

---

## Filosofia e Aventura

---

Ronie Alexsandro Teles SILVEIRA<sup>1</sup>

### Resumo

A cultura ocidental é fortemente marcada pela influência do postulado platônico sobre a dualidade da realidade. Os desdobramentos do saber absoluto hegeliano parecem ter propiciado um novo patamar de valores que dissolvem tal postulado - o que denomino de cultura da imanência. Nesse contexto, o empreendimento epistemológico se caracteriza por uma extrema confiança em sua própria eficácia. Entendo que essa segurança epistemológica tem conduzido a filosofia a um impasse: ou se torna parte do empreendimento científico ou se redefine como uma atividade que busca a aventura e não mais a verdade.

**Palavras Chave:** Filosofia Contemporânea, Aventura, Cultura Ocidental, Ciência, Imanência.

### Philosophy and Adventure

#### Abstract

Western culture is strongly marked by the influence of Platonic postulate about the duality of reality. The unfolding of the Hegelian absolute knowledge seem to have provided a new level of values that dissolve this postulate - what I call the culture of immanence. In this context the epistemological endeavor is characterized by an extreme confidence in its own effectiveness. I understand this epistemological security has led philosophy to an impasse: or it becomes part of the scientific enterprise or it resets as an activity that seeks adventure and no longer the truth.

**Key-words:** Contemporary Philosophy, Adventure, Western Culture, Science, Immanence.

---

<sup>1</sup> Professor Adjunto III da Universidade Federal do Sul da Bahia.

## 1 Introdução: A dualidade

Platão (1993) pode ser considerado um dos fundadores da cultura ocidental na medida em que é o criador de valores que demarcam, ainda hoje, o nosso modo de vida. Esses valores foram ganhando terreno ao longo do tempo e se entrelaçando com outras manifestações culturais – como o Cristianismo. Entretanto, seu núcleo principal é o problema da dualidade. Com efeito, por meio do pensamento filosófico de Platão, a cultura ocidental lançou-se em uma aventura que postulava um mundo novo: O Mundo das Formas. Os desdobramentos subsequentes dessa cultura podem ser entendidos como um conjunto de tentativas de terminar o que havia sido proposto por Platão, mas que havia ficado inacabado no seu próprio pensamento. Daí podermos dizer que Platão iniciou uma história: ele formulou um problema que foi considerado pela posteridade como aquilo que deveria ser resolvido pela filosofia, na medida em que esta se ocupa daquilo que importa para a cultura ocidental.

A *teoria platônica* ou a contemplação do Mundo das Formas implica em um conhecimento definitivo, a posse última da verdade. Entretanto, esse conhecimento é apenas sugerido nos diálogos de Platão. O texto platônico possui um efeito retórico que postula o conteúdo da realidade última de todas as coisas, mas nunca o expõe à luz do dia (SILVEIRA, 2000). Os diálogos platônicos terminam com a sugestão de uma realidade superior que viria a servir como critério definitivo de toda a verdade, mas nunca com sua própria exposição. Assim, cada diálogo termina no limiar do conhecimento autêntico, mas não se constitui como a própria expressão de seu conteúdo.

Nem mesmo a “República” pode ser lida como uma descrição objetiva do Estado perfeito, mas apenas como uma alegoria do que ele seria. Descrições alegóricas não são descrições que devem ser lidas literalmente. Elas se referem a um objeto, porém de maneira oblíqua, nunca diretamente. Nesse diálogo, a Forma da Justiça – assim como as demais alegoricamente sugeridas em outros diálogos – não se apresenta explicitamente como conhecimento disponível para escrutínio público. Platão jamais toma o Mundo das Formas como objeto de exposição explícita. Isso se deve possivelmente a uma tentativa de evitar que se repetisse a relação típica de dualidade existente entre a consciência e o *dever* que ele queria eliminar.

Para Platão, o conhecimento verdadeiro exige uma configuração epistemológica que deve superar definitivamente a dualidade. A *teoria* implica justamente na superação do aspecto duplo da relação epistemológica entre o Mundo das Formas e a consciência. Assim, ela acontece apenas para aquele que já entendeu a necessidade dessa superação - quando a consciência já estiver devidamente preparada para isso. Em função de sua materialidade, um texto escrito constitui-se como um objeto físico e, como tal, tende a reproduzir a dualidade que, nos termos de Platão, necessitava ser eliminada. O texto está aí e, como tal, faz parecer que a verdade pode estar aí, diante de uma consciência, como se fosse um objeto exterior a ela. Assim, o texto escrito reproduz aquilo que deveria ter sido eliminado: a dualidade.

Além da materialidade, um texto se dirige indistintamente a muitos, desconsiderando a preparação psicológica específica que a posse da verdade exige. Não são todos os homens que estão prontos para a *teoria*. A *anamnese*, a recuperação plena da verdade, exige a superação de estágios intermediários de esquecimento numa dialética ascensional que eleva a alma de quem aprende. Dessa maneira, o Mundo das Formas permaneceu ali, na iminência de se mostrar nos diálogos, sempre tensionando o conhecimento, mas nunca podendo se mostrar integralmente sem correr o risco de fazer a relação epistemológica recair na condição inferior de dualidade.

O que permaneceu como um problema para a cultura ocidental foi o próprio ato de conhecer apresentado nesses termos platônicos. Ao partir da dualidade entre consciência e objeto, o conhecimento implicava sempre em deslocamento desse último, de tal forma que ele pudesse chegar à consciência. Essa apreensão consciente destruía a pureza do objeto, turvava sua limpidez original, tirava-o de sua condição natural. A apreensão produzida pelo conhecimento implica em que o conhecido passa a ser para a consciência que conhece e deixa de ser para si mesmo. Isto é, a verdade só existe para a consciência, mas a realidade é independente e em si mesma. A transformação da realidade em conhecimento cria um terceiro elemento, além da consciência e da realidade, a verdade. Nesse movimento se produz o deslocamento daquilo que é em si para algo que passa a ser para a consciência.

Dessa forma, o conhecimento reproduz uma dualidade, além daquela existente entre sujeito e objeto. Essa dualidade é a que existe entre a realidade em si mesma e a realidade enquanto é apreendida pela consciência. Para evitar que a verdade aparecesse como um terceiro elemento, problemático e exterior à própria realidade, Platão preferiu deixar a *teoria* como uma promessa, como uma realização que sempre pairava além da capacidade humana de enunciação escrita. Com isso, ele julgava evitar que a relação epistemológica recaísse nos termos duais que se buscava superar. Platão preferiu não ampliar o problema da diferença entre a consciência e a realidade por meio da explicitação da verdade. A sua enunciação a transformaria em um novo objeto, fazendo resurgir a dualidade onde esta deveria ter sido superada. Daí seria necessário uma nova mediação, agora entre o conhecimento e a realidade e se iniciaria uma progressão infinita e um persistente e gradativo afastamento com relação a essa última.

Na melhor das hipóteses, podemos entender a *teoria* como uma experiência individual que necessita de preparação interior, mas que não pode ser explicitada publicamente, na medida em que isso traria à tona novamente a dualidade. Essa maneira de colocar a dificuldade presente no ato de conhecer – que o conhecimento desloca o objeto e, mais claramente, que ele o desloca de um âmbito não humano para um âmbito humano – reaparecerá outras vezes na cultura ocidental como uma espécie de herança do problema platônico. Trata-se, em último caso, de perceber que a verdade não é a própria realidade, mas apenas a realidade enquanto apreendida pela consciência.

Essa dificuldade parece ter inspirado, por exemplo, a Fenomenologia de Husserl (1986), quando essa postula a possibilidade de conhecer antes mesmo da intermediação da consciência. Sem ela, poderia se evitar o conjunto de dificuldades careceados com a dualidade. Nesse mesmo sentido, podemos entender a proposta de algumas modalidades de Romantismo de que um conhecimento intuitivo nos proporcionaria um acesso direto à realidade, sem a mediação da consciência – e, portanto, sem dualidade. O pensamento de Heidegger (1990) e sua crença no desvelamento de um mundo profundamente novo, que se encontrava oculto sob a crosta de uma linguagem objetificada, também pode ser entendido como uma resposta ao problema que

Platão nos legou. Esse mundo seria novo justamente por não se tornar um outro para a consciência. Ele não faria a relação epistemológica recair na dualidade.

Nessas várias formas de pensar e em outras aqui não incluídas, observe que a verdade torna-se um problema na medida em que ela se coloca entre nós e a realidade. Assim, aquilo que deveria nos aproximar da realidade é o que nos afasta dela, em função mesmo da mediação que se estabelece. Daí, a tentativa de evitar a intermediação da consciência quando se nota que ela cria uma nova distância que deveria ter sido eliminada.

Essa promessa de uma verdade a ser conhecida para além ou aquém da consciência, superando a dualidade indesejada e suas consequências tensionou o pensamento ocidental de tal forma que ela se converteu em uma iminência parda, sempre maior e mais real que qualquer conteúdo apreendido no mundo humano, transbordando qualquer conhecimento particular efetivo. Havia sempre uma instância metafísica não humana que pairava além de nossos esforços para produzir um conhecimento humano exaustivo da realidade. Essa aura ontológica do desconhecido escapava sempre contra todos os esforços para apreendê-la na sua integralidade. Assim, não é de se estranhar que, vez ou outra, alguém buscasse cortar fora o nó górdio dessa promessa, com o objetivo de eliminar a própria tensão gerada pela dualidade. Daí as tentativas de ir além ou regressar para aquém da dualidade entre a realidade e a consciência.

Também é apropriado afirmar que a constituição de um sistema de conhecimento, composto de ciências particulares encadeadas em uma ordem hierárquica - que reproduzia a ordem do *kósmos* grego - é uma sequência natural a que Aristóteles (1998) se propôs a partir dessa herança platônica. Com esse sistema geral do conhecimento humano se inicia o trabalho efetivo de conhecer a realidade, mesmo que as condições ótimas não estejam dadas - isto é, a despeito da própria dualidade. Com Aristóteles se inicia um trabalho moderado, marcado pela disposição de conhecer mesmo no interior de uma condição epistemológica que se julgava adversa - pelos menos nos termos de Platão.

Se a dualidade é uma condição epistemológica de fato, Aristóteles parece haver decidido explorá-la para verificar que resultados ela poderia gerar. Claro que, sendo a realidade complexa, a coisa tinha que ser feita em moldes analíticos: parte a parte. Ou seja, aqui se opta por um caminho diferente da *teoria* platônica. Com Aristóteles iniciamos o trabalho vagaroso do pensamento, da conquista paulatina do terreno diante do desconhecido, da descoberta de diferentes tipos de verdades: subalternas e superiores. Da mesma forma que os gregos acreditavam em uma hierarquia ontológica do *kósmos*, Aristóteles afirmou a possibilidade de uma hierarquia epistemológica condizente. Tudo isso, dentro do esquema vigente da dualidade platônica. A teoria da sensação de Aristóteles é claramente uma tentativa de assumir tal dualidade, embora a descaracterizando como uma dualidade autêntica (ZINGANO, 1998).

Com essa nova atitude, nós, ocidentais assumimos o risco de deslocar a realidade do seu estado original para o plano do conhecimento. Pretendemos apreender a realidade por meio da consciência, aceitando essa condição natural de dualidade em que nos encontramos. O método aristotélico é uma tentativa de não impor uma forma única a todas as modalidades de conhecimento, mas de flexionar a consciência para respeitar o estatuto ontológico do seu objeto. Com esse método se visava fazer justiça à estrutura hierárquica do ser: não exigir de um objeto senão o tipo de conhecimento que ele permitia, flexionar a consciência diante da realidade produzindo níveis qualitativamente distintos de verdades (Aristóteles, 1984).

Com a atitude aristotélica, se assumiu que a dualidade epistemológica é uma condição natural com a qual se pode lidar e não um obstáculo que precisa ser removido antes do início do conhecimento. Aristóteles admite que a tradução de uma realidade não humana em conhecimento humano é a única solução possível para o problema do conhecimento. Dessa forma, ele assume que a dualidade não pode ser removida do horizonte epistemológico em que o homem se move.

Seguindo essa forma de pensar, posso compreender que a cultura ocidental apostou no trabalho da consciência, na noção de que se pode explicitar o conteúdo da realidade em frases humanas existentes empiricamente, em conteúdos particulares

comunicáveis e públicos. Assim, a Metafísica aristotélica, a ciência da causa das causas, tornou-se parte do conhecimento humano geral, embora sua parte mais elevada e sublime. Ela não foi considerada como a forma exclusiva do conhecimento verdadeiro, como a *teoria* platônica havia pretendido. Ela se articulou com as diferenças no âmbito epistemológico, com as partes subalternas de um sistema geral do conhecimento humano: as ciências particulares. Ela se tornou parte de um conjunto de elementos segmentados, embora articulados.

Ressalto que não é essencial que o valoroso leitor esteja de acordo com essa manifesta simplificação de parte da História da Filosofia que acabo de apresentar. Afirmo que há duas frentes de trabalho: uma que aposta no trabalho analítico da consciência (Aristóteles) e outra, talvez mais impaciente, que pretende saltar para dentro da realidade de uma vez, numa espécie de consubstanciação com o objeto de conhecimento (Platão). É claro que entre os prudentes e os afoitos há muitas variações e até mesmo quem não possa ser categorizado entre esses extremos. De qualquer forma, mesmo para aqueles filósofos que não se encaixam no esquema que apresentei, poderíamos identificar a forma específica pela qual eles tentam resolver o problema da dualidade tentando passar longe dele. Mas isso envolveria muita energia para pouco ganho expositivo. Seja como for, meu objetivo aqui não é o de criar uma narrativa simplista de compreender a História da Filosofia na sua totalidade. O esquema só serve para tornar evidente o que se segue.

O desenho geral dessas duas possibilidades, derivado da perspectiva de se encarar a questão da dualidade perde, inclusive, parte de sua importância no próprio curso da história do pensamento filosófico. Isso porque me parece que essas duas linhagens de pensamento têm seu desfecho em Hegel (1992). De fato, a perda de sua importância relativa pode ser identificada no “saber absoluto” hegeliano.

## 2 O Fim da Dualidade

O saber absoluto é a transparência completa do Espírito para si mesmo. Nesse caso, o conhecimento consiste em se obter a posse definitiva daquilo que aparece ao longo da história da cultura ocidental como Espírito alienado. Isto é, originalmente

o Espírito é o sujeito que produziu o conhecimento, mas que não se reconhece como tal. Assim, ele se encontra inicialmente fora de si mesmo, desconhecido para si. A consciência capaz de reconhecer que o que se encontra diante de si como algo estranho é, afinal, ele mesmo fora de si é o saber absoluto. Portanto se trata de reconhecer que o estranho é o mesmo, que o diferente é o igual, ainda que sob uma forma alienígena que precisa ser reabsorvida na imanência.

Como o Espírito aparece de maneiras diversas ao longo de sua história e assume formas variadas, há um trabalho de reconhecimento dessa diversidade que precisa ser desenvolvido. Então, o conhecimento é, de fato, reconhecimento das formas que o Espírito assumiu ao longo da história. Ou seja, a história é considerada verdadeira, pois se entende que ela é a exteriorização do Espírito que, então passa a recolhê-la. Isso certamente é muito diferente de se afirmar que a verdade é histórica – uma modalidade de relativismo.

A suposta não humanidade daquilo que Platão entendeu ser o objeto máximo do conhecimento, o Mundo das Formas, aparece em Hegel como uma forma do Espírito, mas não ainda como sua forma definitiva. Aquilo que possuía a feição de algo não humano passa a ser entendido pelo saber absoluto como algo que é humano – certamente após o trabalho do Espírito tê-lo recuperado para si e fazê-lo abandonar aquela aparência inicial de um outro desconhecido. Esse mesmo Espírito também adotou a forma de conhecimentos particulares, de ciências individuais, como afirmou Aristóteles. Mas ele adotou essas diversas formas em momentos distintos de sua própria história interior. Elas foram significativas em determinados momentos da vida do espírito.

Dessa maneira, da perspectiva de Hegel, tanto é verdadeira a linhagem analítica de Aristóteles quanto a linhagem sintética de Platão, tanto parece ser pertinente a prudência quanto a afoiteza no conhecimento. Ambas são verdadeiras enquanto necessidades específicas da história de recuperação de si do Espírito. Aquelas duas formas de se entender o problema do conhecimento estariam, portanto, absorvidas no pensamento de Hegel.

Se a filosofia de Hegel efetivamente realizou esse saber absoluto, não há mais nenhuma transcendência a ser ainda reconquistada. Tudo já foi devidamente interiorizado pelo Espírito que, dessa forma, chegou à posse definitiva de si mesmo. Podemos dizer que aquela diferença entre o humano e o não humano foi superada, na medida em que a consciência que o Espírito tem de si é idêntica ao seu ser – algo que está implicado no conceito do saber absoluto. Logo, não há mais uma realidade não humana lá fora que pudesse vir a se tornar um problema epistemológico no sentido platônico. A dualidade foi então redimida em unidade - de tal forma que aquela não perdeu seu sentido, apenas obteve sua verdade como unidade do espírito consigo mesmo.

É importante ressaltar que a diferença entre o ser que conhece e o objeto que deve ser conhecido foi abolida pelo saber absoluto. A partir disso, não há mais um deslocamento ou alguma impureza residual no ato de conhecer. A condição epistemológica afirmada pelo saber absoluto é a de que só há o mundo do Espírito que se conhece. Toda exterioridade já foi reconduzida à sua forma espiritual e se mostra, ao final, como interioridade do Espírito. Lá fora não há nada, porque está tudo aqui dentro. O que pareceu ser uma exterioridade não humana mostrou-se finalmente como interioridade.

Podemos compreender isso como o esvaziamento daquilo que parecia ser uma aura ontológica sempre persistente. Assim, a consciência não arrasta a realidade para fora de si mesma no ato de conhecê-la. O que ela faz é tornar explícito o conteúdo da realidade que não pode aparecer senão como consciente. A verdade é a realidade exposta diante da consciência - e não há outra forma da realidade aparecer que não seja por meio da consciência. O que a consciência sabe e o que a realidade é são o mesmo. Mas isso ocorre porque a realidade é o espírito, na famosa afirmação de Hegel (1986).

Nesse sentido, a crítica de Feuerbach (1989) à Religião segue o caminho aberto por Hegel. Essa crítica pode ser entendida como a revelação de uma falsa dualidade: Deus não é mais que o desejo humano projetado em uma estratosfera de valores que se supõe erroneamente serem independentes. Toda religião é uma manifestação da

antropologia, todo além de nós é postulado pelo próprio homem. Estamos aqui justamente no terreno hegeliano da eliminação da transcendência do objeto estranho obtido pelo saber absoluto. Com efeito, se tudo é imanência, Deus não pode ser outro, ele somente pode ser o próprio homem.

O outro lado da moeda pode ser igualmente afirmado: é verdade que o homem é Deus, como quer Nietzsche (s.d.). Sua tese de que Deus está morto é também a negação de uma transcendência autêntica, da falta de sentido de todo ponto fixo exterior não humano. Os poderes anteriormente atribuídos a Deus são transpostos para a imanência e tornam-se explicitamente poderes humanos. Para Deus não resta nada, porque Deus vivia da substância vital dos homens. O que é criticado é igualmente a hipóstase, a crença de que há algo lá fora diferente do homem – a dualidade. Podemos perceber que tanto Feuerbach quanto Nietzsche levam adiante o processo de eliminação da transcendência, na via aberta por Hegel através do saber absoluto. Eles levam a termo o caminho da eliminação da dualidade.

### 3 A Cultura da Imanência

Aqui é preciso reconhecer que a cultura ocidental conquistou um ponto de inflexão a partir do qual não há mais volta. Uma mudança no modo de proceder epistemológico ocidental se operou, porque nossa cultura cumpriu a missão que havia se proposto na Grécia. Ela suprimiu em definitivo a noção epistemológica de transcendência de um objeto estranho, de uma realidade não humana - proposta por Platão através do Mundo das Formas. Enfim, ela eliminou o problema da dualidade com o qual teve que se deparar desde a Grécia Antiga.

O conhecimento, a partir desse ponto, tornou-se autoconhecimento e a *teoria* platônica pode agora ser substituída por outro ponto de vista – do qual esse certamente é debitário na medida em que consiste na sua realização plena. A partir disso, estamos finalmente em condições de cumprir integralmente o mandamento do Oráculo de Delfos: “Conhece-te a ti mesmo e conhecerás os deuses e o universo”. Conhecer a si mesmo e conhecer os deuses e o universo é exatamente a mesma coisa. Cumprimos o

mandamento para além daquilo que ele indicava como problema: identificamos os termos da dualidade. Ao resolvermos o enigma, ele deixou de fazer sentido.

Ressalto que na perspectiva que vai de Hegel a Feuerbach e a Nietzsche se operou uma radical mudança no sentido do problema do conhecimento que a cultura ocidental se propõe a resolver. Depois deles, a história não é mais o palco do enfrentamento da transcendência, porque essa já foi reconhecida como sendo a verdade imanente do Espírito. Isso significa que o desfecho da história da transcendência é também o início da história da imanência para a qual Feuerbach e Nietzsche nos conduzem.

Em outras palavras, se o saber absoluto implica o fim de uma história, a história da transcendência, também significa o início de outra história, a história da imanência. Nessa história só há um ator: o homem. A natureza reconheceu-se como homem, Deus reconheceu-se como homem. O homem reconheceu-se como homem.

Mas, afinal, o que está em questão nessa nova história da imanência? Que problema uma cultura da imanência deverá resolver? – supondo que há nela um problema. E a pergunta mais importante para os filósofos: há algum sentido para a filosofia nessa nova configuração epistemológica imanente?

Com o fim da transcendência, percebemos que a função da filosofia não pode mais ser a de conquistar o objeto não humano, simplesmente porque não há mais tal objeto no horizonte epistemológico. O problema da verdade como apreensão da realidade foi dissolvido, porque não há mais dualidade entre esses termos. A realidade não pode mais ser utilizada como critério ou parâmetro independente para o conhecimento. Tudo é humano, portanto tudo está potencialmente ao nosso alcance. A verdade do conhecimento é uma questão interna à imanência da qual não pode escapar. Não há como se remeter para fora, porque não há fora, só há dentro. Tudo o que há está aqui conosco.

Se não há parâmetros exteriores, isso significa que os critérios e valores a serem utilizados como base são apenas os nossos. Nós somos a fonte exclusiva de todos os valores. Toda referência e todo critério derivam de nós. Assim, adquirimos a

convicção de que nada ficará oculto por muito tempo, na medida em que todas as coisas podem se tornar transparentes, porque são imanentes. Como não há mais uma diferença a ser eliminada ou superada, basta assimilar aquilo que possui a feição inicial de algo desconhecido, a partir do patamar atual da imanência. Conhecer é, ao final, apenas assimilar o que possui uma feição estranha, mas que é o mesmo. É o homem que conhece e é o próprio homem que é conhecido. Essa convicção com respeito à familiaridade profunda de tudo o que nos parece ser inicialmente estranho indica que cada elemento será algum dia conhecido e que não há qualquer mistério duradouro diante de nós. Sabemos que tudo o que possui a aura do desconhecido a perderá, mais cedo ou mais tarde, revelando sua face humana.

#### **4 A Sociedade do Conhecimento**

Entendo que a sociedade do conhecimento não é a sociedade do homem que conhece muito mais que antes ou que se ocupa prioritariamente com o conhecimento. Ela também não é a sociedade que utiliza as tecnologias de comunicação para fazer o conhecimento se expandir rapidamente e se tornar disponível instantaneamente por toda a superfície do planeta. Acredito que a sociedade do conhecimento é a sociedade do homem que sabe que pode conhecer tudo. Ela é a sociedade que ingressou na fase da imanência do conhecimento. O que ela deve fazer agora é levar adiante a expansão do conhecimento sobre o solo firme da confiança de que tudo pode ser efetivamente conhecido. É essa convicção de que o conhecimento ocorre no plano da imanência que define o tipo de disposição epistemológica na qual vivemos. Ela garante que o conhecimento acontecerá de maneira inevitável, porque não pode haver mistério humano que se oculte do homem. A sociedade do conhecimento é, na verdade, a sociedade sem mistério autêntico, a sociedade da transparência potencial do desconhecido e da possibilidade de redução de tudo a si mesmo.

Podemos associar metaforicamente o conhecimento à alimentação. Com efeito, o sentido clássico do conhecimento e o ato da digestão assemelham-se enquanto formas diferentes de assimilação do outro. Assim, conhecemos outra coisa e nos alimentamos de outro ser. Na sociedade do conhecimento é o homem que se alimenta do

homem, é o homem que assimila o homem. Nela, o homem vive de si mesmo, ele se alimenta e se nutre daquilo que ele é, assim como conhece a si próprio.

O conhecimento a ser obtido por essa sociedade não é mais uma aventura dentro de uma realidade que se escondia para além dos limites da humanidade. O desconhecido antigo era um desafio que exigia o enfrentamento de um mundo não humano. Com ele, se requeria do homem virtudes como a coragem, o destemor e o heroísmo – porque só com tais disposições se pode enfrentar o desconhecido. O heroísmo é uma virtude da dualidade, do enfrentamento de outro definitivamente obscuro, das aventuras no abismo do desconhecido.

Mas tanto o desafio quanto as virtudes que ele exigia foram abolidas pelo saber imanente. Não há mais aventura, porque o que não sabemos ainda é somente aquilo que já está em nós, ainda sob uma forma inadequada à qual logo chegaremos. Não nos enganamos com essa aparência inicial, essa mera fantasmagoria de um outro que se tornará logo transparente. Sabemos que ele é somente um fantasma que logo revelará sua verdadeira face humana. Ele não é efetivamente um desconhecido. Na nossa sociedade do conhecimento, conhecer é apenas fornecer uma forma para um conteúdo que, já o sabemos desde o início, é humano. Então conhecer é transformar o bizarro em familiar a partir da convicção de que tudo será familiar.

Algumas coisas ainda podem momentaneamente assumir uma feição estranha, mas isso é apenas porque ainda não encontramos para elas uma forma adequada. Elas ainda não se mostraram como são, mas temos a certeza de que se mostrarão assim, logo que a ela nos dedicarmos com a atenção epistemológica necessária. O desconhecido é apenas o que não foi devidamente assimilado, mas não consiste em um desafio autêntico. Tudo se resume a ter atenção e determinação no trabalho de pesquisa: a investigação nos mostrará que a verdade nos é familiar. E essa nova forma epistemológica a ser obtida dirá, certamente, que aquele desconhecido é uma forma do humano. Esta é uma plataforma de valores e uma convicção que nos guia na sociedade do conhecimento. Essa fé inabalável na possibilidade do conhecimento e da transparência epistemológica sobre tudo é o seu valor fundamental.

A aventura propriamente dita, o enfrentamento de algo que nos seja realmente estranho, isso não acontecerá mais no campo do conhecimento. Jamais teremos um medo autêntico novamente e, por conseguinte, jamais poderemos ser corajosos no âmbito do conhecimento. Tudo o que ainda pode ser objeto de temor está dentro de nós. Porém, isso nós já o sabemos, nada que está em nós pode ser autenticamente objeto de temor, porque se trata de algo que logo será transformado em familiar e conhecido.

Com efeito, os desafios atuais do conhecimento não constituem mais uma aventura no sentido de significarem uma investigação sobre algo desconhecido, sobre algo não humano. Nenhum homem jamais entrará novamente no coração selvagem do desconhecido com o objetivo de se apoderar dele, subjugar-lo, convertê-lo em um conteúdo humano. Nenhuma selva é suficientemente obscura, nenhuma fera é bastante selvagem, nenhum mistério está tão oculto a ponto de abalar a confiança da cultura contemporânea na potência do conhecimento imanente.

Faço aqui uma observação importante. Essa confiança não é derivada dos resultados produzidos pelo conhecimento, principalmente pelas conquistas da ciência, como poderíamos ter a sensação ao avaliar nossa sociedade atual. Essa confiança é derivada da base que foi adquirida a partir da convicção de que não há uma alteridade efetiva, de que não há uma realidade não humana, de que não há abismos indecifráveis. Essa confiança não é derivada de uma larga experiência de sucesso do conhecimento científico e sim pela conquista de um patamar de valores que não pode mais ser cancelada ou esquecida pela cultura ocidental. A confiança que depositamos no conhecimento científico é debitaria desse patamar de valores culturais que nos permitem, agora, ter plena confiança no conhecimento.

Assim, todo mistério, todo estranhamento é somente uma aparência tênue que se dilui tão logo começamos o trabalho de pesquisa fundado na ideia de que tudo é humano. A certeza de que a diferença é somente uma aparência é um *dado* para a nossa cultura atual. Nosso mundo é um mundo seguro, porque nele não corremos risco de nos perdermos dentro de uma realidade estranha. Mesmo que alguns ainda experi-

mentem as questões epistemológicas como uma aventura autêntica e empolgante, isso nada altera o sentido geral fornecido pela crença na imanência que domina o horizonte cultural do ocidente. O conhecimento é um empreendimento definitivamente seguro na sociedade atual.

## 5 O Desinteresse pela Verdade

Não parece possível questionar o fato de que para a cultura de nossa época o trabalho do conhecimento constitui uma ação segura, o prosseguimento de um empreendimento do qual as bases, a direção e o modo de funcionamento já estão bem estabelecidos. Ou seja, dentro do quadro atual a que chegamos só nos resta estender o mundo conhecido para além de seus limites atuais, mas dentro daquele parâmetro segundo o qual não há mais um desconhecido autêntico, um outro oculto além de nós. Trata-se, enfim, de conduzir um processo que já possui sucesso assegurado quando analisado de uma perspectiva geral. Isso porque não se trata de que será cada ação investigativa que terá seu sucesso assegurado, mas o empreendimento é que está condenado a dar certo. Com respeito ao conhecimento, nossa cultura se assemelha ao rico herdeiro de um monopólio: só devemos nos assegurar que a corporação não saia do rumo estabelecido pelos nossos antepassados. As bases estão firmadas e só nos resta manter a linha de trabalho epistemológico em funcionamento.

Nesse contexto de sucesso garantido do empreendimento epistemológico, temos que avaliar a suspeita de Nietzsche (s.d., p. 213) sobre o desinteresse com relação à verdade: “vivemos ainda na juventude da ciência e costumamos seguir a verdade como seguimos uma moça bonita; mas o que vai acontecer quando ela um dia se tiver tornado uma mulher de idade com olhar carrancudo?”.

O que apresentei acima leva a crer que este dia já chegou e que a ciência não possui mais o viço de sua juventude. A obtenção do conhecimento dentro de parâmetros imanentes, o fim do mistério autêntico e do estranhamento torna a verdade uma moeda de circulação fácil: ela está ao nosso alcance de maneira inequívoca. Com efeito, a verdade tem se tornado, cada vez mais, uma mercadoria de fácil acesso. Sem a sua aura antiga, ela se mostra disponível por toda parte. E, como decorrência da segu-

rança e da facilidade, parece inevitável a perda de tensão pela verdade, sugerida por Nietzsche.

A crença de que o conhecimento não consiste mais em um enfrentamento com algo substancialmente diferente de nós, mas apenas com nossa própria humanidade, faz com que a atividade epistemológica tenha perdido seu sentido antigo caracterizado pela tensão existente no esquema da dualidade. Agora, todo empreendimento epistemológico é uma atividade cujo resultado é seguro, porque é imanente.

Observo também que parte da atividade filosófica dos nossos dias tem se inspirado de maneira crescente nos procedimentos da ciência, buscando se tornar parte respeitada do sistema de produção do conhecimento. Com isso, ela tem crescentemente balizado seu trabalho pelas mesmas bases da atividade científica atual. É quase inevitável que, com isso, ela se torne mais e mais adequada à cultura geral com relação ao valor da verdade. Isto é, a filosofia tem se tornado um empreendimento que busca obter algum tipo de verdade a partir da mesma base epistemológica segura e confiável do restante da cultura da imanência. Nesse contexto, é perfeitamente natural que a filosofia se torne uma atividade com o mesmo estatuto da ciência e divida com esta o gozo fácil de uma verdade acessível.

Porém, se no conhecimento só nos resta executar e expandir as fronteiras vigentes, a partir daquele patamar de imanência já conquistado, não haveria mais nenhuma aventura epistemológica a ser realizada? Para os filósofos restaria apenas uma atividade destituída de interesse e paixão nos moldes frios e calculados do empreendimento científico? Se Lulu Santos tem razão e “tolice é viver sem aventura”, estaríamos condenados a nos tornar filósofos tolos por absoluta falta de aventura?

## 6 A Tolice como Virtude

Antes de tentar responder a essas perguntas, que serão retomadas adiante no item 7, me permita o leitor um pequeno desvio de rota para caracterizar melhor a situação atual do conhecimento. Estou aproximando, por um lado, a empresa epistemológica atual e o cansaço erótico pela verdade e, por outro lado, a tolice da redundância em função do quadro que apresentei acima. Com efeito, a tolice está presente

nas atividades marcadas pela falta de novidade, pela repetição e pela perda de um sentido autêntico. A ciência, enquanto empreendimento de busca pela verdade por excelência de nossa cultura atual, vem se tornando paulatinamente um sistema de produção industrial do conhecimento (SILVEIRA, 2013). Como tal, ela vem aprimorando o sentido impessoal, mecânico e produtivo defendido por Bacon (1999) há quase 400 anos.

Embora seu sucesso prático seja indiscutível, as restrições à participação pessoal criativa no processo de produção do conhecimento científico tem se intensificado. Os cientistas têm se tornado, cada vez mais, operários de um sistema de produção cujo sentido geral lhes escapa. Em função da crescente complexidade do conhecimento, cada cientista tem se ocupado com aspectos mais e mais particulares de uma ciência. Esses aspectos sob sua responsabilidade certamente colaboram com um progresso geral de uma ciência particular, do assunto em questão, da área de conhecimento ou da linha de pesquisa. Entretanto, uma visão geral se mantém fora do escopo individual do cientista, enquanto este se dedica à investigação de seu objeto de estudo.

De certa forma, o tratamento de aspectos cada vez mais específicos transformou a ciência em uma operação superficial em que cada indivíduo acrescenta uma pequena contribuição a uma tradição de pesquisa já estabelecida. Seu trabalho só tem sentido enquanto uma participação menor em um trabalho coletivo, atual ou histórico. É justamente essa parcialidade e unilateralidade que permite ao cientista concentração e foco produtivo na pesquisa. É porque ele cuida de um aspecto muito específico que pode aprofundar-se nele. A superficialidade é, portanto, uma virtude para o sistema de produção do conhecimento atual, porque é por meio dela que o cientista aprimora e aprofunda o conhecimento. Observe que não há contradição aqui entre superficialidade e profundidade: aprofundar o conhecimento científico implica em investigar de maneira superficial apenas um de seus aspectos.

A produtividade é uma característica marcante da racionalização dos sistemas de produção. Como qualquer sistema de produção, a ciência não parece poder evitar ter seus meios otimizados em função da finalidade a que se destina, ampliando

sua produtividade e submetendo-se a finalidades que escapam a cada operário investigador. A crítica interna realizada entre os pares, em geral entendida como uma virtude do conhecimento, tem sido crescentemente utilizada como um processo de intimidação e de diminuição de possibilidades de variação de pontos de vista. Isso ocorre quando a crítica é entendida como um gasto desnecessário de energia ou como um desvio a ser evitado, em função mesmo da otimização dos recursos disponíveis. Ou seja, a crítica interna passa a ser considerada como um gasto desnecessário para o sistema, na medida em que prejudica a produtividade e o onera com um desperdício de tempo que pode ser evitado.

Ilustro a situação com um exemplo. Nenhum programa de pós-graduação irá permitir que se estabeleça um clima institucional de questionamento aos fundamentos de sua linha de pesquisa principal se isso comprometer o cumprimento de sua agenda de produção de teses e dissertações. Tal questionamento tomaria tempo e levaria a um desempenho medíocre na avaliação realizada pela agência governamental que financia o funcionamento dos programas. A vigilância dos pares certamente é um mecanismo da normalização da ciência, um reforço de procedimentos já consagrados pela tradição, um mecanismo do que Kuhn (1998) chamou de “ciência normal”. Porém, quando ela é utilizada como um mecanismo do aumento de produtividade, ela está tornando a normalidade e a repetição muito mais agudas e acirrando a redundância.

O sistema de produção industrial do conhecimento, como todos os demais sistemas de produção eficientes, tende a padronizar procedimentos consagrados pela prática. Isso significa que ele é um sistema inteligente e prioriza a repetição do que funciona bem. Obviamente, não se trata simplesmente de excluir a criatividade e a autonomia do processo. Mas a ampliação da produtividade certamente transforma a redundância em virtude e em sinal de inteligência. Por outro lado, o sistema aperta o garrote sobre os desvios inconsequentes ou a discussão descompromissada, sem objetivos claros ou prazo determinado.

A industrialização epistemológica também pode ser percebida na transformação do cientista em operário. Como afirmei acima, o trabalho de pesquisa é en-

tendido como uma contribuição a mais em um processo, atual e histórico, que depende cada vez mais de um indivíduo. Assim, sua responsabilidade é somente fazer avançar a empresa específica da qual faz parte, contribuir com a geração anterior, colocar um tijolo a mais em um edifício cujo projeto geral ele desconhece. Em alguns casos, o cientista nem sabe em que edifício trabalha, nem qual será a utilidade final do resultado do seu trabalho em função da complexidade geral do processo de investigação e das variáveis políticas que se encontram muitos distantes de sua mesa de trabalho.

O cientista médio não crê, hoje, que deva rever os fundamentos ou se ocupar com as origens de sua ciência, porque isso leva a discussões e revisões que fatalmente atrasam o andamento da agenda já referendada pela coletividade dos seus pares, pelos compromissos de produtividade estabelecidos com as agências de fomento e com o bom estado dos currículos individuais. Ele parte de verdades instituídas para produzir novas verdades, dentro de um quadro de referências já balizado. O cientista é um operário que sabe apenas o que é necessário para levar adiante sua investigação. Eventualmente, o conhecimento necessário para isso diz respeito a investigações conduzidas somente nos últimos anos.

Reduzindo a qualificação do investigador ao que é necessário é perfeitamente possível obter-se um doutor aos 30 anos de idade, como pretendem alguns programas de pós-graduação seguindo as diretrizes estatais. O resultado é um doutor tolo, que nada sabe além do que é necessário para produzir no sistema epistemológico da imanência. Porém, e esse aspecto não deve passar despercebido, tal tolice é uma virtude desejável nesse contexto. A inteligência da redundância é uma virtude e, portanto, a tolice é uma virtude.

Somente cientistas já consagrados, em final de carreira, possuem autoridade, disposição e tempo livre para considerar um determinado conjunto mais vasto de conhecimento e promover uma avaliação ampla sobre o estado geral do empreendimento científico do qual fazem parte – mas isso é uma exceção, um luxo perdulário que é visto com um misto de reverência, inveja e suspeita pelos seus pares. Em geral, o cientista não escolhe o objetivo e as regras básicas do seu trabalho, mas desenvolve uma

função preestabelecida por um sistema que ele já encontra em pleno funcionamento. Ele é recrutado para determinadas finalidades e, como bom operário, deve se dedicar a conduzir adiante a investigação nos termos em que a encontrou. Alunos excelentes podem ser descartados nesse processo de adequação, mas alunos adequados a determinadas funções requeridas pelas necessidades atuais do sistema são mantidos e recompensados. O mérito é, como sempre, uma adequação a padrões vigentes.

No contexto de aumento de produtividade, a avaliação permanente, a revisão dos fundamentos e qualquer outro tipo de procedimento crítico constituem um gasto desnecessário. A industrialização é um sintoma da fase atual de falta de aventura no conhecimento imanente. A tolice que prepondera em tal sistema de produção consiste justamente em que os procedimentos de redundância passam a ser virtuosos em função de sua eficácia.

## 7 Filosofia e Aventura

Mas, se é essa situação atual da sociedade do conhecimento e se parte da atividade filosófica não quer se tornar um esforço tolo, uma ciência entre as ciências, o que ela deve ser a partir de agora? Formulo a questão apenas para parte do trabalho dos filósofos porque temo que uma parte deles já tenha capitulado diante da ausência de aventura. Essa parte está tentando tornar-se uma atividade que possua o mesmo *status* de uma ciência e obter o mesmo tipo de reconhecimento social a que já me referi acima. Ela está ocupada em definir os limites do que se pode fazer em filosofia: o objeto de estudo, o método etc.. Noto uma tendência crescente em se caracterizar a filosofia como uma atividade “feita com rigor”, dentro de alguns padrões consagrados pelo uso de formas de raciocínio - como se houvesse um privilégio no uso de algum tipo de “lógica filosófica”. Ou seja, há uma parte da atividade filosófica que tenta revestir de seriedade o desinteresse e o tédio que a repetição necessariamente implica.

Tornando-se uma ciência, a filosofia estará na mesma situação de qualquer ciência particular: uma atividade que se caracteriza cada vez mais pela normalidade, pela convenção, pela administração de um terreno que foi conquistado no passado, pela otimização dos meios, pelo aumento da produtividade e pela consagração de vir-

tudes já existentes. Enfim, um tipo de atividade que consiste basicamente na manutenção e na conservação do *status quo*. Podemos chamá-la de “filosofia normal”, embora em minha opinião os dois termos que compõem essa expressão me pareçam grosseiramente contraditórios.

Há ainda uma segunda parte da atividade filosófica que se lamenta pelo mundo de mistério que se perdeu. Essa parte gostaria de ter assegurada a importância cultural da filosofia e seu papel de “rainha das ciências”. Ela tem saudades da função de servir de fundamento e de ter sob seu domínio as partes mais profundas de um mundo que, então, estava oculto. Na verdade, me parece que essa parte da atividade filosófica sonha com a volta do reconhecimento garantido de se estar realizando algo importante, em função do seu objeto de estudo ser difícil e só se revelar para uma minoria de privilegiados. Os saudosistas ainda se esforçam por tornarem a filosofia uma seita para poucos, dificultando o acesso ao conhecimento e escrevendo em linguagem cifrada.

Eu prefiro acreditar que uma terceira parte da atividade filosófica está abandonando as questões epistemológicas. Gosto de pensar que há uma filosofia que tem compromissos com a aventura acima de qualquer outra coisa. Uma filosofia que no passado levou a sério o projeto do conhecimento de um mundo não humano, que teve coragem de se envolver em tal empreitada e que terminou por tomar gosto pela própria coragem. Alinho-me àqueles que, nesse novo contexto de imanência, são capazes de reconhecer que uma aventura já se realizou e que, por isso mesmo, perdeu o sentido. Essa realização é certamente uma conquista da cultura ocidental, mas isso nos impulsiona para frente, em busca de outros desafios.

Certamente esses novos desafios não serão relativos ao descobrimento da verdade. Independentemente do seu conteúdo concreto, parece-me que as aventuras é que constituem o interesse essencial da atividade filosófica. Isso implica em reconhecer que a verdade um dia foi nossa aventura, mas não pode mais sê-lo. Tal conjunto de crenças envolve também uma redefinição importante porque ele torna evidente que nossa paixão não é realmente pela sabedoria e sim pela aventura.

Quando amávamos a verdade, chegamos a pensar que era ela o objeto desse amor. E tanto a procuramos que terminamos acreditando que esse desafio seria definitivo. Mas agora que a encontramos, torna-se claro que aquilo que realmente amávamos e amamos é a aventura – que, naquele momento se identificava com a verdade. Hoje não podemos mais nos enganar: o que nos interessa é o fogo da aventura - e não o objeto de uma aventura em particular, como foi a verdade naquele passado de dualidade. Somente esse fogo da aventura pode fazer com que outras novas virtudes e disposições se tornem necessárias e incandescentes. Só novos desafios potentes poderão aguçar nossas capacidades e tornar o homem muito melhor do que ele é. A segurança do terreno conquistado não acende fogo algum no homem porque ela é fria.

Não sou um profeta guiando um povo no deserto. Assim, apenas como ilustração de possibilidades citarei um caminho filosófico que me parece promissor. Se nossa cultura é a cultura da imanência em que nenhuma transcendência é definitivamente verdadeira, ainda resta a possibilidade de levar essa imanência além de seu estado atual. Embora saibamos que se trata do reino da imanência, não temos nenhuma ideia de que possibilidades de modos de vida seremos capazes no futuro, de que valores poderão ser a base de uma vida humana futura. Trata-se, portanto, de postular outras formas de vida ainda inexistentes, de *criar* um mundo novo com seus novos critérios e não de conhecê-lo. Essa é uma aventura autêntica, porque envolve a possibilidade de enfrentar os limites atuais, transpô-los, ir além de tudo o que já foi concebido um dia, em direção a um futuro desconhecido.

Se alguém me disser que essa atividade criativa não é compatível com a filosofia é porque assume que a atividade filosófica já foi definida antes, em algum momento, e que agora só nos resta desempenhar de maneira redundante a função estipulada por tal definição. Se for assim, e ser filósofo é adequar-se a determinado papel histórico preexistente, não precisamos discutir por palavras: prefiro manter o interesse pela aventura a ser filósofo. Mas, antes disso, pretendo continuar compreendendo que a própria filosofia se define pela busca daquilo que mantém a cultura humana viva e em movimento: algo que mobilize a paixão e nos lance adiante, em uma aventura sobre o desconhecido.

Se a filosofia se mostrar excessivamente leal à verdade e adotar um ponto de vista definitivamente incompatível com a aventura, espero que a própria cultura se encarregue de optar por aquilo que a mantém viva. Se isso ocorrer, a filosofia será deixada à margem como uma bagagem desnecessária e sem sentido, uma atividade que simplesmente deixou de ser útil hoje porque cumpriu bem a sua antiga missão. Parece-me que nós, os filósofos, precisamos cogitar na possibilidade de abandonar a verdade e salvar a filosofia. Sim, tolice é mesmo viver sem aventura.

### Referências

- Aristóteles. *Metafísica*. Madrid: Gredos, aprox. 310 A.C./1998.
- Aristóteles. *Ética a Nicômaco*. São Paulo: Globo, 310 A.C./1984.
- Bacon, F. *Novum Organum*. São Paulo: Abril Cultural, 1620/1999.
- Feuerbach, L. *A essência da religião*. Campinas: Papirus, 1841/1989.
- Hegel, G. W. F. *Fenomenologia do Espírito*. Petrópolis: Vozes, 1806/1992.
- Hegel, G. W. F. *Encyclopédie des sciences philosophiques*. Paris : J. Vrin, 1817/1986. 2v.
- Heidegger, M. *Ser e Tempo*. Rio de Janeiro: Editora Vozes Ltda, 1990.
- Husserl, E. *A Ideia da Fenomenologia*. Lisboa: Edições 70, 1986.
- Kuhn, T. *A estrutura das revoluções científicas*. São Paulo: Perspectiva, 1998.
- Nietzsche, F. *Humano, demasiado humano*. São Paulo: Escala, 1886/s.d.
- \_\_\_\_\_. *A gaia ciência*. São Paulo: Hemus, 1882/1976.
- Platão. *Obras*. Madrid: Editorial Gredos, aprox. 290 A.C./1993.
- Silveira, R.A.T. Memória e escrita no *Fedro* de Platão. *Barbarói*, v. 13, p. 7-33, 2000.
- \_\_\_\_\_. A Industrialização da verdade. *Redescrições*, v. 1, p. 46-67, 2013
- Zingano, M. *Razão e sensação em Aristóteles*. Porto Alegre: L &MP, 1998.