, acrílica, superficial etc. Tenho tentado chamar a atenção, de maneira obviamente limitada, para o fato de que essa posição moralista corresponde exatamente à reação de uma seita religiosa que nada mais tem a dizer sobre o presente senão vociferar acusações contra o estado lastimável dos nossos costumes.

Para termos algo de efetivamente relevante a dizer, precisamos adotar um ponto de vista interior à nossa cultura democrática, mesmo que seja para discordar dos seus rumos. Contrapô-la exteriormente a valores distantes com os quais não há mais diálogo possível em função da ruptura que se operou é aliar-se ao sentimento expresso nesse moralismo filosófico - cuja única eficácia é produzir o conforto subjetivo dos próprios pregadores indignados. E, como qualquer indignação, essa disposição filosófica não se habilita para alterar o presente na medida em que o recusa por princípio. Estabelecer um diálogo com o presente não implica em aceitá-lo, mas reconhecer sua pertinência e sua capacidade de moldar uma forma de vida que nos envolve. Desqualificá-lo é remeter-se para uma dimensão em que se torna possível desprezar a história e a cultura – o que não parece fazer sentido como atitude intelectual.

### **Referências bibliográficas:**

BACON, F. **Novum Organum**. São Paulo: Abril Cultural, 1973.

DESCARTES, R. **Discurso do método**. São Paulo: Abril Cultural, 1973.

- FEYERABEND, P. **Against method**. New York: Verso, 1993.
- FREUD, S. **Os chistes e sua relação com o inconsciente**. Rio de Janeiro: Imago, 1977.
- HEGEL, G. W. F. **Princípios da filosofia do direito**. São Paulo: Martins Fontes, 1997.
- LEIGH, D.; HARDING, L. **Wikileaks: a guerra de Julian Assange contra os segredos de Estado**. Campinas: Verus, 2011.
- LIPOVETSKY, G. **L’empire de l’éphémère: La mode et son destin dans les sociétés modernes**. Paris: Gallimard, 1987.
- LYOTARD, J.-F. **A condição pós-moderna**. Rio de Janeiro: José Olympio, 2002.
- NIEZSCHE, F. **Assim falava Zaratustra: um livro para todos e para ninguém**. São Paulo: Escala, 2008.
- PLATÃO. **Fédon**. São Paulo: Abril Cultural, 1972.
- SILVEIRA, R.A.T. **A seriedade no conhecimento**. *Problemata*, v. 4, nº 1, 2013a, pp. 189-212.
- \_\_\_\_\_. **A industrialização da verdade**. *Redescrições*, ano 4, nº 2, 2013b, pp. 46-67.
- TAYLOR, C. **Uma era secular**. São Leopoldo: Editora da Unisinos, 2010.