

Egoísmo contra *identidades*: a avaliação da moral como estética da existência e ética como amor-próprio

Jason de Lima e Silva*

Resumo: Este ensaio pretende levantar as seguintes questões: 1. de que modo é possível reconstituir o sentido de moral segundo um amor-próprio cujo conteúdo é dado menos por um isolamento ou negação do outro do que por um trabalho pessoal sobre si mesmo, em vista de um *êthos*, de uma ética? 2. em que medida o valor da moral hoje em dia pode ser deslocado da lei universal para uma atitude de diferença, da normalidade do comportamento para o cultivo de si e, por fim, da verdade sobre o sujeito para uma subjetivação ascética que não exige a prerrogativa de uma identidade, mas a transformação de si na relação consigo e com os outros? Tais questões são levantadas a partir de Friedrich Nietzsche, Michel Foucault e Fernando Savater.

Palavras-chave: Amor-próprio, Estética da existência, Ética, Identidade

Abstract: This paper intends to rise the following questions: 1. how is it possible to reconstruct the moral sense according to self-esteem whose content is given less by negation or isolation from the other than by personal work about oneself, with an eye to an *êthos*, of an ethics? 2. nowadays, can the value of morals be dislocated from the universal law to an attitude of difference, from the normality of behavior to oneself's improvement and, at last, from truth about the individual to an ascetical subjectivation that does not require the prerogative of an identity, but the transformation of the self in relation to itself and to others? Such questions are raised from Friedrich Nietzsche's, Michel Foucault's and Fernando Savater's.

Key-words: Aesthetics of existence, Ethics, Identity, Self-esteem

Se partirmos da hipótese que nosso tempo herdou uma certa suspeita em relação ao cuidado de si,¹ não menos perturbador parece a defesa do egoísmo e do amor-próprio,² sobretudo com pretensão a valores

* Doutor em Filosofia pela PUC-RS. *E-mail:* jlimaesilva@yahoo.com.br. Artigo recebido em 30.10.2008, aprovado em 10.12.2008.

¹ Foucault, M. *A hermenêutica do sujeito*, 2004, p. 16.

² O conceito de amor-próprio é mais antigo, da palavra *philautia* dos gregos (aqui é usado com apoio na obra de Fernando Savater *Ética como amor-próprio*, na qual reflete sobre a duplicidade, positiva e negativa, tanto no caso do amor-próprio como

morais. Em Plutarco, a desmedida do amor-próprio, o qual por si mesmo não seria reprovado, pode gerar um inimigo (da virtude e dos deuses) sob a aparência de amigo: o lisonjeador.³ Na história moral do cristianismo, o imperativo do “ama ao próximo como a ti mesmo” enfatizou de tal modo o próximo (no limite da renúncia: Deus) que se ocultou a primeira dificuldade de quem ama: amar a si mesmo, sem que o *si mesmo* esteja prontamente dado à representação de seu amante, porque é necessário fazê-lo no próprio amar o que se faz e escolhe fazer. Mas, como amar a si mesmo sem egocentrismo, amar e reconhecer a condição na qual como mortal se está no mundo, cujo sentido é sempre precário, dado que boa parte do mundo, como ensinavam os antigos, não nos pertence, não nos serve inteiramente de propriedade e de comando: a começar pelo corpo, fadado às vicissitudes de sua natureza e suas paixões? *Non est tuum, fortuna quod fecit tuum.*⁴ O imperativo de amar ao próximo, em todo caso, inflacionou de tal modo o amor que seu valor foi rebaixado, sem se livrar da dificuldade que é cultivar aquilo que é de seu próprio interesse e que, como tudo na terra, não está livre de sua contradição e angústia, de seu fracasso e de sua vitória, cujo juízo pertence unicamente a quem vive, e não sobre quem morre (como juízo final). Afinal, como bem disse Freud: “Enquanto a virtude

do egoísmo. A noção de egoísmo é mais recente, de Wolf, em seus *Pensamentos racionais sobre Deus, o mundo e a alma do homem*, livro no qual menciona uma “raríssima seita dos egoístas” surgida fazia pouco tempo em Paris e que professava, segundo Savater, “uma espécie de ultraberkelianismo solipsista, sustentando que só eu existo e tudo o mais faz parte de meu sonho” (Savater, F. *Ética como amor-próprio*, 2000, p. 40). Kant, na sua *Antropologia* (livro I, §2), distingue três tipos de egoístas: o *lógico* (para o qual sua opinião basta), o *estético* (que se contenta com seu gosto) e, por fim, o egoísta *moral* (que refere todos os fins práticos a si mesmo). Cf. *Idem, ibidem*. Procurarei recuperar o sentido de egoísmo na sua dimensão estética, como interpretado a partir de Nietzsche, aliado ao sentido de amor-próprio, reinterpretado na ética de Savater e próximo do sentido de moral como ética e estética da existência em Foucault.

³ Plutarco. *Como distinguir o bajulador do amigo*, 1997.

⁴ Publílio Siro: “Não é teu o que a fortuna fez teu”. Cf. Sêneca, L.A. *Cartas a Lucílio*, 2004. Vale também lembrar um aforismo de Nietzsche sobre o *perigo da felicidade*: “Agora tudo está saindo bem para mim, agora amo qualquer destino. Quem quer ser meu destino?”. Nietzsche, F. *Além do bem e do mal*, 103, 1992, p. 73.

não for recompensada aqui na Terra, a ética, imagino eu, pregará em vão”.⁵

No fundamento da moral moderna se encontra o altruísmo como o valor da ação e a obediência ao outro (Deus, comunidade, lei...) se torna o critério para o “instinto gregário do indivíduo”, tal como genealogicamente Nietzsche revelou.⁶ (A oposição entre “egoísmo” e “altruísmo” já é sintoma de uma decadência dos valores aristocráticos, através dos quais o *bom* é afirmado e mantido de si para si e não esperado do juízo alheio, conforme a utilidade da ação). Mas antes de se deixar levar por qualquer preconceito a propósito do egoísmo ou do amor-próprio como valores morais para uma ética, é aconselhável recorrer ao velho Aristóteles, que, na sua *Ética a Nicômacos*,⁷ já distingue a *philautia* (amor-próprio) em duas modalidades: aquela que busca interesses egoístas como a honra, os prazeres e o dinheiro, e aquela que busca os verdadeiros bens, os bens pelos quais se realiza mais perfeitamente o humano do animal homem, a exemplo da amizade na sua promessa de plenitude.⁸ Para Voltaire, o amor-próprio é o instrumento de nossa conservação no mundo: “Necessitamo-lo. É-nos caro. Deleita-nos. E cumpre sempre ocultá-lo”.⁹ E para La Rochefoucauld, mesmo quando nós preferimos nossos

⁵ Diz Freud: “(...) a mais recente das ordens culturais do superego, o mandamento de amar ao próximo como a si mesmo (...) O mandamento ‘Ama teu próximo como a ti mesmo’ constitui um dos procedimentos não psicológicos do superego cultural. É impossível cumprir esse mandamento; uma inflação tão enorme de amor só pode rebaixar seu valor, sem se livrar da dificuldade. A civilização não presta atenção a tudo isso: ela meramente nos adverte que quanto mais difícil é obedecer ao preceito, mais meritório é proceder assim (...) Que poderoso obstáculo à civilização a agressividade deve ser, se a defesa contra ela pode causar tanta infelicidade quanto a própria agressividade! (...) Enquanto a virtude não for recompensada aqui na Terra, a ética, imagino eu, pregará em vão (...)”. Freud, S. *O mal-estar da civilização*, 1978, p. 192.

⁶ Sobre a questão do não-egoísmo como valor moral: cf. Nietzsche, F. *Genealogia da moral*, 26, 1998.

⁷ Cf. Aristóteles. *Ética a Nicômacos*, IX, 8, 2001.

⁸ Tal ambigüidade é própria do amor-próprio, como observa Savater (Savater, F. *Ética como amor-próprio*, op.cit., p. 34). Santo Agostinho separou o *probus amor sui* do *improbis amor sui*. *Ibidem*.

⁹ Voltaire. *Dicionário filosófico*, 1975.

amigos a nós mesmos, nada fazemos senão aderir a nosso gosto e prazer, e é justamente por essa preferência que a amizade pode ser verdadeira e perfeita.¹⁰ A exigência do gosto e os critérios para o prazer são, contudo, tão particulares que a dependência de uma opinião para reprová-los ou sustentá-los aparenta sempre a incapacidade de decidí-los e assumi-los ao longo de uma vida. É na reunião das experiências e na abertura das diferentes circunstâncias que o egoísmo, como vontade estética, hierarquiza e desenvolve o gosto no ímpeto originário de suas várias impressões e vivências, enquanto o amor-próprio avalia eticamente, na relação consigo, a direção e o proveito de seus prazeres.

O filósofo espanhol Fernando Savater defende a *Ética como amor-próprio*, amor, em cujo princípio se encontra um *instinto* e um *projeto*:

O amor-próprio não é o amor a nossas propriedades, mas o amor ao que nos é próprio. Claro, apropriar-se de certas coisas e de certa maneira é próprio dos humanos, pelo que um determinado tipo afinado e estilizado de propriedade é parte inconsútil do propriamente humano. Ou seja, sem apropriação não há humanidade, mas a apropriação não esgota a humanidade. Quanto ao que propriamente nos é próprio, não se trata de algo dado de uma vez por todas e fechado para sempre, que só caberia descobrir e acatar, mas de algo que vai chegando interminavelmente a ser a partir do que é, algo que é necessário propor e debater. No amor-próprio se encerra um *instinto* e um *projeto*: a moral não consiste em sacrificar o primeiro ao segundo, nem em submeter o segundo ao primeiro, mas sim em transcrever em termos cada vez mais abertos e intensos o exigido pelo primeiro e o escolhido pelo segundo.¹¹

Como em Nietzsche, não se trata de um eu egocêntrico, que pressupõe *o que se é* antecipadamente ou o conhecimento de si como finalidade, mas de um eu que pratica a arte do *amor de si*, a exemplo de

¹⁰ La Rochefoucauld, *Maximes e réflexions diverses*. Aforismo 81. In: El Murr, Dimitri. *L'amitié*, 2001, p. 125. La Rochefoucauld defende que o interesse produz a amizade (aforismo 85, p. 126) e o mérito dos amigos é julgado pela medida de nosso amor-próprio, conforme a maneira que nossos amigos vive conosco (aforismo 88, *ibidem*).

¹¹ Savater, F. *Ética como amor-próprio*, p. 87.

*Ecce homo*¹², logo, que se cultiva no estar-em-obra e que cultiva o seu obrar: assim, cuida do que realiza como *instinto* e *projeto*, necessidade de fazer o que faz para si e liberdade para criar o que sabe não ter prontamente dado consigo. Se por um lado o pensamento de Nietzsche luta contra a moral tal como imperativo sobre as ações humanas, por outro lado, a valorização da nobreza de caráter e da singularidade estética da vida abre uma dimensão à moral que o imoralismo da moral vigente não reconhece: aliás, é um atentado contra o gosto a pretensão da moral não-egoísta fazer uma ação valer para todos da mesma maneira, diz Nietzsche.¹³ Com o retorno de Foucault aos antigos, nos anos 1980, fica mais claro pensar que conteúdo (ético e estético) pode ser dado à moral quando o Deus que a sustentava e o código que a legitimava entraram em crise, a ponto de exigir não apenas o altruísmo e a abnegação de si, como insiste Nietzsche, mas de se ter convertido em vontade de conhecimento sobre o corpo e sobre a alma (um governo sobre o *êthos* dos vivos), à custa da normalização das condutas e da intimidade do homem moderno. A política como a arte de governar a si mesmo, se converte na estratégia de governo dos outros, sem que esses outros que somos nós saibam como, nem por quem ou de que lugar, são governados na microfísica de seu cotidiano: a vontade de obediência se dissolve na vontade de polícia que é de todos e de ninguém (se em *Vigiar e punir* a punição é substituída pela vigilância e a vigilância se sustenta num *corpo útil e dócil*, a utilidade depende cada vez mais de como se mostra o corpo, na sua saúde e nos seus segredos). Quanto mais o tempo de vida se torna tempo de trabalho, e o tempo de trabalho, tempo de produção, mais nos julgamos livres para, sobretudo, gozarmos do que se produziu, no passatempo de nossos

¹² Nietzsche, F. *Ecce Homo*, “Por que sou tão inteligente?”, 9, 1995, p. 48. Nesse aforismo de *Ecce Homo* a questão para Nietzsche é *como alguém se torna o que é (wie man wird, was man ist)*. Fala de uma arte de preservação de si, do amor de si (*Selbstsucht*). “Que alguém se torne o que é pressupõe que não suspeite sequer remotamente o que é”. Em alguns casos, na psicologia de Nietzsche, até mesmo o amor ao próximo, os impulsos “desinteressados”, poderiam trabalhar para o amor de si. Daí não ser tão simples compreender Nietzsche: um pensamento que se demora na sutileza do fenômeno humano no mundo.

¹³ Nietzsche, F. *Além do bem e do mal*, 221, p. 127.

lazer: no tédio comum de tal ciclo e na ocupação de todos que viram nossas, mesmo no descanso, se movimenta a vida do homem contemporâneo. “A atividade maquinal e o que dela é próprio”, já dizia Nietzsche, “a absoluta regularidade, a obediência pontual e impensada, o modo de vida fixado uma vez por todas, o preenchimento do tempo, uma certa permissão, mesmo educação para ‘impessoalidade’, para o esquecimento de si, para a ‘incuria sui’”,¹⁴ tudo isso soa como o eco da abnegação sacerdotal na genealogia da alma moderna. Assim, do cuidado de si como atividade moral voltada ao governo de si e dos outros passa-se ao *cura sui* como imperativo ético,¹⁵ do imperativo pessoal latino passa-se à condução do outro pelo exame do pastor e do pastor à abdicação de si mesmo para avaliar o que é bom ou mau, melhor ou pior, na relação consigo: *incuria sui*.

Entre a moral antiga e a moral cristã há continuidades, sem dúvida:¹⁶ técnicas como o exame de consciência e restrições ao sexo fora

¹⁴ Nietzsche, F. *Genealogia da moral*, “Terceira Dissertação”, 18, p. 124.

¹⁵ “Em *Alcebiades* de Platão, isto fica muito claro: você tem que cuidar de si porque você tem que governar a cidade. Mas cuidar de si por causa própria, começa com os epicuristas – torna-se algo muito geral com Sêneca, Plínio etc.: todos têm que cuidar de si”. “Sobre a genealogia da ética”. In: Dreyfeus, H.; Rabinow, P. *Michel Foucault: uma trajetória filosófica*, 1995, p. 260. O imperativo ético do cuidado de si não se equilibra, contudo, a uma lei universal: “(...) na cultura grega e romana, o cuidado de si jamais foi efetivamente percebido, colocado, afirmado, como uma lei universal válida para todo indivíduo, qualquer que fosse o modo de vida adequado. O cuidado de si implica sempre uma escolha de vida, isto é, uma separação entre aqueles que escolheram este modo de vida e os outros”. Foucault, M. *Hermenêutica do sujeito*, p. 139.

¹⁶ Foucault fala em “morais cristãs” e não em “moral cristã” (Foucault, M. *História da sexualidade*. vol. 2. *O uso dos prazeres*, 1988, p. 29), mesmo porque o cristianismo foi uma religião e não uma moral (Foucault, M. *Hermenêutica do sujeito*, 313). No curso de 1982, Foucault enumera três modelos de práticas de si: 1. platônico (reminiscência); 2. helenístico (auto-finalização em relação a si); 3. cristão (exegese e renúncia de si). O modelo do meio, o helenístico, é sobreposto pelos outros dois na história da relação moral consigo ao longo do Ocidente. (*Ibidem*, p. 314). Peter Brown (*The making of Late Antiquity*) faz uma história da ascensão do cristianismo pelo aparecimento de novas formas de vida, novas estilizações de si: A “simplicidade do coração” (*singleness of heart*) dos hebreus é retomada em vista de uma abstinência e uma conjugalização das relações sexuais (elementos já presentes na ética estoica dos primeiros séculos, como mostra Foucault em *O cuidado de si*), por conta de se ver no

do casamento integram a história do cristianismo, contudo, não mais sob o princípio do cuidado de si e da estilização da existência, mas sob o dogma da renúncia do eu em vida pela promessa de um *post mortem*: Deus, além, eternidade... Mesmo os exercícios de abstinência estão ligados, a exemplo do epicurismo, a uma estética do prazer, anota Foucault.¹⁷ Francisco Ortega faz uma boa síntese acerca de tal inversão na história da moral, com base na quádrupla perspectiva que Foucault elabora para a compreensão da moralidade enquanto modo de se conduzir: substância ética, forma de sujeição, elaboração do trabalho ético e teleologia do sujeito moral. Não mais os *aphrodisia* (atos, desejos e prazeres), a *chresis aphrodision* (o uso dos prazeres), a *enkrateia* (o domínio de si) e a beleza (*kalos*) como finalidade do *êthos*, porém: “*substância ética*: a carne, os desejos, etc.; *forma de sujeição*: a lei divina; *ascese*: autodecifração, hermenêutica do desejo; *telos*: pureza, auto-renúncia”.¹⁸ O conceito de moral, sob os quatro domínios do *ser* moral (para uma analogia aristotélica), se modifica de tal modo que o agir

sexo o signo da *queda*. Surge uma “estética da virgindade” no século III como símbolo da pureza da alma. A *anacoresis* é praticada pelo “homem do deserto”, o anacoreta, que se isola não apenas para se livrar das tentações, mas para investigar as regiões privadas de sua alma pelo auto-exame. A “carne” será o meio para a introspecção do “homem de desejo” em Agostinho, em vista de uma hermenêutica dos desejos, dos pensamentos, segredos... Cf. Ortega, F. *Amizade e estética da existência em Michel Foucault*, 1999. Cf. também Foucault, M. “Les techniques de soi”. In: *Dits et écrits*, IV: sobre as noções de *examologesis*, *exagoreusis*, técnicas de auto-exame, purificação e decifração de si já apropriadas do pensamento pagão, porém em vista da salvação da alma e de uma renúncia de si, segundo a ética cristã da carne: “Quanto mais descobrimos a verdade sobre nós mesmos, tanto mais devemos renunciar a nós mesmos; e quanto mais queremos renunciar a nós mesmos, tanto mais devemos trazer à luz a verdade sobre nós mesmos”. (Foucault, M. “Sexualité et solitude”. In: *Dits et écrits*, IV, 1994, p. 172. Cf. também Foucault, M. “Le retour de la morale”. In: *Dits et écrits*, p. 706). Segundo Michael Mahon, o código de restrição ou proibição morais, não foi inventado no cristianismo. O exemplo do problema do sexo restrito à procriação no estoicismo: “the notion associated with the Christianity that sexual expression should be restricted to procreation originated with the Stoics. In order to integrate itself into the Roman Empire Christianity opted to subscribe to this principle”. Mahon, M. *Foucault’s Nietzschean genealogy*, 1992, p. 170.

¹⁷ Cf. nota de rodapé em Foucault, M. *Hermenêutica do sujeito*, p. 521.

¹⁸ Ortega, F. *Amizade e estética da existência em Foucault*, p. 95.

moralmente, ao longo da história, tende a se voltar mais à adequação da lei, entre o proibido e o permitido, sob a forma de uma obediência recompensadora que nega o corpo pela salvação da alma, do que propriamente à memória da ação sob o mandamento reflexivo de si mesmo, através do qual as paixões são avaliadas e comedidas, nos atos e nas palavras. Aquilo que Savater chama de a “ambigüidade do amor-próprio”,¹⁹ Foucault denomina de o “paradoxo do cuidado de si”,²⁰ no sentido de que tanto o amor-próprio como o cuidado de si são ainda julgados negativamente como egoísmo, reclusão em si mesmo ou exclusão do outro, pela herança de uma história moral que os perdeu de vista enquanto critério para o valor da ação. Logo, diz Foucault, todo o rigor moral da cultura de si, na qual a obrigação de se ocupar consigo mesmo era vista como algo positivo, de Sócrates a Gregório de Nissa, veio ser assentado pelo cristianismo e pelo mundo moderno em uma moral do não-egoísmo.²¹ Nietzsche falou em uma moral do *désintéressement*, mas pode realmente o agir moral, agir evidentemente humano, ser desinteressado? (Não há, diz Savater, “uma ética altruísta, na conotação forte do termo, o que imporia ao sujeito agir por um motivo distinto do melhor para si mesmo: só seria altruísta, nesse sentido, agir por algum móvel contrário ou simplesmente distinto a meu necessário querer ser humano”).²² Mesmo o desinteresse pregado no cristianismo como valor moral não seria o mais interessado, quando

¹⁹ Savater, F. *Ética como amor-próprio*, p. 34.

²⁰ Cf. Foucault, M. *Hermenêutica do sujeito*, p. 17.

²¹ Cf. *Ibidem*, p. 17. “Estas regras austeras, cuja estrutura de código permaneceu idêntica, foram por nós reaclimatadas, transportadas, transferidas para o interior de um contexto que é o de uma ética geral do não-egoísmo, seja sob uma forma cristã de uma obrigação de renunciar a si, seja sob a forma ‘moderna’ de uma obrigação para com os outros – quer o outro, quer a coletividade, quer a classe, quer a pátria, etc. (...) Portanto, todos estes temas, todos estes códigos do rigor moral, nascidos que foram no interior daquela paisagem tão fortemente marcada pela obrigação de ocupar-se consigo mesmo, vieram a ser assentados pelo cristianismo e pelo mundo moderno numa moral do não-egoísmo. É este conjunto de paradoxos, creio, que constitui uma das razões pelas quais o tema do cuidado de si veio sendo um tanto desconsiderado, acabando por desaparecer da preocupação dos historiadores”. *Ibidem*, p. 17-18.

²² Savater, F. *Ética como amor-próprio*, p. 30-31.

no princípio de sua renúncia se move uma *vita ad aeternum*? Entre os antigos, a moral não estava diretamente associada nem a uma religião, nem ao *corpus* de uma lei, ensina Foucault, de tal maneira que o problema do que acontece depois da morte, por exemplo, ou se existe Deus, não tinha importância ao valor da ação de quem escolhia viver moralmente,²³ já que se contava com uma arte do viver (*tekhnē tou biou*), para a qual mesmo a morte, antes de ser um meio para outra existência, revertia simbolicamente na forma de juízo prático a respeito do quanto dada ação ou ocupação é desejada para si mesmo e por si mesma, a exemplo de Sêneca e Epicteto.²⁴ Talvez nosso problema na atualidade seja semelhante, continua Foucault, uma vez que a maior parte das pessoas não acredita em uma ética que se apóie na religião, nem deseja que a lei interfira na vida privada, nas escolhas pessoais de cada um.²⁵ Contudo, em que medida ainda se necessita não exatamente

²³ Foucault, M. “Sobre a genealogia da ética”. In: *Michel Foucault...*, p. 255.

²⁴ Carta 26 a Lucílio de Sêneca usa o imperativo *Medita na morte!* de Epicuro e escreve: “Eu, pelo menos, como se já estivesse próximo o momento decisivo, esse dia supremo que há-de pronunciar o juízo definitivo, sobre toda a minha vida, vou-me observando e dizendo para mim mesmo estas palavras: (...) Não interessa a apreciação dos outros: é sempre incerta, há sempre divisão de opiniões. Não interessa os estudos realizados durante a vida: somente a morte pronunciará sobre nós o juízo definitivo (...)”. Sêneca, L.A. *Cartas a Lucílio*, 2004, p. 99. E, a despeito de conceber a a alma do mundo (*ratio mundi*) como imortal, enquanto estóico, Sêneca é cético quando ao que cabe ao humano: “A morte, ou nos consome totalmente, ou nos despoja de alguma coisa. Na segunda hipótese, privados do peso do corpo, resta-nos a melhor parte de nós mesmos. Se somos totalmente consumidos, então não resta mais nada, tanto a parte boa quanto a parte má são-nos retiradas igualmente”. *Ibidem*, Carta 24, p. 93. E dizia Epicteto: “Em que ocupação desejas que te surpreenda a morte? Pelo que a mim toca gostaria que me surpreendesse ocupado em algum labor grande, generoso e útil aos demais (...)”. Epicteto. *Máximas, diálogos, pensamentos, exhortaciones y consejos*, 1922, 119, p. 79.

²⁵ “Bem, eu me pergunto se nosso problema hoje em dia não é, de certo modo, semelhante, já que a maior parte das pessoas não acredita mais que a ética esteja fundada na religião, nem deseja um sistema legal para intervir em nossa vida moral, pessoal e privada. Os recentes movimentos de liberação sofrem com o fato de não poderem encontrar nenhum princípio que sirva de base à elaboração de uma nova ética. Eles necessitam de uma ética, porém não conseguem encontrar outra senão aquela fundada no dito conhecimento científico do que é o eu, do que é o desejo, do

da religião ou da lei, mas da ciência, do discurso verdadeiro sobre o que se é, para poder saber o que faz ou não faz da vida, ou para justificar o que fez ou não fez, ou o que sente e deseja, ou que deseja mas não realiza? A quantos orientadores vocacionais ou terapeutas de casais não apelamos antes de se decidir sobre qualquer coisa cuja escolha seria intransferível se não se supusesse presa do que o outro, como especialista da *alma*, oferece para a si mesmo descobrir?²⁶ Por um lado, a moral se separa da condição de acesso à verdade, ou seja, basta a evidência cartesiana das *Meditações* para conhecer a verdade, sem que para isso seja preciso ser e agir eticamente.²⁷ Por outro lado, a ascensão da ciência moderna como discurso verdadeiro sobre o sujeito invadiu de tal maneira as escolhas e a vida íntima de cada pessoa que os problemas éticos, as escolhas pessoais, são relacionados ao saber

que é o inconsciente etc. Eu estou surpreso com a similaridade dos problemas”. Foucault, M. “Sobre a genealogia da ética”. In: *Michel Foucault...*, p. 255.

²⁶ Para os antigos, a preocupação da filosofia girava “em torno de si, o conhecimento do mundo vem depois e, a maior parte do tempo, em apoio a este cuidado de si”. (Foucault, M. “Le souci de soi comme pratique de la liberté”. In: *Dits et écrits*, IV, p. 722-723). A tradição filosófica valorizou o segundo princípio e esqueceu o primeiro. (Foucault, M. “Les techniques de soi”. In: *Dits et écrits* p.786). Não é necessário pensar em um psiquiatra para se constatar o quanto de “ciência” e de “conhecimento” atravessa o cuidado que hoje se dedica à vida: há fichas, testes e questionários para sabermos se somos inseguros ou sisudos, há remédios para impotência e drogas para o equilíbrio emocional. Estamos afoitos para resolver todos os problemas mesmo quando o que está em questão não é precisamente *um* problema, mas nós mesmos, no devir de nossas mais solitárias e perigosas sensações, em cuja vida a morte está humanamente em questão. Sem saber quem somos, porque não se cultiva o *tornar-se* (com toda a angústia e receio que implica tal tarefa), transferimos a dúvida para quem nos conhece ou é pago para nos conhecer.

²⁷ Descartes, segundo Foucault, funda o sujeito de conhecimento por um sujeito constituído pelas práticas de si, as *Meditações*. Mas para Descartes não se precisa asceticamente se preparar para permanecer com a verdade, é suficiente a evidência. “Basta que a relação com o si nos revele a verdade óbvia do que vemos para que possamos apreender definitivamente aquela verdade. Assim, posso ser imoral e conhecer a verdade. Acredito que esta é uma idéia mais ou menos explicitamente rejeitada pela cultura anterior. Antes de Descartes, não poderíamos ser impuros, imorais e conhecer a verdade. Depois de Descartes, temos um sujeito não ascético de saber. Esta mudança possibilita a institucionalização da ciência moderna”. Foucault, M. “Sobre a genealogia da ética”. In: *Michel Foucault...*, p. 277.

científico, conforme as soluções que os próprios especialistas oferecem. É uma idéia que Foucault recusa e para a qual pode ser útil a genealogia da ética antiga como diferença em relação ao que acontece hoje em dia,²⁸ ao modo como somos e nos relacionamos.

A gênese da moral moderna passa, portanto, primeiro por uma codificação da experiência moral (sobre as técnicas do cuidado de si) e, depois, por uma normalização do *êthos*: o modo de cada um se conduzir em relação a si mesmo e ao outro. “A partir do momento em que a cultura de si foi tomada pelo cristianismo, ela foi, de certo modo, operacionalizada para o exercício de um poder pastoral, na medida em que a *epimeleia heautou* se transformou essencialmente em *epimeleia tonallon* – o cuidado dos outros – que era função do pastor”.²⁹ Do governo de si ao governo das almas e ao governo dos vivos: os comportamentos individuais e os fenômenos de uma dada população. O pastor, obviamente, exercita um poder menos religioso do que científico sobre a vida dos homens vivos: sobre o modo de ser, pensar e se relacionar, nascer e morrer, mas também sobre o modo de produzir e consumir, morar ou comer, sentir prazer, reproduzir, etc. A intimidade de cada um é o princípio da ação política que o saber administra sobre a totalidade dos viventes, muitas vezes, pela escolha de quem deixa se governar (supondo-se livre para consultar quem possa orientá-lo: um médico ou um psicólogo ou um terapeuta ou mesmo os remédios disponíveis pelo mercado dos laboratórios). É nesse sentido que *o mundo é um grande hospício* para Foucault: “os governantes são os psicólogos, o povo, os pacientes”: o poder encontra no saber terapêutico a estratégia para regular os efeitos perversos de seu próprio investimento.³⁰ Quanto mais o poder oferece (curas, tratamentos,

²⁸ “A minha idéia é que não é absolutamente necessário relacionar os problemas éticos ao saber científico. Dentre as invenções culturais da humanidade, há um tesouro de dispositivos, técnicas, idéias, procedimentos, etc., que não pode ser exatamente reativado, mas que, pelo menos, constitui, ou ajuda a constituir, um certo ponto de vista que pode ser bastante útil como uma ferramenta para a análise do que ocorre hoje em dia – e para mudá-lo”. *Ibidem*.

²⁹ *Ibidem*, p. 276.

³⁰ O poder, após a queda do absolutismo monárquico no século XIX, apoiou-se primeiro no saber sobre os processos econômicos, políticos, demográficos, através dos quais se garantiria o desenvolvimento econômico. Quando, no decorrer dos

soluções), mais ele retira dos governados o que precisa para se exercer enquanto poder. E quanto mais os governados expõem a vida que vivem ao poder que distribui suas aptidões e controla suas forças, mais se os conhece para saber como aproveitá-los e o que desejam e, satisfeitos os seus desejos, garante-se em parte a expectativa de suas ações. Eis a dinâmica do poder, porque, como diz Hannah Arendt, antecipando Foucault: o poder é sempre “um potencial de poder, não é uma entidade imutável, mensurável e confiável como a força”. Poder é *potentia* de poder.³¹ (E não há necessariamente equilíbrio nas relações de poder: não se pode negar os males que as sociedades atuais continuam a produzir, decorrentes das próprias ofertas que o poder promete sem ser a todos possíveis, contra o que uma violência difusa reage, a exemplo das pequenas às grandes cidades brasileiras, violência que o poder anuncia e desvia a atenção, separando o fenômeno, muitas vezes, como um caso à parte, individual, para, justamente, não problematizá-lo).

Se Deus não se justifica mais como o poder e a verdade absolutos, o poder dos pastores, ao contrário de diminuir, se difundiu proporcionalmente às identidades que administra em termos políticos: depressivos, maníacos, hetero, homo, bi ou metrosssexuais, compulsivos, paranóicos, viciados, bipolares, esquizofrênicos, e segue assim adiante o rol da tipologia sobre os fenômenos da *psyche* humana, que a norma

anos, se constatou que tal desenvolvimento produziu efeitos negativos sobre a vida dos indivíduos, a sabedoria do poder se voltou à correção de quem a ele não se adequava, segundo uma “ortopedia social”, diz Foucault: “O mundo é um grande hospício, onde os governantes são os psicólogos, e o povo, os pacientes (...) o poder político está em vias de adquirir uma nova função, que é a terapêutica”. Cf. Foucault, M. “Le monde est un grand asile”. In: *Dits et écrits*, II, 126, p. 433-434.

³¹ Continua Hannah Arendt a distinção entre *poder* e *força* (no caso de Foucault, ambos os conceitos muitas vezes são usados indistintamente): “Enquanto a força é a qualidade natural de um indivíduo isolado, o poder passa a existir entre os homens quando eles agem juntos, e desaparece no instante em que eles se dispersam”. H. Arendt recorre ao equivalente da palavra em grego, *dynamis*, e o latino, *potentia*, com seus derivados modernos (no alemão *Macht* vem de *mögen* e *möglich*, e não *machen*), para indicar o caráter de potencialidade do poder (Arendt, H. *A condição humana*, 2004, p. 212). Cf. também relação entre *poder* e *palavra*: “O poder só é efetivado enquanto a palavra e o ato não se divorciam, quando as palavras não são vazias e os atos não são brutais (...)”. *Ibidem*.

precisa admitir para dar conta do que produz e, ao mesmo tempo, para manter visível o território, em termos de comportamento, entre o que é permitido na sua diferença, embora se lucre quando possível e se trate quando necessário, e o que deve ser separado para um acompanhamento mais exaustivo, pelo perigo que a si mesmo ou aos outros pode trazer. A difusão de tal espécie de poder é o sintoma de uma relação fragilmente precária consigo mesmo, na nossa sociedade. O limite nunca é bem sabido quando todas as soluções são possíveis e todas as diferenças passíveis de tratamento. A máxima do poeta Fernando Pessoa espanta pela verdade: “Na vida de hoje, o mundo só pertence aos estúpidos, aos insensíveis e aos agitados. O direito a viver e a triunfar conquista-se hoje quase pelos mesmos processos por que se conquista o internamento num manicômio: a incapacidade de pensar, a amoralidade, e a hiperexcitação”.³² O comprometimento com a norma para as decisões a propósito de si mesmo corresponde às identidades com as quais se quer identificar e pelas quais, no limite, chega-se a matar o outro ou a morrer simbolicamente em vida (a “morte psíquica”, que pode ocorrer dentro ou fora de uma instituição³³). *Incapacidade de pensar, amoralidade e hiperexcitação: o mundo é um grande hospício.*

Por mais diversas que sejam as identidades, o poder da norma não apenas as sustenta como diversidade, por um discurso hermenêutica e empiricamente verdadeiro, como, para manter seu domínio, acrescenta novos comportamentos como anormais ou normaliza antigas patologias, sem que se obrigue a internação do indivíduo (convive-se, por exemplo, cada vez mais “normalmente” com “doenças” como a síndrome do pânico e a depressão, que se

³² Pessoa, F. *Livro do desassossego*, 1999, p. 188.

³³ O psicanalista Eugène Enriquez fala sobre os indivíduos tão normais, frente às leis e à moral, que estão à mercê de uma ruptura que não saberiam enfrentar (estão “mortos”): “Indivíduos socialmente instituídos, que vivem no espaço social e que criaram um impasse no seu espaço psíquico ou que o alimentaram exclusivamente com as proibições e as injunções dos valores sociais e parentais, estão mortos para si mesmos; porque são tão incapazes de se questionar e de duvidar quanto de questionar, de transformar o mundo no qual devem viver. São incapazes de criação”. Enriquez, E. “O trabalho da morte nas instituições”. In: *A instituição e as instituições*, 1991, p. 61.

normalizam nas convenções morais e sociais entre as pessoas). Contudo, se a identidade é um jogo, pode ela favorecer relações de prazer e de amizade, diz Foucault. Mas se o que se faz é pensado contra ou a favor de uma identidade, pode haver o perigo de se converter em regra ética universal, em lei. “Se devemos nos colocar em relação à questão da identidade, deve ser enquanto somos seres únicos. Mas as relações que devemos ter com nós mesmos não são relações de identidade; devem ser antes relações de diferenciação, de criação, de inovação. É muito enfadonho ser sempre o mesmo”.³⁴ (Nesse ponto, Foucault lembra a máxima de La Rochefoucauld: “Não agrada por muito tempo quem tem sempre o mesmo espírito”).³⁵ A identidade, como estratégia lúdica de prazer ou tática de luta (e resistência),³⁶ tem sua utilidade, mas como modelo permanente para outros, ou mesmo para si, não serve, apenas limita a experiência do que se pode ser. Porque, embora o eu busque se identificar com aquilo mesmo que projeta, como desejo de ser, jamais é possível reduzi-lo a uma identidade, e é esse *estar em aberto* do humano que pode ser dignamente reconhecido nos humanos como princípio ético. Savater define, em *A tarefa do herói*, o egoísmo como o querer-se do querer, o amor do eu pelo possível³⁷ e na obra *Ética como amor-próprio* faz uma

³⁴ Foucault, M. “Michel Foucault, une interview: sexe, pouvoir et la politique de l’identité”. In: *Dits et écrits*, IV, p. 739.

³⁵ La Rochefoucauld. *Maximes...* In: *L’amitié*, 413, p. 77.

³⁶ “A resistência toma sempre apoio, na realidade, sobre a situação que ela combate. No movimento homossexual, por exemplo, a definição médica da homossexualidade constituiu um instrumento muito importante para combater a opressão da qual era vítima a homossexualidade no fim do século XIX e início do século XX. Essa medicalização, que era um meio de opressão, foi também um instrumento de resistência, já que as pessoas podiam dizer: ‘Se nós somos doentes, então por que nos condenam, por que nos menosprezam?’, etc. Claro, este discurso nos parece hoje bastante ingênuo, mas na época era muito importante”. Foucault, M. “Michel Foucault, une interview...”, p. 741.

³⁷ Cf. Savater, F. *La tarea del heroe*, 1992, p. 106. Mais adiante, coincidindo com a questão colocada por Foucault no fim de seu curso *Hermenêutica do sujeito* quanto a Hegel, diz Savater: “El egoísmo nunca puede ser considerado desde fuera, siempre es sujeto, subjetividad, expresándose por medio de la negación de la identidad, su recreación y el inevitable distanciamiento de lo idéntico: no hay ciencia del yo, sólo

relação entre a invenção de si e a dignidade humana: “Os limites do querer (ser) humano poderiam ser formulados assim: *o homem não pode se inventar totalmente, mas tampouco pode deixar totalmente de se inventar*. O que chamamos de dignidade humana não é precisamente nada do que o homem já tem, mas o que ainda lhe falta; e o que lhe falta é sem dúvida a única coisa que lhe resta, a saber, o que lhe *falta fazer*. A dignidade do homem, que é outra denominação para sua capacidade, estriba-se em seu querer (ser) (...)”.³⁸

O trabalho de inventar esteticamente a si mesmo leva ao reconhecimento do que ao outro falta fazer, como sua dignidade. A questão é se perguntar como é possível inventar-se, ao menos parcialmente, quando o mundo atual normaliza a pluralidade das ações humanas e administra todas as identidades possíveis, em outras palavras, identifica-nos para sujeitar, não apenas coercitivamente, mas pelo incentivo dado a cada um para se conhecer e ser o que julga ser. Se o princípio do cuidado de si foi marginalizado pelo predomínio do conhecimento de si, não é difícil se convencer que este momento histórico reclama o desafio de se repensar ética e politicamente o lugar da relação consigo, quando a exacerbação de um individualismo egocêntrico perde a realização da própria liberdade na irreflexão do que julga poder fazer, sem limites para as suas ações e palavras, nem o reconhecimento do que efetivamente deixou como obra, na história de sua vida. O eu é a *nova possibilidade estratégica*, para lembrar Paul Veyne a propósito da genealogia ética de Foucault³⁹, pela qual, embora não tenha pretendido reinstalar a moral antiga no mundo contemporâneo, restabelece o sentido de moral como relação consigo, como um trabalho do eu sobre si mesmo, como ética, para a atualidade. E o sentido da relação consigo pode ser preenchido não pela verdade que em si é necessário descobrir, mas por um egoísmo cujo ponto de partida estético, o desejo de fazer da vida uma obra arte, encontra sua direção no amor-próprio, no amor do que lhe falta fazer, como algo humanamente digno de sua diferença. O que falta fazer pertence ao

puede haber leyendas acerca de él. Así lo entendió el Hegel de la *Fenomenología del espíritu* y tal es el fundamento de toda filosofía narrativa (...)”. *Ibidem*.

³⁸ Savater, F. *Ética como amor-próprio*, p. 22.

³⁹ Veyne, P. “Le dernier Foucault et sa morale”. In: *Critique*, 471/472, Paris, 1986.

caminho de cada um que é o caminho de todos e a compreensão de uma verdade tão universalmente humana só é possível se se dispõe a fazer uma experiência singular da própria vida. A ética, penso, não se funda no racionalmente dado *a priori* como imperativo para todas as ações, mas antes, começa na virtude de se fazer causa da própria diferença, o outro de si mesmo, no jogo das escolhas e das ações, em torno do qual o outro, enquanto *os outros*, é a abertura e o limite do que não se fecha, nem pertence, a si mesmo. Aliás, se a experiência se produz no desprendimento de si como ficção,⁴⁰ a verdade, penso, se faz asceticamente no reconhecimento de tal diferença na relação consigo, de tal modo que o sujeito, como diz Agamben, se torna o sujeito da própria dessubjetivação.⁴¹ “Seu eu conheço a verdade me transformarei. Talvez me salve ou morra”,⁴² complementa Foucault. O valor do que se cultiva como seu por jamais tê-lo prontamente dado é o princípio para se admitir o mundo na sua completa diferença, e mesmo adversidade, no proveito da qual se torna possível realizar quem se deseja ser, porque o *quem* é justamente a tensão entre o querer fazer e o que é feito, entre o desejo e a realização, a ficção e a verdade, da própria vida (logo, não depende de uma vontade que simplesmente escolhe tais meios para tais

⁴⁰ Uma experiência não é nem verdadeira nem falsa, diz Foucault: é sempre uma ficção, é algo que se fabrica a si mesmo, que não existe antes e que existirá depois. Foucault cita Nietzsche, Blanchot, Bataille contra a tradição fenomenológica no que corresponde a relação do sujeito consigo e com o mundo através da experiência. Cf. Foucault, M. “Entretien avec Michel Foucault”. *Dits et écrits*, IV, p. 45.

⁴¹ “Voilà, il me semble que la question de l’art de vivre: comment être en rapport avec cette puissance impersonnelle? Comment le sujet saura être en rapport avec sa puissance, qui ne lui appartient pas, qui le dépasse? C’est un problème poétique, pour ainsi dire. Les Romains appelaient cela le génie, principe impersonnel fécond, qui permet d’engendrer une vie. Là aussi, c’est un modèle possible. Le sujet ne serait ni le sujet conscient, ni la puissance impersonnelle, mais ce qui se tient entre les deux. La désubjectivation n’a pas seulement un aspect sombre, obscur. Elle n’est pas simplement la destruction de toute subjectivité. Il y aussi cet autre pôle, plus fécond et poétique, où le sujet n’est que le sujet de sa propre désubjectivation”. Agamben, G. *Une biopolitique mineure*. Par Stany Grelet and Mathie Potte-Bonneville. Publié dans Vacarme 10 hiver 2000. Disponível em: <http://vacarme.eu.org/article255.html>. Acessado em janeiro de 2007.

⁴² Foucault, M. “Une interview de Michel Foucault par Stephen Riggins”. *Dits et écrits*, IV, p. 535.

fins, já que a vida se realiza no mundo entre outros, ou seja, o mundo das ações e das decisões pressupõe a casualidade das relações humanas). Penso que a genealogia de Nietzsche contribui para a destruição de um sentido único à moral e a genealogia de Foucault não apenas diagnostica historicamente o domínio da vontade de verdade sobre a ação e o pensamento do sujeito moderno, pela repartição e armadilha de suas várias identidades, como também recupera dos antigos o valor da moral como ética, cujo princípio estético pode servir de resistência aos mecanismos de controle sobre a vida, pela direção irrepetivelmente única, e histórica, de uma existência.

Referências

- ARENDDT, H. *A condição humana*. Trad. Roberto Raposo. 10ª. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2004.
- ARISTÓTELES. *Ética a Nicômacos*, IX, 8. Trad. Mário da Gama Kury. 4ª ed. Brasília: UnB, 2001.
- DREYFUS, H.; RABINOW, P. *Michel Foucault: uma trajetória filosófica*. Trad. Vera Porto Carrero. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995.
- EL MURR, Dimitri. *L'amitié*, Paris : Flammarion, 2001.
- ENRIQUEZ, E. "O trabalho da morte nas instituições". In: *Instituição e as instituições*. Trad. Joaquim Pereira Neto. São Paulo: Casa do Psicólogo, 1991.
- EPICETETO. *Máximas, diálogos, pensamentos, exhortaciones y consejos*. Trad. Frederico Climent Terrer. Barcelona: Editorial Teosófica, 1922.
- FOUCAULT, M. *A hermenêutica do sujeito*. Trad. Márcio A. da Fonseca; Salma Muchail. São Paulo: Martins Fontes, 2004.
- _____. *Dits et écrits* (4 vols.). Paris: Gallimard, 1994.
- _____. *O uso dos prazeres*. Trad. Maria Thereza da Costa Albuquerque. 7ª ed. Rio de Janeiro: Graal, 1988.
- FREUD, S. *O mal-estar da civilização*. Trad. José Octávio de Aguiar Abreu. In: *Os pensadores*. São Paulo: Abril Cultural, 1978.
- MAHON, M. *Foucault's Nietzschean genealogy*. New York: State University of New York Press, 1992.
- NIETZSCHE, F. *Além do bem e do mal*, 103. Trad. Paulo César de Souza. 2.ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

_____. *Ecce Homo*, “Por que sou tão inteligente?”, 9. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

_____. *Genealogia da moral*, 26. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

ORTEGA, F. *Amizade e estética da existência em Michel Foucault*. Rio de Janeiro: Graal, 1999.

PLUTARCO. *Como distinguir o bajulador do amigo*. Trad. Célia Gambini. São Paulo: Scrinium Editora, 1997.

SAVATER, F. *Ética como amor-próprio*. Trad. Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

SÊNECA, L.A. *Cartas a Lucílio*. Trad. J. A. Segurado e Campos. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2004

PESSOA, F. *Livro do desassossego*. São Paulo: Companhia das Letras, 1999, p. 188.

VEYNE, P. “Le dernier Foucault et sa morale”. In : *Critique*, 471/472, Paris, 1986.

VOLTAIRE. *Dicionário filosófico*. Trad. Líbero Rangel de Tarso. Rio de Janeiro: Edições de Ouro, 1975.