

**Universidade Federal de Uberlândia
Instituto de Filosofia**

André Luis Lindquist Figueredo

Uma análise do modelo de ética foucaultiano

Uberlândia

2021

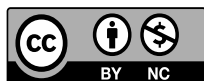
André Luis Lindquist Figueredo

Uma análise do modelo de ética foucaultiano
An analysis of the foucauldian model of ethics

Trabalho de Conclusão de Curso apresentado à disciplina de Trabalho de Conclusão de Curso do curso de Filosofia da Universidade Federal de Uberlândia - UFU, como requisito parcial para a obtenção do título de bacharel e licenciado em Filosofia.

Orientador(a) Profa. Fillipa Carneiro Silveira

Uberlândia
2021



4.0 Internacional

Esta licença permite que outros remixem, adaptem e criem a partir do trabalho licenciado para fins não comerciais, com crédito atribuído ao autor. Os usuários não têm que licenciar os trabalhos derivados sob os mesmos termos estabelecidos pelo autor do trabalho original.

André Luis Lindquist Figueredo

Uma análise do modelo de ética foucaultiano

Trabalho de Conclusão de Curso apresentado à disciplina de Trabalho de Conclusão de Curso do curso de Filosofia da Universidade Federal de Uberlândia - UFU, como requisito parcial para a obtenção do título de bacharel e licenciado em Filosofia.

Profa. Fillipa Carneiro Silveira

UFU
Orientador(a)

Prof. Fábio Coelho da Silva

UFU

Uberlândia
2021

AGRADECIMENTOS

Agradeço a todos os professores e professoras que contribuíram para minha formação acadêmica e humana, especialmente à equipe docente do Instituto de Filosofia da UFU — principalmente a minha orientadora Fillipa Silveira, por aceitar me orientar na produção desse trabalho e por me ensinar tudo que sei sobre Foucault, ao meu orientador de iniciação científica Alcino Bonella, por ter despertado meu interesse pela Ética com suas aulas e pelos anos de orientação e ensinamentos, e ao meu professor Fernando Mendonça, por ter enxergado em mim uma disposição para a Filosofia que eu não sabia e nem acreditava ter.

Também agradeço a todos os meus amigos, amigas e colegas que tanto me ajudaram nestes anos: João Gabriel Amaral, Valentina Benatti, Lucas De Lazare, Giovana Maniscalco, Rodrigo Ferreira, Thiago Ranier, Nayen Tenani, Lucas Guerrezi, Laís Rios, Bruno Humberto, Lucca Barroso, Julia Resende, Laís Franco, Michel Maywald, Renato Jamalsk, Gabriela Antoniello, João Vitor Banzi, Amanda Braulio, Derick Freitas, e tantos outros e outras que não estou recordando o nome por ter uma memória ruim, mas que agradeço por terem cruzado minha vida e me desculpo por agora não me lembrar do nome. Em especial, agradeço a minha grande amiga e amor da minha vida Ariadne Lacerda, que nestes tempos de cólera tem sido meu maior remédio.

Por fim, agradeço a minha família, sem a qual nada do que conquistei seria possível, especialmente ao meu irmão João Paulo, por ter me apoiado em tudo que pensei fazer e por acreditar em mim quando às vezes nem mesmo eu acreditava, a minha vó Clarice, por todo sacrifício feito para que sua família pudesse alcançar as conquistas que alcançou (e que, por isso, também são suas), ao meu pai Fábio Luis, por ser (juntamente a minha mãe) minha primeira referência filosófica e por ter me ensinado tanto sobre o mundo e as pessoas, e por fim, a minha mãe Carmen Silvia, que com seu doce amor e admirável inteligência me inspirou e continua me inspirando a ser uma pessoa melhor, por ter me ajudado com aquele trabalho de filosofia do ensino médio — que tanto me ajudou a começar a entender a Filosofia.

RESUMO

Neste trabalho, analiso o modelo de ética proposto por Foucault em sua obra “História da Sexualidade, 2: o uso dos prazeres”, investigando se temos boas razões para conceber ou não esse modelo de moral mais orientada para a ética, como propõe Foucault ao analisar o modelo de moralidade dos gregos antigos e greco-romanos, ao invés de um modelo de moral que é mais orientada para o código, como é o caso do nosso modelo de moral moderno. No segundo capítulo, me baseando em Pierre Hadot (1992) e Richard Wolin (1986), apresento e investigo uma alegada razão para não concebermos esse modelo de ética: a de que ele é uma forma de narcisismo à la dandismo ou de decisionismo estético e que, portanto, parece permitir condutas agressivas na medida em que não leva em conta o bem universal das pessoas em questão. No terceiro capítulo, seguindo Mark Bevir (1999), depois de já ter objetado essa razão com base na hipótese foucaultiana de que não é possível que um sujeito constitua a si mesmo como sujeito moral — narcisisticamente, e até mesmo “dandisticamente” — fora dos limites das convenções sociais e de suas normalizações, mostro que se seguirmos uma interpretação coerente das obras de Foucault, então teríamos que concluir que essa razão não parece ser tão plausível. No quarto capítulo, por fim, sugiro que se interpretarmos a teoria moral foucaultiana como uma espécie de teoria do erro abolicionista, segundo a definição de abolicionismo sugerida por Ingram (2015), e levarmos em consideração o ideal de mínimo de dominação de Foucault como interpretado por Bevir, então parece que temos ao menos uma boa razão para concebermos esse modelo de ética foucaultiano: a de que, por dar mais espaço para normas hipotéticas e menos para as categóricas (nenhum, se ele for um modelo abolicionista), nós seríamos mais livres seguindo esse modelo do que somos quando adotamos e seguimos um modelo mais orientado para o código.

Palavras-chave: Ética. Foucault. Dandismo. Decisionismo Estético. Abolicionismo.

ABSTRACT

In this work, I analyze the model of ethics proposed by Foucault in his oeuvre “The history of sexuality: the use of pleasure”, investigating if we have good reasons to conceive or to not conceive this model of moral more oriented to ethics, as proposed by Foucault in his analysis of the greek and greek-roman model of morality, rather than a model of moral which is more oriented towards the code, as with our modern model of moral. In the second chapter, based on Pierre Hadot (1992) and Richard Wolin (1986), I present and look into an alleged reason for us to not conceive this model of ethics: is that it’s a new way of narcissistic dandyism or aesthetic decisionism and that, therefore, it seems to permit aggressive conducts inasmuch as it doesn’t take in account the universal good of people at issue. In the third chapter, following Mark Bevir (1999), after I already objected to this reason based in the foucauldian hypothesis that it’s not possible for a subject to constitute himself as a moral subject — narcissistically, and even “dandystically”—outside the limits of the social conventions and its normalizations, I show that if we follow a coherent interpretation of Foucault’s works, then we would have to conclude that this reason doesn’t seem to be that plausible. In the fourth chapter, lastly, I suggest that if we read the foucauldian moral theory as a type of abolitionist error theory, according to the definition of abolitionism suggested by Ingram (2015), and if we take into account the Foucault’s ideal of a minimum of domination (as interpreted by Bevir), then it seem that we have at least one good reason to conceive this foucauldian model of ethics: that is, because it gives more space to hypothetical norms and less space to the categorical ones (no space, if it’s an abolitionist model), we would be more free following this model than we are when we adopt and follow a model more oriented towards the code.

Keywords: Ethics. Foucault. Dandyism. Aesthetic Decisionism. Abolitionism.

SUMÁRIO

1	INTRODUÇÃO	8
2	SOBRE ESSE MODELO SER DANDISTA, NÃO-HETERONÔMO E EGOÍSTA	11
2.1	A Posição de Hadot	11
2.2	A Posição de Wolin	16
3	SOBRE ESSE MODELO SER HETERONÔMO E NÃO SER NORMA- TIVAMENTE EGOÍSTA	23
4	SOBRE ESSE MODELO SER ANTI-REALISTA E ABOLICIONISTA .	32
5	CONCLUSÃO	44
	REFERÊNCIAS	46

1 INTRODUÇÃO

Na introdução do *O Uso dos Prazeres*, Foucault (2007, p. 39) expõe o que considero ser a tese central dessa obra: "... as reflexões morais na Antiguidade grega ou greco-romana foram muito mais orientadas para as práticas de si, e para a questão da askesis, do que para as codificações de condutas e para a definição estrita do permitido e do proibido". Ao decorrer da obra, Foucault dá evidências que sustentam essa tese no que diz respeito às reflexões morais, na Antiguidade grega ou greco-romana, sobre o comportamento sexual, i.e., sobre ações de caráter sexual. No entanto, no parágrafo anterior a este, em que Foucault apresenta essa tese central, ele também apresenta o que me parece ser a tese geral que engloba essa outra, mais específica e central. Essa tese geral é a seguinte: "pode-se muito bem conceber morais cujo elemento forte e dinâmico deve ser procurado do lado das formas de subjetivação e das práticas de si. Nesse caso, o sistema dos códigos e das regras de comportamento pode ser bem rudimentar" (Idem).

A essas morais, que enfatizam mais o "lado das formas de subjetivação e das práticas de si" e menos o lado "sistema dos códigos e das regras de comportamento", Foucault dá o nome de "morais orientadas para a ética". Por outro lado, as que enfatizam mais o lado normativo, dos códigos e das regras, Foucault dá o nome de "morais orientadas o código". Assim, quando Foucault afirma, em sua tese central, que "as reflexões morais na Antiguidade grega ou greco-romana foram muito mais orientadas para as práticas de si", ele parece defender a tese específica de que a moral dos antigos gregos ou greco-romanos foi uma moral orientada para a ética.

É importante notar que, mesmo que *O Uso dos Prazeres* esteja centrado nessa tese específica, Foucault parece propor, a partir dessa tese geral, que é possível conceber morais orientadas para a ética independentemente das especificidades da moralidade grega ou greco-romana. Ou seja, é plausível supor que possamos conceber, nos dias atuais, um modelo de moral orientada mais para a ética, i.e., mais orientada para as relações que o sujeito tem consigo mesmo por meio de práticas que ele efetua sobre seu próprio ser, do que orientada mais para o código, i.e., mais para o agir segundo um código de prescrições normativas, como me parece ser o caso na contemporaneidade.

No entanto, mesmo que seja possível conceber uma moral mais orientada para a ética, ou ainda, menos orientada para o código, será que esta mudança de orientação seria uma melhora? E, se sim, segundo qual critério? Porém, antes de responder essas questões, parece necessário responder as seguintes: será mesmo possível conceber esse modelo de moral? E se só for possível conceber morais orientadas para o código? Mais fundamentalmente, o que garante que não seja possível conceber somente morais que possuam apenas o aspecto normativo, das regras e dos códigos? Falar em orientação parece já sugerir não ser possível conceber uma moral apenas com um dos aspectos: ou o normativo, ou o da

ética (i.e. das formas de subjetivação e das práticas de si). Sim, esta é justamente a hipótese de Foucault que sustenta essa tese geral e, conseqüentemente, a outra tese mais específica: esses dois aspectos são indissociáveis, como podemos evidenciar por:

Se for verdade que toda “moral”, no sentido amplo, comporta os dois aspectos que acabo de indicar, ou seja, o dos códigos de comportamento e os das formas de subjetivação; se for verdade que eles jamais podem estar inteiramente dissociados, mas que acontece deles se desenvolverem, tanto um quanto o outro, em uma relativa autonomia, é necessário também admitir que em certas morais a importância é dada sobretudo ao código. (FOUCAULT, 2007, p. 38)

O argumento pode ser exposto, então, como se segue: se esses dois aspectos são indissociáveis, então nunca é possível conceber uma moral que possua somente um deles. Logo, parece plausível que seja possível conceber variadas morais em função de suas orientações; mais para um lado ou mais para o outro, i.e., mais para o código ou mais para a ética. Assumindo que esse argumento seja satisfatório e que seja mesmo possível conceber, na nossa sociedade atual, uma moral mais orientada para a ética, a questão que nos interessa investigar é: por que conceber uma moral mais orientada para a ética ao invés de uma mais orientada para o código?

Neste trabalho, investigarei primeiramente, no segundo e no terceiro capítulos, uma alegada razão contra concebermos um modelo de moral mais orientado para a ética (como proposto por Foucault): a de que esse modelo, como veremos no segundo capítulo — a partir das posições de Pierre Hadot (1992) e Richard Wolin (1986) —, enfatiza demais o aspecto das relações que o sujeito tem consigo mesmo, por meio das práticas que ele efetua sobre si a fim de se transformar, de fazer de sua vida “uma obra que seja portadora de certos valores estéticos e responda a certos critérios de estilo” (Ibidem, p. 17-18), configurando-se, assim, como um modelo de moral narcisista que menospreza o âmbito social da moralidade. Isto é, a razão de que esse modelo configura um narcisismo à la dandismo (como indicado por Hadot) e por isso, também por ser supostamente heterônomo (como indicado por Wolin), ele pode implicar numa forma de egoísmo moral. No terceiro capítulo, a partir da posição de Mark Bevir (1999), mostro que esse modelo é heterônomo e sem ser normativamente egoísta, seguindo uma interpretação “contida” das obras de Foucault, como sugerida por Bevir. Em seguida, no quarto capítulo, mostro que, a partir de Richard Shusterman (1988), o modelo de ética proposto por Foucault pressupõe uma posição metaética anti-realista; mais especificamente, seguindo Andrew Fisher (2011), mostro que é plausível afirmar que Foucault seja um teorista do erro. Conseqüentemente, tendo em vista o ideal de mínimo de dominação¹, como interpretado por Bevir sobre o conceito de governamentalidade de Foucault, defendo que esse modelo de moral adequa-se

¹ Que pode ser definido, resumidamente, pela tese de que uma sociedade maximamente livre possui somente normas não-violentas, i.e., normas imanentes a regimes de poder do tipo confessional, em vez daquelas que são violentar por serem imanentes a regimes de poder do tipo jurídico

melhor a uma teoria do erro abolicionista do que uma não-abolicionista² — o que sugere que temos ao menos uma razão plausível para concebermos um modelo de moral mais orientado para a ética, ao invés de mais orientado para o código — seguindo a exposição de Stephen Ingram (2015) sobre o debate entre abolicionismo e não-abolicionismo. Por fim, no capítulo cinco, concluo com uma breve sistematização dos resultados desse trabalho.

² Uma teoria do erro abolicionista pode ser definida, a grosso modo, pela defesa que faz da tese de que nossas crenças morais são sistematicamente falsas (por não se referirem a uma realidade absoluta) e que, tendo em vista os malefícios de mantermos normas que expressam crenças sistematicamente falsas, nós devemos abolir as normas morais de nossa sociedade abolicionista. Por outro lado, uma teoria do erro não-abolicionista defende que os malefícios de se abolir nossas normas morais são maiores que os malefícios de as mantermos

2 SOBRE ESSE MODELO SER DANDISTA, NÃO-HETERONÔMO E EGOÍSTA

2.1 A POSIÇÃO DE HADOT

Primeiramente, apresentarei a posição de Pierre Hadot sobre a tese de que o modelo de ética foucaultiano é dandista. Para elucidar a tese; Hadot não afirma que o modelo geral de moral proposto por Foucault, independente do modelo específico de moral dos antigos gregos ou greco-romanos seja um narcisismo dandista. Hadot defende que é este último, específico à moralidade grega e greco-romana, que configura um narcisismo à la dandismo. No entanto, Hadot faz suas observações, sobre esse modelo de moral específico à moralidade antiga, tendo em vista também “a definição do modelo ético que o homem moderno pode descobrir na Antiguidade” (HADOT, 1992, p. 230, tradução minha). Por Foucault ter focado tanto neste aspecto reflexivo da moral, e por tê-la definido como uma ética da existência, Hadot diz temer uma nova forma de dandismo, como podemos evidenciar por:

O que na verdade temo é que, ao concentrar em tão grande medida sua interpretação somente na cultivacão de si mesmo, numa preocupacão com o si mesmo e a conversão em direcão a si mesmo, num modo geral, ao definir seu modelo de ética como uma ética da existência, Foucault pode ter proposto uma cultivacão de si mesmo que era muito puramente estética — quero dizer, eu temo uma nova forma de dandismo, uma versão do final do século vinte. (HADOT, 1992, p. 230, tradução minha)

Para compreender este medo de Hadot, de que o homem moderno descubra esse modelo de ética proposto por Foucault, por ser talvez uma nova forma de dandismo, precisamos entender duas coisas: o que é o dandismo e como esse modelo de moral orientada para a ética, por ter sido orientado neste sentido reflexivo, de “uma cultivacão de si mesmo que era muito puramente estética”, pode ser considerado um modelo de moral dandista (i.e. um modelo de moral que é uma nova forma de dandismo).

Começarei pela primeira delas: o que é o dandismo. Em seu livro *The painter of the modern life*, Charles Baudelaire caracteriza o dandismo como “uma atitude social mal definida tão estranha como duelar” (BAUDELAIRE, 2010, p. 40, tradução minha). Como exemplos de sujeitos dandistas, de pessoas que ele julga terem agido segundo essa atitude social, ele nos fornece: César, Catilina e Alcibíades. Contudo, apesar de caracterizar o dandismo como uma atitude social mal definida, Baudelaire (Idem) parece definir essa atitude a partir de “um código rigoroso de leis pelo qual todos os sujeitos [dandistas] estão estritamente ligados”, sem ser, contudo, uma instituiçã de caráter legal. Ou seja, o dandismo é “uma instituiçã fora da lei” (Idem, tradução minha).

Esse código, segundo Baudelaire, liga estritamente os sujeitos dandistas ao dandismo, independentemente de suas características particulares. Os romancistas ingleses e fran-

ceses que eram dandistas, por exemplo, expressavam o dandismo ao “não terem outro status que não o de cultivar a ideia de beleza em suas próprias pessoas, de satisfazer suas paixões, de sentir e pensar” (Ibidem, p. 41, tradução minha). Talvez seja deste dandismo específico, referente a uma cultivação de si segundo a ideia de beleza, como evidenciado por Baudelaire nos romancistas ingleses e franceses de sua época, que Hadot tema o retorno, por meio do modelo de ética proposto por Foucault, pois para ele esse modelo promove justamente uma cultivação de si que é puramente estética e, por isso, preocupada com a beleza enquanto valor estético.

Porém, essa cultivação de si, segundo a ideia de beleza, é característica dos romancistas ingleses e franceses do século XIX, assim como também era característico deles possuir dinheiro e tempo livre; “eles possuem . . . ambos o tempo e o dinheiro” (Idem, tradução minha). Contudo, como já dito, Baudelaire afirma haver um código que liga todos os dândis ao dandismo, independentemente de suas características particulares. Este é o código, de acordo com Baudelaire, do dândi em geral:

É acima de tudo, o desejo ardente de criar uma forma pessoal de originalidade, dentro dos limites das convenções sociais. É um tipo de culto ao ego que pode ainda sobreviver a busca por uma forma de felicidade a ser encontrada no outro, na mulher por exemplo; que pode ainda sobreviver as chamadas ilusões (BAUDELAIRE, 2010, p. 42, tradução minha)

Portanto, neste sentido geral de dandismo, como sendo “um tipo de culto ao ego”, que tem como objetivo “criar, dentro dos limites externos das convenções sociais, uma forma pessoal de originalidade”, não parece que um modelo de ética, apenas por promover uma cultivação de si que é puramente estética, como afirmado por Hadot, seja então uma nova forma de dandismo. Ou seja, a cultivação de si ser puramente estética não é condição suficiente para caracterizar esse modelo como dandista. Porém, mesmo que esse modelo de ética não seja uma nova forma de dandismo por que promove uma cultivação de si puramente estética, ainda é possível que ele seja uma nova forma de dandismo por promover uma cultivação de si que seja um tipo de culto ao ego, com o objetivo de criar, dentro dos limites das convenções sociais, uma forma pessoal de originalidade. Em outras palavras, ainda é possível que esse modelo de ética seja uma nova forma de dandismo se entendermos “dandismo” nesse sentido mais geral, referente ao código do dândi em geral.

Esta possibilidade, do modelo de moral orientada para a ética proposto por Foucault ser uma nova forma de dandismo, pelo sentido geral de dandismo, é relevante na medida em que distinguimos, anteriormente, o modelo de moral orientada para a ética dos gregos antigos e greco-romanos do modelo de moral orientada para a ética em geral, independente do modelo reproduzido na Antiguidade. E, na medida em que esse modelo geral me parece não promover uma constituição de si puramente estética, faz-se necessário investigar se esse modelo de ética geral é dandista pelo sentido geral de dandismo, já que pelo sentido mais específico, de promover uma constituição de si puramente estética, parece razoável afirmar que ele não é dandista, o que tornaria o medo de Hadot irracional.

Contudo, mesmo que aparentemente Hadot não tenha razões para temer uma nova forma de dandismo, apenas pelo motivo desse modelo promover uma constituição de si puramente estética, ainda assim ele pode ter razões para temer que esse modelo seja dandista por ser “muito centrado no ‘si mesmo’”, correspondendo talvez ao que Baudelaire chamou, quando descreveu o código geral do dandismo, de culto ao ego. Esta é, inclusive, a crítica que Hadot faz a esse modelo proposto por Foucault, mais especificamente às práticas de si, às técnicas de si, que visam a constituição do sujeito por si mesmo:

Foucault concebe essas práticas como ‘artes da existência’, como ‘técnicas de si’, porém me parece que o modo como Foucault descreve o que chamei de ‘exercícios espirituais’, e ele prefere chamar de ‘técnicas de si’, é muito centrado no ‘si mesmo’, ou pelo menos numa certa concepção de si mesmo. (HADOT, 1992, p. 225, tradução minha)

Ainda seria preciso investigar, no entanto, se esse suposto culto ao ego, resultante de uma constituição de si muito centrada no “si mesmo” (*self*), tem como objetivo “criar, dentro dos limites das convenções sociais, uma forma pessoal de originalidade”, para que possamos afirmar que esse modelo de ética é, segundo o código geral do dandismo proposto por Baudelaire, uma nova forma de dandismo.

Para analisarmos se esse modelo de ética cumpre com estas condições necessárias para se ser uma nova forma de dandismo, relacionadas a esse objetivo, precisamos compreender melhor esse modelo de moral orientada para a ética proposto por Foucault. Mais especificamente, precisamos analisar dois pontos, referentes a duas condições:

- a) se esse modelo promove uma constituição de si dentro dos limites das convenções sociais
- b) se esse modelo promove uma constituição de si que cria uma forma pessoal de originalidade

Sobre a primeira condição, referente ao item a), acredito que haja evidências satisfatórias para afirmar que o modelo de moral orientado para a ética proposto por Foucault promove uma constituição de si dentro dos limites das convenções sociais. Como já exposto, a hipótese de Foucault é que não é possível conceber uma moral apenas prescritiva, que diz respeito às convenções sociais, regras e leis, i.e., às prescrições sobre o que deve ser feito. Toda moral tem, para além desse aspecto prescritivo, um aspecto condutivo e outro aspecto constitutivo. Para entender melhor cada um desses aspectos, cito aqui este trecho:

Conhece-se a ambiguidade dessa palavra. Por “moral” entende-se um conjunto de valores e regras de ação propostas aos indivíduos e aos grupos por intermédio de aparelhos diversos ... Porém, por “moral” entende-se igualmente o comportamento real dos indivíduos em relação às regras e valores que lhe são propostos ... Mas não é só isso. Com efeito, uma coisa é uma regra da conduta; outra, a conduta que se pode medir a essa regra. Mas, outra coisa ainda é a maneira pela qual é

necessário “conduzir-se” — isto é, a maneira pela qual se deve constituir a si mesmo como sujeito moral, agindo em referência aos elementos prescritivos que constituem o código. (FOUCAULT, 2007, p.33-34)

Esse aspecto prescritivo, referente ao “conjunto de valores e regras de ação”, juntamente com o aspecto condutivo, referente ao “comportamento real dos indivíduos em relação às regras e valores que lhe são propostos”, são partes de um outro aspecto, o aspecto normativo. Assim, na verdade, mais precisamente, a hipótese de Foucault é que não é possível conceber uma moral que tenha apenas o aspecto normativo, ou seja, uma moral composta apenas por prescrições e por como os agentes dessa moralidade conduzem suas ações em relação a essas prescrições. Toda moral, possível de ser concebida, possui também, para além desse aspecto normativo dos “códigos de comportamento”, o aspecto constitutivo das “formas de subjetivação”, referente “a maneira pela qual se deve constituir a si mesmo como sujeito moral, agindo em referência aos elementos prescritivos”. Logo, é evidente que a constituição de si, promovida por um modelo de moral orientada para esse aspecto constitutivo, i.e., orientada para a ética, esteja dentro dos limites das convenções sociais, uma vez que o agente deve constituir a si mesmo, em sujeito moral, agindo em referência aos elementos prescritivos.

O item b), referente à segunda condição, parece ser menos evidente. Em nenhum momento no *O Uso dos Prazeres*, que eu tenha ciência, Foucault menciona, diretamente, “formas pessoais de originalidade”. Indiretamente, porém, podemos inferir que uma moral focada no aspecto constitutivo tenha bem mais possibilidades de criar formas pessoais originais do que uma moral focada no aspecto normativo. Para evidenciar essa inferência, tomemos o exemplo dado por Foucault sobre “um código de prescrições sexuais que determina para os dois cônjuges uma fidelidade conjugal estrita e simétrica, assim como a permanência de uma vontade procriadora” (FOUCAULT, 2007, p. 34). Pelo aspecto normativo, uma pessoa é limitada a duas formas de se conduzir: seguir ou não seguir as prescrições desse código. É claro que, não seguindo o código, pode-se não segui-lo por não seguir uma das prescrições, e.g., a de ser fiel, e seguir a outra, a de não cometer dispêndio sexual, ou vice-versa, mas quanto a conduzir-se segundo o conjunto dessas duas prescrições, parece que uma pessoa estaria limitada a estas duas formas pessoais de ser: ser um agente que age segundo as prescrições desse código ou ser um agente que não age segundo elas. Já pelo aspecto constitutivo, uma pessoa tem como possibilidades, além dessas duas formas de ser (segundo sua conduta para com o código), diversas outras formas de ser (segundo a maneira como essa pessoa, ao conduzir sua ação de alguma das duas formas possíveis, se constitui como sujeito moral de sua ação).

Essas diversas outras formas pessoais de ser, segundo a maneira como uma pessoa se constitui como sujeito moral de sua ação, podem ser agrupadas, de acordo com Foucault, em quatro tipos: tipo 1, das diferentes maneiras, de um indivíduo se constituir como sujeito de sua ação, que dizem respeito à determinação da substância ética; tipo 2, das

maneiras que dizem respeito ao modo de sujeição; tipo 3, das maneiras que dizem respeito à elaboração do trabalho ético; tipo 4, das maneiras que dizem respeito à teleologia do sujeito moral. Logo, em relação ao código de prescrições dado como exemplo por Foucault, uma pessoa poderia segui-lo, ou seja, ser fiel e não cometer dispêndio sexual, de diferentes maneiras. Quanto ao tipo 1, com base em Foucault (Idem), ela poderia seguir esse código por achar importante “o estrito respeito das interdições e das obrigações nos próprios atos que se realiza” ou ainda por achar importante o “domínio dos desejos, o combate obstinado que se tem contra eles” (Ibidem, p. 35). Quanto ao tipo 2, seguindo Foucault (Idem) ela poderia segui-lo por “reconhecer-se como parte do grupo social” que aceita esse código ou por “considerar-se herdeiro de uma tradição espiritual a qual se tem a responsabilidade de preservar ou de fazer reviver” (Idem). Quanto ao tipo 3, de acordo com Foucault (Ibidem, p. 36), ela poderia segui-lo “por meio de um longo trabalho de aprendizagem, de memorização, de assimilação de um conjunto sistemático de preceitos” ou por meio de “uma renúncia brusca global e definitiva aos prazeres” (Idem). E quanto ao tipo 4, novamente seguindo Foucault (Idem), ela poderia segui-lo com vistas em “um domínio de si cada vez mais completo” ou em “um distanciamento repentino e racial a respeito do mundo” (Idem).

Assim, parece plausível afirmar que uma moral orientada para esse aspecto constitutivo tenha mais opções para criar formas originais de ser, já que pelo aspecto normativo a pessoa está limitada a conduzir-se ou não segundo uma prescrição, podendo então ser de duas formas, um ser que age de acordo com a prescrição ou um ser que age contra. Por esse aspecto, não parece haver muita margem para originalidade. Já pelo aspecto constitutivo, como vimos, há muito mais maneiras de uma pessoa ser, ainda que dentro dos limites das prescrições. Considerando só as maneiras citadas aqui, há pelo menos oito vezes mais possibilidades de ser um sujeito moral diferente dos demais, mesmo que no nível da mera ação todos eles sejam agentes que conduzam suas ações de forma igual, e.g., que todos eles sejam todos fieis aos seus cônjuges e não cometam dispêndio sexual. O agente moral pode, assim, ter diferentes estilos de ser um sujeito de sua moralidade, a depender de como ele estiliza seus comportamento e ações morais.

Portanto, a partir desta primeira abordagem que fiz sobre esse item b), referente à segunda condição necessária do dandismo de Baudelaire, parece que o modelo de ética proposto por Foucault cumpre com essa condição (ao menos parcialmente, porque não é evidente que este seja o objetivo principal do modelo, i.e., o de criar formas pessoais de ser originais). E, como já exposto, esse modelo também cumpre com a outra condição necessária, referente ao item a). Então, se essas condições forem suficientes, é plausível afirmar que o medo de Hadot é razoável, apesar de aparentemente fundamentado no motivo errado (de que o modelo promova uma constituição de si puramente estética).

2.2 A POSIÇÃO DE WOLIN

Apresentada a posição de Hadot, a favor dessa tese de que o modelo proposto por Foucault é dandista, passarei agora a apresentar a posição de Richard Wolin (1986), encontrada em seu artigo *Foucault's aesthetic decisionism*. Wolin não só parece concordar com o medo de Hadot, de que o modelo de ética foucaultiano seja uma nova forma de dandismo, como justifica-o ao caracterizar o dandismo como um arquétipo do esteticismo e identificar a filosofia foucaultiana, incluindo sua ética, como esteticista e decisionista. Para compreendermos sua posição, então, precisamos entender o que são o esteticismo e o decisionismo e porque Wolin considera que a ética de Foucault seja esteticista e decisionista.

Começemos pelo esteticismo. Segundo Wolin, há dois sentidos de esteticismo: o relacionado ao movimento da arte pela arte (*l'art pour l'art*) e o nietzschiano, chamado de pan-esteticismo. O primeiro diz respeito ao “caráter sacrossanto e puro da esfera estética em oposição a outras práticas” (WOLIN, 1986, p. 71, tradução minha). Já o segundo diz respeito a “um esforço imperioso pelo qual a estética transcende outros valores” (Idem, tradução minha). É referindo-se a esse segundo sentido de esteticismo, em que a estética é vista como uma esfera da vida que transcende todas as outras (no sentido de abrangê-las todas), denominado pan-esteticismo, que Wolin afirma que a ética de Foucault é esteticista.

Wolin defende essa afirmação, de que a ética de Foucault é esteticista, situando a filosofia de Foucault na tradição que o influenciou, i.e., na tradição esteticista e decisionista nietzschiana e heideggeriana. De acordo com Wolin (Ibidem, p. 72), foi Nietzsche quem fundamentou teoricamente todas as outras tendências decisionistas e esteticistas subsequentes. Antes de Nietzsche o esteticismo tinha o sentido referente ao movimento da arte pela arte, segundo qual a “esfera artística existe numa realidade infinita, utópica, removida das preocupações prosaicas e materiais da realidade enquanto tal” (Ibidem, p. 73, tradução minha). Ou seja, a esfera artística/estética era considerada, nesse sentido do movimento da arte pela arte, como uma esfera da vida separada da realidade comum, existindo numa realidade a parte desta realidade em que coexistem as outras esferas da vida. Com Nietzsche, e a partir dele, o esteticismo ganha outro sentido, pois para ele a arte não deveria ser considerada como algo que existe numa realidade separada, assim como vista pelo movimento da arte pela arte, por esse primeiro sentido de esteticismo, mas sim considerada como a única realidade; “para ele, a arte era a única realidade” (Idem, tradução minha). Logo, todas as esferas da vida deveriam ser estéticas, e.g., a esfera moral, assim, deveria ser estética. As separações entre as diversas esferas da vida deveriam, então, ser rejeitadas em prol de uma realidade pan-esteticista, na qual “os recipientes da autonomia estética [devem] ser destruídas e seus conteúdos espalhados por toda a vida” (Idem, tradução minha).

Explicitado o caráter esteticista da tradição nietzschiana, passo agora a explicitar o ca-

ráter decisionista dessa tradição e a relação que existe, segundo Wolin, entre decisionismo e esteticismo nessa tradição nietzschiana.

O decisionismo é um aspecto da ética nietzschiana. De acordo com essa ética, “um ato é considerado meritório em virtude da pura força de vontade por trás dele, independentemente do conteúdo do ato em si” (Idem, tradução minha). Ou seja, um ato é avaliado como meritório ou não em virtude do quão decidido a fazê-lo um agente está, independentemente do bem ou do mal gerado por esse ato, i.e., independentemente da finalidade da ação, caracterizando essa ética, assim, como uma ética antiteleológica que pretende estar “além das distinções morais convencionais de ‘bem e mal’” (Idem, tradução minha).

Não é difícil ver como esse aspecto da ética nietzschiana, referente ao quão decidido a agir um agente está e a como esta força de vontade é o único critério para decidir se uma ação é digna ou não de ser realizada (i.e., o aspecto decisionista da ética nietzschiana), se relaciona com o pan-esteticismo defendido por Nietzsche: se o conteúdo das ações não importa para avaliar se elas merecem ou não serem realizadas, pois o que importa é a força de vontade por de trás dessas ações, como indicado pelo decisionismo, então, tendo em vista que a esfera moral é apenas mais uma das esferas da vida, que segundo a visão pan-esteticista deve ser estética, já que a realidade como um todo deve ser estética, conclui-se que as ações morais devem ser vistas em termos estéticos e “a ênfase é colocada nos atos que são gloriosos, sensacionais ou dramáticos” (Ibidem, p. 74, tradução minha). O esteticismo soma-se, assim, ao decisionismo, criando, segundo Wolin, um modelo de ação dramatúrgico que avalia a ação “somente como um gesto performativo” (Idem, tradução minha).

Deixarei para outra ocasião a explicitação da contribuição de Heidegger, de acordo com Wolin, para esta tradição do decisionismo estético inaugurada por Nietzsche. Agora, após ter exposto o que são o esteticismo e o decisionismo atribuídos, por Wolin, à filosofia de Foucault, explicitarei os motivos dele para defender esta identificação, da filosofia foucaultiana, mais especificamente sua ética, com o decisionismo estético, e os analisarei com base no modelo de ética proposto por Foucault no *O Uso dos Prazeres*.

Apesar de Foucault já demonstrar tendências esteticistas e decisionistas, desde a *História da Loucura*, de acordo com Wolin, é “somente na última fase de seu trabalho, com sua ‘jornada para a Grécia’, como denominado por Daraki, que o decisionismo estético se torna o fio condutor de seu trabalho” (Ibidem, p. 79, tradução minha). Segundo Wolin, este é o caso, do decisionismo estético ter se tornado o fio condutor do trabalho de Foucault, na medida em que ele valoriza, nas práticas de si, que visam a constituição do agente, por si próprio, em sujeito de sua moral, “uma abordagem estética para a vida”, como podemos evidenciar pelo seguinte trecho:

O que Foucault valoriza acima de tudo nos paradigmas clássicos da sexualidade e nas “técnicas de si” é a predominância de uma abordagem estética para a vida, ou o que Foucault chama de “estética da existência” ... Os motivos do esteticismo e do decisionismo são então combinados

num único ponto de referência: o momento do decisionismo estético. A força inspiradora por trás dessa escolha de valor é a auto-superação nietzschiana — a escolha de uma vida gloriosa que passa por cima dos obstáculos da responsabilidade social e das convenções. (WOLIN, 1986, p. 79, tradução minha)

Esta valorização das práticas de si enquanto artes da existência, i.e., da estética da existência, foi supostamente inspirada, como pode-se observar nesse trecho, pela “auto-superação nietzschiana”, que se refere à superação, pelos indivíduos que possuem uma “vida gloriosa”, dos “obstáculos da responsabilidade social e das convenções”. No entanto, como aponta nossa discussão do item a), referente a uma das condições necessárias para que o modelo de ética proposto por Foucault seja dandista, i.e., a condição de que esse modelo promova uma constituição de si dentro dos limites das convenções sociais, parece então que essa “auto-superação nietzschiana” não condiz com o modelo de ética proposto por Foucault, uma vez que ele cumpre com essa condição do item a), i.e., uma vez que ele promove uma constituição de si dentro dos limites das convenções, sem que o indivíduo, ao constituir-se através das práticas de si, supere ou ultrapasse os limites das convenções sociais.

A meu ver, esta atribuição aparentemente equivocada de Wolin, de uma autossuperação nietzschiana como a suposta inspiração para Foucault valorizar, nas artes da existência, a predominância de “uma abordagem estética para a vida”, reflete talvez uma negligência, por parte de Wolin, com a hipótese de Foucault sobre a indissociabilidade, em qualquer moral, dos aspectos normativo e constitutivo da moralidade. Como já exposto anteriormente, Foucault considera impossível conceber uma moral estritamente normativa ou uma moral estritamente constitutiva. Em outras palavras, mesmo um modelo de moral extremamente orientado para a ética, i.e. uma moral muito focada no aspecto constitutivo (como acredito ser o caso das moralidades dos antigos gregos e greco-romanos), ainda possui um aspecto normativo e, portanto, ainda situa-se dentro dos limites das convenções sociais, ao contrário do que Wolin parece afirmar. Outra evidência, de que Wolin pode ter negligenciado essa hipótese foucaultiana pode ser observada neste trecho:

O que Foucault valoriza acima de tudo nas “técnicas de si” na era da antiguidade clássica é a sua relativa liberdade frente a normalização ... Foucault associa “normalização” com a ética cristã, na qual a conduta moral, em vez de ser colocada como um fim em si mesma, é dirigida ultimamente em direção a busca de objetivos de outro mundo: salvação na vida após morte. Mas uma ética kantiana universalista na qual a ação é considerada moral na medida em que segue uma “regra racional” (353-54) também é normalizadora. Para Foucault, de novo seguindo a Genealogia da Moral de Nietzsche, ambas as éticas cristã e kantiana são ultimamente heterônomas na medida em que ambas requerem a subordinação da conduta moral a um conjunto de princípios inventados externamente. Contra essa doutrina Foucault exalta “técnicas pagãs de si” (essencialmente as éticas grega e estoica), que se preocupam com a ação moral enquanto um fim em si mesmo e portanto livre de normalização. (WOLIN, 1986, p. 82, tradução minha)

Nesse trecho, Wolin diz que, contra ao que ele chama de éticas “heterônomas”, que “requerem uma subordinação da conduta moral a um conjunto de princípios inventados externamente”, Foucault exalta as técnicas de si porque elas “se preocupam com a ação moral enquanto um fim em si mesma e portanto livre de normalização”. Novamente, Wolin parece sugerir que a constituição do sujeito, por si mesmo, através das técnicas de si, pode acontecer “livre de normalização”, i.e., fora dos limites das convenções sociais. Porém, como já mostramos, a hipótese de Foucault é a de que não é possível conceber uma moral apenas constitutiva, em que o sujeito moral se constitui isolado das normas sociais. Mais ainda, é razoável afirmar, levando em conta que o aspecto constitutivo da moral parece depender do aspecto condutivo e que o condutivo parece depender do prescritivo, que uma moral orientada para a ética também é heterônoma, ao contrário do que parece estar sendo indicado nesse trecho pela oposição que Wolin faz entre a ética das técnicas de si pagãs e as éticas kantiana e cristã, as quais Wolin afirma serem heterônomas.

Pela mesma razão, creio que Wolin esteja equivocado ao afirmar que é por causa das técnicas de si dizerem respeito a ação enquanto um fim em si mesma que as éticas das técnicas de si não são heterônomas. Ou seja, para ele, a causa delas não serem heterônomas é porque as técnicas de si concernem à ação enquanto ação desvinculada de qualquer prescrição ou conduta; nas palavras de Wolin, desvinculadas de um “conjunto de princípios inventados externamente”. No entanto, Foucault parece nos atentar exatamente para o contrário: a ação moral nunca se reduz à mera ação, ao mero ato, como podemos evidenciar pelo seguinte trecho:

Não existe ação moral particular que não se refira à unidade de uma conduta moral; nem conduta moral que não implique a constituição de si mesmo como sujeito moral; nem tampouco constituição do sujeito moral sem “modos de subjetivação”, sem uma “ascética” ou sem “práticas de si” que as apoiem. A ação moral é indissociável dessas formas de atividades sobre si, formas essas que não menos diferentes de uma moral a outra do que os sistemas de valores, de regras e de interdições. (FOUCAULT, 2007, p. 37)

Assim, com base nesse trecho, vemos que o motivo de Foucault para exaltar as técnicas de si pagãs não é elas concernirem à ação enquanto um fim em si mesma, visto que para ele a ação moral é uma ação “indissociável das atividades de si” (como das próprias técnicas de si), enquanto ação que “se refira à unidade de uma conduta moral” e, assim, enquanto ação que “implique a constituição”. Portanto, a meu ver, Foucault se compromete, pelo menos, com uma dupla subordinação da ação moral: uma em relação às condutas dos agentes frente às normas e regras (subordinação ao aspecto normativo), e outra em relação à constituição do sujeito por si mesmo pelas diferentes maneiras desse sujeito se conduzir moralmente (subordinação ao aspecto constitutivo). E, se observarmos mais especificamente um dos quatro tipos propostos por Foucault, referentes a essas diferentes maneiras de um sujeito se conduzir moralmente, o da teleologia do sujeito moral, podemos notar que Foucault rejeita explicitamente uma moral não-heterônoma, pois esse

tipo de diferenças constitutivas, o da teleologia, pressupõe que “uma ação não é moral somente em si mesma e na sua singularidade; ela o é também por sua inserção e pelo lugar que ocupa no conjunto de uma conduta” (FOUCAULT, 2007, p. 36).

Mais especificamente, no caso da moral dos prazeres do corpo, analisada por Foucault (2007, p.79-96) no *O Uso dos Prazeres*, vemos que um tipo de conduta amplamente problematizada (i.e, apreciada moralmente) pelos gregos antigos era a do sujeito “enkrático” (*enkrates*), do sujeito que se abstêm de seus desejos carnis de forma ativa, recusando ser passivo a eles e, assim, dominando a si mesmo. É possível, no entanto, de acordo com Foucault (1984, p. 106), constituir-se como enkrático de forma temperante (*sophron*) ou não, no tocante à teleologia da conduta enkrática: se o sujeito enkrático conduzir-se enkraticamente não por submeter seus prazeres do corpo ao crivo da razão (*logos*), mas por qualquer outra *finalidade*, então ele não é um sujeito temperante; para conduzir-se enkraticamente de forma temperante é preciso que a conduta moral desse sujeito e, conseqüentemente, que qualquer ação moral relativa a essa conduta, possua uma relação com a verdade deliberativa. Logo, tendo em vista, de acordo com Foucault (1984, p. 49), que o tipo de constituição da qual a enkrateia faz parte é justamente o tipo que faz referência ao elemento ascético da moral (referente às técnicas e práticas de si), fica ainda mais evidente que Foucault não defende um modelo de ética que considera a ação moral como um fim em si mesma.

Explicitamente, podemos ver que o motivo de Foucault para exaltar as técnicas e as práticas de si pagãs parece ser, na verdade, sua percepção de que houve uma grande permanência do aspecto normativo nas morais ao longo da história, enquanto que o aspecto constitutivo (mais precisamente, no caso das técnicas de si, o tipo ascético desse aspecto), por sua vez, se transformou muito mais com o decorrer da história, possibilitando a investigação de “todo um campo de historicidade complexa e rica na maneira pela qual o indivíduo é chamado a se reconhecer como sujeito moral da conduta sexual” (Ibidem, p. 41). É importante salientar, portanto, que apesar de engendrar um campo de historicidade relativamente mais “pobre” e menos interessante, por não ter mudado tanto, o aspecto normativo ainda é levado em conta por Foucault, pois em sua investigação moral sobre o aspecto constitutivo “não se supõe que os códigos não tenham importância nem que permaneçam constantes” (Idem). Implicitamente, contudo, como veremos melhor no último capítulo desse trabalho, podemos inferir que Foucault exalta as práticas de si e as problematizações referentes a elas por que expressam normas constitutivas, sobre como um agente deve constituir a si mesmo como sujeito moral, que não são categóricas, mas sim hipotéticas. Isto é, expressam normas condicionais do tipo “se você quiser ser temperante, então você deve dominar a si mesmo”, e não normas do tipo “você não deve matar”, que são verdadeiras ou falsas independentemente dos desejos dos agentes, por referência a uma realidade moral absoluta, como é o caso das categóricas. Em outras palavras, normas hipotéticas são relativamente verdadeiras (em relação aos desejos do agente) e

normas categóricas são absolutamente verdadeiras (por referência a uma realidade que existe independentemente dos desejos dos agentes)¹.

Agora que possuímos uma compreensão razoável do que Wolin quer dizer, quando afirma que o modelo de ética foucaultiano em questão é uma forma de decisionismo estético — e porque esta identificação não é coerente com a hipótese central de Foucault sobre a indissociabilidade dos aspectos normativos e constitutivos, pois ela parece garantir que a ética foucaultiana seja heteronôma — podemos avaliar a posição de Wolin a favor da tese aqui investigada, de que esse modelo de ética foucaultiano é uma espécie de narcisismo à la dandismo. Para Wolin, este não só é o caso, i.e., de que esse modelo seja dandista, como também é o caso de que ele seja muito permissível quanto a potenciais atos que não deveriam ser permitidos: atos performados por “formas de vida que são manipulativas e predatórias frente outras pessoas” (WOLIN, 1986, p. 84, tradução minha).

Essas formas de vida agressivas seriam permitidas, pelo modelo de ética foucaultiano, pois nesse modelo decisionista “o conteúdo específico da ação torna-se uma matéria de indiferença, já que a ênfase é dada exclusivamente na ação enquanto provocação formal” (Idem, tradução minha). Soma-se a essa indiferença quanto ao conteúdo das ações, explicada pela tendência decisionista do modelo, o requerimento esteticista de que as ações sejam “performadas elegantemente, com o devido respeito às preocupações estilísticas que elevam tais ações acima das atividades mundanas da maioria ordinária” (Idem, tradução minha), resultando num tipo de egoísmo moral, em que o bem-estar alheio não importa para decidir a permissibilidade das ações, pois uma minoria de dândis não teria empatia com as outras pessoas da sociedade enquanto estivessem recolhidos em si mesmos, narcisisticamente, devido à tendência esteticista desse modelo.

No entanto, se considerarmos a hipótese de Foucault sobre a indissociabilidade dos aspectos normativo e constitutivo da moralidade, parece-me plausível inferir que esse modelo de ética foucaultiano pode dar importância, em sua dimensão normativa, para fatores normativos como o bem das consequências, considerado universalmente (ao invés de individualmente, como no egoísmo moral), configurando uma ética normativa consequencialista, e também para outros fatores constitutivos (que constroem a promoção indevida do bem universal das consequências), como o de não causar dano a inocentes, configurando uma ética normativa deontológica. Logo, não é claro que um modelo de moral orientado mais para o aspecto constitutivo seja, em seu espaço normativo (mesmo que pequeno se comparado com o constitutivo), um tipo de egoísmo moral, já que aparentemente não há nada que o impeça de ser consequencialista ou deontologista.

¹ Se interpretarmos o que Wolin chama de decisionismo como uma recusa em acreditar que existam normas morais que sejam absolutamente verdadeiras, ao invés de relativamente verdadeiras, como parece ser também a tese defendida por Nietzsche, então eu concordo que o modelo de ética proposto por Foucault seja decisionista. Esse modelo ser decisionista nesse sentido, entretanto, não implica que ele seja não-heteronômo, porque a ação moral ainda pode ter um fim que não seja ela mesma, e portanto ser heteronômo, porém ele teria um valor relativo aos desejos do agente, ao invés de um valor absoluto

Ademais, levando em conta o modelo de moral específico dos antigos gregos investigado por Foucault, que é um exemplo histórico de modelo de moral orientado para a ética, podemos ver que até mesmo no espaço constitutivo da moral existe a possibilidade de se considerar o âmbito social, e.g. o bem das outras pessoas, como um fator relevante para constituir-se como sujeito moral, posto que nesse modelo dos antigos gregos a liberdade de não ser escravo dos próprios desejos, que caracteriza o sujeito que se constitui como temperante, não se resume a “uma liberação que tornaria o indivíduo independente de qualquer coerção exterior ou interior . . . [pois] ela é poder que se exerce sobre si, no poder que se exerce sobre os outros” (FOUCAULT, 2007, p. 99). Em suma, esta problematização moral proposta pelos gregos prescrevia que aqueles que não eram enkráticos, que não conseguiam dominar seus desejos, deveriam ser colocados sob a autoridade dos que conseguiam, para que eles pudessem ser regidos “por um princípio racional” (Idem), assim como o sujeito que se constitui como temperante se rege, a fim de que fosse constituída a “boa ordem da cidade” (Ibidem, p. 98). Logo, fica claro que esta constituição individual de si, enfatizada nos modelos de moral orientados para a ética, também pode levar em conta a constituição social dos indivíduos.

3 SOBRE ESSE MODELO SER HETERONÔMO E NÃO SER NORMATIVAMENTE EGOÍSTA

A posição de Wolin então, se considerarmos somente a fase propriamente ética de Foucault, parece ser incoerente. Mas não só; se também considerarmos as fases anteriores a essa da ética (sobretudo a genealógica), a tese de Wolin indica uma possível incoerência entre as fases da obra de Foucault. Isso porque, se interpretarmos Foucault, seguindo Bevir (1999, p. 67), de forma “contida”, a crítica genealógica de Foucault à concepção de um “sujeito fundante” é uma crítica à pretensa autonomia do sujeito moderno, i.e., uma crítica à possibilidade de um sujeito existir fora da sociedade e de suas convenções/normas. Logo, aparentemente, supondo que Wolin esteja certo em identificar a ética foucaultiana como não-heterônoma, ou seja, como uma ética que concebe a ação moral como um fim em si mesma e, conseqüentemente, como uma ética que concebe ações morais como ações livres de normalização, então Foucault estaria se contradizendo ao exaltar as técnicas de si por elas concernirem à ação moral enquanto ação livre de normalização.

Não é preciso, no entanto, que interpretemos a fase genealógica de Foucault da mesma forma moderada que Bevir a interpreta para que possamos defender que a posição de Wolin implica, a um nível exegético, numa incoerência entre a fase da genealogia de Foucault e sua fase propriamente ética. A outra interpretação sobre o Foucault da genealogia (e também da arqueologia, em certa medida), denominada por Bevir (1999, p. 68) de “excitável” — que consiste em afirmar mais fortemente que o sujeito, além de não poder ser autônomo, não pode ser agente — também parece ser incoerente com a posição defendida por Wolin.

A interpretação moderada de Bevir, contudo, parece ser mais coerente com a fase propriamente ética de Foucault do que a interpretação mais forte e excitável. Essa interpretação moderada, de acordo com Bevir (1999, p. 77-78), parece conseguir dar uma resposta negativa satisfatória à tese que estamos investigando, o que não parece ser possível com a interpretação mais forte. Para compreendermos essas duas interpretações e, conseqüentemente, a posição de Bevir contrária à tese em questão, precisamos entender, primeiro, o que há de comum nas duas: uma crítica à concepção moderna de “sujeito fundante”.

Segundo essa concepção, o sujeito “seria capaz, ao menos em princípio, de ter experiências, de raciocinar, de adotar crenças, e de agir, fora de todos os contextos sociais” (BEVIR, 1999, p. 67, tradução minha), i.e., o sujeito seria autônomo. Essa concepção moderna de sujeito autônomo está ancorada, de acordo com Bevir (1999, p. 69), em duas visões: uma visão iluminista sobre o conhecimento e uma visão liberal sobre a liberdade. Pela visão iluminista sobre o conhecimento, “o indivíduo pode evitar, ou superar, preconceitos locais e subjetivos a fim de obter um conhecimento objetivo do mundo como

ele [de fato] é” (Ibidem, p. 69, tradução minha). E pela visão liberal sobre a liberdade, baseada no liberalismo político, existem “áreas da vida, geralmente definidas por direitos, nas quais o indivíduo não deve ser sujeitado a nenhuma limitação social” (Idem, tradução minha).

Nas suas fases arqueológica e genealógica, de acordo com Bevir (1999, p. 69-70), Foucault parece rejeitar essas duas visões e, conseqüentemente, a possibilidade de conceber um sujeito realmente autônomo, mesmo que ele seja pretensiosamente autônomo do ponto de vista de quem defende essas visões. A razão dessa impossibilidade é que qualquer indivíduo em sociedade, nas palavras de Bevir, “é um constructo arbitrário de uma formação social. A sociedade nos dá os valores e as práticas pelas quais nós vivemos” (Ibidem, p. 66, tradução minha). Mais precisamente, o que constrói os sujeitos para Foucault, segundo Bevir, são as relações de poder e saber que, implicando-se mutuamente, “proveem os modos de subjetivação, e também de liberação, pelos quais os sujeitos constituem a si mesmos” (Idem, tradução minha). E é por isto, por prover os modos de de subjetivação e liberação dos sujeitos, que a sociedade, enquanto um “regime específico de poder/saber”(Idem, tradução minha), nos dá os valores e as práticas pelas quais vivemos. É importante salientar, contudo, como bem nos esclarece Bevir (1999, p. 66), que a crítica genealógica de Foucault não aponta, trivialmente, para o caráter *possivelmente* social dos sujeitos em sociedade, mas sim para o seu caráter *necessariamente* social, como podemos observar por este trecho:

Foucault argumenta que o poder é ubíquo então o sujeito pode existir somente como um constructo de um regime de poder/saber. Nenhuma sociedade, cultura, ou prática poderia possivelmente ser livre de poder. Nenhum indivíduo pode possivelmente se constituir como um agente autônomo livre de todos os regimes de poder ... Mesmo quando os indivíduos parecem viver de acordo com os compromissos que aceitaram para si próprios, eles estão na verdade apenas examinando e regulando suas vidas de acordo com um regime de poder. (BEVIR, 1999, p. 66-67, tradução minha)

Como o poder é “ubíquo”, então o sujeito em sociedade só existe enquanto um constructo de um regime de poder/saber e, por isso, ele é necessariamente social: “nenhum indivíduo pode possivelmente se constituir como um agente autônomo livre de todos os regimes de poder”. No entanto, como também é sugerido por Bevir nesse trecho, os sujeitos podem até parecer livres pois eles “vivem de acordo com os compromissos que aceitaram para si próprios”, mas esta aparente liberdade se dá, a meu ver (segundo Foucault), pela forma tradicional/jurídica¹ com que usualmente encararmos o poder, que é homogênea e negativa: homogênea na medida em que podemos distinguir visivelmente o lado dos dominados e o lado dos dominantes; e negativa na medida em que percebemos somente os seus efeitos repressivos, i.e., seus efeitos não construtivos.

¹ Para uma explicação histórica do porquê concebemos o poder dessa forma jurídica, Cf. FOUCAULT, 1988, p. 82-87

Porém, como nos adverte Foucault (2011; 1988), o poder na modernidade torna-se muito mais heterogêneo e difuso, possuindo um caráter microfísico, o que implica que só podemos vislumbrar seus efeitos, e não os agentes que o causaram (i.e., os dominantes e os dominados)². Ademais, esses efeitos do poder não são meramente repressivos, mas também construtivos/produtivos³, o que dificulta ainda mais que nós percebamos nosso estado de dominação, já que, além de usualmente procurarmos o poder onde podemos visualizá-lo (e.g. em políticos, em instituições, etc.), nós geralmente identificamos estar sobre a influência de algum poder com estar impossibilitado de realizar certas ações. Outro fator que explica esta dificuldade em perceber que somos dominados na modernidade, segundo a leitura de Bevir (1999, p. 67) sobre *A Vontade de Saber*, é que, de acordo com Foucault (1988, p. 58-59), nós “internalizamos tanto a técnica de confissão que nós a vemos, falsamente, como uma maneira de libertar o que nós somos internamente ao invés de, corretamente, uma maneira de nos definirmos de acordo com uma formação social” (BEVIR, 1999, p. 67, tradução minha). Logo, mesmo que aparentemente nós não sejamos dominados, e que possamos descobrir, via práticas confessionais, quem nós somos independentemente daquilo que a sociedade fez de nós, se analisarmos o poder-saber moderno mais profundamente, como analisou Foucault, veremos que somos dominados o tempo todo a ponto de, *talvez*, sermos somente aquilo que a sociedade faz de nós através de seus regimes de poder-saber.

Ênfase no “talvez”, porque, seguindo Bevir (1999, p. 68), parece que é exatamente sobre esta incerteza que se distinguem as duas possíveis interpretações sobre a crítica de Foucault a essa concepção de “sujeito fundante” ou “sujeito soberano”: uma delas 1) afirma que o sujeito é dominado a ponto de sermos completamente determinados pela sociedade, a outra delas 2) afirma que o sujeito também é dominado, mas não a ponto de sermos completamente determinados pela sociedade; somos apenas parcialmente determinados. A primeira interpretação é denominada por Bevir de “Foucault excitante”, e a segunda interpretação, por sua vez, denominada de “Foucault contido”. Como mencionado no começo da seção, Bevir defende o uso da segunda interpretação ao invés da primeira. De acordo com Bevir, mesmo que os sujeitos sejam dominados e que, por isso, não sejam autônomos, disso não se segue necessariamente que os sujeitos são completamente determinados pela sociedade, em outras palavras, “uma rejeição da autonomia não precisa implicar numa rejeição da agência” (Ibidem, p. 68, tradução minha).

A posição de Bevir sobre como devemos interpretar a crítica de Foucault à concepção de “sujeito fundante” parece defender, então, uma espécie de compatibilismo entre deter-

² Ao menos o poder disciplinar, como podemos evidenciar por este trecho de *Vigiar e Punir*: “tradicionalmente, o poder é o que se vê, se mostra, se manifesta e, de maneira paradoxal, encontra o princípio de sua força no movimento com o qual a exhibe . . . o poder disciplinar, ao contrário, se exerce tornando-se invisível” (FOUCAULT, 2011, p. 179)

³ Nas palavras de Foucault: “Temos que deixar de descrever sempre os efeitos do poder em termos negativos . . . na verdade o poder produz; ele produz realidade; produz campos de objetos e rituais de verdade” (FOUCAULT, 2011, p. 185)

minismo — social, via regimes de poder-saber — e liberdade. Como afirma Bevir, “tem que haver pelo menos um espaço indeterminado na frente dessas estruturas [sociais] onde os indivíduos decidem quais crenças manter e quais ações performar” (Idem, tradução minha). Esse espaço parece surgir, seguindo a interpretação de Bevir (Ibidem, p. 72-73) sobre o conceito de governamentalidade de Foucault, quando os regimes de poder não *violentam* os sujeitos, mas apenas os *influenciam*.

De acordo com Bevir, os regimes de poder que podem violentar os sujeitos, i.e., que não dão para os sujeitos qualquer espaço de liberdade, são aqueles em que o poder possui uma forma disciplinar ou uma forma jurídica/monárquica, pois essas formas “podem controlar o sujeito sem a sua convivência”(Ibidem, p. 72, tradução minha). Já os regimes de poder não-violentos, i.e., que dão algum espaço de liberdade para os sujeitos por eles influenciados, são aqueles que possuem uma forma pastoral/confessional, na medida em que o poder pastoral “tem que passar pela consciência do sujeito, e, ao passar por ela, ele necessariamente cria uma base para resistência”(Idem, tradução minha). Logo, seguindo essa interpretação de Bevir sobre governamentalidade, parece que esse espaço de liberdade só pode surgir como uma reação do sujeito aos efeitos normalizadores dos regimes de poder confessional. Assim, é possível presumir que esse sujeito possa internalizar os efeitos normalizadores, i.e. as normas imanentes a esses regimes, de diferentes maneiras, posto que o poder confessional “deve percorrer a consciência do outro [do sujeito] de tal forma que esse outro internalize as leis relevantes, regras e normas para regular a si mesmo” (Ibidem, p. 72-73, tradução minha).

Podemos notar então, a partir dessa interpretação de Bevir sobre o conceito de governamentalidade empregado por Foucault, que esta concepção de sujeito parcialmente livre, em que o sujeito é livre para internalizar de diferentes maneiras as normalizações imanentes aos regimes de poder de tipo confessional, parece estar de acordo com o modelo de ética foucaultiano proposto por Foucault no *O Uso dos Prazeres*, visto que essas diferentes maneiras de reagir às normas, que são imanentes a um regime de poder confessional, parecem ser equivalentes às diferentes maneiras do sujeito se conduzir moralmente frente a essas normas, que dizem respeito respectivamente, como já vimos, à quatro tipos: ao tipo da determinação da substância ética, ao tipo do modo de sujeição, ao tipo da elaboração do trabalho ético e ao tipo da teleologia do sujeito moral, que também podem ser respectivamente denominados, seguindo Foucault (2007, p. 49), de ontologia, deontologia, ascética e teleologia das condutas morais. Por exemplo, como vimos anteriormente, na investigação da posição de Hadot quanto à condição expressa pelo item *b*, no que se refere a conduzir-se fielmente, de acordo com Foucault, um sujeito parece poder conduzir-se como sujeito fiel através de, pelo menos, oito formas diferentes dele *reagir* à norma social que prescreve que não se deve trair, a depender de como ele se constitui enquanto sujeito fiel.

Em outras palavras, um sujeito parece poder *estilizar* sua conduta fiel, de seguir a

norma prescritiva que afirma que não se deve adular, por meio de pelo menos oito estilos diferentes, estilizando-a em função de sua ontologia, de sua deontologia, de sua ascética e de sua teleologia. E este parece ser, contrariando as posições de Wolin e Hadot, o sentido propriamente estético do modelo de ética proposto por Foucault, enquanto modelo de moral mais orientado para como os sujeitos “procuram se transformar, modificar-se em seu singular e fazer de sua vida uma obra que seja portadora de certos valores estéticos” (FOUCAULT, 2007, p. 14), i.e., enquanto modelo de moral orientado para a ética. Esta também parece ser a interpretação empregada por Bevir — sobre o que significa o caráter estético do modelo de ética foucaultiano — para defender esse modelo contra duas críticas enviesadas numa interpretação “artística” do que significa esse caráter estético, e que parecem se sustentar na suposta proximidade, aparentemente assumida pelo próprio Foucault, entre esse modelo de ética e o dandismo de Baudelaire, como podemos observar neste trecho:

A primeira crítica é que sua ênfase numa produção de si estética privilegia a experiência de uma elite boêmia. Algumas vezes Foucault realmente parece fetichizar as práticas estéticas do dândi, como quando ele usa o trabalho de Bataille para completar seu conceito de transgressão, ou iguala sua ética com a prática de Baudelaire. Todavia, se nós desvelarmos seu conceito de uma estética da existência não como uma forma de arte estilizada, mas como o uso da agência de alguém para questionar normas sociais, então nós podemos afastar o dandismo para as margens de sua posição. Sua posição central aqui seria a de que nós devemos questionar identidades e normas estabelecidas para produzirmos a nós mesmos por meio de nossa conduta. O fato dele usar a palavra “estética” tem pouca significância . . . **A segunda crítica** sobre a ética de Foucault é que ela privilegia uma relação narcisística para com si mesmo acima de relações sociais. Aqui também o envolvimento de Foucault com o dandismo dá uma credibilidade real as suas críticas. Novamente, no entanto, se nós desvelarmos seu conceito de estética da existência em termos de questionamentos sobre normas sociais, nós podemos afastar o dandismo para as margens de sua posição. Sua posição central aqui seria a de que nós deveríamos ser livres para entrar em, ou permanecer afastados de, conflitos feitos em nome de qualquer coletivo que nós somos supostos a pertencer; nós deveríamos ser livres para rejeitar todas as identidades impostas. (BEVIR, 1999, p. 77, tradução minha, destaque meu)

Essas duas críticas expressam ambas as posições de Wolin e Hadot, explicitadas anteriormente, na medida em que elas defendem que o modelo de ética foucaultiano é uma espécie de dandismo e que, por isso, despreza o âmbito social da moralidade em prol de uma cultivação de si narcisística que é, como avalia Hadot, puramente estética. Configurando, conseqüentemente, um tipo de egoísmo moral, como Wolin parece sugerir em sua posição. Quanto a essa primeira crítica — de que o modelo de ética foucaultiano “privilegia a experiência de uma elite boêmia”, em razão de ser uma espécie de dandismo — como já antecipado pela nossa discussão sobre a posição de Hadot, creio que ela também pressupõe aquela concepção contingente de dandismo, do dandismo dos romancistas

ingleses e franceses do século XIX, que eram alegadamente dândis e, de fato, a elite socio-política da época. No entanto, como já vimos, se assumirmos o que parece ser a concepção necessária de dandismo, que versa sobre o código geral do dândi proposto por Baudelaire, então não fica claro como o dandismo implica em um elitismo.

Também não fica claro, quanto a essa segunda crítica de que esse modelo “privilegia uma relação narcisística para com si mesmo acima de relações sociais”, que esse dandismo incorra num egoísmo moral pois, como já vimos, ele dá relevância para as normas sociais e, conseqüentemente, para o aspecto normativo da moralidade, na medida em que o dândi cria “uma forma pessoal de originalidade dentro dos limites das convenções sociais”, de acordo com Baudelaire. Logo, se esse dandismo considera o aspecto normativo da moralidade, não me parece evidente que ele tenha que necessariamente desconsiderar o bem das outras pessoas em sua sociedade. Se ele desconsiderasse o aspecto normativo da moralidade, desconsiderando as normas socialmente prescritas, então seria plausível inferir que também desconsiderasse o bem das outras pessoas, mas ele definitivamente não ignora, considerando a definição de dandismo dada pelo próprio Baudelaire. Além do mais, como já visto pelo modelo de ética específico dos antigos gregos, também não é claro que, quanto ao aspecto constitutivo da moralidade, uma constituição individual de si não possa levar em conta também uma constituição social dos indivíduos, como evidenciado pela relação de autoridade, que os temperantes deveriam ter sobre aqueles que não eram enkráticos, prescrita em prol de uma constituição da boa ordem social.

Contudo, se essa crítica estiver comprometida, diferentemente de Wolin, apenas com a tese mais fraca de que esse modelo de ética foucaultiano dá mais relevância para o aspecto constitutivo da moralidade do que para seu aspecto normativo, sem se comprometer com a tese mais forte de que esse modelo de ética seja egoísta no que se refere ao seu aspecto normativo, então ela meramente descreve que Foucault propõe um modelo de moral mais orientado para a ética, i.e., mais orientado para o aspecto constitutivo da moral, o que é verdadeiro, mas já não parece ser mais uma crítica, apenas uma descrição da proposta de Foucault.

Agora, ainda sobre essa segunda crítica, também não me parece coerente defender, como defende Bevir, que a posição central de Foucault, ao propor esse modelo de moral mais orientado para a ética, seja a de que “nós deveríamos ser livres para rejeitar todas as identidades impostas”. Na verdade, a meu ver, a posição central de Foucault parece ser a de que, apesar de nós não sermos livres para rejeitarmos as normalizações imanentes aos regimes de poder (mesmo que ele seja do tipo confessional) e, conseqüentemente, rejeitarmos todas as identidades impostas, nós devemos ser livres para pelo menos estilizar nossas condutas morais, que são parcialmente determinadas pelas normas socialmente impostas; a parte que não é totalmente determinada parece ser, justamente, esta parte constitutiva da moralidade, referente a como um sujeito estiliza sua conduta moral que foi socialmente normalizada.

Para elucidar este ponto de discordância entre a interpretação de Bevir e a minha, tomemos novamente o exemplo da conduta de um sujeito frente à norma social que prescreve que não se deve adular. Mesmo que esse sujeito tenha uma conduta infiel, indo contra o que essa norma social prescreve, ainda assim ele será identificado/normalizado como sujeito que não seguiu a norma, mais especificamente, como sujeito infiel. Logo, neste nível normativo, parece que o sujeito sempre “joga com as cartas marcadas”, por assim dizer, na medida em que sua recusa a certas identidades normalizadas corresponde a sua aceitação de outras identidades normalizadas. Aceitar uma identidade normalizada, portanto, não é uma questão de se conduzir seguindo a norma que define essa identidade, mas também de se conduzir contrariamente a ela. Assim, não me parece plausível que seja possível, seguindo a concepção ubíqua de poder defendida por Foucault, que o sujeito moderno seja livre neste sentido proposto por Bevir, de ser livre para recusar todas as identidades socialmente impostas por meio das normalizações imanentes aos regimes de poder-saber das nossas sociedades.

Creio, como já indicado acima, que seja mais razoável defender que a liberdade necessária ao compatibilismo entre liberdade e determinismo social, que Wolin acertadamente interpreta haver na fase ética de Foucault, é a liberdade que o sujeito possui não para rejeitar qualquer identidade socialmente imposta, mas para constituir a si mesmo como sujeito moral, a depender da maneira pela qual esse sujeito se conduz moralmente, tendo em vista as diferentes maneiras de se estilizar sua conduta, no tocante aos quatro tipos de diferenças de se conduzir explicitados anteriormente (o da ontologia, o da deontologia, o da ascética e o da teleologia). Ou ainda, em termos de identidade, o sujeito é livre para internalizar/elaborar/estilizar as identidades que a ele foram impostas através das normas sociais imanentes aos regimes de poder-saber. Para simplificar, o sujeito é livre para constituir para e em si mesmo aquilo que a sociedade determinou normativamente que ele seja.

Uma sociedade maximamente livre seria aquela, por consequência, em que há poucas normas sociais instituídas, e a ênfase pode ser dada então para a constituição de si, pois como não há liberdade no espaço normativo da moral, então para sermos maximamente livres em nossas sociedades precisamos de um modelo de moral em que o aspecto normativo seja o mais conciso possível, permitindo que a ênfase seja dada a como nós elaboramos nossas condutas, frente às poucas normas impostas, a fim de nos constituirmos de diferentes maneiras. Inclusive, esse parece ser em certo sentido, com base na interpretação de Bevir sobre governamentalidade exposta anteriormente, o ideal de “um mínimo de dominação” (BEVIR, 1999, p. 74, tradução minha) sugerido por Foucault, no sentido de que nessa sociedade, normativamente rudimentar, os indivíduos são mais livres, negativa e positivamente, para serem diferentes: negativamente porque não são tão determinados normativamente, graças à redução no tamanho do espaço normativo, resultando numa redução da normalização, possibilitando que as pessoas tenham condutas mais diferenci-

adas umas das outras (*condutivamente* falando), e positivamente porque podem elaborar *constitutivamente* suas condutas de maneiras tão diferentes, que não seria implausível pensar que possam atribuir a elas um caráter único, original.

Alguém poderia objetar, no entanto, que essa sociedade maximamente livre é necessariamente egoísta no tocante ao espaço normativo de sua moral, pois para que esse espaço seja o menor possível é preciso que nele haja apenas prescrições egoístas, que digam respeito ao que é individualmente certo para os sujeitos dessa sociedade fazerem. Senão, se elas também derem relevância ao que é universalmente certo, então o espaço normativo dessa sociedade será maior do que o menor possível e, portanto, ela não será uma sociedade maximamente livre.

Para ilustrar essa objeção, tomemos novamente como exemplo a conduta fiel de um sujeito frente à norma que prescreve que não se deve trair. Num espaço normativo egoísta tal norma presumivelmente não existiria, pois ela pressupõe uma consideração universal do bem das partes envolvidas em questão, e não apenas individual. Por sua vez, numa consideração meramente individual do bem das partes envolvidas, do cônjuge que comete e do cônjuge que sofre o adultério, o sujeito que comete o adultério estaria comprometido apenas com o seu próprio bem estar, e se ele resolvesse ser fiel, esta sua conduta não estaria vinculada a uma norma que prescreve categoricamente “seja fiel”, levando em conta o bem estar de quem sofre o adultério, mas sim a uma norma geral do tipo “faça o que é melhor para você”, que pelas circunstâncias em que se encontra esse sujeito, talvez por medo de que sua infidelidade lhe traga consequências ruins caso seja descoberta, poderia-se aplicar contingencialmente à prescrição mais específica “seja fiel”. Essencialmente, portanto, cada sujeito nessa sociedade normativamente egoísta teria que agir conforme apenas uma norma, a de que “deve-se fazer o que é melhor para você mesmo”, evidenciando o quão conciso este espaço normativo seria caso fosse egoísta, o que plausivelmente daria a maior liberdade (condutiva e constitutiva) possível, posto que esses sujeitos egoístas, dessa sociedade maximamente livre, teriam a maior variedade de condutas possível (todas aquelas que forem melhores para si mesmos, independentemente do quão piores elas sejam do ponto de vista universal), e também, conseqüentemente, a maior variedade possível de estilos de constituição dessas condutas.

Essa objeção, contudo, não é razoável por pelo menos dois motivos: primeiro que para Foucault, segundo Bevir (1999, p. 74), uma sociedade maximamente livre é tal que seus sujeitos são normalizados apenas por normas imanentes a regimes de poder do tipo confessional e, portanto, normalizados de forma não violenta, o que obviamente não seria o caso numa sociedade de egoístas, na qual é permitido aos sujeitos usarem uns aos outros como meros meios para seus fins privados, desde que estes usos lhes tragam, individualmente, os melhores resultados; segundo que esta defesa de um modelo de moral normativamente egoísta, que tem como objetivo alcançar uma sociedade maximamente livre (condutiva e constitutivamente), é uma defesa *self-defeating*, i.e., uma defesa que se

auto-derrota, na medida em que esse objetivo é pior alcançado quando se tenta alcançá-lo desta forma, reduzindo ao máximo o espaço normativo da moral, posto que, em consonância com o primeiro motivo, condutas agressivas, que desconsideram o bem universal, privam os indivíduos agredidos de suas respectivas liberdades condutivas e constitutivas, tornando essa sociedade presumivelmente menos livre do que ela seria se tivesse um espaço normativo maior, ao levar em conta o bem universal de seus indivíduos. Em suma, falar em uma sociedade de egoístas parece ser um contrassenso: se existe uma sociedade então seus indivíduos não são normativamente permitidos a serem sempre egoístas. Mais fortemente, pode-se assumir que este é um fato empírico sobre a moralidade enquanto fenômeno social: para que uma sociedade seja constituída e mantida viva, é requerido dela algum nível de altruísmo, evidenciado pela cooperação mútua de seus indivíduos.

4 SOBRE ESSE MODELO SER ANTI-REALISTA E ABOLICIONISTA

Vemos, portanto, que não temos boas razões para acreditar que o modelo de moral proposto por Foucault incorre necessariamente numa forma de egoísmo moral — seja porque ele é dandista ou porque ele segue um ideal de mínimo de dominação. Na verdade, pelo que compreendi, creio que Foucault não estava interessado em defender alguma teoria normativa sobre a moral, seja ela egoísta ou qualquer outra em específico, mas sim em apontar que a moralidade não pode ser resumida ao seu aspecto normativo (independentemente dele ser egoisticamente orientado ou não), já que ela também possui um aspecto constitutivo que é correlato ao normativo. No que se refere à ética normativa, então, parece que Foucault está interessado em mostrar que, em comparação a esse modelo de moral mais orientado para a ética, nosso modelo de moral moderno tradicional é muito mais orientado para o código do que para a ética. Assim, seguindo Richard Shusterman (1988, p. 342) em seu artigo *Postmodernist Aestheticism: A New Moral Philosophy*, podemos inferir que Foucault, ao menos indiretamente, é apenas um dos defensores da tese de que, na modernidade, a “ética” (enquanto modelo de moral mais orientado para o aspecto constitutivo) é subdeterminada pela “moralidade” (enquanto modelo de moral mais orientado para o aspecto normativo). Em outras palavras, da tese de que a moralidade não é suficiente para explicar e justificar como nós devemos agir, pois ela desconsidera, segundo Shusterman (Idem), uma “série de considerações de valor e bondade relacionadas a como alguém deve viver” que não são, a princípio, universalizáveis.

No caso do modelo foucaultiano, podemos inferir que essas considerações, desconsideradas pelo modelo de moral moderno (mais orientado para o aspecto normativo), dizem respeito ao aspecto constitutivo da moralidade. Como um agente deve se constituir, em si e para si, como sujeito honesto, por exemplo, não é uma problematização que pode ser universalizada (pois ele deve se constituir em si e para si, narcisisticamente), não-obstante a norma moral que prescreve “não mentirás”, sobre a qual o agente se constitui como sujeito honesto, seja universalizável. Generalizando: como um agente deve se constituir, em si e para si, como sujeito de suas condutas morais, não é uma problematização que pode ser universalizada. Logo, na medida em que o modelo de moral moderna, orientada para o aspecto normativo, considera somente fatores que dizem respeito a como devemos tratar os outros (e portanto universalizáveis), essa moral moderna desconsidera estes fatores constitutivos que dizem respeito às problematizações sobre como devemos nos tratar por e para nós mesmos, narcisisticamente, a fim de nos constituirmos como sujeitos morais. Ao defender que nós podemos dar mais espaço para esses fatores constitutivos, que não podem ser devidamente considerados por um modelo de moral orientado para o aspecto normativo (como a moral moderna tradicional), Foucault não está defendendo um egoísmo moral ou qualquer outra teoria referente ao aspecto normativo da moral, mas

apenas defendendo que deveríamos orientar nossa moral mais para o aspecto constitutivo do que para o normativo, para que assim possamos ser parcialmente livres.

Outra tese contra esse modelo de moral moderno tradicional, que podemos inferir ter sido defendida por Foucault e também por outros pensadores pós-modernos que propuseram um modelo de moral estético — como Richard Rorty, segundo Shusterman (1988, p. 341) —, é a de que esse modelo é teoricamente fundacionalista e portanto injustificado, na medida em que qualquer tentativa de justificar a moralidade sobre alguma fundação, sobre alguma característica essencial da humanidade, é fadada ao fracasso (posto que não existe qualquer característica que seja essencial a todos os humanos). Como já vimos anteriormente, Foucault critica em sua fase genealógica a concepção liberal de sujeito *fundante*, que defende a existência de uma característica essencial aos humanos: a autonomia. O adjetivo “fundante” aqui é bastante sugestivo, ele sugere que é sobre essa concepção de sujeito que a teoria moral moderna tradicional é *fundada* e, portanto, justificada. Talvez o exemplo filosófico mais seminal deste empreendimento fundacionalista moderno, de tentar fundar a moral sobre uma autonomia que é alegadamente essencial aos humanos, pode ser encontrado na filosofia moral de Kant.

De acordo com Shusterman (Ibidem, p. 339-340), aqui seguindo principalmente Bernard Williams e Lyotard, essa tentativa de fundar a moral sobre alguma característica essencial dos humanos está fadada ao fracasso porque quando investigamos empiricamente (historicamente, sociologicamente, biologicamente, antropologicamente, etc.) o ser humano, nos deparamos com uma variedade de características e identidades humanadas que são aparentemente contingentes e que portanto, por não serem necessárias aos humanos, não servem como alicerce para a fundamentação da moral. Esta também parece ser, essencialmente, a crítica arque-genealógica que Foucault faz em geral a qualquer identidade ou característica que seja alegadamente necessária/essencial: se essa identidade ou característica tiver sua existência possibilitada por condições de possibilidade imanentes a regimes de poder/saber que são historicamente determinados, então ela é contingente, pois se não houvessem tais condições essa identidade não existiria. No caso da identidade de sujeito autônomo alegadamente necessária aos humanos, como já indicado anteriormente, Foucault desmascara sua necessidade ao mostrar que se não fosse um certo regime de saber/poder moderno ocidental, referente a um saber que na modernidade se torna científico e a um poder que se torna disciplinar (ambos reforçando-se mutuamente), ela não existiria.

Por consequência, já que não conseguimos realmente descobrir as verdades morais normativas por meio dessas identidades alegadamente necessárias, Foucault parece então nos atentar para o caráter construtivo/contingente da moralidade, como se ele estivesse nos dizendo: “veja, esse modelo de moral moderno, mais orientado para as normas (que seriam supostamente derivadas de uma identidade necessária aos humanos), não é o único modelo possível, há um exemplo histórico de modelo de moral que era bem menos orientado

para esse aspecto normativo, que diz respeito a verdades morais necessárias, e bem mais orientado para o aspecto constitutivo da moralidade que diz respeito a verdades morais construídas ou, melhor, constituídas”. Em outras palavras, se não há realmente verdades morais normativas a serem seguidas (derivadas de uma realidade necessária), então parece razoável, tendo em vista que a moralidade normativa não é realmente justificada, que nós escolhamos dar mais espaço para a parte constitutiva/construída da moral, i.e., para a parte ética.

Seguindo Shusterman (Ibidem, p. 342), uma das possíveis implicações deste anti-realismo, que podemos vislumbrar no modelo de moral proposto por Foucault, é a de que, posto que não há qualquer necessidade em como devemos nos constituir como sujeitos morais, decidir quais verdades morais construídas devemos seguir se torna uma questão meramente “estética”, i.e., de gosto ou apreciação: se não é necessário que nós devemos nos constituir de qualquer maneira específica, então nós podemos nos constituir da maneira que mais apreciamos. Contudo, apesar de nenhuma maneira de se constituir ser realmente errada (por referência a uma realidade que exista independentemente dos nossos desejos), as diferentes maneiras de se constituir como sujeito moral, i.e., de estilizar a sua conduta moral, ainda são passíveis de *problematização* moral, porque apesar dos julgamentos morais sobre como devemos nos constituir expressarem crenças que não são absolutamente verdadeiras ou falsas, ainda assim elas podem ser relativamente verdadeiras ou falsas (verdadeiras ou falsas em relação a qualquer fim constitutivo em questão, i.e., a qualquer estilo de conduta que seja apreciado). No caso do modelo de moral da Grécia Antiga, certos comportamentos sexuais eram *problematizados*: as pessoas emitiam julgamentos morais sobre como alguém, se quisesse ser temperante, deveria então estilizar suas condutas sexuais para se constituir como sujeito temperante. Veja que, caso alguém estiliza-se suas condutas sexuais de maneira não-temperante, ela não seria julgada como alguém que realmente errou em não ser temperante, pois não era uma verdade moral absoluta que todo agente deveria se constituir como sujeito temperante¹.

Mais precisamente, com base em Joel Marks (2012, p. 13-14), podemos dizer que esses julgamentos morais sobre como os gregos deveriam estilizar suas condutas sexuais, elaborados a partir das problematizações que os moralistas gregos faziam sobre elas, não são categóricos, dada a forma *hipotética* das proposições que elas expressam (e.g., *se* você quiser ser temperante, *então* você deve se relacionar com sua esposa de maneira fiel). Eles não são categóricos porque julgamentos categóricos são, por sua vez, julgamentos que não são hipotéticos, ou seja, eles são verdadeiros ou falsos absolutamente (verdadeiros ou falsos, simplesmente), e não relativamente, como no caso dos julgamentos hipotéticos — que são verdadeiros ou falsos em relação à verdade do antecedente da condicional “se ... então”. Julgamentos morais categóricos, portanto, são os julgamentos do espaço

¹ Mesmo que, levando em conta estas problematizações dos moralistas gregos, a identidade de sujeito temperante fosse aparentemente defendida como justificada “na satisfação das verdadeiras necessidades [...] na verdadeira hierarquia [e no] que se é verdadeiramente” (FOUCAULT, 2007, p. 114)

normativo da moral. Por exemplo, o julgamento moral normativo “Não matarás” expressa uma proposição imperativa que parece ser verdadeira absolutamente, independentemente de matar ser desejado/apreciado ou não por nós. Já no caso dos julgamentos morais constitutivos, que são hipotéticos e portanto relativos, o imperativo constitutivo que eles expressam é verdadeiro ou falso em relação ao estilo em questão, em relação a se ele é desejado ou não: e.g., se você desejar ser temperante, então você deve ter relações sexuais de forma moderada.

Podemos notar, então, que uma característica distintiva importante entre estes dois tipos de julgamentos morais, normativos (categóricos) e constitutivos (hipotéticos), é a autoritariedade de seus imperativos: os julgamentos normativos expressam imperativos autoritários, e os constitutivos não, pois os julgamentos normativos, por serem categóricos, devem ser seguidos independentemente dos nossos desejos. De acordo com Stephen Ingram (2015, p. 230), os julgamentos normativos serem autoritários significa que nós sentimos que não é possível “escapar” dos comandos expressos em seus imperativos, i.e., não é possível rejeitá-los de maneira legítima, da mesma forma como é possível rejeitar os imperativos expressos por julgamentos hipotéticos, pois no caso deles parece legítimo recusar o imperativo se não aceitamos o antecedente da condicional “se ... então”. Por exemplo, se não desejamos emagrecer, então podemos legitimamente nos recusar a seguir o imperativo “faça exercícios”. Neste sentido de escapabilidade, portanto, parece que nós somos livres para não seguirmos os imperativos expressos pelos julgamentos morais hipotéticos e, por outro lado, não somos igualmente livres para não seguirmos os imperativos expressos pelos julgamentos morais categóricos.

O seguinte trecho do *Uso dos Prazeres*, em que Foucault ressalta como os gregos antigos eram normativamente livres no que se refere a suas condutas sexuais, embora elas fossem apreciadas por uma série de julgamentos morais constitutivos, evidencia bem essa distinção entre julgamentos morais normativos e julgamentos morais constitutivos, no que concerne à liberdade (enquanto escapabilidade) dos agentes em se recusarem a seguir seus imperativos:

A reflexão moral dos gregos sobre o comportamento sexual não procurou justificar interdições, mas estilizar uma liberdade: aquela que o homem “livre” exerce em sua atividade. Daí o que pode passar, à primeira vista, por paradoxo: os gregos praticaram, aceitaram e valorizaram as relações entre homens e rapazes: e, contudo, seus filósofos conceberam e edificaram, a esse respeito, uma moral de abstenção. Eles admitiriam perfeitamente que um homem casado pudesse procurar seus prazeres sexuais fora do casamento e, no entanto, seus moralistas conceberam o princípio de uma vida matrimonial em que o marido só teria relação com a própria esposa. Eles jamais conceberam o prazer sexual como um mal em si mesmo ou podendo fazer parte dos estigmas naturais de um pecado; e, contudo, seus médicos se inquietaram com as relações entre a atividade sexual e a saúde, e desenvolveram toda uma reflexão sobre os perigos de sua prática. (FOUCAULT, 2007, p. 125)

O aparente “paradoxo”, ao qual nos atenta Foucault na citação acima, surge quando

por um lado, no que concerne ao aspecto normativo da moralidade (que é categórico e, portanto, autoritário), o homem grego era “livre” para conduzir-se sexualmente, posto que o enfoque da moralidade, no que tange às atividades sexuais, não estava nas normas que prescreviam como eles deveriam se comportar sexualmente, e por outro lado, no que concerne ao aspecto constitutivo da moralidade (que é hipotético e, portanto, “escapável”), os moralistas e médicos gregos elaboraram toda uma reflexão moral sobre como o homem grego deveria se comportar sexualmente se quisesse ser temperante. Logo, alguém poderia achar paradoxal que o homem grego fosse “livre” para agir sexualmente (e, portanto, *não devesse* agir de qualquer maneira específica), mas ao mesmo tempo *devesse* agir sexualmente de tal e tal modo. O paradoxo se dissolve quando compreendemos os dois sentidos de “dever” moral aqui envolvidos: um dever no sentido categórico e outro dever no sentido hipotético. O homem grego não devia, categoricamente, agir sexualmente de qualquer maneira específica, ao mesmo tempo que devia, *hipoteticamente*, agir sexualmente de tal e de tal modo — sendo fiel, não cometendo dispêndio sexual, etc. — *se quisesse ser temperante*. Há quem diga, inclusive, que esse sentido hipotético de dever “moral” não pode ser propriamente moral, uma vez que somente o sentido categórico de dever seria propriamente moral, e que devemos denominar esse sentido hipotético de dever como sendo propriamente racional (usualmente chamado de dever prudencial), em vez de moral. Não me interessa aqui, contudo, defender o uso de um sentido ou do outro.

Sistematizando esta posição anti-realista de Foucault, concernente a essa tese de que o modelo de moral moderno, por ser fundacionalista (e, portanto, defender a existência de verdades morais absolutas e, por consequência, de julgamentos morais categóricos), é injustificado, podemos dizer que ela é uma posição epistemológica da metaética chamada contemporaneamente de teoria do erro, que é uma teoria que pode ser definida em linhas gerais pela defesa que faz de duas teses, uma semântica e outra ontológica — de acordo com Andrew Fisher (2011, p. 40-51). A semântica consiste na defesa da afirmação de que julgamentos morais normativos expressam crenças (em vez de estados mentais não-cognitivos, como desejos, por exemplo). E a ontológica, por sua vez, consiste na defesa da afirmação de que não existe uma realidade moral absoluta. Logo, o teorista do erro infere a tese epistemológica de que essas crenças, expressas pelos julgamentos morais normativos, não são absolutamente verdadeiras, ou ainda, de que elas não são realmente verdadeiras, pois elas falham em se referir a alguma realidade moral absoluta (porque não existe uma realidade moral absoluta).

Tipicamente, seguindo Ingram (2015, p. 231), existem três caminhos a serem seguidos pelos defensores da teoria do erro frente a tese de que todos os nossos julgamentos morais categóricos são sistematicamente falsos (porque falham em se referir a alguma realidade absoluta): o conservacionismo, o ficcionalismo e o abolicionismo. O conservacionismo pode ser definido pela defesa que faz da tese de que, mesmo que as crenças expressas pelos julgamentos morais normativos sejam sistematicamente falsas, nós devemos manter

nosso discurso moral normativo por causa de sua utilidade. O ficcionalismo, por sua vez, pela defesa que faz da tese de que nós devemos considerar nosso discurso moral normativo como uma “ficção útil”. O abolicionismo, por último, pela defesa que faz da tese de que nós devemos eliminar esse discurso moral normativo (seja ele fictício ou não). Em suma, portanto, parece que o teorista do erro tem duas opções²: manter nosso discurso moral normativo (como ficção, no caso do ficcionalismo, ou não, no caso do conservacionismo), tendo em vista a sua utilidade (apesar de sua falsidade sistemática), ou abandoná-lo, tendo em vista sua falsidade e também sua desutilidade — ao menos, a princípio, quanto a liberdade dos agentes frente a autoridade categórica da moral normativa, como já adiantamos anteriormente.

No que se segue, com base principalmente em Ingram, investigarei qual dessas duas opções parece ser a mais apropriada ao modelo de moral mais orientado para a ética proposto por Foucault, assumindo que (com ele) Foucault esteja defendendo ou se apoiando em uma espécie de teoria do erro, ao menos implicitamente. Uma hipótese política que será crucial para avaliarmos qual dessas duas posições seria a mais adequada, levando em conta os propósitos desse modelo, é aquela que expressa o já mencionado ideal de mínimo de dominação (como interpretado por Bevir em sua análise do conceito de governamentalidade de Foucault), segundo o qual uma sociedade é maximamente livre quando tem o mínimo possível de normas sociais instituídas. Ela é crucial porque, a princípio, parece que o abolicionismo reduziria drasticamente a quantidade de normas sociais instituídas se levarmos a sério sua tese de que devemos eliminar nossas normas morais e, portanto, ele parece ser a opção mais adequada ao ideal de mínimo de dominação, não só porque reduziria consideravelmente o espaço normativo da moralidade, mas também porque a autoridade das normas morais, por serem categóricas, não permitiria aos agentes morais que eles fossem maximamente livres.

Uma primeira objeção ao teorista do erro escolher a opção abolicionista: assim como a proposta desse modelo de moral ser normativamente egoísta se auto-derrota, em relação ao objetivo de se alcançar uma sociedade maximamente livre (segundo o ideal de mínimo de dominação), alguém também poderia achar plausível, à primeira vista, que a proposta dele ser abolicionista também se auto-derrota, pois não havendo normas morais numa sociedade as pessoas seriam mais violentas umas com as outras, já que, como defende o ficcionalista Joyce (*Ibidem*, p. 235), não seria suficiente, para que elas não agissem violentamente, que elas soubessem que não agir violentamente umas com as outras seria mais interessante para elas a longo prazo, porque saber disso não é suficiente para que elas não ajam contra seus melhores interesses por causa de uma fraqueza em suas vontades; logo, para assegurar que as pessoas não “caiam em tentação”, por assim dizer, também é

² Como bem defende Ingram (2015, p. 242-246), entretanto, a opção abolicionista não é teoricamente viável apenas para os teóricos do erro, que são anti-realista, mas também para o realista que, mesmo acreditando na existência de uma realidade moral absoluta ainda assim pode concordar que os prejuízos de mantermos nossas normas morais são altos o suficiente para que devamos nos livrar delas

necessário que haja normas morais que comandem, de maneira autoritária, as pessoas a agirem conforme seus melhores interesses.

Em outras palavras, mesmo que as pessoas devessem, no sentido hipotético/prudencial de dever, agir de forma não violenta, elas ainda assim poderiam legitimamente agir de forma violenta, pois mesmo que agir de forma violenta não seja o mais interessante para elas a longo prazo, ainda assim elas poderiam, num momento de fortes emoções, desejar tão fortemente agir de forma violenta a ponto de que este desejo enfraqueça suas percepções sobre qual é a melhor coisa a se fazer, tendo em vista seus interesses a longo prazo. Um exemplo claro disto, de como nós podemos, por conta de uma fraqueza em nossa vontade de agir conforme nossos melhores interesses, agir contra o que devemos hipoteticamente fazer, é o do fumante que, mesmo sabendo que ele não deve hipoteticamente fumar (se quiser ter uma boa saúde), muitas vezes vacila em sua vontade de fazer o que é melhor para sua saúde e acaba fumando outro cigarro. Da mesma forma, no caso da moralidade dos gregos antigos, um homem grego podia falhar em ser temperante, mesmo sabendo que ser temperante era do seu melhor interesse, por não conseguir dominar a si mesmo; assim, ele podia ir legitimamente contra as prescrições das normas constitutivas propostas pelos moralistas e médicos gregos, sobre como ele devia se relacionar sexualmente se quisesse ser temperante. Em suma, essa primeira objeção defende que se as normas hipotéticas, como as normas do espaço constitutivo da moral, não são interdições, como são as normas categóricas do espaço normativo da moral, então elas não são suficientes para garantir que os indivíduos de uma sociedade não tenham condutas violentas, pois mesmo que eles saibam que não ser violento é mais interessante do que ser violento, a longo prazo, ainda assim eles podem legitimamente recusar essas normas hipotéticas ao quererem ser violentas, recusando o antecedente da condicional dessas normas hipotéticas “se quiser fazer o que é melhor para seu interesse a longo prazo, então não tenha condutas violentas”.

Os abolicionistas podem responder a essa objeção, de acordo com Ingram (Ibidem, p. 236), defendendo que uma educação prudencial, a partir de “certos mecanismos não-morais” (Idem, tradução minha), ajudaria as pessoas a manterem sua força de vontade para agir conforme seus melhores interesses a longo prazo. Ingram (Idem) sugere, como exemplo dessa educação prudencial defendida pelos abolicionistas, a implementação de um sistema de recompensas e punições para treinar as crianças a agirem conforme seus melhores interesses a longo prazo. Veja, é importante lembrar que em sociedades não-abolicionistas, que possuem normas morais, também parece ser necessário que as pessoas sejam educadas: educadas a agirem conforme essas normas morais, independentemente de suas inclinações para agirem contra elas, por meio de uma educação moral. Logo, a princípio, não parece que a mera existência de normas morais implique que as pessoas vão obedecê-las, independentemente de suas inclinações e interesses a curto prazo, assim como a mera existência de normas constitutivas/prudenciais não implica que as pessoas

vão segui-las, independentemente da fraqueza de suas vontades em agir conforme seus melhores interesses a longo prazo. Em ambos os tipos de sociedade, abolicionista e não-abolicionista, parece necessário que exista alguma forma de educação para que as pessoas respeitem as normas de sua sociedade. Agora, o objetor do abolicionismo poderia tentar mostrar que a educação moral é mais efetiva em suprimir as inclinações das pessoas para agirem contra as normas morais do que a educação prudencial é em suprimir a fraqueza de vontade das pessoas em agir segundo as normas prudenciais, conforme seus melhores interesses a longo prazo. Contudo, não me parece que o objetor conseguirá mostrar, seja de maneira *a priori* ou *a posteriori*, que a educação moral é mais efetiva que a educação prudencial.

Também vale salientar, no que concerne a esta questão de como suprimir as inclinações que as pessoas podem ter contra as normas de sua sociedade, a importância que as normas legais teriam numa sociedade do tipo abolicionista. Sejam honestos, em sociedades que não são abolicionistas, como a nossa, as pessoas recorrentemente agem conforme as normas morais não por respeito as normas morais, mas porque temem serem punidas ao infringirem as normas legais que são coincidentes com as normas morais em questão — em termos kantianos, elas recorrentemente agem *conforme* o dever (tendo em vista as consequências legais de se infringir a lei), e não *por* dever. Portanto, nas sociedades não-abolicionistas, pode ser que as normas legais possuam um papel tão ou mais fundamental que a educação moral em suprimir nossas inclinações para agir contra as normas morais. Numa sociedade abolicionista, entretanto, também existiriam normas legais. Logo, mesmo que a educação prudencial seja menos efetiva que a educação moral, pode ser que esta diferença entre a efetividade da educação prudencial e da educação moral não seja tão relevante se considerarmos a importância que as normas legais também teriam numa sociedade abolicionista, no que diz respeito a suprimir a fraqueza de vontade das pessoas em agir segundo as normas constitutivas/prudenciais. Um defensor da teoria do direito natural ainda poderia objetar o abolicionismo, quanto a esse ponto, ao defender que normas legais que não são fundamentadas em normas morais não serão vistas como legítimas e, portanto, não serão respeitadas. Um teorista do erro, no entanto, diria que as pessoas estão iludidas em achar que as normas morais podem realmente legitimar normas legais se, por sua vez, essas normas morais não são realmente legítimas, e que uma educação adequada poderia emancipar as pessoas desta situação ilusória, de modo que elas não mais acreditariam que normas legais precisam ser fundamentadas em normas morais para serem legítimas.

Vejam agora uma segunda objeção à tese de que uma sociedade abolicionista é mais adequada ao ideal de mínimo de dominação, como interpretado por Bevir em sua análise sobre o conceito foucaultiano de governamentalidade. Segundo Ingram (Ibidem, 234-235), um dos atrativos de se preservar as normas morais de uma sociedade, como identificado por Daniel Nolan, Greg Restall e Caroline West, é o de que elas possuem o importante

papel de regular os conflitos de intenção que ocorrem entre as pessoas dessa sociedade, em situações em que elas desejam agir de maneiras conflitantes. Para ilustrar este papel resolutivo das normas morais, vamos considerar um exemplo trivial de uma situação em que duas pessoas desejam agir de maneira conflitante, na qual uma delas quer transar com a outra e essa outra não quer transar com ela. De acordo com a moralidade do senso comum, há uma norma moral que proíbe essa pessoa de forçar a outra pessoa a transar com ela (porque o estupro é errado), posto que a autonomia das pessoas, i.e., elas não poderem ser usadas como meros meios, é algo moralmente valioso. Um exemplo menos trivial, desta capacidade de resolver conflitos que as normas morais possuem (para que eles não sejam resolvidos de forma violenta), é o de uma situação em que um grupo de pessoas de uma empresa, de uma certa sociedade não-abolicionista, tem que decidir se aumenta sua produtividade às custas de um aumento substancial da sua emissão de carbono. Existe um conflito de interesses sobre como esse grupo deve agir: algumas pessoas do grupo querem aumentar a produtividade às custas de um aumento na poluição, outras não. No entanto, se todos do grupo reconhecerem que poluir é realmente errado (independentemente do que as pessoas querem), então parece mais provável que o conflito seja resolvido do que se poluir não fosse realmente errado e dever ou não poluir dependesse dos interesses das pessoas envolvidas, pois dado que os interesses são conflitantes, não haveria resolução do conflito a menos que uma das partes conflitantes mude de interesse, ou que uma das partes force a outra, de maneira violenta, a seguir seu interesse. Portanto, na medida em que as normas morais têm o papel de resolver esses conflitos para que eles não sejam resolvidos de forma violenta, ou seja, para preservar a liberdade das pessoas dessa sociedade, as normas morais possuem um papel significativo em preservar a liberdade — enquanto autonomia — das pessoas. Logo, o abolicionista que defende a abolição das normas morais a fim de alcançar uma sociedade maximamente livre, segundo o ideal de mínimo de dominação, parece novamente defender uma proposta que se auto-derrota, tendo em vista a alegada importância que as normas morais possuem para preservar a autonomia das pessoas de uma sociedade não-abolicionista, por meio da resolução de conflitos de maneira não violenta.

Contra essa objeção, um abolicionista poderia defender que os ficcionalistas e conservacionistas (ou, no geral, quem defende a importância das normas morais para se resolver conflitos) superestimam o valor das normas morais no que se refere a sua capacidade de resolver conflitos e, por consequência, de preservar a autonomia dos indivíduos de uma sociedade não-abolicionista — de acordo com a exposição feita por Ingram (*Ibidem*, p. 239-241) do “Argumento do Conflito” de Hinckfuss. Na verdade, se considerarmos que conflitos são geralmente resolvidos quando as partes conflitantes comprometem-se em ceder uma parte do que elas desejam fazer, a fim de se alcançar um meio termo entre o que as duas partes desejavam, então é plausível pensar que as normas morais podem atrapalhar, mais do que ajudar, na resolução de conflitos. Elas podem atrapalhar porque, como

já vimos, expressam prescrições categoricamente autoritárias e, portanto, inescapáveis: não existem condições segundo as quais alguém possa legitimamente se recusar a segui-las. Logo, se uma das partes de um conflito acredita que deve fazer A porque é a coisa certa a se fazer, e a outra parte acredita que deve fazer o contrário de A porque é a coisa certa a se fazer, então nenhuma das partes estará disposta a ceder seu desejo em fazer a coisa certa para alcançar um meio termo e, assim, resolver esse conflito de interesses, pois ambas acreditam que elas devem fazer a coisa certa e ponto, mas cada uma acha que a coisa certa a se fazer é contrária a que a outra acha que é certa.

Nas palavras de Ingram, nestes casos de conflito moral, “ao menos que consigam te convencer que você está equivocado, você pode compreensivelmente considerar que a única saída do conflito é a sua saída [i.e, o seu jeito] ou a saída da porta” (Ibidem, p. 240, tradução minha). Um exemplo deste tipo de conflito, em que as partes conflitantes enraízam suas posições em cima de suas respectivas crenças morais, pode ser identificado em discussões sobre se o aborto é uma ação que deve ou não ser permitida. Em nossa sociedade não-abolicionista, essas discussões resumem-se num conflito moral entre duas posições: a de que o aborto não deve ser permitido porque é moralmente proibido (por ser errado), e a de que o aborto deve ser permitido porque é moralmente permitido (por não ser errado). Como podemos observar, dificilmente duas pessoas que tenham essas posições discordantes acabam resolvendo esse conflito, após discutirem sobre se o aborto deve ou não ser permitido, quando elas têm em vista o estatuto moral da ação abortiva. Como consequência desse conflito não ser resolvido numa comunidade de agentes morais, podemos frequentemente notar que, em nossa sociedade não-abolicionista na qual o aborto é legalmente proibido (justamente porque o conflito moral ainda não foi resolvido), o interesse de uma mulher que quer fazer o aborto é desconsiderado — dada a dominação de gênero que existe nesta sociedade patriarcal — e ela é requirida, contra o seu consentimento (e, portanto, de forma violenta), a não abortar. Ilustrando o ponto do abolicionista, é bastante comum ouvirmos as pessoas falarem que “o aborto não é uma questão moral, mas sim de saúde pública”, numa tentativa de resolver esse conflito ao retirá-lo do campo das normas morais, que fazem com que as pessoas enraízem suas posições e não queiram cedê-las a fim de resolver o conflito, e colocá-lo no campo das normas prudenciais (do tipo hipotético, como a seguinte: “se nós nos importamos com a saúde das mulheres de nossa sociedade, então o aborto deve ser permitido), que por não serem categóricas não fazem com que as pessoas enraízem suas posições, já que, assim posto, a resolução do conflito que não é mais moral parece mais viável.

Outro exemplo, sugerido por Ingram (Ibidem, p. 241), de como esta mudança de perspectiva de como encaramos nossos conflitos normativos — da moral para a prudencial — faria com que a resolução deles fosse mais viável, é o do conflito sobre se o governo dos Estados Unidos da América deve parar de financiar a guerra ao terror ou não. Na perspectiva moral do conflito, por um lado, há quem defenda que a guerra ao terror

é certa e, portanto, o governo da América deve continuar o financiamento, por outro lado, há quem defenda que a guerra ao terror é errada e, portanto, o governo deve parar de financiá-la. Logo, com as pessoas enraizadas em um dos lados desse conflito moral, ele não é resolvido e o governo da América, poderoso como é, se utiliza desta indecisão moral para continuar com a guerra ao terror. No entanto, se considerarmos a perspectiva prudencial do conflito, vemos que o conflito seria mais facilmente resolvido, posto que a vasta maioria dos cidadãos americanos têm o interesse de que a guerra ao terror acabe: portanto, a norma prudencial “se for do nosso interesse acabar com a guerra ao terror, então devemos acabar com a guerra ao terror” prescreveria que o governo da América deve acabar com a guerra ao terror. É importante salientar, contudo, que os abolicionistas não acreditam que numa sociedade abolicionista os conflitos não existiriam e as pessoas não teriam mais crenças normativas enraizadas, como bem nos atenta Ingram (Idem). Talvez esse conflito, sobre se o governo da América deve continuar com a guerra ao terror ou não, ainda persista mesmo se ele for encarado por uma perspectiva prudencial, ao invés de moral, por que as pessoas ainda poderiam enraizar suas posições conflitantes, mesmo que o enraizamento não seja causado pelo caráter autoritário das normais morais. O ponto do abolicionista é simplesmente o de que, tendo em vista que ao menos a princípio as pessoas não teriam razão para enraizar suas crenças normativas se elas não fossem morais, assim como elas têm razão para enraizar caso elas sejam (a razão de que elas são categoricamente autoritárias), os conflitos normativos seriam a princípio mais facilmente resolvidos e, conseqüentemente, seria mais difícil que eles viessem a ser resolvidos de forma violenta.

Analisei duas possíveis objeções ao teorista do erro que deseja seguir o ideal de mínimo de dominação, como parece ser o caso de Foucault, e que defende que nós devemos optar por uma sociedade abolicionista; ambas tentaram mostrar que não é possível que uma sociedade seja abolicionista e também maximamente livre, seguindo o ideal de mínimo de dominação. Creio, pelo que foi exposto, que essas objeções não conseguiriam mostrar de maneira decisiva a impossibilidade de uma sociedade abolicionista e maximamente livre. Agora, para finalizar a análise do modelo de moral proposto por Foucault, argumentarei a favor da tese de que uma sociedade maximamente livre tem de ser necessariamente abolicionista.

A razão de eu acreditar que uma sociedade ser abolicionista é condição necessária para que ela seja maximamente livre é a de que, como já adiantado anteriormente, as normas morais são categoricamente autoritárias e, portanto, inescapáveis: não somos livres para não segui-las, i.e., nós devemos segui-las independentemente de consentirmos ou não com suas prescrições. Logo, me parece que as normas morais são formalmente violentas, pois elas normalizam as condutas morais desconsiderando se os agentes querem ou não segui-las, ou seja, independentemente do consentimento deles. Ora, como já vimos, uma das condições necessárias para que uma sociedade seja maximamente livre, segundo o ideal de

mínimo de dominação, é a de que as pessoas dessa sociedade sejam normalizadas apenas por normas imanentes a regimes de poder do tipo confessional, que por dependerem do consentimento das pessoas não são violentas. Assim, dado que normas morais não seriam normas imanentes a regimes de poder do tipo confessional, uma vez que elas são formalmente violentas, parece necessário que uma sociedade maximamente livre não tenha normas morais. Ademais, também temos uma razão mais trivial para acreditar que uma sociedade maximamente livre tenha que ser abolicionista: a de que uma sociedade maximamente livre teria que ter o menor espaço normativo possível, e não me parece que uma sociedade que tenha normas morais no seu espaço normativo, o que plausivelmente implica que ela também teria normas legais, tenha um espaço normativo menor do que uma sociedade que tenha somente normas legais nele.

5 CONCLUSÃO

Retomando o que vimos até aqui, podemos concluir que, como indicado no segundo capítulo, esse modelo de moral mais orientado para a ética, proposto por Foucault em sua análise do modelo de moral dos gregos antigos e greco-romanos, é mesmo uma forma de dandismo no final das contas, como temia Hadot, se considerarmos a definição de dandismo que podemos extrair do código geral do dândi proposto por Baudelaire, visto que ele prescreve constituições de si dentro dos limites das convenções sociais (condição a) e que criem formas pessoais de originalidade (condição b). Esse modelo ser dandista, contudo, não implica que ele é não-heterônomo, i.e., que ele considere as ações morais como fins em si mesmas, como sugerido por Wolin, justamente por causa dele ter de satisfazer a condição a) para ser um modelo dandista. Também não implica que, em seu espaço normativo, ele desconsidere o bem universal das pessoas, i.e., que ele seja normativamente egoísta, como parece sugerir Wolin.

No terceiro capítulo, vimos que, seguindo a interpretação contida das obras de Foucault proposta por Bevir, temos boas razões exegéticas para acreditar que, contra Wolin, esse modelo de ética seja heterônomo, visto que Foucault se dedicou em mostrar, em suas fases arqueológica e genealógica, que não é possível que um sujeito exista, pense ou aja fora das suas condições socio-históricas, i.e., que não existe um sujeito que seja autônomo. Logo, não seria coerente ele propor um modelo de ética que considerasse a ação moral como um fim em si mesma, independente de qualquer fim determinado socio-historicamente. Também contra-arguntei uma possível proposta de que esse modelo teria que ser normativamente egoísta, se levarmos em conta o ideal de mínimo de dominação, argumentando que essa proposta se auto-derrota, dado que os indivíduos de uma “sociedade” que seguissem uma moralidade egoísta seriam permitidamente violentados uns pelos outros, o que faria com que esse modelo não se adequasse ao ideal de mínimo de dominação, e essa sociedade nem mesmo poderia ser chamada de sociedade.

No quarto capítulo, por fim, vimos que esse modelo de ética parece pressupor uma posição metaética anti-realista sobre a moral, o que explica a referência que ele faz a estética, de acordo com Shusterman, na medida em que, se não existem ações morais realmente certas ou erradas (dado que não existe uma realidade moral absoluta), pode-se inferir que como devemos agir é uma questão de gosto e, neste sentido, estética. Inferi, também, que esse modelo de ética parece de fato focar nessa questão de gosto ao, olhando para a análise histórica que Foucault faz do modelo de moral grego, enfatizar que os gregos antigos tratavam as normas constitutivas, sobre como alguém deve se relacionar sexualmente, de maneira hipotética e relativa, sendo verdadeiras em relação aos gostos dos sujeitos, e não de maneira categórica, como se fossem verdadeiras absolutamente, independentemente dos gostos e desejos dos agentes — como parece ser o caso das normas

morais. Por último, inferindo que a posição anti-realista de Foucault é uma espécie de teoria do erro, mostrei que temos uma boa razão para acreditar que esse modelo seja mais coerente com a tese abolicionista de que devemos abolir as normas morais de nossa sociedade, do que com a tese não-abolicionista de que devemos mantê-las em nossa sociedade: a tese abolicionista ser mais adequada ao ideal de mínimo de dominação do que a não-abolicionista.

Em suma, em relação àquela pergunta inicialmente posta, “por que conceber uma moral mais orientada para a ética ao invés de uma mais orientada para o código?”, concluo que a alegada razão contra concebermos um modelo de moral mais hipotético e menos categórico, como parece ser a proposta de Foucault, i.e., a razão de que esse modelo seria uma nova forma de dandismo e que, conseqüentemente, permitiria condutas agressivas, que desprezam o bem universalmente considerado das pessoas, não parece ser tão plausível e que, por outro lado, temos aparentemente ao menos uma boa razão para concebermos esse modelo — levando em conta o ideal de mínimo de dominação e as críticas que os abolicionistas fazem às normas morais e ao nosso discurso moral — a de que ele permitiria que nós fôssemos mais livres do que somos quando seguimos um modelo mais categórico.

REFERÊNCIAS

- BAUDELAIRE, Charles-Pierre. **The painter of modern life**. Penguin UK, 2010.
- BEVIR, Mark. Foucault and critique: Deploying agency against autonomy. **Political theory**, v. 27, n. 1, p. 65-84, 1999.
- FISHER, Andrew. **Metaethics: an introduction**. Routledge, 2011.
- FOUCAULT, Michel. **História da sexualidade, 2: o uso dos prazeres**. Graal, 2007.
- FOUCAULT, Michel. **História da sexualidade, vol. 1: a vontade de saber**. Rio de janeiro: Graal, 1988.
- FOUCAULT, Michel. **Vigiar e punir: história da violência nas prisões**. 39ª edição. Petrópolis, editora Vozes, 2011.
- HADOT, Pierre. Reflections on the Notion of the “Cultivation of the Self”. **Michel Foucault: Philosopher**, p. 225-31, 1992.
- INGRAM, Stephen. After moral error theory, after moral realism. **The Southern Journal of Philosophy**, v. 53, n. 2, p. 227-248, 2015.
- MARKS, Joel. **Ethics without morals: in defence of amorality**. Routledge, 2012.
- SHUSTERMAN, Richard. Postmodernist aestheticism: a new moral philosophy?. **Theory, Culture & Society**, v. 5, n. 2-3, p. 337-355, 1988.
- WOLIN, Richard. Foucault’s aesthetic decisionism. **Telos**, v. 1986, n. 67, p. 71-86, 1986.