

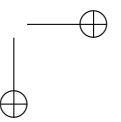
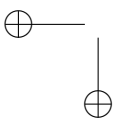
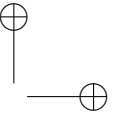
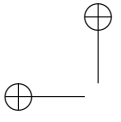
**LEITURAS
CONTEMPORÂNEAS
DA ÉTICA DE KANT**



José Manuel Santos

2006

www.lusosofia.net





LUSOSofia:PRESS

FICHA TÉCNICA

Título: *Leituras Contemporâneas da Ética de Kant*

Autor: José Manuel Santos

Colecção: Artigos LUSOSOFIA

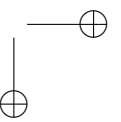
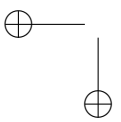
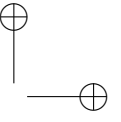
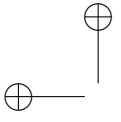
Direcção: José Rosa & Artur Morão

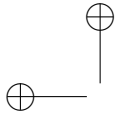
Design da Capa: António Rodrigues Tomé

Logótipo: Catarina Moura

Composição & Paginação: José Rosa

Universidade da Beira Interior, Covilhã,
2009





Leituras Contemporâneas da Ética de Kant*

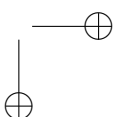
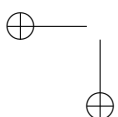
José Manuel Santos
Universidade da Beira Interior

Índice

- | | |
|---|----|
| 1. Tugendhat: a moral de Kant como “a concepção ética mais plausível” | 7 |
| 2. Foucault: a “nova via” de Kant em ética | 15 |

Na segunda metade do século XX a recepção da moral de Kant foi particularmente marcada pela sua confrontação com o paradigma aristotélico de uma ética teleológica, centrada no conceito de virtude. O neo-aristotelismo veio ocupar o lugar da crítica fenomenológica do início do século (Max Scheler, Husserl) ao anti-intuicionismo e formalismo da deontologia kantiana. Na discussão actual do confronto entre Aristóteles e Kant encontramos duas posições: de um lado, há os que acham que os dois paradigmas são inconciliáveis, tomando partido por um deles; do outro, os que, tanto quanto possível, tentam fazê-los coincidir. No primeiro caso temos neo-aristotélicos como

*Originalmente publicado In Leonel Ribeiro dos Santos e Outros (Org.), *Kant: Posteridade e Actualidade*, Lisboa, CFUL, 2006, pp. 621-639

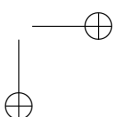
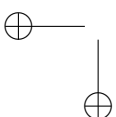




Alasdair MacIntyre, que vê na fundamentação kantiana da moral um projecto falhado, e na reactivação de uma ética teleológica “de tipo aristotélico” a única saída possível, face a uma conjuntura moral do mundo moderno considerada caótica. Michel Foucault também optaria, sem dúvida, pela irreduzibilidade, mas colocando-se, ao contrário de MacIntyre, do lado de Kant. No segundo caso, encontramos intérpretes como Ottfried Höffe, que considera “simplista” a oposição entre Aristóteles e Kant e faz tudo para aproximar as duas posições.

O presente trabalho é dedicado a duas leituras da ética de Kant, a de Ernst Tugendhat e a de Michel Foucault, que ocupam posições com alguma originalidade no âmbito desta discussão. O filósofo Ernst Tugendhat ocupa nela uma posição equidistante entre os referidos extremos. Ele é fiel a Kant no que toca ao conteúdo da “concepção moral” da ética do filósofo de Königsberg, que considera a mais “plausível” e “óbvia” (*einleuchtend*) do ponto de vista da consciência moderna. Ao mesmo tempo, ao contrário de alguns kantianos, não tenta obrigar Aristóteles a ser, à força, discípulo de Kant. Antes pelo contrário. A sua recusa de uma fundamentação “absoluta” do imperativo kantiano leva-o a colocar no lugar dela uma “motivação racional” inspirada em Aristóteles. O projecto ético de Tugendhat é meio kantiano e meio aristotélico.

Quanto à leitura feita por Michel Foucault da filosofia prática de Kant, dando a maior atenção aos textos que o filósofo alemão dedica à história e à actualidade, pode-se dizer que ela se caracteriza por uma fidelidade radicalizante. Apesar do esforço que faz para introduzir na ética moderna o *topos* grego da “vida concebida como obra de arte”, e de ver na ética de Kant uma oposição à neutralização cartesiana, moderna, da verdade prática pela evidência teórica, e, neste sentido, um retorno à “antiga questão” da filosofia prática – a saber, “como se constitui o sujeito ético numa relação de si a si?” – Foucault mantém-se fiel ao formalismo da deontologia kantiana. “Fazer da sua vida uma obra de arte” não corresponderia, para o sujeito ético, à opção por uma forma de vida melhor entre as possíveis ou à



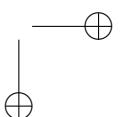
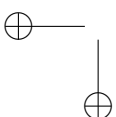


realização de um *telos* próprio do homem, mas à estrita obediência ao *imperativo* da modernidade de levar a cabo um “trabalho indefinido da liberdade”. Em consequência, são enfaticamente rejeitadas pelo filósofo francês todas e quaisquer formas de “humanismo”, em particular as que recorrem a uma ideia de “felicidade”. Foucault está em consonância com o filósofo de Königsberg quando este recusava uma fundamentação do imperativo a partir de uma antropologia da *Glückseligkeit*. Ao contrário do que acontece em Tugendhat, o projecto ético de Foucault rejeita, muito claramente, as mais centrais motivações aristotélicas.

1. Tugendhat: a moral de Kant como “a concepção ética mais plausível”

O ponto de partida da reflexão moral de Tugendhat é a oposição entre uma concepção “tradicional” da moral, paradigmaticamente representada pelas morais religiosas, e as diversas respostas dos modernos, face às fraquezas das morais tradicionais. Os dois problemas que ele identifica, do ponto de vista moderno, na moral tradicional são, por um lado, o facto de a “fundamentação” da norma moral ser “relativa” a uma “transcendência”, ficando a moral dependente da fé, e, por outro lado, o facto de o “bem” das morais tradicionais nunca ser compreendido numa perspectiva verdadeiramente universal, “a partir da perspectiva de todos os seres humanos”.¹ As morais tradicionais são sempre morais de um grupo –são aquilo a que Bergson chamou “morais fechadas”, códigos de normas destinadas a manter a coesão de um grupo. Mesmo a moral cristã, que Bergson já considerava “aberta”, ainda é vista por Tugendhat como uma moral tradicional,

¹ Ernst Tugendhat, *Vorlesungen über Ethik*, Suhrkamp, Frankfurt, 1994, p. 66.



apesar de já ir muito longe no sentido do universalismo, devido à sua dependência de uma revelação.

As respostas da modernidade iluminista aos problemas postos pelos limites das morais tradicionais foram de duas ordens. Em primeiro lugar há a considerar uma resposta nominalista e funcionalista, segundo a qual o “bem” moral é aquilo que a opinião, ou seja a maioria, considera bom e aprecia, e o “mal” moral aquilo que a mesma maioria considera mau, e devendo, como tal, ser objecto de condenação e, eventualmente, sanção, quando praticado. Nesta perspectiva o comportamento moral é um *facto*; numa tal abordagem da moral não há lugar, nem necessidade, de qualquer fundamentação de normas.² Em segundo lugar foi dada uma resposta que tenta fundar a moral na “natureza humana”, considerando Tugendhat que a ética de Kant se insere nesta segunda perspectiva, na medida em que a “razão” seria o elemento central dessa natureza.

Dito isto, Tugendhat considera que, entre todas as respostas dos modernos à questão moral, entre todas as concepções morais do iluminismo, a de Kant – cujo conteúdo se exprime no imperativo categórico – é “mais plausível que todas as outras”³. Vai, pois, ser o conteúdo da moral kantiana do imperativo que este autor adopta para si, fazendo dele a base do seu próprio projecto ético. A pergunta que se coloca é de saber porque é que esta “concepção moral”, este *Moralkonzept*, é a mais “plausível”.

Por outro lado, ao mesmo tempo que aceita o conteúdo programático e prescritivo da moral de Kant, ou, se quisermos, o modo como este determina a dimensão do ético, Tugendhat rejeita completamente a “fundamentação absoluta” (*absolute Begründung*) que Kant tenta dar desse conteúdo. “A necessidade de dar à moral uma fundamentação absoluta”, escreve Tugendhat, “é um resíduo de uma

² Tugendhat dá como exemplo de uma teoria moral deste tipo o caso da ética de David Hume: Para Hume, “die Philosophie muß nur systematisch zusammenfassen, was alle billigen und tadeln.” *Ibid.*, p. 69.

³ “Kants inhaltliches Konzept des Guten ist plausibler als andere”. *Ibid.*, p. 80



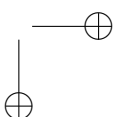
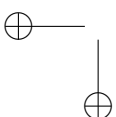
moral religiosa ou de uma consciência moral infantil.”⁴ O dever moral carece, sem dúvida de uma justificação, mas esta baseia-se num “complexo tecido de de razões e motivos”⁵, nunca sendo, só por isso, “absoluta”.

Porque é que a concepção moral de Kant, que Tugendhat sintetiza na fórmula “não instrumentalizes ninguém!”, é para ela a mais “plausível”? Uma primeira resposta do autor a esta questão é, por assim dizer, de natureza fenomenológica. O imperativo kantiano seria “imediatamente evidente” (*auf Anhieb einleuchtend, unmittelbar einleuchtend*), visto que corresponde a uma “consciência moral corrente” ou “ordinária”. Esta consciência moral é algo que fica, mesmo quando se suprime a dimensão propriamente religiosa e transcendente da moral tradicional. A segunda, e mais importante, razão para a maior plausibilidade do conteúdo da moral de Kant é a sua notável “proximidade em relação ao contratualismo”, a qual “faz surgir como ‘natural’ a concepção kantiana da moral”. A naturalidade vem do facto de o *contratualismo* constituir a “moral” mais corrente e mais espontânea do homem moderno. Na sua perspectiva, “eu submeto-me a normas às quais desejo que todos os outros se submetam” por ter interesse nisso.⁶ Uma generalização da norma também é exigida

⁴ *Ibid.*, p. 97. Uma crítica deste tipo ao “absolutismo” do imperativo e da fundamentação kantiana da moral já foi feita anteriormente pela filósofa inglesa Gertrud E.M. Anscombe, em “Modern Moral Philosophy”, artigo publicado em 1958 em *Philosophy*, 33, mais recentemente em Anscombe, *Collected Philosophical Papers*, Vol. III, Blackwell, Oxford, 2002, pp. 25-42, para a qual um conceito de dever absoluto só faria sentido numa moral que parte da ideia de um legislador absoluto, por trás do qual estaria uma instância divina. A crítica de Anscombe, aliás, está na sequência da que já fora feita por Schopenhauer no seu *Preisschrift über die Grundlegung der Moral* (1840), §4, Schopenhauer, *Werke*, Vol. III, WBG, Darmstadt, 1980, p. 646. A crítica de Anscombe, contudo, retira consequências mais radicais do que a de Tugendhat, visto que a filósofa inglesa recusa em bloco todo e qualquer projecto de ética deontológica, a favor de uma ética das virtudes. Tugendhat não vai tão longe, apenas recusa a ideia de uma fundamentação *absoluta* do dever.

⁵ Tugendhat, *op. cit.*, p. 28.

⁶ *Ibid.*, p. 81.



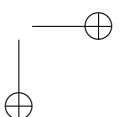
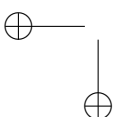


pela moral de Kant. Todavia, acontece que o é por motivos diferentes, e mesmo, em certo sentido, *opostos*, em relação ao contratualismo. Em Kant a norma é cumprida por respeito por uma norma moral universal, no contratualismo por interesse do sujeito singular. No fundo, para o contratualista as normas sociais não precisam de decorrer de uma consciência moral, não precisam sequer de ser morais, de ser cumpridas por “respeito” do universal ou dos outros. A moral pode ser eficazmente substituída pelo direito penal, cujas ameaçadoras sanções levam os sujeitos a cumprir as normas, na sua expressão jurídica, por *medo* da punição (Hobbes). Este argumento psicológico é o complemento de um argumento funcional: sem dúvida que as normas são indispensáveis para a sobrevivência do grupo (garantindo uma “ordem” indispensável à vida social normal) e, por conseguinte, do indivíduo, que tem todo o interesse em viver em colectividade, mas para que tais normas sejam aceites, não é preciso que o sejam por motivos morais, basta, em última análise, que o sejam por desejo de sobrevivência e medo da morte.

O contratualismo, versão moderna da famosa “regra de ouro”⁷, que já se encontra no *Antigo Testamento*,⁸ não é para Tugendhat, nem para Kant, uma verdadeira moral, mas apenas uma quási-moral, ou mesmo o contrário da moral. O contratualista age bem, cumpre todos os contratos sociais, não por “dever moral”, mas para não sofrer consequências negativas ou sanções. A originalidade de Kant teria consistido em “colar” estrategicamente, até certo ponto, a sua moral ao contratualismo, visto que este, tal como a moral de Kant, exige reciprocidade e generalização universal das normas. Assim, a *proximidade* aparente do contratualismo serve justamente a Kant, segundo Tugendhat, para bem marcar a *distância*, a diferença, entre uma atitude, uma “intenção”, verdadeiramente moral e a atitude, em última instância egoísta, ou a-moral, que caracteriza o contratua-

⁷ Fórmula mais corrente: “não faças aos outros o que não queres que te façam a ti.”

⁸ AT, Tobias, 4, 16. Cf. igualmente *Novo Testamento*, Mat., 7, 12.





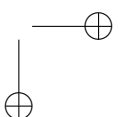
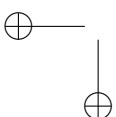
lismo. Esta diferença faz compreender a especificidade da dimensão moral e o próprio da universalidade da regra moral; nesta dimensão a minha relação à regra “não é instrumental”, eu não a cumpro por isso “me trazer benefícios”, mas por “respeito pelos outros”. Isto significa que a “universalidade” da regra implica uma elevação tanto do sujeito agente como do sujeito paciente, em relação ao qual eu ajo, à “perspectiva de uma qualquer pessoa”. Tugendhat interpreta, assim, o imperativo categórico, na sua terceira fórmula, como uma universalização profunda, ou seja moral, da regra de ouro: “age de tal maneira em relação a todo e qualquer um como tu, na perspectiva de uma qualquer pessoa, quererias que todos ajam.”⁹

A dimensão moral, nesta leitura da ética de Kant por Tugendhat, atinge-se por elevação do sujeito à universalidade de uma perspectiva comum; vamos ver que, com Foucault, que constrói a sua “ética” a partir de outro Kant, do Kant dos textos sobre temas da história e da política, ao contrário, a dimensão ética se atinge por relação singular a um universal, por “auto-constituição do sujeito” como sujeito ético na sua relação a um “universal histórico”.

Mas antes de abordarmos a interpretação foucaultiana da Kant, há ainda que considerar a severa crítica de Tugendhat à “fundamentação absoluta” da moral em Kant, a qual nos leva ao âmago do seu projecto ético. Nesse propósito, ele apresenta argumentos de ordem técnica – internos ao sistema kantiano e externos – e argumentos de fundo que têm o interesse suplementar de clarificarem a sua próprio ética.

Numa leitura interna de Kant, Tugendhat tenta mostrar que, se é verdade que os juízos morais não são empíricos, visto que não são juízos de facto, não dependem de *matters of fact* mas apenas “da minha vontade”, não se vê muito bem em que sentido eles seriam *a priori*. Se forem “analíticos” a priori, isto quer dizer que “uma concepção moral se obtém através de uma simples explicação de [sentidos de] palavras”, coisa que, para Tugendhat, e sem dúvida para o próprio Kant, seria “*sinnwidrig*”, sem sentido. Se se trata de juízos

⁹ Tugendhat, *op. cit.*, p. 83.





“sintéticos” a priori, a afirmação segundo a qual “é bom agir desta ou daquela maneira teria de ser fundada por uma terceira instância, que por seu turno teria que valer a priori, e não se consegue ver qual poderia ser essa instância”.¹⁰ No caso dos juízos matemáticos, por exemplo, que Kant considera sintéticos a priori, essa terceira instância (“terceira” no sentido em que vai além do predicado e do sujeito do juízo) é o princípio lógico de não contradição.¹¹ Mas não se vê que este princípio possa ser aplicado sem mais aos juízos morais – em si, não é “contraditório” agir mal – e não se vê o que o poderia substituir no domínio prático.

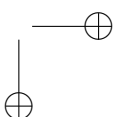
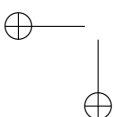
Outro argumento técnico utilizado por Tugendhat para pôr em causa a “fundamentação absoluta” reside numa crítica do conceito de “razão prática”. Por um lado ele concede a Kant que a ideia de considerar que “ser moral”, agir moralmente bem, equivale a “ser racional”, é um “genial golpe de mestre” filosófico, *ein genialer Schachzug*. Infelizmente, uma tal “razão” não existe.¹² Nesta perspectiva ele acusa Kant de dar ao conceito de razão, no seu uso prático, um sentido idiossincrático e arbitrário.¹³ Para Tugendhat a “razão” ou “racionalidade”, na ordem prática, tem a ver, antes de mais, com uma relação “racional” de meios a fins. Age de maneira “irracional”, aquele que recorre a meios manifestamente inadequados para atingir fins que se propõe realizar. É racional ou bom (no sentido de racional), por exemplo, sair de casa a tempo para apanhar o comboio; é racional não fumar para viver com saúde, etc. Quem afirma o contrário formula juízos que os factos revelarão estarem errados. Uma acção é “racional” ou “irracional” relativamente a um fim previamente fixado. Acontece que, no caso do imperativo categórico, seria “racional” agir de determinada forma “mas sem relação com um determinado fim”. Todavia, dizer que “quem se comporta de maneira

¹⁰ *Ibid.*, p. 95.

¹¹ *Kritik der reinen Vernunft*, B 14.

¹² Tugendhat, *op. cit.*, p. 70.

¹³ *Ibid.*, p. 45.





imoral também é irracional é contrário à nossa compreensão normal” destes termos.¹⁴ Tugendhat está de acordo com Hume, em pensar que a razão humana não tem por função nem é capaz de atribuir fins à vida humana, mas apenas de se pronunciar sobre a verdade e o erro na relação entre os meios e os fins.

Estes argumentos técnicos tendem a mostrar a impossibilidade de uma fundamentação *absoluta* da concepção moral de Kant, concepção essa com a qual, em si, Tugendhat está de acordo. Dito isto, a procura de uma tal fundamentação, mesmo sendo ela impossível, não deixa de ser um sintoma de algo que nos faz falta, de um vazio a preencher, de uma tarefa filosófica. No lugar da fundamentação absoluta, haverá algo como uma justificação relativa da atitude moral. Porque é que alguém que tem de optar entre a atitude moral e a amoral se decide pela moral?

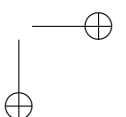
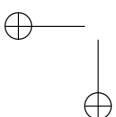
Tugendhat introduz aqui uma distinção central para o seu projecto ético entre *motivos* (*Motiven*) e *razões* (*Gründe*). A fundamentação é o assentar de um solo (*Grundlegung*) inabalável de razões (*Gründe*) indubitáveis e verdadeiras. A *motivação* é a formulação de motivos “plausíveis”, que podem ser múltiplos e complexos, para uma decisão da vontade. Para ele, a concepção kantiana do bem ou da moral não pode contar com uma “fundamentação absoluta”, *absolute Begründung*, mas apenas com um “apoio motivacional”, *motivationale Abstützung*.¹⁵

Para Tugendhat, a questão de fundo da moral começa por dizer respeito a um *querer* da minha vontade e não a um *dever*. A questão prévia que se põe relativamente à atitude moral, é de saber se eu a quero adoptar ou não, se quero ser moral ou amoral. Por outras palavras, tenho de saber se “quero ser membro de uma comunidade moral ou não”¹⁶. Responder negativamente a estas questões não é ser irracional. É possível imaginar uma sociedade de amoralistas ab-

¹⁴ *Ibid.*, p. 40-44.

¹⁵ *Ibid.*, p. 94.

¹⁶ *Ibid.*, p. 88.



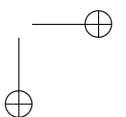
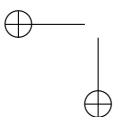


solamente egoístas, de indivíduos que lidam com os outros apenas em função dos seus interesses, que funcione bem. Os membros de uma tal sociedade não têm comportamentos irracionais.¹⁷ Esta questão fundamental da moral, que é posta ao *querer*, remete para uma *decisão* inalienável da vontade, que ninguém pode tomar por mim, e que, segundo Tugendhat seria iludida pelo a priori e pela “fundamentação absoluta” de Kant. Na origem da decisão, e da atitude moral, não está um *absolute Sollen*, mas um *absolute Wollen*. Mas se uma tal decisão não decorre de uma fundamentação do dever, ela não é “irracional” ou arbitrária (como em Kierkegaard), visto que pode ser “racionalmente apoiada” numa *motivação*.¹⁸

A *autonomia* do querer ou da vontade faz, portanto, com que exista sempre a possibilidade de alguém recusar em bloco a moral, e contentar-se com as leis positivas do código civil e do direito penal, que não obrigam ninguém a ter consciência moral ou a aceitar o imperativo categórico. Uma tal atitude não é irracional, no sentido corrente deste conceito. Resta então, para a ética, a tarefa de desenvolver uma reflexão sobre as motivações possíveis da atitude moral, coisa que leva Tugendhat, neste ponto da sua ética, a passar da questão deontológica kantiana, “o que devo fazer?”, para uma questão ontológica ou grega: Como viver? Como deve *ser* a minha vida? No seu projecto ético, uma deontologia kantiana é “apoiada racionalmente” por uma “motivação” aristotélica. A atitude moral, cujo conteúdo mais “plausível” nos é dado pela moral de Kant, é um elemento decisivo de uma vida bem conseguida ou “feliz”. A tarefa da ética é mostrar esta “forte ligação (*Verklammerung*) entre a moral

¹⁷ No Livro II da *República*, Platão mostra bem, no discurso de Glaucon, que o homem “injusto” que comete injustiças sem que ninguém se aperceba, sem ser “apanhado”, se comporta de maneira racional e é “hábil” na arte de viver, tal como o médico que manipula a natureza e a engana, para salvar a vida do doente – a sobrevivência é fim último supremo do funcionalismo – é “hábil” na arte da medicina.

¹⁸ Tugendhat, *op. cit.*, p. 96.





e a felicidade”¹⁹, ligação que a ética de Aristóteles nos poderá ajudar a compreender, apesar do papel residual que, do ponto de vista moderno, a questão da “moral” apresenta na sua filosofia prática. Assim, apesar de Kant nos fornecer a concepção ética mais “plausível” quanto ao seu conteúdo, a importância desta concepção e a sua justificação motivacional só estão asseguradas, para Tugendhat, graças ao apoio de filosofias que não se preocuparam muito com questões de “moral”, como a Aristóteles, ou mesmo a de Hegel²⁰.

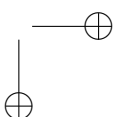
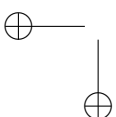
2. Foucault: a “nova via” de Kant em ética

Aquilo a que se pode chamar uma viragem ética no pensamento de Foucault, ou, pelo menos, o surgimento de uma reflexão sobre a questão ética, dá-se no fim dos anos 70, a seguir à publicação do primeiro volume da *História da Sexualidade*, num momento em que o filósofo faz face a alguns impasses da sua teoria do poder, para não dizer a uma crise do seu pensamento. Disso são sintomas o longo interregno que separa o primeiro do segundo volume da *História da sexualidade* (1976 e 1984) e a reformulação radical do projecto filosófico que deveria ser desenvolvido, em vários volumes, sob este título.

A *Histoire de la folie* (1962) inaugura a polaridade, que atravessará toda a obra de Foucault, entre uma “subjectividade” infinitamente móbil, fluída, criadora e produtora de diversidade e uma “ra-

¹⁹ *Ibid.*, p. 261.

²⁰ Hegel é abordado por Tugendhat em duas vertentes. Na primeira Hegel é visto como representante de uma *Gegenaufklärung*, (*ibid.*, p. 197 sq.), e criticado pela sua doutrina da *Sittlichkeit* e pela sua rejeição da *Moralität* kantiana. Ao mesmo tempo, Tugendhat recupera o conceito hegeliano de “reconhecimento”, que lhe parece essencial para tematizar a intersubjectividade ética e explicar a “motivação da acção moral” (*ibid.*, pp. 204-205).





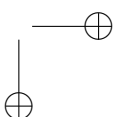
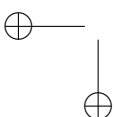
ção” moderna defensiva e redutora que desenvolve estratégias de “exclusão” e “normalização”. Foucault opera uma inversão da “antropologia negra” de Hobbes²¹, para quem o homem é um animal predador que necessita de uma instância racional detentora do monopólio da violência, ou seja, numa palavra, do Estado, para entrar na “ordem” do “estado civil”, para não soçobrar à sua própria ferocidade de *hominini lupus* em “estado de natureza”. Para Foucault o benefício da dúvida vai para a subjectividade anárquica, “criadora” à margem da ordem, e o princípio da desconfiança e da crítica é aplicado à ordem racional do poder organizado, ou seja do Estado moderno e das suas instituições instrumentais anexas (escolas, prisões, asilos, hospitais, etc.).

A ideia de uma subjectividade anárquica e criadora denota, sem dúvida, a influência de Nietzsche. Todavia, isso não impede Foucault de operar uma inversão da ética aristocrática, da *Herrenmoral*, do filósofo alemão. O seu *parti pris éthique*²² não vai para o aristocrata “artista”, naturalmente criador de novas e belas formas de vida por excesso natural de poder, mas, ao contrário, para os plebeus, os excluídos, os marginais e os resistentes à ordem dos poderes instituídos.²³ Ao mesmo tempo, Foucault adopta o método de análise de Nietzsche, a *genealogia*, que põe ao serviço das suas teses. A genealogia é um método de análise dos discursos normativos ou pretensamente descritivos, cujo objectivo é a recondução das normas prescritas, explícita ou implicitamente, nesses discursos a uma positividade factual de estratégias e relações de poder.

²¹ Segundo a expressão de Adorno e Horkheimer na *Dialéctica do iluminismo*.

²² Expressão do filósofo Jean-Toussaint Desanti, *Un destin philosophique*, Grasset, Paris 1982, p. 130.

²³ Como escreve Hinrich Fink-Eitel, “a tomada de partido de Foucault pelos pequenos, pelos “infâmes” e pela resistência plebeia só tem, a meu ver, um paralelo em toda a história da ética: o cristianismo primitivo (*Urchristentum*) e o seu retorno periódico, sempre impotente, na história do cristianismo (que se pense em Joaquim de Fiore, Francisco de Assis ou Thomas Münzer).” *Michel Foucault*, Junius, Hamburgo, 1989, 122.

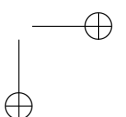
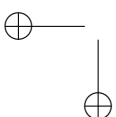




Nos anos 70 esta polaridade entre uma subjectividade dos “pequenos” e “excluídos”, potencialmente criadora, e os dispositivos normalizadores do “poder” concebidos e implementados pela razão moderna é equacionada pela teoria do poder, desenvolvida por Foucault, em termos puramente *políticos*, de puras relações de forças. Esta teoria permitiria levar a cabo uma crítica dos dispositivos de poder com base numa “ciência” puramente histórica “positiva”, empírica e “genealógica”, ou seja sem recurso a qualquer discurso *normativo* de legitimação. Ao mesmo tempo ela permitiria mostrar correlativamente, a realidade eventual dos progressos, ou regressões, de um contra-poder vindo de baixo. Esta estratégia teórico, e política, até porque torna todo o discurso normativo suspeito, e *eo ipso* objecto de desmitificação genealógica, faz da moral um discurso que é aconselhável reduzir à política, e da ética uma disciplina supérflua: “je considère en fait que la morale est désormais intégralement réductible à la politique et à la sexualité, qui pourtant est elle-même réductible à la politique: c’est pourquoi *la morale est la politique*.”²⁴

A chave da teoria do poder dos anos 70 está no próprio conceito de poder, cuja realidade Foucault considera de natureza primordialmente reticular e “microfísica”. Em oposição às teorias clássicas da soberania, que insistem nos efeitos de concentração e centralização do poder, assentes em poderosos meios de simbolização e representação, que tornaram possível a configuração *sui generis* do Estado moderno, Foucault faz assentar a realidade do poder no imediato das relações de proximidade, nos elos das cadeias mais ou menos longas da transmissão do poder. Esta concepção do poder torna plausível uma resistência às grandes concentrações “macrofísicas” do poder a partir de baixo, ou seja dos agentes imediatamente implicados na “microfísica” das relações directas, locais e de proximidade. Desta maneira, Foucault desenvolve uma espécie de “comunicação indirecta” (Kierkegaard), tomando partido a favor das forças “de baixo”,

²⁴ “Entretien avec P. Caruso” (1967), in Foucault, *Dits et écrits*, Vol. I, Gallimard, Paris, 1994. Sublinhado por J.M. Santos.



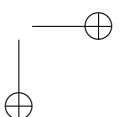
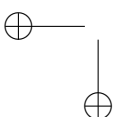


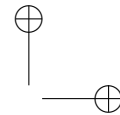
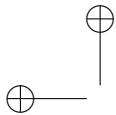
com base num discurso puramente positivo, “científico” e indiretamente político, sem recurso a qualquer justificação normativa, ou seja a um discurso moral. Assim, a visão da sociedade numa perspectiva “positivista” de “política total” não precisaria de recorrer a uma ética que justificaria a legitimidade, a bondade, ou a justiça de uma dada constelação de poder. Esta visão política total das relações entre os homens não se apoia em nenhuma ética. À questão posta por Habermas na perspectiva do normativismo, no intuito de refutar a “política total”, num livro publicado já depois da morte do filósofo francês, “porque é que se deve resistir à dominação?”, porque se deve *preferir* a subversão “microfísica” à cristalização macrofísica do poder²⁵, Foucault recusaria, nos anos 60 e 70, uma resposta directa, ao mesmo nível da pergunta, para não cair na suposta armadilha do discurso normativo. Os factos evidenciados pela genealogia, pela concepção “microfísica” do poder fariam por si.

Entre os múltiplos problemas que coloca a teoria do poder dos anos 70 podemos evocar três, que são talvez os que melhor permitem enquadrar a reflexão ética que se inicia no fim dessa década. O primeiro é de natureza teórica: Habermas tem alguma razão em acusar Foucault de “cripto-normativismo” no que toca à teoria do poder dos anos 70. Não são só os discursos explicitamente normativos que podem ser objecto de uma análise genealógica; como o próprio Foucault mostrou muitos discursos à primeira vista neutros e “científicos” são passíveis de uma tal análise. Isto significa que a questão profunda, epistemológica e ontológica, do normativo, ou, como dirá Foucault, da “constituição do sujeito ético”, não pode ser iludida com a alusão retórica a um “positivismo feliz”.

Um segundo problema pode ser formulado a partir do mote de Foucault: “je suis un positiviste heureux”. Será o positivista assim tão “feliz”? Ao “simples” nível puramente político, torna-se evidente para Foucault que a subversão e a resistência vinda de baixo, dos “mi-

²⁵ Jürgen Habermas, *Der philosophische Diskurs der Moderne*, Suhrkamp, Frankfurt, 1985, p. 333.





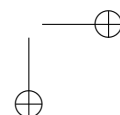
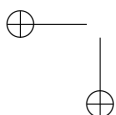
cropoderes”, tem os seus limites. Como ele próprio bem analisa em *Surveiller et punir* (1975), os dispositivos dos macropoderes são cada vez mais sofisticados, recorrem eles próprios a estratégias microfísicas, analisadas por ele sob conceitos tais como “biopoder”, “técnicas de governação”, etc. Isto significaria que ao “cripto-normativismo” diagnosticado por Habermas, se acrescentaria algo como um criptonilismo. De qualquer modo, como nota ainda Habermas²⁶ com pertinência, Foucault recusa a escapatória de um *naturalismo* que caracteriza uma certa “modernidade estética”, o qual se exprime, na sequência de Nietzsche, numa apologia da “vida” ou do “desejo” (Deleuze), ou na fascinação por uma violência sagrada (Bataille, Leiris).

Finalmente, é o próprio conceito de *poder* que começa a pôr dificuldades a Foucault. No primeiro volume da *Histoire de la sexualité* (Vol. I, 1976), a crítica das teorias neo-libertárias do poder (caso paradigmático: Wilhelm Reich), que pensam o poder em termos puramente físicos de “repressão”, e desenham a utopia de um mundo totalmente liberto de relações de poder, mostram que Foucault se dá conta da complexidade do fenómeno do poder, o qual não reside numa simples relação de forças entre elementos, átomos, agentes que exercem poder, mas passa por uma relação de si a si no próprio sujeito.

São estas dificuldades que levam Foucault, finalmente, a ter de problematizar, para além do “eixo do saber”, que motivou a arqueologia do saber (anos 60), e do “eixo do poder”, que levou à recuperação e aplicação a novos conteúdos da genealogia nietzscheana (anos 70), de um “eixo do sujeito”, ou seja do espaço das relações do sujeito consigo próprio numa “auto-constituição”.

Tudo se passa como se o espaço do ético, o espaço da relação de si a si, ou seja da “liberdade”, propriedade inalienável do sujeito ético, justamente por escapar aos jogos de forças do poder fosse a única barreira aos dispositivos normalizadores do macropoder. Um tal espaço do ético, próprio ao sujeito, é aquilo que foi tematizado

²⁶ *Ibid.*, p. 334-335.



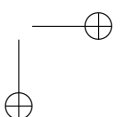
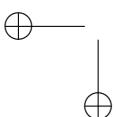


na ética de Kant sob o nome de “autonomia”. No centro da reflexão ética da última fase da filosofia de Foucault encontramos a tentativa de fazer frutificar este conceito central da ética kantiana no âmbito de uma teoria do sujeito submetido às tensões dos sistemas de poder da que caracterizam a sociedade moderna.

A viragem ética de Foucault corresponde à descoberta de um espaço de “autonomia”, no qual o sujeito se relaciona consigo próprio em total liberdade para se constituir como “sujeito ético”, e que estaria fora do alcance directo das relações de força puramente políticas, das forças da pura “física” do poder. A questão que se vai pôr é de saber se, inversamente, este espaço poderá ter alguma influência sobre as forças “físicas” do poder, ou seja, em última análise, se a política pode ou deve ser mediatizada pela ética. A questão seria, numa palavra, saber se a resposta dada aos problemas postos por uma “política total” e sem ética, que representa a posição de Foucault nos anos 70, se vai restringir a uma *ética sem política*, uma ética puramente individualista da vida privada que Foucault apresenta como “estética da existência”.²⁷

Na sua reflexão sobre o ético, Foucault começa por distinguir três planos, que sistematizam abordagens de diferentes disciplinas do fenómeno moral e, ao mesmo tempo, permitem integrar a distinção kantiana entre “autonomia” e “heteronomia”. Um primeiro plano é o dos *códigos* morais, das *normas*, vigentes, aceites e impostas, numa dada sociedade ou grupo, objecto privilegiado da análise da sociologia da moral. O segundo diz respeito aos *comportamentos* dos indivíduos, que podem aceitar ou violar as normas; este plano constitui o objecto, em diferentes perspectivas, da psicologia da moral ou do direito penal. Finalmente, o terceiro plano, o mais importante para a ética é definido por Foucault, muito kantianamente, como aquele em

²⁷ Uma crítica simétrica à que foi feita por Habermas em 1985, o qual, ainda sem ter em conta os textos da viragem ética de Foucault, acusava o filósofo francês de ter elaborado, com a teoria do poder dos anos 70, uma *política sem ética*, é feita agora por alguns comentadores relativamente à última fase: com a viragem ética Foucault teria uma *ética sem política*.





que o indivíduo se constitui como sujeito ético numa “relação de si a si”.²⁸

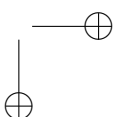
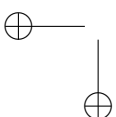
No fundo, estes *três* planos determinam uma *polaridade* que corresponde à *dualidade* kantiana entre morais da heteronomia e da autonomia. Com efeito, o comportamento dos indivíduos pode ser primordialmente determinado por *normas* “externas” impostas pela sociedade, pela religião, pela tradição, etc., e por ele aceites sem mais, por incapacidade ou “incapacidade de pensar” (Hannah Arendt²⁹), para evitar sanções ou inconvenientes materiais, ou bem, ao contrário, resultar da intenção de agir aos seus próprios olhos como sujeito moral. Neste último caso, na linguagem de Foucault, agir é proceder a uma auto-constituição de si como sujeito ético. Como Kant mostrou, em exemplos que ficariam famosos,³⁰ um mesmo conteúdo de comportamento correcto, de acordo com os códigos ou normas, visto do “exterior”, pode, ou bem materializar uma atitude simplesmente legalista, ou mesmo resultar de um cálculo de interesses, ou bem corresponder a uma intenção verdadeiramente moral, ou seja ter origem na relação propriamente ética, “de si a si”, do sujeito.

Com base na polaridade entre a norma e a relação de si a si do sujeito, Foucault procede a uma classificação dos sistemas éticos ocidentais. Todavia, a classificação não resulta de uma simples aplicação linear da polaridade norma/sujeito, ao contrário do que se passa no uso directo feito por Tugendhat das categorias da heteronomia e da autonomia, que servem para distinguir entre éticas da heteronomia e da autonomia. Para Foucault os planos dos códigos e da relação do sujeito consigo não se excluem totalmente, apenas acontece que os diferentes sistemas éticos podem dar maior ou menor importância a cada um deles, e, sobretudo, conceber a relação “de si a si” do sujeito

²⁸ Foucault, *Histoire de la sexualité*, Vol. 2, *L'usage des plaisirs*, Gallimard, Paris, 1984, p. 32-33.

²⁹ Cf. H. Arendt, *Thinking and Moral Considerations: A Lecture*, in: *Social Research*, 38/3, 1971.

³⁰ *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, Akad. Ausg., Vol. IV, Berlim, p. 429-430.



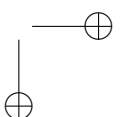
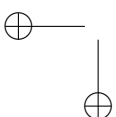


ético de modos diferentes. Na análise histórica, Foucault considera as éticas grega e cristã como os dois modelos centrais das éticas ocidentais, aos quais a ética de Kant viria acrescentar, na modernidade, “uma nova via suplementar na nossa tradição”³¹ – ou seja, representaria um terceiro tipo fundamental.

Para Foucault, o primeiro modelo, a *ética grega*, caracteriza-se por uma subalternidade do plano dos códigos ou das normas e pela grande ênfase conferida, ao contrário, ao plano da relação do sujeito consigo próprio. A relação a si do sujeito ético grego consistiria, literalmente, numa construção que recorreria a toda uma série de “técnicas de vida”, *technai tou biou*, de “exercícios”, *askeseis*, que erigem o sujeito, perante os seus olhos e os dos outros, em actos exemplares na exterioridade do mundo. Neste modelo o sujeito age segundo a máxima, que Foucault preconiza estender à modernidade, e, em última análise, à sua própria ética, “faz da tua vida uma obra de arte”.

O segundo modelo, a *moral cristã*, começa por se opor ao primeiro pela impossibilidade de subalternizar os códigos morais, visto que estes são expressão de uma vontade divina, são literalmente “mandamentos” da lei de Deus. Tal como em Tugendhat, a ética cristã torna-se, para Foucault, só pela importância transcendente acordada a uma norma que é imposta “de fora”, uma moral da heteronomia. Todavia, na ética cristã a relação do sujeito consigo próprio, o terceiro “plano”, não desaparece pura e simplesmente; transforma-se numa relação de pura “interioridade” na qual o sujeito tenta encontrar a sua verdade. Por outras palavras, enquanto o sujeito grego é, literalmente, *construído*, o cristão é *dado* à partida na sua “interioridade”. Daí que a tarefa ética do cristão não consista na construção de uma vida enquanto “obra de arte”, numa “estética da existência”, mas numa *interpretação de si* que toma a forma de uma “hermenêutica da carne”, da interrogação de um “corpo carnal” (São Paulo) sempre suspeito de contaminação metafísico-moral pelo pecado e pelo mal.

³¹ “Kant introduit une nouvelle voie de plus dans notre tradition.” *Dits et écrits*, Vol. IV, Gallimard, Paris, 1994, p. 631.

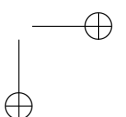
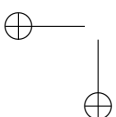




A grande questão, nesta tipologia das éticas, diz respeito ao ponto em que nos encontramos, ao terceiro tipo da classificação, à situação da modernidade na perspectiva da auto-constituição do sujeito ético. Na parte final da longa conversação com Hubert Dreyfus e Paul Rabinow, em 1983, em Berkley, Foucault avança a tese segundo a qual Kant teria aberto “uma *nova via* suplementar (*nouvelle voie de plus*) na nossa tradição” ética. Do simples ponto de vista cronológico, por conseguinte, Kant introduz um terceiro tipo que se opõe aos dois primeiros. Resta saber em que é que esta “nova via” se distingue em relação a cada uma das anteriores. No que diz respeito ao cristianismo, as coisas são simples: na “nova via” de Kant “le Soi n’est pas simplement *donné* [como no cristianismo], mais *constitué* dans un rapport à soi comme sujet.” O critério distintivo é, neste caso, a oposição entre o “dado” e o “constituído”. Todavia, esta última frase é ambígua. A “constituição” do sujeito ético é uma fórmula que Foucault também aplica ao caso grego. Esta ambiguidade, aliás, não é fortuita: Foucault estabelece uma autêntica ponte histórico-conceptual entre a ética grega e a de Kant. Com Kant, diz ele aos dois colegas americanos, “as *velhas questões* [questões gregas!] foram reintroduzidas: ‘como é que me posso constituir eu próprio como sujeito ético? Reconhecer-me como tal? Terei necessidade de exercícios de ascetismo [no sentido grego de tais exercícios, das *technai tou biou*]? Ou bem dessa relação ao *universal* que me torna moral conformando-me à razão prática?’”³²

Fica, assim, estabelecida, ao mesmo tempo que a ponte, a diferença entre as duas margens, grega e kantiana. A ética grega já é, de certo modo, uma ética da autonomia: o sujeito constitui-se como sujeito ético numa pura relação a si, modelando uma existência segundo critérios não transcendententes. Resta saber o que acrescenta Kant com a exigência de uma “relação ao universal”. Na perspectiva de Foucault ela não pode consistir numa simples identificação do sujeito com uma “norma universal” – isto tornaria o plano da norma tão ou

³² Citações de *Dits et écrits*, Vol. 4, *op. cit.*, p. 631. Sublinhados nossos (JMS).



mais importante que o da relação de si a si, e daria razão à posição de Habermas no *Discurso filosófico da modernidade*. Aquilo que é requerido pela ética de Kant, na leitura de Foucault, é uma “relação ao universal”, não uma simples aplicação de uma norma universal. Se tudo se resumisse a uma aplicação de uma “norma universal” seria necessário interrogar-nos sobre a origem dessa norma, e, eventualmente, imputar a Kant, como faz Tugendhat, na sua crítica, um desvio para uma ética da heteronomia que recorre a uma norma emanada de uma “razão divinizada”. Por outro lado, a diferença em causa, entre o modelo grego e o de Kant, não será apenas entre a exterioridade da “obra”, a visibilidade das acções virtuosas e das *technai* gregas e a “interioridade” da intenção moral ou a invisibilidade da “relação ao universal”. Esta diferença existe, sem dúvida, que coloca a intenção de Kant de algum modo na sucessão da consciência moral cristã, mas ela não é, para Foucault, o essencial. Torna-se, pois, urgente saber como explica Foucault esta “relação ao universal”.

Dois textos escritos por Foucault em 1983 – que foram publicados logo no ano seguinte³³ –, um para uma lição no Collège de France, outro para um seminário em Berkeley (Universidade da Califórnia), ambos dedicados à leitura do artigo de Kant *Was ist Aufklärung?*, dão uma ideia da sua recepção do “universal” kantiano e da integração deste conceito numa ética da “modernidade”. A ideia matriz destes textos afirma a necessidade de pensar o universal como “histórico”, de formular “a questão da *historicidade* do pensamento do universal” – questão que corresponderia ao “sentido” profundo do próprio “acontecimento” que é a *Aufklärung*.³⁴ Isto significaria que o universal não se restringe a uma série de “estruturas formais de valor universal”, de “estruturas universais de todo o conhecimento ou de

³³ *What is Enlightenment?*, in *Dits et écrits*, IV, Gallimard, Paris, 1994, p. 562-578, publicado pela primeira vez em P. Rabinow, *The Foucault Reader*, Nova York, 1984; e *Qu'est-ce que les Lumières?*, in *Dits et écrits*, IV, p. 679-688, publicado pela primeira vez no *Magazine littéraire*, n° 270, 1984.

³⁴ *Ibid.*, p. 685.



toda a acção moral possível”³⁵, estruturas intemporais, portanto, mas é por assim dizer temporalizado, apenas se revelando “através dos *acontecimentos* que nos levaram a constituir-nos e a reconhecer-nos como sujeitos daquilo que fazemos, pensamos e dizemos”³⁶.

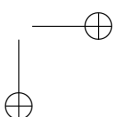
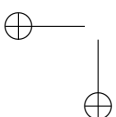
Foucault considera que esta tensão entre uma concepção “estruturalista” ou “transcendental” do universal e uma concepção “histórica” atravessa a obra do próprio Kant, a partir da qual a “filosofia moderna” se teria “dividido” em “duas grandes tradições” opostas.³⁷ O nosso intuito neste trabalho não é de averiguar a pertinência ou a bondade desta interpretação de Kant, mas apenas de reflectir sobre as suas consequências para o projecto ético de Foucault.

A historicização ou temporalização do universal vai ter, para uma ética deontológica, importantes consequências. A nossa tese é, justamente, que a ética de Foucault, apesar da tentativa de integração de alguns elementos “gregos”, e da influência de Nietzsche, é, tal como a de Kant, e na sequência deste, uma ética *deontológica*. Podemos estruturar estas consequências da temporalização do universal a partir dos três temas que, segundo Foucault, a “interrogação filosófica” que nasce com a *Aufklärung* “problematiza em simultâneo”: “a re-

³⁵ *Ibid.*, p. 575.

³⁶ *Ibid.*, *id.*

³⁷ “Kant me semble avoir fondé deux grandes traditions critiques entre lesquelles s’est partagée la philosophie moderne. Disons que, dans sa grande oeuvre critique, Kant a fondé cette tradition de la philosophie qui pose la question des conditions sous lesquelles une connaissance vraie est possible et, à partir de là, on peut dire que tout un pan de la philosophie moderne depuis le XIX^e siècle s’est présenté, s’est développé comme l’*analytique de la vérité*. Mais il existe dans la philosophie moderne et contemporaine un autre type de question, un autre mode d’interrogation critique: c’est celle que l’on voit naître justement dans la question de l’*Aufklärung* [...]; cette autre audition critique pose la question: “Qu’est-ce que c’est que notre actualité? Quel est le champ actuel des expériences possibles?” Il ne s’agit pas là d’une analytique de la vérité, il s’agira de ce que l’on pourrait appeler une *ontologie du présent*, une *ontologie de nous-mêmes*.” *Dits et écrits*, Vol. IV, *op. cit.*, p. 687.





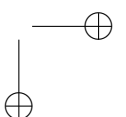
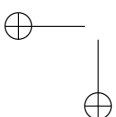
lação ao presente, o modo de ser histórico e a constituição de nós próprios (*de soi-même*) como sujeito autónomo”.³⁸

No que toca ao primeiro tema, isto significa, no plano da ética, que a decisão prática vai ter de ter em conta não apenas uma estrutura formal intemporal, comum a todos os tempos, mas de prestar uma atenção muito especial ao *presente*. Aquilo que “devo fazer” tem de ter em conta a conjuntura dos acontecimentos num dado presente, numa actualidade, visto que o universal é declinável no tempo, reflecte-se nos tempos, nas actualidades. Surge, aqui a exigência de algo como uma “ontologia” ou “hermenêutica da facticidade”, do primeiro Heidegger, e é neste sentido que também Foucault fala de uma “ontologia do presente”. O termo é ambíguo, na medida em que não se trata, obviamente, de uma “ontologia” à antiga, de uma enumeração de categorias da *ousia*. É a conjuntura dos acontecimentos que a cada momento dá conteúdo ao imperativo; ao sujeito incumbe o dever de resposta a uma conjuntura *actual*. Neste sentido, os actos ou a “obra de arte” a realizar são o cumprimento de um dever de resposta à injunção do presente, da “situação”. Isto confere-lhes um significado bem diferente da “obra” no contexto grego, onde se tratava, ao contrário, de escapar ao tempo pela imitação, na vida e no tempo, de uma forma eterna. Todavia, esta atenção dada ao presente não faz cair esta ética deontológica num presentismo, ou seja não é só o presente e a situação que contêm, analiticamente em si, a máxima da acção. Interpretando os textos de Kant sobre a história, Foucault nota que este “tenta definir uma finalidade interna do tempo e o ponto para o qual se encaminha a história da humanidade”.³⁹ A historicização do universal implica, portanto, que em cada momento se tenha presente este *eschaton*, e que cada acção seja julgada à sua luz⁴⁰. A análise kantiana da *Aufklärung* “mostra como no momento actual cada um é

³⁸ *Ibid.*, p. 571.

³⁹ *Ibid.*, p. 567.

⁴⁰ Dizemos, neste contexto, justamente, *eschaton* e nunca *telos*.





responsável por este processo de conjunto”⁴¹, ou seja pelo processo histórico da humanidade e pelo seu avanço ou “progresso” moral. A fórmula imperativa poderia ser: ‘faz com que a tua acção actual faça avançar a humanidade em direcção à sua finalidade’.⁴²

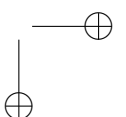
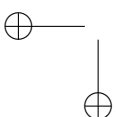
O segundo tema, o “modo de ser histórico”, significa, em primeiro lugar, uma modalização radical do universal, correlativa da *contingência* inerente ao “ser histórico”. Dito da forma mais simples: ser histórico é ser contingente. Aquilo que é podia não ser, e cada acontecimento está aberto a múltiplos possíveis. O imperativo resultante desta situação toma a forma do um paradoxo da modernidade, que seríamos tentados a qualificar de “luhmanniano”: é necessário ser contingente. Em termos práticos, i.e. de razão prática, este imperativo é formulado por Foucault como exigência de uma “crítica” “que não deduza da forma do que nós somos aquilo que nos é impossível de fazer ou conhecer; mas que retirará (*dégagera*), da contingência que nos fez ser aquilo que somos, a possibilidade de não mais ser, fazer ou pensar aquilo que somos, fazemos ou pensamos. Ela não procura tornar possível a metafísica, enfim tornada ciência, mas a relançar tão longe e tão largamente quanto possível o trabalho indefinido da liberdade.”⁴³

Sê aquilo que não és! Também neste caso se está nos antípodas de uma ética antiga, na qual se procura realizar a “melhor” possibilidade de ser, partindo das capacidades ou virtudes contidas no que sou. Em discussão estava apenas a questão da melhor forma de vida, do “bem supremo” (que podia ser prazer, posse da virtude, felicidade, acordo com a *phusis*, etc.). Neste ideal radicalmente moderno de um “trabalho indefinido da liberdade” encontramos, ao contrário

⁴¹ *Dits et écrits*, Vol. IV, *op. cit.*, p. 568.

⁴² É óbvio que um tal processo ou progresso da história para um fim nada têm a ver com uma filosofia da história de tipo hegeliano. Não há aqui quaisquer “leis” da história, qualquer *objektiver Geist*, a exercer a sua acção “nas costas” do sujeito ético. É este, ao contrário, que contribui para o avanço ao assumir a sua “responsabilidade”.

⁴³ *Dits et écrits*, IV, *op. cit.*, p. 574.





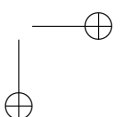
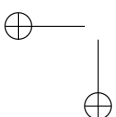
a ambição de explorar e esgotar a contingência e o indefinido, o dever abstracto de ultrapassar constantemente “limites”⁴⁴, pelo qual o sujeito se obriga a provar “ontologicamente” a todo o instante a sua liberdade, que se torna assim um conceito radicalmente negativo de liberdade. O lado crítico de uma tal interpretação da deontologia é uma recusa absoluta de toda e qualquer espécie de “humanismo”.⁴⁵ Valorizar uma forma de vida humana considerada melhor, e um *telos* correspondente da vida boa, seria não só fazer um juízo de valor que não suportaria a crítica da genealogia, mas também seria pôr fim ao “trabalho indefinido da liberdade”. Deontologicamente, todas as formas de vida são boas, desde que realizem um imperativo, que exprimam o esforço do “trabalho da liberdade”. Quanto à questão de este ideal ético ser um ideal de “trabalho” ou “*labeur*”: não haverá nada menos grego.

Finalmente, o terceiro ponto destacado por Foucault na sua leitura da análise kantiana do que é a *Aufklärung* é, como referido, “a constituição de si próprio (*de soi-même*) como sujeito autónomo”.⁴⁶ Ora, é justamente neste ponto, na análise da “autonomia” ética, que Foucault vai tentar integrar o elemento grego, a concepção da “vida como obra de arte”, a “estética da existência”, numa ética deontológica moderna. Nesta ética kantiana interpretada por Foucault, contudo, o universal, enquanto “histórico”, não é objecto de uma dedução ou fundamentação que o produziria como valor intemporal, como “lei moral” transcendental, mas por assim dizer objecto da *revelação* de um imanente intra-mundano, no *acontecimento* que é a *Aufklärung*. “A análise [kantiana] da *Aufklärung*, ao definir esta como passagem da humanidade ao seu estado de maioridade, situa a actualidade relativamente a este movimento” da história. Este movimento realiza a

⁴⁴ Sobre o dever de “ultrapassar limites”: *ibid.*, p. 578.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 572-573: crítica enfática de todas as formas de “humanismo” e dos “juízos de valor” que as justificam.

⁴⁶ *Ibid.*, p. 571.





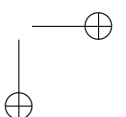
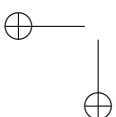
“finalidade interna do tempo” humano, a qual marca “o ponto para o qual caminha a história da humanidade.”⁴⁷

A consequência de um tal acontecimento é um imperativo moral, um “*êthos* da modernidade”, que Foucault pretende ser semelhante “ao que os gregos chamavam *êthos*”, no sentido em que ele “se apresenta como uma *tarefa*” concreta, numa disposição para um trabalho do sujeito efectuado sobre si próprio, numa relação de si a si. É numa tal obra ou tarefa que se realiza no concreto a *autonomia* kantiana, a “constituição de *soi-même* como sujeito *autónomo*”;⁴⁸ a qual não se pode ficar por uma simples intenção interna de uma lei moral universal. Todavia, em nosso entender, do ponto de vista da sua origem, este “*êthos* da modernidade” é bem diferente do que os gregos chamavam “*êthos*”, visto que o fundamento do primeiro não está nem na natureza (no sentido da *phusis*), nem na natureza do homem (no *ergon* do homem), nem numa “forma” ideal de perfeição da vida humana, mas num *dever* moral revelado na relação ao “universal histórico” da humanidade. Em termos de ética kantiana pode-se dizer que a “tarefa” é a resposta a um imperativo categórico, não hipotético: ela corresponde à obediência a um dever revelado pelo universal histórico; não é um meio para realizar um fim de ordem estética e/ou ontológica (felicidade, prazer, harmonia, perfeição da forma, “vida boa”, etc.). Também nesta perspectiva se compreende porque é que Foucault rejeita com tanta veemência todas as formas de “humanismo”. Guardadas as devidas diferenças, são as razões “formais” que levam Kant a rejeitar as fundamentações antropológicas da moral.

A “tarefa” pela qual o sujeito estabelece uma relação de si a si “fazendo da sua vida uma obra de arte” é o elemento que permite a Foucault estabelecer uma ponte entre os “gregos” e a modernidade. Neste último caso, contudo, faria mais sentido falar de uma *moral* da

⁴⁷ *Ibid.*, p. 567-568. A “análise” kantiana seria, “genealógica” *avant la lettre*, análise positiva de um acontecimento, não seria um simples “juízo de valor” (destinado a justificar um “humanismo”), nem análise transcendental

⁴⁸ *Ibid.*, p. 571.

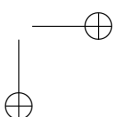
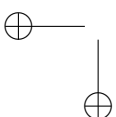




existência do que de uma “estética da existência”, como faz Foucault de maneira recorrente. Sintomático deste momento moral, e kantiano, na “estética da existência” é o *rigorismo* da vida do dândi, na descrição de Baudelaire retomada por Foucault, sendo o dandismo apresentado por este como exemplo paradigmático da concretização moderna da “vida como obra de arte”. “Ser moderno não é aceitar-se a si próprio como se é [...], é tomar-se a si próprio como objecto de uma elaboração complexa e dura”. O dandismo é uma “doutrina da elegância” que impõe “aos seus ambiciosos e humildes sectários” uma disciplina mais despótica que as mais terríveis religiões⁴⁹. O antagonismo que Kierkegaard descreveu em *Ou bem... ou bem...* entre as atitudes estética e ética, as quais, na sua óptica, seriam inconciliáveis e implicariam uma decisão existencial absoluta, ou seja injustificável, é superado em Foucault através de uma moralização do estético. A resposta à questão moral kantiana “o que devo fazer?”, consiste em “fazer da minha vida uma obra de arte”. Executar uma tal “tarefa” não é, definitivamente, responder à questão central da ética grega (em todas as suas variantes): “Como devo viver? Qual a melhor forma de vida?” O móbil desta acção-produção, da realização de uma tal “obra”, é a obediência a um dever moral negativo, a um princípio formal, a um imperativo transformado em disposição permanente, em “*êthos* da modernidade”: “não te aceites como és”. Todas as minhas acções, todas as minhas “máximas”, poderão ser testadas à luz deste imperativo de modernidade.

Uma ética deontológica desta ordem coloca, pelo menos, dois problemas, que já foram postos à ética de Kant, mas que se agudizam na versão da deontologia reformulada por Foucault. O primeiro diz respeito à negatividade do conteúdo, ou, se quisermos, ao problema posto por uma deontologia em cujo centro está uma *liberdade* puramente negativa. Talvez não tenha sido tanto por motivos “teológicos”, como criticam Schopenhauer e Tugendhat, que Kant tenha elaborado uma fundamentação absoluta, mas para resolver o problema

⁴⁹ *Ibid.*, p. 570.

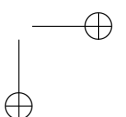
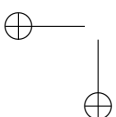




da negatividade da liberdade moderna. Vimos, no caso de Tugendhat, que a rejeição da fundamentação *absoluta* o obriga ao recurso a um “apoio motivacional” alimentado por “motivos”, aristotélicos e hegelianos, para levar uma vida moral. Ao enfrentar a liberdade negativa em toda a sua nudez, se assim se pode dizer, Foucault não dispõe de nenhuma das duas redes de salvação, nem da fundamentação absoluta de Kant nem dos “motivos”, em última instância humanistas, de Tugendhat. Resta a questão de saber que sentido faz cumprir um imperativo deontológico tão radicalmente formulado: “ser aquilo que não sou”, ultrapassar sempre os “limites”.

O segundo problema, no caso de Foucault, diz respeito ao facto de um tal imperativo exprimir primordialmente um dever do sujeito ético *relativamente a si próprio* (na esfera da “relação de si a si”), quando o problema central da moral moderna, tal como acontece na de Kant, diz respeito à relação *ao outro*, e é nesta dimensão que o imperativo kantiano começa por impor a sua autoridade – mesmo se, em seguida, a partir da ideia de “humanidade” são deduzidos deveres em relação a mim próprio. Esta crítica foi feita por muitos comentadores à ética do último Foucault, em particular no âmbito da problemática das relações entre ética e política. Será essa ética uma ética sem política?

Este problema, em nosso entender, é talvez mais fácil de resolver que o primeiro. Curiosamente, o negativismo da liberdade contribui para a solução deste problema. Justamente na medida em que a ética de Foucault preconiza um esgotamento das possibilidades, como forma de fazer face à contingência, todas as vidas *singulares*, passadas, presentes e futuras, enquanto concretizações originais da máxima “faz da tua vida uma obra de arte”, são infinitamente respeitáveis, independentemente dos conteúdos dessas “obras”. A singularidade dos sujeitos, de cada sujeito, por mais perigosa que seja (na perspectiva da “antropologia negra” hobbesiana), torna-se num *incondicional*. Daí que, no plano da minha relação com o outro, ou seja, para Foucault, no plano político, o imperativo acabe por se





exprimir como imposição *universal* do respeito absoluto das *singularidades*.

“A minha moral teórica é ‘anti-estratégica’. Ser respeitador quando uma singularidade se levanta; intransigente sempre que o poder viola o universal.”⁵⁰ Universal esse que é expressão da liberdade negativa. Sendo assim, a crítica feita a Foucault segundo a qual a sua ética seria privatista, deixaria de lado a relação ao outro, e, de um modo mais geral, a dimensão social e política, não nos parece justificada. Antes pelo contrário, o seu projecto ético implica uma política que dê aos sujeitos as condições materiais de possibilidade para exprimirem as suas singularidades, para fazerem das suas vidas “obras de arte”.

⁵⁰ *Dits et écrits*, Vol. III, p. 794.

