

ÉTICA DO EXPLÍCITO: CRÍTICA AO RACIONALISMO, À AGNOSIA MORAL E AO DESPREZO PELA RAZÃO COMPLEXA E PELO PENSAMENTO NOÉTICO

ETHICS OF THE EXPLICIT: CRITICISM OF RATIONALISM, MORAL AGNOSIA AND CONTEMPT FOR COMPLEX REASON AND NOETIC THINKING

ÉTICA DE LO EXPLÍCITO: CRÍTICA AL RACIONALISMO Y A LA AGNOSIA MORAL Y CRÍTICA AL DESPRECIO DE LA RAZÓN COMPLEJA Y DEL PENSAMIENTO NOÉTICO

Caleb Salomão Pereira^{*}
João Maurício Adeodato^{**}

1 Introdução. 2 Spinoza v. Descartes: a encruzilhada diante da complexidade da condição humana. 3 Essencialismo metodológico e ideologia científica: a rejeição da complexidade e a promoção da barbárie. 4 Ética do explícito: conseqüente lógico da opção pelo racionalismo reducionista. 5 Humildade epistemológica, razão complexa e pensamento noético contra a agnosia moral e a ética do explícito. 6 Conclusão. Referências.

RESUMO

Objetivo: O artigo pretende demonstrar como determinado tipo de racionalismo, ao promover a indiferença pela complexidade da condição humana e o desprezo por possibilidades epistemológicas mais integrativas, pode induzir a uma habituação moral capaz de insensibilizar eticamente o ser humano diante dos fenômenos que ofendem a existência do outro.

^{*} Mestre e Doutor em Direito. Professor de Direito Constitucional, Direitos Humanos e ESG/ODS. Professor da EMESCAM. Coordenador do Núcleo Temático de Direitos Humanos da OAB/ES. Escola Superior de Ciências da Santa Casa de Misericórdia de Vitória - EMESCAM. Vitória - ES - BR. E-mail: <calebsalomao@gmail.com>. <http://orcid.org/0000-0002-8882-3567>

^{**} Professor da Faculdade de Direito de Vitória (FDV). Pesquisador 1 A do CNPq. Mestre, Doutor e Livre Docente pela Faculdade de Direito da Universidade de São Paulo (USP). Vitória - ES - BR. E-mail: <jmadeodato@gmail.com>. <http://orcid.org/0000-0002-4290-7087>



Ética do explícito: crítica ao racionalismo, à agnosia moral e ao desprezo pela razão complexa e pelo pensamento noético

Metodologia: A abordagem metodológica utilizada se serve da filosofia retórica aplicada à revisão de literatura por meio do método hipotético-dedutivo. Partindo de textos de autores e propósitos distintos, o artigo desenvolve retórica estratégica útil para criticar determinadas formas de lidar com fenômenos constituintes da realidade material, realçando sua naturalizada incompletude.

Resultados: O desenvolvimento do trabalho permitiu organizar conceitos e ideias demonstrativas da efetiva agnosia moral produzida por modos de pensar que desafetivam os fenômenos relevantes nas interações humanas, sejam entre humanos, sejam destes com o meio ambiente. A partir dessa organização argumentativa, pôde-se criticar, a partir dos referenciais teóricos utilizados, a redução epistemológica causada pelo racionalismo, fenômeno que está na origem da ética do explícito.

Contribuições: A conceituação dessa modalidade de expressão ética permite introduzir, no debate sobre temas morais caros ao direito e à política, reflexões sobre a dessensibilização do pensamento racional, ocorrência que termina por criar culturas refratárias à alteridade e à razão compassiva, somente se sensibilizando diante da explicitude de seus efeitos negativos.

Palavras-chave: dualismo cartesiano; monismo spinozano; racionalismo; agnosia moral; ética do explícito.

ABSTRACT

Objective: The article intends to demonstrate how a certain type of rationalism, by promoting indifference to the complexity of the human condition and contempt for more integrative epistemological possibilities, can induce a moral habituation capable of ethically desensitizing the human being in the face of phenomena that offend existence from the other.

Methodology: The methodological approach adopted uses the rhetorical philosophy applied to the literature review through the hypothetical-deductive method. Starting from texts by different authors and purposes, the article develops useful strategic rhetoric to criticize certain ways of dealing with phenomena that constitute material reality, highlighting its naturalized incompleteness.

Results: The development of the work allowed to organize concepts and ideas demonstrating the effective moral agnosia produced by ways of thinking that remove the affections from the relevant phenomena in human interactions, whether between humans or between humans and the environment. From this argumentative organization, it was possible to criticize, based on the theoretical references used, the epistemological reduction caused by rationalism, a phenomenon that is at the origin of the ethics of the explicit.

Contributions: The conceptualization of this modality of ethical expression allows to introduce, in the debate on moral issues dear to law and politics, reflections on the desensitization of rational thought, an occurrence that ends up creating cultures that are

refractory to alterity and compassionate reason, only being sensitized in the face of the explicitness of its negative effects.

Keywords: cartesian dualism; spinozan monism; rationalism; moral agnosia; ethics of the explicit.

RESUMEN

Objetivo: El artículo pretende demostrar cómo un determinado tipo de racionalismo, al promover la indiferencia ante la complejidad de la condición humana y el desprecio por las posibilidades epistemológicas más integradoras, puede inducir una habituación moral capaz de insensibilizar éticamente al ser humano antes los fenómenos que ofenden la existencia del otro.

Metodología: El enfoque metodológico adoptado utiliza la filosofía retórica aplicada a la revisión bibliográfica a través del método hipotético-deductivo. A partir de textos de diferentes autores y propósitos, el artículo desarrolla una retórica estratégica útil para criticar ciertas formas de tratar los fenómenos que constituyen la realidad material, destacando su incompletud naturalizada.

Resultados: El desarrollo del trabajo permitió organizar conceptos e ideas que demuestran la efectiva agnosia moral producida por formas de pensar que sustraen los afectos de los fenómenos relevantes en las interacciones humanas, ya sea entre humanos o entre éstos y el medio ambiente. A partir de esta organización argumentativa, fue posible criticar, a partir de los referentes teóricos utilizados, la reducción axiológica y epistemológica provocada por el racionalismo, fenómeno que está en el origen de la ética de lo explícito.

Contribuciones: La conceptualización de este modo de expresión ética permite introducir, en el debate sobre cuestiones morales caras al derecho y a la política, reflexiones sobre la desensibilización del pensamiento racional, hecho que acaba creando culturas refractarias a la alteridad y a la razón compasiva, que sólo se sensibilizan ante la explicitación de sus efectos negativos.

Palabras clave: dualismo cartesiano; el monismo spinozano; racionalismo; agnosias Morales; ética de lo explícito.

1 INTRODUÇÃO

É estreita relação das reflexões aqui organizadas com a metáfora política contida na literatura fantástica de José Saramago em *Ensaio sobre a cegueira* (1995). As hipóteses comportamentais aqui apresentadas como fundamento para se desenvolver o conceito de *ética do explícito* têm um quê de fantástico e poderiam compor a literatura que recebe essa denominação, na qual se situa essa obra.

Na literatura fantástica, o texto lança o leitor num universo perturbador porque o expõe a uma narrativa incompreensível para sua lógica; suas expectativas – ancoradas em uma visão realista estimulada pela ambiguidade do próprio texto – são perturbadas por

ausência de encaixe da narrativa na racionalidade paradigmática. Todorov (2007, p. 16) diz que “o fantástico é a vacilação experimentada por um ser que não conhece mais que as leis naturais, frente a um acontecimento aparentemente sobrenatural.”

Perplexo diante do oftalmologista, o paciente de Saramago (1995, n.p.) indaga: “Se meus olhos estão perfeitos, como diz, então por que estou cego?”. Sentindo-se, ele próprio, perturbado diante de fenômeno inalcançado por seu conhecimento, o médico responde: “Acho que tem alguma coisa a ver com o cérebro [...]. O que quero dizer é que se o senhor está de facto cego, sua cegueira, neste momento, é inexplicável.”

Essa metáfora é por demais conhecida para referir-se a cegueiras diversas e às agnosias que, mesmo diante da higidez do sistema visual, retiram das pessoas a capacidade de ver. Ela estimula reflexão sobre a incapacidade de ver com os olhos e também com outros sentidos. Ao fim da saga, Saramago (1995, n.p.) provoca: “Por que foi que cegámos, Não sei, talvez um dia se chegue a conhecer a razão, Queres que te diga o que penso, Diz, Penso que não cegámos, Penso que estamos cegos, Cegos que veem, cegos que, vendo, não veem.”

Não estar cego e, ainda assim, não ver. Ter preservado o sistema visual e, ainda assim, ver-se dessensibilizado para ver e sentir os fenômenos que, à nossa frente, devastam seres, sociedades e natureza. Dessa premissa partem as reflexões deste artigo, o qual atribui à opção moderna pelo racionalismo cartesiano o fortalecimento de certas características que vão marcar a história da pobreza e da riqueza do homem.

O tópico subsequente tenta demonstrar que a história do conhecimento e dos valores teria tomado rumo distinto se o pensamento monista e complexo de Benedictus de Spinoza não tivesse sido criticado, perseguido e descartado pelos potentes dos setecentos. O modo de produção de saberes e de riquezas nascente naquele século encontrou no racionalismo cartesiano o esteio ideal para o cientificismo e o progressismo irrefletido que marcariam os modos de sentir, de pensar, de viver e de produzir a partir daquela quadra histórica.

O modo como a filosofia de Spinoza compreendeu e explicou a complexidade da existência contrariava demandas de então por formas simplistas e reducionistas da análise do mundo e seus fenômenos. Rasgar o véu da ignorância tecido por essencialismos metafísicos não interessava àqueles que mistificavam com o fim de perpetuar poderes e consolidar modelos de dominação. À subversão radical de Spinoza preferiu-se, claro, uma subversão contida e controlável, sobretudo porque sufocava os afetos, encontrada no cartesianismo. Ao rejeitar o pensamento complexo de Spinoza, os líderes da modernidade se rendiam aos essencialismos metodológicos que vinham, desde a Antiguidade, firmando-se como pilares da organização socioeconômica do Ocidente desenvolvido, na acepção de progresso então em construção.

No terceiro tópico, a tônica da análise se dirige à consolidação da razão científico-instrumental, patrona da ideologia científica calcada no homem como *imperium in imperio*

(Spinoza, 2007, p. 161) – na concepção cartesiana de mundo, segundo Spinoza. Aí é discutida a captura do racionalismo pela ideia de progresso, num contexto econômico, que levou à desumanização da razão e seu esvaziamento de valores como tolerância e pluralidade.

De fato, ao enfatizar o *cogito*, o racionalismo cartesiano fundou as bases de uma metodologia e de uma epistemologia capazes de “desafetivar os acontecimentos”, conforme precisa expressão de Matos (2002, p. 305). Essa desafetivação do mundo da vida será promotora de um distanciamento emotivo que abre vias para o surgimento de um *modus pensandi* excludente de outras formas de percepção. Por essas vias, transitavam, como transitam, a indiferença e a apatia diante daquilo que não é considerado próximo, ensinando o homem a pensar de modo reificante o seu próprio semelhante e também o seu hábitat. E é por caminhos assim que se firmou o que se vai chamar de agnosia ética, expressão colhida em Jung (2015, p. 73), a cegueira moral que torna o ser humano refratário às condições existenciais do outro, mesmo que este esteja diante de si.

Esse alheamento ético resultante da agnosia constitui um estado de saber e de sentir que será denominado *ética do explícito*. À conceituação dessa ética e sua origem será dedicado o quarto tópico, no qual se defenderá que a opção pelo racionalismo reducionista, ao negar a abordagem integral da complexidade do homem no mundo, incluindo suas funções conativas, originou a debilidade sensitiva que interfere no modo de percepção dos fenômenos, predispondo o indivíduo e as sociedades à indiferença e à apatia em relação ao outro.

O aparecimento de indivíduos moralmente dessensibilizados – no dizer de Bauman (2014, p. 179), indivíduos capacitados e dispostos a não levar em conta o bem-estar do outro – porque acometidos de uma espécie de cauterização espiritual e moral, não é exclusividade da educação racionalista, que tonifica o cognitivo e inibe o afetivo, mas certamente os fundamentos metodológicos do racionalismo fazem atrofiar outras formas de percepção e surgir a cegueira moral de que se tratará.

No quinto tópico, o leitor encontrará reflexões sobre como enfrentar a letargia moral que dá origem a comportamentos orientados pela ética do explícito. Serão sucintamente apresentados os conceitos de razão complexa (Morin, 2013, p. 167) e revolução noética (Halévy, 2010, p. 77), dos quais se extraem elementos que melhor se adaptam ao imperativo de desenvolvimento do ser humano voltado para a coexistência, para a alteridade, para a vida em comum, dando espaço para uma razão compassiva. Nesse tópico, a expressão de um neurocientista, Eagleman (2017), tem a finalidade de registrar a importância das neurociências para compreender como o cérebro humano se relaciona com a tríade neurofuncional – conforme Fonseca (2014): funções conativas, funções cognitivas e funções executivas – para habilitar o ser humano a se posicionar na existência de modo empático, tolerante e construtivo. Por não ser o objeto de análise, as

Ética do explícito: crítica ao racionalismo, à agnosia moral e ao desprezo pela razão complexa e pelo pensamento noético

neurociências não receberam atenção extensiva, mas é certo que suas descobertas tornam respeitável a premonição de Eagleman (2017, p. 189):

Estamos em um momento da história humana em que o casamento de nossa biologia com a tecnologia transcenderá as limitações do cérebro. Podemos acessar nosso próprio hardware para determinar um rumo para o futuro. Isto representa mudar de forma fundamental o que significará ser humano.

Na conclusão, uma vez demonstradas as pretensões anunciadas nesta Introdução, a retórica da complexidade, segundo Morin (2013), e a revolução noética e suas premissas, segundo Halévy (2010), assomam-se como proposta de combate às aporias da tríade racionalismo-cientificismo-progressismo. Concluir-se-á que essas proposições constituem retórica estratégica (Adeodato, 2010, p. 68), a qual pretende influenciar a retórica existencial, nela se inserindo e promovendo mudanças de paradigmas. Talvez em breve se possa dar ao homem maior dignidade para si e para suas relações com seus semelhantes e com o meio ambiente e evitar tonificar uma daquelas funções em detrimento das demais, abrindo caminhos para uma ética sensível ao outro.

2 SPINOZA v. DESCARTES: A ENCRUZILHADA DIANTE DA COMPLEXIDADE DA CONDIÇÃO HUMANA

Em sua *Ética*, Spinoza (2007, p. 161) afirma: os que escreveram sobre os afetos e os modos de vida dos homens “parecem conceber o homem na natureza como um império num império”, denunciando a incompletude arrogante do racionalismo então nascente. Assim Spinoza inicia sua argumentação para, num modelo geométrico, evoluir rumo ao pensamento logicamente estruturado segundo o qual “ninguém determinou a natureza e a força dos afetos e nem, por outro lado, que poder tem a mente para regulá-los”.

A tese a que Spinoza se contrapôs foi aquela valorizada por René Descartes e que viria a se converter no *método* dos processos cognitivos vitoriosos na cultura ocidental, o racionalismo¹. Sobre Descartes, disse Spinoza (2007, p. 161):

Sei, é verdade, que o mui celebrado Descartes, embora também acreditasse que a mente tem um poder absoluto sobre suas próprias ações, tentou

¹ Esclarecendo o conceito, tome-se a definição de Abbagnano (2000, p. 821): Racionalismo é, “em geral, a atitude de quem confia nos procedimentos da razão para a determinação de crenças ou de técnicas em determinado campo. [...]”. É útil, também, para os fins das reflexões aqui lançadas, é a definição de Morin (2013, p. 157): “O racionalismo é: 1º) uma visão do mundo afirmando a concordância perfeita entre o racional (coerência) e a realidade do universo; exclui, portanto, o irracional e o arracional; 2º) uma ética afirmando que as ações e as sociedades humanas podem e devem ser racionais em seu princípio, sua conduta, sua finalidade.”

aplicadamente, entretanto, explicar os afetos humanos por suas causas primeiras e mostrar, ao mesmo tempo, a via pela qual a mente pode ter um domínio absoluto sobre os afetos. Mas ele nada mais mostrou, em minha opinião, do que a perspicácia de sua grande inteligência, como provarei no momento oportuno.

A potência e a complexidade do pensamento spinozano são reconhecidamente desafiadoras do racionalismo derivado do dualismo redutor cartesiano – que ecoa platonismos e agostinismos e sua preconceituosa relação com o corpo, cada qual a seu modo – e também ameaçadoras das conformações filosófico-políticas que imperavam em seu tempo e nos sucessivos, quando a tríade Deus, Natureza e Razão era manipulada segundo o pensamento dominante. Entre o pensamento cartesiano, inovador para sua época, mas insuficiente para a complexa e plural condição humana, e o pensamento de Spinoza, inclusivo das complexidades e das pluralidades, os potentes políticos fizeram sua opção. Spinoza foi excluído de sua comunidade pelo *herém* e perseguido; sua obra, censurada. Decerto nem o próprio filósofo esperava reação distinta: seu racionalismo imanente se opunha aos ontologismos metafísicos correntes, às explicações mitológicas e às revelações religiosas, todas organizadas de modo a favorecer a estrutura social e econômica emergente.

Sua crítica aos pilares da ordem protestante tornou-o *persona non grata* em seu país, pois denunciava o “voluntarismo finalista que sustenta o imaginário da contingência nas ações divinas, naturais e humanas” (Chauí, 2010, *online*). Spinoza entendia que as noções estruturantes da vida cristã eram constituídas a partir do desconhecimento das verdadeiras causas e ações de todas as coisas, fazendo surgir “um sistema de crenças e de preconceitos gerado pelo medo e pela esperança, sentimentos que dão origem à superstição, alimentando-a com a religião e conservando-a com a teologia, de um lado, e o moralismo normativo dos filósofos, de outro” (Chauí, 2010, *online*). A vontade de ordem dos poderosos não admitiu a disseminação de pensamento tão potentemente revolucionário. Spinoza foi silenciado. Sua coragem de incluir os afetos nas formas de compreensão e relação com o mundo, ignoradas. Sua preocupação com o implícito inserto nas franjas da razão explícita, criticada.

Apesar de um ou outro eco na filosofia moderna – como, entre outros exemplos, em Nietzsche e sua famosa carta a Franz Overbeck² –, apenas em tempos recentes, e,

² “Estou totalmente estupefato, maravilhado! Tenho um precursor, e que precursor! Eu não conhecia quase nada de Spinoza: que eu seja agora impelido a ele, foi um “ato instintivo”. Não só sua tendência geral é a mesma que a minha – fazer do conhecimento *o mais potente dos afetos* –, como me reencontro em cinco pontos capitais de sua doutrina; esse pensador, o mais fora da norma e solitário, é-me nesses aspectos justamente o mais próximo; ele nega a liberdade da vontade; os fins; a ordem moral do mundo; o não egoísmo; o mal. Ainda que as divergências sejam também enormes, elas se devem mais à diferença do tempo, da cultura e da ciência. *In summa*: minha solidão, que, como sobre o cume de elevadas montanhas, tantas e tantas vezes tornou minha respiração difícil e me fez sangrar, é, ao menos agora,

paradoxalmente, pelas vias das ciências da saúde, modernamente tão tributárias do cartesianismo, Spinoza passou a receber tratamento mais condizente com a riqueza e a precisão de suas descrições e prescrições.

Ao construir a hipótese, a partir das neurociências, de que “a emoção é parte integrante do processo de raciocínio e que poderia auxiliar esse processo ao invés de, como se costumava supor, necessariamente perturbá-lo”, o neurocientista Damásio (2012, p. 12), *v.g.*, reconheceu a conexão dos fenômenos socioculturais com aspectos da neurobiologia, filiando-se às teses de Spinoza, que antecipara a vinculação entre neurobiologia e humanidades, embora se cometa algum anacronismo ao assim referir suas reflexões setecentistas.

Uma lição indubitavelmente extraída pelos neurocientistas dos *insights* revolucionários de Spinoza ensina que emoções e sentimentos servem de guias internos e ajudam-nos a comunicar aos outros sinais que também podem guiá-los, pois não são nem intangíveis, nem ilusórios, mas, ao contrário da opinião científica tradicional, são precisamente tão cognitivos quanto qualquer outra percepção (Damásio, 2012, p. 19):

Os sentimentos permitem-nos entrever o organismo em plena agitação biológica, vislumbrar alguns mecanismos da própria vida no desempenho das suas tarefas. Se não fosse a possibilidade de sentir os estados do corpo, que estão inerentemente destinados a ser dolorosos ou apazíveis, não haveria sofrimento ou felicidade, desejo ou misericórdia, tragédia ou glória na condição humana.

O reconhecimento do processamento unificado dos afetos em conexão com o que se denomina racionalismo certamente representa um triunfo das ideias de Spinoza, como se pode deduzir da leitura de outros estudos de Damásio (2004, p. 34), os quais afirmam que as *emoções precedem os sentimentos* e que estes orientam a organização racional das reações na interação existencial. Só esse modo de interação é capaz de lidar, por exemplo, com a pluralidade e a complexidade dos fenômenos que constituem a tensão existencial.

O resgate das antevistas de Spinoza pode ser visto como efeito de repetidas críticas às filosofias modernas que se acomodaram no restritivo dualismo cartesiano e construíram a modernidade e seus signos; pode ser visto como uma resposta aos efeitos históricos da absolutização da razão científica, destituída de seus constituintes afetivos e, por isso, redutora da capacidade de compreensão dos fenômenos. Deve ser visto como esforço de superação do estado de negação da complexidade notado por Morin (2013, p.

uma ‘dualidãõ’ (...).” – Nietzsche e Spinoza foram chamados “os dois irmãos-inimigos da filosofia moderna” por Yirmiyahu Yovel, citado por Marton (2009, p. 6), que afirma: “Nietzsche procura sublinhar que tanto ele quanto Spinoza julgam que a ética não pode se basear em valores extranaturais nem constituir-se a partir de alguma estrutura latente no universo”. A mesma autora registra posterior afastamento de Nietzsche, que passa a ver *décadence* na obra de Spinoza.

175), quando afirma que a devida dimensão da complexidade ainda é marginal nos pensamentos científico, epistemológico e filosófico.

Há outros exemplos de esforços científicos de superação do dualismo simplificador e promotores do monismo complexo e plural determinante do reconhecimento da interação mente e corpo, emoção e razão, visando à superação da razão utilitário-instrumental do modelo moderno de racionalização. Depois de Spinoza e Damásio, é a outro estudioso de origem lusitana que se vai referir: Vítor da Fonseca, estudioso da psicomotricidade e da intersubjetividade, a qual se realiza a partir das funções neuronais cognitivas, conativas e executivas, constituintes da *tríade funcional da aprendizagem humana*.

Tributário da filosofia de Spinoza³, Fonseca é um estudioso das neurociências aplicadas à psicopedagogia, tendo desenvolvido estudos sobre como o cérebro humano processa informação e aprende. Segundo seus escritos, *cognição*, *conação* e *execução* fazem parte da plenitude das faculdades superiores humanas e decorrem da coatividade de bilhões de neurônios, que resulta de mecanismos biológicos e substratos neurológicos do cérebro, “demonstrando a impossibilidade de separar a função do sistema nervoso de qualquer forma de aprendizagem” (Fonseca, 2014, p. 239). Refletindo sobre Spinoza, Fonseca (2014, p. 242) diz:

Diferentemente de Descartes, Espinoza não acreditava nas dualidades do espírito e da matéria ou da mente e do corpo; os seus “teoremas éticos” abriram caminho ao estudo da rede de comunicação entre o *corpo*, o *cérebro* e a *mente* como um sistema interativo altamente distribuído e com grandes graus de liberdade, mas possuidor de um “posto de comando”, um “Eu”, considerado como atributo fundamental de uma mente consciente. O comportamento humano é determinado por emoções, consideradas como a força principal de impulsos naturais como a força principal de impulsos naturais que emanam do corpo e o impelem para a ação, disposições tônico-energéticas essas que visam a preservar a essência mais profunda do ser humano com a criação subsequente de sentimentos de si e dos outros.

Para Fonseca, os processos ditos conativos têm um poderoso impacto nas funções cognitivas e também nas funções executivas, ou seja, têm influência dominante em todo o complexo processo da aprendizagem e das interações humanas.

O *erro de Descartes* residiu, justamente, na submissão do paradigma de racionalização por ele proposto à dualidade mente e corpo, a partir do que – influenciado pela ideia religiosa do corpo impuro – se sobrevalorizou a razão destituída de conexão

³ O adjetivo *conativo* aplicado a uma das funções conhecidas como *Tríade de Fonseca* deriva do substantivo *conação*, “sinônimo de estado de preparação do organismo para certas tarefas ou situações, particularmente as que têm valor de sobrevivência (ameaça, perigo, ansiedade, insegurança, desconforto etc.)”. É também concebida como autopreservação. Segundo Fonseca (2014, p. 242): “A palavra *conação* tem raízes no termo latino *conatus*, pela primeira vez, introduzido por Espinoza, grande filósofo racionalista do século XVII.”

com os afetos. Sem significação afetiva, ou seja: conativa, a aprendizagem humana caminhou para um tipo nefasto de progresso, escamoteando a complexidade da própria existência, gerando as condições que levaram Benjamin (2012, p. 14) a sugerir, em sua décima tese *Sobre o conceito de história*, que se deve considerar o progresso como catástrofe se realmente queremos escapar do seu encanto, segundo observação de Mate (2011, p. 206).

O acerto de Spinoza foi ignorado, pois a complexidade de seu pensamento era incompatível com os anseios de um mundo estruturado sobre realidades compartilhadas para assegurar certo modo de organização social e de produção econômica. A racionalidade moderna de base cartesiana se converteria no paradigma da razão na modernidade, a racionalização científica ou o cientificismo, criando meios para o surgimento de um conhecimento utilitário, voltada para a técnica reificante e redutora dos sentimentos e da moral, como se o saber científico-racional nenhuma relação tivesse com a moralidade. Racionalismo e cientificismo vão preparar a superfície para o advento do progressismo, o terceiro cavaleiro do apocalipse da modernidade.

Conhecer a história da modernidade causa a impressão de que a simplificação artificial da existência, que se serviu do dualismo cartesiano, foi opção para afastar discussões sobre as implicações dos afetos e da moral acerca das pretensões e do próprio conceito de progresso. É dizer: a racionalização excludente e claudicante se mostrou deficitária e incapaz de tratar variáveis complexas da condição humana, permitindo a desconsideração de fenômenos constituintes da humanidade, desumanizando a sua própria práxis. Mais do que uma rejeição das emoções, contudo, deu-se a sua seletividade e a escolha de afetos moldáveis aos interesses nascentes. Em sua essência, o racionalismo prestigiou a técnica, para fins instrumentais, e desvalorizou a ética e suas provocações ao espírito.

3 ESSENCIALISMO METODOLÓGICO E IDEOLOGIA CIENTÍFICA: A REJEIÇÃO DA COMPLEXIDADE E A PROMOÇÃO DA BARBÁRIE

Apesar do inegável caráter emancipador da fórmula *cogito, ergo sum*, a tese cartesiana de simplificação da existência pelo silenciamento do corpo e, assim, dos afetos que por ele chegam à mente pelo sistema somestésico⁴, atendia às expectativas de sua

⁴ Lent (2010, p. 228), tratando dos *sentidos do corpo* e da função do sistema somestésico, explica: “A capacidade que as pessoas e os animais possuem de receber informações sobre as diferentes partes do seu corpo é a somestesia, uma modalidade sensorial constituída por diversas submodalidades, como o tato, a propriocepção, a termossensibilidade, a dor e outras. Quem realiza essa tarefa é o sistema somestésico, uma cadeia sequencial de neurônios, fibras nervosas e sinapses que traduzem, codificam e modificam as informações provenientes do corpo.” Para o professor do Instituto de Ciências Biomédicas (UFRJ), o sistema somestésico é “capaz de representar por meio de potenciais bioelétricos os estímulos

época, valorizadora dos essencialismos, dos ideais de verdade, de perfectibilidade, bem como simplificadora. Do racionalismo originado no dualismo cartesiano a humanidade retirou o seu melhor e o seu pior. O exclusivismo epistemológico daí derivado ignorou, por método e conveniência, a pluralidade moral e ética e a complexidade filosófica, epistemológica e científica.

O frustrado duelo epistemológico e metodológico entre o dualismo cartesiano e o monismo spinozano permitiu, dadas as exigências naturais daquela quadra histórica, a consolidação de um pensamento influenciado por teologismos típicos do monoteísmo, que se inclina à simplificação da análise dos fenômenos segundo um método excludente de outras hipóteses. Se há Deus, há o seu oposto, o Diabo. Se há o bem, há o mal. Assim, o espectro da fenomenologia seria reduzido por um pensamento adestrado para reconhecer na existência apenas uma face, a oposta, tornando-se sensível unicamente ao explícito, ignorando o entremeio, a pluralidade e a complexidade dos saberes e dos afetos e sua implicitude.

Há vínculos entre a ideologia racionalista (Feyerabend, 2011, p. 95), que se enraíza no ideal metodológico cartesiano, e os essencialismos metodológicos do platonismo. Ambos são excludentes de formas complexas de compreensão dos fenômenos e promotores de um pensamento dicotômico de vastas consequências. Veja-se: ao perceber nas falas de Teeteto pendores relativistas⁵, pois este considerava variáveis cognitivas além daquelas puramente idealistas e racionalistas, Sócrates submete seu pensamento ao essencialismo racional que marca a filosofia platônica, enfatizando a crença na *verdadeira essência das coisas* e, portanto, numa verdade somente alcançável pelas formas idealmente concebidas pela razão, sem a interferência das afetações corporais (Platão, 2007, p. 56).

Popper (1987, p. 45) considera o essencialismo metodológico de Platão uma teoria segundo a qual é “tarefa do conhecimento puro, ou ‘ciência’, descobrir e descrever a verdadeira natureza das coisas, isto é, sua realidade ou essência ocultas”, podendo-se afirmar que tal pensamento renega esforços incluídos de outras formas de apreensão dos fenômenos, sendo mesmo intolerante com percepções pluridimensionais⁶, donde

ambientais que atingem o corpo, em seguida, modificar esse código de potenciais a cada estágio sináptico e, por fim, conduzi-los a regiões cerebrais superiores para que sejam transformados em percepção e emoção, e eventualmente utilizados na modulação do comportamento.” (Lent, 2010, p. 229).

⁵ Confrontado por Sócrates acerca das opiniões dos sofistas, Teeteto afirma que “aquele que conhece qualquer coisa, percebe o que conhece; e, como parece no momento, o conhecimento não passa de percepção” (Platão, 2007, p. 56). É desse modo que Platão apresenta, para criticar em seguida, o relevante problema filosófico que influencia permanentemente os rumos da política, do Estado e do direito: o relativismo.

⁶ É de Morin (2011, p. 35) a precisa conceituação, que parece remeter à compreensão spinozana: “Unidades complexas, como o ser humano ou a sociedade, são multidimensionais: assim, o ser humano é, ao mesmo tempo, biológico, psíquico, social, afetivo e racional. A sociedade comporta dimensões histórica, econômica, sociológica, religiosa... O conhecimento pertinente deve reconhecer o caráter

derivam pluralismos, multiculturalismos e diferentes tipos de relativismos, sejam culturais e morais, sejam metodológicos e epistemológicos. Numa síntese: o essencialismo metodológico, donde deriva o racionalismo cartesiano dualista e seus conseqüências, é excludente de outras formas de análise dos fenômenos que envolvem o homem no mundo. Certamente, aqui se encontra a gênese da intolerância nas sociedades modernas.

Ancorado na crença perfectibilista e impulsionado pela recusa do enfrentamento das complexidades, a ideologia racionalista do humanismo frequentemente soçobra diante da realidade por falhas talvez atribuíveis à ancestral resistência em reconhecer suas limitações, dificultando a busca por uma percepção realista dos eventos. A recusa à complexidade e à pluridimensionalidade do mundo da vida, porém, não impediu o homem de alcançar imenso êxito em muitos desafios que natureza lhe impôs. Porém, a aplicação do analitismo e do reducionismo, base do método científico, inclusive à psicologia, à sociologia, à política, à economia e ao direito, redundou também em retumbantes fracassos (Halévy, 2010, p. 12).

É fato que à aplicação do método cartesiano, aliado ao empírico, cuja centralidade para o racionalismo não pode ser olvidada, se deve a extraordinária ascensão das ciências⁷, admiradas de forma quase inconsequente por causa de seu sucesso prático, ainda que tenham se convertido em uma força predatória, pondo em risco a própria sobrevivência da espécie, não exatamente por um processo de destruição da natureza.

A história ensina que a razão – especialmente a científica, vista a partir da tensão entre racionalismo e empirismo – se tornou o grande mito unificador do saber, da ética e da política (Morin, 2013, p. 159), apesar de sua ambigüidade na interação com as vontades e necessidades da humanidade e da imposição metodológica de sua ideologia: no seu interior, desenvolveram-se processos racionalizadores capazes de eliminar aquilo que parecia inexplicável. O reducionismo sempre foi parte dos racionalismos: só assim se podem domar as paixões, disciplinar os desejos e promover a ordem, talvez o maior de todos os desejos.

multidimensional e nele inserir estes dados: não apenas não se poderia isolar uma parte do todo, mas as partes umas das outras.”

⁷ É preciso reconhecer, como o faz Morin (2013, p. 165), que o desenvolvimento da ciência não se identifica necessariamente com o desenvolvimento do racionalismo. Morin nota, por exemplo, que, nos países anglo-saxões, a ideologia científica foi muito mais empírica do que racionalista. É certo que essa observação não escamoteia o fato de que o empirismo se desenvolvia também a partir de uma determinada racionalidade marcada por linearidades deduzidas racionalmente. Conforme nota o pensador francês: “De fato, a ciência progrediu na dupla tensão entre empirismo e racionalismo, em que o primado dado à experiência desfaz as teorias racionalistas, mas a cada nova desracionalização sucede um novo esforço de inteligibilidade, que provoca uma tentativa de re-racionalização.” (Morin, 2013, p. 158).

Decerto está nesse pendor racional-reducionista a origem da desumanização da razão e sua renúncia à tentativa de *esclarecimento* de certas complexidades, bem como sua opção metodológica pelo desprezo àquilo que se mostra irreduzível às suas próprias técnicas, ou seja: valoriza-se apenas o explícito demonstrado pela racionalização científica. Isolado em seu próprio berço epistemológico e autorizado por seus próprios feitos a desdenhar de outros saberes, não científicos e não racionais segundo seus critérios, o racionalismo científico converteu-se em instrumento de uma racionalização perversa, podendo levar “a promover a homogeneização, trituradora das diferenças, ou ao desprezo do diferente como inferior.” (Morin, 2013, p. 161).

A captura do racionalismo pela ideologia do progresso, num contexto de capitalismo industrial, levou, de fato, à desumanização da razão, tornada ferramenta da barbárie, tenha ela natureza bélica ou corporativa, promovida pelo Estado ou pelo complexo industrial-militar. Nesse sentido, é ilustrativa da razão instrumental belicista a observação da personagem Maximilien Aue, protagonista de *As Benevolentes*, romance de Jonathan Littel, acerca da racionalização da barbárie nos campos de concentração e extermínio administrados pelo Reich. Em certa passagem, Auer afirma que a utilidade dos presos judeus – condenados por *Rassenschande*, mácula racial – se submetia ao programa *Vernichtung durch Arbeit*, destruição pelo trabalho, que impunha a obrigação, em nome da racionalidade econômica, de usufruir de “sua capacidade de trabalho para o Reich antes que morram”. Por isso, dadas as restrições logísticas decorrentes do conflito na fronteira leste da Alemanha, não se poderia “desperdiçar comida pensando neles.” O refinamento do cálculo se aplicava à alimentação como forma de controle da morte: “Rizzi perguntou a Weinrowski se era tecnicamente possível calcular rações apropriadas para fazer um homem morrer num tempo determinado; uma ração, por exemplo, que desse três meses a um judeu não-qualificado, outra que desse nove a um operário especializado associial.” (Littel, 2012, n.p.).

Em sua obra “Ciência com consciência”, Morin (2013, p. 162) reflete sobre esse processo de industrialização e seu utilitarismo perverso e reificante do humano:

Pode-se dizer que a industrialização, a urbanização, a burocratização, a tecnologização se efetuaram segundo as regras e os princípios da *racionalização*, ou seja, a manipulação social, a manipulação dos indivíduos tratados como coisas em proveito dos princípios de ordem, de economia, de eficácia.

Reconhecendo que “a brutalidade desenfreada da racionalização pôde por vezes ser moderada” pelo humanismo, pelo jogo plural das forças sociais e políticas, Morin (2013, p. 163) destaca que ela se expandiu pelo planeta, tornando-se artífice de sua própria destruição. Convém atentar outra vez para as reflexões do filósofo francês (Morin, 2013, p. 164):

A razão enlouquece quando se torna ao mesmo tempo puro instrumento do poder, dos poderes e da ordem e *fim* do poder e dos poderes; ou seja, quando a racionalização se torna não só o instrumento dos processos bárbaros da dominação, mas também quando se destina ao mesmo tempo à instauração de uma ordem racionalizadora, na qual tudo o que a perturbaria se torna demente ou criminoso.

No relato da personagem de Littel, o oficial nazi Max Aue, assim como nas reflexões de Morin, veem-se os reflexos de um *modus pensandi* valorizador de interesses ancorados na subjetividade do pensante, os quais, por sua vez, são despertados pela explicitude daquilo que lhes afeta e que floresce em seu pensamento segundo uma seletividade racionalizante. Fenômenos que não constituem o universo conativo do indivíduo e de seus pares – ainda que diante de seus olhos – não se explicitam como gatilhos de indignação. A barbárie se torna implícita; os gritos de suas vítimas, inaudíveis.

Racionalização e processos bárbaros de dominação são conceitos presentes na sétima tese *Sobre o conceito de história*, de Benjamin (2012, p. 12), na qual afirma “nunca ter havido um monumento de cultura que também não fosse um monumento da barbárie”. Benjamin também enfatiza que “assim como a cultura não é isenta de barbárie, não o é, tampouco, o processo de transmissão de cultura”, com o que – na interpretação acertada de Chauí (2004, p. 150) – o filósofo consegue “situar a barbárie no interior da cultura ou da civilização, recusando a dicotomia tradicional, que localiza a barbárie no outro e o situa no exterior.” Nessa interessante reflexão, Chauí afirma que, “pelo contrário, a tese de Benjamin coloca a barbárie não só como o avesso necessário da civilização, mas como o pressuposto dela, como aquilo que a civilização engendra ao produzir-se a si mesma como cultura.”

O racionalismo, visto como expressão de uma cultura que se metamorfoseia ao longo dos tempos, foi, muitas vezes, o patrono da barbárie. Ainda que se reconheçam os méritos de Descartes com seu grito emancipatório do *cogito*, não se podem ignorar as perdas decorrentes do desprezo destinado a Spinoza, pois, como a história insistentemente grita, “o exercício da razão não é desencarnado; necessita do corpo e de suas paixões” (Atlan, 2004, p. 30).

Essas *perdas* não foram casuais, mas parte de um projeto incompatível com suscetibilidades afetivas estimulantes da indignação em face da barbárie e dependente, portanto, da ausência de sensibilidades vicejantes naquela porção do homem desprestigiada pelo racionalismo dualista. Esse projeto foi, no contexto de Descartes e Spinoza, o protocapitalismo, criação humana tão ambígua quanto o racionalismo cartesiano, e que com este entrou em simbiose, influenciando o modo de sentir e conformando a própria moralidade.

Simmel (1971, p. 325-328), associando capitalismo e urbanismo, conecta o racionalismo ao instrumentalismo capitalista, reconhecendo em ambos a gênese da separação da razão e da emoção, donde surge um padrão emocional útil ao mercado, com

a exclusão dos traços e dos impulsos emocionais próprios do humano. Assim, a individualidade, na ambiência capitalista e metropolitana, é construída nas interações sociais do coletivo, “sobre a intensificação da vida emocional devida à rapidez e alternância contínua entre estímulos externos e internos” (Simmel, 1971, p. 325). Como, segundo Smith (2015, p. 141), “é evidente que nossa própria beleza e deformidade nos preocupam somente por causa dos seus efeitos sobre os demais”, as emoções dos indivíduos vão sendo moldadas para que ele se sinta apto ao reconhecimento por seus semelhantes. Há, portanto, um controle social das emoções, como se dá em outros meios e instituições, como a religião, por exemplo.

A trajetória da razão trouxe o homem da ordenação do mundo segundo as cosmogonias e mitologias, passando pelo essencialismo platônico e ontologias religiosas, ao racionalismo dualista capturado por sistemas econômicos e regimes políticos, que nele viram seu instrumento de conformação do mundo das ideias. Desse consortismo, nos últimos séculos, assistiu-se à consolidação de um pensamento que, adotado maciçamente, tem reduzido a capacidade humana de desenvolver visão profunda em seu entorno e, assim, prosseguir em sua evolução.

4 ÉTICA DO EXPLÍCITO: CONSEQUENTE LÓGICO DA OPÇÃO PELO RACIONALISMO REDUCIONISTA

O *erro fundamental* de Descartes foi também percebido por Scheler (2008, p. 89), crítico do filósofo francês por “descurar totalmente, no homem e no animal, o sistema de pulsões que constitui a unidade e opera a mediação entre cada genuíno movimento vital e os conteúdos de consciência.” Scheler (2008, p. 85) reconhece o feito intelectual de Descartes, chegando a afirmar que, “na era moderna, a teoria clássica do homem encontrou a sua forma mais influente na doutrina de Descartes”, mas não se omite: “Descartes introduziu na consciência ocidental uma chusma de erros muito graves sobre a natureza humana.”

Scheler (2008, p. 87) criticava a visão cartesiana do homem como “uma espécie de máquina, e tal no sentido rígido da antiga doutrina mecanicista da natureza, própria de época de Galileu-Newton, hoje já ultrapassada e condenada pela física teórica e até pela química”, para destacar “o abismo que Descartes, com o seu dualismo de extensão e consciência como substâncias, cavou entre o corpo e a alma” (Scheler, 2008, p. 89). De fato, a influência mecanicista sobre Descartes é insinuante. Matos (2004, p. 285), dentre outros, nota que o método cartesiano estabelece a “diferença entre o corpo e a alma, e o funcionamento do corpo-máquina é do autômato movido como por engrenagens de um relógio”.

Ainda que se considere o “enobrecimento do *cogito* emancipador cartesiano” (Matos, 2004, p. 285), as configurações cognitivas e morais sustentadas pelo racionalismo,

Ética do explícito: crítica ao racionalismo, à agnosia moral e ao desprezo pela razão complexa e pelo pensamento noético

e sua instrumentalização pelos responsáveis pela organização da sociedade, do estado e da economia, não possibilitaram uma superação adequada do abismo biológico deixado pela herança genética do homem, limitando as reflexões acerca da sua própria condição.

Dois fundamentais áreas da existência humana, decisivas para a instituição de uma ordem de convívio, têm sido profundamente afetadas por essa reducionista concepção de vida e sua captura por ideologias descompromissadas com a vida satisfatória: a educação e a afetividade ou, sintetizando-as, a educação para os afetos. O rebento orgulhoso do racionalismo, o positivismo, também não se debruçou sobre suas aporias morais e éticas.

Não se diga ser privilégio da era do racionalismo as injustiças marcantes das sociedades humanas. Há acerto no pensamento de Harari (2015, p. 141) quando afirma que “não há justiça na história”, mas é fato que as estratégias cognitivas derivadas do *modus pensandi* típicas das sociedades modernas têm constituído formas débeis de compreensão dos fenômenos, de suas causas e de suas conseqüências, assombreado aspectos dos fenômenos que se revelam, mas são, por incapacidade conativo-cognitiva, convenientemente escamoteados.

A razão dualista posta a serviço das exigências de objetividade e materialidade nas relações interpessoais nas sociedades de mercado gerou, já se disse, um reducionismo cognitivo, conativo e, conseqüentemente, axiológico e permissivo, capaz de – renegando a complexidade das funções conativas em articulação com as funções cognitivas e executivas – retirar qualquer valor objetivo das emoções e sentimentos, desprezando a dimensão afetiva das interações socioambientais.

Dentre os efeitos negativos do reducionismo conativo-cognitivo, há um que se manifesta pela reação dos indivíduos diante dos acontecimentos que só podem ser apreendidos, em sua maior extensão, pela ausente mediação dialógica entre razão e sentimentos, ou seja, pela ampliação das funções cognitivas em articulação com as funções conativas. Esse efeito será chamado, aqui, de ética do explícito, cujo conceito se passa a expor, seguido de sua demonstração e, mais à frente, sugestão de enfrentamento.

Na esteira mais tradicional, Abbagnano (2000, p. 380) associa o vocábulo ética a uma ciência da conduta, informando existir duas concepções fundamentais: uma que “considera ética como ciência do fim para o qual a conduta dos homens deve ser orientada e dos meios para atingir tal fim, deduzindo tanto os fins quanto os meios da natureza do homem”, e outra, que “a considera como a ciência do móvel da conduta humana e procura determinar tal móvel com vistas a dirigir ou disciplinar essa conduta.” Nesse entremeio conceitual, a modernidade consolidou duas formas de disciplinar a conduta do homem: uma por meio da moral, fonte daquelas normas caracterizadas por sanção implícita, que nasce no seu âmago e define sua subjetividade; outra, pelo direito, fixando deveres e direitos na consideração da coexistência de subjetividades, com sanções objetivas. Daí se poder falar em ética moral e ética jurídica.

Como se nota, o conceito de ética é controverso. Na linguagem comum, aparece identificada com moral, e, em uma acepção mais técnica, a definição mais corrente é que consiste num conjunto de conhecimentos, um plano de metalinguagem que se dirige à “moral”, a qual está, assim, no plano correspondente de uma linguagem-objeto.⁸ Em outras palavras, a ética seria um discurso sobre uma moral. Nos termos deste texto, ética deve ser entendida como um gênero do qual a moral forma uma das espécies, ao lado das outras tradicionais ordens normativas, tais como política, direito, religião, etiqueta, dentre outras.

O importante é ressaltar que todas essas palavras aparecem em três planos diferentes e superpostos, ainda que confundidos a todo momento. Tomando o direito como exemplo, há o direito no sentido da retórica material, ou seja, as maneiras efetivas nas quais se manifesta em determinados tempo e espaço, como se verifica que “é direito” decepar as mãos de gatunos nesta ou naquela comunidades; depois, há as concepções sobre o direito material no nível da retórica estratégica, as diferentes percepções dos seres humanos sobre como o direito deve ser, como, por exemplo, defender que a pena de morte deve ou não ser legalizada; finalmente, o direito em nível analítico, que consiste na observação e no estudo de como essas visões estratégicas se digladiam e interferem na constituição do direito materialmente realizado.

Por isso, pode-se falar em boa e má ética, de uma postura estratégica, mas não se pode deixar de reconhecer que qualquer postura de valor é ética para alguém ou algum grupo social, pois, em caso contrário não existiria. As penas cruéis para gatunos só existem porque constituem bom direito para o grupo social eticamente dominante naquela sociedade.

Com os crescentes antagonismos éticos da sociedade complexa e a escassez de consensos, surge a estratégia da procedimentalização: cria-se, coercitivamente, uma arena de relatos comuns, regras procedimentais, elas mesmas sem conteúdo ético, segundo as quais os conteúdos éticos podem se enfrentar. Daí as regras do sistema que disciplinam a validade e a eficácia jurídica de outras regras e decisões que compõem o sistema. Esses são os mais importantes componentes do ordenamento jurídico positivo, desbancando o antigo assim chamado “direito material”.

O interessante é que, embora essas regras de validade não apresentem conteúdo valorativo, pois são formais, elas vão possibilitar que se façam as opções éticas, que todo direito tem, pois todo direito material consagra por definição um conteúdo ético, por isso o direito é uma espécie do gênero ética. Nenhum direito surge *ex nihilo*, sempre representará uma tentativa de impor a todos um conteúdo ético que não é o de todos. Ou, nos termos da axiologia mais tradicional, a toda norma corresponde um valor, pois “as normas jurídicas, longe de serem mero reflexo daquilo que, no fato, já se contém,

⁸ Para o conceito de linguagem-objeto, v. Vilanova (1976, p. 51); e Borges (1984, p. 91).

Ética do explícito: crítica ao racionalismo, à agnosia moral e ao desprezo pela razão complexa e pelo pensamento noético

envolvem uma tomada de posição opcional e constitutiva por parte de quem a emana ou positiva [...].”⁹

A ética jurídica estratégica termina por influenciar todo o direito, desde sua concepção até sua produção, orientada por ontologias, epistemologias e axiologias, as quais são determinadas pelo conteúdo moral. Assim, *v.g.*, o direito de uma sociedade reflete, necessariamente, suas construções morais. Treinado seu pensamento para o *cogito*, para relacionar-se com e pensar sobre a técnica, instrumentalizada racionalmente para produzir tecnologias aplicáveis a bens, serviços e instituições, o homem contemporâneo foi posto diante das duas éticas, com a quais se relaciona mal justamente por lhe faltar repertório – inclusive afetivo e educacional.

O conceito aqui trabalhado – ética do explícito – se vincula à concepção de ética como *móvel* da conduta humana, àquela percepção íntima do fenômeno que predispõe o homem à ação ou à inação; relaciona-se àquela provocação do espírito que inclina o ser que pensa e sente a tomar posição diante do fenômeno. Nessa perspectiva, ambas as éticas – moral e jurídica – têm sido influenciadas pela tecnificação dos saberes, inclusive a partir da onda racionalista do século XIX, estruturante do modo de organização e de produção que marcou a cultura ocidental.

Ao hipostasiar a razão, o dualismo corpo e alma concedeu à consciência o primado no processo de conhecimento, legitimou a neutralização do real (Matos, 2006, p. 108) e impôs um isolamento emotivo utilitário. Esse afastamento emotivo promove a dessensibilização da consciência, que “permitirá a separação radical entre a consciência intelectual e os conteúdos sensíveis da experiência, dada a angústia do contato vital com a realidade sensorial e sensível, *fonte de incerteza*” (Matos, 2006 p. 109). Sendo um fenômeno totalizante da existência, esses efeitos do racionalismo moldam a moralidade, provocando a erupção das éticas moral e jurídica cujos sujeitos se mostram incapazes – ou inapetentes – de reagir aos fenômenos que não tenham a apresentação sensível aos postulados racionalistas aos quais estão acostumados; incapazes de serem alcançados pelas percepções conativas, vinculadas que são aos sentimentos e às emoções, e dependentes de uma sensibilidade que transcende o óbvio da racionalidade. Esse *modus pensandi* produz indivíduos *moralmente insensibilizados* – ou seja, capacitados e dispostos a não levar em conta o bem-estar do outro (Bauman, 2014, p. 179) –, acometidos de uma espécie de cauterização espiritual e moral.

Na concepção aqui delineada, portanto, a *ética do explícito* é a resultante do embrutecimento dos sentidos e da insensibilização moral. É a ética que – sendo formatada segundo os cânones da razão ancorada em funções unicamente cognitivo-rationais – só movimenta o indivíduo se os fenômenos se manifestarem segundo as regras objetivas e explícitas da razão, sem a sutileza dos afetos, por meio de expressões brutas, capazes de

⁹ Reale (1968, p. 201); e Carvalho (2008, p. 174).

provocar senão uma ruptura espantosa no estado de anestesia, estado esse criado após longos períodos de submissão do sujeito ao racionalismo embrutecedor e promotor de uma atrofia da capacidade de sentir, uma perda da sensibilidade moral, que se transforma em negligência moral, uma vez que apenas a brutalidade do fenômeno é capaz de acionar as funções conativas subdesenvolvidas, as quais têm o poder de disparar as funções cognitivas e executivas rumo ao objeto da percepção.

Bauman (2014, p. 20) usa a expressão “insensibilidade moral” para denotar um tipo de comportamento empedernido, desumano e implacável, ou apenas uma postura imperturbável e indiferente, assumida e manifestada em relação aos problemas e atribuições de outras pessoas. Bauman (2014, p. 20) compara: “O tipo de postura exemplificado no gesto de Pôncio Pilatos ao ‘lavar as mãos’”. Afirma, ainda, que, quando usa o conceito “insensibilidade”, o faz como metáfora, sabendo que sua localização básica é na esfera dos fenômenos anatômicos e fisiológicos dos quais é extraída, e que “seu significado fundamental é a disfunção de alguns órgãos dos sentidos, seja pela ótica, auditiva, olfativa ou tátil, resultando na incapacidade de perceber estímulos que, em condições normais, evocariam imagens, sons e outras impressões”.

O atrofiamento das funções conativas provoca uma negligência moral que se incorpora ao *modus vivendi* do sujeito dessensibilizado. Esse fenômeno pode ser correlacionado com uma psicopatologia denominada *agnosia* pela neurologia, um transtorno do processamento sensorial definido como amnésia perceptiva que consiste na incapacidade de reconhecer os objetos ou símbolos, sem perturbação das sensações em geral, ou ainda como a incapacidade de reconhecer informações sensoriais. É também chamada de agnoia. Daí se poder falar em agnosia moral e agnosia hermenêutica dos fenômenos¹⁰, uma patologia moral que impede o sujeito de conectar-se com o seu semelhante, ou com o meio ambiente, por meio do reconhecimento de sua condição adversa, a menos que os fenômenos se manifestem por violências explícitas ou porque atingem aqueles com que ele mantenha relação de identidade.

Nessas condições conativas, cognitivas e executivas, o sutil e o implícito não têm lugar. O explícito se torna a única função do compreensível e do sensível. A moral se mostra cauterizada, e as reações que ela tem o poder de despertar se condicionam a uma demonstração grotesca, já que inexistentes as condições sensorio-cognitivas para provocar qualquer reação ou qualquer sentimento de indignação diante de circunstâncias sutis e que apenas se insinuam como ofensivas à ética; que não gritam ofensas, mas apenas a insinuam, ao menos a princípio.

¹⁰Em **Ensaio sobre a cegueira**, Saramago (1995, n.p.) constrói metáfora com esse substantivo: “[...] sim, bem sei, a agnosia, a cegueira psíquica, poderia ser, mas então tratar-se-ia do primeiro caso com estas características, porque não há dúvidas de que o homem está mesmo cego, a agnosia, sabemos-lo, é a incapacidade de reconhecer o que se vê [...]”

A inconsistência moral visível nos comportamentos orientados pela ética do explícito tem efeitos nas múltiplas dimensões da vida em sociedade, em especial nos campos social, político e jurídico. Como exemplo, pode-se citar o conceito de *inconsistência temporal*, desenvolvido por Elster (2009, p. 40) para demonstrar as dificuldades de pessoas, em grupos ou individualmente, em se livrar de comportamentos e comportamentos imediatistas para valorizar seus interesses mediatos, futuros. É conduta corrente, nas dimensões individual e coletiva, a sobrevalorização de interesses imediatos e uma tendência a escamotear objetivos futuros, mesmo que esse se mostre, *a priori*, como mais necessário e, no longo prazo, vantajoso. Em termos de política constitucional e políticas públicas, diz Elster, essa inclinação se torna um problema. Tome-se como exemplo o modo irresponsável como os atores políticos, em geral, tratam a questão ambiental e as externalidades negativas de longo prazo¹¹.

Nesse exemplo, o substrato psíquico da inconsistência temporal reside nos fundamentos morais da ética do explícito: como os danos ao meio ambiente, resultantes de determinada opção não são imediatos e não afetam presentemente a rotina dos agentes decisores das políticas públicas ambientais, em geral sua formação intelectual e moral não lhes sensibiliza para o porvir. Apenas quando o dano se mostra em toda sua potência, há um despertar ético que desencadeia a razão operativa para reduzir ou debelar as consequências. Recentes tragédias ambientais são exemplos privilegiados de descaso de autoridades e gestores, constituindo casos típicos de inconsistência temporal e moral decorrentes da ética do explícito.¹²

Em artigo denominado “Administração inconstitucional, ética do explícito e poder econômico: o infante como o outro sujeito constitucional vulnerável”, Pereira e Miguel (2009, p. 4107) trabalharam a *ética do explícito* para demonstrar como as políticas públicas brasileiras vitimizam as crianças e os adolescentes, que vulneráveis continuam diante de políticas que só consideram os riscos em sua fase de dano expresso, sem qualquer

¹¹Sobre o conceito de *externalização de custos* em correlação com a *ética do explícito*, veja-se essa passagem colhida no texto referido, de Pereira e Miguel (2009, p. 4118): “Decorre dessa ética permissiva, de feições individualista, utilitarista e contratualista, a naturalização dos fenômenos socioeconômicos que a teoria política e econômica qualifica como externalização dos custos, explicado por Kesselring (2007, p. 138) como ‘exploração de pessoas ou seres vivos que não pertencem ao seu próprio grupo’. O autor reconhece a existência das estratégias para uma sociedade externalizar custos, que podem ser repassados para o exterior (seja para grupos ou sociedades vizinhas ou geograficamente longínquas), para gerações futuras e para seres vivos não humanos, e também para outras espécies biológicas. O subproduto dessa ética permissiva das práticas de externalização dos custos será sempre beneficiado por fatores geográficos, cronológicos e morais, aproveitados que são pela filosofia da subjetividade promotora da ética do explícito, que enseja um posicionamento psicológico-subjetivo elusivo de qualquer percepção antecipatória dos incômodos decorrentes dos efeitos nocivos daqueles subprodutos, somente convertidos em causa merecedora de exposição após seus efeitos se explicitarem existencial e materialmente.”

¹²Ilustração primorosa do argumento pode ser conhecida pela leitura da reportagem “A ONDA - Uma reconstituição da tragédia de Mariana, o maior desastre ambiental do país” (Dieguez, 2016).

consideração de riscos e danos implícitos verificáveis no presentes dessas vítimas apenas por um escrutínio sensível às sutilezas da existência infantil:

Administração se movimenta orientada, com anuência social, por uma obtusidade que talvez tenha origens na dessensibilização sofrida pelas sociedades com o advento da razão científico-instrumental, cujos pressupostos cognitivos lastrearam-se no tangível, no material, no palpável. Por essa via, também lastrearam sua perceptividade no imediato, sem capacidade de perceber a fenomenologia projetada no tempo. Esse estado de anestesia em que foi lançada a sociedade tornou-a apta a perceber e chocar-se com os atos de abuso e exploração que saltam aos olhos, como os casos de pedofilia, abusos físicos e demonstrações de desajustes sociais, que despertam a indignação da sociedade. Tal não se dá, contudo, com as práticas socioeconômicas que, sabe-se, incluem-se nas causas desses nefastos efeitos que tantas reações despertam. Aos efeitos dessa insensibilidade social, com reflexos na Administração, pública e privada, que impede o reconhecimento indignado dos males que a propaganda infanto-juvenil, dar-se-á o nome de ética do explícito (Pereira; Miguel, 2009, p. 4107).

Noutra passagem, os autores assim se expressam para enfatizar a referida dessensibilização (Pereira; Miguel, 2009, p. 4117):

A indiferente receptividade que a moral moderna enseja a essa fenomenologia discreta dos potencialmente nefastos marcos (des)regulatórios das práticas econômico-corporativas, por exemplo, é sintomático do solipsismo filosófico que caracteriza a filosofia moderna e das ideologias justificadoras de uma subjetividade incapaz de estender o olhar além do imediato cronológico e do explícito moral.

Acentuando a crítica ao *nonsense* comum teórico dos juristas, o texto dirige-se especificamente à produção doutrinária constitucional, também ela marcada pelo racional-positivismo excludente de outras formas de compreensão dos fenômenos e, por isso, promotora de institucionalização jurídica da ética do explícito (Pereira; Miguel, 2009, p. 4119):

Tão arraigado em nossa cultura esse escamoteamento dos efeitos *pro futuro* dos abusos contra sujeitos constitucionais vulneráveis que, mesmo a doutrina abalizada fixa o foco interpretativo a partir de análises orientadas pela ética do explícito. Veja-se, v.g., o pensamento de Canotilho, que ressalta três tipos de violência (física, política e social) a serem combatidas pela via constitucional (2003, p. 459). Enquadrado por aquele modelo mental racional-instrumentalizante, o notável constitucionalista lusitano refere as ocorrências acima quase como epifenômenos, desvinculados de outros tipo de violência, que bem podem receber o qualificativo de simbólica, nos termos mesmos em que tratada por Pierre Bourdieu[25], praticada por um poder (igualmente

Ética do explícito: crítica ao racionalismo, à agnosia moral e ao desprezo pela razão complexa e pelo pensamento noético

simbólico) de “construção da realidade que tende a estabelecer uma ordem gnoseológica: o sentido imediato do mundo” (2004, p. 9).¹³

De fato, a racionalismo incorporado pelo positivismo jurídico fez surgir duas características redutoras das potencialidades conativo-cognitivas dos ordenamentos jurídicos e suas manifestações: (i) a crença na verdade e na completude das formas jurídicas e (ii) o distanciamento emotivo supra citado, que preserva o indivíduo e o faz se manter num nível racional de análise do fenômeno, momento em que se entrega à inconsistência moral e temporal, sucumbindo às deficiências da ética do explícito.

A ética do explícito, assim compreendida, somente instiga reações diante de circunstâncias que parecem resgatar nossa adormecida capacidade de indignação e, com torpor moral, chamam-nos ao combate das ignomínias. Se se tem como premissa que essa ética redutora das potencialidades do humano foi modelada pela ideologia racionalista fundada por Descartes, é preciso pensar formas e estratégias de combater suas aporias e transformar a relação do ser humano com seu próximo e com seu meio.

5 HUMILDADE EPISTEMOLÓGICA, RAZÃO COMPLEXA E PENSAMENTO NOÉTICO CONTRA A AGNOSIA MORAL E A ÉTICA DO EXPLÍCITO

Neurocientistas confirmam o que a filosofia e a antropologia mais humildes – céticas ante ontologias, essencialismos e perfeccionismos – sublinham: o ser humano nasce “extraordinariamente inacabado”, o que permite reconhecer que “somos esculpido pelo mundo em que por acaso vivemos”. A opção antropológica filosófica pelo reconhecimento da incompletude do homem opõe-se à arrogância intelectual que concebe o “homem na natureza como um império num império” (Spinoza, 2007, p. 160), a qual, inebriada por crenças perfectibilistas, depende do ilusionismo sincero de Descartes e de seus descendentes epistemológicos para seduzir o homem posto na tensão existencial por meio da radicalização ontológica fiadora de uma metafísica da verdade e de uma filosofia da absolutidade.

Metafísicas como a da vontade e a da completude, ligadas ao *cogito* cartesiano, operam refratárias às estratégias de desenvolvimento pleno do homem e às posturas incluídas de outras formas de relação com o mundo, como a tese antropológica de Marquard (2012, p. 19), por ele denominada de *filosofia cética da finitude humana*, a qual, orientada pelo ceticismo e pelo reconhecimento da incompletude e da finitude, reconhece a insuficiência da razão para posicionar o homem na existência. Marquard (2006, p. 99)

¹³São os seguintes os livros de Pierre Bourdieu e J.J. Gomes Canotilho referidos na citação: BOURDIEU, Pierre. **O poder simbólico**. Tradução de Fernando Tomaz. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2004; CANOTILHO, José Joaquim Gomes. **Constituição dirigente e vinculação do legislador**: contributo para a compreensão das normas constitucionais programáticas. Coimbra: Coimbra Editora, 2001.

faz uma “defesa do imperfeito no homem”, afirmando que “o absoluto – o simplesmente perfeito, o extraordinário – não é humanamente possível, porque os homens são finitos”.

A oposição ao racionalismo cartesiano, nascida do reconhecimento de sua insuficiência para educar o homem para a complexidade do estar no mundo, também se expressou no pensamento de Plessner (2007, p. 27), que afirmava ter “ajustado contas com o cartesianismo” ao reforçar suas críticas ao dualismo e a sua trajetória platônica e cristã, até moldar o cartesianismo e este, a modernidade. Plessner reconhece no homem o que denomina *posicionalidade*, compreendida como atributo dos organismos vivos, cuja relação com o seu entorno é determinante de seu desenvolvimento (Plessner, 2007, p. 57).

A consideração dessas concepções tão díspares de posicionamento do homem perante a existência torna compreensível o reducionismo conativo, cognitivo e executivo promovido pela opção racionalista-cartesiana e enseja reflexão sobre os limites impostos ao ser humano que, obstado em sua naturalmente expansível compreensão dos fenômenos, vê-se metodologicamente preso a leituras e a interpretações simplistas de seu meio, constituindo condições para um modo de viver orientado pela agnosia moral e cognitiva da ética do explícito.

Eagleman (2017, p. 72), sobre as características do cérebro humano, diz:

Cada criatura capta sua própria faixa de realidade. (...) Ninguém tem uma experiência da realidade objetiva que realmente existe; cada criatura percebe apenas o que foi evoluída para perceber. Porém, pode-se presumir que cada criatura supõe que sua faixa da realidade é todo o mundo objetivo. Por que paráramos para imaginar que existe algo além do que podemos perceber?

Eagleman (2017, p. 74) afirma ser “evidente que o modo como percebemos o mundo não é universal”. Decerto não o é também por causa dos diferentes estímulos a que estamos expostos desde o ingresso no mundo, com o qual interagimos por meio das linguagens. Essas formas de interação vão ser mais ou menos includentes, mais ou menos eficazes a depender do modo como nos posicionamos diante dos fenômenos que constituem nossa existência. A opção dualista parece historicamente estimular um essencialismo arrogante – fazendo do homem *um império no império*, na expressão de Spinoza – que exacerba o individualismo e a dessensibilização do sujeito perante os fenômenos. A opção spinozana, ao contrário, abre-se a experimentos inclusivos para fortalecer aquelas funções referidas por Vitor da Fonseca.

Adeodato (2012, p. 339), na trilha de A. Gehlen e H. Blumenberg, por sua vez alinhados – ao menos na crítica ao racionalismo arrogante e reducionista e na inclinação ao reconhecimento da incompletude do homem – a Simmel, Scheler, Plessner e Marquard, detecta divisão na teoria do conhecimento e a denomina em pares de oposição: essencialismo *versus* retórica e verdade *versus* conjectura, para clivar a dicotomia

Ética do explícito: crítica ao racionalismo, à agnosia moral e ao desprezo pela razão complexa e pelo pensamento noético

antropologias ontológicas e antropologias retóricas, reconhecendo, em sua filosofia retórica, que:

Uma das mudanças de paradigma na perspectiva da modernidade e da pós-modernidade seria exatamente deixar de ver o ser humano como espécie triunfante que domina a natureza, constrói seu próprio mundo e representa a ‘coroa da criação’, com quem a filosofia da história e a biologia evolucionária, para entendê-lo como ser retardado, metafórico, intermediado em sua relação com o meio ambiente, dominado pela necessidade de compensação em virtude de seu distanciamento da natureza circundante.

Sobre a dicotomia entre essencialistas e retóricos, ou, noutra visada, entre dualistas-reducionistas e monistas-expansivistas das formas de interação, Adeodato (2012, p. 340) afirma que, para os essencialistas, “a linguagem é mero instrumento, um meio para a descoberta da verdade”, a ser alcançada “com método, lógica, intuição, emoção e todo o seu aparato cognoscitivo competentemente aplicado”. Para os retóricos, o ponto comum “é a convicção de que isso é uma ilusão, e a linguagem é o máximo acordo possível, constituindo o ambiente comum a todos, com ‘objetividade’ reduzida e condicionada aos diferentes contextos.”

A imersão do ser humano numa ambiência social e científica submetida ao paradigma racionalista, já se disse, tem sido fonte de restrições da compreensão dos sentidos do mundo. Uma cultura com potencial para estimular a insensibilidade moral, promotora da agnosia hermenêutica, prejudica a posicionalidade do homem em face de outros seres e objetos, torna-se presa fácil de ideologias exclusivistas e parece desconsiderar a própria natureza do homem. Eagleman (2017, p. 157) afirma que,

além dos nutrientes dos alimentos que você consome, além do oxigênio que respira, além da água que bebe, há mais uma coisa que é igualmente importante. A função normal do cérebro depende da teia social à sua volta. Nossos neurônios precisam dos neurônios dos outros para prosperar e sobreviver.

O novo campo de estudo denominado *neurociência social* também tem reconhecido que somos criaturas profundamente sociais, que “nossas sociedades são formadas de camadas de interações complexas” e que “toda essa cola social é gerada por circuitos específicos no cérebro: vastas redes sociais que monitoram os outros, se comunicam com eles, sentem sua dor, avaliam suas intenções e interpretam suas emoções” (Eagleman, 2017, p. 159).

Reconhecendo a complexidade do homem a partir da análise de sua configuração cerebral, Eagleman (2017, p. 163) afirma: “À medida que crescemos, nossos desafios sociais tornam-se mais sutis e complexos. Além das palavras e dos atos, precisamos interpretar inflexão, expressões faciais, linguagem corporal.”

Essa complexa rede de interpretações faz surgir a referida *cola social*, com comportamentos abrigados sob o conceito de *eussocialidade*¹⁴, o impulso para criar vínculos (Eagleman, 2017, p. 176) que constitui um dos fatores mais importantes na riqueza e complexidade do mundo moderno, também nos processos de sobrevivência. Mas, igualmente, por essas mesmas vias, as interações sociais podem entrar em colapso, fazendo surgir comportamentos indiferentes ou hostis, como aqueles marcados pela ética do explícito e outros, caracterizados por absoluta falta de empatia e pelos impulsos de aniquilação do outro.

Segundo experimentos neurocientíficos, as pessoas tendem a sentir empatia menor por quem não pertence a seu grupo (Eagleman, 2017, p. 182), especialmente porque não enxergam afinidades além das óbvias, relacionadas à família, à religião, à etnia, à classe social ou mesmo a uma agremiação esportiva ou político-partidária. Igualmente, mostram que o cérebro é capaz de desumanizar pessoas, vendo-as mais como objetos do que como gente. Citando sua colega Lasana Harris, Eagleman (2017, p. 183) relata: “Se você não diagnostica as pessoas como seres humanos, talvez as regras morais que são reservadas para a pessoa humana não se apliquem”.

Ora, assim como a desumanização – ou a objetificação do humano – é componente fundamental dos processos de aniquilação do outro, a “desafetivação dos acontecimentos” (Matos, 2002, p. 305) estimula o aumento da distância emotiva e faz surgir comportamentos calcados na ética do explícito. Na raiz desses males, há deficiências de apreensão dos fenômenos que constituem o humano. Deficiências que seguramente podem ser debitadas na escolha do método de interação homem-mundo realizada sob inspiração da racionalização iluminista de perfil cartesiano, o qual foi capturado como *modus operandi* da forma de organização socioeconômica baseada no modelo de mercado.

A ênfase no modo de existir orientado por esse paradigma resulta, como visto, na dessensibilização do homem, na desafetivação dos acontecimentos, na distância emotiva e, logo, nas inconsistências morais e temporais que se processam por meio da ética do explícito e dos impulsos de aniquilação do outro, assim como na habituação diante da dor alheia.

O combate aos processos de redução das funções conativas, cognitivas e executivas (Fonseca, 2014) deve se dar a partir de abordagens metodológicas e epistemológicas que superem as restrições ínsitas ao paradigma racionalista-instrumental que tem marcado a

¹⁴Wilson (2018, p. 34), sobre *eussocialidade*: “Biólogos descobriram que a origem biológica do comportamento social avançado nos humanos é similar à que ocorreu no reino animal. Com base em estudos comparados de milhares de espécies animais, de insetos e mamíferos, chegamos à conclusão de que as sociedades mais complexas surgiram da *eussocialidade* – que, grosso modo, quer dizer a ‘verdadeira’ condição social. Por definição, os integrantes de um grupo eussocial cooperam na criação dos jovens ao longo de várias gerações. Eles também dividem o trabalho com base na renúncia de alguns integrantes de sua reprodução pessoal, ou de pelo menos parte dela, para incrementar o ‘sucesso reprodutivo’ (reprodução no curso da vida) de outros integrantes.”

relação do homem com o seu entorno desde a subversão do Iluminismo operada pelo giro racionalista de inspiração cartesiana e aproveitada, com método, pelos potentes da política e da economia, pois esse tipo de interação do homem com o seu meio termina por ser útil aos seus desígnios.

Esse modelo racionalista é incapaz de abarcar a complexidade das sociedades. A complexificação do mundo da vida em decorrência da evolução cognitiva, afetiva e tecnológica – especialmente após os avanços das neurociências, que têm desvendado certos circuitos neurais relacionados à tríade funcional citada – revelou-o obsoleto, e mesmo contraproducente, em alguns casos. Sua manutenção, que reduz as potencialidades da evolução do ser humano, tem sido assegurada pela capacidade de submeter quase todas as instâncias da existência às necessidades de controle e de produção de riqueza material, ainda que ao custo de incalculáveis danos emocionais, abissais índices de desigualdade e de vergonhosa degradação ambiental.

Na perspectiva da humildade epistemológica ora assumida, revelam-se duas formas de abordagem do conhecimento e de interação com o mundo que podem ser antídotos contra a ética do explícito e seus nefastos efeitos, que naturalizam a habituação até com a barbárie. São propostas metodológicas mais alinhadas à pluralidade existencial e respeitadas da complexidade própria da tensão existencial.

A primeira proposta vincula-se ao reconhecimento da razão como fenômeno evolutivo (Morin, 2013, p. 167), “que não progride de forma contínua e linear, como julgava o antigo racionalismo, mas por mutações e reorganizações profundas.” Citando Jean Piaget, Morin reconhece que a razão se liga à organização biológica, devendo “deixar de ser mecanicista para se tornar viva, biodegradável”. Morin admite a existência de uma razão absoluta, fechada, autossuficiente, que deve ser sobrepujada pela evolução da razão, superando esse fechamento e a pretensa autossuficiência para se refazer, continuamente, como razão complexa¹⁵.

Afirmando que a razão não é totalmente racionalizável, Morin (2013, p. 168) reconhece, por força da história, que a razão fechada, a do paradigma racionalista-utilitário, não podia enfrentar a complexidade constituinte da vida humana. Por isso, a necessidade de uma razão complexa, que “já não se concebe em oposição absoluta, mas em oposição relativa”. O sábio francês louva a razão que se concebe “em complementaridade, em comunicação, em trocas, os termos até ali antinômicos:

¹⁵Morin (2017, p. 171), em um contraponto esclarecedor, assim conceitua a *razão fechada*, por ele oposta à razão complexa: “Em certo nível, sem dúvida, aquilo que denominei ‘razão fechada’ pode também ser designado como doutrina. Chamarei doutrina a todo sistema de ideias que se fecha sobre si mesmo e se fecha a tudo aquilo que o contesta externamente. Tal sistema não pode ‘digerir’ as ideias ou os dados que lhe são contrários; rejeita-os como se lhes fosse alérgico. Essa ‘clausura’ caracteriza a doutrina.”

inteligência e afetividade; razão e desrazão. *Homo* já não é apenas *sapiens*, mas *sapiens/demens*.”

Em uma passagem na qual cita Maurice Merleau-Ponty e Cornelius Castoriadis, Morin (2013, p. 169) sintetiza seu pensamento acerca da razão complexa:

Trata-se, hoje, diante da deflagração das mitologias e das racionalizações, de salvaguardar a racionalidade como atitude crítica e vontade de controle lógico, mas acrescentando-lhe a autocrítica e o reconhecimento dos limites da lógica. E, sobretudo, ‘a tarefa é ampliar nossa razão para torná-la capaz de compreender aquilo que em nós e nos outros, precede e excede a razão’ (Merleau-Ponty). Recordemos: o real excede sempre o racional. Mas a razão pode desenvolver-se e tornar-se complexa. ‘A transformação da sociedade que o nosso tempo exige revela-se inseparável da autossuperação da razão’ (Castoriadis)”.

Outra proposta de combate às aporias da tríade racionalismo-cientificismo-progressismo é o que Halévy (2010) denomina *revolução noética*. Para o autor (HALÉVY, 2010, p. 17), a

definição mais acadêmica da *noética* abrange o conjunto das ciências e das técnicas que tratam do conhecimento, da inteligência e, de modo mais geral, do espírito, podendo incluir, também, as ciências cognitivas e os modelos neurobiológicos do funcionamento da memória, da criatividade e do pensamento.

Prenhe de um otimismo científico inspirador desautorizado pela história, Halévy parte de dois conceitos assentados nos saberes científico e filosófico para fundamentar sua proposta de mudança de paradigma de racionalidade. Partindo da complexidade¹⁶ e do evolucionismo cósmico¹⁷, Halévy (2010, p. 14) afirma que “a revolução noética (do grego *noos*: espírito, inteligência, conhecimento) exprime essa passagem, esse salto entre a biosfera e a noosfera.” Sociosfera, explica o autor, é constituinte da escala cósmica da complexidade, referindo-se às associações sociais, homogêneas ou heterogêneas entre elas, que interage com outros seres vivos (biosfera). Noosfera¹⁸, por sua vez, também inserida

¹⁶ “O pensamento complexo é pós-cartesiano no sentido em que observa que o método cartesiano só se aplica a sistemas simples. A partir do momento em que um sistema é complexo, nada é evidente, porque tudo depende do que é lançado (relativismo), o todo e as partes evoluem de modo dialético (sistemismo), o todo é bem mais que a soma das partes (holismo) e o todo se compreende a partir de suas finalidades, independentemente de suas partes (teleologia)” (Halévy, 2010, p. 12).

¹⁷ “Do ponto de vista filosófico, o evolucionismo cósmico é uma teoria nascida do encontro entre a relatividade geral e o *big bang*, de um lado, e uma visão teleológica à maneira de Bergson ou de Teilhard de Chardin, de outro. A ideia central é que o universo, tomado como um todo único e unitário, é um sistema complexo que evolui, dilatando-se e se complexificando. O motor da evolução cósmica é, portanto, a complexificação: uma ascensão progressiva na escala da complexidade” (Halévy, 2010, p. 13).

¹⁸ Aprofundando o conceito, com Marc Halévy (2010, p. 14, n. 1): “A noosfera é essa ‘camada’ de saberes e de conhecimentos que cobre toda a Terra e suas redes, e sobrepõe-se à biosfera. A palavra foi criada por Teilhard de Chardin (1881-1995), que a definia do seguinte modo: ‘Noosfera (ou esfera pensante) superposta coextensivamente [...] à biosfera’, em *La place de l’homme dans la nature* (Paris, Plon, 1995).

na complexidade cósmica, insere-se como dimensão pensante, em articulação com outra dimensão, denominada gnosisfera¹⁹, composta por conhecimentos e associações ideais. A ultrapassagem da racionalidade racionalista (Halévy, 2010, p. 186) é um dos objetivos da revolução noética.

Para Halévy (2010, p. 79), a revolução noética, então, “não é nem política nem econômica, ainda que ponha o político e o econômico em seus devidos lugares, isto é, na periferia da atividade humana, que tem mais o que fazer do que editar leis e ganhar dinheiro”. Para o autor, o homem se tornará noético se aceitar o desafio, assumir sua missão e reconhecer sua vocação:

Ele escapará da biosfera pelo alto, colocando-se a serviço da biosfera por baixo. Noologia²⁰ e ecologia se unem para levar o homem a superar a si mesmo, a tornar-se maduro e criar conhecimento, tirando pouco da natureza. Será o fim do homem egocêntrico e das sociedades antropocêntricas. Será o fim do primado do político e do econômico sobre o humano (Halévy, 2010, p. 333).

Vista como “a economia das ideias” (Halévy, 2010, p. 7), a noética se concentra no estudo e no desenvolvimento de todas as formas de conhecimento e de criação que geram e alimentam a noosfera. E desse movimento surge o homem noético, consciente de que o racionalismo é uma ilusão, uma fantasia, uma cegueira, um impasse, que “leva ao ódio, à recusa, à rejeição do real em favor de um ideal”. A ética e a moral desse homem, também noéticas, fazem-no considerar “o racionalismo e o princípio de racionalidade como fugas (idealistas) do real, de sua complexidade, de sua impermanência e de sua criatividade” (Halévy, 2010, p. 186).

A concepção noética de mundo posiciona o ser humano, assim, como um agente de mudanças contra o estado de coisas gerado e consolidado pelo racionalismo cartesiano, mas reconhecendo que se está diante de escolhas: ou se fecha em sua esquizofrenia racionalista e crê firmemente que o mundo se assemelha a ele, ou compreende, humildemente, que suas modalidades neurobiológicas próprias não passam de ferramentas fracas e débeis, que ele deve superar pelos meios que for capaz de, noeticamente, desenvolver.

A noosfera designa genericamente o conjunto das redes de ideias e de conhecimentos em que se desenvolvem os processos de criação, memorização, transformação e transmissão dos noemas. É o lugar de suas proliferações autônomas. A noosfera é uma ‘camada’ imaterial plantada acima da biosfera humana, mas distinta dela (como a árvore é plantada no húmus, mas distinta dele.)”

¹⁹Halévy (2010, p. 14, n. 2): “Essa palavra, criada com base na mesma estrutura de litosfera, biosfera, biosfera ou noosfera, mas a partir da raiz ‘gnosis’ (conhecimento global), indica a ‘camada’ que virá se sobrepor à noosfera, tão esta tenha produzido a capacidade de fazê-la surgir. A gnosisfera será o lugar do acoplamento e da interação dos seres vivos em sociedades organizadas e estruturadas.”

²⁰“Noologia: nome dado por Edgar Morin às ciências do conhecimento. Nesse sentido, sinônimo de ‘noética’” (Halévy, 2010, p. 331).

A revolução noética, que se alimenta da complexidade, conforme visto, tem como adversário existencial o racionalismo reducionista da compreensão dos fenômenos e sua consequente incapacitação para o manejo adequado de saberes e emoções, donde surge – conforme aqui defendido – a perversa ética do explícito, porta para a destruição da empatia e da desumanização das gentes.

Halévy (2010, p. 187) reflete sobre essa oposição:

O Ocidente teve essa escolha quando saiu da Idade Média. Escolhendo a racionalidade racionalista, provocou os estragos imensos que conhecemos, tanto para a natureza pilhada, saqueada e empobrecida, quanto para a saúde mental e espiritual do homem “moderno”, completamente desenraizado, desfigurado, desumanizado, desarticulado e desunificado.

A escolha referida por Halévy está, como visto, na origem do desenvolvimento de um *modus* perversivo de lidar com os fenômenos, reduzindo as possibilidades de apreensão dos fenômenos e de compreensão do mundo da vida em sua natural e inevitável complexidade, da qual faz parte a incompletude do ser humano.

6 CONCLUSÃO

As reflexões, nos capítulos anteriores, constituem o esforço demonstrativo de cada uma das teses neles apresentadas, que sustentam o argumento central do artigo.

Após a Introdução, o segundo capítulo tratou das distinções entre o dualismo de Descartes e a abordagem monista de Spinoza, tendo sido demonstrado que o modo de organização socioeconômica, naquela quadra da história, optou pelo racionalismo cartesiano por compreendê-lo como utilitariamente ideal para a promoção de seus desígnios, ainda que estes pudessem se mostrar excludentes de importantes formas de interação com os fenômenos.

O terceiro capítulo aprofundou a percepção daquela dicotomia, demonstrando a consolidação da razão científico-instrumental e a concepção cartesiana do mundo fenomênico, útil aos ideais de progresso pela própria desafetivação e desumanização da razão e seu esvaziamento ético, com o que se adotou determinado tipo de essencialismo metodológico exclusivista e a rejeição da complexidade, método que funcionou como portal axiológico e sociopolítico para condutas disfuncionais decorrentes da agnosia ética.

O capítulo subsequente prosseguiu na demonstração da dessensibilização humana como decorrência da opção por um racionalismo reducionista e seu consequente lógico, o alheamento ético, o que permitiu a formulação central do trabalho, a ética do explícito. Nesse capítulo, assentou-se o entendimento de que os fundamentos metodológicos do racionalismo estão na base das atrofias morais e da redução de outras formas de percepção, donde surge a cegueira moral que fundamenta toda a reflexão do artigo.

O quinto e último capítulo, após a defesa do que se denomina humildade epistemológica – coerente com a condição do homem no mundo e seus constrangimentos biológicos –, inseriu reflexões sobre o enfrentamento da letargia moral que enseja comportamentos orientados pela ética do explícito. Foram apresentados os conceitos de razão complexa e de revolução noética, de onde se podem extrair estratégias mais adequadas ao desenvolvimento humano apto à incorporação de outras formas de cognição e à coexistência das diferenças, à tolerância e à construção da vida em comum, o que, como se defendeu, poderá fazer surgir uma razão compassiva, construtora de novas formas de lidar com o outro.

Preservando a abordagem metodológica proposta, deve-se concluir, sublinhando o uso da retórica estratégica para reafirmar que a filosofia retórica (Adeodato, 2010, p. 68-74), de natureza cética e inimiga das ontologias, acertadamente verá, nas descrições acima, além de propostas de combate às aporias do racionalismo e da modernidade por ele moldada, uma relação dialética entre a retórica material (ou existencial), a retórica analítica (ou epistemológica) e a retórica estratégica (ou prática).

A primeira retórica se expressa nas “próprias relações humanas, entendidas todas enquanto comunicação, que constituem o plano da realidade”. Nela, os relatos assumidos pelas pessoas são a retórica material, o conjunto de relatos que constitui seu horizonte existencial, o que o senso comum considera “a realidade”. A segunda retórica se relaciona com “uma visão descritiva” e procura elidir preferências axiológicas, mesmo diante de objetos valorativos; trata-se de uma retórica não normativa, que não pretende orientar, mas apenas conhecer a ação. Difere, então, da terceira – a retórica estratégica –, que é reflexiva no sentido de “uma retórica sobre a retórica material, que parte dela e a ela retorna para reconstituí-la, isto é, interferir sobre ela”.

Assim, levando-se em consideração que “a reflexividade é a qualidade primeira da razão” (Porta, 2007, p. 43), claramente o apelo aos antídotos da complexidade e da revolução noética se constitui numa retórica estratégica que visa a reconstituir e ampliar a “realidade”, tão empobrecida pelo reducionismo da racionalidade cartesiana. Essas duas propostas buscam constituir um relato capaz de retirar o homem de seu torpor ético, moral e jurídico, afastando a ética do explícito e seu desprezo pela complexidade e pelo homem em suas múltiplas dimensões. Sabe-se, por que a história impede ignorar, que é “impossível aceder a um meio fundamentalmente novo sem passar pelos transe interiores de uma metamorfose” (Chardin, 2006, p. 248).

REFERÊNCIAS

ABBAGNANO, Nicola. **Dicionário de filosofia**. Trad. da 1ª ed. brasileira coordenada e revista por Alfredo Bosi. Revisão da tradução e tradução dos novos textos Ivone Castilho Benedetti. 4. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

ADEODATO, João Maurício. **A retórica constitucional** (Sobre tolerância, direitos humanos e outros fundamentos éticos do direito positivo). São Paulo: Saraiva, 2010.

ADEODATO, João Maurício. **Ética e retórica: para uma teoria da dogmática jurídica**. São Paulo: Saraiva, 2012.

ATLAN, Henri. **A ciência é inumana?** Ensaio sobre a livre necessidade. Tradução: Edgard de Assis Carvalho. São Paulo: Cortez, 2004.

BAUMAN, Zygmunt; DONSKIS, Leonidas. **Cegueira moral: a perda da sensibilidade na modernidade líquida**. Tradução Carlos Alberto Medeiros. Rio de Janeiro: Zahar, 2014.

BENJAMIN, Walter. **O anjo da história**. Organização e tradução João Barrento. Belo Horizonte: Autêntica, 2012.

BORGES, José Souto Maior. **Obrigação tributária: uma introdução metodológica**. São Paulo: Saraiva, 1984.

CARVALHO, Paulo de Barros. **Direito tributário: linguagem e método**. São Paulo: Noeses, 2008.

CHARDIN, Pierre Teilhard de. **O fenômeno humano**. Apresentação: Paulo Evaristo Arns. Introdução. Tradução e notas: José Luiz Archanjo. São Paulo: Cultrix, 2006.

CHAUÍ, Marilena. Fundamentalismo religioso: a questão do poder político-teológico. In: NOVAES, Adauto (org.). **Civilização e barbárie**. São Paulo: Companhia das Letras, 2004. p. 149-169.

CHAUÍ, Marilena. Espinosa, uma subversão filosófica. **Revista Cult**, 14 mar. 2010. Disponível em: <https://revistacult.uol.com.br/home/baruch-espinosa/>. Acesso em: 3 jan. 2019.

DAMÁSIO, António. **Em busca de Espinosa: prazer e dor na ciência dos sentimentos**. Adaptação para o Brasil: Laura Teixeira Motta. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

DAMÁSIO, António. **O erro de Descartes: emoção, razão e o cérebro humano**. Tradução Dora Vicente, Georgina Segurado. 3. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

DIEGUEZ, Consuelo. A ONDA - Uma reconstituição da tragédia de Mariana, o maior desastre ambiental do país. **Revista Piauí**, n. 118, jul. 2016. Disponível em: <https://piaui.folha.uol.com.br/materia/a-onda-de-mariana/>. Acesso em: 25 maio 2019.

EAGLEMAN, David. **Cérebro: uma biografia**. Tradução Ryta Vinagre. Rio de Janeiro: Rocco, 2017.

ELSTER, Jon. **Ulisses liberto: estudos sobre racionalidade, pré-compromisso e restrições**. Tradução: Cláudia Sant'Ana Martins. São Paulo: Editora Unesp, 2009.

FEYERABEND, Paul. **A ciência em uma sociedade livre**. Tradução Vera Joscelyne. São Paulo: Unesp, 2011.

Ética do explícito: crítica ao racionalismo, à agnosia moral e ao desprezo pela razão complexa e pelo pensamento noético

FONSECA, Vitor da. Papel das funções cognitivas, conativas e executivas na aprendizagem: uma abordagem neuropsicopedagógica. **Revista de Psicopedagogia**, v. 31, n. 96, p. 236-253, set./dez. 2014.

HALÉVY, Marc. **A era do conhecimento**: princípios e reflexões sobre a noética no século XXI. Tradução Roberto Leal. São Paulo: Editora Unesp, 2010.

HARARI, Yuval Noah. **Sapiens**. Uma breve história da humanidade. Tradução Janaina Marcoantonio. Porto Alegre/RS: L&PM, 2015.

JUNG, Carl G. **A vida simbólica. Escritos diversos. Vol. 18/2**. Tradução Edgar Orth. Revisão técnica Jette Bonaventure. Petrópolis/RJ: Vozes, 2015.

KESSELRING, Thomas. O ser humano no campo de tensão entre tradição e universalização. Tradução de Suzana Alborno. In: BRITO, Adriano Naves de (org.). **Ética**: questões de fundamentação. Brasília: UnB, 2007. p. 129-146.

LENT, Roberto. **Cem bilhões de neurônios?** Conceitos fundamentais de neurociência. 2. ed. São Paulo: Athenas, 2010.

LITTEL, Jonathan. **As benevolentes**. Tradução André Telles. Rio de Janeiro: Objetiva, 2012. Formato: ePUB. Não paginada.

MARTON, Scarlett. Nietzsche e Spinoza: “os dois irmãos-inimigos da filosofia moderna. In: MARTINS, André (org.). **O mais potente dos afetos**: Spinoza & Nietzsche. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2009. p. 1-15.

MARQUARD, Odo. **Felicidad em la infelicidad**. Traducido por Norberto Espinosa. Buenos Aires: Katz, 2006.

MARQUARD, Odo. **Individuo y división de poderes**. Estudios filosóficos. Traducción José Luiz López de Lizaga. Madrid: Editorial Trotta, 2012.

MATE, Reyes. **Meia-noite na história**: comentários às teses de Walter Benjamin “Sobre o conceito de história”. Tradução Nélio Schneider. São Leopoldo, RS: Ed. Unisinos, 2011.

MATOS, Olgária. A narrativa: metáfora e liberdade. In: NOVAES, Adauto (org.). **O avesso da liberdade**. São Paulo: Companhia das Letras, 2002. p. 303-318.

MATOS, Olgária. Cerimônias da destruição. In: NOVAES, Adauto (org.). **Civilização e barbárie**. São Paulo: Companhia das Letras, 2004. p. 281-299.

MATOS, Olgária. **Discretas esperanças. Reflexões filosóficas sobre o mundo contemporâneo**. São Paulo: Nova Alexandria, 2006.

MORIN, Edgar. **Os setes saberes necessários à educação do futuro**. Tradução Catarina Eleonora F. da Silva e Jeanne Sawaya. São Paulo: Cortez; Brasília, DF: UNESCO, 2011.

MORIN, Edgar. **Ciência com consciência**. Tradução Maria D. Alexandre e Maria Alice Araripe de Sampaio Doria. 15. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2013.

PEREIRA, Caleb Salomão; MIGUEL, Paula C. Administração inconstitucional, Ética do explícito e Poder econômico: o infante como o Outro sujeito constitucional vulnerável. In: CONGRESSO NACIONAL DO CONPEDI, 18., 2009, Maringá. **Anais [...]**. Florianópolis: Fundação Boiteux, 2009. Disponível em: http://www.publicadireito.com.br/conpedi/anais/36/03_1735.pdf. Acesso em: 28 maio 2019.

PLATÃO. **Teeteto**. Diálogos I: Teeteto (ou do conhecimento), Sofista (ou do ser), Protágoras (ou sofistas). Tradução: Edson Bini. Bauru/SP: EDIPRO, 2007.

PLESSNER, Helmuth. **La risa y el llanto. Investigación sobre los limites del comportamiento humano**. Traducción Lucio Garcia Ortega. [S.l.: s.n.], 2007.

POPPER, Karl Raimund. **A sociedade aberta e seus inimigos**. Tradução Milton Amado. Belo Horizonte: Ed. Itatiaia; São Paulo: Ed. Universidade de São Paulo, 1987. tomo 1.

PORTA, Mario Ariel González. **A filosofia a partir de seus problemas. Didática e metodologia do estudo filosófico**. 3. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2007.

REALE, Miguel. **O direito como experiência: introdução à epistemologia jurídica**. São Paulo: Saraiva, 1968.

SARAMAGO, José. **Ensaio sobre a cegueira**. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

SCHELER, Max. **A situação do homem no cosmos**. Tradução Artur Mourão. Lisboa: Edições Texto & Grafia, 2008.

SIMMEL, Georg. The metropolis and mental life. In: LEVINE, Donald N. (ed.). **Georg Simmel: on individuality and social forms**. Chicago, IL: University of Chicago Press, 1971.

SMITH, Adam. **Teoria dos sentimentos morais, ou Ensaio para uma análise dos princípios pelos quais os homens naturalmente julgam a conduta e o caráter, primeiro de seus próximos, depois de si mesmos, acrescida de uma dissertação sobre a origem das línguas**. Tradução: Lya Luft. Revisão: Eunice Ostrensky. 2ª ed. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2015.

SPINOZA, Benedictus. **Ética**. Tradução Tomaz Tadeu. Belo Horizonte: Autêntica, 2007.

TODOROV, Tzvetan. **Introdução à literatura fantástica**. Tradução Maria Clara Correa Castello. São Paulo: Perspectiva, 2007.

VILANOVA, Lourival. **Lógica jurídica**. São Paulo: Bushatsky, 1976.

WILSON, Edmund. **O sentido da existência humana**. Tradução Érico Assis. São Paulo: Companhia das Letras, 2018.

Ética do explícito: crítica ao racionalismo, à agnosia moral e ao desprezo pela razão complexa e pelo pensamento noético

NOTA

A concepção do artigo se deu no âmbito do curso de doutorado realizado pelo coautor Caleb Salomão Pereira, o qual recebeu orientação do coautor João Maurício Adeodato. A tese em questão trata de ética jurídica e sua fundamentação, tema amplo que incluiu parte das reflexões desenvolvidas no artigo. Uma vez concebido o problema que o artigo enfrenta, e tendo o mesmo recebido anuência do orientador, coube ao então doutorando proceder com a pesquisa bibliográfica e iniciar a redação, que se deu de forma conjunta, numa troca de impressões e construção argumentativa. Assim, o artigo em questão – fruto das interações entre pós-graduando e orientador – recebeu contribuição de ambos os coautores, observada a relação acadêmica então existente e suas dinâmicas de estímulo e tutoria intelectual.

Como citar este documento:

PEREIRA, Caleb Salomão; ADEODATO, João Maurício. Ética do explícito: crítica ao racionalismo, à agnosia moral e ao desprezo pela razão complexa e pelo pensamento noético. **Revista Opinião Jurídica**, Fortaleza, v. 22, n. 39, p. 1-34, jan./abr. 2024. Disponível em: link do artigo. Acesso em: xxxx.