

**FACULDADE DE DIREITO DE VITÓRIA**  
**PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO *STRICTO SENSU* EM DIREITO**  
**DOUTORADO EM DIREITOS E GARANTIAS FUNDAMENTAIS**

CALEB SALOMÃO PEREIRA

**A DOUTRINA DE DIOTIMA: METAXO E NEUROÉTICA**  
**NA TENSÃO EXISTENCIAL E O IMPULSO POR UMA**  
**FUNDAMENTAÇÃO ÉTICA DO DIREITO**

VITÓRIA

2019

**CALEB SALOMÃO PEREIRA**

**A DOCTRINA DE DIOTIMA: METAXO E NEUROÉTICA  
NA TENSÃO EXISTENCIAL E O IMPULSO POR UMA  
FUNDAMENTAÇÃO ÉTICA DO DIREITO**

Tese apresentada ao Programa de Pós-graduação *stricto sensu*, Curso de Doutorado em Direitos e Garantias Fundamentais, da Faculdade de Direito de Vitória (FDV), como requisito parcial para a obtenção do grau de Doutor em Direitos e Garantias Fundamentais.

Orientador: Prof. Dr. João Maurício Adeodato

VITÓRIA

2019

**CALEB SALOMÃO PEREIRA**

**A DOUTRINA DE DIOTIMA: METAXO E NEUROÉTICA  
NA TENSÃO EXISTENCIAL E O IMPULSO POR UMA  
FUNDAMENTAÇÃO ÉTICA DO DIREITO**

Tese apresentada ao Programa de Pós-graduação *stricto sensu*, Curso de Doutorado em Direitos e Garantias Fundamentais, da Faculdade de Direito de Vitória (FDV), como requisito parcial para a obtenção do grau de Doutor em Direitos e Garantias Fundamentais.

Vitória, \_\_\_\_\_ de \_\_\_\_\_ de 2020.

Comissão Examinadora:

---

Prof. Dr. João Maurício Adeodato, *Orientador*  
Faculdade de Direito de Vitória

---

Profa. Dra. Elda Coelho de Azevedo Bussinger  
Faculdade de Direito de Vitória

---

Prof. Dr. José Luiz Bolzan de Moraes  
Faculdade de Direito de Vitória

---

Prof. Dr. Sérgio Nojiri  
Universidade de São Paulo

---

Prof. Dr. Pedro Parini Marques de Lima  
Universidade Federal de Pernambuco

Para Isabela, presença serena e constante.

Para Valentina.

## AGRADECIMENTOS

Tenho um grande rol de pessoas para agradecer, por diferentes motivos. Fiz a seleção, sempre injusta:

Pai e mãe lançam os fundamentos. O resto é conosco. Agradeço aos meus, Isaiiah e Maria, que fizeram sua parte. Tenho-os sempre nas paredes da memória, no quadro da *Boa Lembrança*.

Isabela, por tanto...! Pela compreensão diante de coisas aparentemente incompreensíveis. (Ainda bem que ela descobriu e usa a EFT!).

Valentina, tão amada, cujo tempo ao meu lado nunca é, para mim, suficiente. Suas alegrias e suas angústias são minhas, ainda que às vezes você não as compartilhe.

Arthur, filho de Helena, minha irmã. Tão pequeno, tão forte, tão empenhado em reorganizar-se como ser humano dotado de um cérebro especialmente diferente. Ambos, filho e mãe, me inspiram.

Prof. João Maurício Adeodato, meu professor e orientador, cuja mente cética produz a *filosofia do desengano*, que nos capacita para o enfrentamento dos dáimones. Estes, diante da tensão existencial, pecam nos excessos: ora nos querem débeis, ora querem nos fazer crer na perfectibilidade do *Übermensch*. O ceticismo nos livra dos extremos, onde nunca há satisfação.

Professores do PPGD-FDV, com especial destaque para a professora Elda Bussinger, intelectual de saberes transversais, coordenadora firme e responsável, sem perder a ternura. Thiago Fabres, Daury C. Fabríz, Alexandre Coura e Nelson Camatta Moreira organizaram as reflexões com suas aulas. Nelson também no Grupo de Pesquisas, que conduz com zelo, ao lado de José Luiz Bolzan de Moraes, sempre provocativo com sua visão crítica sobre Direito e Estado. Américo Bedê, com quem tive breves conversas sobre o tema da tese nos primeiros meses do curso.

Colegas de doutorado também inspiram boas lembranças: Wilton Bisi, Raphael Boldt, Israel Jorio, Marcelo Obregon e Alexandre Maia. Wilton e Rapha, pelas provocações políticas.

Bruno Dall'Orto, Felipe Malek e Gustavo Varela, pela amizade.

Faculdade de Direito de Vitória, que, por diferentes formas, viabilizou a realização desta tese.

“Ring the bells that still can ring  
Forget your perfect offering  
There is a crack in everything  
That’s how the light gets in.”

(Leonard Cohen, *Anthem*, 1992)

## RESUMO

A busca por fundamentos dos comportamentos faz parte da condição humana. Lançado na tensão existencial, o ser humano se projeta incessantemente nessas justificações. Isso se dá com o direito e seus fundamentos éticos: para conferir legitimidade e autoridade aos ordenamentos jurídicos, os seres humanos apresentam diferentes justificativas para suas opções morais na constituição do direito, buscando em instâncias ideais seus fundamentos. No embate entre jusnaturalismos e juspositivismos, os valores relevantes para o ordenamento foram reduzidos à conveniência de quem dominou a produção das fontes formais do direito. Com a complexidade da hegemonia ocidental e o fortalecimento do juspositivismo, as diversas ordens jurídicas foram reduzidas ao imperativo do direito positivo, ensejando radical separação entre direito e moral. Adotando uma abordagem baseada na filosofia retórica realista, o objetivo desta pesquisa é analisar tais circunstâncias e refletir sobre novas formas de determinar os elementos fundamentantes dos ordenamentos jurídicos, sobretudo em seu conteúdo de direitos humanos. Diante do multiculturalismo e do conseqüente relativismo moral, esses direitos têm sofrido perda de eficácia. A pesquisa optou pela adoção da retórica estratégica para fins de renovação do paradigma epistemológico que erigiu muros entre moral e ciência. Para tanto, filiou-se aos estudos do biologismo moral, especificamente os da neurofilosofia, ramo das neurociências que estuda a moralidade perscrutando a existência de uma ética neural, ou neuroética. Essa ética pode ser identificada a partir do funcionamento da relação mente-corpo intermediada pelo cérebro e seus portais sensitivos. Numa conjectura interpretativa, a pesquisa aproximou o conceito de *metaxo*, contido n' *O Banquete*, de Platão, com a *voz interior* de Sócrates e a *consciência*, compreendida segundo a filosofia da mente, para propor o uso de valores observáveis a partir da neuroética como fundamento dos direitos humanos. Essa proposta tem por premissa que as técnicas de neuroimageamento cerebral permitem identificar certas condutas e seus efeitos sobre o bem-estar humano, fornecendo um critério para aferir o caráter nocivo ou benéfico das mesmas e aumentando o bem-estar humano. A tese defende que o deslocamento dos fundamentos éticos de uma racionalidade essencialista para a corporeidade do ser humano, percebida a partir das funções cerebrais, verdadeiras intérpretes dos fenômenos, permitirá combater os relativismos alegados no desrespeito aos direitos humanos.

**Palavras-chave:** Vontade de ordem. Direitos humanos. Fundamentos. Metaxo. Neuroética. Retórica.

## ABSTRACT

The search for foundations of behavior is part of the human condition. Thrown into the existential tension, the human being continually projects itself to these justifications. This happens with the law and its ethical foundations: to give legitimacy and authority to legal systems, human beings present different justifications for their moral options in the constitution of the law, searching for its foundations in ideal instances. In the conflict between jusnaturalisms and juspositivisms, the values relevant to the legal system have been reduced to the convenience of those who dominates the production of formal sources of law. With the complexity of western hegemony and the strengthening of juspositivism, the different legal orders were reduced to the imperative of positive law, giving rise to a radical separation between law and morality. Adopting an approach based on realist rhetorical philosophy, the aim of this research is to analyze such circumstances and reflect on new ways of determining the founding elements of the legal systems, especially in its human rights content. In the face of multiculturalism and the consequent moral relativism, these rights have suffered a loss of effectiveness. The research opted for the adoption of strategic rhetoric for the purpose of renewing of the epistemological paradigm that erected walls between morals and science. To this end, it joined the studies of moral biologism, specifically those of neurophilosophy, a branch of neuroscience that studies morality by examining the existence of neuroethic. This ethics can be identified from the functioning of the mind-body relationship mediated by the brain and its sensory portals. In an conjecture interpretive, the research approached the concept of *metaxy*, from Plato's *Symposium*, with Socrates' *inner voice*, and *conscience*, understood according to the philosophy of mind to propose the use of observable values from the neuroethics as the foundation of human rights. This proposal is based on the premise that brain neuroimaging techniques make it possible to identify certain behaviors and their effects on human well-being, providing a criterion for assessing their harmful or beneficial character and increasing human well-being. The thesis defends that the displacement of the ethical foundations of an essentialist rationality for the corporeality of the human being, perceived from the brain functions, true interpreters of phenomena, will allow to combat the relativisms alleged in the disrespect to human rights.

**Keywords:** Will to order. Human rights. Fundamentals. Metaxy. Neuroethics. Rhetoric.



## ZUSAMMENFASSUNG

Es ist eine menschliche Bedingung, die Grundlage ihres Verhaltens zu suchen. In existenzielle Spannungen versetzt, projiziert sich der Mensch unablässig in diese Rechtfertigungen. Dies geschieht mit dem Gesetz und seinen ethischen Grundlagen: Um den Rechtssystemen Legitimität und Autorität zu verleihen, legen die Menschen unterschiedliche Rechtfertigungen für ihre moralischen Optionen in der Verfassung des Gesetzes vor und suchen in Idealfälle nach ihren Grundlagen. Im Konflikt zwischen Rechtsnaturalismus und Rechtspositivismus wurden die relevanten Werte für die Ordnung auf die Bequemlichkeit derer reduziert, die die Produktion formaler Rechtsquellen beherrschten. Mit der Komplexität der westlichen Hegemonie und der Stärkung des Rechtspositivismus wurden die verschiedenen Rechtsordnungen auf den Imperativ des positiven Rechts reduziert, was zu einer radikalen Trennung zwischen Recht und Moral führte. Ziel dieser Untersuchung ist es, einen auf realistischer rhetorischer Philosophie basierenden Ansatz zu verfolgen, um solche Umstände zu analysieren und neue Wege zur Bestimmung der Grundelemente von Rechtssystemen zu reflektieren, insbesondere hinsichtlich ihres Menschenrechtsinhalts. Angesichts des Multikulturalismus und des daraus resultierenden moralischen Relativismus haben diese Rechte an Wirksamkeit verloren. Die Forschung entschied sich für die Einführung strategischer Rhetorik, um das erkenntnistheoretische Paradigma zu erneuern, das die Mauern zwischen Moral und Wissenschaft errichtete. Zu diesem Zweck schloss sich die Forschung den Studien des Moralbiologismus an, insbesondere der Neurophysophie, einem Zweig der Neurowissenschaften, der die Moral untersucht, indem er die Existenz einer neuronalen oder neuroethischen Ethik untersucht. Diese Ethik kann anhand der Funktionsweise der Geist-Körper-Beziehung identifiziert werden, die vom Gehirn und seinen sensorischen Portalen vermittelt wird. In einer interpretativen Vermutung näherte sich die Forschung dem in "Platons The Banquet" enthaltenen Metaxo-Konzept mit Sokrates innerer Stimme und Gewissen, das gemäß der Philosophie des Geistes verstanden wurde, um die Verwendung beobachtbarer Werte aus dem zu vorschlagen Neuroethik als Grundlage der Menschenrechte. Dieser Vorschlag basiert auf der Prämisse, dass Gehirn-Neuroimaging-Techniken die Identifizierung bestimmter Verhaltensweisen und ihrer Auswirkungen auf das Wohlbefinden des Menschen ermöglichen, und ein Kriterium für die Bewertung ihres schädlichen oder nützlichen Charakters und die Steigerung des menschlichen Wohlbefindens darstellen. Die These verteidigt, dass die Verschiebung der ethischen Grundlagen einer essentiellen Rationalität für die Körperlichkeit des Menschen, wahrgenommen von den

Gehirnfunktionen, wahre Interpretatoren der Phänomene, es ermöglichen wird, die Relativismen zu bekämpfen, die die unter Missachtung der Menschenrechte behauptet werden.

**Stichwörter:** Bestellbereitschaft. Menschenrechte. Grundlagen. Metaxo. Neuroethik.

## SUMÁRIO

<b>INTRODUÇÃO: RETÓRICA REALISTA CONTRA IRREALISMOS METODOLÓGICOS E NEUROÉTICA COMO FUNDAMENTO DO DIREITO .....</b>	<b>14</b>
<b>1 VONTADE DE ORDEM: O SER HUMANO NA TENSÃO EXISTENCIAL ...</b>	<b>22</b>
1.1. ELEMENTOS ESTRUTURANTES DOS MUNDOS: REALIDADES, APREENSÃO, MANIPULAÇÃO, INTERVENÇÃO E EUSSOCIALIDADE .....	28
1.2. DOS MITOS ÀS NEUROCIÊNCIAS: ESTRATÉGIAS CONATIVAS, COGNITIVAS E EXECUTIVAS NA TENSÃO EXISTENCIAL .....	35
1.3. VERDADE E PERFECTIBILIDADE: ONTOLOGISMOS E ESSENCIALISMOS COMO EXPRESSÃO DA DEBILIDADE E DA ARROGÂNCIA DO HUMANO .	43
1.4. INSEGURANÇA ONTOLÓGICA E ESCOTOSE: A NEGAÇÃO DA INTERPRETAÇÃO NOÉTICA .....	48
<b>2 IMPULSOS VOLITIVOS E A DEMANDA POR UM FUNDAMENTO ÉTICO DO DIREITO .....</b>	<b>56</b>
2.1 RACIONALIZANDO E REDUZINDO AS ORDENS JURÍDICAS .....	56
2.2. AINDA O DEBATE MILENAR: JUSNATURALISMO E POSITIVISMO .....	61
2.3 CONTRA O IRREALISMO METODOLÓGICO DERIVADO DAS ONTOLOGIAS E DO ESSENCIALISMO METODOLÓGICO .....	67
2.4 DO CONCILIARISMO AO CONSTITUCIONALISMO: ORDENS IMAGINADAS E O HÚMUS CIVILIZACIONAL CONVERTIDO EM ÉTICA JURÍDICA .....	72
<b>3 POR UMA FILOSOFIA DO DESENGANO: RETÓRICA REALISTA E INTERPRETAÇÃO NOÉTICA DA EXISTÊNCIA .....</b>	<b>79</b>
3.1 MISÉRIA DA FILOSOFIA: APEGOS ESSENCIALISTAS, ARROGÂNCIA GNOSEOLÓGICA E IRREALISMO METODOLÓGICO .....	79
3.2 ANTROPOLOGIA FILOSÓFICA: FUNDAMENTO DA HERMENÊUTICA FILOSÓFICA E DA RETÓRICA REALISTA, UMA FILOSOFIA CÉTICA E DO DESENGANO .....	84

3.3	TRIPARTIÇÃO DA RETÓRICA: A ABORDAGEM DOS MUNDOS NA TENSÃO EXISTENCIAL .....	89
3.4	RETÓRICA REALISTA E NEUROCIÊNCIAS COGNITIVAS: FILOSOFIA DA MENTE E POSSIBILIDADES NOÉTICAS DA RETÓRICA .....	94
4	<b>A DOCTRINA DE DIOTIMA: METAXO E (AUTO)TRANSCENDÊNCIA NA TENSÃO EXISTENCIAL .....</b>	<b>100</b>
4.1	<i>O BANQUETE</i> : EROS, O INTERMEDIÁRIO NA TENSÃO EXISTENCIAL .....	100
4.2	ALÉM DO DUALISMO: METAXO REVELADOR DA TEOLOGIA E DA ANTROPOLOGIA CARENTES .....	104
4.3	METAXO, A FENDA NA TENSÃO EXISTENCIAL: IMANÊNCIA, TRANSCENDÊNCIA, TRANSCENDÊNCIA IMANENTE .....	109
4.4	METAXO E AUTOTRASCENDÊNCIA: INFLEXÕES SEMÂNTICAS E FUNÇÕES TEÓRICAS .....	114
5	<b>DIOTIMA NO SÉCULO DO BIOLOGISMO MORAL E DA NEUROFILOSOFIA: METAXO, CONSCIÊNCIA E NEUROÉTICA .....</b>	<b>121</b>
5.1	CÉREBRO, TRADUTOR DOS FENÔMENOS: SENSações, PERCEPÇÕES E ATENÇÃO NEURAL CRIANDO MUNDOS .....	121
5.2	METAXO, <i>A VOZ QUE VEM DE DENTRO</i> : CÉREBRO, <i>SELF</i> E A CONSCIÊNCIA PERCEBIDA, NOMINADA E SUPERVALORIZADA .....	126
5.3	NEUROFILOSOFIA, MENTE E CÉREBRO: A NATUREZA NORMATIVA DA CONSCIÊNCIA .....	133
5.4	DUAS FALÁCIAS: NATURALISTA E MEREOLÓGICA .....	137
6	<b>A ORDEM IDENTIFICADA NO METAXO: NEUROÉTICA E ORDEM JURÍDICA .....</b>	<b>145</b>
6.1	REFLEXOS DA <i>VOZ INTERIOR</i> : A RETÓRICA FUNDAMENTANTE DA ÉTICA E OS IMPERATIVOS NEURais DE SOBREVIVÊNCIA E COOPERAÇÃO .....	145
6.2	DIREITOS HUMANOS E SEUS FUNDAMENTOS: A FRAGILIDADE INTERNA DA ÉTICA HUMANISTA .....	151

6.3	DA ÉTICA HUMANISTA À NEUROÉTICA HUMANITÁRIA: CONTRA A TOLERÂNCIA DE RISCO E CONTRA O PERMISSIVISMO MORAL DOS RELATIVISMOS CULTURAIS .....	158
	<b>CONCLUSÃO</b> .....	168
	<b>REFERÊNCIAS</b> .....	175

## **INTRODUÇÃO: RETÓRICA REALISTA CONTRA IRREALISMOS METODOLÓGICOS E NEUROÉTICA COMO FUNDAMENTO DO DIREITO**

Estudos biológicos e antropológicos demonstram que a natureza desenvolveu nos seres humanos uma demanda atávica pelos fundamentos de suas condutas. Com fortes impactos na cultura, esse impulso por fundamento se relaciona também ao ideal de legitimidade que, uma vez identificado, promove inclinação ao acatamento de determinadas ordens. Daí se falar em uma vontade de ordem, a qual certamente possui origens homeostáticas, surgidas ao longo da evolução biológica do *homo sapiens*.

A necessária atividade de ordenação jurídica dos agrupamentos sociais é uma das mais impactadas por esse atavismo fundamentante. Desde as mais antigas, as teorias do direito têm de lidar com a demanda por fundamentos morais, sendo certo que os esforços de fundamentação moldaram o direito e as instituições nele sustentadas. A busca pela legitimidade da ordem continua sendo um desafio, pois os fundamentos das regras e das próprias normas são incessantemente questionados, consequência agravada pelo advento da modernidade e seus efeitos sobre a configuração da ética moral e da ética jurídica.

Confirmando o referido atavismo, esta pesquisa elege como objeto a *fundamentação ética* dos ordenamentos jurídicos, com destaque para aquele que institui, organiza e pretende proteger os direitos humanos. Analisar as circunstâncias de sua fundamentação é tarefa que se torna mais complexa quando se assiste à sua própria relativização e redução de eficácia numa ambiência multiculturalista que conduz a relativismos morais.

Metodologicamente, a abordagem do tema fará se dará a partir das categorias da filosofia retórica realista, cuja vertente retórica estratégica se mostra adequada para a proposição da renovação de um paradigma epistemológico que, embora desde sempre questionado, conseguiu tornar estanques os universos da moral e da ciência, os mundos das convenções éticas e da natureza. Sendo essencialmente cética e refratária a essencialismos e ontologismos, essa filosofia não cria resistências ontológicas à proposta de filiação desta investigação aos resultados dos estudos do biologismo moral, sobretudo àqueles advindos das pesquisas sobre a relação corpo-cérebro-mente gerados pela neurofilosofia, divisão das neurociências que se dedica a pesquisar a moralidade investigando o campo da neuroética. A neuroética é aquela que pode ser investigada pelos estudos da relação entre corpo e mente, a qual, sabe-se, é promovida pelo cérebro e pelas estruturas dos sistemas nervosos. A tese se filia, assim, às pesquisas realizadas no campo do biologismo moral.

Considerando que certos conceitos hoje corriqueiros foram tratados na filosofia clássica, embora com diferentes linguagem e profundidade de compreensão, a pesquisa faz uso do *metaxo* – importante conceito contido n’*O Banquete*, de Platão – para relacioná-lo a outra expressão platônica, a *voz interior*, uma espécie de dáimon que admoestava Sócrates. Ambos os conceitos serão aproximados de outro, o de consciência, central na filosofia da mente e hoje objeto relevante dos estudos neurocientíficos.

Será demonstrado que as avançadas técnicas de neuroimageamento cerebral permitem identificar os efeitos de determinadas condutas sobre o bem-estar humano. A leitura desses efeitos é uma forma de avaliar quão benéficas ou maléficas podem ser essas condutas. Essa possibilidade de identificação de valores relacionados ao bem-estar ou ao sofrimento do ser humano a partir das movimentações neurais, conscientes ou não, lidas a partir das instâncias psíquicas, constituem o estudo da neuroética como aqui compreendida.

Por meio de conjecturas interpretativas, a pesquisa pretende demonstrar que, a partir da instância psíquica denominada *metaxo*, *voz interior* ou *consciência*, pode-se identificar emoções e valores comuns a todos os seres humanos. Por sua origem e por sua carga axiológica, essa neuroética pode ser adotada como fundamento da ordem jurídica.

Diante do paradigma vigente, a tese propõe um deslocamento dos fundamentos éticos dos direitos humanos: da ética ancorada em premissas metafísicas e essencialistas, que já sustentaram teorias jusnaturalistas e juspositivista, para a neuroética, percebida na dimensão biológica do ser humano por meio do estudo das funções do cérebro, visto como intérprete dos fenômenos. A proposta apresentada permite maximizar a proteção dos direitos, em especial dos direitos humanos, ao combater relativismos morais que, na prática, ensejam lesão a tais direitos e subvertem a ordem.

Por isso se diz: o problema do ser humano é o problema da ordem. Acompanha-o desde os tempos em que não tinha consciência de sua própria condição na tensão da existência, tempos marcados por sua animalidade, nos quais a organização de seu viver se submetia a imperativos unicamente biológicos.

Mas, como se sabe, a evolução do *homo sapiens* haveria de levar ao desenvolvimento de órgãos, funções neurais e habilidades únicas, distinguindo-o do reino animal e convertendo-o num *centauro ontológico*, ser ambíguo que, segundo Ortega y Gasset (1991, p. 29), numa dimensão exibe sua natureza animal, noutra “é a um tempo natural e extranatural”. Em notável

e sedutora síntese, diz o filósofo espanhol: “uma metade está originalmente imersa na natureza, mas a outra metade transcende-a.”

Operada pela natureza, a conversão do *homo sapiens* numa criatura ambígua tornou insuficientes os imperativos da ordem da natureza e da sua animalidade, de origem homeostática e determinada por aparatos neurobiológicos destituídos dessa dimensão extranatural. Em dado momento, por causa de sua evolução biológica, aos seres humanos o universo apresentou questões desconhecidas e jamais formuladas por outros seres, lançando-o numa jornada infinda, a jornada em busca de fundamento para suas escolhas e condutas, o que só foi possível pelo ingresso do humano na Era da Mente (DAMÁSIO, 2018, p. 93), quando razão e consciência dão origem à mente, todos tributários do cérebro e seus sistemas de percepção dos fenômenos.

O *leitmotiv* das reflexões aqui propostas nasce dessa milenar questão acerca da ordem e seus fundamentos, o que constitui um problema transversal das mitologias, das religiões, das filosofias e dos direitos, sempre oscilando entre os fenômenos da natureza e valores, pois seu principal elemento é a moral, característica definidora e distintiva do ser humano em meio aos outros seres e pretensamente (des)organizadora da vida em sociedade segundo valores transcendentais da natureza mas a ela vinculados.

Em boa síntese, Gustav Radbruch (2010, p. 15) afirma que “na matéria-prima disforme da nossa vivência, realidade e valor se apresentam caoticamente entrelaçados”. Nos esforços de diferenciação entre realidade e valor, diz Radbruch que o ser humano adota atitude valorativa que, executada de modo sistemático, “caracteriza a filosofia dos valores em seus três ramos: a lógica, a ética e a estética.” Embora a indiferenciação valorativa seja característica dessa tríade filosófica, este trabalho se debruça sobre a ética, subdividida em ética moral e ética jurídica, influenciado, inevitavelmente, pela lógica e pela estética.

A complexidade da condição humana, agravada pela multiplicação de percepções acerca dos fenômenos, trouxe enorme variabilidade para o mundo dos valores e tem motivado diferentes tentativas de compreensão, assim como propostas de explicação das realidades, as quais tem como escopo derradeiro a instituição de uma ordem e o próprio fortalecimento desta a partir do reconhecimento da legitimação de seus fundamentos. No mundo moderno, a solução idealizada privilegiou a redução de todas as ordens ao imperativo do direito, o que se deu pela privatização das demais ordens sociais, pela pulverização da ética (ADEODATO, 2014, p. 59) e pelo triunfo do direito como instrumento racional da vontade de ordem.



No entanto, mesmo reduzindo as diferentes ordens normativas ao direito, cujas fontes foram apropriadas pelas formas de organização estatal modernas, interessadas em produzir ordenamentos reduzidos ao texto que lhe interessava, as aporias gnoseológicas e axiológicas não foram superadas. A dimensão subjetiva dos direitos continua se chocando com a positividade imposta pela oficialidade jurídico-política. Conforme nota a filosofia contemporânea (ADEODATO, 2010, p. 168), um grande dilema se estabeleceu entre duas grandes vertentes: a da tradição naturalista, na qual o ser humano é titular de certos direitos simplesmente por ser humano, “cabendo ao ordenamento jurídico objetivo reconhecê-los”; e a da tradição do positivismo, segundo a qual “o ser humano tem apenas os direitos subjetivos que o ordenamento jurídico concede.”

A tensão dialética entre essas visões – jusnaturalistas e juspositivista – gerou resultados relativizadores do arbítrio juspositivista, sobretudo quando se deu o a flexibilização dos essencialismos transcendentais inicialmente invocados para fundamentar as teses jusnaturalistas, surgindo propostas de fornecer como fundamento do direito natural “uma base empírica, que não se limitasse às imposições do poder estatal” (ADEODATO, 2010, p. 171).

Todavia, do confronto teórico e retórico entre essas vertentes não adveio solução satisfatória para a questão do fundamento ético dos ordenamentos jurídicos produzidos sob as regras estatais. Assim, refaça-se a frase já usada nesta Introdução: o problema do ser humano é problema da ordem e seu fundamento. Ordenamentos são concebidos para submeter vontades organizando as sociedades num complexo processo cognitivo, psíquico, sociológico e jurídico – nessa ordem – que depende do reconhecimento de legitimidade da fonte, da compreensão do texto e da adesão ética da norma produzida aos contextos em que opera.

Elementos novos clamam por inserção nesse debate milenar, que precisa ser redimensionado segundo novas técnicas de estudo e compreensão, ainda que parcial, de determinadas características humanas. A era das tecnologias tem permitido avanços sobre campos de conhecimento de um modo inimaginável noutros tempos. Tratar como objeto de estudo a referida dimensão psíquica é um importante exemplo. Esse aparato tecnológico, quando aplicado às neurociências, demonstra ser cientificamente possível e moralmente recomendável escutar o que nos diz o cérebro humano acerca dos fundamentos biológicos da ética. Uma premissa desse trabalho se alinha à tese do pesquisador Sam Harris (2013): a ciência tem, sim, responsabilidade moral já que tem também muito a dizer sobre o biologismo moral e seus efeitos sobre organizações humanas.

A problematização exposta é a inspiração dos esforços ora empreendidos, os quais serão desenvolvidos em seis capítulos cujo conteúdo será aqui sintetizado com o objetivo de oferecer a quem os lê um mapa geral dos argumentos, das propostas, da fundamentação teórica, da metodologia e dos objetivos da tese apresentada à comissão examinadora e à instituição responsável pelo programa de pós-graduação *stricto sensu*.

Assim, no primeiro capítulo se faz a contextualização do problema que surge quando o ser humano ingressa na *tensão existencial*, conceito cunhado por Eric Voegelin (2009, p. 466) que reconhece o humano como um dos polos da existência, sendo constantemente instado a se projetar em direção a fundamentos.

Sendo racional, o ser humano é um animal retórico, expressando suas angústias, expectativas e desejos por meio da linguagem. E é por meio dessa função, que o torna tão distinto entre os viventes da tensão existencial, que o ser humano se curva aos impulsos de compreensão dos fenômenos, o que culmina na criação de diferentes intelecções da denominada realidade, gerando mundos só linguisticamente concebíveis.

Nesse capítulo inaugural, argumenta-se que a condição do humano, lançado na tensão existencial, revela suas incompletudes recorrentemente rejeitadas por meio de uma inclinação à escotose – palavra que traduz espécie de fuga psíquica e intelectual para outras instâncias – produtora de ilusões essencialistas que, se trazem respostas reconfortantes, para muitos se constitui em fonte de desenganos e sofrimentos.

No capítulo seguinte ganham destaque os fenômenos volitivos, de cunho moral, que perscrutam o fundamento ético do direito. Esse capítulo entroniza o direito como reflexão relevante do trabalho na medida em que discute a referida redução dos ordenamentos à ordem jurídica positivada e às normas daí extraídas, preparando a abordagem, a ser feita em seguida, dos direitos humanos a partir de uma perspectiva ética distinta daquelas que ele problematiza.

Trata também, o capítulo dois, de como um certo irrealismo metodológico, de matriz ontológica e essencialista, que radicam no platonismo, afetam a concepção da díade filosófica do direito, o jusnaturalismo e o juspositivismo. Esse irrealismo jusmetodológico ingressa na era do constitucionalismo por meio de sua inspiração, o conciliarismo católico, como se demonstra, e se aproveita das experiências das gerações anteriores para extrair um fundamento ético para o direito. De fato, em tese, o húnus civilizacional produz o que já se denominou de invariantes axiológicas.

Nessa passagem, invoca-se a neurociência da moralidade para realçar que o caráter eussocial do ser humano, biologicamente configurado, é o responsável pelos impulsos de justificação da vida em comum, sendo necessário incorporar às reflexões sobre ordenamento, normatividade e ética, elementos só conhecidos após o advento de tecnologias neurocientíficas.

O terceiro capítulo será dedicado a justificar a razão do uso da filosofia retórica realista como instrumento metodológico. Aqui se encontrará a demonstração de como o essencialismo metodológico produz irrealismos que afetam os processos cognitivos e promove apegos a vontades de verdade, criticadas soberbamente por Nietzsche, e distorce o mundo dos fenômenos para fazê-los se adaptar a modelos cognitivos concebidos a partir de ideais de perfectibilidade que não resistem a qualquer análise crítica.

Cética e realista, refratária a ontologismos e essencialismos, a filosofia retórica permite, ao mesmo tempo, a crítica qualificada às filosofias do engano que promovem ilusões humanistas, e a aproximação adequada – ceticamente reticente – das neurociências cognitivas e da pretensão de seu uso como caminhos para definir um fundamento ético da ordem.

O quarto capítulo incorpora à tese a filosofia platônica para ilustrar como um importante conceito para a proposta epistemológica que será apresentada foi, desde sempre, motivo de especulações intelectuais dos antigos, que inspiraram os pensadores medievais, os modernos e os contemporâneos. Trata-se do conceito de consciência, embora sem a mesma semântica, pois faltava aos gregos uma palavra que a designasse, o que fez Platão usar expressão que tem sido traduzida por *voz interior*.

Nesse momento da tese, Diotima, sacerdotisa que Sócrates trata com incomum deferência, explica para o filósofo, segundo narra Platão n’*O Banquete* (2014), a existência e a função do *metaxo* na existência dos seres humanos e na comunicação destes com instâncias transcendentais. Pretende-se demonstrar que *metaxo* é conceito que permite conectar a antiguidade socrática à contemporaneidade explicada pela neurofilosofia, ramo atual das neurociências. O *metaxo*, sendo o dáimon que falava do interior de Sócrates, funcionava como instância psíquica ordenadora de suas condutas, conforme se extrai de outros diálogos.

É a essa demonstração que se destina o quinto capítulo. Nele, Diotima ingressa no século do biologismo moral e da neurofilosofia, onde o *metaxo* se aproxima conceitualmente de consciência, conclusão apoiada nos resultados dos estudos do cérebro, o tradutor dos fenômenos constituintes da tensão existencial que envolve o ser humano. De fato, é o estudo do cérebro

que permite reconhecer que o metaxo – consciência ou *voz interior* de que falava Sócrates – pode apresentar natureza normativa na medida em que é a partir dele que se desenvolvem padrões comportamentais de base axiológica que, diferentemente do que muitos pensaram e ainda pensam, o ser (a natureza, a dita realidade) tem algo a dizer, sim, sobre o dever ser. A ciência é devedora no debate sobre a moral, pois tem se omitido ao não colocar seu aparato tecnológico para aferir a condição humana, deixando valores como bem-estar, sofrimento, justiça e injustiça dependentes das metafísicas que patrocina, há milênios, os criticados essencialismos.

O derradeiro capítulo destaca certos imperativos neurais – sobretudo aqueles homeostaticamente determinados, como os de sobrevivência e de cooperação – e suas consequências morais para firmar os ditames da *voz interior* como uma retórica fundamentante da ética humanitária que sustenta os direitos humanos.

Como argumento pragmático da real consideração dessa hipótese – qual seja, a ordem pretendida pelo ordenamento jurídico pode se sustentar na neuroética – será demonstrado como a ética humanista, importante fonte dos direitos humanos, pode ser traída por relativismos morais que se alimentam de uma retórica multiculturalista produtora de permissivismos nefastos e renegadores do bem-estar humano, muitas vezes objetando a natureza humana neuronalmente compreendida. Esses permissivismos morais muitas vezes recebem apoio científico e promovem sofrimento ao amparo da cultura e ordem jurídica.

Nesse capítulo, demonstra-se como as neurociências, em articulação com teorias como a da paisagem moral, de Sam Harris, podem oferecer ao debate sobre ordenamento jurídico e produção de normas de conduta elementos empíricos capazes de afastar argumentos imorais baseados na retórica multiculturalista. Essa proposta está ancorada no resultado de pesquisas neurocientíficas que, por meio de diversas técnicas, permitem reconhecer, na dinâmica cerebral, picos de bem-estar e vales de sofrimento, dinâmica que é origem e resultado de percepções valorativas.

Na conclusão, consolida-se a expectativa – aqui antecipada – de que as reflexões e proposições apresentadas possam contribuir para a resposta ao problema da ordem e seu fundamento ético.

Contudo, assim como – ao fim do quinto capítulo – se fez o combate às falácias naturalista e mereológica, deve-se acautelar qualquer pesquisador quanto aos determinismos

biológicos e ao reducionismo do homem a um mero feixe de neurônios e células gliais. Se o homem não é seu cérebro, como afirma o filósofo alemão Markus Gabriel (2018), o homem é uma máquina de sensações conectadas a um cérebro; e esse conjunto orgânico tem mais relevância – sobretudo a partir das neurociências – do que qualquer teoria metafísica até hoje teve para explicar, de modo até razoável, com a relação mente-cérebro constrói valores e determina a essência do humano.

A defesa que se propõe a fazer inclui uma razão humanitária que busca fundamentos nos imperativos neurobiológicos dos seres humanos, esses mesmos que trouxeram a humanidade de sua pré-história até o século presente. Desconsiderar a contribuição das ciências do cérebro e da filosofia da mente para a determinação de limites às condutas humanas e aos ordenamentos jurídicos positivos é condenar o homem aos mesmos essencialismos que, em sua história, produziram excessiva tolerância, fonte de sofrimento desnecessário.

A fundamentação teórica da pesquisa se divide em duas linhas. Uma, de natureza instrumental, se vincula ao método e à metodologia. Aqui, a filosofia retórica realista, estruturada pelo filósofo do direito João Maurício Adeodato, é a ferramenta crítica, analítica, material e estratégica, pois se afigura como a filosofia mais adequada aos fins propostos. A natureza cética dessa filosofia permite olhar com cautela para qualquer proposição teórica, inclusive aquelas formuladas neste trabalho. Mesmo assim, esta tese se afasta das conclusões desse autor, na medida em que enxerga um fundamento neurofisiológico, biofísicoquímico e não ontológico para a ética, não a reduzindo a mero acordo ou imposição da linguagem.

A outra linha, de dimensões teóricas materiais, se vincula às conclusões de autores abrigados sob o guarda-chuva teórico da antropologia filosófica, de forte presença na filosofia alemã do século passado, e aqui representada por nomes como Helmuth Plessner, Arnold Gehlen e Odo Marquard. Igualmente, essa linha também não pôde prescindir de teorias neurocientíficas, especialmente aquelas que se situam no campo das neurociências da moralidade, como a neurofilosofia, cujos estudos prolíficos vêm sendo produzidos por diferentes pesquisadores, alguns aqui citados, como António Damásio, Patricia Churchland, Jean-Pierre Changeux, Joshua Greene, David Eagleman, dentre outros.

## 1 VONTADE DE ORDEM: O SER HUMANO NA TENSÃO EXISTENCIAL

Imerso na história, o ser humano vive na tensão existencial. Assim situado, é compelido a desenvolver consciência relacionando-se consigo próprio e com seu meio. Tal condição impõe a participação do homem no drama do ser, a qual não pode ser evitada e nem experimentada de modo parcial por causa de suas vicissitudes biofisiológicas.

Para Eric Voegelin (2009, p. 466) tensão existencial é fenômeno constituinte da condição humana. Nela, o homem – posicionado num dos extremos dessa tensão – deve ser entendido como o “polo imanente da tensão existencial em direção ao fundamento.” Segundo Voegelin, falar filosoficamente do homem significa entendê-lo como uma realidade que, em participação, transcende em direção ao fundamento.

Por isso o ser humano não pode ser visto como um espectador autossuficiente, de posse e com o conhecimento de suas faculdades, no centro de um horizonte do ser; o homem é, antes, um ator que desempenha um papel no drama existencial, sem saber qual é, embora comprometido a desempenhá-lo. Para Voegelin, crítico da razão iluminista por seu caráter redutor das potencialidades cognitivas do homem, a incondicionalidade marcante do homem é a percepção da falta, a capacidade inata de não desprezar as ausências, circunstância determinante de suas opções perante a existência.

Lançado nos mundos e obrigado a com eles relacionar-se, num primeiro momento por meio dos padrões biológicos de existência, o ser humano é atingido por grandes cargas de emoções que o compelem a se engajar nos mundos por meio desses padrões de experiência, gerando mesmo a necessidade de uma doutrina da expressão humana (PLESSNER, 2007, p. 34) como forma de compreender as causas e os efeitos da interação do homem com seu meio. *Mundos*, na forma plural, a significar que o ser humano não habita *um mundo*, mas uma pluralidade de mundos ou, se se quiser, o mundo em que ele está e os mundos que ele interpreta e recria segundo suas percepção e linguagem. A variabilidade dos mundos deita origens na capacidade humana de imaginar e criar realidades, compartilhando-as com outros, com o que pretende construir novas realidades e, quase sempre, impô-las aos divergentes.

Assim *posicionado* na tensão existencial – contra o dualismo platônico, religioso e cartesiano, aproximando-se da visão monista de Spinoza –, o ser humano é tomado, pelos influxos daquela, por desejos de fundamento e compreensão capazes de ordenar sua existência, ainda que idealmente, incluindo sua fundação corpórea (VOEGELIN, 2009, p. 510). Esta

interação do homem com seu corpo e com seu meio encontra limitações sensoriais e cognitivas constituídas por sua própria condição, razão pela qual se reconhece no ser humano um *animal retórico*, sendo sua existência determinada e mediada por sua própria e única condição linguística, que o faz voltar para si num universo de signos e sentidos (ADEODATO, 2010, p. 68).

Confirmando a condição retórica do homem e sua realização na linguagem e pela linguagem, fundamentando-se em Arnold Gehlen e Hans Blumenberg, João Maurício Adeodato (2014, p. 30) afirma: “O ambiente do ser humano é a linguagem, a qual molda e adapta o mundo a ele, um mundo que vai se interpor entre ele e a natureza, entre ele e um ambiente não-linguístico, o qual ele ignora inteiramente.” Adeodato destaca a antropologia carente que orienta o humano perante a existência, afirmando que “para a filosofia retórica, a linguagem não é um meio para o mundo real, ela é o único mundo perceptível.” (2014, p. 6).

O animal carente compensa suas limitações pela linguagem, que o constitui. É nesse sentido de *compensação* e de superação de limites que Viktor E. Frankl (2015, p. 107) afirma: “Entretanto, a linguagem do homem normal é e permanece, sempre, uma referência a um objeto, isto é, aponta para algo além de si mesma. Numa palavra, a linguagem se distingue pela autotranscendência.” Frankl desenvolve esse conceito, autotranscendência, do qual se tratará à frente, para reconhecer a existência da *vontade de sentido*, importante conceito, sobretudo para as ciências da mente.

A expressão *posicionado* usada acima se filia ao pensamento de Plessner (2007, 56) sobre a relação do homem com suas faculdades, inclusive corporais, donde deriva o conceito de posicionalidade (*Positionalität*), que apregoa a categoria unitária dos seres vivos, em oposição ao pensamento cartesiano (*res extensa* e *res cogitans*): “Não estou separado do mundo ‘exterior’ por um estrato intermédio, que vivo e apreendo desde dentro, mas eu sou parte do mundo exterior, em qualquer parte, em um quarto ou na rua.”

Helmuth Plessner (2007, p. 57) desenvolve o conceito de “*posição ex-cêntrica*”, afirmando:

“Nesta situação é dado a conhecer a posição humana como uma posição excêntrica. De todo modo que se revelem e se deixem dominar por mim o mundo e o próprio corpo, enquanto entram em relação comigo, com meu eu, conservam, por outro lado, sua preponderância sobre a conexão nesta perspectiva, como uma ordem indiferente a mim e que me implica em reciprocidades relativas.”

Noutra explicação do conceito, Plessner (2007, p. 60) acresce que a posição excêntrica “possibilita, por exemplo, o dom da fala e a necessidade de vestir-se (portanto, a ideia e consciência da nudez), da mesma maneira que a posição ereta e a consciência religiosa, o uso de instrumentos e o sentido do adorno.” Essa posição humaniza o *homo sapiens*.

Em relevante perspectiva, a antropologia filosófica considera que a dimensão corporal do homem é a base de sua dimensão social, constituindo, ambas, as condições fundamentais nos processos de inteligência ou mesmo na rejeição ou desvirtuamento e distorção destes. Submetido à tensão existencial, o homem é moldado pelas emoções básicas vinculadas ao atávico senso de sobrevivência, de segurança e prazer. E por isso passa a exercer a mencionada habilidade de seleção e ordenamento de interesses segundo a sua capacidade de oferecer maior ou menor segurança (VOEGELIN, 2009, p. 496). Aí reside, pode-se concluir, o seu moto perpétuo existencial.

A instabilidade caracterizadora da existência – seja na perspectiva física, seja nas perspectivas psíquica e política – é fonte perene de inquietações. Tratando *sobre a natureza das coisas*, Lucrécio (2013, s/p) afirma que o tempo traz mudanças no mundo inteiro, fazendo surgir uma nova ordem das coisas. Tal instabilidade é reveladora da impermanência que, sendo fonte de insegurança ontológica, desencadeia um movimento atávico de negação. A frieza da natureza das coisas desencadeou pulsões metafísicas persecutórias de fundamentos e justificativas para a condição humana na existência.

Quem também percebeu os efeitos sociais e políticos desse atavismo foi Nietzsche (2012, s/p), que denunciou um desejo de superação das incertezas da existência, não pela experiência do viver, mas pelo exercício de uma *vontade de verdade*, inspirada em pretensiosa pulsão de consenso, “uma necessidade de se aferrar a uma verdade” (ADEODATO, 2014, p. 77), sentimento que, para Adeodato, pode ter origem nos efeitos daquela tensão, “nas incertezas do futuro diante da certeza da morte.” Nietzsche equipara essa vontade de verdade a uma *vontade de ilusão* (2012, s/p), a qual pretende oferecer respostas à demanda por fundamento, problema que nasceu com as sociedades e delas fará parte enquanto durarem, fortalecendo certa inclinação à transcendência.

Nietzsche foi um dos primeiros filósofos a criticar as possibilidades nefastas dessa vontade de verdade, pregando mesmo o abandono da *filosofia do fundamento* ou da viabilidade filosófica de um *fundamento último* (CASTANHEIRA NEVES, 2003, p. 16). A filosofia contemporânea reconhece que “o acontecimento chave no século XIX foi a entrada em crise da



ideia de fundamento” (MORIN, 2008, p. 19), demolida pela crítica potente de Nietzsche à vontade de verdade e sua pretensão de obtenção de consenso, ainda que pela imposição de ilusões por meio da força exercida mediante algum tipo de poder transcendental, de coerção. É de grande importância teórica e política essa crise da ideia de fundamento, pois é pela relativização do ideal de verdade que será possível viabilizar a coexistência de concepções plurais da existência. Gianni Vattimo (2009, s/p) chega a afirmar que “o adeus à verdade é o início, e a própria base, da democracia”.

O que vai dito carrega outra reflexão, relacionada ao impulso também identificado no ser humano imerso na tensão existencial e que se filia à visão naturalista de Lucrécio, desprezando concepções transcendentais da ordem. Nietzsche o denominava *vontade de poder*, cuja tradução também admite *vontade de potência*, a invocar uma dimensão positiva do desejo, diferentemente da vontade de verdade, e que se constitui “na vida em si”, como toda força atuante na vida (NIETZSCHE, 2007, s/p). Nietzsche interpretava vontade de potência como causa envolvente de todos os fenômenos da existência, do homem e do seu meio. Todos os impulsos, todas as funções orgânicas, as soluções das importantes questões da humanidade seriam dependentes dessa vontade de potência e de sua força transformadora da condição do homem. Diz Nietzsche que “o mundo visto de dentro, o mundo determinado e designado no seu ‘caráter inteligível’ – ele seria precisamente ‘vontade de poder’ e nada além disso.”

Opondo-se ao reducionismo do ser humano provocado pela vontade de verdade, a vontade de potência o instrumentaliza para superar as limitações impostas por suas vicissitudes. O empoderamento do humano a partir da vontade de potência, pode-se pensar a partir de Nietzsche, permitiria afastar pensamentos obscurantistas e transcendentais elevados ao nível de verdades formadoras de consenso pelas ontologias, pelos essencialismos e pelas metafísicas. Guiado pela vontade de poder, o ser humano estaria apto a livrar a si próprio das tradições míticas e religiosas que impedem a independência e o fortalecimento do humano.

O conceito voluntarista de poder, em Nietzsche, que propõe estabelecer hipoteticamente uma causalidade volitiva para todos os fenômenos da vida, termina por se constituir, também ele, uma espécie de vontade de verdade e de ilusão, pois deposita sobre o ser humano o ônus de, a partir de sua vontade, movimentar e transformar o universo e o mundo interno, marcado por emoções, sentimentos e um exercício caótico da razão. A partir desse conceito pode-se notar desconcertante ambiguidade em Nietzsche, pois, enquanto, em algumas

obras, renega a ideia do livre-arbítrio, noutras, vincula a liberdade de pensar e agir livremente para a superação das limitações do ser humano a partir do *exercício da vontade de poder*.

Ao que se extrai do pensamento filosófico, o poder assim considerado parece ser “a maior das paixões do ser humano, um animal gregário e político, condenado dentro de sua própria linguagem” (ADEODATO, 2014, p. 68). Segundo a filosofia retórica, tem poder quem está em condições de obter acordo ou submissão de outrem, ainda que isso implique um comportamento contrário aos desejos dessa pessoa, ou seja, a adesão ao discurso pode ser obtida também pela ameaça de coação.

No entanto, a teia argumentativa ora em construção precisa reconhecer que essas duas concepções de vontade se mostram inadequadas ou incompletas. A primeira, vontade de verdade, por causa das próprias críticas de Nietzsche: ela se ancora em ilusões e consensos metafísicos sem qualquer relação com a realidade material, tradutora unicamente das concepções de alguns que se apropriam das fontes de autoridade para legitimar suas próprias vontades. A segunda, vontade de potência, constitui-se também como retórica que, longe de fugir da metafísica ínsita à vontade de verdade, supervaloriza a suposta capacidade de domínio do homem sobre si, sobre seu meio e constituição, e sobre as limitações impostas por estes à própria condição humana. Funda-se num ideal de perfectibilidade incompatível com o humano.

*Realidade* deve ser compreendida, nesse trabalho, como *fenômeno ou evento da esfera do real*, em razão de sua filiação à filosofia retórica, segundo a qual:

“Os eventos, tais como entendidos aqui, constituem aquelas nebulosas que o senso comum chama de realidade, os objetos e acontecimentos do mundo real, aparentemente externos aos seres humanos. Os sujeitos são confrontados com esses eventos e não conseguem entender-se uniformemente a respeito deles. Os relatos linguísticos que os humanos constroem sobre eles são comumente chamados de fatos, cuja veracidade vai depender de acordos também construídos.” (ADEODATO, 2014, p. 38).

Ambas as vontades devem ser vistas como instrumento de uma outra dimensão pulsional que anima os seres humanos na tensão existencial. Na concepção ora exposta, também ela uma retórica estratégica, aquelas vontades são função de outra nascida das condições biofisiológicas que caracterizam o humano. Essa dimensão será aqui denominada *vontade de ordem*, a revelar uma pulsão ordenadora originária da própria existência e da necessidade de estabilização das condições favoráveis à sobrevivência num espaço de sociabilidade.

Assim, tem-se que a vontade de ordem antecede as vontades referidas por Nietzsche, visto que ambas são instrumentos desta: o ser humano se entrega fervorosa ou languidamente

à vontade de verdade, ou ensimesma-se com a vontade de potência porque se vê – biológica e psiquicamente – compelido a organizar seu meio segundo princípios antagonistas do caos, do qual se originam e com o qual mantêm relação de interdependência e de identidade parcial.

A cosmogonia helênica considera o estado primordial da desordem original e sublinha essa relação de dependência e de identidade, como quando descreve a batalha entre Cronos e Zeus, auxiliados por Titãs e Cronidas, respectivamente, reconhecendo que “para vencer e subjugar as forças da desordem é preciso incorporar o poder da desordem” (VERNANT, 2000, p. 33). É certo que Zeus estabelece sua soberania também por meio de *Krátos* e *Bie* – o primeiro representa o poder de dominação, de subjugar e se impor aos adversários; o segundo, a violência brutal –, com o que “institui um universo divino hierarquizado, ordenado, organizado e que, por conseguinte, será estável” (VERNANT, 2000, p. 37).

Para os fins desta tese, dir-se-á, porém, que a vontade de ordem é mais do que primitiva e ancestral: ela tem raízes biológicas. Origina-se no caos e na instabilidade que ameaça a consciência da existência, seja ela instintiva ou racional. Ao se afirmar que a vontade de poder é instrumento dessa vontade de ordem, reconhece-se que o poder é capaz de criar uma continuidade (HAN, 2019, p. 144), um sentido de estabilidade dinâmica que promove a ordem, elemento indispensável ao florescimento dos diferentes tipos de vida. Pode-se defender, então, que a pulsão primal é de ordem, a qual instrumentaliza as vontades de verdade – traduzindo a arrogância humana e o desejo de consenso – e de poder – a traduzir a potencialidade do uso da força para superar os limites impostos pela permanência sorrateira do caos.

Considerando seu caráter inegavelmente atávico e numa perspectiva jurídico-política, vontade de ordem equivale a um componente da natureza humana, uma demanda por ordenamento; demanda que reflete a vontade humana de constituir ambiente social capaz de lhe conferir sentimentos de segurança existencial” (PEREIRA, 2009, p. 49). Destacando a imanência dessa pulsão ordenadora conformadora das instituições jurídicas e políticas, Pereira (2009, p. 49) afirma:

Essa vontade-de-ordem como pressuposto de segurança existencial, independência, portanto, da presença de uma autoridade política ou mesmo de um ordenamento jurídico. Um desejo de ordem que – brotando diretamente, daquela necessidade grupalmente percebida de segurança e indiretamente, das demandas e costumes sociais – seria, ao contrário, origem e razão de ser desses ordenamentos, sendo mesmo capaz de, por vias transversas, lhes conferir, relativamente, o que a ciência política denomina legitimidade política, conceito não mais rarefeito que tem sido insistente e insuficientemente, ao longo da história, apropriado pelas mais diversas fontes de poder.

A partir do substrato psíquico, cognitivo e moral dessas três vontades – de ordem, de poder e de verdade – é possível percorrer os caminhos analíticos e críticos que têm conduzido o ser humano em sua busca por formas de redução da tensão existencial que o acossa desde os primórdios. Premissa inegável é que a sofisticação dessas formas varia segundo a época e o repertório moral e tecnológico de que dispõem, eis que estes são usados como elementos estruturantes das formas de interação do ser humano com seus mundos.

Uma derradeira reflexão nesse tópico, pois importa para o que se vai desenvolver: extraindo elementos dessas três categorias pulsionais, é defensável reconhecer que a psicologia evolutiva e as neurociências acoplam a essa tríade a busca do prazer, tal como compreendida por Sigmund Freud (2016/ s/p):

O princípio do prazer se deriva do princípio de constância; na realidade, o princípio de constância foi deduzido dos fatos que nos obrigaram a aceitar a hipótese do princípio de prazer. Ao aprofundarmos a discussão, também descobriremos que esse empenho do aparelho psíquico, por nós presumido, subordina-se, como caso especial, ao princípio fechneriano da *tendência à estabilidade*, com o qual esse pesquisador relacionou as sensações de prazer-desprazer.

Concentrando atenções na vontade de ordem como antagonista do caos na existência, pode-se associar a vontade de ordem à busca e realização do princípio do prazer e do bem-estar, considerando caos como fonte de desprazer e sofrimento.

#### 1.1. ELEMENTOS ESTRUTURANTES DOS MUNDOS: *REALIDADES*, APREENSÃO, MANIPULAÇÃO, INTERVENÇÃO E EUSSOCIALIDADE

Em face das provocações decorrentes do fato de *estar no mundo*, circunstância que, por suas características neurofisiológicas, permite a criação de outros mundos, o ser humano se vê compelido a reconhecer que, por sua complexa ambiguidade posicional – traduzidas na filosofia como relação mente-corpo – cada exigência da vida física requer equilíbrio entre o fora (*Aussen*) e o dentro (*Innen*) (PLESSNER, 2007, p. 57).

Helmuth Plessner (2007, p. 58) enfrenta o tema das disfunções físicas e psicossociais pondo em vista a relação do ser humano com seu corpo, e das disfunções daí decorrentes, tratando do equilíbrio entre o *ser-corpo* e o *ter-corpo*. O fato de ser constituído por elementos biológicos ou naturais e por outros elementos *espirituais* e culturais, põe o problema da fronteira entre esses universos, *Innen* e *Aussen*.

O conceito de posição excêntrica elaborado por Helmuth Plessner, já referido, faz derivar aquelas vontades, pois, como nota Lluís Duch, na introdução à obra de Plessner (2007

p. 14), “para o ser humano, encontrar-se numa posição excêntrica significa ter a predisposição para descentrar-se, para renunciar à própria centralidade a respeito das coisas e das pessoas do próprio entorno.”

Exposto às condições da existência, o ser humano se entrega a projetos de construção de uma consciência, dividindo-se em impulsos imanentes e transcendentais com a intenção – consciente ou intuitiva – de estruturar modos de compreensão e de ação que lhe permitam organizar seu meio. Lluís Duch (PLESSNER, 2007, p. 16) destaca:

A excentricidade deu lugar a uma fratura incurável, que se faz notar em todos os momentos da existência humana. A necessidade de *ser* um corpo, no sentido somático e psíquico, e a necessidade de *ter* um corpo, no sentido material, conduzem a uma fratura irremediável no interior da existência humana: o homem, é claro, é essa fratura, o centro da incessante mediação entre o exterior e o interior. Em todos os momentos de sua existência, o ser humano deve buscar o equilíbrio entre o modo de ser e o modo de ter.

Assim posicionado na existência, o agulhão da imprevisão e da estabilidade dinâmica produz no ser humano expectativas de compreensão, tratamento e controle do seu meio, ainda que para isso se sirva de elementos constitutivos de *realidades imaginadas compartilháveis*. A evolução biológica deu ao ser humano características neurológicas essenciais à imersão na realidade dual, constituída por uma realidade da natureza (dita objetiva, cuja existência independe de crenças e sentimentos) que dá origem a realidades imaginadas (ditas subjetivas, dependente da vontade de poder), relacionadas às dimensões biológica e cultural. A vontade de verdade produz essas realidades e intenta impor seu compartilhamento pela vontade de poder, objetivando alcançar os valores contidos na vontade de ordem: redução da instabilidade e promoção de estabilidade dinâmica por meio do consenso, independentemente dos meios de formação deste.

Esses impulsos – aqui denominados vontades, sob uma perspectiva humanística – não são fruto de uma racionalidade desenvolvida primariamente a partir da revolução cognitiva, iniciada há cerca de 70 mil anos (HARARI, 2015, p. 11). Eles parecem derivar, primeiramente, do fenômeno biológico denominado homeostase, conceito compreendido como *regulação da vida* e que indica a capacidade – presente em todos os organismos vivos – “de manter de modo contínuo e automático as suas operações funcionais, químicas e fisiológicas gerais dentro de uma faixa valores compatíveis com a sobrevivência” (DAMÁSIO, 2018, p. 58).

Homeostase é aqui tratada como expressão biológica da vontade de ordem, de rejeição dinâmica da instabilidade: “Decerto é verdade que, independentemente de estarmos falando de formas de vida unicelulares ou de organismos complexos como o nosso, pouquíssimos aspectos

do funcionamento de um organismo escapam da obrigação de manter-se sob controle.” (DAMÁSIO, 2018, p. 58). Se o fenômeno biofisiológico da homeostase pode ser relacionado à vontade de ordem e à busca de estabilidade dinâmica, é necessário destacar o movimento instintivo que lhe é complementar, a busca do prazer. Esses conceitos, conjugados, remetem à filosofia de Spinoza (2007, p. 175) e seu *conatus*, que pode ser compreendido como esforço natural de cada ser para persistir na existência: “O esforço pelo qual cada coisa se esforça por perseverar em seu ser nada mais é do que a sua essência atual”.

As neurociências têm afirmado, por meio de seus mais renomados pesquisadores, que duas forças fundamentais atuam em todos os comportamentos motivados: a homeostasia ou “sabedoria do corpo” e a busca do prazer. Roberto Lent (2010, p. 536), por exemplo, afirma que o prazer é de entendimento intuitivo e que constitui um objetivo psicológico tão poderoso que pode produzir a compulsão de repetir exageradamente certos comportamentos consumatórios. Segundo esse pesquisador, homeostasia “significa a permanente tendência dos organismos a manter uma certa constância do meio interno”, um conjunto de forças fisiológicas que induz a realização de comportamentos motivados de *natureza reguladora*. Homeostase e princípio do prazer são, assim, a expressão biossociológica da vontade de ordem.

São úteis esses esclarecimentos terminológicos:

Quando refletimos sobre os diversos comportamentos que realizamos em nossa vida, concluímos que muitos deles não têm conteúdo cognitivo ou emocional explícito, nem são tão simples ou automáticos como um reflexo. Comer e beber, por exemplo, são atos – às vezes, bastante complexos – que realizamos por um impulso interior surgido seja de necessidades corporais (fome, sede), seja de forças instintivas mal conhecidas. Esse ‘impulso interior’ chama-se motivação ou estado motivacional, e os atos que ele provoca chamam-se comportamentos motivados. A fome é um dos estados motivacionais, enquanto o ato de comer é um dos comportamentos motivados por ela (...). Os estados motivacionais criam uma espécie de tensão (às vezes até um desconforto) que eleva o nível de alerta do indivíduo e dispara a execução de uma sequência ordenada de comportamentos dirigidos ao objetivo de gerar prazer ou dissipar a tensão e o desconforto iniciais.” (LENT, 2010, p. 535).

Por clareza, deve-se sublinhar que a homeostase automática, tradicionalmente apresentada na literatura técnica como típica de bactérias, animais simples e plantas, precede o desenvolvimento de estruturas que, na evolução dos seres, criariam mentes dotadas de sentimentos e consciência (DAMÁSIO, 2018, p. 62). As pesquisas em biologia evolutiva e neurociências tornam imperativo reconhecer que esses avanços nas estruturas neuronais deram a estas a possibilidade de interferir deliberadamente em mecanismos homeostáticos pré-ajustados e “permitiram que a invenção inteligente e criativa expandisse a homeostase para a

esfera sociocultural” (DAMÁSIO, 2018, p. 63), sendo determinantes do aparelhamento do ser humano para se relacionar com seus mundos.

A condição humana na tensão existencial tem sido vítima de reducionismos tornados possíveis também pelo advento do cartesianismo, o qual – decerto influenciado pelas vontades de verdade estruturantes do cristianismo – vaidosamente colocou o homem como um *imperium in imperio* (SPINOZA, 2007, p. 160), instituiu a concepção dual mente-corpo – aquela criticada por muitos, inclusive por Helmuth Plessner, já citado – e supervalorizou a razão, conferindo ao corpos e suas sensações uma relevância negativa, visto que dão origem aos pensamentos *impuros*, segundo certas crenças ainda vigentes.

O entendimento de que as emoções precedem os sentimentos - hoje um postulado elementar das neurociências – há muito está presente nas reflexões humanas. Numa das mais importantes obras da ciência política, um conhecedor da filosofia greco-romana, Thomas Hobbes (2014, p. 15) afirma que a origem de todo saber humano se origina nas sensações. Hobbes sabia não haver “concepção no espírito do homem que primeiro não tenha sido originada, total ou parcialmente, nos órgãos dos sentidos”.

A percepção de Hobbes sobre *sensações* não discrepa do modo como Lucrecio entendia os primeiros contatos do ser humano com seus mundos. Sabe-se há tempos, como visto, por intuição ou por ciência, que as emoções precedem os sentimentos. Contudo, a partir da modernidade, o método racionalista cartesiano enfatizou o *cogito* e fundou as bases de uma metodologia e de uma epistemologia capazes de “desafetivar os acontecimentos” (MATOS, 2002, p. 305). Essa desafetivação do mundo da vida converteu-se em promotora de um distanciamento emotivo que viabilizou o surgimento de um *modus pensandi* arrogante e excludente de outras formas de percepção.

Diante do imperativo de apreender, manipular e intervir nas realidades que se lhe apresentam, o ser humano se entregou irrefletidamente à vontade de verdade contida no racionalismo cartesiano e sua pretensa autonomia e deslumbrou-se com a visão de que a razão, e somente ela, estrutura sua relação com os mundos que o cercam.

Essa opção metodológica e epistemológica do ser humano promoveu um reducionismo cognitivo-axiológico tornado fonte de desacordos, recalques e arrogância. Rejeitando formas inclusivas de se posicionar perante os mundos, o ser humano ignorou que, por sua constituição biofisiológica definida pela evolução, primeiro vêm as emoções e depois os sentimentos, num

fenômeno que – regulado pela *máquina homeostática* – seguiu a evolução biológica para sofisticar as respostas dos seres vivos ao seu entorno.

É didática a explanação de Damásio (2004, p. 38):

Na base da organização da homeostasia encontramos respostas simples, tais como a de aproximação (*approach*) ou retraimento (*withdrawal*) de um organismo inteiro em relação a um determinado objeto, ou de excitação ou quiescência. Nos níveis mais altos da organização encontramos respostas competitivas ou de cooperatividade. Podemos imaginar a máquina da homeostasia como uma árvore bem alta e larga em que os variados ramos são os fenômenos automáticos da regulação da vida.

Segundo Damásio, nos ramos mais baixos dessa árvore estão os processos de metabolismo, os reflexos básicos o sistema imunológico. Nos ramos médios, os comportamentos associados à noção de prazer e recompensa, ou dor e punição, bem como certas pulsões e motivações. Nos ramos altos, perto do cume, estão as emoções propriamente ditas, “as joias da regulação automática da vida” (DAMÁSIO, 2004, p. 42). No cume, parte mais alta da árvore, na ponta de seus diversos ramos, estão os sentimentos, que são percepções de um certo estado do corpo, acompanhados pela percepção de pensamentos com certos temas e pela percepção de um certo modo de pensar. *Percepção*, aqui, ganha um sentido mais técnico, conforme as neurociências:

“Percepção, para os seres humanos, é a capacidade de associar as informações sensoriais à memória e à cognição, de modo a formar conceitos sobre o mundo e sobre nós mesmos e orientar nosso comportamento. Isso significa duas coisas: primeiro, que a percepção é dependente, mas diferente dos sentidos, isto é, tem um ‘algo mais’ que a torna uma experiência mental particular; segundo, que ela envolve processos complexos ligados à memória, à cognição e ao comportamento.” (LENT, 2010, p. 613).

É adequado aproximar os conceitos de percepção nas neurociências e nas ciências sociais, o que se faz com apoio em David Le Breton (2016, p. 16):

“As atividades perceptivas a todo instante decodificam o mundo circunstante e o transformam em um tecido familiar, coerente, mesmo se ele impressiona às vezes por conta dos inesperados. O homem vê, ouve, sente, saboreia, toca, experimenta a temperatura ambiente, percebe o murmúrio interior de seu corpo, e assim faz do mundo uma medida de sua experiência, torna-o comunicável aos outros, imersos como ele no centro do mesmo sistema de referências sociais e culturais.”

O sociólogo francês Le Breton (2016, p. 15) elaborou raciocínio sob inspiração do pensamento de Maurice Merleau-Ponty, a partir do qual afirma que, em certa medida, toda percepção é uma comunicação ou uma comunhão, a retomada ou a conclusão por nós de uma intenção desconhecida ou, inversamente, a realização fora de nossas potencialidades perceptivas e como um acoplamento de nosso corpo com as coisas.



As estruturas neurobiológicas da percepção conferem à homeostasia e à busca do prazer um protagonismo indispensável para a governança da vida social (DAMÁSIO, 2004, p. 178). Apesar disso, é claro que as funções homeostáticas – instintos, pulsões, motivações, apetites, emoções – não chegam a resolver todos os problemas decorrentes da imersão na tensão existencial típicos das sociedades humanas.

O neurocientista David Eagleman (2017, p. 163), reconhecendo a complexidade da configuração cerebral humana, afirma que, 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.” De fato, 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.” (EAGLEMAN, 2017, p. 157).

Esse conceito de *teia social* citado por Eagleman deriva de outro, da biologia: eussocialidade, que o neurocientista reconhece como “o impulso para criar vínculos”, certamente inspirado nos estudos do biólogo evolucionista Edward Wilson (2018, p. 34), que assim conceitua *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.

Trata-se – a eussocialidade – de um dos fatores mais importantes a influenciar os processos de regulação e sobrevivência diante complexidade do mundo moderno.

Essas reflexões sobre estados físicos e psíquicos, que vão da homeostasia e do princípio de prazer até as conexões neurais tradutoras das emoções e dos sentimentos, devem ser usadas para sublinhar a insuficiência do modo tradicional como o ser humano se relaciona com seus mundos. A ênfase no racionalismo de matriz cartesiana, que ainda impera na educação e no exercício da maioria das atividades profissionais nas sociedades ocidentais e naquelas que as emulam, ignoram circunstâncias que vêm sendo descobertas e enfatizadas como condição *sine qua non* para uma melhor compreensão dos limites e das potencialidades humanos.

Não se pode ignorar que a *maquinaria cerebral* das emoções e dos sentimentos (DAMÁSIO, 2004, p. 62) movimenta e lubrifica uma *maquinaria moral* (GREENE, 2014, s/p) determinante das formas de interação do homem com seus mundos. Igualmente, não se pode desconsiderar a capacidade dessas estruturas neurofisiológicas na apreensão, interpretação, manipulação e intervenção nos mundos experimentados pelo ser humano. Certas formas de interação com os fenômenos são programadas por condições fisiológicas estruturadas homeostaticamente, que evoluem inclusive para habilitar os humanos ao pensamento heurístico, do qual se tratará adiante.

A tradicional ênfase nos diferentes tipos de razão, sobretudo naqueles patrocinados pelo racionalismo moderno, reduz a percepção dos mundos na medida em que ignora a integração das distintas faculdades psicofísicas do homem, contidas no seu corpo, o que inclui seu cérebro. De fato, a união mente-corpo foi incorporada às reflexões científicas ao ponto de se tomar de empréstimo, da ciência da computação, a expressão *hard-wired*, cuja origem refere um circuito integrado fixo e traduz a ideia de capacidade fisicamente implementada por meio de um sistema lógico de circuito elétrico, o qual é conectado de modo permanente dentro de um computador, o que o torna insuscetível de alteração pela via da programação.

Segundo Robert C. Solomon (2015, p. 27), as neurociências têm usado tal expressão – *hard-wired* – para denominar redes ou circuitos neurais fixos e inflexíveis, estruturais e integrados na arquitetura do cérebro. Estaríamos, então, por causa da presença de determinadas estruturas fisiológicas em nosso conjunto mente-cérebro, orientados para nos curvamos a atavismos – sob a forma de respostas emocionais – que definem nossa índole e moldam nosso *ethos* desde os primórdios.

Operando segundo seus atributos psicofisiológicos, o ser humano se orienta para a eussocialidade, fundamento das condutas cooperativas. As diferentes áreas do conhecimento são unânimes em admitir que a “cooperação social é essencial para sobrevivência e a reprodução” (HARARI, 2015, p. 31), sendo essa a característica determinante do sucesso do *homo sapiens* diante de outras espécies e dos mundos com os quais interage. Emoções, sentimentos, homeostase e o princípio do prazer são determinantes da qualidade da relação do ser humano com seus mundos.

Questão instigante na história da filosofia perscruta os meios usados pelo ser humano para interagir com seus mundos. As habilidades do homem, com destaque para sua capacidade de dominar diferentes linguagens, permitiram o desenvolvimento de variadas estratégias para

posicionar-se na tensão existencial. Diferentes essencialismos antropológicos e variadas formas de determinismo antropológico têm constituído respostas do ser humano imerso nos mundos dos quais é parte integrante.

## 1.2. DOS MITOS ÀS NEUROCIÊNCIAS: ESTRATÉGIAS CONATIVAS E COGNITIVAS NA TENSÃO EXISTENCIAL.

A compreensão do papel da tríade volitiva – verdade, vontade e ordem – tal como apresentadas, e sua relação com os elementos estruturantes das realidades, exige a superação das restrições ínsitas ao racionalismo cartesiano e também adesão à razão monista – embora dual em sua operacionalidade – de Benedictus de Spinoza. Foi esse filósofo que Nietzsche (2009, p. XVII) chamou de seu precursor e nele identificou uma tendência geral compartilhada, “de fazer do conhecimento o mais potente dos afetos”, revelando afinidades no trato dos processos cognitivos. Tais afinidades posicionaram esses filósofos como precursores modernos, ao lado de Descartes, da filosofia da mente e das ciências cognitivas, origem da neurociência cognitiva, que estudam os processos automáticos e intuitivos surgidos diante dos fenômenos.

A filosofia de Spinoza compreendeu e explicou a complexidade da existência de modo a antagonizar as demandas contemporâneas por formas simplistas e reducionistas da análise do mundo e seus fenômenos, as quais recebiam amparo no *cogito* de René Descartes, calcado no seu dualismo substancial. No contexto existencial de Spinoza, rasgar o véu da ignorância – intenção e potência de seu monismo naturalista – tecido por essencialismos metafísicos não interessava àqueles que mistificavam com o fim de perpetuar poderes e consolidar modelos de dominação. À subversão de Spinoza preferiu-se, claro, uma subversão contida e controlável pelo método, mas sobretudo porque sufocava os afetos, encontrada no cartesianismo.

A potência de autoconservação, o *conatus* – isto é, uma lei geral de comportamento, “a potência interna de autoperseveração na existência que toda essência singular ou todo ser singular possui” (CHAUÍ, 2011, s/p) – é fenômeno psicofisiológico dependente das *afecções do corpo* – segundo Spinoza (2007, p. 163): “Por afeto compreendo as afecções do corpo, pelas quais sua potência de agir é aumentada ou diminuída, estimulada ou refreada, e, ao mesmo tempo, as ideias dessas afecções.” –, as quais, juntamente com os *afetos*, que desencadeiam e com eles se confundem, constituem realidades spinozanas “a um só tempo distintas e ligadas” (RAMOND, 2010, p. 16). Essa conexão entre *conatus*, afecções e afetos – entre os quais está o desejo, a alegria, o desprezo, o amor, o ódio, o medo e a segurança, entre outros – é tão importante para Spinoza que ele afirma (2007, p. 237): “O desejo é a própria essência do

homem, enquanto esta é concebida como determinada, em virtude de uma dada afecção qualquer de si própria, a agir de alguma maneira.”

António Damásio (2004, p. 34), estudioso de Spinoza, associa afecções a emoções e afetos a sentimentos, para afirmar que *as emoções precedem os sentimentos*. A interpretação dada pelo neurocientista português à relação dos afetos com as condutas humanas se aproxima do pensamento spinozano:

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 aprazíveis, não haveria sofrimento ou felicidade, desejo ou misericórdia, tragédia ou glória na condição humana. (DAMÁSIO, 2012, p. 19).

O *erro de Descartes* foi ignorar a potência das afecções e dos afetos, pois “a relação originária da mente com seu corpo e de ambos com o mundo é a relação afetiva” (CHAUÍ, 2011, s/p). Devem ser os afetos compreendidos como os nomes que se dá às constantes flutuações, para mais ou para menos, de nossa potência (RAMOND, 2010, p. 19).

O *homo sapiens* levou bilhões de anos para superar o *imperativo homeostático* (DAMÁSIO, 2018, p. 87) e desenvolver um sistema nervoso capaz de permitir o desenvolvimento de habilidades que o colocariam noutra patamar na escala da natureza. Essa evolução conferiu ao ser humano a capacidade de responder com maior adequação às afecções provocadas por seu meio.

Esta capacidade, que acompanha o *homo sapiens* há milênios, só se materializou a partir de funções neuropsicopedagógicas classificadas por Vitor da Fonseca (2014, p. 239) de cognitivas, conativas e executivas, constituintes da *tríade funcional da aprendizagem humana*. Para o autor, cognição, conação e execução fazem parte da plenitude das faculdades superiores do ser humano e emanam da coatividade de bilhões de neurônios; resultam de mecanismos biológicos e substratos neurológicos do cérebro, “demonstrando a impossibilidade de separar a função do sistema nervoso de qualquer forma de aprendizagem”. É assim aparelhado que o ser humano se relaciona com seus mundos, sendo instado a todo instante a reconhecer que o problema central da existência social é o problema da coexistência e, logo, da cooperação (GREENE, 2014, s/p).

Vitor da Fonseca é um estudioso das neurociências aplicadas à psicopedagogia, tendo desenvolvido estudos sobre como o cérebro humano processa informação e aprende. 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, Vítor da Fonseca: “A palavra conação tem raízes no termo latino *conatus*, pela primeira vez introduzido por Espinoza, grande filósofo racionalista do século XVII.” (2014, p. 242).

Ao ingressar na revolução cognitiva, o *homo sapiens* já havia experimentado mutações genéticas acidentais que mudaram as conexões internas do seu cérebro, as quais inseriram o ser humano numa realidade dual:

Desde a Revolução Cognitiva, os *sapiens* vivem, portanto, em uma realidade dual. Por um lado, a realidade objetiva dos rios, das árvores e dos leões; por outro, a realidade imaginada dos deuses, nações e corporações. Com o passar do tempo, a realidade imaginada se tornou ainda mais poderosa, de modo que hoje a própria sobrevivência de rios, árvores e leões depende da graça de entidades imaginadas, tais como deuses, nações e corporações. (HARARI, 2015, p. 41)

É a linguagem<sup>1</sup> que capacita o ser humano a – para além do imperativo homeostático – criar realidades imaginadas e prover significados comuns capazes de se converter em *crenças compartilhadas* que o fazem cooperar de maneira eficaz, acentuando a eussocialidade e a intersubjetividade. A história mostra que a cooperação humana em grande escala é baseada em mitos, e também que “lendas, mitos, deuses e religiões apareceram pela primeira vez com a Revolução Cognitiva”:

Antes disso, muitas espécies animais e humanas foram capazes de dizer: “Cuidado! Um leão!”. Graças à Revolução Cognitiva, o *Homo sapiens* adquiriu a capacidade de dizer: “O leão é o espírito guardião de nossa tribo.” Essa capacidade de falar sobre ficções é a característica mais singular dos *sapiens*. (HARARI, 2015, p. 41)

A natureza dual do mito, dividido entre relatos falsos e verdadeiros, foi constatada por outros pesquisadores, a exemplo de Mircea Eliade (2013, p. 25): “É significativa a distinção feita pelos indígenas entre as ‘histórias verdadeiras’ e as ‘histórias falsas’. Ambas as categorias de narrativas apresentam ‘histórias’, isto é, relatam uma série de eventos que se verificaram num passado distante e fabuloso.”

Nesse sentido, é necessário reconhecer que a “linguagem, literalmente, faz o mundo” (ADEODATO, 2014, p. 147), organizando as realidades segundo o ponto de vista do narrador,

---

<sup>1</sup> No sentido que pertence às reflexões ora desenvolvidas, a ideia de *linguagem* excede a concepção formal, segundo a qual linguagem é qualquer meio sistemático de comunicar ideias ou sentimentos através de signos convencionais, sonoros, gráficos, gestuais etc.” (HOUAISS, 2009), visto como um sistema de comunicação ou transmissão de informações. Para o fim aqui pretendido, a linguagem se serve das múltiplas habilidades retóricas do ser humano, constituindo, antes, um sistema de coexistência na coordenação de desejos, sentimentos e ações, conforme a compreende Humberto R. Maturana.

as quais, na perspectiva da retórica realista, constituem apenas relatos sobre eventos. Noutra perspectiva, que se tem por ontológica, nota-se que a linguagem produz histórias, que podem ser verdadeiras (*alethes*) ou falsas (*pseudos*) (VOEGELIN, 2012, p. 166); isto é, podem deliberadamente inventar fatos para fins de sedução e dominação ou apenas tentam descrever realidades sob a perspectiva do narrador.

Uma advertência é necessária: ao ingressar na revolução cognitiva, o ser humano traz uma *sensação ontológica atávica* (ADEODATO, 2014, p. 152), que encontrará tratamento na linguagem especificamente humana, a qual – dada sua *posição excêntrica*, que lhe permite ver-se de fora, conforme antevista por Plessner – “se distingue das formas de comunicação de outros animais porque só o ser humano persegue sua linguagem individual como algo fora de si mesmo, diferente de sua individualidade”.

Foi o desenvolvimento da linguagem que capacitou o ser humano a se posicionar – coletivamente, na dimensão cooperativa da eussocialidade – na tensão existencial por meio dos mitos. Estes, por sua vez, tornaram-se instrumentos primários de expressão das vontades de verdade, de poder e de ordem como agentes de interpretação e intervenção nos mundos. Embora críticos do uso que se faz dos mitos, muitos autores reconhecem sua excepcional funcionalidade diante de demandas por cooperação, a exemplo da Yuval Harari (2016, p. 182) ao afirmar: ficções permitem que cooperemos melhor, e o preço que pagamos é que essa mesma ficção também determina os objetivos de nossa cooperação.

A compreensão tradicional dos mitos pode ser constatada na pergunta retórica formulada por Jean-Pierre Vernant (2000, p. 17): “O que havia quando não havia coisa alguma, quando não havia nada?” A essa pergunta, diz Vernant, os gregos responderam com histórias e mitos. E, como afirma Johan Huizinga (2010, p. 17) “é no mito e no culto que têm origem as grandes forças instintivas da vida civilizada: o direito e a ordem, o comércio e o lucro, a indústria e a arte, a poesia, a sabedoria e a ciência.”

Pode-se afirmar que as narrativas míticas – efetivo exercício da retórica estratégica, nos termos da filosofia retórica aqui utilizada – foram as primeiras manifestações da razão, ainda desaparelhada de instrumentos analíticos, destinadas a atender aos impulsos de ordem, servindo de histórias supostamente reveladoras de verdades e estimulantes do exercício da vontade de poder.

Mitos como respostas à tensão existencial permitem idealizar o ser humano como, seguindo a trilha analítica de Eric Voegelin (2009, p. 467), o polo imanente dessa tensão e permanentemente disposto a transcender em direção ao fundamento. Todos os impulsos do ser humano têm essa direção, inclusive aqueles que se materializaram nos esforços de dessacralização das interpretações dos saberes e das formas de interpretação da ordem cósmica.

As idealizações transcendentais consistentes nos mitos não seduziram todos os seus destinatários, razão pela qual logo surgiram os “céticos em relação às explicações sobrenaturais da origem do mundo” (NAY, 2007, p. 21), envidando novos esforços, igualmente orientados por aquela tríade volitiva, para submeter a questão à reflexão humana, e fazendo prevalecer, progressivamente, a coerência do pensamento abstrato e filosófico, sobre a potência evocadora dos mitos. Essa inquietude e insatisfação diante das explicações míticas dos fenômenos da existência provocou uma revolução intelectual, ainda em curso, contra as fundamentações metafísicas e sobrenaturais.

Mitos e religiões passaram a ser submetidos ao escrutínio de uma nova racionalidade, a qual considerava a consciência mítica como ausência do autoconhecimento (LONERGAN, 2010, p. 505) e até mesmo uma renúncia a ele, na medida em que todas as explicações se fundamentam em representações idealizadas a partir do espanto e da incompreensão diante da natureza. Nessa quadra da história grega, o culto e a religião tinham seu lugar assegurado em grande proximidade com as estruturas mitológicas, razão pela qual a eles não se dará grande destaque. Como nota Olivier Nay (2007, p. 117)

A religião dos gregos não tem nem doutrina revelada, nem livro sagrado, nem Igreja, nem especialistas em questões divinas, nem dogma. A teologia antiga é muito mais um pensamento alegórico formado pelo conjunto das mitologias e de hinos heroicos que relatam ao mesmo tempo a vida dos deuses e a origem do mundo, que são chamadas ‘teogonias’. Ela toma a forma do mito, quer dizer, de um relato narrativo que evoca um universo imaginário.

O pensamento a que se filiou Lucrecio, em seu *Da natureza das coisas*, deriva de uma filosofia que deita raízes nessa compreensão de que a representação do universo não pode ser confiada a pensamentos mágicos concebidos a partir da ignorância diante dos fenômenos e da simples idealização proporcionada pelos sentimentos dela surgidos. Mas, sabe-se, a evolução do pensamento não leva à supremacia da razão todos os seres humanos: “O espírito do filósofo, esse espírito lógico formado para a demonstração e a crítica, não apenas encontra obstáculos na vida política, mas também não suplanta, no domínio do sagrado, os mitos e as crenças irracionais” (NAY, 2007, p. 23).

Num salto, deve-se entender que a revolução intelectual experimentada pelos gregos prossegue, até nossos dias, tendo seu ponto alto noutra revolução científica, que teve lugar por volta de 1500, no decorrer da qual a “humanidade silenciou também os deuses” (HARARI, 2016, p. 104). Nada contra os deuses, decerto, mas tudo contra sua adoção como fundamento da existência: parece ter sido essa a razão da segunda sublevação histórica do ser humano contra o sobrenatural.

Essa nova revolução não impediu o ser humano de criar novos mitos, ancorados numa racionalidade capaz de, por um lado e como afirmado, desafetivar os fenômenos, e, por outro, de auxiliar o ser humano no seu deslocamento tensional rumo ao outro polo, o do fundamento. Também essa revolução não afastou o ser humano de sua condição de *centauro ontológico*, característica que lhe confere notável ambiguidade existencial. Essa rica expressão de Ortega Y Gasset (1991, p. 29) revela que o ser do homem tem a estranha condição de que, “por um lado, está vinculado à natureza, por outro, não, já que é a um tempo, natural e extranatural, (...), cuja metade está originalmente imersa na natureza, mas a outra metade transcende-a”.

Nesse diapasão existencial, não obstante sua resistência atávica ao ceticismo (ADEODATO, 2010, p. 118), o ser humano tem sido fiel ao projeto de desenvolvimento de uma concepção naturalista do mundo, razão de sua antiga curiosidade acerca das competências do cérebro (GROSS, 1998, p. 10) e, conseqüentemente, dos avançados estudos contemporâneos desenvolvidos pelas neurociências, a reunião de saberes interdisciplinares sobre o cérebro e seu funcionamento.

Neurociências, em especial seu ramo neurociência da moralidade, podem ser vistas, como ocorre nesse trabalho, como instrumento de negação da compreensão da história humana sob as perspectivas etiológica e escatológica, resultantes do racionalismo cartesiano (ADEODATO, 2010, p. 59)<sup>2</sup>. Essa característica, contudo, não afasta mitos e dogmas, sendo que, mesmo após avanços científicos tão relevantes, assim como os caçadores e os agricultores, os profissionais de pesquisa e desenvolvimento, os cientistas, também têm seus mitos.

---

<sup>2</sup> Acerca da história, do historicismo e da filosofia retórica, que fundamenta parte dos argumentos ora construídos: “O historicismo da retórica é **sisífico**, procura ir contra essas perspectivas etiológica e escatológica. A história não dever ser pensada em termos causais nem caminha para algum ponto previamente determinável, exatamente porque os consensos temporários de sentidos são circunstanciais e infinitamente variáveis, por vezes contraditórios. Assim como Sísifo não sabe até onde, montanha acima, conseguirá transportar a pedra, a humanidade não sabe aonde vai chegar. E cada tempo histórico é construído a cada momento.” (ADEODATO, 2010, p. 60).



As neurociências têm desenvolvido novas formas de compreensão das estratégias cognitivas, conativas e executivas que orientam o homem no interior da tensão existencial. Dois dogmas neurocientíficos atuais, que têm relação direta com os esforços para obter a relação das atividades neurais detalhadas com estados específicos de consciência, são: (i) tudo o que experimentamos é resultado da atividade elétrica do cérebro e (ii) organismos são algoritmos. Vistas como método de interpretação, compreensão e interação do ser humano com seus mundos, sendo mais um impulso na busca por fundamento, as neurociências têm sido prolíficas na demonstração – empírica – das habilidades e deficiências do cérebro para orientar a conduta humana nesses processos.

É certo que as neurociências, especialmente os ramos que se inserem sob a rubrica monista materialista denominada *biologismo moral*, continuam operando a partir de idealizações, as quais vêm sendo ou não confirmadas por experimentos cada vez mais sofisticados tecnologicamente.

Dentre as idealizações que mais têm estimulado os pesquisadores está a teoria do duplo processamento cerebral – *dual process brain*, na expressão de um de seus fundadores, Jonathan St B. T. Evans (2007, s/p), que aponta para duas formas de pensar, ou duas formas de processamento de dados pelo cérebro humano, e incluem estratégias heurísticas para determinar condutas. Sobre heurística, adicione-se que João Maurício Adeodato (2013, p. 303), demonstrando a contraposição ao conceito de holismo, que prega a objetivação dos fenômenos e uma teoria do conhecimento que almeja a verdade, esclarece:

“Mais modesta é a tendência heurística, palavra com a mesma raiz grega que a interjeição heureka! Ou o verbo heurisco! (“achei!”, “achar!”, “achar!”). Menos comum hoje em dia, o uso do termo é mais antigo, remontando pelo menos ao século XVII. Em seu sentido moderno, a heurística pode ser definida com aquela série de conceitos e procedimentos que cooperam de alguma maneira para a relação do ser humano com seu meio, apesar do caráter conjuntural e provisório, fornecendo conhecimentos adequados ainda que sem fundamentação rigorosa ou pretensão de verdade definitiva. Aqui o humano é visto com biologicamente carente, um ser cuja linguagem é a única ‘realidade’ (a qual nada tem a ver com res) com que pode lidar.”

Daniel Kahneman (2012, s/p), que desenvolveu aplicações dessa idealização, reconhece a existência de dois sistemas operantes na mente, e assim os define:

O *Sistema 1* opera automática e rapidamente, com pouco ou nenhum esforço e nenhuma percepção de controle voluntário. O *Sistema 2* aloca atenção às atividades mentais laboriosas que o requisitam, incluindo cálculos complexos. As operações do Sistema 2 são muitas vezes associadas com a experiência subjetiva de atividade, escolha e concentração.

Processamentos do tipo 1 tendem a ser intuitivos, autônomos, inconscientes, rápidos e associativos; geram cognição automática. Em geral dispensam atenção controlada e exigem menores esforços cognitivos, pois dotados de certo automatismo. Os do tipo 2 são reflexivos, lentos e deliberativos. Em termos de fisiologia cerebral, melhor seria denominar essas idealizações de subsistemas, pois ambos operam no interior do sistema nervoso, constituindo objeto de estudos da neurociência das funções mentais; permitem cognição racional e controlada

Entre ambos os sistemas há estreita relação de dependência e cooperação. Conforme nota o próprio Jonathan Evans (2007, s/p), o *sistema intuitivo* será tanto menos acionado quanto mais desenvolvido for o tipo *reflexivo*. O algoritmo humano será sempre demandado diante de situações reais. Diante destas, o sistema intuitivo se guia por concepções e *priming* armazenados nas estruturas bioquímicas cerebrais, o que lhe permite usar estratégias heurísticas e preconcebidas, decorrentes de vieses, para oferecer respostas e auxiliar nas tomadas de decisão.

Sobre *priming*, Monica S. Borine (2007, p. 68), estudiosa da psicologia cognitiva, o traduz como *pré-ativação*, afirmando que se refere à influência que a exposição prévia a determinado estímulo pode acarretar na resposta a um estímulo subsequente, sem que exista consciência do indivíduo sobre tal influência. Sobre *vieses*, na perspectiva neurocognitiva, Daniel Kahneman (2012, s/p) aponta: “Erros sistemáticos são conhecidos como vieses, e se repetem de forma previsível em circunstâncias particulares.” E também: “A confiança na heurística provocava vieses previsíveis (erros sistemáticos) nas previsões deles.”

Contemporaneamente, assiste-se a uma espécie de retomada tecnológica daqueles impulsos gregos – de buscar entender os fenômenos éticos em termos físicos (ADEODATO, 2014, p. 71) –, que parece reafirmar o monismo materialista, agora por um viés biologista, donde deriva a neurociência da moralidade, da qual se tratará adiante.

A filosofia retórica realista opina sobre o tema afirmando que os monistas consideram ilusória a separação entre ser e dever ser, pois o que se chama ética, a esfera dos valores, pertenceria ao mesmo mundo que a física e a química. Adeodato (2014, p. 70) lembra que, para os monistas materialistas, as leis da física, que governam a matéria, também se aplicam à esfera da ética e só a ignorância sobre elas faz com que dualistas tenham criado esse outro mundo. Alguns autores resistem ao monismo materialista alegando sua tendência ao determinismo, que seria capaz de questionar seriamente a liberdade de escolha.

### 1.3 VERDADE E PERFECTIBILIDADE: ONTOLOGISMOS E ESSENCIALISMOS COMO EXPRESSÃO DA DEBILIDADE E DA ARROGÂNCIA DO HUMANO

A posição do ser humano na existência é ambígua, pois se ele está imerso na imanência, seus atributos o projetam rumo ao polo oposto, não necessariamente divino ou transcendental, mas um que possa funcionar como provedor de concepções racionalizantes de seus mundos. E, como afirmado acima, a *natureza das coisas* desencadeou pulsões metafísicas persecutórias de fundamentos e justificativas para a condição humana na existência.

Nietzsche (2007, s/p) notou, criticou e advertiu que esse é o ambiente propício para o surgimento de *fundamentos* produzidos pela vontade de verdade, a partir da qual desejos íntimos confortadores se tornam fundamentos abstratos defendidos com justificativas e razões perseguidas *a posteriori*. A verdade, nesse sentido nietzscheano pode ser vista como verdade imaginada e também, à maneira de Harari, como um operador linguístico-racional da vontade de ordem. Talvez se possa afirmar que a vontade de verdade, nesse sentido, não é, em si, um problema moral. Este poderia ser identificado na razão prática e na inclinação a converter uma verdade no relato a ser imposto pela vontade de poder.

Alberto Marcos Onate (1996, p. 8), fortalecendo a crítica, afirma que “a vontade de verdade é a semente da qual brotaram, cresceram e se firmaram todas as árvores metafísicas”, repetindo, com Nietzsche, que “a verdade é este tipo de erro sem o qual uma certa espécie de seres vivos não poderia viver.” Para o fim aqui pretendido, explorar a função da verdade na tensão existencial, é útil transcrever o argumento de Onate (1996, p. 9):

Num mundo em que o conhecimento e vir-a-ser se excluem, o vivente só pode persistir na existência sob a condição de acreditar em coisas delimitáveis, duráveis, ou seja, apelando continuamente para o horizonte da verdade. Sem o refúgio imaginário, sem a bússola orientadora do idêntico, unitário, incondicionado, o homem não suportaria a imponderabilidade de seu existir, sucumbindo à profusão caótica dos fenômenos.

Surge, então, uma compreensão positiva, de utilidade, da verdade produzida na tensão existencial. É de Hans Vaihinger (2015, s/p) a identificação, em Nietzsche, de uma vontade de aparecer, de ilusão, de engano que se mostra mais profunda, *mais metafísica*, do que a vontade de verdade. Surge na obra de Vaihinger essa “teoria das representações conscientemente falsas, porém úteis”. Da *vontade de aparência*, de Nietzsche, Vaihinger desenvolve sua *filosofia do como se*, ou da aparência, segundo a qual (2015, s/p):

Muitos processos e construções de pensamento parecem suposições conscientemente falsas, que contradizem a realidade ou são contraditórios em si mesmos, mas que são intencionalmente formados para superar as dificuldades de pensamento por esse desvio artificial e alcançar a meta do pensamento por caminhos indiretos. Essas

construções artificiais do pensamento são chamadas Ficções Científicas e são distinguidas como criações conscientes pelo seu caráter "Como se".

Essa forma de compreender a inteligência dos fenômenos no drama da existência está vinculada à natureza e ao aparato psicofisiológico dos seres humanos, que determina seu modo de interagir com sua realidade e seus mundos.

Angela Potochnik (2017, s/p), estudiosa da filosofia da ciência – que trabalha a partir de duas premissas: (i) a ciência é, em última análise, o projeto da humanidade e (ii) o mundo que habitamos é incrivelmente complexo – afirma que os esforços cognitivos dos seres humanos, limitados e em um mundo complexo, resulta em *idealização* generalizada. Segundo essa pesquisadora, no campo da filosofia e da ciência, “*idealizações* são suposições feitas sem considerar se são verdadeiras, geralmente com pleno conhecimento de que são falsas e frequentemente com pleno conhecimento de que são falsas.” Esse conceito se relaciona com o conceito de conjectura, desenvolvido por Reale (1983, p. 46) como simples enunciação de uma possibilidade. Adeodato (2012, p. 350), na senda de Reale, afirma que “conjectura é um modo de pensar que vai além da experiência, que transcende o evidente e o empiricamente comprovável.”

Contudo, as questões morais são constituintes do ser humano. Conforme Bernard Lonergan (2010, p. 201), o homem é um animal para o qual é indecente a mera animalidade. Por isso se torna relevante para a filosofia da ciência perscrutar acerca das implicações da idealização - conforme notado por Nietzsche, Onate, Potochnik e outros – para o que “a ciência nos mostra sobre o mundo, os níveis de organização e a relação entre os campos da ciência, a natureza das explicações científicas, o papel dos valores humanos na ciência e até os próprios objetivos da ciência” (POTOCHNIK, 2017, s/p).

Esse ingresso do homem no universo das idealizações como ensaios de inteligência dos mundos enseja a adoção de critérios de seleção daquilo que se vai compreender e da finalidade que se vai dar ao compreendido. O ser humano, como polo imanente da tensão existencial, o tempo todo se vê impulsionado em direção ao outro polo, da transcendência, o que parece autorizar o reconhecimento de que a vida humana não parece apta a se desenvolver sem metafísica, conforme notou Onate (1996, p. 11):

Nessa ótica depurada dos ranços metafísicos, a vontade de verdade seria um valioso auxiliar da vida humana, favorecendo sua manutenção e predomínio perante outras formações que disputam o mesmo terreno de efetivação. Mas não é assim que os filósofos encaram o conhecimento e a verdade: ao invés de colocá-los a serviço da vida, outorgaram-lhes um território transcendente, necessário, autossuficiente.

De fato, os processos intelectivos humanos são marcados por escolhas, inclusive de natureza moral, que permitem a construção de mundos segundo a *vontade de ordem* do intérprete e do meio que o influencia. Nesse processo, o sujeito dito cognoscente, arbitra intelecções, sabendo que excluir uma intelecção “é excluir igualmente as questões subsequentes que dela brotariam e as intelecções complementares que a encaminhariam para um equilibrado ponto de vista” (LONERGAN, 2010, p. 204).

Nesse processo de intelecção, diante da realidade dual – realidade da natureza e realidade imaginada, conforme o já citado Yuval Harari (2015, p. 41) – o ser humano se depara com dois tipos de ordem, vinculados às suas circunstâncias existenciais: uma ordem natural, marcada por certa estabilidade; e uma ordem imaginada, permanentemente sob ameaça de colapso, pois depende das crenças desenvolvidas, os mitos, no dizer de Harari (2015, p. 119). Na filosofia retórica, que guia as reflexões aqui postas, tenta-se superar os abismos existentes entre “a esfera ideal da mente humana e esfera real dos eventos” por meio da linguagem (ADEODATO, 2014, p. 42).

É então, para reduzir instabilidades e incertezas das realidades e ordens imaginadas, bem como para dar fluxo à sua vontade de ordem, que o ser humano adota procedimentos cognitivos, emocionalmente estimulados, para hiperbolizar determinadas crenças. Estas se prestam a fortalecer sua concepção dos mundos, e se dá mediante distorções epistemológicas que – quase sempre escamoteando características objetivas do fenômeno a ser compreendido – servem para conferir *status* de verdade às vontades do intérprete.

Quando, no tópico imediatamente anterior, se afirmou que *as verdades imaginadas são operadores linguístico-rationais da vontade de ordem*, a intenção era, justamente, realçar o papel das realidades e ordens imaginadas na produção de consenso, com o que se implementa a ordem desejada. Dotar a *verdade* de irresistível poder de sedução é indispensável para a formação de consensos, para o compartilhamento de ordens imaginadas, objetivos geralmente alcançados por meio do uso da retórica estratégica.

Ocorre, é certo, que os horizontes hermenêuticos – segundo Gadamer (1997, p. 399), âmbitos de visão que “abarcam e encerram tudo o que pode ser visto de um determinado ponto” – nem sempre são universalmente compartilhados, dando origem a desacordos e “conflito de crenças sobre o que é e o que não é apropriado” (NUSSBAUM, 2007, p. 25).

João Maurício Adeodato (2014, p. 68) enxerga nesses desacordos, por ele denominados de abismos gnoseológicos e axiológicos, aquelas “reações extremamente seletivas que os humanos demonstram em relação a estímulos do mundo”. Diante desses desacordos quanto às verdades e às formas de instituição da ordem desejada, que provocam embates de valores, ressaem os ontologismos e os essencialismos que caracterizam a relação do ser humano com a *esfera real dos eventos*.

Ontologismos e essencialismos devem ser compreendidos, para o fim aqui pretendido, como *instrumentos psíquicos e cognitivos de absolutização de verdades*, especificamente aquelas adotadas por quem detém mais poder e que dele faz uso para perseguir consenso ou mero apoio ao seu relato interpretativo da esfera real dos eventos, o que se dá, historicamente, com intenção de silenciar ou reduzir a relevância de relatos paralelos.

Já em Platão, que – participe da primeira virada humanística – pôs em crise os mitos e sua naturalmente limitada explicação da existência, estava presente uma teoria do essencialismo metodológico, 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” (POPPER, 1987, p. 45). De fato, em um dos *diálogos* platônicos, Teeteto apresenta a Sócrates seu modo de conhecer, afirmando 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). Diante desse relativismo explícito do jovem Teeteto, Platão faz Sócrates submeter tal opinião ao seu essencialismo, que marca a sua filosofia e a crença na *verdadeira essência das coisas*, as quais são refratárias ao pensamento contraditório, visto que a *verdade* deve prevalecer.

Claramente, os modos gnoseológicos humanos determinam suas posturas axiológicas. A arrogância gnoseológica platônica contida em seu essencialismo metodológico reconhece ao ser humano uma capacidade negada pela história e pelas ciências, qual seja, a de extrair a *verdade* dos eventos que ele experimenta, direta ou indiretamente. O ser humano pode extrair compreensões relevantes dos fenômenos, não necessariamente *verdades*.

Essa presunção essencialista e ontológica numa capacidade de descoberta da verdade fortalece outra, igualmente arrogante, a da perfectibilidade do ser humano. Desde a revolução cognitiva essa equivocada premissa seduz os seres humanos, sendo que, nos tempos modernos, recrudescer a crença na perfectibilidade, pois passou a derivar de um racionalismo que promove o culto do homem, marca do secularismo dos últimos 300 anos, que instituiu verdadeira religião humanista (HARARI, 2015, p. 236).

A conjugação dessas crenças – ontológicas e essencialistas, que culminam na perfectibilidade humana – tem sido fonte reiterada de equívocos. Hilary Putnam (2013, p. 20) assertivamente nota que a tríade ontologia, metafísica e teoria da verdade – inimiga do ceticismo, do relativismo forte e do historicismo humanista – exerceu efeito nocivo sobre o pensamento, tanto na teoria do conhecimento, quanto na teoria dos valores.

Ontólogos e essencialistas, embriagados pelos fumos metafísicos, tendem a aferrar-se à verdade e à moral que mais conforto lhe oferecem, elegendo-as como a verdade existencial. Em sua condição de *centauro ontológico*, o ser humano protege-se no manto metafísico em razão de sua resistência atávica ao ceticismo (ADEODATO, 2010, p. 118), sendo-lhe penoso emocional e intelectualmente inclinar-se a um ceticismo que reconhece sua irrelevância cósmica, como propõe Odo Marquard (2012, p. 17) e sua filosofia da finitude, a qual não vê no homem um ser absoluto.

Essa inclinação à metafísica transcendental, alimentada por concepções essencialistas e ontológicas da existência, e a resistência e mesmo rejeição a posturas céticas, constitui um problema, insolúvel, que marca toda a história do ser humano e demarca sua relação com o conhecimento e com a ética.

Bem ilustra essa assertiva a reflexão do rabino Lord Jonathan Sacks (2013, p. 59) que, invocando Isaiah Berlin, destaca a crença que – mais do que qualquer outra – se tornou responsável pelo “sacrifício no altar dos grandes ideais históricos”: “Segundo esta crença, aqueles que não compartilham a minha fé – ou raça ou ideologia – não partilham minha humanidade; na melhor das hipóteses, são cidadãos de segunda classe”.

Deu-se razão a G. Vattimo (2009, s/p) – quando disse que “o adeus à verdade é o início e a própria base da democracia” – porque o espírito essencialista produz um universalismo perverso, o qual “conduz à convicção – aparentemente fascinante, mas profundamente falsa – de que existe apenas uma verdade a respeito da condição humana, e que se aplica a todas as pessoas em todos os tempos” (SACKS, 2013, p. 63). Essa ideia leva à convicção da verdade, pois, “se eu estou certo, tu estás errado”. Jonathan Sacks (2013, p. 63) sublinha que dela “decorreram alguns dos maiores crimes da história, alguns patrocinados por religiões, e outros – as revoluções russa e francesa, por exemplo – sob a bandeira das filosofias seculares, ambas fascinadas pelo espírito de Platão.”

A retórica realista, que considera a tolerância – e não a *verdade* – o caminho ético a ser trilhado, eis que duvida da efetividade da justiça, se aproxima do pensamento de Vattimo e Sacks, defendendo que “as democracias vivem a partir da domesticação da intolerância, pois democracia significa inclusão, regras comuns, reconhecimento do outro, fragmentação do poder”, e pressupõe certa desconfiança para com o caráter humano, sua autoindulgência e sua vaidade (ADEODATO, 2010, p. 116). Uma questão que pede reflexão vem do fato de que a vontade de verdade parece derivar de um imperativo existencial nascido da insegurança ontológica e da inclinação à fuga para intelecções exclusivas e reconfortantes.

#### 1.4. INSEGURANÇA ONTOLÓGICA E ESCOTOSE: A NEGAÇÃO DA INTERPRETAÇÃO NOÉTICA

Deve-se à estrutura psicofisiológica do *centauro ontológico* a sua ambiguidade diante dos fenômenos. Incapaz de compreender os eventos nos quais está envolvido – embora sua natureza clame por intelecção, pois desta depende sua segurança íntima – o ser humano se entrega à ideia da verdade na expectativa que dela possa derivar um sentido de ordem.

Essa ideia da verdade, em suas diferentes expressões, foi o guia do ser humano na antiguidade, assim como o é na era da racionalidade moderna, sobretudo no fazer científico e jurídico-político. A ambiguidade humana referida está no modo de lidar com os eventos da esfera do real, pois ora o homem se movimenta em direção a explicações essencialistas e ontológicas – é esse o comportamento humano padrão; ora consegue negá-las e, dotado de consciência cética, perscrutar as soluções para suas demandas existenciais a partir de sua natureza limitada por suas próprias características biológicas.

Inconformado com os limites de interação a que está sujeito, nasce no humano uma revolta que o impele à transcendência, autorizando-o, intimamente, a mitificar todo fenômeno, tornando-o servo de sua vontade de ordem. Esse movimento rumo a polos de transcendência, decorre de uma dicotomia que poderia resumir a tradição do pensamento ocidental diante da ciência e da ética, conforme defende João Maurício Adeodato (2013, p. 299), e que é explicativa da referida ambiguidade.

Essa ambiguidade – que Ortega y Gasset ilustra, de modo preciso, com seu *centauro ontológico* – é revelada também na antropologia filosófica, em cujos estudos, levados a cabo por vários pesquisadores, surge essa dupla natureza do ser humano.



Apoiando-se em ensinamentos de Arnold Gehlen e Hans Blumenberg, Adeodato (2013, p. 299) reconhece que, de um lado, pode-se entender o ser humano como um ser *carente*, pobre; de outro, como um ser *pleno*, rico, segundo suas relações com seu meio:

Enquanto pleno, o ser humano possui o critério e é capaz de chegar à **verdade**, servindo-lhe a língua apenas como instrumento e a retórica como simples ornamento, pelos quais aquele que fala pode influir no meio de forma mais ou menos eficaz; como ser deficiente ou carente, o ser humano é incapaz de perceber quaisquer verdades a respeito do mundo, independentemente de um contexto linguístico, única **realidade artificial** com que é capaz de lidar.

Complementando as explicações desses conceitos que permeiam a antropologia filosófica que considera o ser humano ora como um ente pleno (*reiches Weses*), ora como ente carente (*armes Weses*):

Para os primeiros, essencialistas, a linguagem é mero instrumento, um meio para a descoberta da verdade, que pode ser aparente, para uns, ou se esconder por trás das aparências, para outros, com todas as combinações e ecletismos. O importante é a ideia de que, com método, lógica, intuição, emoção e todo o seu aparato cognoscitivo competentemente aplicado, é possível ao ser humano chegar à verdade, em seu contato com o mundo, a uma conclusão que coagiria todos a aceitá-la. Para os retóricos dos mais diversos tipos, o ponto comum tomado aqui é a convicção de que isso é uma ilusão e a linguagem é o máximo de acordo possível, constituindo o ambiente comum a todos, com ‘objetividade’ reduzida e condicionada a diferentes contextos. (ADEODATO, 2012, p. 340)

Tal divisão pode ser compreendida como a dicotomia essencialismo e retórica ou verdade e conjectura, conforme a entende João Maurício Adeodato (2012, p. 339), para quem, mudanças de paradigma na perspectiva da modernidade e da pós-modernidade relativizaram a visão do ser humano como espécie triunfante, que domina a natureza e constrói seu próprio mundo, abrindo vias para uma compreensão do homem 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.”

Essa característica ambivalente do humano reflete sua posição excêntrica, referida por Helmuth Plessner (2007), e também sua oscilação nos polos da tensão existencial, que o leva a se constituir, como notado por Hans Blumenberg (2013, p. 45), como a criatura da *actio per distans*, do agir em vista da distância espacial e temporal e que lida com objetos para ele imperceptíveis.

Nessa obra por último citada, *Teoria da não Conceitualidade*, Blumenberg (2013, p. 43) trata da teoria antropológica do conceito; conceito como produto da razão, no que remete à prática de *idealização* (POTOCHNIK, 2017), antes referida. Blumenberg reconhece a carência da aparelhagem fisiológica do humano, o que o impele a *agir à distância*, por meio de

abstrações conceituais, idealizadas, como forma de lidar com sua insegurança existencial, aqui dita ontológica.

Numa síntese, concebida a partir das idealizações sobre o homem jogado na tensão existencial, pode-se reconhecer, com Adeodato (2012, p. 339), a existência de uma antropologia rica, forte, plena, de natureza ontológica; e também de uma antropologia fraca, pobre, limitada, de natureza retórica, pois dependente da linguagem.

Inseguro ou apenas insatisfeito com o drama da tensão existencial, o ser humano deserta para a realidade imaginada, distanciando-se da esfera do real. Essa fuga ilustra um processo patológico de exclusão de interações denominado *escotose* por Bernard Lonergan. Trata-se de um processo, às vezes inconsciente, que surge da “censura que governa a emergência dos conteúdos psíquicos” (LONERGAN, 2007, p. 204). Por esse processo, a atuação do humano no drama existencial pode ser empobrecida, reduzindo-se as possibilidades de escolhas de vida. A escotose é fenômeno que exerce enorme influência sobre os processos relacionais do homem com o mundo dos eventos.

Citando Lonergan, Voegelin (2009, p. 496) usa o termo *skotosis* para se referir ao “fenômeno pneumopatológico da perda da realidade, um obscurecimento de setores da realidade” e critica o reducionismo de certas interações seletivas, as quais encontraram terreno fértil na modernidade e seu racionalismo científico, num salto lógico que renegaria os derradeiros sinais de uma consciência desenvolvida na existência, mas que, pela insuportabilidade dos temores e pelo desejo atávico por segurança e certeza – vontades de verdade e de ordem –, teria se entregado a essencialismos e ontologias promissoras da verdade e da perfectibilidade. A fantástica obra de Voegelin parece confirmar sua tese.

Para Voegelin (2009, p. 496), a existência corporal do homem é também a base de sua existência social. Por isso, ao trabalhar sobre o conceito de Lonergan, ele afirma:

Uma teoria da política teria de tratar do problema da ordem de toda a existência do homem. No presente, entretanto, o termo teoria é empregado quanto a tentativas de interpretar a ordem que postulam ou uma consciência que vagueia livre sem um fundamento corpóreo, ou um fundamento corpóreo sem uma consciência ordenadora. Tais tentativas são sintomas de uma doença que deve ser diagnosticada, o fenômeno pneumopatológico da perda da realidade, um obscurecimento de setores da realidade – *skotosis*, para empregar *terminus technicus* que Lonergan cunhou para esse fenômeno.

O advento da revolução científica, há cerca de 500 anos, não enfraqueceu a capacidade ficcional humana; quando muito, alterou seus pressupostos. Por exemplo: as teologias, inclusive aquela imiscuída na metafísica idealista, sofreram um duro golpe com o racionalismo,

que substituiu deuses antigos por novos. Conforme nota Alain Supiot (2007, p. 67), “tendo ficado vago o lugar da lei divina, o Homem não podia deixar de ocupá-lo e de ele mesmo fazer o discurso fundador de toda lei”. Os essencialismos não foram abandonados, apenas modificados.

Hans Blumenberg (2013, p. 52) nota os riscos decorrentes de processos como esses, decorrentes de escotose, que ensejam “formação de conceito em prol da totalidade, da idealidade”, e destaca a possibilidade de “descurar aquilo que se chamou, com uma palavra filosófica densa de contraste, a *vida* – a realidade, o realismo, a práxis, a existência.” Nessa passagem, para ilustrar suas preocupações antropológicas, Blumenberg (2013, p. 53) relembra – criticando idealizações e teorias puras – a anedota de Tales, que observava a noite, pelo campo, as estrelas, e caiu numa cisterna. Sua criada, que o espreitava, riu e o “censurou por se ocupar de coisas distantes lá no céu, impedindo-o de ver o que estava diante de seus pés.” Blumenberg estende seu raciocínio sobre a anedota com o sábio de Mileto, sobre a qual muita coisa bela e espirituosa já foi dita: “[...] Platão a converteu em prototípica para o seu Sócrates, cuja filosofia a tal ponto o fazia desconhecer a práxis da vida e do Estado que o conflito terminou por fim com sua morte.”

Um dos efeitos negativos desses processos de escotose é a adesão da cultura a concepções etiológicas e escatológicas da história, ancoradas em determinismos cuja veracidade os fenômenos da esfera do real não confirmam. No entanto, para que a posição humana diante da existência seja outra, mais cética, humilde e corajosa, será necessária uma reviravolta gnoseológica e axiológica que não se mostra no horizonte, salvo em apelos acadêmicos e filosóficos de pouca repercussão.

Invocando a idealização proposta por Jonathan Evans, e utilizada por John Greene e Daniel Kahneman, que propõem o reconhecimento do *dual process brain*, pode-se, embora com ressalvas, aproximar o processamento do tipo 1 – que tende a ser intuitivo, autônomo, inconsciente, rápido – à antropologia essencialista, que entrona a verdade; e o processamento do tipo 2 – identificado como reflexivo, lento e deliberativo – à antropologia retórica, que despreza a verdade ontológica e intuicionismos e faz uso de conjecturas para formar relatos mais ou menos consensuais. O primeiro tipo está convencido de que determinadas características e crenças humanas, como precisão, perfeição, racionalização e compreensão adequada dos fenômenos são necessários para a descoberta da verdade; o segundo, em oposição

e rejeitando automatismos, depende de informação para fins de deliberação. A interação desses dois sistemas, como visto, é determinante do grau de eussocialidade entre os humanos.

Cabe aqui, então, olhando agora para as antropologias filosóficas essencialista e retórica, repetir a observação de Evans (2007, s/p): o sistema intuitivo (que se aproxima, nesse último argumento, à postura essencialista) será tanto menos acionado quanto mais desenvolvido for o sistema reflexivo (vinculado à postura retórica e conjectural).

Uma contribuição para o fortalecimento e desenvolvimento da antropologia anti-essencialista, em apoio à antropologia retórica, pode ser obtida a partir da educação promotora da abordagem noética dos fenômenos, inserindo-os no âmbito da razão complexa, inimigas da ideologia do racionalismo e refratárias à ideia de verdade, embora comprometidas com a compreensão dos fundamentos da ordem e da vontade de ordem.

A ideologia racionalista, duramente criticada por Paul Feyerabend (2011, p. 95), que se enraizou no ideal racionalista cartesiano e floresceu impulsionada pelos essencialismos metodológicos, contribui grandemente para a exclusão das formas complexas de compreensão dos fenômenos. Claro que não se pode afirmar que esse modo de interpretar os eventos da esfera do real tenha sua gênese no racionalismo, basta que se considere o combate feito por Platão (2007, p. 56), via Sócrates, ao pendor relativista – conjectural, pode-se dizer – nas expressões de Teeteto. Platão via em Teeteto ameaça aos seus ideais de verdade, os quais, para o filósofo grego, seriam promotores da ordem.

Essa visão de racionalidade se identifica com essencialismos e ontologismos, dando origem àquilo que Edgar Morin (2013, p. 171) denomina *razão fechada*, dependente de essencialismos e certezas, o que promove oposição à razão complexa, compreendida assim pelo filósofo gaulês (2013, 168):

A razão complexa já não concebe em oposição absoluta, mas em oposição relativa, isto é, também em complementaridade, em comunicação, em trocas, os termos até ali antinômicos: inteligência e afetividade; razão e desrazão. *Homo* já não é apenas sapiens, mas *sapiens/demens*.

Referindo-se a Maurice Merleau-Ponty e Cornelius Castoriadis, Morin (2013, p. 169) defende que, diante da deflagração das mitologias e das racionalizações, é imperativo salvaguardar a racionalidade como atitude crítica e vontade de controle lógico, mas “acrescentando-lhe a autocrítica e o reconhecimento dos limites da lógica.” Em acréscimo, Morin afirma (2013, p. 169):

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).

Em articulação com as premissas da razão complexa, a concepção noética dos eventos também posiciona o ser humano como um agente de mudanças diante do estado de coisas gerado pelos essencialismos, incluindo aqueles derivados do racionalismo cartesiano. Vendo o homem em sua posição excêntrica, Marc Halévy afirma:

Esse homem tem duas possibilidades: ou se fecha em sua esquizofrenia racionalista e *crê* firmemente que o mundo se assemelha a ele, para assim fazê-lo entrar por bem ou por mal em sua visão, ou compreende que suas modalidades neurobiológicas próprias não passam de ferramentas fracas e débeis – *subjetivas, humanas, demasiado humanas* – que ele deve superar para ir ao encontro do real como tal.

Assim, mais próxima das premissas da tríade neurofuncional, de Vitor da Fonseca (2014), e combatendo as aporias da tríade racionalismo-cientificismo-progressismo, está o que Marc Halévy chama de *revolução noética*. Para o autor (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”.

Baseando-se na teoria da complexidade e no evolucionismo cósmico, Halévy (2010, p. 14) entende que a revolução noética – do grego *noos*: espírito, inteligência, conhecimento – exprime a passagem da *sociosfera* para 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). *Noosfera*, por sua vez, também inserida na complexidade cósmica, insere-se como dimensão pensante, em articulação com outra dimensão, denominada *gnosiosfera*, composta por conhecimentos e associações ideais. A ultrapassagem da racionalidade racionalista (HALÉVY, 2010. p. 186) é um dos objetivos da revolução noética.

A ciência noética, como se vê, maneja conceitos específicos, os quais pedem esclarecimentos adicionais para que o argumento noético seja melhor compreendido. *Evolucionismo cósmico*, por exemplo, é assim compreendido:

“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).

*Noosfera*, concepção de Teilhard de Chardin, recebe a seguinte explicação de 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 definiu do seguinte modo: ‘Noosfera (ou esfera pensante) superposta coextensivamente [...] à biosfera’, em *La place de l’homme dans la nature* (Paris, Plon, 1995). 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).”

Sobre *gnosiosfera*, Marc Halévy (2010, p. 14, n. 2) afirma:

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

Claro está que a tríade essencialismos-ontologismos-racionalismos influencia negativamente os exercícios gnoseológicos e axiológicos humanos, pois criam vias de acesso à escotose, impedindo que as interações com os fenômenos se deem de modo menos reducionista. Por tais vias, a vontade de ordem é submetida aos eflúvios da vontade de verdade e da vontade de poder, todas a reboque de essencialismos que ficam nas bordas metafísicas dos eventos, deles tirando versões que sirvam aos desígnios atávicos do ser humano.

Os capítulos que se seguem tentarão demonstrar quão imperativa é a superação dessa tríade redutora, sabendo que, hoje, como já demonstrado nas reflexões feitas a partir das neurociências, novos aliados epistemológicos têm vindo em socorro dos seres humanos que procuram se libertar das gaiolas metafísicas e seus ontologismos. Há uma variável de estudos ligada à consciência e ao intuicionismos que desloca o sentido de compreensão dos fenômenos que influenciam a moralidade e os comportamentos.

Para tal fim, esse trabalho parte da retórica realista, filosofia profundamente cética e, por isso, antagonista dos essencialismos e ontologismos. É, certamente, a filosofia mais aparelhada para lidar com as neurociências, produtoras de saberes fundamentais no desenvolvimento desse trabalho, pois nela não surge perplexidade quando se diz, com Harari (2018, s/p): “Eu nunca reajo aos acontecimentos do mundo lá fora; sempre reajo às sensações de meu próprio corpo.” Nem se surpreende quando Eagleman (2017, p. 61) trata o cérebro como

se fosse um grande hermenêuta sensorial, e afirma que “nossa experiência da realidade é a construção definitiva do cérebro”, para complementar: “Ninguém tem uma experiência da realidade objetiva que realmente existe; cada criatura percebe apenas o que foi evoluída para perceber.”

## 2 IMPULSOS VOLITIVOS E A DEMANDA POR UM FUNDAMENTO ÉTICO DO DIREITO

### 2.1 RACIONALIZANDO E REDUZINDO AS ORDENS JURÍDICAS

No capítulo anterior, a tríade volitiva – verdade, poder e ordem –, com destaque para esta última, foi apresentada como instrumento de estruturação dos mundos. Daquelas vontades, deduz-se, são extraídos conceitos que se convertem no amálgama dos saberes e nos fundamentos morais da ordem almejada. Porém, sua natureza essencialista, ancorada em representações metafísicas e antropomórficas do ser humano, considerado como um *império no império*, tem sido a causa de muito irrealismo e desentendimento, sobretudo quando se perscruta sobre os fundamentos éticos da ordem sociopolítica.

Também foi mencionada a capacidade de idealização dos gregos diante da pergunta, formulada por Vernant (2000, p. 17), “o que havia quando não havia coisa alguma, quando não havia nada?”. Como visto, as idealizações gregas na fase pré-filosófica – segundo Arthur Kaufmann (2007, p. 32), “na época arcaica pré-filosófica (antes do século VII a.C.), o homem não se questionava sobre a legalidade do que acontece.” – fundaram “as grandes forças instintivas da vida civilizada, com destaque para o direito e a ordem” (HUIZINGA, 2010, p. 17), a partir dos quais floresceram outras instituições que têm estruturado as sociedades.

Mas a complexificação das formas de vida exigiu novas idealizações. Organizar as cidades e suas demandas implicava reconhecer que a faculdade de julgar do homem “escapava à potência da religião e dos mitos” (NAY, 2007, p. 18). Implicava também admitir que, se até certo ponto o pensamento político não tinha autonomia diante das representações e idealizações míticas e religiosas, tornava-se imperativo o desenvolvimento de uma razão política apta a fornecer elementos estruturantes da vida social.

Tal fenômeno, que se repetiria na modernidade, foi vivido pelos gregos já a partir dos pré-socráticos, que foram compelidos à superação da *amekhania*, o abandono aos poderes ocultos, insurgindo-se contra uma mundividência integralmente mitológica que determinava o seu modo de existir (KAUFMANN, 2007, p. 32). Em Heráclito (1996, p. 86), por exemplo, tem-se a crítica à imagem estática e objetivista do pensamento vigente, e a proposição de uma imagem dinâmica, além do enaltecimento da razão universal, que domina todos os acontecimentos. Esse filósofo registrou sua rejeição ao desapego à razão afirmando: “É próprio das almas bárbaras confiar em sensações sem razão (*logos*).”



Os impulsos volitivos citados no capítulo anterior, inclusive aqueles marcados pela ausência de ceticismo, compeliram aquelas comunidades a se organizar segundo regras políticas e morais, e estas precisavam de fundamentos de algum modo racionais, originados da tensão existencial e capazes de oferecer racionalidade ao espaço público, pois “o primeiro traço constitutivo da vida política da cidade é a importância dada à argumentação e ao debate na condução dos assuntos públicos.” (NAY, 2007, 29). Há, então, uma associação direta entre o surgimento das cidades, e suas complexidades, e o aparecimento do pensamento racional voltado para a constituição de uma ordem jurídica. Esse pensamento, embora qualificado como racional, jamais deixou de ser influenciado pelas vontades objeto do capítulo anterior.

Destaque merecido se dá ao surgimento das questões morais na esfera pública, que reclamam nova concepção de justiça, e à ascensão do pensamento jurídico. No primeiro caso, tem-se a conformação moral de uma nova idealização da justiça, denominada *dikê*, “que se exprime numa norma superior a todos e é estabelecida pela razão humana”, não constitui regra inscrita na natureza e nem traduz norma divina (NAY 2007, p. 26). Com a *dikê*, os gregos inventaram uma nova concepção da vida política. No segundo caso, fala-se da expansão de um modo de pensar a sociedade segundo um *direito escrito*, procedimentalizado. “O espírito jurídico ganha também uma vida pública”, diz Olivier Nay.

Tércio Sampaio Ferraz Jr. (1994, p. 53), tratando o direito como símbolo de retidão, equilíbrio e vocacionado para ser um elemento organizador, esclarece:

[...] a palavra *dikê*, que nomeava a deusa grega da Justiça, derivava de um vocábulo significando limites às terras de um homem. Daí uma outra conotação da expressão, ligada ao próprio, à propriedade, ao que é de cada um. Donde se seguia que o direito se vinculasse também ao que é devido, ao que é exigível e à culpa. [...] Assim, *dikê* era o poder de estabelecer o equilíbrio social nesta conotação abrangente.

E já estavam lá, nas origens do direito ocidental – conforme Helmut Coing (2002, p. 26), “a questão a respeito da natureza do direito foi primeiro colocada pelos gregos, que deram respostas que ainda codeterminam a discussão atual.” – as questões fundamentais que, atravessando os séculos, pautam aquelas vontades humanas. Justiça e verdade, por exemplo, estão presentes nos debates sobre moralidade pública e privada, sendo submetidas – a partir da linguagem que as conceitua e instrumentaliza – aos influxos dos impulsos volitivos, conforme já tratados. Afinal, é daquela tríade volitiva que o ser humano extrai, na tensão existencial e por meio da linguagem, conceitos como verdade, justiça, tolerância e direito.

Reconhecendo a complexidade das aglomerações humanas, Platão (2014b, 372e) afirma que “a justiça e a injustiça nascem nas cidades”. E após usar a analogia entre o indivíduo

e a cidade, vistos como microcosmo e macrocosmo, afirma: “O que dá nascimento a uma cidade – disse eu – é, creio, a impotência de cada indivíduo de bastar-se a si próprio e a sua necessidade de uma multidão de coisas.” Em seguida, pergunta: “[...] ou pensas existir outra causa qualquer na origem de uma cidade?” (PLATÃO, 2014b, 369b).

A revelar as nuances da moralidade em ambientes plurais, acentuadas pelo meio urbano e suas características, no *Górgias* Platão apresenta dois dos mais contundentes dilemas da filosofia do direito. O primeiro surge quando Cálicles – demonstrando a compreensão dicotômica sofística – afirma que “na maior parte dos casos, natureza e lei são contrárias entre si” (2014a, 482e), estabelecendo a divisão que marcaria a humanidade, opondo a razão jurídica à natureza. O segundo, diretamente ligado à ideia de justiça nas normas, nasce de outra provocação de Cálicles em suas alterações com Sócrates: ele afirma que “os promulgadores das leis são os homens fracos e a massa” (2014, 483b), com o que pretendem impedir que os melhores – agraciados que seriam pelas leis da natureza – adquiram vantagens, acumulem bens e estabeleçam seu domínio. Claramente, Platão vocaliza em Cálicles sua rejeição à democracia, pois sua personagem a considera um instrumento de contenção dos mais fortes, a quem o filósofo reconhece o direito de submeter os mais fracos, hipótese que se alinha à sua concepção aristocrática da política, na qual só os mais aptos teriam direito à liderança e ao domínio.

É certo que a abordagem ora feita, calcando-se na filosofia do direito da Antiguidade, não pretende tratar como meros traslados os institutos e modos de pensar a política e a ordem jurídica próprias da Antiguidade na racionalidade moderna, pois é sabido que o *logos* dos gregos não deve ser confundido com a razão do Iluminismo, do mesmo modo que a ordem jurídica de então não deve ser equiparada ao direito que surgiria. Olivier Nay (2007, p. 24), analisando a relação entre ambas as razões, afirma que os filósofos de então, embora sensíveis ao pensamento lógico, não atribuíam à razão vocação universal que faria dela um princípio que permite dominar o mundo natural ou mudar o curso da história humana. Concordando com Nay, tem-se que a razão antiga não é nem instrumental, nem experimental, não procura dar explicação científica dos fenômenos, e menos ainda transformá-los. É uma razão propriamente *política*, destinada a agir sobre a vida da *polis*; não é uma razão universal que busca instituir e dominar, pela ciência e pela técnica, a ordem do mundo.

As sucessivas transculturações havidas desde então influenciaram mudanças nas mais diversas culturas e por elas foram influenciadas, estabelecendo relações às vezes simbióticas, às vezes de mútua destruição criativa. Na trajetória dos valores inicialmente elaborados pelo

gênio helênico, atravessando tempos e espaços multiculturais, não é difícil ver a presença das vontades já referidas, com destaque para a *vontade de ordem*.

Nesses processos de transculturação, em especial na era que fortaleceu a religião humanista, o Iluminismo, são notáveis certas transformações. No geral, elas são a gênese de crenças que, alimentadas pelos essencialismos platônico-cristãos, promovem a perfectibilidade do homem e seus dons, já que feito à imagem e semelhança do Divino. Não surpreende, portanto, que o racionalismo surgido dessas crenças tenha passado a tratar o homem, efetivamente, como um *imperium in imperio*. E uma característica dos racionalismos modernos é sua vocação reducionista das dimensões dos fenômenos, que se converteu em técnica para domar as paixões, disciplinar os desejos e promover a ordem, o maior de todos os desejos, segundo os ditames das ideologias religiosas de então.

Exemplo de reducionismo epistemológico, com graves efeitos axiológicos e, conseqüentemente, teleológicos, é a modalidade científica do racionalismo, o qual vai influenciar a relação das pessoas com as ordens jurídicas e o direito. Esse tipo de epistemologia não considera, ainda, variáveis intuicionistas que antecedem as estratégias racionais.

Mirando em maior precisão terminológica, deve-se esclarecer que ordem jurídica e direito não são sinônimos. O uso contemporâneo das expressões como se unidas por relação de sinonímia tem sido objeto de crítica de muitos doutrinadores, a exemplo de Amílcar de Castro (1967, p. 125), para quem:

Os pensamentos de que se compõem as ordens jurídicas mudam no tempo e no espaço; as ordens jurídicas incessantemente se renovam, em todas as épocas, em todos os lugares, enquanto o direito propriamente dito permanece invariável, como forma constante de concretização de qualquer ordem. Direito é sempre a mesma forma de apreciação das atividades e inatividades humanas. Em suma: ordem jurídica é conceito sociológico (substancial), enquanto o direito é conceito formal. Por isso mesmo, enquanto a ordem é mudável, o direito é invariável; enquanto a ordem pode emanar de várias fontes, o direito só provém da decisão judicial, por onde também flui a ordem, sendo o juiz um de seus artífices. Ordem jurídica e direito são conceitos inconfundíveis.

Isolado em seu 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, a qual promoveu homogeneização cultural e normativa, trituradora das diferenças (MORIN, 2013, p. 161).

No curso das referidas transculturações dá-se a universalização cultural nos diversos continentes geograficos, cujas comunidades juridicamente organizadas haveriam de promover as necessárias adaptações a um modelo jurídico-normativo, sendo a forma mais eficiente, senão

a única, de se inserir no *sistema-mundo*, a implementação racional de uma *ideologia jurídica*. Essa ideologia haveria de se organizar, segundo o método científico, para conferir legitimidade às suas pretensões normatizantes.

Esses conceitos – sistema-mundo e ideologia jurídica – são usados, respectivamente, por Immanuel Wallerstein e Michael Tigar e Madeleine Levy, quando tratam de compreender os fundamentos do direito e da economia.

A ideia do *sistema-mundo* (WALLERSTEIN, 2012, p. 17) serviu à análise da divisão internacional do trabalho imposta pela estrutura capitalista, que, perseguindo eficiência econômica e ordem jurídica, divide o mundo em três níveis hierárquicos: centro, periferia e semiperiferia, conferindo a cada país um papel na ordem produtiva capitalista, observando interesses, capacitação tecnológica, disponibilidade de matéria-prima e mercado consumidor, o que implica num desequilibrado padrão de troca e numa relação de dependência entre países periféricos e centrais. Cada nível tem seus próprios direitos e seus próprios fundamentos; transversal a todos eles está a necessidade de ordem, indispensável à sua sustentação.

Michael Tigar e Madeleine Levy (1978, p. 275) usam a expressão *ideologia jurídica* para referir o papel desempenhado pelo direito na ascensão da burguesia setecentista ao poder. Essa ideologia, dizem os autores, assumiu a forma de sistemas crescentemente abrangentes e altamente estruturados de direito positivo. Os autores reconhecem a historicidade do direito como um fenômeno conformado pela ação de grupos de pessoas em um dado estágio de desenvolvimento da sociedade.

Radiografando sua era e as transculturações modernas que a constituíram, em clássica abordagem sobre poder e dominação legítima, Max Weber (2016, p. 544) afirmou que as bases da legitimidade da dominação são apenas três: dominação legal, dominação tradicional e dominação carismática. Os dois últimos tipos de dominação mostram-se dependentes de um “fazer-se acreditar” (2016, p. 547). No caso da tradicional, que Weber divide em patriarcal e estamental – exige-se, para a legitimação servilmente se manifestar, a crença “na santidade das ordenações e dos poderes senhoriais de há muito existentes.” No caso da carismática, a legitimação depende de características do dominador que se constituem fontes de devoção: dotes sobrenaturais, faculdades mágicas, revelações, heroísmo, poder intelectual ou de oratória, o inaudito, capazes de provocar arrebatamento.

Numa síntese, para Weber (1998, p. 26), a legitimidade decorre da crença no dever-ser de uma norma, argumento com o qual expõe seu entendimento de que a legitimidade referente a fins racionais – própria da ordem jurídica e seu corolário objetivo, o direito – se garante pela hipótese da coação, seja física, seja psíquica. Não surpreende o fato de que, de todas as formas de legitimação, a que mais eficácia demonstrou foi aquela que vinha acompanhada de forte coerção por parte do Estado, o senhor desejante e dependente de ordem para cumprir seu mister, embora isso nem sempre tenha sido suficiente.

Ora, já é de senso comum que o formalismo jurídico-científico derivado do racionalismo moderno, esse mesmo objeto da análise de Weber, fortaleceu as estruturas políticas do Estado, “que passou a pretender o monopólio do direito” (ADEODATO, 2014, p. 56). Monopólio obtido ao custo de legitimação assegurada pelo silenciamento das outras ordens que, disputando com a jurídica, organizavam as sociedades.

Reconhecendo a estreita relação entre a política da modernidade, baseada no Estado-nação, a racionalidade emergente e as formas jurídicas, João Maurício Adeodato (2014, p. 58) complementa:

Com o Leviatã nasce uma filosofia jurídica para satisfazer a necessidade de separar o direito das demais estruturas sociais normativas, um direito que precisa de uma ciência, com objeto e métodos específicos, uma estrutura hierárquica de suas fontes, dentre as quais precisam sobressair as estatais, dados o monopólio da jurisdição e o império da lei.

Por essas vias, o mundo moderno assistiu à redução de todas as ordens ao imperativo do direito, o que se deu na esteira da privatização das demais ordens sociais e na pulverização da ética (ADEODATO, 2014, p. 59), problema ainda insolúvel, embora diante do triunfo do direito como instrumento racional da vontade de ordem. O Estado, antes e mais em sua roupagem moderno-liberal, ao reduzir as diferentes ordens normativas ao direito dele emanado, se apropriou das fontes do direito, mas não resolveu suas aporias gnoseológicas e axiológicas.

## 2.2 AINDA O DEBATE MILENAR: JUSNATURALISMO E POSITIVISMO

O Estado surgido da epopeia de transculturações feitas de vontades, idealizações, suor e sangue trouxe a pretensão de conduzir a humanidade – primeiramente a ocidental – de um ficcional estado de natureza para um estado social e político, nominado estado civil. A trajetória seria marcada por ontologismos e essencialismos, como já se viu, fonte de soberbas teorias que pretenderam estabelecer, simultaneamente, a origem do Estado e o fundamento do poder político a partir de idealizações e alinhamento de vontades, inclusive de verdade, poder e ordem.

Esse acordo de vontades selará certo tipo de consenso e pretenderá dar fim ao estágio pré-político, aquele estado de natureza, e iniciar a sociedade política, o novo estado civil (STRECK e MORAIS, 2006, p. 29).

A amalgamar esse arranjo, estava a ideologia jurídica instituidora da crença num certo tipo de ordenamento jurídico, resultante da substituição – pelo silenciamento e desvalorização institucional das ordens alternativas – de um *pluralismo normativo* por um *monismo normativo*. Antes, porém, segundo Olivier Nay (2007, p. 112), após o decurso entre os séculos V e X, quando a Europa não conhecia ainda nenhum sistema de direito de caráter pretensamente universal, entre os séculos XI e XII se consolida o primeiro sistema jurídico ocidental.

Esse sistema era o direito canônico, sobre o qual se erguem as teorias do direito natural. Nessa quadra histórica, segundo Harold Berman (2006, p. 23), acreditava-se, em geral, que o direito humano derivava em última análise, e deveria ser testado em última instância, pela razão e pela consciência, ambas frutos de teorias baseadas na teologia cristã e na filosofia aristotélica, mas também fundadas na luta entre autoridades eclesiásticas e seculares e na política do pluralismo. Diz Berman que, de acordo com a filosofia da época, “qualquer norma, seja costumeira, seja derivada da lei, não teria validade como Direito e poderia ser ignorada se não fosse conforme o Direito Natural.”

Insinua-se, nesse ponto do trabalho, a dicotomia que envolve o conceito de direito, sendo necessários esclarecimentos teóricos, o que se faz com o fim de afastar a polissemia marcante que o envolve. Abbagnano (2000, p. 278) explica essa dualidade:

A observação da disparidade e da discrepância entre os direitos vigentes nas sociedades humanas, bem como do caráter imperfeito de tais direitos, logo conduziu à noção de direito natural como fundamento ou princípio de todo direito positivo possível, ou seja, como condição de sua validade. O direito natural é a norma constante e invariável que garante infalivelmente a realização da melhor ordenação da sociedade humana: o direito positivo ajusta-se em menor ou maior grau, mas nunca completamente, ao direito natural porque contém elementos variáveis e acidentais que não redutíveis a este. **O direito natural é a perfeita racionalidade da norma, a perfeita adequação da norma ao seu fim de garantir a possibilidade de coexistência. Os direitos positivos são realizações imperfeitas ou aproximativas dessa normatividade perfeita.** – Destaques inexistentes no original.

Assim, o direito positivo é expressão a ser compreendida como dotada de duas cargas semânticas substancialmente distintas. A primeira, aponta para “o conjunto dos direitos que as várias sociedades humanas reconhecem”, os quais se fundavam num direito natural eterno, imutável e necessário (ABBAGNANO, 2000, p. 278). A segunda, vincula-se ao conceito

positivista de ciência, com pretensa exclusão da metafísica. É dizer: o direito positivo tornou-se positivista, à maneira da filosofia de Augusto Comte.

O pendor reducionista do direito positivo pré-moderno – sempre marcado por uma vontade de verdade somada à pretensão de poder e de ordem – encontrou forte aliado na filosofia social positivista de Augusto Comte. Nesse sentido, o direito já era positivista, no sentido comteano, antes das construções desse filósofo. Como notou Karl Larenz (2005, p. 45), a ciência do Direito teve uma plena participação no pendor geral para o positivismo, cuja presunção de cientificidade fazia dele um *naturalismo*:

Como movimento adverso, não só do Direito natural racionalista-dedutivo e da atitude metafísica de base da filosofia idealista alemã, como do romantismo e da velha “Escola Histórica”, o positivismo, na ciência do Direito, bem como no seu entendimento da ciência em geral, caracteriza-se pelo seu empenho em banir toda a “metafísica” do mundo da ciência e em restringir rigorosamente esta última aos ‘factos’ e às leis desses ‘factos’, considerados empiricamente.”

Postos esses esclarecimentos, afirma-se que o reconhecimento do direito natural, mesmo no interior das instituições formais, não arrefeceu a fenomenologia do descenso de legitimidade (PEREIRA, 2009, p. 178) que marcaria o fim da abarcante pluralidade normativa. Ao contrário, a apropriação das fontes do direito por grupos exclusivistas reduziu e estreitou as hipóteses de pluralidade, ainda que se propagasse ideias de universalidade. O historiador franco Olivier Nay (2007, p. 114) faz notar que, a partir do renascimento do pensamento jurídico, no século XII, o direito se converte num espaço de disputa no qual o poder político, por seus diversos atores, intenta promover a legitimidade e a validade – pelo conteúdo e efetivação das normas – de suas próprias vontades.

Muito antes das interpretações acerca da dominação e da legitimação construídas por Max Weber, os titulares e aspirantes do poder político notaram que a força não pode ser o único garante do reconhecimento e da legitimidade, sendo indispensável a presença de um elemento psíquico capaz de criar identidade afetiva, algo que só pode ser alcançado por meio da retórica. Importa reconhecer, com Tércio Sampaio Ferraz Júnior (1994, p. 174), que a validade da norma “não é uma qualidade intrínseca, isto é, normas não são válidas em si: dependem do contexto, isto é, dependem da relação da norma com as demais normas do contexto.”

Por isso se assiste, há milênios, conflitos pelo controle das manifestações da ordem jurídica. A apropriação das fontes do direito permite a adaptação de seu conteúdo formal e material e a sua submissão aos procedimentos e valores escolhidos arbitrariamente por seus titulares. Encapsulados como verdade ontológica e organizados segundo uma razão jurídica

específica, esses valores pretendem silenciar as outras vontades de verdade. Assim se processa a unificação das ordens: pela inibição do pluralismo jurídico e supressão das vontades de ordem concorrentes, normalmente oferecendo-se em troca o pragmatismo que promete um ordenamento jurídico supostamente baseado em *invariantes axiológicas* (REALE, 2002, p. 210).

Assim, pode-se reconhecer que a razão jurídica é potencialmente um instrumento de reconhecimento das virtudes do poder na medida em que lhe é possível legitimá-lo por meio das formas jurídicas. Exemplo histórico desse fenômeno é relatado por Quentin Skinner (1996, p. 394), quando demonstra que “o século XVI não presenciou apenas os primeiros passos da ideologia absolutista, mas também a emergência de sua grande rival teórica, a teoria de que toda autoridade política é inerente ao povo.” Desse fato se extrai que ideias revolucionárias como essas – que enalteciam a presença popular nos processos políticos decisórios – erodiam as bases do regime retirando-lhe legitimidade ao apresentar outras perspectivas políticas e colocar sob dúvida as próprias fontes dos fatores de ordem, com destaque para o direito.

Claro que essa relação entre ordem, direito e fontes vai se consolidar na modernidade, que traz uma determinada forma de organização jurídico-política muito característica (ADEODATO, 2012, p. 197), promovendo a dissociação entre os ideais de direito e de justiça como condição para a dogmatização do primeiro. Adeodato (2010, p. 34) nota que a complexidade social típica da modernidade fez eclodir conflitos sociais cujo controle somente se tornou possível por meio da “relativa emancipação do direito em relação à moral, à religião e outras ordens normativas”. Nesse processo, o positivismo filosófico atuou com grande importância a partir de sua promessa de redução e simplificação dos fenômenos a partir de preceitos científicos.

Não integra o conjunto de intenções desse trabalho discutir a modernidade e suas implicações. A existência de muitas modernidades, a complexidade do conceito e o seu caráter controverso (RUBIO, 2014, p. 65) não permitiriam enfrentar, aqui, o desafio. Não obstante, deve ser destacado que a estatalidade juridicamente formalizada que marca essa era depende do caráter imperialista do seu discurso moral, o qual impede a subsistência de discursos justificadores insulares, específico, representativos de outros valores, conforme nota Carlos Nino (2014, s/p).

Segundo o paradigma moderno, o direito positivo-estatal é o principal elemento organizador da complexidade. Esse fenômeno é facilmente reconhecido na supressão do



pluralismo jurídico por meio da submissão das outras esferas de ordenação e normatização à dogmatização jurídica produzida pelas estruturas estatais, com destaque para aquela de natureza constitucional.

Essa perspectiva torna evidente que a apropriação das fontes de manifestação do direito – que, na modernidade foram concentradas no Estado, constituído reducionista e equivocadamente como sede do poder político, por quem titulariza outras formas de poder – v.g., o moral e o religioso, o intelectual e o econômico, e o midiático – e brande os respectivos interesses como *verdades essenciais* – permite teorizar e praticar formas de outorga de legitimidade para que seja constituído um marco regulatório universal segundo seus valores. Ilustrando o raciocínio, refira-se à observação de Barrington Moore Jr. (2006, p. 146) sobre o quanto atividades bem-sucedidas na esfera econômica demandam, para seus necessários desenvolvimento e manutenção, ordem e controle na esfera política (MOORE JR., 2006, p. 146), que ele aponta como a causa principal da constituição do Estado moderno liberal e do direito positivo como instrumento legitimador de sua ação.

Dada sua natureza antitética, a relação entre jusnaturalismo e juspositivismo é considerada uma das dicotomias mais importantes na história do direito ocidental (ADEODATO, 2014, p. 83). Querela antiga, põe em questão exatamente se os seres humanos estão autorizados a criar livremente o direito ou se devem observar supostos limites transcendentais, ou seja: se o direito produzido pelos agentes políticos estaria ou não limitado por um direito natural. O pano de fundo dessa querela não poderia ser outro: a questão da conduta humana e seus valores, um problema axiológico e de legitimidade da pretensão normativa que busca fundamento de legitimidade na moral, para além do direito positivo.

João Maurício Adeodato afirma, de modo esclarecedor (2014, p. 82):

[...] a questão axiológica envolve a noção de legitimidade, cuja evolução no Ocidente pode ser vista como um caminho que vai progressivamente da crença em conteúdos éticos prévios dos jusnaturalismos até a total disponibilidade ética dos positivismos, num processo descontínuo, é certo, sisífico, porém facilmente perceptível [...].

O problema ora exposto, cuja centralidade nesse trabalho é reconhecida, remete à pretendida transição entre jusnaturalismo e juspositivismo, pois esse processo resultou em progressiva redução axiológica na produção do direito positivo, efeito da relativização excessiva do pluralismo jurídico. Adeodato aprofunda a análise (2014, p. 82):

O direito perde referências éticas externas, a legitimidade torna-se legitimação e passa a identificar-se não somente com a legalidade, mas com a validade mesma do direito

positivo; justo, ético e legítimo é aquele direito produzido por autoridade competente segundo um rito de elaboração prescrito pelo próprio ordenamento jurídico.

O substrato ético dessa querela permanece alimentando o debate moral e político, tornado mais importante em face da complexificação dos fenômenos sociopolíticos nas sociedades contemporâneas, mas o direito propriamente dito fica eximido dessas questões. Nesse contexto, o direito positivo continua dependente de legitimação, e para além de meros procedimentos, de um sistema de valores. A questão que anima os espíritos perscruta os fundamentos desse sistema. Se ele terá base racional, utilitária, religiosa ou biológica é o debate que remanesce.

A atualidade e a relevância desse dualismo conflituoso sugerem ressalvas diante de determinadas análises. A primeira está, por exemplo, em Karl Larenz (2005, p. 113), quando afirma que, por causa da jusfilosofia, a metodologia do direito teria abandonado o positivismo na primeira metade século XX, com reflexos na dogmática respectiva. Larenz vê esse abandono como efeito da combinação entre jusnaturalismo e historicismo, nascida de filósofos da ética jurídica, que tentavam, como Rudolf Stammler e Gustav Radbruch, introduzir na filosofia e na metodologia do direito a idealização de um direito positivo que possuía a característica da justeza, o problema do direito justo e da justiça. Esses e outros jusfilósofos tratavam a filosofia do direito como consideração valorativa do direito, reconhecendo a moral como fundamento de validade do direito, como fim do direito (RADBRUCH, 2004, p. 56), donde deriva a importância, reconhecida por Radbruch, ao dualismo metódico do *dever* e do *ser*.

Também reclama ponderação a assertiva de Tércio Sampaio Ferraz Júnior segundo a qual estaria enfraquecida a dicotomia direito positivo e direito natural. Após afirmar esse enfraquecimento, o autor esclarece estar tratando de um “enfraquecimento operacional da dicotomia”, o que torna menos censurável a observação. Esse pensamento se aproxima, em bases e objetivos, daquele de Karl Larenz, chegando a especificar que “uma das razões do enfraquecimento operacional da dicotomia pode ser localização na promulgação constitucional dos direitos fundamentais” (FERRAZ JÚNIOR, 1994, p. 171), ocasionando uma proliferação de direitos fundamentais, pois a trivialização dos direitos fundamentais teria sido precedida pela trivialização do próprio direito natural.

Tais opiniões apontam para um resgate dos pluralismos, o que poderia implicar no enfraquecimento do juspositivismo moderno e numa internalização normativa de preceitos jusnaturalistas. Contudo, sob qualquer perspectiva do direito positivo – aquela que reconhece este como o direito oriundo de autoridade, que reclama obediência, ou aquela vê o

entrelaçamento de direito positivo com a filosofia positivista – essas visões de Larenz e Ferraz Júnior precisam ser reconsideradas à luz das transformações operadas na esfera pública, sobretudo no âmbito da globalização econômica.

O que se pode aceitar, sem incorrer em desrespeito aos eventos históricos, é que a filosofia do direito fez entrar em crise a ideia de fundamento como verdade universal, oponível a todos, pondo sob crítica a ontologia que marcava certas idealizações do direito. Porém, a crise da dicotomia não implicou em sua superação. Bem vistos os fatos, persiste a dicotomia, inclusive como objeto de teorizações e idealizações balizadoras dos fundamentos do direito e determinantes das instâncias decididoras.

Na perspectiva do direito positivo, tema importante é a tendência de enfraquecimento do poder centralizador do Estado, cuja pretensão de monopólio na produção das últimas instâncias decisórias jurídicas foi exatamente uma das características marcantes da modernidade, desde Hobbes até a autopoiese da teoria dos sistemas (ADEODATO, 2014, p. 253). A cada vez mais presente hipótese de um *Leviatã global* (BOLZAN DE MORAIS; NASCIMENTO, 2010, p. 80) ameaça, não o direito positivo e seu protagonismo, mas o Estado-nação e sua autonomia. Na perspectiva do direito natural, que sempre ofertou seus postulados morais como fundamento do direito positivo, é imperativo reconhecer que, mesmo constitucionalizados, estes continuam sendo questionados e, por isso precisam ser reafirmados constantemente, o que ocorre no interior da dicotomia filosófica que os envolve.

### 2.3 CONTRA O IRREALISMO METODOLÓGICO DERIVADO DAS ONTOLOGIAS E DO ESSENCIALISMO METODOLÓGICO

Um dos vetores teóricos da filosofia do direito tem raízes nas proposições metafísico-ontológicas contidas nas *ideias* de Platão acerca do *ser*, apresentado como inteligível em sua perfectibilidade, no seu sentido absoluto, a demonstrar uma dimensão de verdade a ser descoberta.

Platão (2014, 477a) refere-se ao ser perfeito que, por se situar no campo das *ideias*, “pode ser perfeitamente conhecido” pela inteligência humana. Conforme Giovanni Reale (2007, p. 65), a *ideia*, em Platão, é “por excelência, objeto da inteligência e só com a inteligência pode ser captada.” Ao entender o mundo como expressão incompleta das *ideias*, e também como representação de um mundo de ideias, dotado de natureza espiritual, o filósofo da

Academia reconhece a natureza espiritual da realidade e funda sua doutrina do ser, uma ontologia que se entranhou no pensamento ocidental, impregnando-o de metafísicas.

Influenciada por Platão e seu idealismo, a filosofia do direito constituiu-se em torno da tríade especulativa que, ao longo dos séculos, orienta suas pretensões epistemológicas em torno de três grandes problemas: o ontológico, sobre o que é o direito; o axiológico, que vê o direito e seus fundamentos sempre vinculados a valores ou princípios morais; e, por último, a gnoseologia que perscruta acerca da *raison d'être* e daquilo que a constitui objetivamente.

Decerto a ênfase nas ontologias de ascendência platônica contribuiu para posicionar o direito a meio do caminho entre o direito natural substantivo-ontológico e o positivismo legalista-funcionalista (KAUFMANN, 2002, p. 129). Como visto, a vontade de verdade, que se alimenta de ontologismos e essencialismos, tem o poder de interferir nos processos intelectivos humanos, inclusive no campo da moral, estimulando o sujeito dito cognoscente a preferir certas intelecções em detrimento de outras.

De fato, como já visto, os processos intelectivos humanos são marcados por escolhas, inclusive de natureza moral, que permitem a construção de mundos segundo a vontade de ordem do intérprete e do meio que o influencia. Nesses processos, o sujeito dito cognoscente, arbitra intelecções sabendo que excluir uma intelecção “é excluir igualmente as questões subsequentes que dela brotariam e as intelecções complementares que a encaminhariam para um equilibrado ponto de vista” (LONERGAN, 2010, p. 204).

A estrutura cognitiva construída por Platão induz ao conceito objetivista de conhecimento, fazendo surgir uma relação baseada no esquema *sujeito/objeto*: o sujeito cognoscente poderá conhecer o objeto cognoscível na sua objetividade, perfeição e completude, que será reproduzido na consciência, formando o *conhecimento*. Nas fendas epistemológicas desse esquema, ocorre aquele fenômeno redutor das compreensões, denominado escotose por Bernard Lonergan.

Na tensão existencial, na perspectiva do senso comum, a resultante da acumulação de interações e ficções relacionadas, esteve sempre sujeita às inflexões emocionais próprias de um ser posto num mundo naturalmente hostil, as quais promovem a submissão a atavismos de segurança e garantia de sobrevivência, ainda que tal processo se dê pela referida escotose. O conhecimento que daí deriva é marcado pela negação daquilo que não confirma a vontade de poder do intérprete, do sujeito cognoscente.

Muita crítica foi dirigida a esse esquema de conhecimento, inclusive no campo jurídico. A hermenêutica, por exemplo, compreendida como “filosofia transcendental no sentido de que indica *as condições gerais de possibilidade da compreensão de sentido*” (KAUFMANN, 2007, p. 67), dirigiu-se contra esse conceito objetivista e ajudou a superá-lo, demonstrando que a compreensão sempre é simultaneamente objetiva e subjetiva: o intérprete se posiciona no *horizonte hermenêutico* (GADAMER, 1997, p. 399), disposto a compreender, e não se limita a representar passivamente o objeto jurídico em sua consciência, mas, sim, em moldá-lo na aplicação segundo suas próprias intelecções.

Nota-se que a hermenêutica deriva das especulações modernas, o que sugere uma lembrança: o problema do conhecer sofreu uma deflexão qualitativa na modernidade. Conforme Miguel Reale (2002, p. 45), o pensamento moderno trouxe notável preocupação com o problema dos limites e possibilidades do conhecimento e “de maneira particular, do conhecimento científico.” Com o mesmo entendimento, Adeodato (2012, p. 339) afirma 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, para entendê-lo “como um ser retardado, metafórico, intermediado em sua relação com o meio ambiente, dominado pela necessidade de compensação em virtude de seu distanciamento da natureza circundante.”

Malgrado os esforços de relativização da ontologia, é certo que as epistemologias, inclusive a do juspositivismo, foram desenhadas por impulsos teóricos inspirados no idealismo platônico, no qual há um erro essencial, apontado por Nicolai Hartmann, citado por Miguel Reale (2002, p. 122), “que consiste em não proceder a uma análise objetiva, neutra e prévia do próprio ato de conhecer.” Por isso Kaufmann (2007, p. 396) diz que ontologia substancialista não é exclusiva da doutrina do direito natural, pois também o positivismo jurídico é tributário dela. O portal ontológico do direito positivo é o dever-ser ínsito às fórmulas jurídicas, o qual produz a crença essencialista na resposta certa (o bem, na linguagem platônica), ambos ressoando o essencialismo metodológico descendente de Platão.

Vê-se, assim, que a filosofia em geral, inclusive a jusfilosofia, tem sido tributária dos essencialismos promissores da verdade, que só pode ser alcançada pela ontologização do conhecimento e dos valores, mesmo que estes muitas vezes se mostrem, por vinculados a uma dimensão metafísica da intelecção da existência, avessos a correlações com o ceticismo, o historicismo e mesmo o humanismo. As filosofias não têm desenvolvido epistemologias

refratárias às ontologias substancialistas capazes de evitar guias etiológicos e escatológicos no exercício da razão e das vontades anteriormente referidas.

Historicamente, muito contribuiu para a imprecisão conceitual e para a redução axiológica das manifestações normativas na tensão existencial o apego a epistemologias ontológicas, resultando no que se denomina irrealismo metodológico (MENEZES CORDEIRO, 2002, p. XXIV), caracterizado por uma desconexão dos eventos constitutivos do mundo da vida e da tensão existencial, e também pela transcendência do humano rumo à escotose.

A sobreposição dos efeitos das ontologias substancialistas e da gnoseologia radica na revolução cognitiva (HARARI, 2015, p. 11) e parece ser a resultante evolutiva do modo de funcionamento do sistema neural humano, sobretudo para permitir respostas rápidas, como aquelas exigidas pelo sistema intuitivo idealizado por Jonathan Evans (2007, s/p), acima citado. E da interação entre ontologias e gnoseologias derivam as indagações acerca dos valores e dos modos de agir na tensão existencial, o que posteriormente foi denominado axiologia.

Não desperta dúvidas a afirmação de que, quando mutuamente influenciados, esses três pilares das filosofias – ontologia, gnoseologia e axiologia – produzem vetores dirigidos por e para a vontade de verdade, aquela denunciada por Nietzsche, provocando distorções nas intelecções e, conseqüentemente, nas próprias valorações, com efeitos tanto na vontade de poder quanto na vontade de ordem. Esse fenômeno opera como redutor da capacidade intelectual humana em razão das interferências essencialistas e sobrenaturais, cujas múltiplas interpretações e impossibilidade de verificação e demonstração suscitam desacordos éticos e dificultam a formação de consensos.

As convicções forjadas pela interação de ontologias e conhecimento permitiram a eleição de condutas de conveniência e a determinação de valores, conformando realidades e mitos compartilhados, que instituem uma ordem comum. Como nota Yuval Harari (2015, p. 113), essa ordem muitas vezes ensejou a criação de redes de cooperação cujas “normas sociais que as sustentavam não se baseavam em instintos arraigados nem em relações pessoais, e sim na crença em mitos partilhados.” O uso do vocábulo *cooperação* soa muito altruísta, complementa Harari, pois “a maior parte das redes de cooperação humana foi concebida para a opressão e a exploração.” E nem se poderia esperar efeito diferente num contexto em que proliferam *versões da verdade*, frequentemente contraditórias e fundadas em convicções antagônicas, impedindo muitas vezes a coexistência de diferenças e constituindo estímulos à intolerância, o que remete, outra vez, à fórmula de Gianni Vattimo sobre verdade e democracia.

A evitação desse fenômeno redutor da capacidade cognitiva e de sua maleabilidade ética não se apresenta viável em ambiências sociais construídas sobre a idealização da verdade e do absoluto, ainda que gnoseologicamente ricas, pois a tolerância não floresce na disputa entre verdades absolutas. Ao contrário, o florescimento da tolerância exige um moderado relativismo, que depende de olhares céticos sobre as verdades ontologicamente sugeridas e as convicções formadas.

Na filosofia jurídica brasileira, exemplo de enfrentamento das ontologias é encontrado no ceticismo filosófico de João Maurício Adeodato, cultor do pensamento de Pirro e de Sexto Empírico, e cuja filosofia retórica não reconhece valor às teorias de bases ontológicas e essencialistas, repudia a noção de verdade tão cara a outras linhagens filosóficas e, por isso mesmo, refuta como fundamento as religiões, o senso comum e as próprias ciências.

Ancorado numa antropologia filosófica realista, que rejeita o ideal de perfectibilidade e de autossuficiência do ser humano diante da tensão existencial, Adeodato (2014, p. 11) afasta as ontologias e reduz a dois os problemas da filosofia e da teoria do direito: (i) o problema do conhecimento do direito – que ele vincula à sua teoria da norma; e (ii) o problema do conteúdo ético do direito – por ele vinculado à sua teoria do direito subjetivo.

As bases teóricas da filosofia retórica, no que respeita à referida antropologia carente (ADEODATO, 2014, p. 37), incluem Arnold Gehlen, Hans Blumenberg e Ottmar Balweg. Acresça-se a esses, por semelhanças, as antropologias de Helmuth Plessner e Odo Marquard, que também veem no homem uma incompletude biológica somente compensada por outras habilidades que sua natureza lhe dá, com destaque para a linguagem.

Ora, abordar os problemas gnoseológicos e axiológicos do direito, assim compreendidos, é enfrentar as resultantes dos desacordos éticos e os abismos comportamentais – “reações extremamente seletivas que os humanos demonstram em relação a estímulos do mundo” (ADEODATO, 2014, p. 68) – que inviabilizam a tolerância e a coexistência das diferenças moralmente suportáveis. O afastamento ou mesmo a relativização da escotose ontológica tem o efeito benéfico de combater o irrealismo e a intolerância, frequentemente patrocinados pelas instituições, inclusive jurídicas.

A filosofia retórica que prescinde da ontologia é denominada por Adeodato de *retórica realista*, sendo refratária às retóricas estratégicas constitutivas de mitos concebidos não para enfrentar a complexidade cognitiva dos eventos, mas para acomodar a vontade de verdade.

Exemplificativamente, em meio ao instrumental da retórica material para enfrentar “o problema do discernimento ético e de sua evolução diante da diferenciação do direito”, denominado abismo axiológico, encontra-se a sugestão de aceitação da *intransponibilidade entre ser e dever ser*, com o que filosofia retórica recusa, também no plano ético, a etiologia e a escatologia (ADEODATO, 2014, p. 81).

Embora a pesquisa em curso se filie epistemologicamente à filosofia retórica realista, essa tese – aceitação da intransponibilidade entre ser e dever ser – não será incorporada às propostas finais, uma vez que se defenderá que o biologismo moral recebeu suportes tecnológicos para, em certa dimensão normatizante, assegurar o monismo e superar o abismo axiológico, mas também recusando apelos etiológicos e escatológicos.

Muito interessa para o objeto da tese ora em desenvolvimento o afastamento estratégico que a filosofia retórica adota diante do essencialismo metodológico e das ontologias. Conforme argumentado anteriormente, as idealizações neurocientíficas perseguem uma fundamentação biológica das teorias axiológicas. Ou seja, a concepção da ética promovida pelas neurociências não se submete à ontologia substancialista ou aos essencialismos metodológicos, em nenhuma de suas configurações.

Em verdade, a rejeição das ontologias pela filosofia retórica a aproxima do ideal filosófico e das premissas epistemológicas extraíveis do conhecimento humano perseguido pelas neurociências e pelo biologismo moral que delas advêm. Embora tal fundamentação biológica dos fenômenos éticos seja, na visão adotada nesse trabalho, uma vertente da retórica estratégica, Adeodato (2014, p. 72) afirma expressamente o contrário. Essa discordância tem raízes no próprio conceito de retórica estratégica no âmbito da teoria do conhecimento e será trabalhada noutro capítulo.

#### 2.4 DO CONCILIARISMO AO CONSTITUCIONALISMO: ORDENS IMAGINADAS E O HÚMUS CIVILIZACIONAL CONVERTIDO EM ÉTICA JURÍDICA

Segundo a antropologia filosófica aqui citada, o humano ocupa uma posição excêntrica, a qual possibilita, entre outras características, o dom da fala, a consciência da nudez e mesmo a consciência religiosa, conforme defende Helmuth Plessner (2007, p. 60). Nesse sentido, aproxima-se da concepção manejada por João Maurício Adeodato (2012, p. 339) – orientado pelas investigações de Arnold Gehlen – que reconhece a dicotomia antropológica, sendo uma vertente denominada ontológica e a outra, retórica.



Para a primeira antropologia, ontológica e essencialista, linguagem é apenas um meio para a descoberta do ser, da verdade; para segunda, retórica e realista, a linguagem constitui toda idealização, conjectura e a própria realidade, “pois a linguagem é o máximo de acordo possível” (ADEODATO, 2012, p. 340).

Confirmando a condição retórica do homem e sua realização na linguagem e pela linguagem, fundamentando-se em Gehlen e Hans Blumenberg, Adeodato (2014, p.30) disserta: “O ambiente do ser humano é a linguagem, a qual molda e adapta o mundo a ele, um mundo que vai se interpor entre ele e a natureza, entre ele e um ambiente não-linguístico, o qual ele ignora inteiramente.” Adeodato destaca a antropologia carente que orienta o humano na existência, afirmando que “para a filosofia retórica, a linguagem não é um meio para o mundo real, ela é o único mundo perceptível.” (2014, p. 6). O neurocientista David Eagleman (2017, p. 77) se aproxima: a realidade é uma narrativa exibida dentro do auditório lacrado do cérebro; a experiência da realidade é a construção definitiva do cérebro. Tais perspectivas reconhecem na linguagem o único liame entre a realidade externa e aquela percebida sensorialmente por meio das estruturas neuronais.

Reconhecer que o ser humano é biologicamente determinado como um ser retórico auxilia na compreensão das habilidades que têm se mostrado indispensáveis para a sobrevivência e coexistência humana, mesmo diante de divergências notadas na tripla dimensão volitiva de sua existência: verdade, poder e ordem.

Retomando o conceito de realidade dual, própria da tensão existencial, tem-se uma realidade subjetiva, que depende da vontade de verdade; e uma realidade objetiva, cuja materialidade independe de nossos afetos e, logo, da vontade de verdade. Também se fez menção à cooperação social como fator essencial para sobrevivência e a reprodução, tomando-se como fato que toda cooperação humana em grande escala se baseia na nossa crença em ordens imaginadas. Ordens imaginadas são conjuntos de regras e, a despeito de existirem apenas em nossa imaginação, as temos por tão reais e invioláveis quanto a lei da gravidade.

A realidade subjetiva e sua conseqüente lógica, dependentes que são de nossas crenças e sentimentos, só podem ser construídas pela linguagem, aquela característica tão determinante da condição humana. No entanto, submetido à tensão existencial e movido por sua eussocialidade e sua inclinação *moral* ao gregarismo, o ser humano termina por desenvolver um terceiro nível de realidade, que Harari (2016, p. 150) denomina *intersubjetiva*, a partir da

qual são produzidas redes de significados constituintes de ordens imaginadas compartilháveis, dando origem às realidades intersubjetivas.

As realidades intersubjetivas são construídas por interações das subjetividades. Seu surgimento ocorre na consciência do sujeito, a partir de seus sentidos e afetos, influenciado pelas realidades objetivas, sem que umas dependam das outras. Ou seja, as realidades subjetivas e intersubjetivas independem das realidades objetivas e são vinculadas à comunicação entre humanos. Pode se afirmar que a história é intersubjetiva, assim como todas as instituições importantes concebidas pelo gênio humano. Diferentes campos do conhecimento admitem a cooperação como característica da espécie humana, a exemplo da história, da antropologia e das neurociências.

A história e a antropologia reconhecem que os *sapiens* governam o mundo porque somente eles são capazes de tecer uma teia intersubjetiva de significados; uma teia de leis, forças, entidades e lugares que existem unicamente em nossa imaginação comum. Essas realidades intersubjetivas criam ordens imaginadas a partir de ficções ideológicas, constituem a condição humana e alimentam a própria tensão existencial.

Neurocientistas, notadamente aqueles voltados para neuropsicologia, ressoam as ciências sociais ao afirmarem que os seres humanos são criaturas profundamente sociais. Mas seus estudos mais específicos têm demonstrado que essa *cola social* tem origem em circuitos específicos do cérebro, conforme David Eagleman (2017, p 159):

Toda essa cola social é gerada por circuitos específicos do cérebro: vastas redes que monitoram os outros comunicam-se com eles, sentem sua dor, avaliam suas intenções e interpretam suas emoções. Nossas habilidades sociais têm raízes profundas em nosso circuito neural, e a compreensão deste circuito é a base de um novo campo de estudos chamado neurociência social.

As realidades intersubjetivas e as ordens imaginadas baseiam-se em idealizações cujo compartilhamento se apresenta – sob certas condições, algumas determinantes de empatia grupal – como condição para a sobrevivência, coexistência e reprodução, senão para, simplesmente, viabilizar a consecução de outros objetivos comuns. Na raiz desses comportamentos alinhados por ficções ideológicas, está o pendor para a cooperação, como visto. E esta depende de uma moralidade capaz de orientar os seres humanos intuitiva e racionalmente para condutas cooperativas.

A neurociência da moralidade, novo campo de pesquisas constituinte das neurociências, define moralidade como “uma coleção de mecanismos, um conjunto de

capacidades e disposições psicológicas que, juntas, promovem e estabilizam o comportamento cooperativo” (GREENE, 2014, s/p). Essa maquinaria moral é a resultante da evolução biológica, pois a moralidade evoluiu como solução para o problema da cooperação. Os conceitos mais usados pelos pesquisadores dessa área, tratam a moralidade como um conjunto de adaptações psicológicas que permite que indivíduos, de outro modo egoístas, colham resultados positivos ao cooperarem.

A partir da tríade *realidades intersubjetivas, ordem compartilhada e moralidade da cooperação* surgem idealizações e ficções ideológicas, que se apresentam como promissoras tanto da vontade de verdade quanto da vontade de ordem. Especialmente, os principais responsáveis pela narrativa ficcional podem, por meio de estratégias e consensos parciais, exercer a sua vontade de poder, geralmente de modo exclusivista. É fato: a condição do ser humano na tensão existencial impele-o a desenvolver estratégias para criar realidades intersubjetivas capazes de organizar a vida política. Seu senso moral de cooperação se projeta social e politicamente como retórica estratégica e exerce a função de promover crenças em idealizações e mitos promissores de ordem.

Exemplo privilegiado desse fenômeno é o desenvolvimento da democracia, inclusive na sua versão moderna, e os seus corolários, o Estado de direito, o constitucionalismo e os direitos humanos, que terão sede formal nas Constituições, a quais resultam de retórica político-estratégica dotada de enorme poder de sedução, sobretudo por sua natureza carregada de *dever ser*, bem ao modo dos essencialismos estimulantes da vontade de verdade e da arrogância do ser humano, que não aceita suas limitações e sente maior conforto na ilusão de perfectibilidade, vendo-se como aquele *imperio in imperium*, numa concepção essencialista.

Historiadores e juristas apontam para a impossibilidade de formular qualquer definição aceitável de Estado que não inclua as estruturas de ordem da Igreja medieval (BERMAN, 2006, p. 142), havendo quem afirme que “todos os conceitos significativos da teoria do Estado moderna são conceitos teológicos secularizados”, como se expressou Carl Schmitt (2006, p. 35). Essa correlação entre a mais potente organização religiosa ocidental e os modos de organização jurídico-política fez surgir a civilização denominada ocidental, que “desenvolveu instituições, valores e conceitos jurídicos próprios, os quais foram conscientemente transmitidos de geração em geração através de séculos e, por essa razão, se transformaram em uma tradição” (BERMAN, 2006, p. 11). Essa tradição tem sido denominada de tradição jurídica ocidental, que depende da ideologia de mesmo nome e natureza.

Essa tradição deriva de outra, também ligada à Igreja Católica e chamada de tradição conciliarista, que deduziu, a partir de Guilherme de Occam e, posteriormente, Jean Gerson, “um gênero do qual a Igreja passava a ser considerada uma espécie”, a ideia da Igreja como uma monarquia constitucional, conforme nota Quentin Skinner (1996, p. 394): “Por sua vez, isso significou que, ao defender a autoridade dos concílios gerais sobre a Igreja, Gerson em particular se viu obrigado a enunciar uma teoria a respeito das origens e da localização do poder político legítimo na república secular.” Essa teoria passou a ser denominada conciliarismo e iria inspirar o constitucionalismo moderno, já incorporando a negação de certos essencialismos, conforme defendia Guilherme de Occam.

De fato, Skinner (2006, p. 397) considera que esse argumento de Gerson contribuiu para a evolução de uma concepção radical e constitucionalista do Estado soberano, no qual o governante tem deveres como mandatário dos direitos das outras pessoas. Skinner destaca o que considera o argumento final e mais fortemente constitucionalista de Jean Gerson: toda comunidade na qual o governante está “acima da lei” ou possui direitos absolutos sobre os bens dos súditos “não é *ex hypothesi* uma sociedade genuinamente política”.

Gerson e outros teóricos da Igreja reconheciam residir no pontífice da instituição a plenitude do poder eclesiástico (GERSON, 2005, p. 68). Mas Gerson estendeu sua análise para reconhecer que “tanto na Igreja como no seu concílio reside a plenitude do poder eclesiástico” (2005, p. 77), tendo o Santo Concílio competências especiais, como a de julgar e depor o papa, podendo submetê-lo e questioná-lo sobre o modo como desempenha suas funções (GERSON, 2005, p. 76), o que significava o controle do pontífice, poder monocrático, pelo poder colegiado dos concílios. Esse modelo de organização eclesiástica previa não apenas um colegiado capaz de submeter o titular do poder religioso, mas também a competência deste colegiado para produzir um corpo de normas destinada a regulamentar e disciplinar o exercício do poder.

A tese do conciliarismo exerceu grande influência nos estudos distintivos das formas de poder religioso e poder secular que se aprofundaram na Paris do século XVI, tendo como destaque Jacques Almain e Jean Mair, conhecedores do pensamento de Jean Gerson.

Historiadores das ideias políticas e jurídicas, veem Guilherme de Occam e os conciliaristas como pioneiros do constitucionalismo, mas não ignoram o direito romano como uma das principais fontes do constitucionalismo moderno, reconhecendo – para além do fato de o Digesto ter sido “invocado constantemente por governantes ambiciosos para legitimar um domínio que pretendiam absoluto sobre seus súditos” (SKINNER, 1996, p. 403) – que os

estudos da tradição jurídica romana fomentaram o desenvolvimento de interpretações antiabsolutistas da autoridade imperial, sobretudo como consequência das mudanças introduzidas no estudo do direito pelos humanistas do fim do Quatrocentos.

É assente entre os teóricos da política e historiadores que também entre os romanos, em sua fase republicana, instituiu-se um paradigma de atuação dos atores políticos cuja estrutura e finalidade era mesmo a contenção e disciplina do exercício do poder. Há pesquisadores que identificam esse paradigma em outras culturas antigas. Maurizio Fioravanti (2001, p. 16) afirma que o mundo antigo teve seu próprio modo, historicamente determinado, de expressar a necessidade de uma ordem política.

É certo que essa visão que considera a existência de uma constituição “da antiguidade aos nossos dias” é uma relativização conceitual, pois os antigos “jamais haviam pensado numa constituição como norma, a norma que nos tempos modernos seria chamada para separar os poderes e garantir os direitos”, conforme esclarece Fioravanti (2001, p. 30):

Eles pensavam antes na constituição como um requisito para satisfazer, como um ideal - ao mesmo tempo ético e político - a seguir, que era ainda mais forte nas fases de crise mais intensas, de mais clara separação política e social, como no caso do declínio da polis grega ou da própria República Romana.

Porém, o impulso ordenador identificado nas diferentes idealizações políticas ao longo da história – que constitui o argumento fundamental da obra de Maurizio Fioravanti aqui citada – evoluiu de acordo com uma ideia “advinda do direito racional, segundo a qual os cidadãos, por decisão própria, se ligam a uma comunidade de juriconsortes livres e iguais”, no dizer de Habermas (2002, p. 229) ao reconhecer que a “a constituição faz valer exatamente os direitos que os cidadãos precisam reconhecer mutuamente, caso queiram regular de maneira legítima seu convívio com os meios do direito positivo”.

A partir dessa compreensão do fenômeno do constitucionalismo, aparece como razoável a análise do arco cultural que “permite identificar clara evolução cuja gênese, se estava num dirigismo mítico, logo ingressou num dirigismo divino e evoluiu para o centralizador dirigismo da Lei e da Constituição” (PEREIRA, 2013, p. 82), fazendo o Ocidente, ou parte dele, ingressar na Era do Constitucionalismo.

Essa nova era é caracterizada pela valorização das constituições, que passam a ser compreendidas como “capazes de animar e catalisar a constitucionalização dos ordenamentos jurídicos, impregnando-os com suas regras e princípios” (PEREIRA, 2013, p. 89), documentos que pretendem condicionar tanto a legislação quanto a jurisprudência, o estilo doutrinal e

influenciar as relações sociopolíticas, uma vez que reaproxima e faz interagirem o direito e a moral.

Quando trata do já citado *enfraquecimento da dicotomia* direito positivo e direito natural, Ferraz Júnior (1994, p. 171) vê como uma das causas dessa debilitação “a promulgação constitucional dos direitos fundamentais”, ou seja, o estabelecimento da ética moral como ética jurídica no interior das normas postas na Constituição. Esse movimento de positivação da ética moral, convertida em ética jurídica, atende aos reclamos de proteção de certos bens jurídicos contra o arbítrio das fontes do direito, que tendem a abusar de suas prerrogativas.

A marcha da história propicia suficiente acúmulo de conhecimento capaz de permitir perspectivas intelectuais questionadoras e transformadoras, revelando a mutabilidade dinâmica do saber que sustenta as sociedades. Esse é um processo infinito: do próprio *humus* civilizacional, sedimentado ao longo daquela marcha, surgem os componentes que vão torná-lo obsoleto em face das novas demandas.

Esse húmus da civilização resulta de uma acumulação de reflexões, aporias, erros, acertos e insatisfações sistêmicas que, amalgamadas, se constituem na condição *sine qua non* da gênese transformadora das realidades intersubjetivas e das ordens compartilhadas que fazem nascer. Todo constitucionalismo se transforma em sede das invariantes axiológicas, citadas por Miguel Reale. Como ordem imaginada, ele se constitui, simultaneamente, como depositário e instrumento das vontades que sustentam o ser humano na tensão existencial.

### 3 **POR UMA FILOSOFIA DO DESENGANO: RETÓRICA REALISTA E INTERPRETAÇÃO NOÉTICA DA EXISTÊNCIA**

#### 3.1 **MISÉRIA DA FILOSOFIA: APEGOS ESSENCIALISTAS, ARROGÂNCIA GNOSEOLÓGICA E IRREALISMO METODOLÓGICO**

Em pesquisa que investiga a *ética da tolerância e seus inimigos*, dentro os quais se destacam a imprecisão conceitual de pluralismo, permissivismo e relativismo, Caleb Salomão Pereira e João Maurício Adeodato (2019, p. 33) tratam de inclinações humanas resultantes da vontade de poder e seu substrato platônico nos campos da moral e do conhecimento, o que confere aos seres humanos desnecessária rigidez ontológica. Do referido trabalho se extrai:

É dessa rigidez ontológica que se alimenta o homem de convicções; por meio dele, o homem se transforma num ponto de exclamação ambulante, definição aplicada por Amós Oz (2017, p. 43) aos fanáticos: “O fanático detesta situações em aberto. Talvez nem mesmo saiba que elas existem”. Para esse tipo de homem, o espírito cético é herético. Estimulado pelo desejo de unanimidade, ele tem ojeriza pelo pensamento independente potencialmente gerador de diferenças na compreensão dos fenômenos.

Esse homem arrogante, convertido num fanático *homem de convicções* (NIETZSCHE, 2014, s/p), afeito a prisões e moldado por rigidez ontológica e radicalização do essencialismo metodológico platônico, tem sido estimulado e nutrido por linhagens filosóficas que se apoiam nas antropologias apologéticas de um ser humano idealizado segundo crenças perfectibilistas promotoras de transcendentalismos que valorizam o absoluto. Esse homem se distancia daquela antropologia carente, marcada pelo senso de incompletude, de finitude e por uma posicionalidade excêntrica que o impulsionam para esforços de interação com seu meio, o que faz precariamente a partir de outras características, com destaque para a linguagem, mas nunca com pretensões de autossuficiência e completude perante a tensão existencial.

Tal concepção do humano é perigosamente otimista. Na perspectiva gnoseológica, ela se baseia no mito da racionalidade e completude do homem, o qual é visto como capaz de chegar ao *ser* e apropriar-se da verdade, conforme a crença reinante no mundo ocidental. Essa forma de considerar o homem o empodera de modo inconsequente, pois, nesse contexto, “a verdade significa concordância do pensamento consigo mesmo” (HESSEN, 2003, p. 123), tenha esse pensamento origem imanente, ou transcendente, pois o objeto pensado o é segundo as crenças do homem de convicções. Essa perspectiva sobre o conhecimento influencia grandemente a relação do homem com os valores. Assim, a visão axiológica sobre os fenômenos será, sempre, determinada pela compreensão destes.

Adeodato (2014, p. 64) denomina esse primeiro fenômeno de *antropomorfismo gnoseológico*, o qual conduz o ser humano à crença de que a realidade é aquilo que ele percebe como tal, reconhecendo que “a convicção na própria interpretação é uma das grandes vantagens adaptativas do ser humano, mas é ao mesmo tempo o lado animal que o afasta da filosofia”. Trata-se, segundo Adeodato, do *trágico do senso comum*.

Essa *concordância consigo mesmo* é aferida por um critério de verdade, segundo Johannes Hessen (2003, p. 124), pois ela pode ser reconhecida na ausência de contradição: meu pensamento concorda consigo próprio se estiver livre de contradições. Para que tal ocorra, contudo, é necessário desenvolver uma racionalidade útil ao propósito da adaptabilidade, que consiste em adaptar a compreensão dos fenômenos às crenças constituintes de vontade de verdade. É o autoengano tornado epistemologia. É a origem de muitos males que empobreceram a humanidade.

Assim, sempre haverá a hipótese da escolha entre o que atende minhas vontades de verdade e de ordem e aquilo que se aproxima de concepções menos ilusórias dos eventos. Sabe-se que – nessa perspectiva relativista que, paradoxalmente, tem o poder de absolutizar visões de mundo, e na qual o critério da verdade é a ausência de contradição – é preciso aniquilar a contradita e seus protagonistas. A humanidade já contabilizou triste e repetidamente os resultados desse tipo de pensamento e conhece bem a natureza do homem assim constituído. Frequentemente este se serviu da ideologia jurídica para absolutizar seus ideais e oprimir seus antagonistas. A epistemologia do autoengano se transforma em instrumento da arrogância e da opressão.

O ser humano assim concebido não guarda semelhanças com o paradoxal *homem de conquista* notado por John Keats (2015, s/p) na literatura. O poeta – em carta aos seus irmãos George e Thomas Keats – vê nesse homem uma *capacidade negativa* que o habilita, mesmo imerso num estado de mistérios, incertezas e dúvidas, a manter-se longe de irritabilidades e decepções. Esse tipo de ser humano parece aceitar, sem desconforto existencial, que o absoluto – assim como o perfeito, o extraordinário e o divino – “não é humanamente possível, pois os homens são finitos.” (MARQUARD, 2006, p. 10).

O exercício dessa capacidade negativa criativa depende da rejeição intencional das crenças perfectibilistas e das pretendidas características ontologizantes da condição humana. Só pela rejeição a essas suposições é possível ao ser humano suportar o não-saber e, conscientemente, empoderar-se psiquicamente para rejeitar a escotose e não sucumbir



acriticamente aos imperativos comportamentais e de apreensão da existência originados na ideia de verdade, nas religiões e no senso comum. Essa tríade, pode-se afirmar, com Adeodato, constitui o trágico da relação humana com o conhecimento, especialmente porque as filosofias, desde Platão, retroalimentam as convicções que nela têm sua gênese. A tragicidade referida está vinculada à hipótese essencialista, sempre seriamente considerada no universo das crenças absolutas, que tudo submete a partir das ontologias, tanto na teoria do conhecimento quanto na teoria dos valores.

Curiosamente, mesmo sendo o universo cognitivo humano modelado por essa rigidez ontológica, certas filosofias – inclusive no campo jurídico – vão flexibilizar internamente seus conceitos para, por exemplo, utilitariamente apregoar a tese da total disponibilidade ética do direito positivo (ADEODATO, 2014, p. 68), o que revela sua capacidade de instrumentalizar seu entorno segundo as vontades de poder e de ordem dos detentores do poder político, capazes que se tornam de constituir sua verdade relativa em absoluta, ao menos por determinado período histórico.

Paradoxalmente – porque Sócrates era o filósofo da dúvida –, a filosofia humanística, desde Platão, se submeteu, por diferentes métodos, a princípios de certeza e essencialismos metodológicos e antirrealistas promotores de concepções de mundo em que o ser humano na natureza, como disse Spinoza, era concebido, tratado e alimentado como um império num império. A antropologia forte e enganosa inspiradora dessas filosofias reconhece no ser humano uma inexistente autossuficiência, provocando distorções cognitivas nefastas, com acentuados efeitos no campo moral.

Na esfera do conhecimento, a submissão a essa promessa de onisciência e perfectibilidade despreza o fato de que “a ciência trafega na ignorância, a cultiva e é impulsionada por ela”, sendo mais relevantes as perguntas do que as respostas (FIRESTEIN, 2019, p. 23). Noutra perspectiva: a tradição filosófica valorizou racionalismos fundados nas supostas virtudes do *homo sapiens* e desprezou o *homo ignorans*, que se mostra apto a viver num produtivo estado de incertezas sem a irritabilidade referida por Keats, e não se desloca pela escotose porque envolvido nos fumos essencialistas ou porque se excede na crença em si.

O *homo ignorans* tolera a incerteza porque tem, além das demandas instrumentais e intuitivas do conhecer, consciência das suas limitações; de algum modo goza com os prazeres do mistério e cultua a dúvida. Seu modo de se posicionar perante os mundos é marcado por um ceticismo cauteloso. Ralph Hertwig e Christoph Engel (2016, p. 361), tratam da ignorância

deliberada, marca do *homo ignorans*, que é a escolha *consciente* de não buscar ou manejar o conhecimento. Ele faz escolhas deliberadas de não saber, sem que tal lhe cause *irritabilidade*. Para quem assim compreende o *homo ignorans*, o desejo consciente de não saber não é anomalia.

Esse modo de se posicionar perante os mundos não considera a hipótese de um *ente* a ser *des-coberto* pela inteligência humana, pois não compartilha da “noção de descoberta como desvendamento ou revelação”, uma visão platônica de que o mundo existe em outro plano e que um dia saberíamos, ou poderíamos saber, tudo sobre ele (FIRESTEIN, 2019, p. 36).

Sob o ponto de vista ontológico e essencialista, isto é: a partir da perspectiva da influência forte das ontologias e essencialismos sobre o filosofar, não é epistemologicamente aceitável – tomada a perspectiva cética do *homo ignorans* – afirmar a existência de dois tipos de filosofia presentes em todas as áreas do conhecimento, inclusive na filosofia do direito: as filosofias do engano e as filosofias do desengano.

Por filosofias do engano entende-se aquelas filosofias, em geral sistemáticas e holísticas, ancoradas em etiologias e escatologias e adeptas da antropologia forte e da perfectibilidade humana. São posturas filosóficas que – mesmo diante da ausência de elementos empíricos comprovatórios das características divinas do homem, e ainda que o *ser* que se pretende *des-cobrir* por meio de técnicas não se apresente como evento real, mesmo depois de *des-coberto*, como, por exemplo, o conceito de verdade real no direito processual brasileiro – submetem as teorias do conhecimento e da moral a uma visão de mundo distorcida por ontologismos. Ou ainda, filosofias que – refratárias ao pensamento cético – se envaidecem de suas próprias premissas e objetivos, provocando não apenas dissonâncias cognitivas, mas também desacordos éticos em abundância, com impactos desagregadores na tensão existencial.

Noutra forma, as filosofias ocidentais são, em sua maioria, de algum modo e nalgum nível, submetidas à tirania platônica do idealismo e do essencialismo metodológico. O homem e os mundos que se apresentam como origem e destino de suas premissas epistemológicas são aqueles concebidos idealmente e portadores de virtudes sobrenaturais, pois sua antropologia é aquela incapaz de assumir a debilidades da condição humana. As metafísicas ontológicas aderiram às filosofias de uma maneira indisfarçável, pois a substituição dos eflúvios da esfera divina por características absolutistas do ser humano não as livraram das ilusões essencialistas.

Sabe-se que a pluralidade gnoseológica e a diversidade axiológica nas sociedades complexas impede a unificação de *logos*, *nomos* e *telos* prometida pelo essencialismo epistemológico ancorado nas diversas ontologias. Por isso não surpreendem as sucessivas crises – que jamais implicam no abandono do idealismo do homem absoluto e das metafísicas que o sustentam – das filosofias e, conseqüentemente, nos esforços de instituição de ordem.

Ao tratar da “crise atual da filosofia do direito no contexto da crise global da filosofia”, Castanheira Neves (2003, p. 16)) destaca o *problema do fundamento*, agravado por um pluralismo radical e pela ausência de uma “unidade redutiva e integrante”, além de uma crise da razão. Sobre esta última, o professor português afirma:

Crise, pois, resultante da *desabsolutização da razão*, do reconhecimento da sua contingente condicionalidade e dos seus limites, do pluralismo que nela própria faz conhecer diferenças irredutíveis, do fracasso de sua ambição em oferecer a chave do mistério, das suas evidentes lacunas humanas, do seu *álibi* para o poder, do seu lugar limitado e superado na historicidade do ser etc.

*Miséria da filosofia*, título desse tópico, nenhuma relação tem a com diatribe de Karl Marx contra Pierre-Joseph Proudhon, sendo, antes, uma forma paradoxal de traduzir o estado de carência, de incompletude e de imperfeição dos sistemas filosóficos fundados nos diversos essencialismos. A arrogância gnoseológica do ser humano tem-no impedido de reconhecer que, em sua existência, não são construtivas as crenças em teorias axiomáticas, sobretudo nos saberes que pretendem fundamentar valores.

Questionar as filosofias axiomáticas e seus fundamentos, as ontologias e os essencialismos metodológicos, é função de uma *filosofia do desengano*, a qual só pode se filiar à antropologia da incompletude e da incerteza, que move o *homo ignorans*. Tal filosofia é animada por uma consciência cética, descrente das premissas essencialistas dos mundos e dos seres humanos na tensão existencial. Situam-se numa instância que, para usar argumento caro às teologias, não causaria orgulho ao Criador porque não crê em vãs promessas de absolutização originária do humano. Exemplo desse tipo é a filosofia cética da finitude humana, desenvolvida por Marquard (2012, 27), que esclarece:

A tese antropológica de minha filosofia cética da finitude humana é esta: o homem não é um ser absoluto, mas, precisamente por sua falta de absoluto (porque é um ser finito que deve atrasar sua morte, descarregar-se do absoluto e, em troca, pluralizar sua vida) é, em primeiro lugar, um inútil que, por isso mesmo, torna-se *homo compensator*.

Essas filosofias, ditas do desengano, não obstante descenderem do ceticismo clássico, dialogam com a insubmissão epistemológica às premissas essencialistas presente nos avanços críticos da hermenêutica desenvolvida por Martin Heidegger e seu aluno, Hans-Georg

Gadamer, impulsionados, como reconhecido, por Wilhelm Dilthey, Karl Jaspers, Max Scheler, entre outros, que permitiram a criação de outra *visão de mundo* (HEIDEGGER, 2009, p. 324), na qual a linguagem se constitui na constituinte dos mundos desde o giro linguístico que revolucionou a epistemologia no século XX.

Diante dos abismos profundos criados pelo racionalismo contido na perspectiva subjetivista-objetivista, Gadamer – apoiado nos ombros de Heidegger, mas dele se diferenciando – reconheceu na linguagem o meio de atuação do homem que, na tensão existencial, precisa transcender, ultrapassando os limites da relação sujeito-objeto, tendo o filósofo tedesco expressado opinião segundo a qual aquele que pensa a linguagem já sempre se movimenta em um para além da subjetividade (GADAMER, 2007, p. 27).

Gadamer reconhecia que a hermenêutica filosófica e suas consequências metodológicas aprenderam muito menos com a teoria da ciência moderna do que com tradições mais antigas (GADAMER, 2002, p. 569). Aqui decerto estava a percepção de que certas tradições filosóficas tiveram mais preocupação com o combate ao irrealismo metodológico do que muitas epistemologias nascidas na modernidade. E também a de que a centralidade da linguagem é fundamental, inclusive, para o reconhecimento da fragilidade antropológica.

### 3.2 ANTROPOLOGIA FILOSÓFICA: FUNDAMENTO DA HERMENÊUTICA FILOSÓFICA E DA RETÓRICA REALISTA, UMA FILOSOFIA CÉTICA E DO DESENGANO.

Para introduzir o tema desse tópico, importa resgatar conceito acima citado, colhido em Odo Marquard. Trata-se do *homo compensator*, figura antropológica que o autor deriva de Leibniz e sua *Teodiceia* (MARQUARD, 2012, p. 21), na qual Deus compensou o mal, uma desvantagem qualquer na constituição biológica do homem, com vantagens e habilidades por meio das quais o ser humano pode se compensar. Essas compensações, que constituem um dos pilares da filosofia cética da finitude humana, de Marquard, têm a função de contrabalançar as deficiências e perdas decorrentes da deficitária condição biofisiológica humana.

Assim compreendido, o *homo compensator* se converteu no conceito principal da antropologia filosófica desenvolvida por Helmuth Plessner e Arnold Gehlen, a qual reconhecia o humano como ser essencialmente carente, que compensa suas carências físicas por meio da cultura (MARQUARD, 2012, p. 21). Como dito acima, o trabalho aqui desenvolvido valoriza

as premissas da antropologia filosófica, sobre as quais se erige a filosofia retórica realista, fundamento dos argumentos ora desenvolvidos.

Essa concepção do humano segundo a filosofia da finitude e da compensação não se emparelha com as filosofias do engano, as quais com frequência esperam a redenção imanente ou transcendente do homem, vendo-o como um ser absoluto. Sobre os adeptos dessas filosofias, e críticos da filosofia baseada na antropologia carente, Odo Marquard (2012, p. 22) diz: “Quem quer algo mais que as compensações, vislumbra no campo da finitude humana a ilusão da absolutidade, ou seja, o delírio da grandeza.”

O desapego cético, a humildade existencial e a coragem epistemológica necessárias ao enfrentamento da condição carente e finita do *homo compensator* fortalecem-no para fazer a defesa do imperfeito e o conduzem à aceitação de que sua existência consiste, de novo com Odo Marquard (2006, p. 36), em compensações de *felicidade* enquanto imerso na *infelicidade*. Sua condição existencial é fonte de limitações e, por isso, de infelicidade; e esta pode ser *compensada* por meio de seus atributos especificamente humanos, com o que ele pode obter satisfação existencial, a felicidade.

Diferentemente das respostas das filosofias do engano – em geral relativizações da infelicidade, ou seja: de sua condição de ser carente, deficiente –, a antropologia filosófica, que sustenta as filosofias do desengano, naturaliza a condição carente do humano e busca desenvolver estratégias para compensar seus défices atávicos. Também caracteriza essas filosofias céticas o tratamento que dão à linguagem; convertida em mero instrumento pelas filosofias do engano, nas filosóficas opostas seu *status* é de constituinte da própria condição humana, já que o ser humano não apenas a usa e abandona para chegar a um fim, mas se incorpora nela e por ela é incorporado ao mundo da vida.

E nesse ponto, partindo da antropologia filosófica, a hermenêutica filosófica toca na retórica, uma das antigas tradições que muito influenciou Gadamer, como reconhecido pelo próprio, que via como primordial para a hermenêutica a sua relação com a retórica (GADAMER, 2002, p. 306). Notando como a *concepção de retórica evoluiu*, mesmo em Platão, *a priori* seu crítico inclemente, Gadamer (2002, p. 569) afirma que:

[...] a racionalidade do modo de argumentação da retórica é e continuará sendo um fator decisivo da sociedade, muito mais poderoso que a certeza da ciência. Isso, mesmo levando em conta que sua argumentação busca mexer com “afetos”, apesar de exigir argumentos fundamentais e trabalhar com probabilidades.

Há, é certo, uma renúncia às premissas das filosofias do engano num pensamento que critica o idealismo e o metodologismo da teoria do conhecimento (GADAMER, 2002 p. 382), como se dá na hermenêutica filosófica e, igualmente, na filosofia retórica segundo se apresenta nesse trabalho. Em momento interessante de seu *Verdade e Método*, a confirmar a renúncia a certos irrealismos essencialistas, Gadamer (2002, p. 529) cita crítica a si dirigida por Jürgen Habermas<sup>3</sup>, rebatendo-a:

De minha parte, contraponho-lhe meu profundo ceticismo frente à supervalorização do pensamento filosófico na sua aplicação a uma função dentro da realidade social. **Ou, dito de outro modo, meu ceticismo dirige-se contra a supervalorização irreal da razão em comparação com as motivações emocionais do ânimo humano.** – Destaques inexistentes no original.

A visão que tem Gadamer da retórica se mostra mais abrangente do que aquela demonstrada por Habermas, por isso a crítica. Gadamer qualifica de *espantosamente irreal* a pretensão – compartilhada por Habermas – de atribuir à retórica um caráter coercitivo, que deveria ser superado em favor de um *diálogo racional livre de coerção*. Demonstrando olhar mais aprofundado sobre a retórica, o arquiteto da hermenêutica filosófica diz (2002, p. 530):

Com isso, não apenas se subestima o perigo da manipulação e de perda de autonomia da razão pela persuasão, mas também a chance de um acordo persuasivo sobre o qual repousa a vida social. Toda a práxis social – e verdadeiramente também a práxis revolucionária – não pode ser pensada sem a função da retórica.

Postas as necessárias considerações aproximativas entre a antropologia filosófica do homem carente, a hermenêutica filosófica e a retórica, tal qual compreendida por Gadamer – entrelaçadas por inconformada resignação diante das limitações do homem e suas pretensões gnoseológicas e pelo reconhecimento da linguagem como constituinte dos mundos e de novas formas de interagir com suas idealizações –, importa notar que, se a retórica de que falou o filósofo de Marburgo não era a mesma criticada por Platão e admirada por Fedro, e nem aquela reorganizada por Aristóteles, também a retórica que aqui se apresenta como base das reflexões ora desenvolvidas não é a mesma que ele, tão respeitosa e conscientemente, tratou como *elemento primordial* para a sua filosofia, ao ponto de afirmar que a hermenêutica partilha com a retórica sua distinção frente ao conceito de verdade da teoria da ciência e da defesa de seu

---

<sup>3</sup> Habermas, por Gadamer (2002, p. 529): “Essa discussão foi sustentada sobretudo por Habermas, de um lado, como o continuador da ‘teoria crítica’, e de outro lado por mim mesmo. O procedimento de ambos os lados é tal que, por fim, entram em jogo pressuposições últimas difíceis de serem controladas. Por parte de Habermas e muitos outros, que seguem o velho lema do iluminismo que busca dissolver preconceitos obsoletos e suspender privilégios sociais através do pensamento e da reflexão, encontra-se a fé no ‘diálogo livre de coerções’. [...] Marx, Mao e Marcuse – que hoje podem ser encontrados junto a muitas inscrições gravadas nos muros – não devem sua popularidade certamente ao ‘diálogo racional livre de coerções.’”

direito à autonomia (GADAMER, 2002, p. 502), revelando uma correspondência historicamente legítima.

Um argumento afigura-se útil, como antecipação da exposição, contextualizada, da filosofia que fundamenta este trabalho, pois remete a três importantes aspectos da retórica, a saber, sua antiguidade, sua atualidade e sua necessidade, sobretudo quando se pensa o ordenamento sociopolítico demandado por qualquer sociedade. Ao dissertar sobre o que denomina *irrealismo metodológico* no direito, António Menezes Cordeiro (2002, p. XXVII) o explica como um “fenômeno histórico-cultural que tem, na base, a incapacidade demonstrada pelos esquemas formalistas tradicionais e pelo juspositivismo em acompanhar as novas necessidades enfrentadas pelo direito.”

Tal irrealismo metodológico deve muito às filosofias do engano, voltadas para fenômenos que mais dissimulam do que enfrentam a realidade do *homo compensator* cuja existência consiste na *felicidade na infelicidade*, referida por Marquard, e terminam por se perder, no campo jurídico, “num discurso metodológico que é, na realidade, um metadiscurso irreal”.

Ao tratar, na virada deste século, de perspectivas potencialmente transformadoras na panorâmica jusmetodológica, Menezes Cordeiro (2002, p. XLIX) menciona o abandono das “grandes construções jusfilosóficas” e aponta hipóteses, como a jurisprudência analítica e a jurisprudência problemática – a qual teria aberto portas para a retórica jurídica, para a lógica jurídica e para uma nova linha linguística –, as sínteses hermenêuticas e até uma teoria evolutiva dos sistemas, o que teria habilitado os juristas com a instrumentação necessária para agir – ou explicar sua atuação – “perante lacunas rebeldes a qualquer tipo de integração sistemática ou equivalentes.” Especificamente sobre a retórica jurídica, diz o autor (MENEZES CORDEIRO, 2002, p. XLIX):

A retórica jurídica remonta à antiguidade. **O seu esquecimento perante o assalto jurracionalista não a fez – não podia fazer – desaparecer;** apenas impediu o seu estudo assumido, com claras perdas para a cientificidade do discurso jurídico. – Grifos inexistentes no original.

As filosofias do engano, que capturaram a epistemologia e metodologia do direito, não tiveram êxito nas tentativas de redução do alcance crítico da retórica, que se desprendeu do racionalismo normativista quando a doutrina lhe deu relevo tópico, apenas nos procedimentos de justificação, fundamentação e legitimação das decisões. A retórica jurídica se inclina à insubordinação por sua própria natureza cética.

Claramente, a retórica que aqui se apresenta como metodologia, mas também como método e metódica, para o desenvolvimento desse trabalho, é a *filosofia retórica realista*, doravante *retórica realista*, segundo a reconfiguração, a revisão, as redefinições e os avanços promovidos por João Maurício Adeodato (2014). Sob tal perspectiva, dir-se-á que o *homo compensator* é atraído ao ceticismo e constitui e é constituído pela retórica, já que suas deficiências biológicas são compensadas pela sua capacidade de desenvolver linguagens e compartilhá-las com seus semelhantes biológicos.

Com isso, reconhece-se que o ponto alto da retórica jurídica se apresenta sob a forma da *filosofia retórica realista*, que, ao tornar o direito seu objeto, desmistifica certas premissas metodológicas e se estrutura para enfrentar, a partir do ceticismo pirrônico, potencializado por Sexto Empírico, e da antropologia filosófica carente, os abismos presentes na gnoseologia e na axiologia jurídicas, onde enfrenta, respectivamente, como se verá, os problemas relativos à teoria da norma jurídica e à teoria do direito subjetivo.

A retórica realista radica suas origens na luta contra o conceito retoricamente mais bem-sucedido da cultura ocidental, a verdade (ADEODATO, 2014, p. XIX), que exerce sua tirania sobre as teorias do conhecimento e da moral. Nietzsche (2019, s/p), filósofo caro à retórica realista e que denunciou a *vontade de verdade*, assim a compreende:

O que é, portanto, a verdade? Um exército móvel de metáforas, metonímias e antropomorfismos, em resumo, uma soma de relações humanas que foram poética e retoricamente intensificadas, transferidas e adornadas e, depois de longo uso, parecem estáveis, canônicas e vinculativas aos olhos de um povo. As verdades são ilusões das quais se esqueceu que são ilusões, metáforas gastas que perderam sua força sensível, moeda que perdeu sua efígie e que não é considerada mais como tal, mas apenas como metal.

Construída sobre a dissolução da metafísica pelo ceticismo, de um modo mais radical do que entreviu Wilhelm Dilthey (2010, p. 272), a retórica realista se livrou conscientemente da questão ontológica, fonte de essencialismos ilusórios, irrealismos metodológicos, equívocos epistemológicos e escotose alienante do mundo dos eventos, já que patrocina fugas essencialistas rumo às realidades imaginadas.

A filosofia retórica realista, permite a abordagem ideal para a aproximação que se quer fazer entre a filosofia clássica, as neurociências e a ética jurídica, ou, de outro modo, entre uma possivelmente existente neuroética e os fundamentos morais das condutas humanas reguladas pelo direito, que se ancoram ainda em versões da dicotomia tratada no capítulo dois.



Noutra perspectiva, o instrumental teórico e epistemológico da retórica realista torna-se apta a, com maior efetividade, entrar nas redes de significação com as quais são tecidas as organizações jurídico-políticas e, operando a partir de suas próprias narrativas, trazer novos enfoques culturais capazes de influenciar o próprio conteúdo e os fins das vontades de verdade, de poder e de ordem.

Refletir sobre as organizações citadas faz notar que as sociedades se encontram, permanentemente, no limiar de novos paradigmas, pois a disputa por inserções tanto na esfera do conhecimento quanto na esfera dos valores é constituinte do espírito gregário humano. É assim, aliás, que a historicidade humana se configura, por incessantes disputas de narrativas capazes de dar vazão àqueles impulsos nascidos de teleologias ordenadoras.

Nesses limiares, a tensão existencial se agrava, pois o ser humano, o polo imanente dessa tensão, tende a se agarrar às suas crenças e rejeitar a por vezes inevitável erosão de suas verdades. A retórica realista pode, então, funcionar como elemento de transposição dos paradigmas.

### 3.3 TRIPARTIÇÃO DA RETÓRICA: A ABORDAGEM DOS MUNDOS NA TENSÃO EXISTENCIAL

Esse tópico se inicia como uma sequência explicativa do anterior, já que procura demonstrar, em linhas gerais, as características da retórica realista, algumas já mencionadas, que a tornam uma filosofia do desengano e, com pequenas ressalvas, ideal para dar tratamento teórico à abordagem ora desenvolvida, que, sob certas perspectivas, se filia parcial e cautelosamente às premissas do biologismo moral.

Primeiramente, como já ressaltado, a retórica realista filia-se ao ceticismo pirrônico, opondo-se à tirania da verdade ontológica e pondo em questão a possibilidade de se chegar a uma verdade, seja em sentido gnosiológico, seja em sentido axiológico (ADEODATO, 2010, p. 39). O móvel dessa oposição não é nenhum tipo peculiar de arrogância, mas a humildade perante as vicissitudes da tensão existencial, reconhecida na adesão às teses das antropologias filosóficas referidas. O humano, aqui, está liberto da tutela dos antropomorfismos e essencialismos, circunstância que gera consequências.

Em segundo lugar, desapegando-se da vontade de verdade pela via do ceticismo, a retórica realista promove a exclusão do problema ontológico (ADEODATO, 2014, p. 212), fonte de tantos enganos, o que lhe permite desenvolver uma metodologia binária, concentrada

nos problemas do conhecimento (gnoseologia) e da ética (axiologia). Isso permite à retórica realista superar também as vontades de verdade nascidas na religião e na ciência.

Uma terceira visada mostra que o referencial ético da retórica realista é o humanismo. Aqui, esse conceito tem origem na “virada socrática”, que foi redescoberto na Renascença e, no embalo da Reforma, deu origem a muitas teses iluministas. Na perspectiva moderna, foi Durkheim (2007, p. 301) quem notou a mudança na direção da valorização do individualismo centrado na concepção do homem como um ser sagrado – no sentido ritual da palavra – a partir do qual o bem deve se distinguir do mal. Ele afirma: “Quem quer que atente contra a vida de um homem, à liberdade de um homem, à honra de um homem, nos inspira um sentimento de horror, análogo àquele sentido pelo crente que vê profanarem seu ídolo”. Adeodato (2010, p. 39) entende, a nosso ver com razão, que esse movimento humanista colocou o debate sobre a ética no centro da filosofia do direito e preparou a ‘virada linguística’ muito tempo depois.

A quarta perspectiva vincula a retórica realista ao historicismo, mas não àquele historicismo pretensioso fortalecido pelo racionalismo cartesiano, que se orgulha de ser etiológico e escatológico; não àquele que, segundo Gadamer (2005, p. 396), tem a ingenuidade de esquecer “sua própria historicidade na medida em que confia na metodologia de seu procedimento”. Ao contrário, o historicismo da retórica realista contraria essas perspectivas e “não pensa a história em termos causais nem caminha para algum ponto previamente determinável” (ADEODATO, 2010, p. 60); ele rejeita etiologias orgulhosas e escatologias enganosas. Esse historicismo é sisífico, segundo Adeodato, pois, assim como “Sísifo não sabe até onde, montanha acima, conseguirá transportar a pedra, a humanidade não sabe aonde vai chegar. E cada tempo histórico é construído a cada momento.”

Uma quinta característica é a radicalidade com que a retórica realista trata a linguagem. Segundo Adeodato (2014, p. 40), sua retórica “procura mostrar que não existe um mundo exterior independente da linguagem”. Esse aspecto metodológico tem enorme importância num trabalho que, como este, concorda quando as teorias dominantes nas neurociências quando afirmam que nossa percepção da realidade está menos relacionada com o que acontece fora do cérebro do que com aquilo ocorre dentro dele.

A retórica realista de fato considera que a linguagem não é um meio para o mundo real, mas o único mundo perceptível (ADEODATO, 2014, p. 6); por outro lado, se o cérebro não tem acesso ao mundo, pois todas as experiências sensoriais dependem de tempestades eletroquímicas dentro do material computacional do cérebro (EAGLEMAN, 2017, p. 49) e

nossos órgãos dos sentidos agem como captadores e intérpretes, torna-se imperativo reconhecer na linguagem o único vínculo entre o mundo dos fenômenos, denominada por alguns de realidade externa, e aquela realidade percebida sensorialmente por meio das estruturas neuronais. Numa das dimensões da retórica realista, a relação do cérebro humano com o seu meio é mediada pela linguagem e gera autorrelatos linguísticos constitutivos da realidade, pois, como reafirma Adeodato (2014, p. 42), “os significantes da linguagem constituem o elo entre a esfera ideal da mente humana e a esfera real dos eventos”.

Na sequência das características relevantes, a sexta que reclama destaque, só tornada possível pela configuração das anteriores, se resume aos modos de uso da metodologia binária – ou bipartida, como prefere Adeodato (2014, p. 27) –, na filosofia do direito, já que tal metodologia reconhece a necessidade de refletir e organizar uma teoria da norma, que o autor denomina *teoria do conhecimento*, e uma teoria do direito subjetivo, denominada *teoria da fundamentação ética*. Para Adeodato, estes são os dois problemas mais importantes da teoria e da filosofia do direito. A primeira teoria filia-se à postura etnometodológica, uma sociologia do dia-a-dia, desenvolvida por Harold Garfinkel (2002). Mas é sobretudo a segunda que auxilia nos esforços desta pesquisa, uma vez que o que se discutirá, aqui, é a fundamentação da ética jurídica.

Como sétima característica está aquela que mais relevância adquire neste trabalho. É o próprio Adeodato (2014, p. 15) quem afirma: parte importante na defesa de uma tese é qual a concepção sobre como devem ser os métodos, ou seja, sua metodologia. Claro está que da filosofia retórica realista se vai extrair o instrumental necessário para enfrentar o problema maior da tese, qual seja, a discussão sobre a existência ou não de um fundamento neuroético para as condutas humanas. Para tanto, vai-se compreender, com Adeodato (2010, p. 37), que:

A retórica é um **método**, no sentido de condição humana para agir no mundo; é uma **metodologia** como coordenação de estratégias para agir nesse mundo e obter efeitos desejados; é uma **metódica**, enquanto análise tentativamente neutra e desinteressada dessas “realidades que vivemos”. – Grifos inexistentes no original.

Essa tese dentro tese, ou seja: a tese da retórica como método, metodologia e metódica, enseja a *triplição da retórica realista*, que se posta como base argumentativa e instrumento retórico do trabalho ora desenvolvido. Reafirme-se que somente a filosofia retórica realista permite enfrentar o problema central desta tese sem criar outros, metodológicos, consistentes em antinomias essenciais. O detalhamento dessa tríade retórica – método, metodologia e metódica – explicitará ainda mais a adequação dessa filosofia ao objeto de reflexão escolhido, situado no espectro das neurociências da moralidade, hipótese que não

contempla metafísicas nem essencialismos, e que também não deve se render facilmente a determinismos biologistas.

A tese de Adeodato (2014, p. 16), além de fincar raízes na filosofia helênica cética, vincula-se às ideias de Friedrich Nietzsche, que também colocou a retórica em três níveis, no que foi acompanhado por Ottmar Balweg: dinâmico, técnico e epistemológico, os quais serão desenvolvidos por Adeodato, respectivamente, como (i) retórica material ou existencial, (ii) prática ou estratégica e (iii) analítica ou científica.

Assim, quando opera como *método*, a dimensão da retórica realista que se apresenta é a *retórica material* – também denominada *existencialista* –, que constitui o primeiro plano do que se costuma chamar realidade. Segundo Adeodato (2010, p. 68), é “a maneira pela qual os seres humanos efetivamente se comunicam, suas artes e técnicas sobre como conduzir-se diante do demais, tecendo o próprio ambiente em que acontece a comunicação.” É por essa via que o ser humano constitui sua realidade, sempre pelo uso da linguagem, seja na comunicação intersubjetiva, seja mesmo na comunicação intrassubjetiva.

Como já afirmado, é a linguagem que capacita o ser humano a criar realidades imaginadas e prover significados comuns capazes de se converter em redes de significados e crenças compartilhadas. Como se disse acima, essas crenças compartilhadas fazem o ser humano cooperar de maneira eficaz, acentuando a eussocialidade e a intersubjetividade criadoras de mitos. Como se assumiu, a história mostra que a cooperação humana em grande escala é baseada realidades compartilhadas.

João Maurício Adeodato (2010, p. 71) oferece uma boa síntese:

A retórica material cuida dos fatos, esses relatos intersubjetivos sobre outras relações comunicativas, elaboradas segundo a percepção de cada um e em sua interação, sempre utentes com utentes (assim se chamam os “usuários”, os participantes do discurso). Essa dimensão material corresponde aqui ao método. Os métodos são maneiras pelas quais efetivamente ocorre a comunicação no ambiente, as regularidades de conduta das pessoas, a conduta real. **Esse real consiste, por sua vez, de discursos retoricamente regulados, os relatos discursivos, os fatos, isto é, descrições retóricas de estímulos, também linguísticos, linguisticamente percebidos.** – Destaques inexistentes no original.

No sentido aqui demonstrado, toda retórica material ou existencialista foi, um dia, retórica prática, ou estratégica. Ambas operam segundo os valores que orientam os utentes da linguagem; ou seja: estão a serviço da tríade volitiva, o que fazem orientadas por valores.

Retórica *estratégica*, ou *prática*, é como se denomina a dimensão da retórica realista que opera como *metodologia* para influir na retórica material ou existencial, razão pela qual

nela se reconhece um primeiro grau de metarretórica: é uma retórica sobre a retórica existencial, pois se serve dos seus significantes e significados para interferir sobre ela, reconstituindo-a e transformando-a ou, pode-se dizer, ocupando o seu lugar e se convertendo nela própria. Conforme se extrai da obra de Adeodato (2010, p. 73):

Para chegar a essa práxis, a retórica estratégica precisa de uma doutrina, uma teoria, aquele conjunto de regras construídas a partir da observação da retórica dos métodos que tem por objetivo influir sobre eles e possibilitar sucesso a quem deles se utiliza. Ela observa como funciona a retórica material e verifica que fórmulas dão certo, construindo uma pragmática finalística e normativa da comunicação. É literalmente uma metodologia (teoria dos métodos) da retórica material.

Diz-se que a retórica estratégica é reflexiva, no sentido de que, partindo da retórica material, pretende se converter paulatinamente, como sói, na própria retórica material. É pretensão da retórica estratégica introduzir novas versões dos fenômenos e criar novos relatos com atratividade suficiente para torná-los compartilháveis, angariando apoio ao ponto de ter seu *status* alterado, momento em que não mais será um relato paralelo, mas o próprio relato dominante, a retórica material.

Nesse sentido, toda retórica estratégica se constitui com intenção transitória, pois seu *telos* é converter-se em retórica existencial. Ambas, numa interação incessante, a revelar as batalhas pelo domínio dos relatos vencedores, são o objeto de análise da terceira dimensão da retórica realista, a qual, diferentemente das outras duas, persegue neutralidade axiológica.

A terceira dimensão da teoria tripartida da retórica realista surge quando esta se assume como retórica analítica ou descritiva, funcionando como metódica, isto é, o estudo da relação entre os métodos e as metodologias para compreendê-los (ADEODATO, 2010, p. 75). A metódica, na retórica, propõe uma visão descritiva e refratária a valores. Sua perspectiva é analítica, o que significa que ela não se confunde nem com métodos, nem com metodologias:

A retórica metódica analisa a relação entre como se processa a linguagem humana e como as pessoas acumulam experiências e desenvolvem estratégias para utilizá-la de modo mais eficiente. Esse terceiro nível serve ao distanciamento necessário para compreender os outros dois.

A adjetivação *descritiva* traduz seu caráter metódico, que estuda, analisa, perscruta, de modo tentativamente desinteressado, a influência que as metodologias exercem sobre os métodos. É nessa dimensão metódica que a retórica realista se revela mais cética, pois pretende afastar interferências valorativas preferenciais em relação ao sujeito retórico.

Em resumo, do que se afirmou outrora, deduz-se que as vontades de verdade concorrentes promovem concorrência de relatos, compreendidos aqui como retórica estratégica,

que pretendem ocupar o *status* de retórica existencial. Nota-se, pois, que essas perspectivas concorrentes serão melhor tratadas por meio de uma filosofia retórica cuja natureza tripartite reconhece a relação dialética entre a retórica material ou existencial, a retórica analítica ou descritiva e a retórica estratégica ou prática. A primeira 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 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, assim, da 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” (ADEODATO, 2010, p. 68-74).

Um esclarecimento adicional, na esteira do próprio Adeodato (2010, p. 76) se mostra útil: “Esses níveis retóricos se interpenetram, não são separáveis de forma rígida, a não ser analiticamente, pois uma estratégia utiliza análises e uma retórica analítica pode se tornar o foco de outro estudo de outra análise.”

De fato, o uso que se está fazendo da retórica realista nesse trabalho se projeta a partir dessa tríade, pois – por meio de uma síntese retórica analítica-material ou descritiva-existencial – está se demonstrando que a filosofias do engano são refratárias às filosofias céticas porque estas erodem seus fundamentos ontológicos. Simultaneamente, prepara-se uma retórica estratégica – por meio de uma metodologia pragmática – capaz de apresentar com razoabilidade argumentos promotores de novas perspectivas fundamentadoras de uma ética jurídica, as quais podem, agora ou noutra tempo, converter-se na retórica material. Assim, a pretensão epistemológica móvel dessa tese se alinha à filosofia retórica realista, pois considera que eventuais acordos sobre os fenômenos empíricos não são ontologicamente determinados, mas sim construídos pela retórica material (ADEODATO, 2014, p. 46).

### 3.4 RETÓRICA REALISTA E NEUROCIÊNCIAS COGNITIVAS: FILOSOFIA DA MENTE E POSSIBILIDADES NOÉTICAS DA RETÓRICA

No primeiro capítulo deste trabalho fez-se uso da expressão centauro ontológico, atribuída corretamente a Ortega y Gasset, para ilustrar a ambiguidade humana diante dos fenômenos que movimentam a tensão existencial, a qual foi percebida pela antropologia filosófica, de natureza retórica e não essencialista. Afirmou-se que, incapaz de compreender os

eventos nos quais está imerso, o que lhe causa insegurança ontológica, o ser humano se entrega à ideia da verdade na esperança de que, por essa via, consiga instituir alguma ordem em sua existência.

De fato, a instabilidade e a impermanência dos eventos geram insegurança existencial, que é causa da escotose e fonte perene de inquietações, dando ensejo a pulsões metafísicas, persecutórias de fundamentos e justificativas para a condição humana como um dos polos na tensão existencial. Nessa oscilação própria da constituição neurobiológica humana, o homem faz uso das ferramentas com que sua natureza lhe aparelhou, onde recebe destaque a linguagem como meio para traduzir as impressões que lhe são causadas pelas sensações captadas por seus órgãos dos sentidos e interpretadas pelo grande hermenauta, o cérebro.

Essa caráter ambíguo da natureza humana, invocado na imagem do centauro de Ortega y Gasset, torna compreensível a capacidade humana de desenvolver instrumentos, teorias e técnicas para enfrentar a perplexidade em face do desconhecido, seja ele parte da natureza, seja componente da “esfera ideal da mente humana ou da esfera real dos eventos” (ADEODATO, 2014, p. 42).

Essa ambiguidade está registrada já entre as mais antigas experiências cognitivas, revelando um ser que oscila entre a imanência, seu polo físico, e a transcendência, polo oposto para onde se projeta em busca de descargas da tensão existencial. Tais oscilações cognitivas incluem narrativas mitológicas explicativas do cosmos – que receberam, já em sua época, questionamentos e despertaram epistemologias alternativas, a exemplo dos embates na filosofia helênica e dos esforços de reflexão natural contido no poema de Lucrecio –, religiões politeístas e monoteístas, e mesmo o racionalismo cartesiano e seu derivado racionalismo científico, chegando ao cientismo.

Todas essas experiências são marcadas por arrogâncias ontológicas e incompletudes ignoradas que estão na origem das mazelas da humanidade. A *hybris* da razão moderna não é menos nociva – para a condição humana – do que os desequilíbrios e desregramentos de outras verdades. Platão (2009, 238a), notando o risco do desbalanceamento cognitivo da vida, sintetizou:

Por conseguinte, quando a reflexão nos conduz para o melhor pela razão, e domina pela força, toma o nome de temperança; quando, porém, é o desejo que, contra a razão, nos arrasta para os prazeres e exerce o seu domínio em nós, recebe o apelido de desregramento.

Esses dois polos comportamentais – temperança e desregramento – conformam a relação do humano com seus mundos. A *hybris* está quase sempre vinculada aos excessos da fé ontológica, seja ela religiosa ou científica; a temperança acompanha o ceticismo e o desapego a certezas e paixões.

Em certo momento da história moderna, o racionalismo científico funcionou como contrapeso à fé. Rapidamente, porém, confirmando o atavismo arrogante que requer certezas e rejeita a dúvida cética, erigiu-se nova modalidade de fé, o cientismo, o qual precisou – como precisa – ser relativizado. São várias as correntes epistemológicas que ergueram barreiras céticas contra a arrogância da fé ontológica, desde o protocientismo cartesiano.

Spinoza com seu imanentismo tentou, primeiramente, demonstrar que certas condições naturais debilitantes envolvem o ser humano, que a elas não fica imune. Spinoza, com seu dístico crítico *o homem como império no império*, anteviu uma era de cognitivismo totalitário, que – pretendendo tudo explicar segundo os cânones epistemológicos da ciência – desconsiderava dimensões não racionalizáveis da vida, sobretudo os afetos, tão caros ao autor de *Ética*. Numa rejeição a tal pretensão totalitária, que se converteu na antagonista de suas promessas emancipatórias, surgiram novos paradigmas cognitivos, a exemplo do racionalismo crítico, inclusivo do falibilismo a partir da técnica do falseamento, desenvolvido por Karl R. Popper; a estrutura crítica da revolução científica no advento de novos paradigmas, com que trabalhou o físico Thomas Kuhn; a ciência noética, trazendo abordagem considerada imprescindível por estudiosos como William James, Teilhard de Chardin, Ilya Prigogine, Eric Voegelin, Bernard Lonergan e Marc Halévy, entre outros; a razão complexa de Edgar Morin; o anarquismo epistemológico do pluralismo metodológico, de Paul Feyerabend.

É instigante pensar, com Harari (2016, p. 187), que, embora a ciência moderna tenha mudado as regras do jogo, “os mitos continuam a dominar o gênero humano”, com a ciência tornando-os mais fortes. Harari (2016, p. 228) vê no humanismo uma nova religião, e afirma que “o cerne da revolução religiosa da modernidade não foi perder a fé em Deus, e sim adquirir fé na humanidade”, fazendo surgir o que ele denomina religião humanista, fenômeno somente tornado possível com a racionalidade incipiente nos séculos XV e XVI, burilada nos seiscentos e radicalizada nos setecentos, a qual – se foi posta a serviço da ciência e da técnica – não se desprende de suas origens metafísicas.

A partir dessa concepção, Harari (2016, p. 205) não valoriza a verdade como fim na ciência ou mesmo na religião. Antes, afirma que tal interesse se verifica apenas em teoria: a



religião estaria interessada acima de tudo em ordem, tendo por objetivo criar e manter uma estrutura social; a ciência estaria interessada acima de tudo no poder. Segundo o próprio: “Como indivíduos, cientistas e sacerdotes podem atribuir imensa importância à verdade, mas, como instituições, ciência e religião preferem respectivamente ordem e poder acima da verdade. Por isso eles são bons companheiros.”

Deve-se contrariar essa relativização de Harari acerca da função da verdade para a religião e ciência a partir da evidência de que, em ambas, a verdade tem grande relevância retórico-instrumental. Na perspectiva individual, o poder e a verdade importam a cientistas e religiosos; mas tal relevância se agiganta quando o indivíduo – imerso na racionalidade moderna e nas suas tecnologias – constata que verdades podem ser compartilhadas e, assim, transformadas em meios de obtenção de poder. Se a verdade e o poder não são o fim, serão o meio. O fim será, sempre, a instituição da ordem. É a partir da ordem como objetivo que se organizam religião e ciência e todas as instituições concebidas pelo gênio humano; é para a ordem que se voltam todos os esforços cognitivos, ainda que manejem conceitos de verdade e se movam a impulsos de poder.

Essas camadas cognitivas e axiológicas que conformam os caóticos mundos constituintes da tensão existencial exigem mais do que abordagens fragmentadas para sua compreensão utilitarista ou mesmo contemplativa. É imperativo que os esforços cognitivos multidisciplinares forcem as barreiras epistemológicas exclusivistas para superar a escotose, seja ela promovida pelas religiões, seja pelas ideologias, ainda que estas venham rotuladas como humanismos e cientismos e não passem de *verdades*.

É sabido que a evolução dos processos cognitivos humanos, que passam pelo desenvolvimento de competências linguísticas e de construção de significados compartilháveis, operam sobre significantes tratados por mitos, religiões e ciências, concebidos a partir da *posição excêntrica* do homem, que é débil e depende de interações linguísticas para se projetar na tensão existencial, na qual ganham relevância as dimensões biológicas e culturais determinantes da sua antropologia; esta é necessariamente fraca, independentemente do que preguem os arautos da ontologia, pois os processos cognitivos humanos são sempre simbólicos, mediados pelas idealizações que seu aparelho neurológico lhe permitem produzir. Mediando tudo isso, a linguagem se renova incessantemente, trazendo novos signos, refazendo significados e significantes.

Reafirma-se a competência da retórica realista para lidar criticamente com as pretensões totalizantes das religiões, das ciências e também dos mitos que as sustentam. No seu nível analítico, a retórica realista fornece a necessária *epokhé*, a suspensão do juízo, o distanciamento indispensável às análises interdisciplinares propostas, por exemplo, pela razão complexa e pela ciência noética, que privilegiam abordagens cognitivas amplas.

Estudos têm sido desenvolvidos na pressuposição de que a cognição é integrada, sendo moldada e estruturada por múltiplas e transversais interações entre o cérebro, o corpo e os ambientes físico e social. Essas interações têm sido percebidas pela psicologia cognitiva, que desenvolveu o conceito de *enativismo* para – tendo por informacionalmente pobre a cognição intracranial, baseada unicamente nas capacidades cerebrais inatas, como se Descartes tivesse razão em seu dualismo – designar a apropriação cognitiva a partir de uma série de processos realizados pelo corpo, visto como um sistema autoprodutor e autossustentável que promove relevância cognitiva, processos estes que pertencem ao domínio relacional do corpo vivo acoplado ao seu ambiente (VARELA et al., 2017, s/p). Ou seja, para esse ramo das ciências cognitivas, a cognição é resultado de uma interação dinâmica entre o homem e seu ambiente, físico e cultural. Esse ambiente seria concebido seletivamente a partir das interações com o meio, o que jamais se dá modo passivo, pois os humanos são sistemas cognitivos autopoieticos, capazes de gerar significados a partir das fenomenologias que os envolve.

Esse conceito – enativismo – está contido na abordagem denominada “4E Cognition” (*Embodied, Embedded, Enactive and Extended Cognition*) por Shaun Gallagher, uma proposta de pesquisa interdisciplinar compreensiva dos processos cognitivos como ocorrentes nas interações entre cérebro, corpo e os ambientes físico e social. A cognição incorporada, integrada contida na “4E Cognition”, é aquela constituída por complexos processos corporais e ambientais. Seus propositores (NEWEN et al., 2018, s/p) não aceitam a concepção de que a cognição é um caso quase cartesiano, isolado e abstrato em uma unidade de processamento no cérebro, uma ideia associada, dizem, a um certo funcionalismo, que considera os fenômenos cognitivos totalmente determinado por seu papel funcional e, portanto, autônomos em sua forma e nível de análise.

De acordo com esses estudiosos da ciência cognitiva moderna, tais fenômenos, como navegação espacial, ação, percepção e compreensão das emoções dos outros são, de certo modo, todos dependentes dos detalhes morfológicos, biológicos e fisiológicos do corpo humano, do

ambiente natural, tecnológico ou social adequadamente estruturado e das interações ativas e incorporadas do homem com esse ambiente.

Essa abordagem, inclusiva das diversas habilidades e deficiências humanas, especialmente aquelas que se manifestam pelo corpo e seus sentidos, tem aliados indispensáveis na neurociência cognitiva e na filosofia do cérebro, ou neurofilosofia. Também se nota que sua proposta de abordagem interdisciplinar remete aos postulados da ciência noética.

Como já afirmado, a ciência noética combate também as aporias da tríade racionalismo-cientificismo-progressismo. Marc Halévy vê nas promessas epistemológicas dos processos cognitivos do que denomina revolução noética a solução para a fragmentação do conhecimento. É útil repetir a reflexão de Halévy (2010, p. 17): a adequada compreensão 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”.

A retórica realista, conforme aqui delineada a partir de Adeodato, tem natureza cética e antagoniza com as ontologias. Por isso pode-se ver, a partir das lentes da retórica realista, 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), cujas potencialidades crítica, descritiva e de superação das abordagens cognitivas tradicionais são estimulantes.

## 4 A DOCTRINA DE DIOTIMA: METAXO E (AUTO)TRANSCENDÊNCIA NA TENSÃO EXISTENCIAL

### 4.1. O BANQUETE: EROS COMO INTERMEDIÁRIO NA TENSÃO EXISTENCIAL

Há um homenageado no encontro de amigos retratado nessa obra de Platão. É Eros ou Amor – um *dáimon*, híbrido de seres divinos e mortais e, por isso, um *intermediário* entre essas duas esferas (PLATÃO, 2014, 202e), e não um *grande Deus*, como Sócrates diz ter pensado. Segundo Giovanni Reale, essa “análise do Amor conta-se entre as mais esplêndidas entre as que Platão nos deixou” (2007, p. 217). Trata-se de uma narrativa que, construída em torno de Eros, valoriza o amor, o desejo, o sexo e, sobretudo, as emoções que os inspiram.

Repetindo uma técnica que remete à oralidade dialética marcante em sua obra – iniciá-las com uma interrogação –, Platão mostra na abertura d’*O Banquete* uma pergunta dirigida por Glauco a Apolodoro, amigo de Sócrates que apenas ouvira a narrativa do diálogo, ocorrido tempos atrás: “Que espécie de discursos sobre o amor fizeram eles?” Glauco se refere aos companheiros – Apolodoro, Aristodemo, Sócrates, Ágaton, Fedro, Pausânias, Erixímaco, Aristófanos e Alcibíades – que estiveram no festim, promovido anos antes por Ágaton, em comemoração da premiação recebida por sua primeira tragédia.

É significativo que o evento tenha ocorrido no passado – cerca de dez anos antes (NUSSBAUM, 2009, p. 148) e que Apolodoro se sirva da memória do que ouvira, anos antes, de Aristodemo, para precisar os discursos. Só sentimentos potentes como o Amor e seu duradouro substrato afetivo permitem reter na memória vividamente, por tanto tempo, eventos tão fluidos. Os discursos dos convivas – emocionados, repletos de figuras de linguagem e proferidos de modo indireto e dependentes da lembrança de terceiros – revelam consciência de que, como nota Rogério M. de Almeida (2007, p. 114), “nenhum raciocínio direto, nenhuma lógica e nenhuma *episteme* seriam aptas a captar” as nuances e ambiguidades do amor:

Talvez somente o mito, ou nem mesmo o mito, talvez somente a poesia, a metáfora e a metonímia, que não deixam de ser outras formas do mito, porque transgressoras e irreduzíveis à hegemonia do *logos*, seriam capazes de nos conduzir pelos caminhos tortuosos e imprevisíveis das coisas do amor.

Essa opção pelo mito, longe de representar uma involução pela volta de Platão à estrutura narrativa combatida em suas obras, parece mesmo reconhecer que, para ilustrar e convencer, a retórica precisa se armar de outros elementos além do *logos*, sobretudo quando a narrativa transcende a fantasia e ingressa no terreno da fé. Ou seja, Platão instrumentaliza a retórica, conforme esclarece Giovanni Reale (2007, p. 41):

Com efeito, o discurso filosófico platônico sobre alguns temas escatológicos na maior parte dos diálogos, do *Górgias* em diante, torna-se uma espécie de fé acompanhada de razões: o mito procura *um esclarecimento no logos*, e o logos *um complemento no mito*. À força da “fé” que se explicita no mito Platão confia ora a tarefa de transportar e elevar o espírito humano a âmbitos e esferas de visões superiores que a razão dialética, sozinha, tem dificuldades de alcançar, mas que pode conquistar mediatamente; ora, ao invés, Platão confia à força do mito a tarefa, no momento em que a razão alcançou seus limites extremos, de superar intuitivamente esses limites e de coroar e completar esse esforço da razão, elevando o espírito a uma visão ou, ao menos, a uma tensão transcendente.

De fato, a narrativa sobre Eros serve-se de mitos, inclusive para ilustrar sua origem. Se entre estes está o pândego mito do Andrógino, trazido pelo comediante Aristófanes (PLATÃO, 2014, 189e, 190), há também o mito do nascimento do homenageado, trazido para o diálogo pela surpreendente participação de uma mulher – fictícia, segundo historiadores da filosofia – a quem Sócrates trata com a deferência devida a um ser superior, embora repetidas vezes ela o trate com extrema insolência. Esta personagem é Diotima, assim apresentada por Sócrates, segundo a memória de Aristodemo:

[...] Há uma doutrina sobre o Amor que escutei em tempos a uma mulher de Mantinea, Diotima, uma mulher versada não só nesta matéria como em muitas outras. Foi justamente ela que, nos sacrifícios realizados pelos Atenenses antes da peste, conseguiu retardar o flagelo por dez anos; e foi ela também que me instruiu sobre os fenômenos do amor. É, pois, essa sua doutrina que vou procurar referir-vos, na medida dos meus recursos [...].

À única mulher protagonista n’*O Banquete* Sócrates se curva como um discípulo, pois dela diz ter obtido ensinamentos sobre *os fenômenos do amor*. E esse é aspecto relevante no diálogo, sobretudo quando as mulheres, de modo amplo e renovado, se lançam a lutas por reconhecimento e protagonismo social e político, erodindo ou prometendo erodir as estruturas patriarcais da cultura contemporânea para estabelecer relações de gênero mais equilibradas. Diotima era, também, estrangeira, o que remete a outra questão contemporânea: a presença maciça de estrangeiros nos mais diversos países, provocando tensões internas em razão de conflitos culturais. Ambos esses aspectos têm grande relevância e apontam para a necessidade de estudos sobre a ética da tolerância.

E é ela, Diotima, que traz à luz o mais belo e sofisticado discurso do diálogo, explicando, por meio de mitos, a origem e a natureza de Eros e, assim, estabelecendo sua relevância no diálogo e realçando aspecto importante de toda a obra de Platão. Como se viu, sua manifestação se dá de maneira duplamente indireta: pela memória de Sócrates, que só participa da narrativa graças à memória de Aristodemo, quem narrou o encontro para Apolodoro, que o relatava a Glauco.

Sócrates (PLATÃO, 2007, 203a) dá o fio condutor da explicação mitológica ao indagar sobre Eros: “Mas, afinal, quem são seu pai e sua mãe?” – Diotima, afirmando se tratar de uma comprida história, apresenta uma resposta preñe de significados, de implicações e de revelações que impactam a própria compreensão da obra de Platão e, conseqüentemente, o oceânico pensamento dele originado.

Diotima (PLATÃO, 2007, 203b-e) conta que, ao nascer Afrodite, os deuses se reuniram para comemorar. Entre os convivas estava Poros, filho de Métis, a titânide dos bons conselhos, da astúcia e da sabedoria, mãe de Atena. Foi a primeira esposa de Zeus (HESÍODO, 2016, s/p), e suas inteligência, astúcia e capacidade de prever os fatos permitiram que ele conquistasse o poder na grande guerra dos deuses (VERNANT, 2000, p. 39). Por isso Poros é chamado, também, de Engenho ou Discernimento, visto como antônimo da Aporia, dáimon da dificuldade, da impotência de falta de meios. No entanto, naquela efeméride pareceu ter lhe faltado algo que seu nome sugere, pois, saindo do banquete embriagado, adormeceu no Jardim de Zeus, onde descansava. Diotima acrescenta que, depois da ceia, apareceu uma mulher a mendigar os restos. Era conhecida por Penia, símbolo da Pobreza, da indigência, da falta e, por isso, do desejo. Carente de tudo o que sobrava em Poros e vendo este adormecido na sua natural indigência, Penia desejou ter dele um filho, tendo com ele se deitado e concebido Eros.

Assim concebido, Eros surge com natureza ambígua. Servidor de Afrodite, pois concebido nas festas em honra de seu nascimento, por natureza é um apaixonado do Belo, pois Afrodite é bela. Diotima, enfatizando sua condição de filho do Engenho e da Pobreza, ressalta suas características: rude, miserável, dormindo ao relento, no que se filia à sua mãe, Penia, e ardiloso em procura do que é belo e bom, sedento de saber inventivo, “passa a vida inteira a filosofar, este hábil feiticeiro, mago e também sofista.” Diotima diz:

Deste modo, não é por natureza mortal nem imortal. No mesmo dia, tanto floresce e vive, segundo está senhor dos seus recursos, como morre para voltar à vida, graças à natureza do seu pai. Porém, os seus achados escapam-lhe continuamente das mãos, de tal sorte que nunca se encontra na indigência nem na riqueza; antes, **num meio termo que é, de igual modo, entre sabedoria e ignorância.** (PLATÃO, 2007, 203e) – Destaques inexistentes no original.

Ao ouvir menção à inclinação de Eros ao filosofar, e ao fato de que não vive ele nem na ignorância e nem na sapiência, Sócrates – certamente se identificando com o próprio Eros – indaga Diotima: “Como qualificaremos esses que se dedicam à filosofia, se não são sábios, nem ignorantes?”:

Ela exclamou: “Isso salta até aos olhos de uma criança! **São intermediários entre ambos os extremos**, como indubitavelmente sucede com o Amor: pois se a sabedoria

se conta entre as mais belas coisas, e se o Amor é amor do Belo, forçosamente terá de ser filósofo e, como filósofo, situa-se no meio termo entre sábio e ignorante. Ora, a causa de tais características reside justamente na sua origem: de uma parte, o pai sábio e engenhoso; de outra, uma mãe desprovida de sabedoria e de recursos. E aí tens a natureza deste gênio. [...]. – (PLATÃO, 2007, 204b) - Destaques inexistentes no original.

As explicações mais detalhadas de Diotima vieram após Sócrates, emulando a opinião dos que o precederam, ter já insistido e tentado associar Eros a um dos tipos que ele idealizara. Perguntara, por exemplo, se, não sendo nem belo nem bom, como Diotima já afirmara, Eros seria feio e vil (PLATÃO, 2007, 201e, 202):

- Que queres dizer, Diotima? Que ele é feio e vil?
- Tem tento na língua... ou achas que, por não ser belo, tem forçosamente de ser feio? E ignorante, pelo fato de não ser sábio? Ou não pressentes que há um **meio termo** entre sabedoria e ignorância? – Destaques inexistentes no original.

A referência ao intermediário, ao intermédio e ao entremeio, surge repetidas vezes nas explanações de Diotima. Diz Sócrates:

- Dado isso, perguntei, o que será o Amor, um mortal?
- Que ideia! – respondeu Diotima.
- O que, então?
- Exatamente o que disse antes: um **intermediário** entre mortal e imortal.
- Mas ao certo, o que, Diotima?
- Eros é um dáimon, um gênio poderoso, Sócrates! Pois todo o ser genial é um **intermediário** entre o humano e o divino. – Grifos inexistentes no original.

O vocábulo destacado por Diotima para caracterizar Eros, *intermediário*, sintetiza sua doutrina: *metaxo* ou *metaxy*, transliterado para intermediário, entremeio, intermédio e *entre-dois*, constitui o núcleo do pensamento ensinado por Diotima a Sócrates, que dela recebe um *corpus* quando indaga sobre as atribuições do *metaxo*:

- Perguntei: Quais são suas atribuições?
- As de um **intérprete e mensageiro** dos homens junto aos deuses e dos deuses juntos dos homens; àqueles, transmite as preces e os sacrifícios; a estes, as ordens e as recompensas em paga dos sacrifícios. No seu papel de intermediário, preenche por inteiro o espaço entre uns e outros, permitindo que o Todo se encontre unido consigo mesmo. É efetivamente com o seu concurso que se realizam as várias formas de adivinhação e as práticas dos sacerdotes [...]. Pois o divino não se mistura diretamente com o humano, e é ao ser intermediário que recorre para estabelecer comunicação e diálogo com os homens, quer no sono que na vigília. (PLATÃO, 2007, 202e, 203) – Destaques inexistentes no original.

O pesquisador contemporâneo que mais se utiliza do conceito de *metaxo* é o já citado importante filósofo da consciência Eric Voegelin. Um dos usos que faz do *metaxo* acentua o caráter de falta, de pobreza que Platão intuiu como condição dos deuses e, por extensão, dos

homens. Citando Diotima (PLATÃO, 2007, 204) – “Os deuses não filosofam e não desejam tornar-se sábios, pois eles já o são” e “Nem ninguém mais que já é sábio filosofa.” – Voegelin (2009, p. 409) faz uso da ideia de *entremeio* para afirmar:

Mas se “os sábios” não se preocuparem com a filosofia, tampouco o ignorante (*amatheis*) se preocupará, pois o fato deprimente acerca da ignorância é que ela se satisfaz com o que é. O homem que não sente sua condição de necessidade não deseja o que lhe falta. O filósofo, também, é *amathes*, mas sua *amathia* é um polo da tensão em que ele experimenta sua gravitação para o outro polo, que é *sophia*. A *amathia* que não é um polo de experiência filosófica caracteriza o homem falto de tensão erótica, o idiota espiritual.

É dessa percepção do metaxo que Voegelin retira seu conceito de *tensão existencial*, fundamental no trabalho ora desenvolvido. É na tensão existencial e no *intermédio* que o ser humano, tal qual um dáimon, adquire, pela tentativa de superação da *amathia*, condições de discernir a estrutura da “realidade” – para Voegelin (2009, p. 452), um “tipo de constante dada” –, capacidade cognitiva reconhecida por ele mais ao filósofo do que ao *philomytos*. Questão relevante implica em investigar para onde o ser humano transcende, pois, como visto, há efeitos enormemente díspares a partir da antropologia que se adota, ontológica e forte e arrogante ou retórica e realista e humilde. A perspectiva adotada aqui não se alinha, obviamente, àquela enaltecida por Voegelin.

Embora reconheça que a existência corporal do homem é a base de sua existência social, Voegelin (2009, p. 467) radicaliza a metafísica e demonstra ter na compreensão noética um movimento que acontece no reino do ‘Entremeio’, o metaxo de Platão, “que não é um espaço vazio entre os objetos imanentes e transcendentais, mas um reino onde a realidade divina e humana se comprometem em participação mútua”. Dessa inflexão ontológica esta pesquisa se distancia, como já se viu.

Arquitetar o metaxo – como se pretende nesse trabalho – como estrutura psíquica transcendental relevante para a fundamentação ética da ordem jurídica, numa perspectiva do biologismo moral, é desafio unicamente possível se esse *intermédio* for interpretado estritamente como instância psíquica humana, com o abandono dos fumos essencialistas que dependem de transcendências metafísicas. Prossiga-se nessa construção.

#### 4.2 ALÉM DO DUALISMO: METAXO REVELADOR DA TEOLOGIA E DA ANTROPOLOGIA CARENTES

Na estrutura do diálogo, a manifestação de Diotima se apresenta como uma fala revisória, crítica mesmo dos entendimentos manifestados por outros convivas e que persuade



Sócrates acerca de novas visões do amor (NUSSBAUM, 2009, 147). É notável a inflexão da narrativa sobre Eros, sua natureza e suas possibilidades a partir das provocações da sacerdotisa, que acentua a dimensão transcendental do amor, compreendida segundo o conceito de metaxo.

A partir das explicações dadas a Sócrates por Diotima, é possível enxergar duas formas de compreensão do metaxo, partindo do ambíguo dualismo platônico, exposto, por exemplo, n'A *República* (2014, 517b, c). Em ambos os casos, o movimento seria de ascendência, rumo à Ideia do Bem, a causa primeira de todas as coisas. Porém, na primeira, identifica-se com o próprio Eros, quando ele se manifesta como intérprete e mensageiro; um instrumento que opera como canal de transmissão: preces e sacrifícios, dos homens para os deuses; ordens e recompensas, no sentido contrário (PLATÃO, 2007, 202e). Sob essa forma, a ele, o intermediário, o divino – que não se mistura diretamente com o humano (PLATÃO, 2007, 203) – recorre para estabelecer comunicação e diálogo com os homens. Na segunda, o metaxo surge com um *locus* (PLATÃO, 2007, 203e), um espaço em que fenômenos têm lugar, uma instância e meio-termo que levaram Voegelin a se referir ao reino do Entremeio, onde se influenciam mutuamente as realidades divina e humana.

Sob ambas as concepções, a sacerdotisa ensina que o metaxo – compreendido, repita-se, ora como o próprio Eros, ora como o ambiente em que ele se faz intermediário dos dois mundos – é a resultante da consciência da falta, da ausência, ou ainda do temor destas. Como visto, a narrativa platônica demonstra ser congênita essa falta, uma vez que está no caráter da ascendência do dáimon, que também funciona como guia de almas e protetores dos homens. E daí deriva a condição de veículo de transcendência atribuído ao *entremeio*, que radica nessa característica atávica de homens e deuses, a incompletude, mesmo na aparente e enganosa retórica da completude.

Realmente, antes de Diotima ser invocada, Sócrates acossa Ágaton com seu estilo radicalmente dialético: “E de onde provém esse desejo e amor: do fato de possuir ou de não possuir aquilo que ama e deseja?” – “Provavelmente do fato de não possuir”, responde o amigo, ao que o filósofo da indagação complementa:

Ora vê lá se, em vez de *provável* não será antes *forçoso* admitir que aquele que deseja, deseja o que lhe falta e que, se não sentir falta não sente também desejo?

E continua (PLATÃO, 2007, 200e):

Consequentemente, esse ou qualquer outro indivíduo que sinta desejo, sente-o em relação a algo que não está ao seu dispor... Ora, é em situações deste gênero, em

função daquilo que o homem não tem, que não faz parte do seu ser e de que se sente privado, que tanto o amor quanto o desejo existem?

Sócrates oferece, então, outra perspectiva do desejo. Se ele radica na experiência da falta de algo, do *des-possuir* objetivamente o que se deseja, também se enraíza na posse ameaçada pela hipótese da perda, pela posse insuficiente, insegura, quando o objeto do desejo, já possuído, põe-se na iminência de se perder, fazendo surgir o medo da falta ou da perda do que se tem: “Vê lá, pois, se quando afirmas sentir desejos dos bens de que já dispões, a tua ideia não será essa: ‘os bens de que agora disponho que também deles dispor no futuro?’” (PLATÃO, 2007, 200d).

É por essa janela de ambiguidade que Diotima penetra no diálogo, como vimos. A sacerdotisa (PLATÃO, 2007, 204b) realça o caráter ambíguo de Eros afirmando que, como filósofo, ele se posiciona no meio termo entre sábio e ignorante, e atribuindo tal característica à sua origem: “[...] de uma parte, um pai sábio e engenhoso; de outra, uma mãe desprovida de sabedoria e recursos.” Eros é um metaxo, e isso porque sua condição ambígua o converte num ser duplamente constituído, por sabedoria e por penúria. De um lado, a autossuficiência, de outro, a falta, real ou temida.

Por isso a crítica formulada por ela a Sócrates e, indiretamente, a Ágaton quando afirmam (PLATÃO, 2007, 201c) que o desejo de Eros pelo bem e pelo belo leva ao reconhecimento de que ele é desprovido de ambos, pois o desejo nasce da falta. Essa concepção binária da natureza de Eros – e, por analogia, de toda a obra platônica, tida por dualista – é esboroadada com a doutrina de Diotima (PLATÃO, 2007, 202b):

Não teimes, portanto, em chamar feio ao que não é belo e vil ao que não é bom. O caso, precisamente, do Amor: lá por assentires espontaneamente que ele não possui beleza nem virtude, nada te obriga a pensar ele seja feio ou vil: é apenas uma espécie de intermediário entre ambas as coisas.

A percepção tão clara de que o desejo e a busca são uma resposta à experiência objetiva da falta – seja humana, seja divina – ou do temor de que ela se manifeste e que, inversamente, o desejo não tem lugar privilegiado quando nada falta ou quando nada se teme, está no fundamento do diálogo aqui exposto, e dela se pode extrair diferentes compreensões teóricas, algumas já exploradas na perspectiva da antropologia filosófica.

Uma dessas compreensões implica em reconhecer o metaxo – entremeio, intermédio, uma instância intermediária entre dois mundos – como uma terceira dimensão da estrutura da filosofia platônica. Certamente a consideração do metaxo torna discutível a teoria dualista dessa filosofia. Ao introduzir uma fenda, uma passagem, um meio – tratado no diálogo como *meio-*

*termo* – tão relevante de um plano a outro, num diálogo em que Diotima pontifica, o filósofo da Academia não estaria demonstrando a existência de um outro nível, intermediário, de projeção e tratamento de suas ideias? – Platão se serve de uma metáfora erótica para constituir um outro nível onde transitam as ideias: sua filosofia parecer não ser, portanto, simplesmente dualista, como se considera comumente.

Uma segunda compreensão decorre do reconhecimento, já demonstrado, de que o elemento constitutivo fundamental da tensão existencial é o desconforto da falta, da incompletude e da carência, ou do sentimento de iminência destas, os quais incessantemente impulsionam seu polo imanente em direção a outros polos. Em se tratando de deuses – e logo após esse diálogo entre Ágaton e Sócrates, este introduziu Diotima no proscênio, quando ela caracterizou o próprio Eros como marcadamente carente, em razão de sua ascendência materna –, deve-se reconhecer a existência de uma teologia platônica que nega a onipotência dos seres divinos. Ou seja, esses seres também sucumbem às suas deficiências e se entregam às paixões e impulsos de completude. Essas características permitem reconhecer uma *teologia carente*, por analogia à antropologia de que se tratou anteriormente.

Vê-se, n’*O Banquete*, que a falta ou carência como fundamento do desejo humano provoca os espíritos dos convivas mesmo antes do discurso reconhecedor da incompletude de Eros proferido por Diotima, pelo qual a sacerdotisa sublinha e radicaliza a teologia carente como elemento constitutivo da descendência divina helênica. Tal característica se evidencia já na teogonia helênica, conforme nos narrou Hesíodo, na qual a falta do objeto mais desejado movimentava deuses e homens: a ordem, geradora da vontade de ordem, conforme tratada no primeiro capítulo desse trabalho.

A própria instituição do metaxo é reconhecimento da incompletude divina, a confirmar o caráter de carente da teologia sobre a qual Platão oscila, ele também, em seu papel de *intermediário* entre filósofo e *philomytos*. Como se sabe, a “desmitificação” da religião e da cultura gregas, mesmo diante da força transformadora da revolução humanística operada por Sócrates e Platão, não superaram completamente o pensamento mítico. Conforme nota Mircea Eliade (2013, p. 101), Platão e Aristóteles se mantêm atrelados a esse pensamento arcaico, mantendo os mitos arcaicos em sua cosmologia.

Por isso Platão, seguindo a cultura que lhe envolvia, fez seus deuses à imagem e semelhança do homem, imerso na tensão existencial reveladora de incompletudes, carências e deficiências, numa palavra: falta; agravada pelo temor desta mesmo quando a carência está

temporariamente satisfeita. Assim, Platão, estruturador do pensamento ocidental, não obstante a ontologia forte que fundamenta seu pensamento, não escamoteia a presença de uma antropologia carente, à qual corresponde uma teologia idêntica.

Por tudo, afirma-se aqui que na obra de Platão se estabelece indisfarçavelmente vínculos epistemológicos com postulados de uma antropologia filosófica carente, sobretudo aquela desenvolvida por Helmuth Plessner, Odo Marquard e Arnold Gehlen, já referidos. Para além do essencialismo metodológico platônico, já criticado necessária e sucintamente, o ser partir do qual Platão deriva seus deuses ou sua percepção dos deuses, se assemelha ao *homo compensator* habitante da antropologia de Odo Marquard, ou mesmo ao homem excêntrico e fraturado de que fala Helmuth Plessner. Platão precisa do mundo inteligível para fortalecer o ser que habita e sofre no mundo sensível. A escotose platônica impulsiona-o rumo à ilusão ontológica e essencialista.

Odo Marquard (2012, p. 27), cuja filosofia cética tem como tese central a finitude humana, não reconhece o absoluto; antes, reconhece sua falta, que apresenta como razão para que o ser humano persiga formas de se compensar. Plessner (2007, p. 116), faz notar que a *excentricidade* deu lugar a uma *fratura incurável*, notável em todos os momentos da existência, fratura que é o próprio homem, “o centro incessante entre o exterior e o interior.” Essas características do ser humano, fundamentos da antropologia filosófica retórica, constituem a matéria-prima do metaxo, pois para ele se dirigem homens e deuses na esperança de aplacar suas faltas e talvez supri-las com respostas metafísicas.

Desse atavismo tratou-se acima, quando se relembrou Nietzsche (2012, s/p) criticando o desejo de superação das faltas, não pela experiência do viver, mas pelo exercício de uma ilusória vontade de poder, que carrega sempre em seu ventre uma vontade de ilusão.

O metaxo, como aqui compreendido, deve ser visto também como uma categoria analítica dos fenômenos a que estão submetidos os seres, inclusive os da natureza. Nesse sentido, pode ser uma instância imaterial onde os seres buscam interações com esferas metafísicas localizadas noutras dimensões, normalmente criadas a partir da vontade de verdade e baseada em pressuposições essencialistas; pode ser uma instância de reflexão consciente sobre a condição humana a partir da racionalidade desenvolvida pela humanidade, que se imagina isenta, perfeita e caracterizada por uma capacidade, por meio da razão, encontrar a própria redenção das faltas. E há, ainda, uma terceira hipótese, materialista e vinculada ao biologismo moral e ao funcionalismo, aqui apresentada: o metaxo pode ser considerado uma instância

psíquica que, por sua natureza, permite lidar mais objetivamente com a tensão existencial a partir da própria constituição neurofisiológica do ser humano.

Resgatando argumento já lançado acima ao se tratar do fundamento da ética jurídica, é razoável afirmar que a manifestação da primeira forma do metaxo enseja, sem essa consciência, a concepção do direito natural e sua moral vinculada a valores pré-estabelecidos por uma ordem metafísica e divina. A segunda forma, derivada da razão que tudo compreende e na qual o divino ainda tem o seu lugar, permitiu a construção dos grandes sistemas do direito positivo. A terceira forma, que aqui se defenderá como hipótese de fundamento do direito, tenta ultrapassar imperativos culturais e se vincula à neurobiologia, à neurofilosofia e à neurociência da moralidade, donde surgem hipóteses neuroéticas, as quais não podem ser ignoradas.

#### 4.3 METAXO, A FENDA NA TENSÃO EXISTENCIAL: IMANÊNCIA, TRANSCENDÊNCIA, TRANSCENDÊNCIA IMANENTE

Ao trazer o metaxo para sua filosofia, configurando-o como instância entre o mundo sensível e o mundo inteligível (2014b, 517b,c), Platão interpõe entre os dois polos da tensão existencial – o imanente e o transcendente – um *entremeio* e abre uma fenda tanto no universo humano idealizado quanto na teoria dualista a ele atribuída, que moldou o pensamento ocidental, seja nas religiões, seja nas ciências, valorizando certas intelecções em detrimento de outras; determinando ontologias e influenciando o conteúdo da gnoseologia e da axiologia e, conseqüentemente, a sociedade, a política e o direito ao institucionalizar o resultado das intelecções escolhidas, independentemente da razão das escolhas.

Reitere-se: com a fenda metáxica, cresce a dificuldade de sustentação de teorias que reafirmam o dualismo platônico recorrentemente utilizado para construir poderosas teorias e convincentes relatos sobre a existência e sobre o que supostamente há além dela. Essa fenda epistemológica constituída pelo metaxo enfraquece os dualismos e pelo menos erode os essencialismos nela baseados: há um *tertius*, que não pode ser ignorado, sob pena de se distorcer em demasia o pensamento do criador da Academia.

Da tensão na existência muito já se disse, bastando, nesse ponto, apenas lembrar o conceito voegeliniano que enxerga o ser humano como um dos polos, que se projeta em direção a polos opostos na busca de tensiolíticos existenciais. Estes se apresentam sob diversas formas: podem ser metafísicos, imaginados e criados numa linguagem compartilhável, segundo escatologias reconfortantes; podem adquirir o formato de predições e adivinhações que

prometem segurança a partir da instituição da ordem esperada; podem ser solipsistas, consubstanciados em ervas, fármacos ou truque mentais; podem obter roupagem científico-racional, trazendo a sedução do racionalismo. E podem também, conforme a hipótese que será defendida nesse trabalho, ser extraídas do metaxo *hard-wired*, instância neuronal embutida nas estruturas cerebrais do corpo humano, no órgão que, segundo Damásio (2011), criou o próprio homem, sendo também estas percebidas, mapeadas e estudadas pelas tecnologias desenvolvidas no rastro da razão científica, o que sugere cautela ao se lhe dar importância epistemológica.

Esses movimentos protagonizados no polo humano da tensão existencial se originam na condição denunciada pela antropologia filosófica; e é por eles que o ser humano – intérprete e formulador linguístico da compreensão de si-no-mundo – busca se desenvolver e se apropriar de conhecimentos e valores, a matéria-prima de sua consciência que é ordenada no processo de busca e segundo aquilo que julga ter alcançado. Encarcerado em seu corpo débil, o *homo compensator* necessita dessa projeção metafísica, que interpreta como esforço ascético.

Os impulsos próprios do homem na tensão existencial se situam na zona dos fenômenos constituintes do que alhures se denominou *escotose*, conceito emprestado de Bernard Lonergan e manejado por Eric Voegelin. Ambos consideram a escotose como fuga diante de possíveis intelecções e opção por outras, que ensejam maior conforto moral e cognitivo. Lonergan (2010, p. 204) afirma que excluir uma intelecção é excluir igualmente as questões subsequentes que dela brotariam e as intelecções complementares que a encaminhariam “para um rotundo e equilibrado ponto de vista.” Voegelin (2009, p. 496) considera a escotose uma doença – “o fenômeno pneumopatológico da perda da realidade, um obscurecimento de setores da realidade – que deve ser diagnosticada. Voegelin (2009, 496) nota essa patologia ao tratar do reducionismo das teorias da política quando tratam de ordem e consciência:

Uma teoria da política teria de tratar do problema da ordem de toda a existência do homem. No presente, entretanto, o termo *teoria* é empregado quanto a tentativas de interpretar a ordem que postulam ou uma consciência que vagueia livre sem um fundamento corpóreo ou um fundamento corpóreo sem uma consciência ordenadora.

Voegelin, nessa passagem, revela toda a carga ontológica de sua filosofia, justamente inserida nas filosofias da consciência, dedicada ao “esforço de restabelecer, na teoria política, a realidade transcendente como o fundamento moral da ordem social e política”, conforme anota seu biógrafo, Michael P. Federici (2011, p. 159).

Na perspectiva platônica, mantendo o raciocínio vinculado ao *O Banquete*, esses impulsos constituem “o desenvolvimento da alma em direção ao entendimento mais pleno do bem” (NUSSBAUM, 2009, p. 157), uma ampla ascese do desejo que não fica isenta de escotose, notada na própria inteligência deficiente dos convivas, inclusive de Sócrates. De novo, com Martha Nussbaum (2007, p. 155):

Sócrates não considera a ascese do desejo na primeira pessoa, com uma teoria própria desenvolvida por meio da experiência e da reflexão. Em lugar disso, ele a introduz como uma reflexão de cujo valor ele foi *persuadido* por uma mulher, e de cujo valor ele tentará, por sua vez, persuadir outros. [...]. Resta o fato de que foi preciso uma intervenção externa para convencê-lo de que para abraçar certas crenças era necessário abandonar outras. Sem isso, ele poderia ter continuado a viver com incompatíveis, sem perceber como colidem.

Platão parece notar que a escotose é parte da ascese erótica – ao se movimentar para fora de si, rumo a outros polos, o ser não tem como evitar a exclusão de inteligências e de sentimentos em homenagem a outros –, impressão que cresce quando se sabe que ele trouxe à cena uma sacerdotisa admirada por seus dotes espirituais e intelectuais cujo nome significa *honra a Zeus*, em referência opositiva à concubina de Alcibíades, um dos convivas, cujo nome, Timandra, significa *honra-do-homem* (NUSSBAUM, 2009, p. 155). Platão parece sugerir ser possível ascender evitando ou substituindo inteligências equivocadas e substituindo o amor vulgar pelo amor divino, o que pode ser obtido “se pudermos ao menos alcançar uma visão mais clara da nossa situação.”

Esse truque semântico de Platão reitera o entendimento de que a filosofia, como acentua Adeodato (2013, p. 297), “exige uma ascese erótica, uma combinação entre razão e emoção, entre compreender e querer compreender”, movimento inerente à existência e à tensão emocional, cognitiva e moral que a caracteriza.

Ao se movimentar para fora de si, rumo a outros polos, num deslocamento da *posicionalidade* que permite descarregar tensões ao mesmo tempo em que provoca a escotose, o ser humano transcende rumo àquilo que sua linguagem constituiu em sua consciência – inegavelmente dependente do seu cérebro – imprecisa, instável e suscetível a influências racionais e/ou puramente emocionais e homeostáticas, assim qualificadas aquelas geradas por algum tipo de emoção ou mesmo de racionalização – religiosa, filosófica ou mesmo científica – marcadas, na história e na experiência real, pela falta ou pelo temor dela, donde derivam as vontades de verdade, de poder e de ordem.

Contudo, dado que os processos cognitivos geram resultados caracterizados por pluralidades e marcados por inconsistências, dando origem a valores igualmente

caracterizáveis, é preciso refletir sobre as formas de transcendência ou, noutra formulação, sobre os destinos da consciência humana quando, acossada pelo contexto imanente, é levada por impulsos transcendentais.

A relação do humano com esses impulsos transcendentais – reveladores que são da falta, da incompletude e da insuficiência do humano em sua dimensão biológica – levou Viktor E. Frankl (2015, p. 15) a conceber o conceito de *vontade de sentido*. Esse interessante conceito não foi desenvolvido no primeiro capítulo desse trabalho, em conjunto com a tríade volitiva, porque, aqui, se considera que essa vontade está contida na vontade de ordem, lá conceituada. Mas, da antropologia sensível de Frankl pode-se extrair que o ser humano arqueia sob “um sentimento abismal de falta de sentido”, uma motivação *sui generis* para a transcendência. Seria a busca de sentido o móbil do movimento de transcendência: no percurso, no entremeio, nos polos opostos ou no retorno desse processo, o ser humano encontra sentido para sua existência, conferindo-lhe alguma ordem útil à existência. Vontade de sentido nasce do desejo de ordem.

Nessa perspectiva, são historicamente múltiplos os impulsos transcendentais inerentes à tensão existencial. De Platão extrai-se o conceito original, do imanente mundo sensível a partir do qual, pela ascese erótica, o humano transcende ao mundo inteligível. A filosofia platônica se funda no movimento polo a polo, em que o ser humano intenta incessantemente se completar migrando para o além e dele voltando, fenômeno vinculado à sua natural incompletude. Ao instituir a fenda metáxica, Platão cria uma instância adicional, um *entremeio* que se situa entre imanente e transcendente, mas ainda caracterizado pelo ideal sobrenatural, além-humano e estruturado por essencialismos que se revelam irrealis, que atendam a vontade de verdade do humano lançado no mundo.

A modelagem teológica adotada por neoplatônicos e aristotélicos, quando imersos no monoteísmo cristão, vai fixar Deus e suas virtudes no polo transcendente. O místico Mestre Eckhart (2006, p. 174), em seus *Sermões Alemães*, referindo-se a Agostinho e Avicena, ilustra o modo de transcender da teologia cristã medieval:

Os mestres dizem que a alma tem duas faces. A face superior contempla todo o tempo a Deus e a face inferior olha um tanto para baixo e dirige os sentidos; a face superior, que é a mais elevada da alma, está na eternidade, nada tendo a ver com o tempo, nada sabendo do tempo nem do corpo.

Eckhart ressoa o propalado dualismo platônico e o desprezo agostiniano pelo corpo, centro de sensações, veículos das emoções e, logo, instrumento do pecado, segundo a teologia cristã, dogma que influenciou tantos, a exemplo de Descartes. A reação a esse modo de



transcender tem sido historicamente intensa, não passando despercebida a crítica formulada por Ludwig Feuerbach (2019, s/p) ao afirmar que “o homem é o início da religião, o homem é o meio da religião, o homem é o fim da religião”. Antecipando percepções que seriam expressadas pela antropologia filosófica, Feuerbach (2019, s/p) denuncia a falta caracterizadora do humano e diz:

Deus nasce do sentimento de uma privação; aquilo de que o homem se sente privado (seja esta uma privação determinada, consciente ou inconsciente) é para ele Deus. Assim, o desesperado sentimento do vazio e da solidão necessita de um Deus no qual exista sociedade, uma união de seres que se amam intimamente. Aqui temos a explicação do motivo pelo qual a trindade perdeu, em tempos modernos, primeiro a sua importância prática e finalmente também a teórica.

A religião criticada por Feuerbach é, citando Simmel (2011, p. 19) “um produto da consciência humana”, resultante daquela pulsão transcendental, entendida também como *vontade de verdade*, revelando uma atitude subjetiva dos seres humanos que constitui “um modo inteiramente humano de sentir, crer, agir, pouco importando o termo usado pelos povos de várias épocas para designar essa função.”

Como se sabe, o reconhecimento da inclinação à transcendência e sua crítica nunca esteve limitado a esse debate entre teístas e agnósticos ou ateus. A sociologia de Karl Mannheim (2008, p. 202) associa a existência orientada por ideais culturais ao que ele denomina *autodistanciamento*, que enseja uma contemplação em êxtase:

Sustentamos que buscar uma certa distância de sua própria situação e do mundo é um dos traços essenciais do homem enquanto ser verdadeiramente humano. Um homem para quem nada existe além de sua situação imediata não é integralmente humano. [...] Herdamos do passado outra necessidade: a de romper de vez em quando com *todas* as conexões com a vida e as contingências de nossa existência. Usaremos o termo “êxtase” para designar esse ideal.

Conceitos como esses de Mannheim eram objeto da antropologia filosófica do começo do século XX, como já se destacou pela citação de Plessner, Gehlen e Marquard. Mas também Max Scheler (2016, p. 56) especulava filosoficamente sobre a *situação do homem no cosmos*, vendo-o como um *asceta da vida*:

O homem é o ser vivo que, em virtude de seu espírito, pode ter uma conduta ascética em relação à sua vida, que o sacode violentamente – suprimindo e recalçando os seus próprios impulsos instintivos, *recusando-lhes* o alimento das imagens e ideias de percepção. Comparado com o animal, que sempre diz “sim” à realidade – mesmo quando a rejeita e dela foge – o homem é aquele que pode rejeitá-la, sendo o *asceta da vida*, o eterno protestante contra a realidade.

Scheler revela enorme acurácia ao compreender o homem como um ser que nunca se tranquiliza com a realidade circundante, sempre inclinado a romper as barreiras, os limites do que ele denomina *aqui-agora-assim (Jetzt-Hier-So-sein)*; sempre tentando transcender a

realidade que o cerca. Esse homem de que trata Max Scheler tem a capacidade de sublimar sua energia impulsiva em atividade mental, transcendendo a própria tensão existencial, o *aqui-agora-assim*.

Esse modo *inteiramente humano de agir*, preexistente às formulações citadas, sofreu notável inflexão com as vagas racionalistas da *revolução científica*, que provocou a descoberta da ignorância e nos deu a modernidade, as quais levaram Friedrich Nietzsche (2001, s/p) a afirmar, nos fins do século XIX, que “o maior acontecimento recente — o fato de que ‘Deus está morto’, de que a crença no Deus cristão perdeu o crédito — já começa a lançar suas primeiras sombras sobre a Europa.” A partir dessa revolução, o impulso transcendental foi transformado, fazendo surgir, a partir de Nietzsche, uma *transcendência imanente*: morto Deus, restaria ao ser humano transcender em si, em seu meio, em sua própria humanidade, buscando superar suas próprias deficiências, tornando-se um ser digno de admiração, o *Übermensch*.

Com apoio nessa criação nietzscheana, o *transcendente imanente*, esse trabalho vai adotar o conceito de *autotranscendência* para referir – não obstante o anacronismo – o movimento em direção ao metaxo, compreendido aqui na sua modalidade *hard-wired*, aquela instância psíquica que se instala na própria constituição neurológica do ser humano e nenhuma relação tem com as imaginadas instâncias metafísicas, como se verá.

#### 4.4 METAXO E AUTOTRASCENDÊNCIA: INFLEXÕES SEMÂNTICAS E FUNÇÕES TEÓRICAS

Metaxo e autotranscendência são dois conceitos relevantes para defender a proposta que se desenhou nesse capítulo. Como já demonstrado, sem que se desconstrua seu sentido original, ambos precisam ser reinterpretados para servir à defesa da tese central aqui desenvolvida, qual seja, os fundamentos tanto da ética moral quanto da ética jurídica não são encontrados em instâncias alheias ao ser humano, numa metafísica religiosa ou racional; ao contrário, tais fundamentos são encontráveis na sua própria constituição neurofisiológica, de onde emanam impulsos que delineiam princípios de moralidade.

A premissa teórica útil ao esforço de reconceituação das palavras em questão se assenta em Umberto Eco (2004, p. 13), para quem a articulação de diferentes orientações interpretativas sugere que o funcionamento de um texto é explicado levando-se em consideração o papel desempenhado pelo destinatário na sua compreensão, atualização, interpretação, bem como o modo com que o próprio texto prevê essa participação.

Eco (2004, p. 23), cauteloso ao reconhecer a dinâmica dos processos interpretativos, reconhece o fascínio da civilização grega pelo infinito, razão pela qual seus pensadores elaboraram – ao lado do conceito de identidade e não-contradição, incorporado pelo racionalismo latino até mesmo para estruturar sua ordem jurídica e contratual – a ideia de metamorfose contínua, simbolizada por Hermes, o deus criativo, volátil e ambíguo. Reconhecendo a existência de uma “estética da infinita interpretabilidade” dos textos, Umberto Eco (2004, p. 8) nega a unicidade de sentido e reconhece dois tipos de leitor, o semântico e o crítico, em cujos mundos ocorrem a interpretação e as conjecturas:

A iniciativa do leitor consiste em fazer uma conjectura sobre a *intentio operis*, conjectura essa que deve ser aprovada pelo complexo do texto como um todo orgânico. Isso não significa que só se possa fazer sobre um texto uma e apenas uma conjectura interpretativa. Em princípio, podemos fazer uma infinidade delas. Mas no fim as conjecturas deverão ser testadas sobre a coerência do texto e à coerência textual só restará desaprovar as conjecturas levianas.

As conjecturas interpretativas aqui apresentadas tentarão se manter distantes desse adjetivo aparentemente desabonador, *leviana*, mas o autor está ciente da natureza fluida dos impulsos interpretativos, inclusive por causa da etimologia mitológica da própria hermenêutica.

Em seu livro sobre a mitologia das figuras *trickster*, Lewis Hyde (2017, p. 116), tendo em vista a genealogia do artifício dessas figuras – o deus Hermes é destaque entre elas –, relembra pensamento de Nietzsche, já citado linhas atrás, sobre as verdades como “ilusões sobre as quais se esqueceu que são ilusões.” Para Hyde, esquecer a ilusão é torna-se inconsciente dela, sendo um dos papéis do *trickster* perturbar essas inconsciências, desconstruindo a sustentação de suas narrativas, mas ao mesmo tempo conjurar outra, revelando a impermanência da ilusão e da *verdade*. Hyde ilustra:

Em uma variante da história de Hermes, há cães encarregados de guardar o gado de Apolo, e Hermes mergulha-os em um estupor. A palavra grega para estupor é *lethargon*, uma combinação de *lethe* (esquecimento) e *argon* (preguiça ou vagarosidade). É a parte do *esquecimento* que eu gostaria de enfatizar. Quando Hermes está ordenando o mundo em seus próprios termos, ele pega os cães de guarda da mente – argutos, atentos, sempre despertos – e os entorpece com o esquecimento. Sob seu encantamento, a ilusão submerge abaixo do limiar da consciência e aparenta ser a verdade.

Todo intérprete se assemelha a Hermes e, involuntariamente ou não, pode operar como um *trickster*. Aliás, na história sobejam narrativas sobre as quais se esquece – por deficiências cognitivas e ansiedades morais que levam à escotose – seu próprio caráter ilusório. Hyde (2017, p. 117) afirma que, na terra de sombras do *trickster*, a verdade e a falsidade não são bem diferenciadas. Podemos dizer que habitamos uma terra de *tricksters*, pois o tempo todo somos seduzidos por narrativas que, nalgum momento, se revelarão ilusórias, muitas vezes

substituídas por outras que, aparentemente têm compromisso com a *verdade*, até serem, elas próprias, desconstruídas, numa espiral retórica incessante e que prestigia, sempre, as estratégias retóricas mais eficazes.

A filosofia retórica realista, como se viu, contempla essa ideia de metamorfose contínua decorrente do caráter ilusório das narrativas, pois a retórica material, identificada no relato dominante, está permanentemente sujeita à sua superação pelas retóricas estratégicas, concorrentes, que anseiam por ocupar seu lugar. Nesse sentido, o trabalho ora desenvolvido se utiliza das categorias operativas da retórica realista, pois pretende realçar o caráter ilusório de certas premissas epistemológicas e, ao mesmo tempo, oferecer uma narrativa nova, servindo-se da narrativa platônica mas fundada em elementos mais comuns e universais, porque extraídos do biologismo constituinte dos seres humanos e inclinados à crítica e evitação da produção de fundamentos éticos unicamente a partir de valores culturais e, portanto, meramente retóricos.

O que se vai introduzir ao fim deste capítulo quatro – usando conjeturas interpretativas úteis ao propósito teórico, especialmente a partir dos conceitos de metaxo platônico e de autotranscendência, de Frankl – é o mero reconhecimento da necessidade de um novo constructo moral. Não é novidade que não resta mais espaço, como notou Tony Judt (2011, p. 166), para a antiga narrativa dominante, uma abrangente *teoria sobre tudo*. Diz o historiador:

Tampouco podemos nos refugiar na religião: seja qual for o conceito dos propósitos divinos e as expectativas de Deus sobre os homens, o fato é que não há esperança de redescobrir o reino da fé. No mundo desenvolvido, principalmente, há cada vez menos pessoas para as quais a religião é um motivo necessário ou suficiente para ação pública ou privada.

Por outro lado, esse fato – negar que, por exemplo, políticas públicas possam ser justificadas por bases teológicas – não pode nos cegar para a importância dos objetivos morais nas questões humanas. Sobre isso, três observações são imperatórias:

- (i) Certos temas – discussões sobre gastos públicos em saúde e educação, debates sobre guerra, aborto, eutanásia e tortura etc. – são tratados por instinto “em termos que se baseiam diretamente nos escritos religiosos ou filosóficos tradicionais” (JUDT, 2011, p. 166);
- (ii) Ainda que os humanos se coloquem num extremo cético, negando a existência de propósitos superiores na vida, sua condição biopsíquica impõe-lhe atribuir significado ao seu estar-no-mundo, isto é, impõe-lhe transcender a tensão existencial e

- (iii) A intencionalidade moral, embora vinculada à tradição mítica, religiosa e filosófica tradicionais, não depende necessariamente de conjecturas interpretativas metafísicas do universo, originadas em eras nas quais nada havia na tensão existencial além de ignorância diante dos fenômenos, da falta de processos intelectivos racionais, da falta de explicações racionais de certas vicissitudes da condição humana. Conforme assevera Hilary Putnam (2013, p. 20), já citado, a tríade ontologia, metafísica e teoria de verdade exerceu efeito nocivo sobre o pensamento, tanto na teoria do conhecimento, quanto na teoria da moral. O ser humano continua marcado por sua incompletude, mas as respostas hoje, passados milênios, podem ser outras.

Como afirma Tony Judt (2011, p. 167), “somos todos filhos dos gregos”, e percebemos intuitivamente a necessidade de um *parâmetro moral* para nossa conduta:

Não é necessário estar familiarizado com a filosofia de Sócrates para sentir que vida despercebida não vale grande coisa. Aristotélicos naturais, assumimos que uma sociedade boa é aquela na qual a justiça costuma ser praticada; que uma boa sociedade é aquela na qual as pessoas têm bom comportamento. Mas, para que esse argumento redundante convença, precisamos concordar sobre o significado de “justo” e “bom”.

A construção de narrativas morais, vistas como relatos coerentes que conferem a nossas ações um propósito que as transcende, depende sempre de conjecturas interpretativas constrangidas pelos fenômenos próprios da tensão existencial. A crítica de Putnam aos efeitos daquela tríade ilusória que afeta as intelectões, também censurada por Nietzsche, denota a incapacidade inclusiva de qualquer relato que, constrangido por imperativos culturais, será sempre a interpretação dos fenômenos segundo os valores culturais de determinado contexto, tornados invariantes axiológicas na sedimentação paulatina do húmus civilizacional, desde sempre caracterizado por pluralidades e multiculturalismos refratários ao espírito de tolerância exigido pela coexistência.

Conforme já exposto, a tese ora em construção renega o dualismo à moda cartesiana e se filia, ao menos parcialmente, ao monismo naturalista spinozano. É Spinoza (2007, p. 115) quem, na proposição 21, da segunda parte de sua *Ética*, estabelece esse princípio: “Essa ideia de mente está unida à mente da mesma maneira que a própria mente está unida ao corpo.” Spinoza revela excepcional e surpreendente – dado o contexto cultural e científico em que vivia – compreensão da interação mente e corpo quando afirma que a mente está unida ao corpo “porque este é objeto daquela”.

Nesse sentido, Spinoza considera a mente humana como ideia do corpo humano; *ideia*, aqui, significando *imagem* ou *representação mental* (DAMÁSIO, 2004, p. 224), e contida em três proposições que merecem destaque (SPINOZA, 2007, p. 117):

*Proposição 23.* A mente não conhece a si mesma senão enquanto percebe as ideias das afecções do corpo.

*Proposição 24.* A mente humana não envolve o conhecimento adequado das partes que compõem o corpo humano. [...].

*Proposição 26.* A mente humana não percebe nenhum corpo exterior como existente em ato senão por meio das afecções de seu próprio corpo.

A unidade mente e corpo antevista pelo protobiologista Bento de Spinoza se coaduna com as revelações da ciência das emoções e dos sentimentos (DAMÁSIO, 2004, p. 23), desenvolvida pelas neurociências. A própria ideia de *conatus*, trabalhada na terceira parte da *Ética* – “*Proposição 7.* O esforço pelo qual cada coisa se esforça por perseverar em seu ser nada mais é do que a sua essência atual.” (SPINOZA, 2007, p. 175) –, pode ser associada à ideia de transcendência, um esforço de completude operado pela mente humana.

Assim, a proposta veiculada nesse trabalho tem inegavelmente vinculações com Spinoza, inclusive por seu caráter biologista, razão pela qual se serve de uma filosofia retórica realista. Claro está que não se propõe aqui o desprezo por outras formas de inteligência. Contudo, se, como diz Karl Mannheim (2008, p. 203), o realismo não pode consistir em eliminar todas as formas historicamente dadas de distanciamento, identificando-se o restante como sendo o próprio, visto que “há dimensões do mundo e, em particular, no homem enquanto ser real, que escapam à manipulação”, não é razoável desconsiderar as hipóteses trazidas pelo incremento interpretativo das novas tecnologias neurobiológicas e dos fundamentos da neurociência cognitiva e da neurofilosofia.

Por isso, à pergunta: há autotranscendência, numa perspectiva distinta daquela tipicamente metafísica abordada por Viktor Frankl? deve se dar resposta positiva, demonstrando nova compreensão dessa ideia. A autotranscendência deve ser reconhecida como imperativo do imanente, no qual o ser humano é compelido a tratar suas idiossincrasias, calcadas na inegável falta e incompletude que o caracterizam.

Então, esclareça-se que a expressão autotranscendência encontrada na obra de Viktor E. Frankl não corresponde *perfeitamente* àquela que se pretende nesse trabalho. Para Frankl (2015, p. 15), em busca de sentido o ser humano ruma à autotranscendência:

Deparamo-nos aqui com um fenômeno que considero fundamental do ponto de vista antropológico: a autotranscendência da existência humana! O que pretendo descrever

com isso é o fato de que o ser humano sempre aponta para algo além de si mesmo, para algo que não é ele mesmo – para algo ou para alguém: para um sentido que se deve cumprir, ou para um outro ser humano, a cujo encontro nos dirigimos com amor.

Frankl (2015, p. 87) também afirma que o fenômeno da autotranscendência ocorre da existência em direção ao *logos*, pois “a existência humana aponta sempre para além de si mesma, aponta sempre para um sentido.” Aproximando seu conceito da ideia de linguagem, Frankl (2015, p.107) sublinha que, para todos os efeitos, a linguagem é a expressão de uma realidade, e que “a linguagem do homem normal é e permanece, sempre, uma referência a um objeto, isto é, aponta para algo além de si mesma; numa palavra, a linguagem se distingue pela autotranscendência.” Das explicações de Frankl decorre que seu conceito de autotranscendência se aproxima da transcendência metafísica, razão pela qual não serve inteiramente aos propósitos aqui expostos.

Ora, desde há muito sabe-se que a condição humana impõe o movimento em direção a outros polos, pois o ser humano, dadas as suas características de centauro ontológico, não habita confortavelmente o imanente: sua condição biológica o impulsiona incessantemente a movimentos transcendentos. No entanto, para onde se projeta o homem quando sua natureza faltosa o impele a outros polos? Se não para instâncias espirituais habitadas por entidades que inspirariam a humanidade, para onde pode ir a mente humana, ou o espírito humano, quando se torna objeto de impulsos transcendentos?

A resposta que será oferecida nesse trabalho é: para o metaxo. Mas a que metaxo se remete? Àquele que nos foi apresentado por Diotima, a sacerdotisa amiga e mestre de Sócrates? – Não e sim.

Não, se o conceito de metaxo for restringido a mero entremeio entre o imanente e o transcendente, entre o mundo sensível e o mundo inteligível, preservando sua origem essencialista e seu fim metafísico. Tal conceito, idealizado por Platão e exposto por Diotima, representa enorme avanço epistemológico, o qual parece não ter sido adequadamente considerado por muitos, pois se abriu uma fenda no pensamento do filósofo da Academia, que não se pode ter como simplesmente dualista, criando uma terceira dimensão. No entanto, seu registro parece limitado a uma instância para onde migra “o aparelho alado da alma” (PLATÃO, 2009, 246e) quando, no movimento de transcendência para a região onde habitam os deuses, ingressa no entremeio, no *locus* intermediário entre os dois mundos.

Sim, se o núcleo da doutrina de Diotima for submetido a conjecturas interpretativas que ensejam a ultrapassagem das restritas especulações da antiguidade e da própria arrogância

racionalista, atualizando o conceito, e se for o mesmo reinterpretado segundo os avanços da neurobiologia, sobretudo aqueles relacionados à neurociência da moralidade, donde deriva a ideia de neuroética, uma disciplina que perscruta o alinhamento da exploração e descoberta do conhecimento neurobiológico com os sistemas de valores humanos. Sim, se o conceito de metaxo for, como se propõe, fundido a outro, o de consciência, constituída a partir das interações dos recursos psicofisiológicos humanos com seu meio, tornadas possíveis graças ao desenvolvimento do cérebro, e conhecidas às neurociências, ainda que parcialmente.

A designação *entremeio*, conferida ao metaxo, há de ser preservada. Embora filiada ao monismo spinozano, a proposta filosófica para o fundamento biológico das éticas aqui defendida não será tratada como imanente, mas, sim, como autotranscendente. É que, ainda que a instância psíquica – que receberá o nome de metaxo – esteja incorporada ao corpo humano, sendo constituída a partir das atividades neuronais de todo cérebro humano, compreende-se a existência de uma dimensão mental, incorpórea, mesmo que seja dependente das estruturas cerebrais, à qual se deu o nome de consciência. Essa dimensão da existência humana será melhor tratada no item subsequente, onde será desenvolvida sua fusão conceitual com o metaxo.



## 5 DIOTIMA NO SÉCULO DO BIOLOGISMO MORAL E DA NEUROFILOSOFIA: METAXO, CONSCIÊNCIA E NEUROÉTICA

### 5.1 CÉREBRO, TRADUTOR DOS FENÔMENOS: SENSACIONES, PERCEPÇÕES E ATENÇÃO NEURAL CRIANDO MUNDOS

Desconhecendo o que hoje se sabe da relação mente-corpo, Thomas Hobbes, já vimos, entendia que as concepções humanas decorrem das *sensações* geradas pelos órgãos dos sentidos. De fato, na abertura de seu *Leviatã*, Hobbes (2014, p. 15) afirma que “a causa da sensação é o corpo exterior”, o qual, pela mediação dos nervos e membranas do corpo e seus sentidos, atingindo o cérebro e o coração.

O fenômeno referido por Hobbes revela notável compreensão dos processos cognitivos, a qual tem sido confirmada por estudos que os veem como resultantes do ingresso biológico dos humanos na era da Mente (DAMÁSIO, 2018, p. 93), tal qual nós a compreendemos hoje. Referidos processos capacitaram os seres humanos a sentir, interpretar e narrar para o organismo os eventos internos e externos. Por isso se afirmou que o cérebro é um hermeneuta: ele apenas interpreta e traduz os fenômenos da tensão existencial de modo a permitir alguma compreensão pelo indivíduo. O cérebro, por si, nada sente, nada percebe; para tanto, ele depende de instrumentos de detecção do seu meio, que estão no corpo inteiro.

De fato, as neurociências têm demonstrado que são os sentidos – nascidos da interação corpo-mente – os responsáveis pela tradução das formas de energia incidentes sobre o organismo para a linguagem do sistema nervoso, permitindo variados tipos de percepção do mundo. Embora haja resistência às compreensões funcionalistas, fisicalistas ou biologistas nascidas dos estudos neurocientíficos, cada vez mais se torna indiscutível que tudo o que conhecemos, conhecemos a partir do sistema nervoso, especialmente dos sistemas sensoriais, que são conjuntos de regiões do sistema nervoso, conectadas entre si, cuja função é possibilitar as sensações; são compreendidos como “conjuntos de estruturas neurais encarregadas desse processo de tradução.” (LENT, 2010, p. 187).

É essa a visão adotada nesta tese, que pode ser chamada de empírica, uma vez que se fundamenta na demonstração de que o cérebro formula respostas neurais aos fenômenos que constituem a existência e que provocam inquietudes em todos animais, com destaque para o ser humano, aparelhado com sistemas sensoriais superdesenvolvidos.

Ao defender que a neurobiologia permite a interpretação das respostas neurais por meio da leitura dos estados cerebrais, o que se pretende é firmar posição de que esses estados revelam expectativas éticas relativas à preservação da existência em condições que permitam reduzir o sofrimento e promover o bem-estar, condições indispensáveis para o florescimento da humanidade e suas potencialidades construtivas. Pode-se afirmar, então, que o cerne desta tese é a defesa de que a neuroética – extraível da linguagem neural expressada pelos sistemas sensoriais – é capaz de orientar as estratégias morais.

Esses sistemas sensoriais radicam no cérebro e são responsáveis também pela *sensação*, entendida pela neurociência como a capacidade que os animais apresentam de codificar certos aspectos de energia física que os circunda, “representando-os como impulsos nervosos capazes de ser ‘compreendidos’ pelos neurônios” (LENT, 2010, p. 185). É a sensação, fenômeno dependente do cérebro, que torna possível a existência dos sentidos, que são as diferentes modalidades sensoriais que advêm da tradução, pelo sistema nervoso, das diversas formas de energia existentes no ambiente.

As sensações permitem a ocorrência de outra importante capacidade do sistema nervoso humano, a percepção, que começa quando uma forma qualquer de energia entra em contato com as estruturas sensoriais que se situam entre o corpo e o ambiente. Roberto Lent (2010, p. 184) afirma que essas estruturas são os receptores sensoriais, que definem o que comumente chamamos de sentidos, e ressalta que o cérebro humano é capaz de sentir muito mais – consciente e inconscientemente – do que os cinco sentidos (visão, audição, sensibilidade corporal, olfação e gustação) permitem supor: “Ele detecta alterações sutis da posição do corpo quando nem nos damos conta disso, mudanças sutis da pressão, composição e temperatura do sangue que jamais chegam à nossa consciência, imperceptíveis movimentos viscerais.” Percepção, dizem as neurociências, é a “capacidade de vincular os sentidos a outros aspectos da existência, como o comportamento, no caso dos animais em geral, e o pensamento, no caso dos seres humanos.” (LENT, 2010, p. 185).

Sobre a relação entre sensação e percepção, consequência daquela, afirma Roberto Lent (2010, p. 185):

Portanto, a percepção apresenta um nível de complexidade mais alto do que a sensação, e por isso ultrapassa os limites estruturais dos sistemas sensoriais, envolvendo também outras partes do sistema nervoso, de funções não sensoriais. A percepção atingiu níveis mais altos na espécie humana: homens e mulheres são capazes de planejar e construir novos objetos, alguns deles destinados a ampliar ainda mais a sua capacidade perceptual; indagar-se sobre a origem, o passado e o futuro das

coisas que percebem e até mesmo imaginar coisas imperceptíveis, na ausência de qualquer estimulação sensorial correspondente.

A esses dois mecanismos neurobiológicos soma-se outro, relacionado à atenção. De fato, diz Roberto Lent (2010, p. 612), para que os mecanismos da percepção possam ser otimizados, torna-se necessário selecionar dentre os inúmeros estímulos recebido do ambiente os mais relevantes para o ser humano. Para isso, o sistema nervoso central, em atuação articulada com o periférico, conta com a atenção, “um mecanismo de focalização dos canais sensoriais capaz de facilitar a ativação de certas vias, certas regiões e até mesmo certos neurônios”, de modo a colocar em primeiro plano sua operação e, em segundo plano, a de outras regiões que processam aspectos irrelevantes para cada situação.

Tem-se, então, que os diferentes tipos de sistemas sensoriais, de que dependem as sensações e as percepções dos fenômenos do mundo, funcionam como detectores do ambiente; ao mesmo tempo, disciplinam a atenção e processamento dessas informações. A complexidade desses sistemas comporta a existência de grandes sentidos ou modalidades sensoriais, assim como sua submodalidades, a exemplo de visão de cores e de movimento; sensibilidade tátil, térmica e dolorosa; audição de diferentes timbres, tons e intensidades dos sons, e assim por diante.

Como já se afirmou alhures, a evolução aparelhou o corpo humano de um modo espetacularmente hábil para, uma vez exposto aos fenômenos, traduzi-los em linguagem inteligível, ainda que deficiente sob vários aspectos, condição já reconhecida por inúmeros estudiosos, dando origem a relevantes estudos em diferentes áreas do conhecimento, desde a biologia evolutiva até a antropologia filosófica.

Veja-se, a título de exemplo, o sistema somestésico, subdividido em três subsistemas: exteroceptivo, proprioceptivo e interoceptivo, e constituído por uma cadeia sequencial de neurônios e células gliais, fibras nervosas e sinapses que traduzem, codificam e modificam as informações provenientes do corpo, captando os sentidos do corpo. Nem todas as informações captadas pela somestesia se tornam conscientes, com o que produziriam percepção; algumas são utilizadas inconscientemente para a coordenação da motricidade e do funcionamento dos órgãos internos (LENT, 2010, p. 228). A evolução também dotou o homem de audição, modalidade sensorial que permite a percepção de vibrações sonoras; a interação da luz com os receptores especializados que se encontram na retina humana proporcionam o sentido da visão e a informação visual, operada no cérebro após receber, pelo nervo ótico, os impulsos bioelétricos que se iniciam nas células da retina.

Também fundamentais na compreensão dos fenômenos da tensão existencial, que afetam o corpo humano, em especial o cérebro, são os sentidos químicos, como o olfatório, o gustatório e outra forma de detecção química, uma espécie de somestesia química, que dá ao paladar percepção multissensorial. Esses sentidos químicos têm o poder de perceber o imenso oceano de moléculas em que estão imersos os corpos de todos os seres vivos.

Os neurocientistas compreendem que o mecanismo de tradução da *linguagem do mundo* (as formas de energia contidas no ambiente) para a *linguagem do cérebro* (os potenciais bioelétricos produzidos pelos neurônios) consiste em duas etapas fundamentais: transdução e codificação, fenômenos dependentes do sistema nervoso, em suas estruturas sensoriais (LENT, 2010, p. 193). O primeiro consiste na absorção da energia do estímulo externo seguida do surgimento de um potencial bioelétrico; o segundo consiste na transformação desse potencial em potencial de ação. Essas operações neuronais dependem dos receptores, terminações nervosas distribuídas por todos os órgãos do corpo humano.

A codificação neural possibilitada pelos fenômenos da sensação e da percepção, disciplinadas pelo mecanismo da atenção, constituem as estratégias e a linguagem do cérebro, uma complexa sucessão de operações bioelétricas que, hoje, vem sendo estudada a partir das tecnologias recentemente desenvolvidas e cuja precisão tem esclarecido novos aspectos do funcionamento de cérebro, sobretudo seu modo de colocar os corpos em contato com o meio.

Esse aparato neurobiológico organiza, sustenta e impulsiona os sistemas nervosos indispensáveis para organismos complexos que funcionam sob a influência do ambiente externo: o sistema nervoso central e o sistema nervoso periférico, o principal responsável pelas intervenções homeostáticas, percebidas nas ações orgânicas de natureza reflexa, mas também em atos comportamentais voluntários. Esses sistemas operam como *portais sensitivos* (DAMÁSIO, 2018, p. 98) e permitem a criação cerebral de imagens do mundo, tanto o interno, quando o externo.

Esses elementos neurobiológicos aqui referidos estão no cerne dos estudos da neurociência dos estados corporais, que perseguem melhor compreensão dos processos de percepção e de compreensão do mundo que formam, nos humanos, a consciência, física e psíquica, donde se originam a razão e a moral.

Com efeito, a percepção, para os seres humanos, é a capacidade de associar as informações sensoriais à memória e à cognição, de modo a formar conceitos sobre o mundo e

sobre nós mesmos e orientar o nosso comportamento. Sobre isso, deve-se repetir, de novo com Lent (2010, p. 613): a percepção é dependente, mas diferente dos sentidos, pois tem características que a tornam uma experiência mental particular; ademais, a percepção envolve processos complexos ligados à memória, à cognição e ao comportamento.

Somando-se essas últimas a outras reflexões já desenvolvidas, tem-se que os sistemas nervosos, extensão dos corpos, com os quais desenvolvem efetiva parceria (DAMÁSIO, 2018, p. 87), geram mentes humanas, surgidas em organismos que fazem parte de uma estrutura social e que são enriquecidas por “sentimentos e subjetividades, pela memória baseada em imagens e pela capacidade de encadeá-las em narrativas que combinam elementos verbais e não verbais”.

São essas mentes, sustentadas pelo sistema nervoso *hard-wired*, que fazem surgir dois mundos na natureza, na tensão existencial experimentada pelos seres vivos, de uma maneira geral, e pelos seres humanos, de um modo peculiar. Os neurocientistas afirmam, hoje, o que já era percebido por estudiosos de outras eras: existe o mundo dos fenômenos, chamado de real por alguns, e existe o mundo percebido.

Roberto Lent (2010, p. 185) pergunta: se uma rocha se desprende de uma montanha onde não há qualquer animal, ela faz barulho? Uma fruta que ninguém nunca provou, tem gosto? A Terra era azul antes que o homem a visse do espaço? – E responde: não há som se não há ninguém que o ouça; não há gosto se ninguém o provar; não há cores sem que alguém as veja. Tais respostas, talvez estranhas ao senso comum, tem explicação:

As coisas do mundo existem independentemente umas das outras, é claro, e porque existem possuem atributos físicos e químicos que lhes são próprios. Assim, a rocha que se desprende da montanha emite vibrações que se propagam pelos meios materiais circundantes até se dissiparem à distância. Mas essas vibrações só se transformarão em som se houver nas proximidades algum ser vivo dotado de um sistema nervoso com capacidade de senti-las e percebê-las como tal. Do mesmo modo, sem um sistema sensorial capaz de perceber como paladar algumas das substâncias presentes na fruta, elas só existem como entidades químicas. Finalmente, a Terra não tem cor se as radiações de diferentes comprimentos de ondas que ela reflete não puderem ser absorvidas seletivamente pelos neurônios sensoriais especializados da visão humana. (LENT, 2010, p. 185).

Essa discrepância entre o mundo dos fenômenos e o mundo percebido interfere vigorosamente na relação dos humanos com seu entorno: se certas sensações são comuns a todos os seres humanos postos dentro de um espectro de normalidade – a exemplo de dor, calor e raiva –, o mundo percebido, já diferente do mundo *real*, poderá se apresentar sob diferentes versões segundo as características de cada pessoa. Conforme dizem os neurocientistas, duas

peças não percebem do mesmo modo uma obra musical e, ainda, uma mesma pessoa não perceberá igualmente a mesma música se a ouvir em diferentes de sua existência:

Há duas razões para isso: primeiro, as capacidades sensoriais dos neurônios auditivos são ligeiramente diferentes nos diversos indivíduos, tanto porque seu genoma é distinto, como porque foram submetidos a diferentes experiências e influências ambientais. Segundo, o mesmo indivíduo atravessa diversos estados fisiológicos e psicológicos ao longo de um dia e ao longo da vida, e esses Estados – níveis de consciência, estados emocionais, saúde, doença – são capazes de modificar as informações que os sentidos veiculam, provocando percepções dessemelhantes. (LENT, 2010, p. 185).

Esses mecanismos neuronais, abrigados nos sistemas nervosos radicados no cérebro humano, permitiram que este engendrasse a mente consciente, fazendo os humanos passarem da “simples regulação, voltada para a sobrevivência, mas também na busca de certas faixas de bem-estar” (DAMÁSIO, 2011, p. 81), e oferecendo amplas possibilidades de adaptação e sobrevivência com o tipo de regulação capaz de manter e expandir o bem-estar.

A compreensão básica desses fenômenos cerebrais, que conectam corpo e cérebro e este à mente, sugerem o tema seguinte, a consciência, conceito citado no item anterior e que será tratado, na construção aqui desenvolvida, como equivalente ao metaxo, compreendido segundo a conjectura interpretativa alhures defendida. O uso de tal conceito exige considerações específicas com o objetivo de evitar sua supervalorização, o que poderia ocasionar apegos essencialistas a uma instância neuroquímica parcialmente conhecida.

## 5.2. METAXO, A VOZ QUE VEM DE DENTRO: CÉREBRO, SELF E A CONSCIÊNCIA PERCEBIDA, NOMINADA E SUPERVALORIZADA

Como já se viu, é premissa das reflexões ora desenvolvidas a compreensão científica empírica da subjetividade e da moralidade, seu componente, o que implica refletir sobre como o julgamento e as decisões morais estão vinculados ao funcionamento, desenvolvimento e evolução do cérebro. Essas reflexões não podem prescindir das descobertas recentes das neurociências sobre como os neurônios e as redes neurais integram informações de várias fontes para tomar uma decisão, conferindo à fisiologia cerebral relevância crescente ao confirmar a importância do cérebro na configuração da própria existência humana, inclusive em sua vertente cultural.

Como afirma Patricia Churchland (2019, p. 13), somos mamíferos, e como todos os mamíferos, temos um cérebro social, o que nos capacita a sentir empatia, simpatia e indignação moral. O cérebro nos motiva também à cooperação, mesmo quando isso contraria nossos

interesses, além de nos capacitar para aprender as tradições do meio. Em expressão de Churchland, nós temos uma consciência; ou nosso cérebro cuida para que tenhamos um.

Para se tratar de consciência, no sentido necessário no contexto deste trabalho, é preciso conceituar o termo, estreitando sua polissemia, além de apresentar breve digressão acerca do seu uso ou de sua percepção como constituinte do ser humano.

A palavra *consciência* tem origem entre os romanos: em latim, *con* significa “em comum” e *scientia* traduz “conhecimento”, o que nos aproxima do significado de *conscientia* como “conhecimento dos padrões da comunidade”. Essa lição está em Churchland (2019, p. 13), que acrescenta: os filósofos romanos sabiam que a consciência nem sempre pode estar em conformidade com os padrões da comunidade, pois nosso senso moral às vezes exige que desafie esses mesmos padrões.

Esse *senso moral* caracteriza a humanidade desde o surgimento das estruturas neurais, já referidas, as quais permitiram, segundo a psicologia evolutiva, o desenvolvimento do *self*, da subjetividade, a partir de experiências integradas das imagens constituídas no interior do cérebro e que vão conformando o que se denomina *consciência*.

A percepção da subjetividade e a experimentação dessas experiências integradas, hoje são relacionadas ao surgimento e compreensão, ainda que parcial, da consciência, como afirma António Damásio (2018, p. 168), mas essa autocompreensão das habilidades individuais insertas no contexto social é constituinte do ser humano desde que a evolução o aparelhou com os sistemas nervosos e os portais sensitivos, já referidos.

Se foi entre os romanos que se cunhou a palavra consciência, entre os gregos era corrente o uso de expressões que remetiam a um lugar íntimo constituído de subjetividade, valores e experiências integradas capazes de orientar as condutas dos seres humanos. Sócrates, por exemplo, fazia uso frequente de expressão que tem sido traduzida por “voz interior”, a expressar uma instância psíquica, de onde emanavam, numa espécie de diálogo, suas próprias deliberações morais.

Ao longo da vida, Sócrates alimentou preocupação com a forma como chegamos às nossas convicções morais, como nos inclinamos a reivindicar o que é certo e o que é errado, mesmo que a certeza não seja definitiva. Do uso que fazia da expressão *voz interior* se pode depreender que Sócrates tratava de uma instância interna, subjetiva, que poderia muito bem ter sido denominada de *consciência*, como se deu posteriormente, entre os filósofos romanos.

Essa voz interior de que fala Sócrates ganhava a forma de um sinal divino, um dáimon, um intermediário entre deuses e homens – metaxo, como visto acima, em uma de suas apresentações realizadas por Diotima – que se manifestava em situações diversas a partir de seu íntimo. Dirigindo-se a Fedro (PLATÃO, 2009, 242c), Sócrates diz:

Meu bom amigo, no momento em que me preparava para atravessar o rio, manifestou-se o sinal divino que costuma surgir em mim – e que me detém sempre de fazer o que tenho em mente – e pareceu-me ouvir a voz vinda dele que não me deixava partir, antes de me purificar, como se tivesse cometido uma falta contra a divindade.

Esse diálogo interno relatado por Sócrates ocorre no momento em que ele se preparava para atravessar o rio, o que sugere seu acesso a uma instância de consulta acerca de si, de suas capacidades, de seus medos e da própria conveniência do seu agir. Em outros diálogos, Platão apresenta Sócrates em diálogos consigo próprio, quando surge um dáimon operando como metaxo, como guia de almas, protetor de homens, como se fosse a consciência, para usar a palavra objeto central desse tópico.

Veja-se, nesse sentido, como Sócrates menciona essa *voz interior* na obra que retrata sua defesa ante acusação de Méleto. Ao justificar sua opção por não se ocupar da política, o filósofo cita algo que começou em seu tempo de menino, “uma espécie de voz que só se manifesta para dissuadir-me do que eu esteja com intenção de praticar, nunca para levar-me a fazer alguma coisa.” (PLATÃO, 2015, 31d).

A consciência de Sócrates, termo usado apesar do evidente anacronismo, o guiava em várias manifestações, às vezes denominada como voz interior, às vezes como dáimon e às vezes como deuses. Numa retórica intencionalmente ambígua, recorrente em alguns diálogos platônicos, Sócrates – diante de seus acusadores, no tribunal – diz, apesar de estimar e prezar os atenienses, ser mais obediente aos deuses do que a eles (PLATÃO, 2015, 29d). A que deuses se referia o filósofo? Os deuses comuns a todos os atenienses? Ao seu dáimon, que lhe guiava, lhe protegia e que permitia sua comunicação com os deuses? É razoável pensar que Sócrates, nesse momento, referia-se à sua consciência, a qual valorizava mais do que a opinião dos seus pares, os quais, no contexto, exigiam dele que abandonasse o filosofar e o disseminar provocações existenciais entre os jovens atenienses.

É esse reconhecimento platônico da *consciência*, assim percebida no uso reiterado da expressão *voz interior* nos diálogos socráticos, que permite a aproximação conceitual entre consciência e metaxo: uma instância psíquica de onde se extrai sentimentos e valores indispensáveis para a existência.



Desse modo, metaxo se acopla à idealização do conceito de consciência que, no âmbito da filosofia da mente, é compreendida como um conjunto de “reflexões conjecturais acerca de estados (eventos, processos, disposições) mentais, que, em conjunto constituem o que chamamos de mente.” (COSTA, 2005, s/p). Grazyna Kochanska, referida por Darcia Narvaez (2014, s/p), também cita os estados mentais para afirmar que a consciência é um sistema de orientação interna responsável por conduta internalizada e compatível com normas (cumprimento de regras sem vigilância) e emoções morais (empatia). No mesmo sentido, Francisco Mora (2014, s/p) afirma que consciência é o estado de um animal ou pessoa que lhe permite o desenvolvimento de uma conduta de interação com o mundo externo e o reconhecimento de si.

A definição de consciência encontrada em António Damásio (2011, p. 197), também envolve a ideia de Estado mental, de um Estado mental consciente: “Consciência é um estado mental no qual existe o conhecimento da própria existência e da existência do mundo circundante.” Damásio (2018, p. 173) nota que a consciência é um estado mental ao qual foi adicionado o processo do *self*, isto é, o desenvolvimento da subjetividade, “o primeiro e indispensável componente da consciência.”

Todos esses conceitos apontam: sendo a consciência um estado mental, sem mente não há consciência, nem de si, nem do outro, nem dos fenômenos que envolvem ambos. E sem cérebro, não há mente, entendimento que nos lança no terreno das neurociências e da neurofilosofia, como já anotado.

Os estados mentais, assim considerados, dependem fundamentalmente do cérebro, pois as várias espécies de estados mentais só podem ocorrer na interação mente-corpo, na concepção fisicalista e spinozista: (1) sensações, tais como cores, coceiras, calafrios etc.; (2) percepções, tais como ver, ouvir, tocar, cheirar etc.; (3) estados quase-perceptuais, como sonhar, imaginar, alucinar etc.; (4) emoções como amor, ódio, medo, alegria, tristeza, inveja, pesar, entre outros; (5) cognições, como crer, saber, entender, raciocinar, pensar, conceber e (6) estados conativos: desejar, querer, intencionar etc. (COSTA, 2005, s/p).

As inflexões semânticas – desde metaxo e autotranscendência até estados mentais e consciência – permitidas pelas conjecturas interpretativas dirigidas por teoremas neurocognitivos e neuroéticos, formam a base teórica para, mesmo imersa em ecletismo filosófico, a defesa de uma proposta de reconhecimento dos fundamentos da ética moral e da ética jurídica, não na natureza ou nos costumes ancestrais, mas, antes, na resultante moral da

evolução biológica do ser humano, identificável em seus estados mentais, constituintes de sua consciência por meio de interações entre genética e epigenética; entre a carga biológica que o homem transporta e a influência das interações sociais sobre essa carga, gerando o *self*.

Para além de qualquer cientificismo desmesurado, há de se reconhecer que a única característica que une seres humanos para além de suas múltiplas culturas, é sua própria condição neurobiológica, pois todas as sociedades, bem como todos os substratos axiológicos, são produtos de organismos biológicos que, de modo deveras complexo, foram modelados pela sua história na natureza, pelas necessidades de adaptação impostas por sua condição biológica e pelas vicissitudes da tensão existencial. Respeitando essa premissa naturalista de base neurológica, é útil registrar:

[...] Parece claro que já não podemos desprezar a ideia de que o surgimento da socialidade e das normas éticas de comportamento é um processo inscrito numa história, a qual é uma história natural. Isso não significa que a cultura e a ética não sejam epifenômenos da nossa constituição biológica, mas antes que nos seu aparecimento e nas suas condições de possibilidade fazem intervir imperativos evolutivos indissociáveis das imposições biológicas. (KIRSCH, 1996, p. 27).

O estudo das questões relativas a cérebro, mente e consciência dependem da consideração da dimensão subjetiva, do *self*, pois a subjetividade é determinante do sujeito portador do cérebro e seus sistemas. E daí decorrem outras questões vinculadas aos sentimentos, “parte indissociável de qualquer experiência subjetiva” (DAMÁSIO, 2011, p. 310), e dos quais decorrem as emoções que, num amálgama com a racionalidade, moldam nosso ser.

Esses temas tangenciam um conceito que tem gerado discordâncias entre os estudiosos do complexo cérebro-mente-consciência. Trata-se dos *qualia*, palavra que designa sensações subjetivas, compreendidos por Damásio (2011, p. 310) como dotado de duas dimensões, ainda sob estudos. Numa primeira visada, qualia refere-se às experiências subjetivas que provocam algum grau de prazer, algum grau ou ausência de dor, desconforto, bem-estar. Noutra dimensão, considerada mais complexa pelo autor, parte-se da primeira – essas experiências são acompanhadas de sentimentos – para se perquirir como são produzidos os estados de sentimentos, ou seja, como as experiências subjetivas são acompanhadas por sentimentos.

Essa questão dos *qualia*, envolta numa nuvem de incógnitas, só tem importância para as reflexões ora desenvolvidas porque as pesquisas, especialmente acerca de sua segunda dimensão – que indaga: por que os mapas perceptuais, que são fenômenos neuroquímicos e físicos, são sentidos, provocando em nós alguma sensação? – estão em franco desenvolvimento e suas possíveis respostas poderão aprofundar, ou não, certo modo de compreender os

fenômenos da consciência. Mas as respostas já encontradas, naturalmente longe de serem definitivas, se permitem certas inferências relativamente estáveis, apontam para fenômenos que sugerem cautela e humildade acerca das ciências do cérebro e dos conhecimentos acerca dos fenômenos neurais a fim de evitar a repetição de erros de outras revoluções racionalistas.

É consenso, entre os pesquisadores das neurociências, que todas as faculdades mentais intervêm no processo cultural humano. Os processos de produção de imagens, afeto e consciência, que se promovem mutuamente por meio da memória, da linguagem, da imaginação e do raciocínio, contribuem enormemente para a formação do que se denomina *mente cultural*, própria dos seres humanos (DAMÁSIO, 2018, p. 191). De certa maneira, esses processos ainda se vinculam à homeostase primitiva, que ensejava a sobrevivência e a prosperidade do indivíduo, e que faz parte do processo natural de regulação da vida, orientando os seres vivos para que operem dentro do conjunto de parâmetros compatíveis com esses objetivos: manutenção e prosperidade existencial.

O fato de a mente cultural, constituída a partir dos processos referidos até aqui, poder se expressar por vias múltiplas – dando origem a distintos valores e *verdades* e se constituindo em fontes de tantos conflitos – ; e também o fato de que ainda não se sabe ao certo porque, mesmo preservadas certas condições de meio, são prolíficas tantas diferenças, é indicativo de que, como afirma David Eagleman (2011, s/p), existe um abismo iminente entre o que o cérebro sabe e o que a mente é capaz de acessar. Essa é uma limitação reconhecida pelas neurociências que tem grande impacto nos estudos da neuromoralidade e sugere humildade e cautela nas conclusões perseguidas pela neurofilosofia.

Como advertência, inclusive para os fins epistemológicos que orientam este trabalho, deve-se considerar, com David Eagleman (2011, s/p), que “cérebros estão no negócio de coletar informações e orientar o comportamento adequadamente, não importando se a consciência está envolvida na tomada de decisão”. Eagleman afirma que o cérebro humano funciona principalmente no modo automático e que a mente consciente tem limitado acesso à gigante e misteriosa maquinaria mental; por isso entende que “a consciência é o menor participante nas operações do cérebro.”

Com isso, evidentemente, não se propõe desconsiderar os avanços neurocientíficos acerca da consciência, da mente cultural e da ordenação comportamental – sempre com ecos homeostáticos – pretendida pelos impulsos neurobiológicos que caracterizam os seres humanos. Ao contrário, pretende-se confirmar que a noção de consciência e de mente, especialmente em

sua dimensão cultural, que não se desconecta dos imperativos biológicos e homeostáticos, permitem compreender o próprio condicionamento do ser humano na tensão existencial.

Nesse sentido, conforme defende Mario Beauregard (2011, s/p), já se entendeu que as emoções nem sempre são a resposta mais apropriada para as diversas situações cotidianas, pois os estados emocionais negativos representam uma das principais causas do sofrimento humano. E por isso os seres humanos desenvolveram habilidades de controle e modulação de suas reações emocionais por meio de suas capacidades cognitivas. A esse processo se chama *autorregulação emocional*: os humanos podem mudar a maneira como se sentem mudando a maneira como pensam. De acordo com os neurocientistas, ressoando percepções de antigos filósofos, sem essa capacidade cognitiva, os seres humanos seriam escravos de seus impulsos emocionais e, por isso, incapazes de interagir socialmente de maneira adequada e harmoniosa.

Reflexões dessa natureza só se tornam possíveis por meio da compreensão de que a dinâmica cerebral produz consciência – ainda que nem toda conduta seja consciente – e que o conhecimento desta torna possível a censura de determinados comportamentos, assim com o estímulo à adoção de outros. Essa hipótese, em sua essência, não constitui nenhuma novidade.

Muito antes da evolução das técnicas que permitem identificar padrões de resposta ao ambiente nos processos cerebrais, uma importante tradição filosófica no Ocidente já reconhecia – com base em estudos empíricos – essa base neurobiológica da ética. No século quinto da era comum a filosofia pré-socrática entendia o cérebro como o centro das sensações e dos processos cognitivos. Esse entendimento foi defendido por Alcmeón, um estudioso que parece ter sido o primeiro praticante de dissecação anatômica como uma ferramenta de investigação intelectual (GROSS, 1999, p. 110).

Alinha-se a essa tradição a proposta desta tese de tratar como fundamento da ética as resultantes morais da evolução do ser humano, identificáveis, como se afirmou, em seus estados mentais neurologicamente conhecíveis. É preciso reconhecer que parte da tradição e dos costumes ancestrais se assenta na compreensão intuitiva, mas também empírica, de que a natureza e a carga biológica que moldam o ser humano exercem poderosa influência em suas interações sociais e, conseqüentemente, na definição de seus valores.

A tese prestigia aqueles que, ao longo da história, criaram “uma rocha de empirismo num mar de misticismo e superstição” (GROSS, 1999, p. 18) ao insistir no entendimento de que a ética é assunto da ciência empírica, como hoje se confirma por meios das neurociências.

### 5.3. NEUROFILOSOFIA, MENTE E CÉREBRO: A NATUREZA NORMATIVA DA CONSCIÊNCIA

Este penúltimo tópico do quinto capítulo, sustentando-se nas demonstrações imediatamente anteriores, contém a defesa de uma hipótese: a natureza normativa do metaxo, ou – seguindo a aproximação semântica proposta – da consciência, tal qual compreendida pelas neurociências, inclusive como fonte de matrizes de comportamento e de moralidade que atendem a imperativos da própria condição neurofisiológica humana, voltados para cooperação e sobrevivência, convergindo para a constituição de alguma ordem necessária à preservação da vida.

Como se sabe, nos registros ocidentais há exemplos históricos e filosóficos dessa natureza, que faz surgir o senso moral capaz de sustentar escolhas. O mais notório talvez seja o já citado caso da relação de Sócrates com sua *voz interior*, a voz que vem de dentro. Os relatos platônicos sobre o modo como Sócrates compreende a voz de sua *consciência* demonstram relação de normatização, de orientação de conduta: neles há o reconhecimento de uma reorientação do comportamento em razão da interferência do dáimon, metaxo ou consciência, do qual emanou um *interdito* considerado necessário à segurança e preservação do bem-estar do filósofo.

A cultura ocidental, erguida sobre ensinamentos morais greco-romanos e judaico-cristãos, antes de qualquer reflexão neurocientífica acerca da consciência como fonte de normas de conduta, já extraía, do livro que considera sagrado, numerosas referências à consciência, exatamente como feito por Sócrates. Como exemplo, em sua epístola aos romanos, Paulo, apóstolo (enviado) tardio de Jesus, usou palavra que tradutores respeitados tomaram como equivalente a *consciência*, conforme se lê em Romanos 2:14, 15 (BÍBLIA, 2019):

Pois, quando pessoas das nações, que não têm lei, fazem por natureza as coisas exigidas por lei, essas pessoas, embora não tenham lei, são uma lei para si mesmas. Elas mesmas demonstram que têm a essência da lei escrita no coração, ao passo que a consciência delas também dá testemunho, e, pelos seus pensamentos, elas são acusadas ou até mesmo desculpadas.

A expressão bíblica ressoa Sócrates, quando afirmava, em diálogo com Fedro (PLATÃO, 2009, 242c) que a alma possui poderes mânticos ou adivinhatórios, capazes de inspirar as condutas humanas nas suas necessárias interações. Para além, essas concepções de consciência são qualificadas por uma certeza de que dela são extraíveis impulsos deonticos necessários à coexistência, o que demanda maior precisão conceitual para refinar o conceito de *consciência* como fonte de imperativos morais.

Viu-se que consciência pode ser conceituada como *um estado mental no qual existe o conhecimento da própria existência e da existência do mundo circundante*, ideiação que leva seu autor, António Damásio, a fazer considerações excludentes de sentidos. Por exemplo, Damásio (2011, p. 198), ao reconhecer que os estados mentais conscientes “lidam com o conhecimento servindo-se de diferentes materiais sensitivos – corporais, visuais, auditivos etc. – e manifestam propriedades qualitativas diversas para os diferentes fluxos sensitivos”, afirma que, ao falar de consciência, não se refere simplesmente ao *estado de vigília* ou a processos mentais simples, “destituídos do elemento do self.” Tampouco, diz o neurocientista, consciência, no sentido por ele adotado, denota *consciência de si*, aquela que “nos causa constrangimento quando sentimos que alguém nos fita com insistência.”

Noutra passagem sobre conceito de consciência, António Damásio (2011, p. 199) trata da consciência moral, “uma função complexa que realmente requer consciência mas que vai muito além dela e pertence à esfera da responsabilidade moral”, investigada pela neurologia da consciência e ainda envolta em mistérios neuroquímicos protegidos no interior do tronco cerebral, do tálamo e do córtex cerebral. No âmbito dos mistérios neuroquímicos está o reconhecimento do fato de o cérebro humano ter conseguido combinar o novo governo possibilitado pela consciência com o velho governo baseado na regulação automática não consciente (DAMÁSIO, 2011, p. 332), o que representa um fator complicador na *leitura* das instâncias cerebrais e seus impulsos normativos.

É justamente essa dimensão da consciência como instância dos sentimentos e da responsabilidade moral que importa nessa passagem do trabalho.

As relações humanas e as sociedades constituídas a partir delas são formadas de interações sociais complexas geradas por circuitos cerebrais específicos. Isso leva ao reconhecimento de que “nossas habilidades sociais têm raízes profundas em nosso circuito neural, e a compreensão deste circuito é a base de um novo campo de estudos chamado neurociência social” (EAGLEMAN, 2017, p. 160), que enseja novas tentativas de compreensão acerca dos fenômenos interativos que provocam julgamentos morais.

As pesquisas da neurociência social dependem daquelas relacionadas à neurofilosofia e à neuromoralidade, e tem como fundamento biológico o conceito, já exposto, de eussocialidade: impulso para criar vínculos com outros que “proporciona uma cola, independentemente de parentesco, que permite a formação de tribos, grupos e nações” (EAGLEMAN, 2017, p. 176). As interações eussociais são, dizem os estudiosos da

neuromoralidade, determinadas por regulações neuronais ativadas em regiões diferentes do cérebro, as quais, em conflito, produzem vetores morais determinantes de condutas a partir da consideração de variáveis presentes em nossas experiências.

O clássico *dilema do bonde* é ilustrativo. Um espectador assiste a um bonde descendo descontrolado pelos trilhos. À frente, ele vê quatro trabalhadores em ação e antevê que todos serão atingidos brutalmente pelo bonde. Movido pelo desejo de fazer algo para evitar a tragédia, o espectador nota próximo de si uma alavanca que pode desviar o bonde para outro trilho; mas nesse trilho há um trabalhador, que fatalmente será atingido pelo bonde. Eis o dilema: se puxar a alavanca, um operário será morto. Se não, quatro serão as vítimas. O que fazer?

Noutra situação, tem-se algo semelhante: um bonde desgovernado seguindo por trilhos que levarão à morte quatro trabalhadores. Nessa hipótese, porém, não há trilho alternativo. No entanto, o espectador está no deque de uma torre de caixa d'água que dá para os trilhos. E ali está um sujeito grandalhão, distraído, olhando para o horizonte. O espectador entende que, se o empurrar, ele desabará sobre o trilho, fazendo com o que o peso de seu corpo detenha o bonde e salve os trabalhadores. Surge o dilema: lançar um homem para a morte pode salvar a vida quatro. O que fazer?

Os dilemas morais contidos nessas duas hipóteses produzem respostas muito diferentes. Na segunda hipótese, poucas pessoas se dispõem a empurrar o homem, explicando sua atitude com justificativas morais como “seria assassinato” ou “seria simplesmente errado”. Tais dilemas foram estudados por técnicas de neuroimagem, a quais apresentaram respostas cerebrais bem simples, segundo o relato de David Eagleman (2017, p 127):

Para o cérebro, a primeira hipótese é um simples problema de matemática. O dilema ativa regiões envolvidas na solução de problemas lógicos. Na segunda hipótese, você tem de interagir fisicamente com o homem e empurrá-lo para a morte. Isto recruta redes adicionais para a decisão: regiões do cérebro envolvidas na emoção.

A segunda hipótese põe em conflito dois sistemas neurais com modos diferentes de lidar com o problema: as redes neurais racionais reconhecem que uma morte é menos grave do que quatro; mas as redes emocionais estimulam um sentido visceral de que é errado assassinar o espectador, sentido esse constituído pelos sentimentos surgidos na eussocialidade. De fato, a consciência moral, nessa hipótese, fica dividida entre impulsos competitivos.

Se são várias as regiões do cérebro empregadas na solução de problemas lógicos – córtex pré-frontal, córtex parietal e córtex pré-frontal ventrolateral –, o agravamento do dilema ético na segunda hipótese convoca redes neurais envolvidas nas emoções e tornam a decisão

mais complexa, o que se revela, no neuroimageamento, na ampliação das regiões do cérebro envolvidas na tomada de decisão, postas em ação para coordenar as questões emocionais despertadas pela ampliada dimensão moral do dilema.

São dilemas dessa natureza que levaram ao desenvolvimento dos sistemas de autorregulação emocional, capacidade relacionada à autoconsciência, à metacognição e à autogestão, o que permite a regulação consciente e volitiva dos processos emocionais. Como visto, essa mediação neural dos processos cognitivos e emocionais é determinante para, como disse Beauregard, o ser humano não se tornar escravo dos impulsos emocionais, disparados pelos portais sensitivos.

Na perspectiva da neurofilosofia, da ética jurídica e da demanda de fundamentos para as normas de conduta, ganham relevo os esforços de compreensão daquilo que Adeodato (2013, p. 296) considera o ponto crucial da teoria do conhecimento, a saber, a passagem da *atividade cerebral* (ideia) para a *articulação* (discurso). Interessa a todos o reconhecimento de que alguns dos comportamentos humanos – que se pensava moralmente justificados por si mesmos –, têm, de fato, um alicerce biológico, um fundamento natural: a defesa de um valor moral, originalmente fundamentada numa retórica metafísica, recebe fundamento neurobiológico.

Essa hipótese fornece outro argumento para a retórica estratégica. Não há discussão sobre a compreensão das normas éticas como uma necessidade natural dos seres humanos; do mesmo modo, sabe-se que a eficácia da regra não é suficiente para as sociedades humanas: os homens têm necessidade de saber se a regra que seguem é legítima. E a razão, “o instrumento que se criou no decurso do processo evolutivo como uma resposta adaptativa às necessidades de sobrevivência de uma espécie” (KIRCH, 1996, p. 25), linguisticamente elaborada, é o instrumento dessa legitimação.

Assim, da animalidade que constitui o centauro ontológico pode se extrair elementos demonstrativos de sua própria racionalidade, ainda que muitas vezes esses elementos – neurobiológicos, frutos da evolução da espécie – não possam ser tratados, dado o estado da técnica, como definitivamente conhecidos. Porém, é certo que são ao menos relativamente comuns à própria condição humana e podem funcionar como alternativa a justificativas de origem meramente cultural, especialmente quando se admite a existência de normatividade decorrente da natureza da evolução.



Como defende Michael Ruse (1996, p. 41), diante dos avanços científicos, há boas razões para sugerir que a moral humana – isto é, o sentido do bem, do mal, do dever – é um produto da evolução. E claro está que, assim considerada, a moral humana pode ser entendida como um artifício da evolução para fazer dos humanos seres sociais e, assim, aptos à sobrevivência e à construção de comunidades de interesses. É assim que Damásio (1997, p. 126) a entende: “(...) num meio socialmente complexo, há estratégias adquiridas para a sobrevivência, as quais incluem as convenções sociais e a ética.”

Entre os neurocientistas, é decrescente a divergência acerca da origem da moralidade e, portanto, das regras essenciais da conduta. No dizer de Patricia S. Churchland (2019a, p. 54), “a evolução do cérebro dos animais fornece o suporte neurobiológico para disposições sociais, tais como a cooperação, reciprocidade, defesa do grupo e prevenção do caos.” Soma-se a esse fator neurogenético, diz a neurofilósofa norte-americana, “as condições de vida, acidentes da história e a capacidade de acúmulo cultural”, que estimulam o surgimento de várias superestruturas sobre essa base biológica. À base biológica da moralidade se junta a base sociopolítica, em sentido amplo.

No entanto, essa nova forma de estudar os fundamentos da ética, uma forma tributária do biologismo moral, há séculos enfrenta resistência. A separação entre os saberes científicos, que perscrutam a mundo da natureza, e os saberes ditos do espírito terminou por constituir um abismo epistemológico, tornando a moral um objeto de pesquisa supostamente inalcançável para a ciência.

#### 5.4. DUAS FALÁCIAS: NATURALISTA E MEREOLÓGICA

O tema objeto de reflexão está envolvido em duas acusações de raciocínio falacioso. Tais acusações, porque formuladas a partir de opiniões respeitáveis, devem ser consideradas se se deseja afastar obscuridades argumentativas. No entanto, se uma delas – a falácia mereológica – sugere cautela, dado o estado da técnica, a outra – a falácia naturalista – pode facilmente, pelo mesmo motivo, ser refutada.

A teoria do conhecimento, atendendo às expectativas dicotômicas da cultura ocidental, sucumbiu à cisão epistemológica, destinando tratamentos radicalmente diferentes às questões morais e às questões materiais. A partir dessa cisão, epistemologicamente tornou-se anátema raciocinar sobre a moral e os valores a partir de premissas naturalistas e biológicas, uma vez que – segundo a maioria das narrativas científicas – não se tinha por razoável a existência de

uma natureza normativa das funções cerebrais ou neurobiológicas. A moral e a escala de valores que orientam a humanidade não pertenceriam ao reino da natureza nem à esfera das ciências.

Assim, é certo que a pretensão contida neste trabalho confronta verdades consolidadas a partir dos fundamentos filosóficos da modernidade. Tome-se o exemplo das ideias de filósofos como David Hume e G. E. Moore. A *guilhotina de Hume* e a *falácia naturalista* pugnam pela autonomia da ética, defendendo a tese segundo a qual, de proposições factuais, não é possível derivar proposições normativas, axiológicas.

Nessa tese, de extrema importância para a filosofia ocidental, Hume (2000, p. 509) reconhece a existência de intransponível distância entre *ser* e *dever ser*, categorias filosóficas pertencentes a mundos inteiramente distintos. Todo o arcabouço científico da modernidade se solidificou sobre esse dogma: ser e dever ser pertenceriam a universos epistemológicos diferentes, não sendo possível estabelecer relação lógica entre eles e nem apontar com veemência condutas moralmente inaceitáveis a partir de estados da natureza. O argumento de Hume, seguido por Moore, sustenta a crítica à ética evolucionista denunciando a impossibilidade lógica de, partindo do que é o mundo – partindo de enunciado de fatos – chegar-se ao que o mundo deveria ser, fonte de enunciados morais.

Conforme destacado, Adeodato (2014, p. 81) aceita essa intransponibilidade humeana como uma estratégia ética para tratar do problema axiológico e refutar pendores etiológicos e escatológicos, reconhecendo que não se pode retirar normas de fatos. A opção por se filiar à teoria dualista é justificada por Adeodato pelo registro de que “no atual estado das ciências biológicas, físicas e químicas não se conseguem demonstrar relações causais na esfera axiológica.” Embora conciliável, esse é um ponto divergente da abordagem monista defendida nesta tese, que considera possível extrair da neurobiologia imperativos éticos, valorizando o biologismo moral.

O dogma epistemológico baseado no argumento da falácia naturalista atinge o direito e a política de modo contundente a partir da abertura moral a um tipo de relativismo alhures denominado débil, “que se alimenta de formas moral e juridicamente degradadas de multiculturalismo e pluralismo, levando ao surgimento de um permissivismo conceitual que liquefaz a moral e a ordem social” (PEREIRA E ADEODATO, 2019, p. 21).

Tais efeitos decorrem da compreensão, refutada por esta tese, de que seria impossível determinar cientificamente regras ou limites morais para a conduta humana, pois a carga

axiológica da existência derivaria unicamente de esferas metafísicas, não demonstráveis. Como os valores supostamente existentes em tais esferas são interpretáveis por qualquer autoridade relevante para as sociedades, a retórica valorativa escolhida por esse agente político ganha ares de imperativo moral. E justamente para acomodar os diferentes conceitos de moralidade – mesmo em questões como infanticídio, excisão clitoriana, apedrejamento de mulheres adúlteras ou execução de homossexuais – algumas áreas de estudos, como a antropologia, desenvolveram conceitos excessivamente tolerantes, abrigados sob os nomes de multiculturalismo e pluralismo moral, num caminho que muitas vezes passa pela negação dos ideais valorativos, inclusive aqueles insertos nos direitos humanos.

Realmente, não sendo possível derivar ou extrair valores e mandamentos morais de premissas factuais, não haveria espaço para duas hipóteses: (i) a determinação de condutas moralmente censuráveis sob qualquer circunstância, independentemente da cultura; (ii) o reconhecimento de normatividade ética a partir do cérebro, lugar da consciência e do metaxo. E isso porque proposição teórica de Hume terminou por promover um dogma científico, apropriado por outros saberes não científicos, que posiciona fatos e valores em mundos completamente distintos. A hipótese humeana desautoriza, claro, a proposta ora trabalhada, pois não seria possível a identificação das respostas certas e erradas a partir de premissas naturais – o ser, na expressão comum –, de feições biológicas.

No entanto, é possível discordar do argumento da falácia naturalista, inclusive utilizando a própria ciência, pois os avanços tecnológicos prestigiam o espírito investigativo dos pesquisadores interessados em filosofia moral que perscrutam a natureza em busca de fundamentos biológicos para a moralidade. É o caso, por exemplo, das neurociências e seus derivados como neurofilosofia, neuromoralidade e psicologias evolutiva e cognitiva, que levam em consideração os conhecimentos da biologia evolucionista para compreender os processos neurais que moldaram a mente humana, incluindo questões afetas à moralidade.

*Mente* é palavra que contém um conjunto de conceitos, tais como razão, emoção, percepção, memória, além de outras funções relacionadas à consciência. Como nota Roberto Lent (2010, p. 736), após a descoberta de que o cérebro é a parte do organismo que mais se relaciona com a mente, criou-se um problema, ainda sem solução definitiva, que é a determinação da relação mente-cérebro, entre o *espírito* e a *matéria*.

Já se viu que a ciência contemporânea permite reconhecer que a consciência é uma construção cerebral enraizada em nosso circuito neural (CHURCHLAND, 2019, p. 147), não

uma entidade teológica embutida em nós por algum ser divino; não um dáimon, no sentido platônico. E se a consciência é a fonte do sentimento moral, como admitia Hume (2009, p. 498), se ela é a resultante de atividades neurais e se, pelas técnicas neurocientíficas, é possível extrair dela, consciência, padrões comportamentais definidos pela interação neurobiológica do ser humano com seu meio, o argumento da falácia naturalista se fragiliza. Na verdade, a falácia passa a ser a negação da hipótese naturalista.

Em argumento útil para os objetivos deste trabalho, Sam Harris (2013, p. 10) afirma que “quanto mais compreendemos a nós mesmos na esfera cerebral, mais percebemos que existem respostas certas e erradas às questões de valor”, vinculando essa compreensão ao conceito de bem-estar humano, o qual “depende por completo de eventos externos e de estados do cérebro.” Por outro lado, o filósofo compreende que bem é que aquilo que embasa o bem-estar, conceito intimamente relacionado com sua ideia de moralidade, que ele compreende como “o conjunto de atitudes, escolhas e comportamentos que potencialmente afetam a felicidade e o sofrimento de outras mentes conscientes.” (2013, p. 20).

Os conceitos de bem-estar e moralidade são usados pelo autor para organizar seu argumento de *paisagem moral*, que ele compreende como “um espaço de resultados reais e possíveis cujos picos correspondem ao apogeu do bem-estar possível e cujos vales representam o mais profundo sofrimento” (HARRIS, 2013, p. 15).

Em habilidosa estratégia retórica, Sam Harris analisa as diferentes maneiras de pensar e agir – traduzidas em práticas culturais, códigos éticos, formas de governo etc. – num deslocamento nessa paisagem, identificando diferentes graus de bem-estar humano, conectando-os à escolha, ou não, de atitudes, condutas e formas de interagir moralmente aceitáveis no contexto da paisagem moral. Respondendo a críticos de sua abordagem, Harris (2013, p. 47) afirma que o fato de ser difícil ou impossível saber como maximizar o bem-estar humano não implica na inexistência de formas certas e erradas de fazê-lo – nem que não podemos excluir de cara determinadas maneiras obviamente ruins.

Essa estratégia, embora notável, é relativamente simples, e se expressa a partir de uma premissa, a de que, se é possível identificar *verdades objetivas* – é esse o vocabulário usado pelo autor, ao qual não se adere pelos motivos já expostos – sobre o bem-estar humano, “então a ciência deveria ser capaz de fazer constatações precisas sobre quais dos nossos comportamentos e costumes são moralmente bons, quais são neutros e quais deveríamos abandonar.” (HARRIS, 2013, p. 16). E a partir dos estudos neurocientíficos, Harris sustenta a

inexistência de fronteiras entre fatos e valores, pois ambos podem ser objeto de estudos científicos, e afirma (2013, p. 34):

O que estou argumentando é que a ciência pode, em princípio, ajudar-nos a entender o que *deveríamos* fazer e o que *deveríamos* querer – e, portanto, o que *outras* pessoas deveriam fazer e querer para viver a melhor vida possível. Minha alegação é que existem respostas certas e erradas para questões morais, assim como existem respostas certas e erradas para questões de física (...).

Os exemplos apresentados por Sam Harris para censurar o argumento da falácia naturalista e a rejeição ao estudo científico dos valores, situam-se na perspectiva do bem-estar e moralidade na moldura da sua *paisagem moral*. De fato, as tecnologias aportadas nas neurociências têm permitido compreensão jamais imaginada do funcionamento do cérebro e suas interações com o seu meio a partir do sistema nervoso e dos neurotransmissores.

Neurotransmissores são substâncias químicas liberadas de um neurônio a outro neurônio receptor, o que se dá geralmente por meio de processos denominados sinapses. Eles estão presentes nos sistemas nervosos central e periférico, incluindo cérebro, medula espinhal, células gliais e neurônios sensoriais por todo o corpo. Há evidências de que os neurônios podem liberar mais de um neurotransmissor.

As técnicas mais conhecidas são: resposta cutânea galvânica, eletroencefalografia (EEG), estimulação magnética transcraniana (EMT), imageamento de ressonância magnética funcional (fMRI), hipótese computacional da função cerebral; todas voltadas para investigar *cientificamente* a já citada maquinaria cerebral das emoções e dos sentimentos (DAMÁSIO, 2004, p. 62), que movimenta e lubrifica uma maquinaria moral (GREENE, 2014, s/p), as quais são determinantes das formas de interação do homem com seus mundos.

Essas técnicas permitem o estudo não apenas da neuroanatomia, numa anamnese fisiológica, mas também dos fluxos neurais postos em andamento pelas ondas cerebrais. Como diz Rochelle Cardoso Barth (2019, p. 63), se ainda estamos distantes de desvendar todas as possibilidades das relações do cérebro e da mente humana, “o conhecimento do funcionamento de nossa cognição e do nosso comportamento se avoluma, revelando pontos de intersecção, senão de conversão, entre a nossa biologia e o agir humano.” A autora complementa: esse conhecimento “insta-nos a revisitar a problemática do tão antigo como insuficientemente elucidado binômio liberdade-responsabilidade.”

É como conhecedor do potencial elucidativo da relação mente-cérebro trazido por essas tecnologias que Sam Harris apresenta sua tese: “a moralidade e os valores dependem da

existência de mentes conscientes – e especificamente do fato de que tais mentes podem experimentar várias formas de bem-estar e sofrimento neste universo.” (2013, p. 193). A premissa é a de que as mentes conscientes e seus vários estados constituem fenômenos naturais, “presos às leis da natureza”. Por isso, defende Harris, “deve haver respostas certas e erradas para as questões sobre moralidade e valores que potencialmente recaiam no escopo da ciência.”

A alegação fundamental de Harris – a de que *verdades morais* existem (2013, p. 195) – se dirige à valorização dos picos de bem-estar e, por consequência, à refutação dos vales de sofrimento, a representarem a sua tese da paisagem moral: é moral defensável, podendo constituir verdades morais no sentido que o autor defende, aquela que privilegia condutas que se voltem para os picos de bem-estar. Para fins desta tese, essas *verdades morais* devem ser entendidas de modo distinto das *verdades ontológicas*, pois representam, de fato, meras demonstrações empíricas obtidas segundo o estado da técnica que permitem relativa estabilização conceitual sobre bem-estar e sofrimento.

É como diz o psicólogo e neurocientista Steven Pinker (2018, s/p), “com nossa compreensão do mundo desenvolvida pela ciência e nosso círculo de solidariedade expandido pela razão e pelo cosmopolitismo, a humanidade pôde progredir as esferas intelectual e moral.” Diante do ferramental científico desenvolvido pelos esforços intelectuais da humanidade, os quais permitem oferecer novas respostas a velhas questões, o ser humano “não precisa se resignar aos sofrimentos e irracionalidades do presente.” Se há imperativos morais identificáveis na paisagem moral a partir dos empreendimentos neurocientíficos, o ser humano não pode admitir que a moral seja ditada por elucubrações metafísicas sem qualquer lastro na natureza.

A segunda falácia – a falácia mereológica dos neurocientistas – consistiria em imputar às partes constituintes de um animal atributos que só se aplicam logicamente ao animal inteiro. Essa crítica é formulada por Bennett e Hacker (2005, p. 88). A expressão deriva do conceito de mereologia, que estuda a lógica da relação das partes com o todo: reiterando, de outra forma, os predicados psicológicos que só se aplicam ao ser humano como um todo, não se podem aplicar às suas partes, como é o caso do reconhecimento, ao cérebro, de consciência:

Pode-se dizer que os seres humanos, e não seus cérebros, pensam ou não pensam; pode-se dizer que os animais, e não os seus cérebros, quanto mais os hemisférios dos seus cérebros, ouvem, cheiram e saboreiam as coisas; pode-se que as pessoas, e não os seus cérebros, tomam decisões ou são indecisas. (BENNETT, HACKER: 2005, p. 88).

Considerar seriamente a falácia mereológica das neurociências exige desconsiderar que os neuroevolucionistas contemporâneos há muito reconhecem o que acima se denominou portais sensitivos, que não estão necessariamente insertos no cérebro, mas em todo o corpo humano e a ele conectados. Assim, reiterando o já exposto, reconhecer a natureza da consciência como conectada ao cérebro não implica necessariamente em sucumbir ao neuroreducionismo, ou seja, a redução dos seres humanos ao cérebro (BEAUREGARD, 2011, s/p), uma forma de antropomorfismo neural. Claro que atribuir tais capacidades unicamente aos cérebros é incorrer no erro filosófico que Bennett e Hacker qualificam como falácia mereológica da neurociência.

Mas a proposta das neurociências, em sua vertente neurofilosófica, é desenvolver entendimentos sobre o caráter normativo da natureza humana extraível das próprias configurações neurais, sem deixar de reconhecer – acompanhando inúmeros psicólogos, neurocientistas e filósofos da mente – que esse é um empreendimento sistêmico. Em verdade, há tempos a maioria dos estudiosos dessa área entendem que o cérebro é necessário, mas não suficiente, para explicar todas as características psicológicas humanas.

Como registra Beauregard (2011, s/p) as *pessoas* são conscientes, percebem, pensam, sentem emoções, interpretam, acreditam e tomam decisões, e apenas *partes de seus cérebros*. Esse neurocientista afirma que com o surgimento das capacidades de autoconsciência, a evolução permitiu que os seres humanos moldassem consciente e voluntariamente o funcionamento de seus cérebros, o que somente se alcançou a partir da gestão organicamente compartilhada, sendo o cérebro uma parte do organismo.

Quando se diz, por exemplo, que os valores morais consolidados graças a uma dada tradição espiritual podem funcionar como baliza para as pessoas controlarem seus impulsos emocionais – exercendo a denominada autorregulação – e buscarem condutas mais altruístas e construtivas, espera-se que tal se dê por uma ação sistêmica, e não por atuação unicamente do cérebro. Quando se acredita, a partir dos estudos da biologia evolucionista e da neurobiologia, que a consciência moral pode substituir a programação inata como regulador comportamental, promovendo a emancipação de tendências autocentradas e primitivos do cérebro dos mamíferos, não se crê que tal seja possível unicamente pela ação do cérebro.

Para além da questão mereológica, há valor no entendimento dos pesquisadores quando reconhecem que a espécie humana não é um agente racional de decisão, pois sempre

será prisioneira da biologia (EAGLEMAN, 2017, p. 147), ressaltando que *biologia*, aqui, não se resume à neurobiologia.

Do mesmo modo, não se pode, por apego a tradições, ignorar que é o complexo cerebral e sua maquinaria que permitem avaliar quais normas e atitudes influenciam a composição da paisagem moral e, a partir desta, atribuir valor moral às condutas com a finalidade de incentivá-las ou bani-las.

A partir dessas premissas, parece razoável considerar que a leitura dos estados corporais e seus sentimentos e emoções conhecidos a partir das configurações neurais pode fornecer aos seres humanos elementos para determinação de normas de conduta, balizando a moral, ao menos em certa dimensão deontica, por meio de que se tem denominado neuroética.

A ordem na história tem sido perseguida – sem êxito – a partir das vicissitudes de agrupamentos humanos influenciados por vontades de verdade, de poder e de ordem, as quais, por sua pluralidade, têm dado origem a múltiplas e frequentemente conflitantes ordens de natureza econômica, social e política. A essa flexibilidade, verdadeira origem, como visto, de relativismos, pluralismos e multiculturalismos excessivamente tolerantes – pois muitas vezes admitem e estimulam o sofrimento nos vales morais de que trata Sam Harris – pode-se opor a ordem metáxica neuronal, fonte da neuroética e apta a fornecer padrões morais mínimos necessários à instituição da ordem. Para tanto, é indispensável reconhecer que para os seres humanos, determinadas condutas são ofensivas, física e psiquicamente, independentemente da cultura e do direito que ela produza.

Uma última reflexão contribui para demonstrar o posicionamento epistemológico aqui defendido a partir das neurociências. As pesquisas que têm por objeto a neurofilosofia são, por natureza, interdisciplinares e transdisciplinares, conectadas ao enativismo, conceito citado quando se tratou a abordagem cognitiva denominada *4E Cognition (Embodied, Embedded, Enactive and Extend Cognition)*. Essa abordagem, que orienta as pesquisas em neurofilosofia, tem como pressuposto a complexidade dos processos corporais e ambientais e a rejeição de qualquer supervalorização autonômica e determinista do cérebro.



## 6 A ORDEM IDENTIFICADA NO METAXO: NEUROÉTICA E ORDEM JURÍDICA

### 6.1. REFLEXOS DA *VOZ INTERIOR*: A RETÓRICA FUNDAMENTANTE DA ÉTICA E OS IMPERATIVOS NEURAIIS DE SOBREVIVÊNCIA E COOPERAÇÃO

O problema da ordem, sobretudo quando a modernidade se permite reduzir sua dimensão aos limites de suas feições jurídico-política, se assenta sobre a ideia de *legitimidade*. Esse tema foi objeto de breves reflexões no capítulo dois, e é aqui retomado para reafirmar que, para além dos dogmas que têm estruturado a produção de ordem na modernidade, novos elementos, de natureza neurocientífica, devem ser agregados às reflexões sobre ordem e legitimidade.

A dimensão axiológica dessa discussão foi mal resolvida pela tentativa de dissociação entre os ideais de direito e de justiça, promovida pela modernidade e sua forma peculiar de organização jurídico-política, conforme sublinha Adeodato (2012, p. 197), autor que reconhece laços indissolúveis entre a ideia de legitimidade e as questões de valor que orientam as sociedades humanas. Na opinião desse autor (ADEODATO, 2014, p. 82), a evolução no Ocidente pode ser vista como uma trajetória que progride da crença em conteúdos éticos dos jusnaturalismos até chegar à tese de total disponibilidade ética proposta pelos positivismos. Os índices de legitimidade variam, claro, conforme se movimentam num ou noutro sentido os vetores políticos autoconstituídos em fontes do direito.

Malgrado os esforços políticos e teóricos para submeter os eflúvios neurais da *physis* aos imperativos do *nomos*, o dilema permaneceu fortalecido e se apresentando como questão fundamental na filosofia política, conforme questão precisamente formulada por Simone Goyard-Fabre (2002, p. 16): a natureza é autoridade suprema à qual o direito político dos homens implica referir para munir-se de valor e força, ou então a natureza desaparece diante das convenções que os homens erigem como regras organizadoras de suas cidades? Qualquer resposta a esta questão será construída com a finalidade de consolidar o senso de legitimidade; e é isso que explica a voracidade com que certas teorias do direito abraçaram a simplificação da *total disponibilidade ética* a ser instituída por meio de convenções políticas capazes de configurar estados jurídicos.

Segundo essa mesma filósofa, muito rapidamente, depois das formulações dos antigos, a dualidade entre *dever ser* e *ser* apresentou-se como o conflito entre *valores* e *fatos*, suscitando

o dualismo entre leis escritas e leis não escritas, estas compreendidas como vinculadas à ordem universal e divina do cosmos (GOYARD-FABRE, 2002, p. 19), e cunhando a milenar dicotomia *natureza* ou *convenção*.

O pêndulo da legitimação se deslocou para a moralmente insustentável tese da total disponibilidade ética como estratégia para combater o desmoronamento do edifício moral e político constituinte da ordem surgida na tradição jurídica ocidental, o que se deu com o advento da modernidade e suas técnicas. Parafraseando Karl Mannheim (2008, p. 142) - que dizia, ao tratar de vida política, democracia e ditaduras: “A ditadura não é a antítese da democracia, é um dos modos possíveis encontrados por uma sociedade democrática para tentar resolver seus problemas.” –, a pretensão totalitária dos positivismos jurídicos não foi necessariamente uma contraposição teórica ao jusnaturalismo – pois incorporou em sua lógica muitos elementos colhidos nas formulações do direito natural –, mas sim uma resposta à complexidade sociopolítica de difícil administração, inclusive para fins econômicos, surgida após esse desmoronamento.

A doutrina jurídica reconhece ser, a legitimidade, uma questão sempre em aberto, “uma vez que tanto o direito como a política não fornecem respostas com validade universal, mas sim específicas e limitadas aos grupos sociais” (FARIA, 1978, p. 17). Essas respostas seriam, afirmam alguns, resultantes do diálogo necessário para alcançar um pacto de concordância. É difícil respaldar tais assertivas diante do avanço das técnicas neurocientíficas aplicadas ao conceito de paisagem moral, conforme proposto e, ao menos parcialmente, demonstrado por Sam Harris.

O pensamento sustentado por José Eduardo Faria, que se mostra ainda dominante na filosofia do direito, contém premissas que parecem insustentáveis quando se consideram duas perspectivas: os feitos da marcha da história e da filosofia política e seus registros e, mais recentemente, as evidências neurocientíficas sobre noções de bem-estar e, conseqüentemente, de justiça. Primeiramente, a alegação de inexistência de respostas com validade universal já encontrava resistência nas teorias jusnaturalistas e, não é que não existiam respostas com validade universal, é que essas respostas eram, como são, rejeitadas em nome de outros interesses. Em segundo lugar, denominadores éticos comuns têm sido identificados no funcionamento do corpo humano e seus sistemas de sensação, percepção e atenção, independentemente do meio cultural, a partir dos estudos neurocientíficos que fortalecem a tese do biologismo moral. Isso porque os componentes neurobiológicos dos seres humanos são

universais, sendo razoavelmente lógico considerar que certas expectativas de conduta são comuns a todos os seres humanos, ainda que a cultura por vezes escamoteie essas expectativas.

Sobre a *primeira premissa*, é útil lembrar, com as ressalvas epistemológicas necessárias, Leo Strauss (2014, p. 16), quando afirmou, em meados do século passado, que “a necessidade do direito natural é tão evidente hoje quanto o foi durante séculos e mesmo milênios”, ao que acrescentou: rejeitar o direito natural “é a mesma coisa que dizer que todo direito é direito positivo, e isso significa que aquilo que é certo é determinado exclusivamente pelos legisladores e pelos tribunais.”

Strauss (2014, p. 13) sublinhou a importância de se emitir juízos acerca de leis injustas ou decisões injustas, pois haveria “um padrão de certo e errado independente do direito positivo e mais elevado que ele: um padrão por meio do qual somos capazes de julgar o direito positivo.” Para Strauss, a rejeição do direito natural implicaria em consequências desastrosas, pois moveria o pêndulo da legitimidade para as convenções positivistas formuladas pelos agentes políticos e implicaria na recusa à procura de um padrão a partir do qual se poderá julgar os ideais e os valores das sociedades.

Ao criticar os “eminentes conservadores” que fundaram a escolha histórica do direito, que negavam a existência das “normas universais”, Strauss (2014, p. 16) afirmou que “se nossos princípios não têm nenhuma outra base além de nossas preferências cegas, todas as coisas que um homem tiver ousadia de fazer serão permissíveis”, atitude que se aproximaria do niilismo e do mais radical relativismo, eis que tributário da referida total disponibilidade ética de que trata Adeodato. Para Strauss, o historicismo jurídico produziu uma forma peculiar de positivismo.

A cautela contida na proposição de ressalvas epistemológicas diante do pensamento de Leo Strauss se deve ao fato de que este trabalho não compartilha todas as suas teses, embora seja inequivocamente adepto de um certo naturalismo normativo. Considere-se, por exemplo, que uma das críticas formuladas à escola histórica foi sua interpretação de que seus teóricos afirmaram que o local e o temporal têm valor mais elevado do que o universal, dirigindo seus esforços “contra tudo o que remetesse a outro mundo ou à transcendência” (STRAUSS, 2014, p. 28).

Também é de se notar a valorização que Strauss destina aos costumes, os quais, afirma, socializariam as vontades dos indivíduos, precedendo a lei assim como a sociedade civil é precedida pela tribo. Strauss (2014, p. 351) entende que o costume nacional e o passado remoto

de uma nação tendem a se tornar muito mais dignos do que quaisquer aspirações cosmopolitas. Não se pode, claro, desvalorizar as práticas sociais costumeiras, mas também não se pode esquecer que elas podem ser os canais de ingresso da barbárie, mesmo que contrariem os ideais do bom, do belo e do justo. Basta que se lembre que, no Brasil, há duzentos anos, era costume dos homens brancos serem proprietários de pessoas negras. Como pensava Pascal (2005, s/p), “o costume (é) toda a equidade, pela simples e só razão de que é recebido. É esse o fundamento místico de sua autoridade. Quem a reduzir ao seu princípio a aniquilará.”

Claro está que esses pensamentos de Strauss, respeitáveis no contexto das teorias do direito, não ressoam na proposta teórica ora desenvolvida, afirmação que conduz à *segunda premissa*: a capacidade compreensiva das neurociências tem sido incrementada pelas novas tecnologias analíticas da interação mente-corpo, fato que permite novas percepções acerca do biologismo moral, inclusive quanto à sua inequívoca universalidade.

Além das falácias mereológica e naturalista, já contestadas, há outra que merece considerações críticas. Refere-se ao comprovadamente enganoso entendimento de que modelos comportamentais biólogos e evolucionistas levam invariavelmente a ideologias de repressão e aniquilamento. É o que afirmam os neurocientistas, a exemplo de Jean-Pierre Changeux (2013, p. 72) ao afirmar:

Contrariamente a um ponto de vista dominante nas ciências humanas e na filosofia (Foucault, Lévi-Strauss, Derrida), a extensão do modo de pensamento dos modelos da biologia e do evolucionismo às ciências sociais não se confunde com a produção de ideologias totalitárias e repressivas.

Esse modo de correlacionar comportamento moral e determinismo biológico nega dimensão importante da natureza humana, tendo permitido o surgimento de um binarismo analítico pernicioso, que ressoa platonismos desde muito cristianizados: tudo o que é mal, vem da natureza; tudo o que é bom, vem do espírito. A moral divina inspiraria a sociedade que floresce; a moral que advém da natureza produziria violência e destruição. Esse modo de compreender a influência da natureza sobre as condutas está completamente superado.

O estado da técnica e as interpretações razoáveis por ele viabilizado repelem esse simplismo que permite a rejeição das características empáticas e construtivas da natureza humana, atribuindo-as unicamente ao espírito inspirado por religiões em busca de deuses. Esse reducionismo – que levou ao aforisma de Hume sobre *dever ser* e *ser* – não resiste ao exame da evolução histórica da coexistência humana.

Adam Smith, em sua *Teoria dos Sentimentos Morais* (2015, p. 108), sublinha que, em toda parte do universo, é possível observar os meios ajustados para os fins que devem produzir, acrescentando: “(...) e no mecanismo de uma planta ou corpo de animal, admira como tudo é planejado para promover os dois grandes propósitos da natureza, a manutenção do indivíduo e a propagação da espécie.” Smith (2015, p. 109) compreendia os equívocos e os apontou:

Mas embora, ao explicarmos as operações dos corpos, nunca deixemos de distinguir dessa maneira a causa eficiente da causa final, ao explicarmos as do espírito tendemos a confundir essas duas coisas tão diferentes. Quando os princípios naturais nos levam a promover esses fins que uma refinada e esclarecida razão teria nos recomendado, temos a forte tendência de imputar a essa razão, como causa eficiente desses princípios, os sentimentos e ações pelos quais promovemos aqueles fins, e de imaginar que se trate da sabedoria do homem, quando na realidade se trata da sabedoria de Deus.

A sabedoria divina, na compreensão de Smith, aparelhou a biologia humana de capacidades intrinsecamente voltadas para o desenvolvimento de hábitos e instituições indispensáveis para o florescimento da espécie.

Jean-Pierre Changeux (2013, p. 73) também se debruça sobre os *sentimentos morais*, compreendendo-os como próprios da natureza humana e das delimitações impostas “pelos caracteres invariantes de seu genoma.” As análises de Changeux (2013, p. 88) submetem a criteriosas considerações neurocientíficas as relações entre as predisposições naturais – principalmente neurais, diz – ao julgamento moral e a dinâmica evolutiva das normas morais de origem social e cultural, “tais como o homem as produziu ao longo da história.”

Changeux (2013, p. 91) destaca as competências do cérebro humano, reconhecendo sua complexidade e determinadas habilidades que só se manifestam na consciência, por ele entendida nos termos já referidos: “Um espaço de simulação de ações virtuais no qual uma evolução interna de objetos mentais, numa dinâmica de atividades pode se desenvolver com uma economia considerável de tempo, experiências e comportamento.”

Por exemplo, graças à consciência, numa capacidade única no mundo animal, o cérebro humano atribui estados mentais aos outros, sendo capaz de neles reconhecer intenções, desejos, conhecimentos, crenças, sentimento e emoções. É isso que permite que o ser humano possa se *colocar no lugar do outro*. O cérebro humano também é dotado de mecanismos inibidores de violência e estimulantes da simpatia, artifícios neurais imprescindíveis para a internalização das regras e convenções sociais e realização do julgamento moral.

Também estudiosa dos fundamentos neurais da moralidade humana, Patricia Churchland (2018, s/p) analisa a dinâmica da consciência humana, e se indaga sobre como é

possível que os cérebros se preocupem com algo ou como é possível que os neurônios deem valor a algo. A resposta básica, já vimos, tem relação com os primitivos impulsos homeostáticos de autopreservação. Porém, a complexidade da condição humana envolve outros aspectos que, embora influenciados pela homeostase, a ultrapassa e põe em jogo outras forças neurais em interação com as sociais.

Churchland afirma que os cérebros estão organizados para procurar o *bem-estar* e perseguir alívio ante qualquer incômodo. A neurociência se funda na premissa de que, de modo perfeitamente claro, os circuitos neurais responsáveis pela autopreservação e pela elisão do sofrimento sem encontram na origem tanto dos valores mais elementares: o valor de permanecer vivo e bem, elementos sociais e neurais que explicam, inclusive, a atenção despendida aos outros. A consciência humana é voltada para o outro, ainda que, por vezes, a cultura desconstrua os caminhos neurais da empatia.

Os estudos dos processos neurais programados para a sobrevivência, empatia e perseguição do bem-estar têm sido eficazes na correção das interpretações errôneas sobre, por exemplo, a evolução da cooperação no interior de sistemas biológicos. A primeira correção levou ao reconhecimento de que a cooperação é comum entre membros da mesma espécie e também entre membros de espécies diferentes (AXELROD, 2010, p. 83). Essa superação das diferenças decorre da percepção – muitas vezes racionalizada a partir da educação, mas nem sempre – de que a cooperação deve se estabelecer como regra porque o futuro dos agentes é valorizado por todos (AXELROD, 2010, p. 160).

As considerações acerca dos fundamentos de legitimidade da ética, demanda incessante desde que o homem ingressou na Era da Mente, devem atentar para o entendimento, de forte base neurofilosófica, de que a cisão entre valores e fatos, ou entre ciência e moral, é uma ilusão (HARRIS, 2013, p. 178).

O debate sobre neurociência e normatividade ética ingressou na arena cultural e acadêmica e dela não deve sair sem deixar resultados impactantes em todas as áreas do conhecimento, pois sua universalidade transcendente é relevante para a reflexão sobre moralidade e direito. Conforme nota Jean-Pierre Changeux (2013, p. 96), a possibilidade de *naturalização* dos modelos éticos – em vez de apresentar-se como algo *desumanizador*, pois destacado de sistemas simbólicos próprios a culturas particulares – abriria vias “para uma compreensão daquilo que há de mais autenticamente universal e livremente aberto no projeto ético necessário para a humanidade”.

Com clareza crescente vem-se construindo uma resposta científica para a pergunta formulada por Simone Goyard-Fabre: a natureza é autoridade suprema à qual o direito político dos homens implica referir para munir-se de valor e força, ou então a natureza desaparece diante da importância das convenções que os homens erigem em regras organizadoras de suas cidades?

Longe de desprezar a construção ética já realizada pelo racionalismo humanista, a concepção de um fundamento ético de bases neurais vem reforçar, a partir de novas premissas, parte do constructo moral desenvolvido, por exemplo, pelas teorias constitucionalistas e pelos direitos humanos.

## 6.2. DIREITOS HUMANOS E SEUS FUNDAMENTOS: A FRAGILIDADE INTERNA DA ÉTICA HUMANISTA

Viu-se que, sendo gregários, os seres humanos trazem em seus genes a inclinação para se ajuntarem àqueles com quem compartilham interesses relevantes. Dessa inclinação podem surgir a organização de grupos que, a depender do contexto, desenvolvem impulsos hegemônicos diante de interesses e necessidades de facções minoritárias. Esse é um problema do direito, do qual decorre outro, já referido, o da legitimidade, pois as normas ordenadoras desses impulsos demandam, para sua eficácia, o acolhimento íntimo dos seus destinatários.

Esse problema está presente em todas as sociedades humanas, organizadas segundo pluralismos que só poderiam ser elididos pelo arbítrio e cuja presença, fator de aumento da complexidade da administração dos interesses comuns, exige estratégias de coexistência a um baixo custo político. Exatamente por isso, no Ensaio nº 10 do *Federalista*, James Madison (2011, p. 119) desenvolveu sua sucinta e pragmática teoria que reconhece à União – o Estado central – o poder de quebrar e controlar a violência das facções. Por facção Madison entendia:

Um determinado número de cidadãos, que constituam uma maioria ou uma minoria face ao todo, que são unidos e animados por algum impulso comum de paixão, ou de interesse, adverso a direitos dos outros cidadãos, ou aos interesses permanentes e globais da comunidade.

Madison via que as causas latentes de facção estavam disseminadas na natureza humana, obedecendo a diferentes motivações, as quais têm dividido a humanidade em partidos, inflamando-os com uma animosidade mútua. Essa animosidade tornaria os seres humanos “muito mais dispostos para provocar e oprimir-se mutuamente do que para cooperar para o bem comum de todos”.

Apesar de seu pessimismo diante da suposta capacidade de cooperação dos cidadãos, a revelar pensamento corrente em sua época, Madison concebeu uma política capaz de institucionalizar os conflitos e criar formas de contenção e educação das facções, respeitando o pluralismo sociopolítico e preservando aos cidadãos a sua liberdade, ao mesmo tempo em que protegia minorias e indivíduos. A arquitetura institucional pensada pelos Federalistas assegurou o pluralismo e criou obstáculos para evitar a lei do mais forte, verdadeira ameaça ao ideal de justiça e de bem-estar. Esse é, seguramente, o papel das instituições jurídico-constitucionais, que historicamente têm se apoiado em interpretações morais de conveniência.

A racionalidade que sustenta essa concepção política de Madison é tributária de certo tipo de humanismo, ladeado por antropocentrismo e cientificismos. No entanto, a ética derivada desse humanismo, como se sabe, se revelou muito menos inclusiva do que o prometido, exclusivista mesmo, sendo ela própria marcada por facciosismos preconceituosos. Na perspectiva histórica, diante dessa característica do humanismo surgem sentimentos ambíguos: causam repulsa por causa de seu exclusivismo cruel – mulheres, crianças, negros, índios, portadores de deficiência, prisioneiros e até estrangeiros eram indignos de plena participação nos processos políticos – e, simultaneamente, geram empatia por seus artífices e pedem compreensão, pois inegavelmente constituíram avanços morais e políticos na segunda metade do século XVIII.

A estranheza causada pelo déficit de inclusão, ou baixa inclusividade dos direitos humanos na sua origem, decorre da retórica sedutora desses direitos. Seja nas manifestações oitocentistas, seja na declaração de 1948 – que foi explícita em sua pretensão de universalidade –, os direitos humanos foram proclamados num pretensioso paradoxo de autoevidência (HUNT, 2009, s/p): se a igualdade desses direitos é tão autoevidente, por que essa afirmação tinha de ser feita e por que só era feita em tempos e lugares específicos? Como podem os direitos humanos ser universais se não universalmente reconhecidos?

Segundo Lynn Hunt (2009, s/p), os direitos humanos requerem três qualidades encadeadas: dever ser *naturais* (inerentes aos seres humanos), *iguais* (os mesmos para todo mundo) e *universais* (aplicáveis por toda parte). A historiadora norte-americana complementa afirmando que, “para que os direitos sejam *humanos*, todos os humanos em todas as regiões do mundo devem possuí-los igualmente e apenas por causa de seus status como seres humanos.” Tal expectativa tem como adversárias as diferentes consolidações culturais, díspares e muitas vezes refratárias à ética dos direitos humanos.



É certo que, para todas as sociedades, ocidentais ou não, foi e tem sido mais espontâneo aceitar a qualidade *natural* dos direitos humanos do que reconhecer sua *igualdade* ou *universalidade*. Esse fato parece se prender a dois fatores interrelacionados e de extrema relevância para os objetivos teóricos aqui apresentados.

O primeiro: o reconhecimento do caráter *natural dos direitos humanos* cria poucas demandas políticas por parte de quem maneja retórica dessa característica; a *igualdade* e a *universalidade* exigem outras estratégias e demandas políticas para lhe conferir conteúdo político e consequente efetividade. O Estado e suas instituições pouco ou nada precisam oferecer, em termos de políticas públicas, quando declaram que esses direitos são naturais, diferentemente de quando assume sua igualdade e universalidade, reconhecimentos naturalmente exigentes de implementação jurídico-política e econômica.

O segundo: os fundamentos éticos dos direitos humanos oitocentistas radicavam, como ainda radicam, na racionalidade antropocêntrica produzida por um deslocamento cultural de grande alcance, que afetou as formas jurídicas e mediante o qual, conforme destaca Hans Joas (2012, p. 79):

(...) em contraposição às concepções dos iluministas, de modo algum é natural ver o homicídio como o mais grave dos crimes; na história do direito penal, o crime mais grave geralmente era o que se voltava contra o núcleo sagrado de um sistema comunitário, de modo que é mais plausível remontar as mudanças no direito penal a mudanças na compreensão do sagrado.

Essa racionalidade, ressoando religiosidade, como visto, pôs o centro de gravidade da ética fundamentante em um valor metafísico e exterior ao ser humano: não eram, e nem poderiam ser, os atributos naturais e biológicos do ser humano, os fundamentos da ética humanista que sustentava a retórica dos direitos humanos, mas, sim, atributos de outras instâncias transferidas aos seres humanos, as instâncias do sagrado, do divino.

Não sem surpresas, esse deslocamento que moveu o ser humano para o espaço do sagrado também terminou por servir a facciosismos, pois o status de sagrado não poderia ser reconhecido a todos sob pena de se reduzir privilégios de grupos dominantes, radicalizar a igualdade e, uma vez popularizada essa percepção, provocar demandas por políticas de reconhecimento, como aconteceria posteriormente. A ética fundamentante dos direitos humanos nascia frágil por sua origem, imaterial e de matriz religiosa, sem substrato na realidade e, por isso, sujeita aos humores dos dogmas e opiniões prevaletentes.

Por isso, Alan Supiot (2007, p. 13), analisando os fundamentos jurídicos da pessoa, afirma que “essa definição do ser humano não resulta de uma demonstração científica, mas de uma afirmação dogmática; é um produto da história do Direito e não da história das ciências.” Essa inflexão argumentativa se mostra relevante na medida em que, afirmações dogmáticas resultantes de formas abstratas, como as formas jurídicas, redundam numa ética igualmente maleável, pois desvinculada de materialidade corporal ou mesmo desconectada de algum suporte que permita aferição de danos efetivos ao patrimônio jurídico fundamental.

Diferentemente, a ancoragem dos fundamentos éticos à corporeidade do ser humano e aos seus sentimentos e emoções produzidos fisicamente e aferidos a partir dos sentidos incorporados – por meio de técnicas como as já citadas – confere maior estabilidade e, verdadeiramente, assegura a tríade atribuída por Lynn Hunt aos direitos humanos: naturalidade (inerentes aos seres humanos), igualdade (os mesmos para todo mundo) e universalidade (aplicáveis por toda parte).

Logo se vê, nessa dupla hipótese de fundamentação da ética dos direitos, que a terceira via defendida nesta tese possui, também, uma moldura natural, isto é, aproxima-se de um direito natural na medida em que radica na neurobiologia, na corporeidade humana, sendo extraída, em última análise, da natureza, não é criada ficticiamente pelos humanos e se afasta das convenções racionalmente deduzidas.

Acentue-se que a ética natural aqui proposta difere substancialmente daquela dos direitos humanos tradicionais. A distinção se assoma quando se reflete que, diferentemente daquela fundamentação dos direitos naturais clássicos, a fundamentação ora defendida considera as expectativas éticas inseridas na configuração neurobiológica dos seres humanos. Trata-se de uma ética natural e corporal, configurada complexamente nas funções cerebrais por meio de processos derivados da evolução biológica. A fundamentação tradicional ancorava-se, com ainda o faz, nas expectativas racionalmente imaginadas segundo a tradição e os costumes, sempre sujeitos a considerações relativistas capazes de enfraquecer a retórica humanista.

É certo que, mesmo assentados numa ética flexível e aberta a facciosismos, como visto, os direitos humanos, sobretudo quando constitucionalizados, produziram significativa evolução na paisagem moral, tendo feito florescer *picos de bem-estar* e combatido os *vales de sofrimento*, usando a metáfora de Sam Harris. A perspectiva defendida neste trabalho desloca o ponto de apoio da ética, destacando um fundamento de outra natureza, corporal e neurobiológico, e argumentando que, uma vez institucionalizadas as técnicas de mensuração dos *picos* e *vales*

*morais*, permitindo a demonstração efetiva da variação do bem-estar e, conseqüentemente, dos atos de injustiça, as exigências de respeito aos direitos humanos receberá uma base empírica, demonstrável e invariável, além de inegavelmente, ao menos em termos biológicos, natural, igual e universal.

É defensável pensar que um complexo de direitos humanos ancorado numa ética neural – neuroética – e de fácil aferição em todo ser humano que não seja portador de disfunções cerebrais, fortalecerá a retórica promotora desses direitos, uma vez que a condição neurobiológica do ser humano não se sujeita a grandes variações ao longo da vida, mesmo diante de alterações no meio. A ressalva à ocorrência de disfunções na dinâmica neurobiológica se deve ao fato de que determinadas patologias neurais efetivamente interferem no desenvolvimento dos sistemas cerebrais responsáveis pela constituição de uma neuroética.

É indubitável que, ainda que se institucionalize normas de proteção aos direitos humanos cujo fundamento seja a neuroética, biologicamente objetiva e aferível segundo as tecnologias disponibilizadas pelas neurociências a fim de rejeitar condutas promotoras de *vales morais*, esses direitos e seus titulares não estarão protegidos daquilo que Luigi Ferrajoli (2014) – numa referência a Kant – denominou *poderes selvagens*.

Na obra que contém no título essa expressão, o jusfilósofo italiano revela temores diante da crise da democracia então enfrentada por seu país, sem deixar de notar que a crise não é localizada, mas global, pois os mesmos poderes que atuam localmente ameaçando a higidez política de sua terra, se espraia pelo mundo, num processo de globalização igualmente disruptor e debilitante das democracias.

Poderes selvagens, na dicção de Ferrajoli (2014, s/p), são aqueles que “inevitavelmente se desenvolvem fora do direito, na ausência de limites e controles” e, por isso, acumulam-se, concentram-se e passam a constituir efetiva ameaça ao regime democrático constitucional e ao sistema de garantias constitucionais. Ferrajoli propõe salvaguardar e refundar as instituições como forma de protegê-las da erosão moral e político-jurídica provocada por esses poderes. A crítica de Ferrajoli parece mirar na labilidade moral das instituições jurídico-políticas, excessivamente tolerantes com os intolerantes, ressoando Platão, pois essa tolerância alimenta, no interior das instituições, seus parasitas que tendem a debilitá-las irremediavelmente.

A atuação desses poderes nefastos termina por gerar, segundo José Luiz Bolzan de Morais (2018, p. 18), um déficit de capacidade regulatória e de garantias que pode levar ao fim

do que o autor denomina *geografia institucional do Estado* e, conseqüentemente, ao agravamento da crise do Estado de Direito, instrumento civilizatório que se encontraria sob ameaça. A análise do pesquisador, alinhada às críticas de Ferrajoli, sublinha os riscos – expandidos pela globalização e pelas tecnologias – a que estão submetidos Estados e sociedades em seu formato tradicional diante de movimentos que, para promover seus próprios interesses, não participam dos pactos nacionais e tampouco internacionais. Ou seja, renegam o ordenamento concebido para viabilizar uma governança global, necessária para fazer frente a demandas que extrapolam os limites da soberania estatal.

As cautelas de Bolzan de Moraes se justificam em face de governos cujos titulares se portam com a liberdade selvagem e desenfreada, como se fossem inimigos do Estado e da sociedade. Também se justificam diante de poderes extraoficiais – em geral econômicos, mas também de outra natureza, como religiosa – que se beneficiam de Estados débeis e instituições em crise, como aqueles incorporados às grandes empresas transnacionais, as quais sempre se portaram como ameaças aos Estados nacionais, e agora ganharam novas dimensões por causa dos avanços tecnológicos.

Contudo, de maneira geral, as sociedades têm se desenvolvido apesar dos poderes selvagens e das crises que às vezes desencadeiam estados de exceção, invocados em nome da manutenção ou restabelecimento da ordem, e que muitas vezes funcionam como elemento de transição entre uma ordem e outra. É de se notar que os poderes selvagens por vezes são meros agentes dessa transição: indisciplinam-se diante de uma ordem porque desejam patrocinar outra, numa atuação estratégica transicional.

Nesse contexto, os défices de legitimidade política crescem na proporção da sonegação dos direitos humanos prometidos pela configuração social e exigida pelas condições socioeconômicas. No contexto de globalização, essa tendência se agrava – vide os números acerca da desigualdade econômica, causa e efeito de imensos vales morais – pois cresce o antagonismo percebido na instituição de dois vórtices, o jurídico-normativo e o econômico (PEREIRA, 2009, 166), resultantes da dinâmica da vontade de ordem operante em escala mundial, em geral patrocinada por órgãos multilaterais sob influência do poder econômico também de alcance transnacional.

Desde a organização das primeiras normas instituintes de relações internacionais é possível identificar que, enquanto o vórtice econômico apresenta uma dinâmica centrífuga, de ampliação de seu alcance para fins de extração de riquezas, o vórtice jurídico, que se origina na

mesmas fontes, apresenta dinâmica centrípeta, dirigida à concentração das fontes de produção normativa e universalizante da ideologia jurídica moldada segundo os interesses dos influenciadores com envergadura mundial. Esse é o modelo pelo qual opera o sistema-mundo criticado por Wallerstein (2012, p. 17), já citado.

O desenvolvimento da configuração do sistema-mundo retirou do Estado-nação o posto de centro de gravidade do crescimento econômico e do desenvolvimento capitalista, levando ao seu progressivo declínio como figura central da economia-mundo e ao processo de desterritorialização da economia (CARDUCCI, 2003, p. 57).

Nessa configuração, a ética da razão humanista – que se pretende elemento fundamentante dos direitos humanos em escala mundial – sofre relativizações diante das variações culturais, devendo ela se submeter ao relativismo moral inserido na retórica multiculturalista. Além disso, quando essa ética se converte em obstáculo moral aos desígnios dos poderes políticos e econômicos institucionalizados, estes mesmos se fragmentam e retornam estrategicamente a um *estado de natureza*, tornando-se instrumentalmente selvagens para erodir a autoridade das convenções sobre direitos humanos e instituir novo ordenamento, adaptado aos seus interesses. Esses efeitos não surpreendem, especialmente quando se analisa a pluralidade cultural e a multiplicidade dos conceitos de justiça, sempre histórica e contextualmente entrelaçados.

Esse é um grande obstáculo às pretensões universalizantes e igualitárias de uma categoria de direitos que se toma por natural. O enfrentamento das limitações impostas à efetivação dos direitos humanos deve se servir da própria linguagem e da semântica que os estrutura.

Como denominar *natural* um tipo de direito cuja ética fundamentante não é natural, mas convencional, ou seja, concebida segundo acordos transitórios e de conveniência? O mesmo vale para o vocábulo *universal*: como denominar universal um direito que não transpõe as barreiras culturais, erguidas em nome de interesses locais, por líderes aferrados às tradições locais? Como se pretende instituir conceitos de igualdade material, ao menos em termos de proteção mínima, quando nem mesmo o fundamento ético desses direitos é compartilhado?

Por se fundar numa ética convencional, variável ao sabor dos valores culturalmente desenvolvidos a serviço de interesses específicos e transitórios, a pretensão universalizante dos direitos humanos esbarra em seu próprio fundamento ético: sua estrutura lógica interna não

possui força moral suficiente para superar os obstáculos externos, circunstância que deu origem às retóricas estratégicas de acomodação, baseadas no discurso de uma outra ética, a da tolerância, que, quando considerada sem as cautelas necessárias, abre vias para relativismos adaptativos de condutas permissivas muitas vezes incompatíveis com a essência filosófica dos direitos humanos.

Elidir o risco de malogro dos ideais humanistas por meio da substituição de seu fundamento ético, oferecendo o fundamento natural contido nas expressões da bioética é a retórica estratégica adotada nesta tese. A expectativa que surge é a de fortalecimento da retórica material dos direitos humanos a partir de argumentos vinculados à natureza humana, cuja constituição biológica oferece um mínimo denominador comum moral diante dos fenômenos, e não apenas às suas diferentes culturas.

### 6.3. DA ÉTICA HUMANISTA À NEUROÉTICA HUMANITÁRIA: CONTRA A TOLERÂNCIA DE RISCO E CONTRA O PERMISSIVISMO MORAL DOS RELATIVISMOS CULTURAIS

As ameaças ao projeto humanista se apresentam continuamente, fato que serviu de *leitmotiv* para esforços intelectuais e políticos visando seu fortalecimento e expansão. Tais ameaças e mesmo os danos causados por seus protagonistas – como os déspotas, os exercentes dos poderes selvagens e os simplesmente maus – aos ideais do humanismo não encobrem, porém, os avanços efetivos observáveis tanto na produção teórica e acadêmica, que sustentam o pensamento progressista humanista, quanto na comunicação social que impulsiona a disseminação das ideias que transformaram até mesmo o senso comum, levando à ampliação do sentimento de afinidade e alteridade para alcançar número maior de semelhantes e reduzindo a tendência à indiferença diante do sofrimento de outras pessoas.

Há muitas propostas de reorganização dos espaços – geográficos e sociopolíticos – por meio da promoção de um universalismo democrático e humanista, o que dependeria da implementação de políticas democráticas universais, conforme Michelle Carducci (2003, p. 22, 23), que acentua o valor da liberdade como essencial nesses processos que levam a sério as demandas que provêm da humanidade *globalizada*:

O estar-em-comum da liberdade, que é o destino ou o futuro da universalização da forma democrática, impõe, portanto, tarefas de infinita responsabilidade. Longe de ser a máscara totêmica dos interesses econômicos privados (Schmitt) ou do “projeto calculador” da Técnica (Heidegger), o universalismo democrático é a única chance que é dada ao “homem globalizado” de pensar e construir *novas linhas* e *amizade* entre os povos e entre as nações, sem mais esferas sacrificiais nem pretensões de

“cercas” ditadas pela lógica da força ou do mito de identidades étnico-culturais homogêneas.

Na proposta de Carducci, certamente corroborada por muitos, há componentes indispensáveis ao projeto humanista e há outros que, despretensiosamente, podem constituir ameaças à essência do projeto humanista.

Indispensável parece ser a ideia de um universalismo democrático que fortalece o conteúdo universalista e igualitário do humanismo. Para tanto, aquele vórtice normativo teria de superar suas inclinações centrípetas e infundir à dinâmica centrífuga dos imperativos econômicos a difusão dos valores ínsitos aos direitos humanos. É dizer, o vórtice jurídico-normativo que opera em escala global precisaria ser reconfigurado em seu conteúdo e seu direcionamento de efetividade: haveria de incorporar os elementos axiológicos que sustentam a retórica dos direitos humanos, e seu feixe de efetividade precisaria se abrir a temas éticos e socioculturais, indo além dos interesses meramente econômicos. Essa hipótese extrai sua força retórica do fato, reconhecido pelo autor, de que o acesso a bens fundamentais é um problema relacionado com os direitos fundamentais de liberdade e que, “no horizonte da ‘globalização’ do homem e do mundo, não pode ser delegado à soberania de cada Estado Nacional, mas à inteira comunidade internacional.” (CARDUCCI, 2003, p. 58).

Ameaçadora pode ser a proposta ao acenar para a submissão a certo ideal de excessiva tolerância contido na expressão “mito de identidades étnico-culturais homogêneas”. Ao que parece, aqui está contida uma autodefesa contra as acusações de que os direitos humanos são eurocêntricos e tendem a nulificar ou relativizar as culturas tradicionais com as quais se relaciona, revelando tendências totalitaristas culturais. Forçada por acusações desse tipo, a teoria dos direitos humanos curvou-se moralmente e passou a adotar uma retórica relativista para acomodar exigências multiculturalistas, mesmo quando esse relativismo nega o conceito de *responsabilidade-para-com-os-outros*, visto pelo próprio Michelle Carducci (2003, p. 58) como uma redefinição do conceito de liberdade:

Sob este perfil, a redefinição da liberdade como responsabilidade-para-com-os-outros coloca em questão um conceito de liberdade individual que, colocando-se como lugar de intersecção entre “liberdade positiva” (a capacidade de ser e de agir) e “liberdades negativas”, universaliza o direito de ter direitos para todo o gênero humano.

Porque dotadas de valor, propostas como essas precisam ser levadas a sério, pois pensar a democracia como um princípio político destinado a garantir a dignidade humana no pluralismo e nos desacordos morais, como faz Carducci e outros, pode mesmo abrir vias para a organização de um “novo *nomos* da Terra”, que é como esse autor denomina um possível *direito*

*constitucional altruísta*, que seria “capaz de contestar o princípio da soberania e os interesses da razão de Estado como fundamento exclusivo da legitimidade e da liberdade.” (CARDUCCI, 2003, p. 59).

No entanto, não se deve descuidar de que estas reflexões sobre as novas formas de organização jurídico-política, elaboradas e desenvolvidas também por outros filósofos e juristas, se situam – em termos de fundamentação ética – no mesmo campo axiológico das formas tradicionais já criticadas. São racionalistas, idealistas e prescritivas, pois procuram dizer como o futuro deve ser, refletindo a pretensão ontológica e essencialista de que há uma verdade ontológica a ser alcançada por meio da razão e das convenções que dela podem derivar por meio da superação dos desacordos éticos. Como é de fácil constatação, esse modelo de fundamentação ontológica cede facilmente aos apelos culturais e mesmo a interesses econômicos, vias de atuação dos referidos poderes selvagens.

Ainda que se redefina o conceito de liberdade incorporando o elemento de alteridade para denominá-la *responsabilidade-para-com-os-outros*; ainda que se proponha a constituição de um universalismo democrático ancorado em instituições multilaterais administradas pela comunidade internacional responsável por um possível direito constitucional internacional e altruísta, e ainda que se atribua a essas instituições a responsabilidade pela implementação dos ideais humanistas, estar-se-á operando sobre fundamentos éticos posicionados fora da própria condição humana, eis que os valores sobre os quais se assentam esses direitos – ditos humanos, naturais e universais – são relativos e variáveis, estando sujeitos, pois, às inflexões culturais, que exigirão, como têm exigido, flexibilizações, as quais têm sido prontamente aceitas em nome de relativismos orientados por multiculturalismos que se mostram inaceitavelmente perniciosos para parte expressiva dos seres humanos, circunstância que renega a própria semântica dos atributos desses direitos.

Como destacado, porém, é certo que a configuração ética – tanto moral quanto jurídica – dos direitos humanos a partir do que se chama *revolução humanista* permitiu avanços extraordinários no combate aos vales de sofrimento e na variação positiva dos picos de bem-estar. A fragilidade de sua fundamentação ética, no entanto, inspira preocupações. E este é, como se tem demonstrado, o *leitmotiv* desta tese, que considera a constituição biológica como possível elemento fundamentante da ordem exigida pelo existir humano.

Conforme demonstra Steven Pinker (2013, s/p), sob a força da ideologia dos direitos humanos, numa estreita fatia da história – que teve início na Idade da Razão no século XVII e



avançou extraordinariamente em fins do século XVIII com o Iluminismo – *os anjos bons da nossa natureza* foram convocados e situaram “a vida e a felicidade no centro dos valores”, usando a razão e as evidências para motivar a estruturação das instituições.” Reconhecendo que essa ideologia, dos direitos humanos e do humanismo, teve impacto sobre a vida do ocidente na segunda metade do século XVIII, Pinker propõe chamá-la *revolução humanitária*. Esse adjetivo – humanitário – realmente se acopla melhor aos ideais dos direitos humanos, pois nele há implícita a ideia de ativismo humanitário: segundo Houaiss (2009), humanitário significa “que ou aquele que se dedica a promover o bem-estar do homem e o avanço das reformas sociais”.

Pinker (2013, s/p) reconhece que parte do progresso humanitário foi impelido por ideias e argumentos explícitos no sentido de que “a violência institucionalizada devia ser minimizada ou abolida”, o que teria gerado mudanças nas sensibilidades. Segundo o psicólogo evolucionista, “a mais abrangente mudança nas sensibilidades comuns deixadas pela Revolução Humanitária é a reação ao sofrimento de outros seres vivos.” De fato, a cultura humanitária se promoveu a partir da demonstração de que os seres humanos possuem dignidade natural e que nenhuma sociedade poderia se dizer moralmente sã se admitisse o aniquilamento de outros humanos, fosse motivado por vingança, diferenças de credo ou de raça ou mesmo em tempos de guerra.

Esse progresso humanitário não teria ocorrido se, diante de milenares práticas cruéis e aniquiladoras de seres humanos, cientistas, intelectuais, políticos e religiosos invocassem razões multiculturalistas para respeitá-las, argumentando com base numa ética da tolerância elasticada ao ponto de se assumir moralmente permissiva. Se assim fosse, a humanidade estaria sob o risco de ainda conviver, como nota Steven Pinker (2009, s/p), com “a execução de bruxos e não conformistas, a tortura de prisioneiros, a perseguição de hereges e a escravização de estrangeiros – tudo praticado com uma crueldade de revirar o estômago”.

Se a mesma labilidade moral proposta por certas correntes de tolerâncias relativistas tivesse prevalecido na época das condutas dessa natureza, elas não teriam passado do *irrepreensível* ao *impensável*. Considera-se, por certo, que o progresso humanitário percebido na análise história dos direitos humanos está sujeito a retrocessos, como se nota contemporaneamente em algumas sociedades, inclusive do Ocidente.

É justamente essa ambiguidade ética notada na dinâmica dos avanços e retrocessos que incita a pergunta: como confiar em critérios morais ou jurídicos que se originam em

costumes, em práticas comunitárias, em interações pessoais, em instituições religiosas e políticas, num mundo marcado por multiculturalismos e eticamente fragmentado, onde já se propôs, em nome da tolerância, naturalizar e positivar a *total disponibilidade ética*?

Diante dos progressos humanitários, é certo que os retrocessos são sempre guiados pelos argumentos de que determinada moral exclusivista – que prestigia valores de grupos étnicos e religiosos, que promove interesses econômicos de grupos empresariais ou que simplesmente é fruto da tradição e dos costumes – deve ser prestigiada; e que não levá-la em conta seria prova de autoritarismo cultural.

A tese aqui proposta considera moralmente necessário e cientificamente possível iniciar a discussão acerca dos riscos de manter a ética humanista aprisionada em contingências culturais, situação em que ela mesma pode ser – como tem sido – capturada pela retórica relativista multiculturalista.

É como alternativa a esse lugar sociocultural da ética que se mostra viável a discussão sobre um novo posicionamento da ética fundamentante dos direitos humanos.

Ainda que se tome a cultura e a razão como sua origem, considerando o perfil humanitário de certas práticas criadas a partir dela, é preciso considerar que o genoma dos seres humanos – determinado pela genética e pela epigenética, e sobre o qual se diz ter sofrido recente evolução em direção a tornar a espécie menos violenta (PINKER, 2009, s/p) – desenvolveu seus próprios imperativos éticos a partir da interação mente-corpo, aqui chamada neuroética. Se a ética se origina nalgum lugar, decerto não é na cultura e sua variabilidade, mas no ser humano biologicamente considerado, pois a mente humana, já se sabe, constrói vias neurais comuns a todos os seres humanos para sua própria orientação, o que a credencia como naturalmente universalizada, sendo que a configuração neuronal pode servir de contraponto às culturas que a contrariem.

Essa percepção não é nova e antecede em milênios as evidências neurocientíficas, como se viu na relação de Sócrates com sua *voz interior*. Assim como Adam Smith, o já citado David Hume, expressou tal percepção:

Não pode ser contestado, sem o maior absurdo, que há alguma benevolência, por menor que seja, infundida em nosso seio; alguma centelha de amizade pela espécie humana; alguma partícula da pomba se amassou em nossa estrutura, junto com os elementos do lobo e da serpente. (...) Eles ainda devem dirigir as determinações de

nossa mente e, onde tudo o resto é igual, produzir uma preferência fria do que é útil e aproveitável para a humanidade, acima do que é pernicioso e perigoso.<sup>4</sup>

Assim, apresentar a neuroética como fundamento da moral e do direito, especialmente esses direitos que se dirigem à guarda da dignidade humana, não constitui novidade. Os antigos e os modernos já o fizeram, como visto. E, à falta de outras palavras e domínio tecnológico, referiam-se aquilo que o cérebro lhes comunicava como dáimon, voz interior, consciência, deus etc.

Os cientistas da mente, em sua maioria, afirmam que os seres humanos não têm bondade inata, “mas já vem equipados com motivações que podem orientá-los para longe de violência e em direção à cooperação e ao altruísmo” (PINKER, 2009, s/p). Um deles, Steven Pinker, psicólogo evolucionista, utiliza expressão de Abraham Lincoln ao dizer que “os anjos bons da nossa natureza” nos inclinam à cooperação e à paz. Esses anjos são habilidades e inclinações humanas forjadas pela evolução do cérebro humano e respondem pelos nomes de *empatia*, *autocontrole*, *senso moral* e *razão*. Embora reconheça a relevância dessas características e funções psicológicas humanas, no livro que tem por título parte da frase atribuída a Lincoln, Pinker privilegia também as transformações socioambientais e as mudanças nas circunstâncias históricas que influenciam a natureza humana.

Posicionar a ética fundamentante do direito, e em especial dos direitos humanos, fora da gaiola dogmática cultural e trazê-la para o interior da biologia humana é uma forma de conferir à ética e seus fundamentos uma universalidade e uma natureza que, na forma atual, ela não possui. Há vantagens nessa proposição.

Uma das mais evidentes e importantes vantagens está na própria invocação do caráter universal de uma ética determinada neuronalmente e cujos parâmetros são demonstráveis por meio do funcionamento cerebral, estudados pelas técnicas referidas. Quando acoplada essa abordagem à teoria da paisagem moral de Sam Harris – que perscruta os níveis de bem-estar e de sofrimento dos seres humanos diante de quaisquer situações – essa hipótese se fortalece como viável e adequada para fazer contraposição moral e jurídica aos abusos relativistas.

---

<sup>4</sup> “Without the greatest absurdity cannot be disputed, that there is some benevolence, however small, infused into our bosom; some spark of friendship for human kind; some particle of the dove kneaded into our frame, along with the elements of the wolf and serpent. (...) they must still direct the determinations of our mind, and where everything else is equal, produce a cool preference of what is useful and serviceable to mankind, above what is pernicious and dangerous.” – Tradução do autor

Considere-se, por exemplo, a inclinação da ideologia humanista contemporânea a promover a subversão da ética da tolerância – fundamental na promoção de meios de coexistência dos diferentes – servindo-se de retóricas relativistas em nome do multiculturalismo, normalmente redundando num permissivismo renegador dos próprios valores apregoados pelo humanismo.

Sabe-se, claro, que há utilidade ocasional no relativismo e seus efeitos distensionadores, sem os quais é provável que o próprio humanismo não tivesse se desenvolvido (PEREIRA; ADEODATO: 2019, p. 28). A ideologia da tolerância se relaciona com a relativização dos essencialismos, reduzindo a tensão existencial e permitindo o surgimento do pluralismo ético e normativo que organiza a sociedade a partir da tolerância. Não há reparo a ser feito na expressão de João Maurício Adeodato e Caleb Salomão Pereira (2019, p. 28) quando assim se expressam:

O relativismo apresenta-se, diante dos essencialismos, como estratégia retórica que se manifesta na linguagem dirigida ao tratamento da tensão existencial. A inserção de novas compreensões – pela retórica estratégica – no universo do conhecimento e dos valores do homem tem a função de distensionar a rigidez cognitiva (que tentar impor a verdade) e axiológica (que toma por verdadeiros juízos morais específicos), cujos efeitos podem ser destrutivos do tecido social, jamais composto de mentes e cérebros idênticos que poderiam produzir emoções e conhecimentos iguais.

No entanto, esses mesmos autores, reconhecendo potencial perniciosidade na maleabilidade semântica do vocábulo *relativismo*, trataram de subdividi-lo, referindo-se ao relativismo forte e ao relativismo débil. Segundo os autores (PEREIRA; ADEODATO: 2009, p. 29), o relativismo forte ou potente:

(...) é reflexivo e autoconsciente e se caracteriza pela capacidade de autocontenção do impulso destruidor diante de essencialismos e pretensões de verdade contra os quais o homem se insurge. Ele se vincula a um atavismo de sobrevivência que conforma o modo humano de agir, o qual comprovou sua utilidade existencial ao longo da história, quando a sua inteligência humana fez uso de ações para tornar possível o convívio social domesticando a intolerância. O exemplo desse tipo de estudo se colhe nas reflexões de Montaigne e em seu relativismo normativo: ao sugerir, em meio às guerras religiosas, que não há verdade em matéria de normas religiosas, ele pretendia incitar católicos e protestantes a deixarem de se massacrar mutuamente, conforme percebido por Boudon (2008, p. 12).

Esse tipo de relativismo é chamado de potente, dizem os autores, porque sua inserção no pluralismo social, ético e normativo “se dá de modo inteligente, sutil e estratégico em face das crenças que, diante de um perspectivismo particularista, oprimem o homem.” Conforme escreveram (2019, p. 29):

Sua potência moral está no respeito e na humildade diante do crente opositor, cujas convicções pretendem flexibilizar por meio da retórica estratégica, não para anular suas crenças, mas para abrir espaço para a outra, sinalizando desejo de convívio. Há

grandeza na conduta que pretende, sem necessariamente romper paradigmas, criar condições para coexistência por meio da aceitação do pluralismo de visões e de valores. Então, é compreensível que o humanismo seja resultante dessa inclinação psicobiológica do homem, sendo o relativismo potente em termos axiológico e gnosiológico, logo é moralmente forte. Nele, há forte espírito de renúncia à pretensão de verdade, que se assenta na gentileza e no respeito diante do outro.

Esse relativismo se afasta, claro, de essencialismos e rejeita a vontade de verdade. Sua relação com o meio é de promoção da coexistência e da cooperação. Trata-se de um relativismo que certamente é orientado pelos *anjos bons da nossa natureza*, referidos por Pinker, pois se conecta com a neuroética homeostaticamente definida e moldada pela epigenética.

De acordo com a formulação de Pereira e Adeodato (2019, p. 30), o segundo tipo é uma forma nefasta de relativismo, qualificando-se de *débil* porque é incapaz de conter impulsos de promoção e reconhecimento do absoluto:

Esses impulsos, em nome de uma retórica pluralista e multiculturalista, relativizam até a anulação do outro, valorizam, excessivamente, fatores culturais e desconsideram a condição humana universal em suas prerrogativas existenciais, o que inclui a dignidade da pessoa e sua sacralidade, fundamentos do humanismo. Seu projeto é fazer prevalecer uma verdade específica, bem como promover a aceitação de visão unilateral, ainda que à custa da higidez moral e física do outro.

A crítica formulada acima mira nesse relativismo fraco, que promove permissivismo flexível e um giro ético e normativo sobre o próprio eixo da tolerância, desencadeando os efeitos perversos do paradoxo da tolerância (POPPER: 1987, p. 288) e ensejando vias “para comportamentos intolerantes capazes de lesar os fundamentos do humanismo.” Segundo os autores, “esse permissivismo justifica suas opções éticas, alardeando a suposta imperatividade do irrestrito em respeito aos pluralismos culturais.” (PEREIRA E ADEODATO, 2019, p. 30).

Esse segundo tipo de relativismo, *débil*, promove o permissivismo ético e normativo, tornando-se, desse modo, patrono de inumeráveis práticas inumanas, que ferem a ética humanista. No mesmo trabalho acima citado, os autores exemplificam os efeitos nefastos do relativismo *débil* com os relatos de excisão clitoriana, um tipo de mutilação genital feminina praticada em muitos países onde patriarcado impera, a qual recebe aprovação em nome de premissas antropológicas.

Sabe-se de certas culturas em que a honra – quase sempre a masculina – transcende o direito à vida, autorizando-se moralmente o assassinato da mulher fonte de desonra familiar. Anthony Appiah (2012, p. 161), noticia a morte de uma jovem paquistanesa de dezesseis anos, que apresentava deficiência mental. Após ter sido violentada durante duas noites seguidas por um homem do povoado vizinho, ela foi condenada à morte por um tribunal tradicional.

Regressando à sua aldeia e sendo motivo de desonra, ela foi executada a tiros diante de populares.

Na senda da crítica ao relativismo moral débil, Pereira e Adeodato (2019, p. 32) relatam prática – também sustentada por suposta necessidade de respeito à totalidade cultural multiétnica – de infanticídio no seio de algumas nações indígenas brasileiras. Os autores citam Maíra de Paula Barreto (2016, p. 19), que afirma que, tanto do ponto de vista historiográfico, como do ponto de vista etnográfico, “o infanticídio indígena faz parte do conjunto de rituais empreendidos por algumas tribos indígenas quando se deparam como o que, para eles, seria um grande transtorno.” Nesse caso, dizem os autores (2019, p. 32):

A sacralidade da vida – fundamento do humanismo – de neonatos é desconsiderada em nome de certa versão do pluralismo cultural para que possam ser assassinados pela mãe ou simplesmente deixados na floresta, sob estímulos dos familiares e de outros membros da tribo, quando apresentam disfunções físicas ou mentais, quando gêmeos, quando são gerados por mães solteiras ou mesmo em razão de controle demográfico, prática que atinge as meninas.

Conforme registram João Maurício Adeodato e Caleb Salomão Pereira:

Criticando o que denominam etnocentrismo, antropólogos e juristas rejeitam críticas desferidas a essas práticas com fundamento no princípio de proteção de vida e da dignidade da pessoa. Nessa perspectiva, Barreto (2016, p. 219) noticia que, em entrevista a um programa dominical de televisão exibido em 2014 sob o título Tradição indígena faz pais tirarem a vida de crianças com deficiência física, o constitucionalista José Afonso da Silva abona aquelas práticas opondo ao artigo 5º da Constituição da República, que garante a todos o direito à vida, diante de uma proposta universalista, e ao artigo 231, também da Constituição, que reconhece a cultura indígena, os seus costumes e as tradições, revelando uma postura relativista débil.

Contra esse relativismo de risco, que subverte a ética humanista, a neuroética humanitarista oferece respostas universais: se as exigências culturais provocam vales de sofrimento – o quais podem ser verificados facilmente por meio das tecnologias neurocientíficas –, afetando negativamente a paisagem moral, não se pode admitir a institucionalização das mesmas, ainda que sejam invocadas razões que, noutro contexto, poderiam ser resolvidas por meio de técnicas jurídicas, como a da ponderação.

Ora, há práticas cujo grau de desagregação emocional e psíquica é tão elevado que não podem sequer se considerar aceitáveis, e ainda menos submetê-las a qualquer critério de ponderação.

Posicionar a neuroética como obstáculo à tolerância de risco e seus consequentes relativismo e permissivismo moral e cultural, além de permitir a confirmação das percepções

inatas dos antigos, é uma forma de afastar a subversão da ética da tolerância e de prosseguir a trajetória humana de uso da ciência para permitir o florescimento da humanidade.

## CONCLUSÃO: VONTADE DE ORDEM E A RESPOSTA DA NEUROÉTICA

A abordagem dada por esta tese à vontade de ordem – atávica, porque de origens homeostáticas, embora aculturada pela evolução do ser humano e de seu espírito gregário – se vincula a premissas científicas empíricas, na suposição de que os fenômenos podem ser compreendidos pela razão humana a partir da própria natureza neurobiológica. É dado inegável que a ciência, sendo pública, não dispensa o debate racional e crítico. Nessa perspectiva, para se fazer ciência a partir dos fenômenos, o universo não pode ser visto como “o playground de deuses e fantasmas agindo de maneira caprichosa, movidos por paixão e fantasia” (GROSS, 1999, p. 18). Impõe-se empreender esforços para naturalizar a compreensão da existência determinada pelos fenômenos, e para isso é imprescindível o aparato neurocientífico.

Sendo a vontade de ordem um imperativo biológico, é naturalmente coerente realçar a existência de uma neuroética apta a determinar valores, influenciando a moral, o que situa esta proposta teórica no campo do biologismo moral, onde sofrimento e bem-estar são entendidos como respostas neurosensoriais aos estímulos que tocam o ser humano na tensão existencial.

Na base dessa compreensão está a certeza, decorrente de demonstrações empíricas, de que o cérebro é capaz de elaborar respostas neurais aos fenômenos que constituem a existência, também por muitos denominada *realidade*, os quais provocam todos os seres vivos, mas de modo especial um ser ambíguo dotado de sistemas sensoriais superespecializados pela trajetória evolutiva, o ser humano, o centauro ontológico.

Os estados cerebrais – constituídos a partir das interações dos portais sensitivos com o meio e com os fenômenos – tem direta relação com as expectativas éticas surgidas diante dos imperativos de florescimento da existência humana, somente possível quando são criadas circunstâncias nas quais o sofrimento é combatido e o bem-estar é promovido. Referidos estados podem ser interpretados a partir das respostas neurais, inteligíveis por meio das tecnologias neurocientíficas.

Qualquer proposta filosófica que tenha por objetivo promover o bem-estar da humanidade homenageia a noção de belo e do bem contida n’*O Banquete*, obra de Platão trabalhada no quarto capítulo. Isso se aplica à hipótese, aqui apresentada: fazer uso das neurociências para determinar valores a partir da neuroética, e assim posicionar os fundamentos morais dos direitos na configuração neurobiológica dos seres humanos, que tem caráter igual,



universal e natural em qualquer ambiência cultural. Com isso, cria-se, no mínimo, argumento científico de contenção dos relativismos.

Esse argumento traz de volta Platão, n’*O Banquete*. Em seu diálogo com Ágaton, Sócrates vê equivalência entre os conceitos de *bem* e *belo*, vinculando-os ao Amor (PLATÃO, 2014, 201c). Essa equivalência de sentidos dominava toda a cultura grega, pois, como se nota no contexto d’*O Banquete*, ao tratar de amor e metaxo, Platão trata também do *bem* e do *belo*, razão que evoca o aforismo proferido por Diotima, qualificada de mestre por Sócrates, o qual soa como síntese de sua doutrina sobre o Amor: “Eis, em resumo: o amor é o desejo de possuir o bem para sempre.” (PLATÃO, 2014, 206).

Maria Teresa Schiappa de Azevedo (2014, p. 75) nota que Platão se serve de discussão sobre o valor linguístico dos termos para viabilizar a exposição de seus raciocínios. Exemplifica esse *modus* com o termo *eros*, que teve sempre um significado estritamente sexual, “mesmo quando empregue metaforicamente”. Segundo esse entendimento, o que Platão pretende é justificar um alargamento de sentido da palavra *eros* a todos os domínios, incluindo a filosofia. Por essa mesma técnica, a ampliação ou alteração de sentido das palavras, Platão induz ao reconhecimento da “impossibilidade de se possuir concretamente o Bem e o Belo, e a definir estes últimos como o meio (e não fim) em que Eros atua.”

Essa é mais uma janela de conjectura interpretativa que aproxima *eros*, *metaxo*, *voz interior* e *consciência*, agora dando ênfase ao bem, ao belo e ao bem-estar, considerando ser instrumental o modo como se manifesta a consciência, instância psíquica definidora de valores e onde, em nome do próprio bem-estar, organismos humanos perseguem o belo e o bem. Como se sabe, a moral que permite o florescimento da humanidade, fazendo-a produzir ambientes de bem-estar e de justiça biologicamente observáveis, é aquela que privilegia o bem e evita o mal. Analisados segundo o sofrimento detectável por meio das técnicas de neuroimageamento cerebral, esses conceitos saltam das especulações metafísicas para a corporalidade dos sentidos e se expressam em emoções e sentimentos como ansiedade, angústia, dor, medo, raiva etc.

E assim se pode fortalecer o argumento de Iris Murdoch (2013, p. 22) quando afirma que “o conceito de bem não é o nome de um objeto esotérico; é a ferramenta de todo homem racional. A bondade não é um objeto de revelação e conhecimento, é uma função da vontade.” Se, como também afirma Murdoch, “o amor é um conceito central na moral”, a extensão interpretativa a partir de Platão carrega o sentido de amor com o sentido do bem e do belo, o que os torna também conceitos centrais da moral.

A moral assim considerada deve ser qualificada como instrumento da ordem e entendida em termos daquilo que valorizamos. Mas, sabendo ser possível valorizarmos coisas erradas segundo outros critérios e que ela, moral, pode ser relacionada com o bem e o belo, é estimulante saber que a mesma pode ser objeto de análises neurocientíficas capazes de aferir o nível de bem-estar do ser humano. Inclusive para afastar preferências culturais e contingenciais que representam a negação do bem-estar neuronalmente inteligível.

Quando se diz que a ciência poderia ter algo importante a dizer sobre valores – porque valores estão relacionados ao bem-estar de criaturas conscientes – está se considerando que os estudos sobre os processos cerebrais que governam nossa moral podem produzir algum nível de realismo moral, com o que se poderia definir neuronalmente o que é certo ou errado, positivo ou negativo, aceitável ou objetável em termos morais. Claro que uma visão pode ser mais aceitável do que outra e isso depende de sua aptidão para implementar compreensão mais precisa das relações entre pensamento, intenções, comportamentos humanos e a sensação de bem-estar.

Nessa perspectiva, perscrutando – numa dimensão social, mas também individual – quão aceitáveis são determinadas condutas, pode-se perguntar, por exemplo: admitir o infanticídio em nome de tradições culturais contribui para a persecução do bem e para o incremento do bem-estar humano? Aceitar que a honra transcende o direito à vida e, a partir disso, autorizar o assassinato de mulheres sob a acusação de desonrarem a família, contribui para o bem-estar social? Melhora a qualidade afetiva dos relacionamentos entre homem e mulher? Entre pais e filhas? E o que dizer da naturalização cultural do casamento entre crianças e adultos, com enormes diferenças de idade e de interesses? Essa prática representa ganhos de bem-estar para meninas em estado de vulnerabilidade? Torna as famílias mais felizes? Promove o desenvolvimento cultural e emocional das meninas de uma comunidade?

O problema que a tese proposta enfrenta está ancorado num paradigma epistemológico: em geral os cientistas são educados para considerar os juízos morais eventualmente díspares – há quem defenda, por exemplo, tanto o uso da burca quanto a excisão genital – como simples manifestação das diferentes culturas, fato que negaria sua certeza e impediria o reconhecimento de sua cientificidade.

É defensável o argumento de que, mesmo antes dos avanços das neurociências, o conceito de adequação moral, ou de *verdade moral* na linguagem de Sam Harris – especialmente em questões mais definíveis em termos de certo e errado, positivo ou negativo –

já poderia ter sido tratado como algo demonstrável cientificamente. Ecos dessas hipóteses são visíveis em diferentes textos, de autores que sequer imaginavam a evolução das tecnologias de neuroimagem cerebral, a exemplo dos já citados Platão, Hobbes, Adam Smith e David Hume. Porém, com o advento das tecnologias que permitem, inclusive, identificar e entender a interação de neurotransmissores com os diversos sistemas cerebrais, não resta dúvidas de que esse paradigma restritivo da relação ciência-moral está em crise.

Aprendeu-se com Thomas Kuhn que crises de paradigmas surgem com a percepção de funcionamento defeituoso do atual, sendo mesmo essa um pré-requisito para a sua substituição. Segundo esse filósofo do conhecimento (KUHN, 2001, p. 105), “o significado das crises consiste exatamente no fato de que indicam que é chegada a ocasião para renovar os instrumentos.” Diante das tecnologias e dos resultados das pesquisas que vêm sendo realizadas, não há razão para que um paradigma tão restritivo – ciência não se relaciona com moral; do ser não se extrai hipótese de dever ser – seja mantido.

João Maurício Adeodato (2014, p. 67, 68), atento à hipótese de giro paradigmático na relação entre ciência e moral e discutindo “os abismos axiológicos e a infinita variação das preferências”, destaca o embate entre monistas – que tem por ilusória a separação entre ser e dever ser, “pois o que se chama de ética, a esfera dos valores, pertence ao mesmo mundo que a física e a química” – e dualistas, que separam o ser do dever ser, pois enxergam “uma esfera da axiologia, ou teoria dos valores, cujo conhecimento demanda atitudes diferenciadas em comparação com aquelas relativas ao mundo do ser.”

Demonstrando cautelosa censura ao monismo, fazendo concessões ao dualismo como estratégia para refutar a etiologia e a escatológica e reconhecendo como insuficientes os instrumentos tecnológicos para demonstrar a relação entre moral e biologia, Adeodato (2014, p. 71) lembra que “porque o estudo dessas cadeias causais parece hoje longe de ser determinado, poucos filósofos do direito e da ética em geral têm demonstrado interesse nessa direção”. Isso não o impede, porém, de levar a sério a hipótese do biologismo moral, aqui defendido. Eis como se manifesta o autor:

Sua (do biologismo moral) tese central é que a ênfase sobre condutas tradicionalmente incluídas no âmbito da ética, isto é, consideradas “boas”, na realidade não decorrem de “valores pertinentes a uma esfera autônoma de dever ser”, mas sim de reações químicas orgânicas, provocadas por hormônios específicos. Ao mesmo tempo, seus estudos detectam comportamentos “bons”, tais como coerência na ação, companheirismo para com o semelhante ou respeito aos mais velhos, também nas mais diversas espécies de animais, não apenas primatas, mas também pássaros.

Antes de relatar experimentos neurocientíficos realizados em importante centro de pesquisas norte-americano, relacionando cadeias causais orgânicas a condutas morais, Adeodato (2014, p. 72) reconhece que o “caráter inovador do atual biologismo moral é suposição de que as boas ações da ética tradicional são efeitos de reações químicas cerebrais.” Essas reações, explica Adeodato, fazem com que hormônios como oxitocina e arginina vasopressina, ao ocorrerem no cérebro, conduzam o ser humano “a um estado de satisfação natural que se associa a condutas como a proteção da prole e a assistência ao próximo.”

A tese aqui proposta se filia a essas hipóteses do biologismo moral, sendo relevante registrar discordância de opinião expressada pelo autor na mesma passagem. Adeodato (2014, p. 72) afirma que “claramente não é retórica essa fundamentação biológica da complexidade dos fenômenos éticos.” Entende-se que nessa afirmação há uma sucumbência diante das pretensões ontológicas que as tecnologias, aparentemente ainda em aperfeiçoamento, por ora não autorizam.

A concordância com essa assertiva implicaria na assunção de premissa que não foi defendida no curso desta tese: a de que o estado da técnica permitiria conferir status de verdade ontológica às eventuais conclusões acerca da relação entre comportamento moral e reações químicas orgânicas de determinados hormônios em meio à maquinaria cerebral. Ao negar essa hipótese, a tese defende que as pretensões do biologismo moral continuam, por limitações tecnológicas reconhecidas até por seus adeptos, sendo retóricas, eis que ainda carentes de demonstração inequívoca. Contudo, reitera-se que a empiria do bem-estar e do sofrimento são, sim, demonstráveis por meio das técnicas de interpretação da dinâmica dos sistemas neurais, embora ainda sejam reconhecidas restrições de certeza a essas leituras.

Por outro lado, a proposta defendida se apresenta no âmbito de uma metodologia retórica prática, eis que se constitui numa estratégia que visa a substituição de um paradigma francamente ultrapassado por outro, ética e tecnologicamente promissor. Nesse paradigma, considera-se viável usar as tecnologias de neuroimageamento cerebral para afastar dúvidas quanto à potencialidade neuronalmente nocivas de certas condutas impostas por um ordenamento jurídico qualquer, provando serem as mesmas a causa objetiva de sofrimento e negação do bem-estar. Vê-se viabilidade, inclusive, na futura adoção dessas técnicas para orientar políticas públicas de aferição da moralidade positiva de um ordenamento jurídico, instituindo a neuroética como elemento verificador do fundamento moral do direito positivo,

respeitando as premissas éticas dos direitos humanos, ao menos quando estas não forem invocadas para relativizar seus próprios valores.

Diz-se estratégica a retórica adotada porque seu maior alvo é a consolidada tese, hoje paradigmática, de separação entre ciência e moral usada para justificar a manutenção da retórica material, o método que defende, como visto, relativismos débeis que teimam em admitir, em nome de antropologismos negativos e tradições exclusivistas que renegam a dignidade humana, um ordenamento jurídico que fere a moral do bem-estar.

Assim, contra os relativismos débeis e seus consequentes normativos – morais e jurídicos – que subvertem o bem-estar, o bem e o belo, se levanta a tese aqui defendida. E isso porque a vontade de ordem não pode dar origem a ordenamentos ou práticas políticas que relativizam o sofrimento humano. Nenhum ordenamento jurídico pode determinar ou aceitar a adoção de condutas contrárias ao imperativo moral, neurobiologicamente reconhecido, de promoção do bom, do belo e do bem-estar humano. Poder-se-ia até estender essa proposta à existência de outros seres vivos, mas este não é objeto das reflexões que chegam ao seu final.

A dinâmica dos sistemas operados pelo cérebro permite o surgimento da consciência, a qual determina condutas, mesmo reconhecendo que nem toda conduta é consciente. E é o conhecimento, parcial nessa quadra das neurociências, de como os eflúvios neuroquímicos do metaxo nos guia, que torna possível entender prazer e dor como a base de todas as emoções, devendo ser considerados denominadores morais comuns a todos os seres humanos. E isso porque a neuroética é o substrato moral da biologia humana, podendo e devendo ser a fonte de respostas à adequação de qualquer ordenamento jurídico.

A linguagem do cérebro é a linguagem da ordem e do bem-estar, o que autoriza moral e biologicamente a conversão da neuroética em fundamento do direito.

Com convicção, a adoção da neuroética como instrumento de aferição do impacto das políticas públicas normatizadas e das condutas privadas sobre os sistemas neurais pode se constituir em força auxiliar na implementação do utilitarismo negativo formulado por Arthur Kaufmann (2007, p. 260-262) – a partir do pensamento de Christian Thomasius e Ilmar Tammelo e segundo os paradigmas tradicionais de fundamentação ética do direito.

Embora esta tese se distancie, por sua natureza, dos fundamentos utilizados por esses filósofos para desenvolver sua crítica a um direito por vezes indiferente aos imensos vales de sofrimento, é inegável que o imperativo ético do utilitarismo negativo – pensado para impedir

a infelicidade na maior medida possível do maior número de pessoas – foi formulado de modo que o aproxima da proposta ética fundamental e naturalista aqui defendida: “Age de tal modo que as consequências de tua ação sejam concordantes com a máxima prevenção ou diminuição da miséria humana.”

## REFERÊNCIAS

- ABBAGNANO, Nicola. **Dicionário de filosofia**. Tradução de Alfredo Bosi. 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.
- \_\_\_\_\_. **Ética e retórica**. Para uma teoria da dogmática jurídica. São Paulo: Saraiva, 2012.
- \_\_\_\_\_. **Filosofia do direito**: uma crítica à verdade na ética e na ciência. 5ª ed. substancialmente revista e ampliada. São Paulo: Saraiva, 2013.
- \_\_\_\_\_. **Uma teoria retórica da norma jurídica e do direito subjetivo**. São Paulo: Noeses, 2014.
- ALMEIDA, Rogério M. de. **Eros e Tântatos**. A vida, a morte, o desejo. São Paulo: Edições Loyola, 2007.
- APPIAH, Anthony Kwame. **O código de honra**: como ocorrem as revoluções morais. Tradução Denise Bottmann. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.
- ATLAN, Henri. **A ciência é inumana?** Ensaio sobre a livre necessidade. Tradução: Edgard de Assis Carvalho. São Paulo: Cortez, 2004.
- AXELROD, Robert. **A evolução da cooperação**. Tradução: Jusella Santos. São Paulo: Leopardo Editora, 2010.
- AZEVEDO, Maria Teresa Schiappa de. Tradução, Introdução e Notas. In PLATÃO. **O Banquete**. Lisboa: Edições 70, 2014.
- BARRETO, Maíra de Paula. **O infanticídio indígena no Brasil sob a perspectiva do controle de convencionalidade**. Enfoque dos direitos humanos. Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca, 2016.
- BEAUREGARD, Mario. Neural foundations to conscious and volitional control of emotional behavior: a mentalistic perspective. In: ILLES, Judy, SAHAKIAN, Barbara J. (ed.). **Oxford Handbook of Neuroethics**. New York: Oxford University Press, 2011, s/p.
- BENNETT, M. R.; HACKER, P. M. S. **Fundamentos filosóficos da neurociência**. Tradução: Rui Alberto Pacheco. Lisboa: Instituto Piaget, 2005.
- BÍBLIA. Nova Almeida Atualizada. Tradução: João Ferreira de Almeida. Sociedade Bíblica do Brasil. Disponível em [www.sbb.org.br](http://www.sbb.org.br). Acesso em: 2 jan. 2020.
- BLUMENBERG, Hans. **Teoria da não conceitualidade**. Tradução: Luiz Costa Lima. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2013.
- BOLZAN DE MORAIS, José Luís; NASCIMENTO, Valéria Ribas do. **Constitucionalismo e cidadania**. Por uma jurisdição constitucional democrática. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2010.
- \_\_\_\_\_. O fim da geografia institucional do Estado. A “crise” do Estado de direito. In **Estado & Constituição**: o “fim” do Estado de direito. Org. José Luiz Bolzan de Moraes. 1ª ed. Florianópolis (SC): Tirant Lo Blanch, 2018.

BORINE, Monica S. **Consciência, emoção e cognição: o efeito do priming afetivo subliminar em tarefas de atenção.** Ciências & Cognição, 2007, v. 11, 67–79.

BOUDON, Raymond. **O relativismo.** Tradução: António Alfredo. Lisboa: Gradiva, 2008.

CANARIS, Claus-Wilhelm. **Pensamento sistemático e conceito de sistema na ciência do direito.** Tradução e introdução: A. Menezes Cordeiro. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2002.

CARDUCCI, Michelle. **Por um direito constitucional altruísta.** Tradução: Sandra Regina Martini Vial; Patrick Lucca Da Ros; Cristina Lazzarotto Fortes. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2003.

CASTANHEIRA NEVES, António. **A crise atual da filosofia do direito no contexto da crise global da filosofia.** Tópicos para a possibilidade de uma reflexiva habilitação. Coimbra: Coimbra Editora, 2003.

CASTRO, Amílcar de. A ordem jurídica e o direito. **Revista da Faculdade de Direito.** Universidade Federal de Minas Gerais. Belo Horizonte, v. 7, p. 109-125, 1967.

CHANGEUX, Jean-Pierre. **O verdadeiro, o belo e o bem.** Uma abordagem neuronal. Tradução: Edmir Missio. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2013.

CHAUÍ, Marilena. **Desejo, paixão e ação na ética de Espinosa.** São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

CHURCHLAND, Patricia S. **Braintrust: What neuroscience tells us about morality.** Princeton, NJ: Princeton University Press, 2018. Ebook, s/p.

\_\_\_\_\_. A dignidade humana a partir de uma perspectiva neurofilosófica. In **O direito e suas interfaces com a psicologia e a neurociência.** Sergio Nojiri, org. 1ª ed. Curitiba: Appris, 2019a.

\_\_\_\_\_. **Conscience.** The origins of moral intuition. New York, NY: W. W. Norton & Co., 2019b.

COHEN, Leonard. Anthem. In **The Future**, studium album. New York, NY: Columbia Records, 1992.

COING, Helmut. **Elementos fundamentais da filosofia do direito.** Tradução: Elisete Antoniuk. Porto Alegre: Sergio Antonio Fabris Editor, 2002.

CORDEIRO, António Menezes. Introdução. **Pensamento sistemático e conceito de sistema na ciência do direito.** CANARIS, Claus-Wilhelm. Tradução e introdução: A. Menezes Cordeiro, p. IX-CXIV. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2002.

CORTINA, Adela. **Neuroética y Neuropolítica.** Sugerencias para la educación moral. Madrid: Tecnos, 2015.

COSTA, Claudio Ferreira. **Filosofia da mente.** Rio de Janeiro: Zahar, 2005. Ebook, s/p.

DAMÁSIO, António. Compreender os fundamentos naturais das convenções sociais e da ética, dados neuronais. In **Fundamentos naturais da ética.** Direção: Jean-Pierre Changeux. Tradução: Vasco Casimiro. Revisão da Tradução: Isabel Andrade. Lisboa: Instituto Piaget, 1996, p. 113-129.



\_\_\_\_\_. **Em busca de Espinosa.** Prazer e dor na ciência dos sentimentos. Adaptação para o português do Brasil: Laura Teixeira Motta. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

\_\_\_\_\_. **E o cérebro criou o homem.** Tradução: Laura Teixeira Motta. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

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

\_\_\_\_\_. **A estranha ordem das coisas.** As origens biológicas dos sentimentos e da cultura. Tradução: Laura Teixeira Motta. São Paulo: Companhia das Letras, 2018.

DILTHEY, Wilhelm. **Introdução às ciências humanas:** tentativa de uma fundamentação para o estudo da sociedade e da história. Tradução: Marco Antonio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010.

DURKHEIM, Émile. **O individualismo e os intelectuais.** Revista de Direito do CESUSC nº 2. Jan/Jun 2007. Secção Documenta.

EAGLEMAN, David. **Incognito.** The secret life of the brain. Edinburgh, UK: Canongates Books, 2011. Ebook Kobo, s/p.

\_\_\_\_\_. **Cérebro:** uma biografia. Tradução: Ryta Vinagre. 1ª ed. Rio de Janeiro: Rocco, 2017.

ECKHART, Meister. **Sermões alemães.** Sermões 1 a 60. Tradução e introdução: Enio Paulo Giachini. Revisão da tradução: Marcia Sá Cavalcante Schuback. Apresentação: Emmanuel Carneiro Leão. Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco; Petrópolis: Vozes, 2006.

ECO, Umberto. **Os limites da interpretação.** Tradução: Pérola de Carvalho. 2ª ed. São Paulo: Perspectiva, 2004.

ELIADE, Mircea. **Mito e realidade.** Tradução: Pola Civelli. São Paulo: Perspectiva, 2013.

EVANS, Jonathan St B. T. **Hypothetical thinking.** Dual processes in reasoning and judgement. New York, NY: Taylor and Francis, 2007, s/p.

\_\_\_\_\_. **Thinking and Reasoning: A Very Short Introduction.** Oxford: Oxford University Press, 2017. Ebook, s/p.

\_\_\_\_\_. et. alli. **Dual-Process Theories of Higher Cognition.** *Perspect Psychol Sci* [Internet]. 2013 May 7; 8(3):223-41. Disponível em <http://journals.sagepub.com/doi/10.1177/1745691612460685>. Consultado em 21-05-2019.

\_\_\_\_\_. **Thinking and Reasoning: A Very Short Introduction.** New York, NY: Oxford University Press, 2017, s/p.

FARIA, José Eduardo. **Poder e legitimidade.** Uma introdução à Política do Direito. São Paulo: Perspectiva, 1978.

FEDERICI, Michael P. **Eric Voegelin.** A restauração da ordem. Tradução: Elpídio Mário Dantas Fonseca. São Paulo: É Realizações, 2011.

FERRAJOLI, Luigi. **Poderes selvagens:** a crise da democracia italiana. Tradução: Alexander Araujo de Souza. São Paulo: Saraiva, 2014.

FERRAZ JÚNIOR, Tércio Sampaio. **Introdução ao estudo do direito: técnica, decisão, dominação.** 2ª ed. São Paulo: Atlas, 1994.

FEUERBACH, Ludwig. **A essência da religião.** São Paulo: Editora Família Cristã, 2019. Ebook, s/p.

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

FIORAVANTI, Maurizio. **Constitución.** De la antigüedad a nuestros días. Traducción: Manuel Martínez Neira. Madrid: Editorial Trotta, 2001.

FIRESTEIN, Stuart. **Ignorância: como ela impulsiona a ciência.** 1ª ed. Tradução: Paulo Geiger. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.

FONSECA, Vitor da. **Papel das funções cognitivas, conativas e executivas na aprendizagem: uma abordagem neuropsicopedagógica.** Revista de Psicopedagogia, vol. 31, ed. 96, Set/Dez 2014, p. 236/253. ISSN 0103-8486

FRANKL, Viktor E. **O sofrimento de uma vida sem sentido.** Caminhos para encontrar a razão do viver. Tradução: Karleno Bocarro. Revisão técnica: Nilsy Helena. São Paulo: É Realizações, 2015.

FREUD, Sigmund. **Além do princípio de prazer.** Tradução: Renato Zwick. Revisão técnica e apresentação de Tales Ab'Sáber. Ensaio biobibliográfico Paulo Endo, Edson Sousa. Porto Alegre, RS: L&PM, 2016.

GABRIEL, Markus. **Eu não sou meu cérebro: filosofia do espírito para o século XXI.** Tradução: Lucas Machado. Petrópolis, RJ: Vozes, 2018.

GADAMER, Hans-Georg. **Verdade e método.** Vol. I. Tradução: Enio Paulo Giachini. Revisão da tradução: Marcia Sá Cavalcante Schuback. Petrópolis, RJ: Vozes; Bragança Paulista, SP: Editora Universitária São Francisco, 2002.

\_\_\_\_\_. **Hermenêutica em retrospectiva.** Vol. 2, A virada hermenêutica. Tradução: Marco Antônio Casanova. Petrópolis, RJ: Vozes, 2007.

GARFINKEL, Harold. **Ethnomethodology's program: working out Durkheim's aphorism.** Lanham, MD, USA: Rowman & Littlefield Publishers, 2002.

GOYARD-FABRE, Simone. **Os fundamentos da ordem jurídica.** Tradução: Claudia Berliner. Revisão da tradução: Maria Ermantina Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

GREENE, Joshua. **Moral tribes: emotion, reason and the gap between us.** New York, NY: Penguin Books, 2014. Ebook, s/p.

GROSS, Charlie G. **Brain, vision, memory: tales in the history of neurosciences.** London, England: The MIT Press, 1999.

HABERMAS, Jürgen. **O discurso filosófico da humanidade.** 12 lições. Tradução: Luiz Sérgio Repa; Rodnei Nascimento. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

\_\_\_\_\_. **A inclusão do outro.** Tradução: George Sperber, Paulo Astor Soethe. São Paulo: Edições Loyola, 2002.

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

HAMILTON, A.; MADISON, J.; JAY, J. **O federalista**. Tradução, introdução e notas: Viriato Soromenho-Marques e João C. S. Duarte. Prefácio: Adriano Moreira. 2ª ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2011.

HAN, Byung-Chul. **O que é poder?** Tradução: Gabriel Salvi Philipson. Petrópolis, RJ: Vozes, 2019.

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

\_\_\_\_\_. **Homo Deus**. Uma breve história do amanhã. Tradução: Paulo Geiger. São Paulo: Companhia das Letras, 2016.

\_\_\_\_\_. **21 lições para o século 21**. Tradução: Paulo Geiger. São Paulo: Companhia das Letras, 2018. Ebook, s/p.

HARRIS, Sam. **A paisagem moral**: Como a ciência pode determinar os valores humanos. Tradução: Cláudio Angelo. 1ª ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2013.

HEIDEGGER, Martin. **Introdução à filosofia**. Tradução: Marco Antonio Casanova; Revisão de tradução: Eurides Avance de Souza; Revisão técnica: Tito Lívio Cruz Romão. 2ª ed. – São Paulo: Editora WMF, Martins Fontes, 2009.

HERÁCLITO DE ÉFESO. Doxografia. Tradução: Wilson Regis. In: **Os pré-socráticos – Vida e obra**. São Paulo: Editora Nova Cultural, 1996.

HERTWIG, Ralph; ENGEL, Christoph. **Homo Ignorans: Deliberately Choosing Not to Know**. In: Perspectives on Psychological Science, vol. 11 (3), p. 359-372. Published: May 1, 2016. <https://doi.org/10.1177/1745691616635594>

HESÍODO. **Teogonia**. Traducción: Luis Segala y Estalella. Madrid: J. Borja, 2016. Ebook, s/p.

HESSEN, Johannes. **Teoria do conhecimento**. Tradução: João Vergílio Gallerani Cuter. Revisão técnica: Sérvulo da Cunha. 2ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

HOBBS, Thomas. **Leviatã**. Tradução: João Paulo Monteiro, Maria Beatriz Nizza da Silva, Cláudia Berliner. Revisão da tradução: Eunice Ostrensky. Org. Richard Tuck. São Paulo: Martins Fontes – selo Martins, 2014.

HOUAISS, Dicionário Eletrônico da Língua Portuguesa. Rio de Janeiro: Editora Objetiva, 2009.

HUME, David. **An Enquiry Concerning the Principles of Morals**. Indianapolis, IN: Hackett Publishing Company, 2003.

\_\_\_\_\_. **Tratado da natureza humana**: uma tentativa de introduzir o método experimental de raciocínio nos assuntos morais. Tradução: Débora Danowski. 2ª ed. rev. e ampliada. São Paulo: Editora da Unesp, 2009.

HUNT, Lynn. **A invenção dos direitos humanos**. Tradução: Rosaura Eichenberg. São Paulo: Companhia das Letras, 2009. Ebook, s/p.

HUIZINGA, Johan. **Homo ludens**. O jogo como elemento da cultura. Tradução: João Paulo Monteiro. São Paulo: Perspectiva, 2010.

HYDE, Lewis. **A astúcia cria o mundo**. Trickster: trapaça, mito e arte. Tradução: Francisco R. S. Innocêncio. Revisão da tradução: Marina Vargas. 1ª ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2017.

JOAS, Hans. **A sacralidade da pessoa**: nova genealogia dos direitos humanos. Tradução: Nélío Schneider. São Paulo: Editora Unesp, 2012.

JUDT, Tony. **O mal ronda a terra**. Um tratado sobre as insatisfações do presente. Tradução: Celso Nogueira. Rio de Janeiro: Objetiva, 2011.

KAUFMANN, Arthur. A problemática da filosofia do direito ao longo da história. In **Introdução à filosofia do direito e à teoria do direito contemporâneas**. KAUFMANN, Arthur; HASSEMER, Winfried, Org. Tradução: Marcos Keel. Revisão científica e coordenação: António Manuel Hespanha. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2002.

\_\_\_\_\_. **Filosofia do direito**. Tradução e prefácio: António Ulisses Cortês. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2007.

KEATS, John. **The complete Works**: poetry, plays, letters and extensive biographies. Prague, Czech Republic: e-artnow, 2015. Ebook, s/p.

KHANEMAN, Daniel. **Rápido e devagar**. Duas formas de pensar. Rio de Janeiro: Objetiva, 2012. Edição eletrônica, s/p.

KIRSCH, Mark. Introdução. **Fundamentos naturais da ética**. Direção: Jean-Pierre Changeux. Tradução: Vasco Casimiro. Revisão da Tradução: Isabel Andrade. Lisboa: Instituto Piaget, 1996, p. 11-27.

KUHN, Thomas S. **A estrutura das revoluções científicas**. 6a ed. Tradução: Beatriz Vianna Boeira; Nelson Boeira. São Paulo: Perspectiva, 2001.

LARENZ, Karl. **Metodologia da ciência do direito**. 4ª ed. Tradução: José Lamego. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2005

LE BRETON, David. **Antropologia dos sentidos**. Tradução: Francisco Morás. Petrópolis, RJ: Vozes, 2016.

LENT, Roberto. **Cem bilhões de neurônios?** Conceitos fundamentais de neurociência. São Paulo: Editora Atheneu, 2010.

LONERGAN, Bernard. **Insight**. Um estudo do conhecimento humano. Tradução: Mendo Castro Henriques e Artur Morão. São Paulo: É Realizações Editora, 2010.

LUCRECIO. **Sobre la natureza de las cosas**. Poema de Tito Lucrecio Caro. Tradução: José Marchena, 1892. Ediciones La Biblioteca Digital: 2013. Ebook Kobo, s/p.

MANNHEIM, Karl. **Sociologia da cultura**. Tradução: Roberto Gambini. São Paulo: Perspectiva, 2008.

MARQUARD, Odo. **Felicidad em la infelicidad**. Tradución: Norberto Espinosa. 1ª ed. Buenos Aires: Katz, 2006.

\_\_\_\_\_. **Individuo y división de poderes**. Estudios filosóficos. Tradução: José Luis López de Lizaga. Madrid: Editorial Trotta, 2012.

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

MINOIS, George. **História do futuro**. Dos profetas à prospectiva. Tradução: Mariana Echalar. 1ª ed. São Paulo: Editora Unesp, 2016.

MOORE JR., Barrington. **Aspectos morais do crescimento econômico**. Tradução de Max Altman. Rio de Janeiro: Record, 2006.

MORA, Francisco. **Neurocultura. Una cultura basada en el cerebro**. Madrid: Alianza Editorial S/A, 2014, Ebook Kobo, s/p.

MORIN, Edgar. **O método 3**. O conhecimento do conhecimento. Tradução: Juremir Machado da Silva. Porto Alegre: Edições Sulinas, 2008.

MUSIL, Robert. **O homem sem qualidades**. Tradução: Lya Luft e Carlos Abbenseth. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2015.

NAY, Olivier. **História das ideias políticas**. Tradução: Jaime A. Clasen. Petrópolis, RJ: Vozes, 2007.

NEUMANN, Franz. **O império do direito**. Teoria política e sistema jurídico na sociedade moderna. Tradução: Rúrion Soares Melo. Prefácio e Revisão: José Rodrigo Rodriguez. São Paulo: Quartier Latin, 2013.

NEWEN, Albert; BRUIN, Leon de; GALLAGHER, Shaun. 4E Cognition: historical roots, key concepts, and central issues. In **The Oxford Handbook of 4E Cognition**. Oxford, UK: Oxford University Press, 2018. Ebook, s/p.

NIETZSCHE, Friedrich W. **A gaia ciência**. Tradução, notas e posfácio: Paulo César Lima de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2001. Ebook, s/p.

\_\_\_\_\_. Carta de Nietzsche a Franz Overbeck. In: **O mais potente dos afetos: Spinoza e Nietzsche**. Org. André Martins. Revisão técnica: Danilo Bilate. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2009.

\_\_\_\_\_. **Jenseits von Gut und Böse**. Münster: Jazzybee Verlag Jürgen Beck, 2012. Ebook Kobo, s/p.

\_\_\_\_\_. **O Anticristo**. Tradução: Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 2014.

\_\_\_\_\_. **Zur Genealogie der Moral**. San Francisco, CA: OPU, 2017. Ebook, s/p.

\_\_\_\_\_. **Sobre verdade e mentira no sentido extramoral**. 1ª ed. Coleção Nietzsche. São Paulo: LeBooks, 2019. Ebook Kindle.

NINO, Carlos. **Derecho, moral y política**. Una revisión da la teoria general del derecho. Buenos Aires: Siglo Veintiuno Editores, 2014. E-Book Kobo, s/p.

NUSSBAUM, Martha C. **A fragilidade da bondade**. Fortuna e ética na tragédia e na filosofia gregas. Tradução: Ana Aguiar Cotrim. Revisão da tradução: Aníbal Mari. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2009.

ONATE, Alberto Marcos. **Vontade de verdade**: uma abordagem genealógica. Cadernos Nietzsche n. 1, p. 7-32. São Paulo: GEN – Grupo de Estudos Nietzsche/USP, 1996. Disponível: [http://www.gen.fflch.usp.br/sites/gen.fflch.usp.br/files/upload/cn\\_01\\_01%20Oonate.pdf](http://www.gen.fflch.usp.br/sites/gen.fflch.usp.br/files/upload/cn_01_01%20Oonate.pdf). Acessado em 30-07-2019.

ORTEGA Y GASSET, José. **Meditação sobre a técnica**. Tradução: José Francisco Pinto de Almeida Oliveira. Rio de Janeiro: Instituto Liberal, 1991. Ebook Kobo, s/p.

OZ, Amós. **Mais de uma luz: fanatismo, fé e convivência no século XXI.** Tradução: Paulo Geiger. São Paulo: Companhia das Letras, 2017.

PASCAL, Blaise. **Pensamentos.** Edição, apresentação e notas: Louis Lafuma. Tradução: Mário Laranjeira. Revisão técnica: Franklin Leopoldo e Silva. Revisão da tradução: Márcia Valéria Martinez de Aguiar. 2a ed. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2005. Edição do Kindle.

PEREIRA, Caleb Salomão. **Em busca da legitimidade: obliquidade do direito, correção pelos direitos humanos.** Vitória, ES: Dissertação de Mestrado, Faculdade de Direito de Vitória, 2009.

\_\_\_\_\_. ADEODATO, João Maurício. **Ética da tolerância e seus inimigos: imprecisão conceitual de pluralismo, permissivismo e relativismo como obstáculo a seus próprios ideais.** Revista Opinião Jurídica. Fortaleza, ano 17, n. 26, p.13-41, set./dez. 2019, doi:10.12662/2447-6641oj.v17i26.p13-41, 2019.

PINKER, Steven. **Os anjos bons da nossa natureza.** Tradução: Bernardo Joffily; Laura Teixeira Motta. São Paulo: Companhia das Letras, 2013. Ebook, s/p.

\_\_\_\_\_. **O novo iluminismo.** Em defesa da razão, da ciência e do humanismo. Tradução: Laura Teixeira Motta; Pedro Maia Soares. 1ª ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2018. Ebook Kobo, s/p.

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

\_\_\_\_\_. **Fedro.** Tradução, introdução e notas: José Ribeiro Ferreira. Lisboa: Edições 70, 2009.

\_\_\_\_\_. **O Banquete.** Tradução, introdução e notas: Maria Teresa Schiappa de Azevedo. Lisboa: Edições 70, 2014.

\_\_\_\_\_. **Górgias.** Tradução e notas: Daniel. R. N. Lopes. São Paulo: Perspectiva, 2014a.

\_\_\_\_\_. **República.** Tradução e organização: J. Guinsburg. São Paulo: Perspectiva, 2014b.

\_\_\_\_\_. **Apologia de Sócrates. Críton.** Tradução: Carlos Alberto Nunes; editor convidado Plínio Martins Filho; organização Benedito Nunes & Victor Sales Pinheiro; texto grego John Burnet. – 3ª. ed. rev. e bilíngue. Belém: ed.ufpa, 2015.

PLESSNER, Helmuth. **La risa y el llanto.** Investigación sobre los límites del comportamiento humano. Tradução: Lucio García Ortega. Madrid: Trotta, 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.

POTOCHNIK, Angela. **Idealization and the aims of science.** Chicago, IL: University of Chicago Press, 2017. Ebook Kobo, s/p.

PUTNAM, Hilary. **Ética sin ideología.** Traducción: Albert Freixa. Barcelona: Alpha Decay, 2013.

RADBRUCH, Gustav. **Filosofia do direito.** Tradução: Marlene Holzhausen. Revisão técnica: Sérgio Sérvulo da Cunha. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

RAMOND, Charles. **Vocabulário de Espinosa.** Tradução: Cláudia Berliner. Revisão técnica: Homero Santiago. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2010.

REALE, Miguel. **Verdade e Conjetura.** Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1983.

\_\_\_\_\_. **Filosofia do direito**. 20ª ed. São Paulo: Saraiva, 2002.

REALE, Giovanni. **Platão**. História da filosofia grega e romana. Vol. III. Nova edição corrigida. Tradução: Henrique Cláudio de Lima Vaz; Marcelo Perine. São Paulo: Edições Loyola, 2007.

BARTH, Rochelle Cardoso. **Direito e Neurociência**: liberdade, racionalidade e responsabilidade. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2019.

RUBIO, David Sánchez. **Encantos e desencantos dos direitos humanos**. De emancipações, libertações e dominações. Tradução: Ivone Fernandes Morcillo Lixa; Helena Henkin. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2014.

RUSE, Michael. Uma defesa da ética evolucionista. In **Fundamentos naturais da ética**. Direção: Jean-Pierre Changeux. Tradução: Vasco Casimiro. Revisão da Tradução: Isabel Andrade. Lisboa: Instituto Piaget, 1996, p. 33-60.

SACCO, Rodolfo. **Antropologia jurídica**: contribuição para uma macro-história do direito. Tradução: Carlos Alberto Dastoli. Revisão da tradução: Silvana Cobucci Leite. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2013.

SACKS, Jonathan. **A dignidade da diferença**. Como evitar o choque de civilizações. Tradução: Bernardo Lerer. Revisão: Jairo Fridlin. São Paulo: Editora Sêfer, 2013.

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

\_\_\_\_\_. **Die Stellung des Menschen im Kosmos**. Erstdruck: 1928. Berlin: Edition M. Holzinger, 2016.

SEARLE, John R. **Liberdade e neurobiologia**. Reflexões sobre o livre-arbítrio, a linguagem e o poder político. Tradução: Constanca Maria Egrejas Morel. São Paulo: Editora Unesp, 2007.

SKINNER, Quentin. **As fundações do pensamento político moderno**. Tradução: Renato Janine Ribeiro e Laura Teixeira Motta. Revisão técnica: Renato Janine Ribeiro. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

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.

SOLOMON, Robert. C. **Fiéis às nossas emoções**. O que elas nos dizem. Tradução de Miriam Raja Gabaglia de Pontes Medeiros. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2015.

SPINOZA, Benedictus de. **Ética**. Tradução e Notas: Tomaz Tadeu. Versão bilíngue. Belo Horizonte: Autêntica, 2007.

STEIN, Ernildo. **Exercícios de fenomenologia**. Ijuí, RS: Unijuí, 2004.

STRAUSS, Lei. **Direito natural e história**. Tradução: Bruno Costa Simões. Revisão da tradução: Aníbal Mari, Marcelo Brandão Cipolla. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2014.

STRECK, Lenio; MORAIS, José Luis Bolzan de. **Ciência Política & Teoria do Estado**. 5ª ed. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2006.

TIGAR, Michael E.; LEVY, Madeleine R. **O Direito e a ascensão do capitalismo**. Tradução de Ruy Jungmann. Rio de Janeiro: Zahar, 1978.

TROPER, Michel. **A filosofia do direito**. Tradução: Ana Deiró. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

VAIHINGER, Hans. **The philosophy of “As If”**. A system of the theoretical, practical and religious fictions of mankind. Translated by C.K. Ogden. Random Shack Publishing: Petoskey, MI, 2015. Ebook, s/p.

VARELA, Francisco J.; THOMPSON, Evan; ROSCH, Eleanor. **The Embodied Mind: Cognitive Science and Human Experience**. 2n ed. Cambridge, MA: The MIT Press, 2017. Ebook, s/p.

VATTIMO, Gianni. **Adeus à verdade**. Tradução: João Batista Kreuch. Petrópolis, RJ: Editora Vozes, 2016.

VERNANT, Jean-Pierre. **O universo, os deuses, os homens**. Tradução: Rosa Freire d’Aguiar. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

VOEGELIN, Eric. **Anamnese da teoria da história e da política**. Tradução: Elpídio Mário Dantas Fonseca. São Paulo: É Realizações, 2009.

WALLERSTEIN, Immanuel. A Análise dos Sistemas-Mundo como movimento do saber. **O Brasil e o capitalismo histórico: passado e presente na análise dos sistemas-mundo**. Org. Pedro Antonio Vieira, Rosângela de Lima Vieira, Felipe Amin Filomeno. São Paulo: Cultura Acadêmica Editora, 2012, p. 17-28.

\_\_\_\_\_. **Platão e Aristóteles**. Tradução: Cecília Camargo Bartalotti. Revisão técnica: Marcelo Perine. Vol. III Ordem e História. São Paulo: Edições Loyola, 2012.

WEBER, Max. **Economia y sociedad: esbozo de sociología comprensiva**. Traducción: José Medina Echavarría, Juan Roura Farella et. alli. Edición preparada por Johannes Winckelmann. Mexico: Fondo de Cultura Económica, 1998.

\_\_\_\_\_. **Metodologia das ciências sociais**. Tradução: Augustin Wernet. Introdução à edição brasileira de Maurício Tragtenberg. 5ª ed. São Paulo: Cortez; Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2016.

WIEACKER, Franz. **História do direito privado moderno**. Tradução: A. M. Botelho Hespanha. 2ª ed. revista. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1967.

WILSON, Edward O. **O sentido da existência humana**. Tradução: Érico Assis. 1ª ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2018.