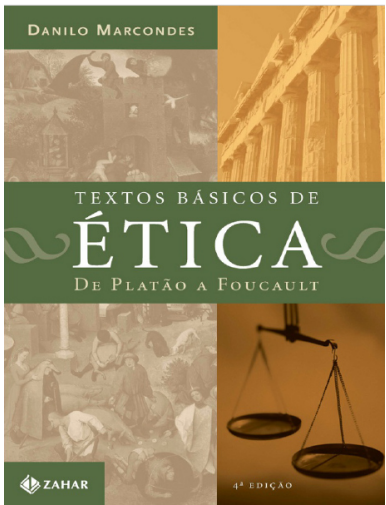


Sejam bem-vindxs ao material de Filosofia!

Todos os textos a seguir foram retirados do livro “Textos básicos de Ética – de Platão a Foucault”, de Danilo Marcondes e tratam de questões muito importantes para a Filosofia e para você. Diante de todo o debate social sobre o que é ético, o que é moral, justo, bom, adequado, correto – o que tem valor ou não, ou, mesmo, o que é valor – a filosofia oferece “ferramentas” adequadas para esse tipo de reflexão.

Boa leitura!



# Apresentação Sentido e relevância da ética

Ética é uma das áreas que maior interesse desperta atualmente no campo da filosofia, sobretudo porque diz respeito diretamente à nossa experiência cotidiana, levando-nos a uma reflexão sobre os valores que adotamos, o sentido dos atos que praticamos e a maneira pela qual tomamos decisões e assumimos responsabilidades em nossa vida. Hoje, por exemplo, a grande maioria das profissões tem seus códigos de ética, numa tentativa precisamente de sistematizar os princípios de orientação para seus profissionais. No entanto, sentimos cada vez mais que vivemos uma crise ética que vai desde a situação política do país, passando por questões de corrupção na sociedade e no governo, até problemas de relacionamento familiar. A ética é tradicionalmente um dos temas mais importantes da nossa sociedade. Etimologicamente, a palavra “ética” origina-se do termo grego *ethos*, que significa o conjunto de costumes, hábitos e valores de uma determinada sociedade ou cultura. Os romanos o traduziram para o termo latino *mos, moris* (que mantém o significado de *ethos*), dos quais provém *moralis*, que deu origem à palavra moral em português.

A problemática da ética, portanto, em um sentido amplo, diz respeito à determinação do que é certo ou errado, bom ou mau, permitido ou proibido, de acordo com um conjunto de normas ou valores adotados historicamente por uma sociedade. Esta definição é importante porque o ser humano deve agir de acordo com tais valores para que sua ação possa ser considerada ética.

Desta forma se introduz uma das noções mais fundamentais da ética: a do dever. Os seres humanos são livres. Em princípio, podem agir como bem entenderem, dando vazão a seus instintos, impulsos e desejos; porém, o dever restringe essa liberdade, fazendo com que seja limitada por normas que têm por base os valores éticos. O ser humano pode agir de diferentes maneiras, mas *deve* agir eticamente. Assim, do ponto de vista da ética, a reflexão filosófica visa fazer com que, diante da necessidade de decidir sobre como proceder em determinadas circunstâncias, a pessoa aja de modo correto; bem como servir de parâmetro para avaliar um determinado ato realizado por outro indivíduo como sendo ou não eticamente correto.

Porém, segundo a própria definição original do termo, a ética não pode ser vista dissociada da realidade sociocultural concreta. Os valores éticos de uma comunidade variam de acordo com o ponto de vista histórico e dependem de circunstâncias determinadas. O que é considerado ético em um contexto pode não ser considerado da mesma forma em outro. Por exemplo: os sacrifícios humanos eram práticas normais em algumas sociedades, como entre os antigos astecas e mesmo na Grécia arcaica; hoje, entretanto, nos causam horror e parecem uma barbaridade. Outro exemplo menos drástico é o da poligamia e do concubinato, condenáveis em nossa sociedade, mas admissíveis em outras culturas e religiões.

Podemos distinguir, portanto, três dimensões distintas do que entendemos usualmente por ética. Em primeiro lugar temos o que pode ser considerado o *sentido básico* ou descritivo de ética, bastante próximo da acepção originária de *ethos*, que designa o conjunto de costumes, hábitos e práticas de um povo. Todos os povos têm assim a sua ética, ou o seu *ethos*; isto é, os costumes e práticas que de nem, ainda que muitas vezes de modo implícito e informal, a maneira correta ou adequada de comportamento naquela sociedade. Temos em seguida a ética como sistema em um *sentido prescritivo* ou normativo; isto é, como um conjunto de preceitos que estabelecem e justificam valores e deveres, desde os mais genéricos, tais como as éticas cristã ou estoica, até os mais específicos, como o código de ética de uma categoria profissional, do qual talvez o mais famoso e tradicional seja o da prática médica. Em terceiro lugar temos o *sentido reflexivo* ou filosófico, que diz respeito às teorias ou concepções filosóficas da ética, como a ética da responsabilidade, a dos princípios, o utilitarismo e outras, visando examinar e discutir a natureza e os fundamentos dos sistemas e das práticas, analisando os conceitos e valores que lhes pretendem dar fundamento. Trata-se neste sentido, talvez, mais de uma meta-ética do que de uma ética propriamente dita, caso do segundo sentido citado. A meta-ética é assim uma reflexão sobre a ética, seus fundamentos e pressupostos, diferente da formulação de uma ética determinada. Talvez o sentimento de crise que vivemos hoje tenha sua origem mais remota, em grande parte, na perda de referência a determinados valores e normas que começa a ocorrer após o início do período moderno (séc. XVII), com o surgimento de sociedades complexas, caracterizadas pela diversidade e pluralidade de crenças, valores, hábitos e práticas. Nesse período, o cristianismo, que havia sido desde a Antiguidade a principal referência do ponto de vista ético, passa por uma cisão profunda com o advento da Reforma (início do séc. XVI) e das várias correntes do protestantismo que resultam desse processo. Encontramos a partir daí a defesa da necessidade de uma ética filosófica desvinculada da ética religiosa, que supõe a fé e a adesão

a uma religião determinada. A descoberta da América (1492) contribui também para isso, revelando outros povos e sociedades com hábitos, práticas e valores radicalmente diferentes dos adotados pelos europeus daquela época. Temos aí provavelmente a primeira grande experiência social de relatividade de valores e normas de conduta, deixando claro que o que é válido, ou considerado ético, para alguns não o é para outros. Embora os filósofos gregos já houvessem discutido a questão da relatividade dos valores éticos, é talvez a partir desse momento que a questão se torna mais crucial e mais ampla, vindo a ser objeto central da reflexão filosófica.

Mais do que qualquer outra área tradicional da filosofia (como a lógica, a metafísica ou a teoria do conhecimento), a ética aborda, centralmente, nossa vida concreta, nossa prática cotidiana. Mesmo teorias éticas muito abstratas como as de Platão e Kant tiveram como ponto de partida o momento histórico em que esses filósofos viveram e buscaram dar respostas a questões e desafios que enfrentaram. Assim, Platão em *A República* está fundamentalmente preocupado com o que considera a decadência política da democracia na Atenas do séc. V a.C. Kant, por sua vez, preocupa-se explicitamente com as grandes mudanças pelas quais passa a sociedade europeia do séc. XVIII e que culminam na Revolução Francesa em 1789, que causa um grande impacto sobre os pensadores da época. Se as obras desses filósofos do passado são importantes para nós ainda hoje é porque, além de pensarem o momento em que viveram, suas reflexões levantaram questões e levaram a propostas que têm um sentido e um valor universais; isto é, que têm um alcance não restrito àquela situação específica e a partir das quais podemos tirar lições valiosas para o contexto em que vivemos hoje. Isto não implica que tenhamos, necessariamente, que aceitar ou adotar as teorias éticas de Platão, Kant, ou qualquer outro filósofo. O que importa é acompanhar sua forma de argumentar, os questionamentos que formulam, o modo como encaminham a discussão dos problemas éticos. É, portanto, importante perceber que, de alguma forma, se a reflexão filosófica tem sempre como ponto de partida a realidade concreta e deve também ser útil para nossa vida prática, ela não se limita apenas a esse aspecto, tem um alcance mais amplo. Deve nos tornar capazes de superar, em nosso pensamento, em nosso modo de refletir e decidir, na medida do possível, os condicionamentos e limites do contexto em que vivemos. Só assim podemos ter uma postura verdadeiramente crítica, que não seja apenas a repetição e a reprodução dos valores e padrões a que fomos habituados.

Sentimos a necessidade de uma reflexão ética mais profunda quando nos defrontamos com dilemas, com situações de conflito, diante dos quais temos de decidir e vemos que nossa decisão não é fácil. Precisamos refletir, buscamos justificativas para uma posição ou outra, procuramos critérios em que possamos nos basear para tomar nossa decisão. É a partir da concepção de crítica mencionada acima que podemos, finalmente, propor um critério inicial para se considerar uma ação como ética: a transparência. Um ato pode ser considerado ético sempre que seu autor for capaz de explicitar seus motivos e justificá-los, assumindo integralmente sua atitude. Kant introduz ainda, como critério fundamental do caráter ético de um ato, sua universalidade. Isto é, meu ato pode ser considerado ético se eu estiver disposto a aceitar que ajam comigo da mesma forma como eu ajo com os outros. Trata-se, no fundo, do famoso princípio: não faça ao outro aquilo que não queres que façam a ti. Na formulação clássica encontrada em Kant: “Age de tal forma que tua ação possa ser considerada lei universal.”

Este princípio ético kantiano evita a famosa dicotomia, ou dualidade, entre uma ética para ns internos, isto é, para nossa família, para o grupo de que fazemos parte, ao qual pertencemos; e uma ética para fins externos, ou seja, para lidarmos com os outros, com o “mundo lá fora”, que frequentemente consideramos uma “selva”, “um vale-tudo”, e cujas práticas muitas vezes achamos que devemos adotar porque “é assim que os outros fazem”, mesmo se no íntimo as consideramos erradas ou conflitantes com nossa ética para fins internos.

A atitude ética autêntica não deve admitir dicotomia, já que não faria sentido um comportamento ético restrito apenas a um plano interno e um comportamento oposto no plano externo. Neste caso, na verdade, o indivíduo não estaria agindo eticamente, faltaria coerência na adoção dos princípios.

O interesse pela ética tem se desenvolvido bastante nas últimas décadas também a partir de novas questões surgidas recentemente, sobretudo em dois campos: a bioética e a ecologia.

A bioética é uma disciplina relativamente nova que trata de problemas éticos relacionados à vida humana, principalmente a descobertas recentes na medicina, biologia e engenharia genética, o que tem trazido alterações profundas nos padrões habituais, que, em muitos casos, simplesmente não previam situações hoje possíveis do ponto de vista científico, porém no mínimo

problemáticas do ponto de vista ético. Alguns exemplos mais contundentes são os casos, possibilitados pela inseminação artificial, por “barrigas de aluguel”. Até que ponto é ético uma mulher alugar seu útero? Quem é, a final, a mãe em um caso como este? Que implicações isto poderá ter para a criança no futuro? A possibilidade da clonagem levanta também problemas éticos que apenas começam a ser discutidos, uma vez que dizem respeito a situações inteiramente novas na história humana. Estas são apenas algumas das questões que, em grande parte, permanecem em aberto em nossa época e são muito controversas.

A ecologia tem suscitado igualmente uma revisão de nossos parâmetros habituais de relação com o meio ambiente, envolvendo uma série de questões éticas. Desde o início do período moderno, e principalmente após a Revolução Industrial (séc. XIX), a cultura ocidental vive a ideologia do progresso, segundo a qual podemos e devemos explorar a natureza e extrair dela a matéria-prima para o desenvolvimento técnico e industrial. Só muito recentemente o ser humano despertou para os riscos e consequências desastrosas dessa atividade. Problemas como poluição, destruição de ecossistemas (acarretando a extinção de espécies animais e vegetais), esgotamento de recursos etc. nos revelam que em nome do aparente bem-estar de uma geração podemos estar legando às gerações futuras um mundo devastado e um meio ambiente até mesmo inabitável. Novas responsabilidades surgem, portanto, à medida que adquirimos maior consciência da importância do meio ambiente. Não só temos de reconhecer o mundo que habitamos como uma realidade viva com a qual devemos nos relacionar eticamente, como também é nosso dever ter consciência que de um ponto de vista ético temos grande responsabilidade com o futuro da nossa e das demais espécies que habitam este planeta, e que essa responsabilidade deve orientar nosso relacionamento com a natureza.

## PLATÃO

Platão (428-348 a.C.) é o primeiro grande filósofo grego a tematizar em sua obra as principais questões éticas que chegaram até nossos dias. Em seus diálogos iniciais, chamados “socráticos”, supõe-se que Platão está ainda sob a influência direta de seu mestre Sócrates (470-399 a.C.). Na maioria desses textos encontramos uma discussão entre Sócrates e personagens da vida ateniense, alguns históricos, outros fictícios, em torno de conceitos éticos como a amizade (*Lisis*), a virtude (*Mênon*), a coragem (*Laques*) e o sentimento religioso (*Eutífron*). Sócrates levanta as questões éticas fundamentais que a filosofia irá discutir, tais como o entendimento desses conceitos, os critérios para a sua aplicação em situações concretas com que nos defrontamos, nossa coerência na aplicação dessas ideias e as razões e argumentos a que devemos apelar para justificá-las. Se a ética depende de virtudes inerentes à natureza humana ou se essas podem ser adquiridas ou ensinadas, como veremos no *Mênon*, são alguns dos problemas cruciais encontrados nos diálogos socráticos. Por outro lado, podemos dizer que o estilo aporético, ou inconclusivo, dos diálogos socráticos, faz com que não encontremos neles uma solução definitiva para esses problemas, ou tampouco definições para os conceitos éticos. Talvez a lição socrática esteja principalmente na importância do desenvolvimento de uma consciência moral, de uma atitude reflexiva e crítica que nos leve a adotar comportamentos mais éticos, e não na formulação de um saber sobre a ética e seus conceitos. É o que diz Sócrates na célebre passagem da *Apologia* (38a): “A vida sem exame não vale a pena ser vivida.”

As grandes questões éticas abordadas nos diálogos socráticos mencionados acima, assim como em outros textos do mesmo período, como o *Górgias*, que discutiremos a seguir, receberão um tratamento mais teórico nos diálogos subsequentes, quando Platão começa a elaborar e desenvolver a sua metafísica, isto é, a assim chamada teoria das formas ou das ideias. Na *República*, livros VI e VII, a forma do Bem (*agathós*) é caracterizada por Platão como a “suprema forma”, ou seja, o princípio metafísico mais importante. Sendo de difícil definição, por sua própria natureza de princípio supremo, Platão dedica a trilogia dos mitos do Sol, da Linha Dividida e da Caverna a explicar, empregando uma linguagem figurada, a natureza do Bem. Na conclusão da apresentação da Alegoria da Caverna, Platão diz através do discurso de Sócrates: “Nos últimos limites do mundo inteligível aparece-me a ideia (ou forma) do Bem, que se percebe com dificuldade, mas que não se pode ver sem se concluir que ela é causa de tudo que há de

reto e de belo” (*A República*, 517c). O sábio é, portanto, aquele que, tendo atingido a visão ou o conhecimento do Bem pela via da dialética, isto é, da ascensão de sua alma até o plano mais elevado e mais abstrato do real, é capaz de agir de forma justa. Pois ao conhecer o Bem, conhece também a Verdade, a Justiça e a Beleza. É por este motivo que a concepção ética de Platão ficou conhecida como “metafísica do Bem”. A forma do Bem é, por conseguinte, o fundamento da ética.

Embora em diálogos posteriores Platão faça uma revisão crítica de sua teoria das formas, ou das ideias, sua preocupação ética reaparece em alguns dos últimos diálogos, como o *Filebo* e *As leis*.

Dois pontos fundamentais emergem da discussão platônica sobre questões éticas. O indivíduo que age de modo ético é aquele que é capaz de autocontrole, de “governar a si mesmo”, como vemos no *Górgias*. Entretanto, a possibilidade de agir corretamente e de tomar decisões éticas depende de um conhecimento do Bem, que é obtido pelo indivíduo por meio de um longo e lento processo de amadurecimento espiritual, “a ascensão da alma”, tal como descrita na Alegoria da Caverna.

### A REPÚBLICA

A *República* é um dos mais extensos diálogos de Platão e tem importância central em seu pensamento por discutir praticamente todos os grandes temas de sua filosofia. Ao apresentar uma longa reflexão sobre a decadência da democracia ateniense, o texto formula um ideal de cidade justa, em nome do qual se pode criticar a Atenas da época, considerada por Platão decadente e corrupta. A *República* é, assim, a primeira utopia de nossa tradição, uma vez que propõe uma cidade ideal (592a). O ponto de partida (Livro I) é a questão sobre “O que é a justiça (*dikaíosyne*)?” ou, talvez mais apropriadamente, “O que é a conduta correta?”.

O diálogo pertence ao que se chama “período intermediário” da obra platônica, em que o filósofo formula sua teoria das formas ou das ideias. Parte da resposta à questão sobre o que é a justiça consiste precisamente no conhecimento da forma da justiça e envolve, portanto, a discussão sobre a natureza das formas, ou ideias, e a possibilidade de conhecê-las.

É neste sentido que, como dito acima, este diálogo inclui praticamente todos os grandes temas da filosofia platônica e da tradição filosófica por ele influenciada: a natureza da realidade, as formas como a verdadeira realidade, o problema do conhecimento e o Bem (*agathós idéan*) como forma suprema e fundamento da ética e da justiça, duas dimensões complementares da conduta correta. Temos, assim, metafísica, ética, epistemologia, política e pedagogia em uma discussão integrada acerca desses temas, que são na verdade aspectos de uma mesma problemática.

### A Alegoria da Caverna

O texto mais célebre da *República* é sem dúvida a Alegoria da Caverna, em que Platão, utilizando-se de linguagem alegórica, discute o processo pelo qual o ser humano pode passar da visão habitual que tem das coisas, “a visão das sombras”, unidirecional, condicionada pelos hábitos e preconceitos que adquire ao longo de sua vida, até a visão do Sol, que representa a possibilidade de alcançar o conhecimento da realidade em seu sentido mais elevado e compreendê-la em sua totalidade. A visão do Sol representa não só o alcance da Verdade e, portanto, do conhecimento em sua acepção mais completa, já que o Sol é “a causa de tudo”, mas também, como diz Sócrates na conclusão dessa passagem: “Nos últimos limites do mundo inteligível aparece-me a ideia do Bem, que se percebe com dificuldade, mas que não se pode ver sem se concluir que ela é

a causa de tudo o que há de reto e de belo. ... Acrescento que é preciso vê-la se se quer comportar-se com sabedoria, seja na vida privada, seja na vida pública.”

De acordo com este texto, a possibilidade de um indivíduo tornar-se justo e virtuoso depende de um processo de transformação pelo qual deve passar. Assim, afasta-se das aparências, rompe com as cadeias de preconceitos e condicionamentos e adquire o verdadeiro conhecimento. Tal processo culmina com a visão da forma do Bem, representada pela metáfora do Sol. O sábio é aquele que atinge essa percepção. Para Platão, conhecer o Bem significa tornar-se virtuoso. Aquele que conhece a justiça não pode deixar de agir de modo justo.

## A natureza humana

Nesta passagem, Platão faz uma analogia entre os tipos de governo da cidade (timocracia, oligarquia, democracia e tirania), examinados anteriormente (Livro VIII) e o governo da alma. Sócrates apresenta a Glauco três tipos de homem e pergunta qual deles seria o mais feliz: o governado pela razão, aquele que é dominado pelo desejo de glória ou o que é dirigido pela ambição de riqueza. Conclui que é aquele em que a razão predomina. Assim, se como vimos acima, a conduta ética depende do autocontrole, segundo a concepção platônica de natureza humana nesta passagem, o indivíduo mais feliz e realizado do ponto de vista ético é aquele em que a razão predomina e por isso é capaz de decidir com mais acuidade e melhor governar a si mesmo.

“ [579e] SÓCRATES: ... Proclamarei agora que o melhor e mais justo é também o mais feliz, é aquele que tem a natureza de um rei, governa a si mesmo como tal; enquanto o mais perverso e injusto é também o mais infeliz, sendo de natureza tirânica e governando a si mesmo e à cidade como um tirano.

[580d - 583a] SÓCRATES: Se assim como a cidade, que está dividida em três partes, a alma de cada indivíduo tem três elementos, nossa tese pode ser demonstrada de outro modo.

GLAUCO: Qual seria?

SÓCRATES: Eis o que penso. Se há três partes, parece haver também três tipos de prazer específicos a cada uma delas. E, da mesma maneira, três modelos de desejos e impulsos.

GLAUCO: Como assim?

SÓCRATES: O primeiro elemento é aquele pelo qual o homem aprende, o segundo é o que o faz irascível, e o terceiro, que possui diferentes formas, tal que não podemos encontrar uma denominação única e adequada, designamos pelo que o caracteriza melhor, é o desejo, que o impulsiona a buscar alimento, bebida, amor e outros prazeres do mesmo tipo, assim como riqueza, já que é por meio dela que se podem satisfazer esses outros desejos. GLAUCO: Tens razão.

SÓCRATES: Se considerarmos que o prazer do homem desse tipo se encontra no lucro, poderíamos, para fins de nossa discussão, encontrar uma noção única que caracterizasse esse elemento da alma e deixasse essa ideia mais clara para nós. Proponho assim denominar esse tipo de homem como aquele que busca o ganho e a satisfação (*philokrématon*), pois acho esse o nome mais adequado.

GLAUCO: É o que parece.

SÓCRATES: E não dissemos que, devido ao elemento irascível, está sempre buscando o sucesso, a glória e o triunfo?

GLAUCO: Sim, de fato.

SÓCRATES: Se o denominarmos, então, amigo do sucesso e da glória, não seria esse um nome correto?

GLAUCO: Sim, perfeitamente correto.

SÓCRATES: Em relação à parte cognitiva, não parece evidente a todos que é o que nos impele a conhecer a verdade tal como ela é, preocupando-se menos com o sucesso e a glória?

GLAUCO: Certo.

SÓCRATES: E se o chamarmos de amigo do saber, não estaremos lhe dando o nome adequado?

GLAUCO: Sim, sem dúvida.

SÓCRATES: E não é verdade que as almas ou são governadas por este elemento, ou por um dos outros dois?

GLAUCO: Sim.

SÓCRATES: Portanto, podemos caracterizar três classes de indivíduos: o filósofo, o ambicioso e o amigo do ganho.

GLAUCO: Com certeza.

SÓCRATES: E haverá um tipo de prazer correspondente a cada uma dessas classes? GLAUCO: Sim, de fato.

SÓCRATES: E como sabes, se perguntássemos a cada um desses indivíduos qual a vida melhor, cada um a firmaria ser a sua. O amigo do ganho dirá que, em comparação com o que recebe, o prazer da glória e do saber não são nada, a menos que lucre com isso.

GLAUCO: Sim, é o que dirá.

SÓCRATES: O ambicioso considerará o ganho como algo vulgar e o saber, quando não traz glórias, vago e inútil.

GLAUCO: É verdade.

SÓCRATES: O filósofo, por sua vez, não dará nenhuma importância aos outros prazeres comparados ao conhecimento da verdade e ao que se obtém quando se alcança este saber. Considera as demais satisfações inferiores e as dispensaria se pudesse.

GLAUCO: Podemos estar certos disso.

SÓCRATES: Uma vez que discutimos sobre a vida de cada um desses indivíduos, não com o objetivo de decidir sobre qual a mais honesta ou desonesta, melhor ou pior, mas sim qual a mais agradável e prazerosa, como saber qual deles tem razão?

GLAUCO: Não sei responder.

SÓCRATES: Pois vamos considerar o seguinte: quais as características mais importantes para julgar bem? Não são a experiência, a sabedoria e o raciocínio? Haveria outros critérios melhores do que estes?

GLAUCO: Isso não seria possível!

SÓCRATES: Re ita então qual dos três indivíduos tem mais experiência de todos os prazeres que examinamos. Se o amigo do ganho buscasse conhecer a verdade, obteria ele mais experiência do conhecimento do que o filósofo do prazer do lucro?

GLAUCO: O filósofo se encontra na situação mais vantajosa, porque ele necessariamente experimentou os outros prazeres desde a infância. O amigo do ganho, porém, em toda a sua vivência, não terá necessariamente provado a doçura do saber e o conhecimento da verdade, e mesmo que o quisesse não lhe seria fácil.

SÓCRATES: Por conseguinte, o filósofo leva vantagem sobre o amigo do ganho, por ter experimentado os dois tipos de prazeres. GLAUCO: Exatamente.

SÓCRATES: E terá ele maior experiência em relação às honras do que o ambicioso em relação ao saber?

GLAUCO: Não, os três experimentam a honra na medida em que alcançam seus objetivos. Tanto o rico como o ambicioso e o sábio têm seus admiradores e recebem honrarias, o que faz com que todos tenham essa experiência. Mas só o filósofo é capaz do prazer que resulta da contemplação do ser.

SÓCRATES: Logo, por sua experiência, ele é capaz de julgar melhor do que os outros.

GLAUCO: Muito melhor.

SÓCRATES: Ele é também o único que reúne experiência e sabedoria.

GLAUCO: Certamente.

SÓCRATES: Além disso, a faculdade que é instrumento do juízo não pertence nem ao ambicioso, nem ao amigo do ganho, mas ao filósofo.

GLAUCO: De que faculdade se trata?

SÓCRATES: Da razão, que afirmamos ser necessária para julgar.

GLAUCO: Sim.

SÓCRATES: E a razão é o instrumento específico do filósofo.

GLAUCO: Seguramente.

SÓCRATES: Se a riqueza e o lucro fossem o melhor critério para julgar, os elogios e as críticas do amigo do ganho seriam necessariamente os mais confiáveis.

GLAUCO: Certamente.

SÓCRATES: E se a honra, o sucesso e a coragem fossem os critérios, não seria o juízo do ambicioso e bem-sucedido o melhor?

GLAUCO: Com certeza.

SÓCRATES: Mas, já que o juízo depende da experiência, da sabedoria e da razão...

GLAUCO: Então necessariamente o mais verdadeiro é o que o filósofo e amigo da razão aprova.

SÓCRATES: Assim concluímos que os prazeres da parte inteligível da alma são os melhores dos três e é mais feliz o homem governado

por este elemento.”



## ARISTÓTELES

Enquanto nos diálogos de Platão todas as grandes questões filosóficas se encontram bem encadeadas e passamos de uma discussão sobre a verdade e o conhecimento para outras de natureza ética, como vimos no capítulo anterior, a filosofia de Aristóteles é de caráter mais sistemático e analítico, dividindo a experiência humana em três grandes áreas: o saber teórico, ou campo do conhecimento; o saber prático, ou campo da ação; e o saber criativo ou produtivo. Outra diferença que pode ser notada diz respeito ao tipo de texto que chegou até nós. Enquanto de Platão nos chegaram os diálogos, de Aristóteles sobreviveram escritos que são basicamente notas de aula (embora ele tenha também produzido diálogos, perdidos já na Antiguidade). Isto faz com que os textos de Aristóteles tenham um estilo que parece mais árido.

No sistema de Aristóteles, a ética, juntamente com a política, pertence ao domínio do saber prático, que pode ser contrastado ao saber teórico. Enquanto no âmbito do saber teórico, que inclui a metafísica, a matemática e as ciências naturais, sobretudo a física, o objetivo é o conhecimento da realidade em suas leis e princípios mais gerais, no domínio do saber prático o intuito é estabelecer sob que condições podemos agir da melhor forma possível tendo em vista o nosso objetivo primordial que é a felicidade (*eudaimonia*), ou a realização pessoal. Esse saber prático é por vezes também denominado prudencial, por ter como faculdade definidora a prudência, como em alguns casos se traduz o termo grego *phronesis* (que pode ser traduzido ainda como razão prática, ou capacidade de discernimento). No que consiste essa felicidade e como é possível ao ser humano alcançá-la são as questões centrais da *Ética a Nicômaco*. Para obter respostas, Aristóteles examina a natureza humana e suas características definidoras do ponto de vista ético: as virtudes. Grandeparte da discussão do texto é dedicada, portanto, ao conceito de virtude moral (*areté*), ou excelência de caráter.

Aristóteles de ne seu objetivo como eminentemente prático e critica (*Ética a Nicômaco*, I, 6) a concepção platônica de forma, ou ideia, do Bem, por seu sentido genérico, excessivamente abstrato e distante da experiência humana.

## ÉTICA A NICÔMACO

### *O conceito de felicidade*

A *Ética Nicomaqueia*, ou *Ética a Nicômaco*, de Aristóteles (384-22 a.C.), foi o primeiro tratado de ética da tradição filosófica ocidental e também pioneiro no uso do termo “ética” no sentido em que o empregamos até hoje, como um estudo sistemático sobre as normas e os princípios que regem a ação humana e com base nos quais essa ação é avaliada em relação a seus fins. O texto ficou conhecido como *Ética a Nicômaco* por ter sido dedicado a Nicômaco, filho de Aristóteles. A obra marcou profundamente a discussão subsequente sobre ética, definindo as linhas centrais de discussão filosófica nessa área.

Dos Capítulos 4 ao 7 do Livro I, dentre os quais destacamos o Capítulo 6, encontramos a caracterização aristotélica da felicidade (*eudaimonia*) como objetivo visado por todo ser humano. O termo *eudaimonia* pode ser entendido também como bem-estar, principalmente como bem-estar em relação a algo que se realiza. Portanto, na concepção aristotélica a felicidade está relacionada à realização humana e ao sucesso naquilo que se pretende obter, o que só se dá se aquilo que se faz é bem-feito, ou seja, corresponde à excelência humana e depende de uma virtude (*areté*) ou qualidade de caráter que torna possível essa realização.

A noção de felicidade é central à ética aristotélica, que por esse motivo é caracterizada como “ética eudaimônica”, caracterização que se estende às éticas influenciadas por Aristóteles em geral e que, de maneira similar, atribuem fundamental importância ao conceito de felicidade.

“

6. Mas como entendemos o bem? Ele não é certamente semelhante às coisas que somente por acaso têm o mesmo nome. São os bens uma coisa só, então, por serem derivados de um único bem, ou por contribuírem todos para um único bem, ou eles são uma única coisa apenas por analogia? Certamente, da mesma forma que a visão é boa no corpo, a razão é boa na alma, e identicamente em outros casos. Mas talvez seja melhor deixar de lado estes tópicos por enquanto, pois um exame detalhado dos mesmos seria mais apropriado em outro ramo da filosofia. Acontece o mesmo em relação à forma do bem; ainda que haja um bem único que seja um predicado universal dos bens, ou capaz de existir separada e independentemente, tal bem não poderia obviamente ser praticado ou atingido pelo homem, e agora estamos procurando algo atingível. Talvez alguém possa pensar que vale a pena ter conhecimento deste bem, com vistas aos bens atingíveis e praticáveis; com efeito, usando-o como uma espécie de protótipo, conheceremos melhor os bens que são bons para nós e, conhecendo-os, poderemos atingi-los. Este argumento tem alguma plausibilidade, mas parece colidir com o método científico; todas as ciências, com efeito, embora visem a algum bem e procurem suprir-lhe as de ciências, deixam de lado o conhecimento da forma do bem. Mais ainda: não é provável que todos os praticantes das diversas artes desconheçam e nem sequer tentem obter uma ajuda tão preciosa. Também é difícil perceber como um tecelão ou um carpinteiro seria beneficiado em relação ao seu próprio ofício com o conhecimento deste “bem em si”, ou como uma pessoa que vislumbra a própria forma poderia vir a ser um médico ou general melhor por isto. Com efeito, não parece que um médico estude a “saúde em si”, e sim a saúde do homem, ou talvez até a saúde de um determinado homem; ele está curando indivíduos. Mas já falamos bastante sobre estes assuntos.

7. Voltemos agora ao bem que estamos procurando, e vejamos qual a sua natureza. Em uma atividade ou arte ele tem uma aparência, e em outros casos outra. Ele é diferente em medicina, em estratégia, e o mesmo acontece nas artes restantes. Que é então o bem em cada uma delas? Será ele a causa de tudo que se faz? Na medicina ele é a saúde, na estratégia é a vitória, na arquitetura é a casa, e assim por diante em qualquer outra esfera de atividade, ou seja, o bem visado em cada ação e propósito, pois é por causa dele que os homens fazem tudo mais. Se há, portanto, um bem visado em tudo que fazemos, este bem é o bem atingível pela atividade, e se há mais de um, estes são os bens atingíveis pela atividade. Assim a argumentação chegou ao mesmo ponto por um caminho diferente, mas devemos tentar a demonstração de maneira mais clara.

Já que há evidentemente mais de uma finalidade, e escolhemos algumas delas (por exemplo, a riqueza, as artes ou instrumentos musicais em geral) por causa de algo mais, obviamente nem todas elas são finais; mas o bem supremo é evidentemente final. Portanto, se há somente um bem final, este será o que estamos procurando, e se há mais de um, o mais final dos bens será o que estamos procurando. Chamamos aquilo que é mais digno de ser perseguido em si mais final que aquilo que é digno de ser perseguido por causa de outra coisa, e aquilo que nunca é desejável por causa de outra coisa chamamos de mais final que as coisas desejáveis tanto em si quanto por causa de outra coisa, e portanto chamamos absolutamente final aquilo que é sempre desejável em si, e nunca por causa de algo mais. Parece que a felicidade, mais que qualquer outro bem, é tida como este bem supremo, pois a escolhemos sempre por si mesma, e nunca por causa de algo mais; mas as honrarias, o prazer, a inteligência e todas as outras formas de excelência, embora as escolhamos por si mesmas (escolhê-las-íamos ainda que nada resultasse delas), escolhemo-las por causa da felicidade, pensando que através delas seremos felizes. Ao contrário, ninguém escolhe a felicidade por causa das

várias formas de excelência, nem, de um modo geral, por qualquer outra coisa além dela mesma.

”

ÉTICA A NICÔMACO  
*A virtude é um hábito*

Nesse texto, contrariamente a Platão no *Mênon*, Aristóteles afirma que a virtude (*areté*, aqui traduzida por “excelência”) pode ser ensinada, sendo esse ensinamento um dos objetivos centrais da filosofia. A virtude não é inata, mas resulta do

hábito (*ethos*, raiz do próprio termo “ética”, como lembra Aristóteles), ou seja, é necessário praticá-la, exercê-la efetivamente para nos tornarmos virtuosos.

## NIETZSCHE

Nascido na Alemanha, filho de um pastor luterano e bastante marcado pelo rigor da religião protestante, Friedrich Nietzsche (1844-1900) foi um dos críticos mais mordazes da moral tradicional desde a filosofia grega até o cristianismo. Pensador radical, propõe uma “transvaloração de todos os valores” (*Ecce Homo*, 1888), visando romper não só com a moral judaico-cristã mas também com a tradição grega desde Sócrates, representativa do racionalismo e da visão unilateral que teria prevalecido em toda a cultura ocidental.

Nietzsche de ne seu pensamento em *Além do bem e do mal* como uma “crítica da modernidade”. Particularmente no caso da ética, procura mostrar que ela não se fundamenta na razão. A moral cristã se caracteriza pela “moral do rebanho”, em que os indivíduos se deixam levar pela maioria e seguem os ensinamentos da moral tradicional de forma acrítica. É também a moral do “homem do ressentimento”, que assume a culpa e o pecado como características de sua natureza e por isso reprime seus impulsos vitais, sua vontade, sua criatividade, em nome da submissão à autoridade da religião e, por extensão, do Estado e das instituições em geral. Essa é, segundo Nietzsche, a “moral dos fracos”, que consegue se impor aos fortes exatamente através do recurso à culpa e ao remorso inculcados pela tradição em todos os indivíduos.

Sua crítica visa então recuperar os valores afirmativos da vida, que possam dar aos homens um novo impulso em direção à superação de suas limitações por meio do incentivo à vontade, à sensibilidade, à criatividade.

A crítica nietzschiana da tradição filosófica, religiosa e científica, assim como sua discussão sobre a natureza humana através do questionamento dos pressupostos racionalistas da filosofia e da ciência, teve forte influência sobre o pensamento do século XX — pensadores da importância de Freud, Heidegger e Foucault, por exemplo, reconheceram explicitamente essa influência.

## ALÉM DO BEM E DO MAL

### *Dos preconceitos dos filósofos*

Nessa obra de 1886, Nietzsche questiona a dicotomia bem/mal na qual se baseia toda a moral tradicional, relacionando-a à dicotomia verdadeiro/falso em que está baseada a tradição do conhecimento e caracterizando ambas como “preconceitos dos filósofos”. Esses conceitos que são tratados como objetivos e derivados da razão universal nada mais são do que fruto dos sentimentos e instintos humanos, resultados da história, da cultura e da educação. Cabe então libertar o homem desses preconceitos e dos valores tradicionais e fazê-lo redescobrir os valores afirmativos da vida, que permitem o desenvolvimento do que há de mais nobre em sua natureza e possibilitam que cada um seja capaz de superar a si mesmo em direção ao “homem do futuro”.

“

1. A vontade de verdade, que ainda nos fará correr não poucos riscos, a célebre veracidade que até agora todos os filósofos reverenciaram: que questões essa vontade de verdade já não nos colocou! Estranhas, graves, discutíveis questões! Trata-se de uma longa história — mas não é como se apenas começasse? Que surpresa, se por m nos tornamos desconfiados, perdemos a paciência, e impacientes nos afastamos? Se, com essa esfinge, também nós aprendemos a questionar? *Quem*, realmente, nos coloca questões? *O que*, em nós, aspira realmente “à verdade”? — De fato, por longo tempo nos detivemos ante a questão da origem dessa vontade — até a final parar completamente ante uma questão ainda mais fundamental. Nós questionamos o *valor* dessa vontade. Certo, queremos a verdade: mas por que não, de preferência, a inverdade? Ou a incerteza? Ou mesmo a insciência? — O problema do valor da verdade apresentou-se à nossa frente — ou fomos nós a nos apresentar diante dele? Quem é Édipo, no caso? Quem é a Esfinge? Ao que parece, perguntas e dúvidas marcaram aqui um encontro. — E seria de acreditar que, como a nal nos quer parecer, o problema não tenha sido jamais colocado — que tenha sido por nós pela primeira vez vislumbrado, percebido *arriscado*? Pois nisso há um risco, como talvez não exista maior.

2. “Como poderia algo nascer do seu oposto? Por exemplo, a verdade do erro? Ou a vontade de verdade da vontade de engano? Ou a ação desinteressada do egoísmo? Ou a pura e radiante contemplação do sábio da concupiscência? Semelhante gênese é impossível; quem com ela sonha é um tolo, ou algo pior; as coisas de valor mais elevado devem ter uma origem que seja outra, *própria* — não podem derivar desse fugaz, enganador, sedutor, mesquinho mundo, desse turbilhão de insânia e cobiça! Devem vir do seio do ser, do intransitório, do deus oculto, da ‘coisa em si’ — nisso, e em nada mais, deve estar sua causa!” — Este modo de julgar constitui o típico preconceito pelo qual podem ser reconhecidos os metafísicos de todos os tempos; tal espécie de valoração está por trás de todos os seus procedimentos lógicos; é a partir desta sua “crença” que eles procuram alcançar seu “saber”, alcançar algo que no m é batizado solenemente de “verdade”. A crença fundamental dos metafísicos é *a crença nas oposições de valores*. Nem aos mais cuidadosos entre eles ocorreu duvidar aqui, no limiar, onde mais era necessário: mesmo quando haviam jurado para si próprios *de omnibus dubitandum* [de tudo duvidar]. Pois pode-se duvidar, primeiro, que existam absolutamente opostos; segundo, que as valorações e oposições de valor populares, nas quais os metafísicos imprimiram seu selo, sejam mais que avaliações de fachada, perspectivas provisórias, talvez inclusive vistas de um ângulo, de baixo para cima talvez, “perspectivas de rã”, para usar uma expressão familiar aos pintores. Com todo o valor que possa merecer o que é verdadeiro, veraz, desinteressado: é possível que se deva atribuir à aparência, à vontade de engano, ao egoísmo e à cobiça um valor mais alto e mais fundamental para a vida. É até mesmo possível que aquilo que constitui o valor dessas coisas boas e honradas consista exatamente no fato de serem insidiosamente aparentadas, atadas, unidas, e talvez até essencialmente iguais, a essas coisas ruins e aparentemente opostas. Talvez! — Mas quem se mostra disposto a ocupar-se de tais perigosos “talvezes”? Para isto será preciso esperar o advento de uma nova espécie de filósofos, que tenham gosto e pendor diversos, contrários aos daqueles que até agora existiram — filósofos do perigoso “talvez” a todo custo. — E, falando com toda a seriedade: eu vejo esses filósofos surgirem.

3. Depois de por muito tempo ler nos gestos e nas entrelinhas dos filósofos, disse a mim mesmo: a maior parte do pensamento consciente deve ser incluída entre as atividades instintivas, até mesmo o pensamento filosófico; aqui se deve mudar o modo de ver, como já se fez em relação à hereditariedade e às “características inatas”. Assim como o ato de nascer não conta no processo e progresso geral da hereditariedade, também “estar consciente” não se opõe de algum modo decisivo ao que é instintivo — em sua maior parte, o pensamento consciente de um filósofo é secretamente guiado e colocado em certas trilhas pelos seus instintos. Por trás de toda lógica e de sua aparente soberania de movimentos existem valorações, ou, falando mais claramente, exigências fisiológicas para a preservação de uma determinada espécie de vida. Por exemplo, que o determinado tenha mais valor que o indeterminado, a aparência menos valor que a “verdade”: tais avaliações poderiam, não obstante a sua importância reguladora *para nós*, ser apenas avaliações de fachada, um determinado tipo de *niaiserie* [tolice], tal como pode ser necessário justamente para a preservação de seres como nós. Supondo, claro, que não seja precisamente o homem a “medida de todas as coisas”...

4. A falsidade de um juízo não chega a constituir, para nós, uma objeção contra ele; é talvez nesse ponto que a nossa nova linguagem soa mais estranha. A questão é em que medida ele promove ou conserva a vida, conserva ou até mesmo cultiva a espécie; e a nossa inclinação básica é afirmar que os juízos mais falsos (entre os quais os juízos sintéticos *a priori*) nos são os mais

indispensáveis, que, sem permitir a vigência das ficções lógicas, sem medir a realidade com o mundo puramente inventado do absoluto, do igual a si mesmo, o homem não poderia viver — que renunciar aos juízos falsos equivale a renunciar à vida, negar a vida. Reconhecer a inverdade como condição de vida: isto significa, sem dúvida, enfrentar de maneira perigosa os habituais sentimentos de valor; e uma filosofia que se atreve a fazê-lo se coloca, apenas por isso, além do bem e do mal.

5. O que leva a considerar os filósofos com olhar meio desconfiado, meio irônico não é o fato de continuamente percebermos como eles são inocentes — a frequência e a facilidade com que se enganam e se perdem, sua puerilidade e seus infantilismos, em suma —, mas sim que não se mostrem suficientemente íntegros, enquanto fazem um grande e virtuoso barulho tão logo é abordado, mesmo que de leve, o problema da veracidade. Todos eles agem como se tivessem descoberto ou alcançado suas opiniões próprias pelo desenvolvimento autônomo de uma dialética fria, pura, divinamente imperturbável (à diferença dos místicos de toda espécie, que são mais honestos e toscos — falam de “inspiração”): quando no fundo é uma tese adotada de antemão, uma ideia inesperada, uma “intuição”, em geral um desejo íntimo tornado abstrato e submetido a um crivo, que eles defendem com razões que buscam posteriormente — eles são todos advogados que não querem ser chamados assim, e na maioria defensores manhosos de seus preconceitos, que batizam de “verdades” —, estando muito longe de possuir a coragem da consciência que admite isso, justamente isso para si mesma, muito longe do bom gosto da coragem que dá a entender também isso, seja para avisar um amigo ou inimigo, seja por exuberância e para zombar de si mesma. A rígida e virtuosa tartufice do velho Kant, com a qual ele nos atrai às trilhas ocultas da dialética, que encaminham, ou melhor, desencaminham, a seu “imperativo categórico” — esse espetáculo nos faz sorrir, a nós, de gosto exigente, que achamos não pouca graça em observar os truques sutis dos moralistas e pregadores da moral. Sem falar no *hocus pocus* de forma matemática com que Spinoza encouraçou e mascarou sua filosofia — “o amor à sua sabedoria”, tomando a palavra no sentido correto e justo —, a m de intimidar antecipadamente o atacante que ousasse lançar os olhos à invencível donzela e Palas Atena — quanta timidez e vulnerabilidade não revela essa mascarada de um doente recluso!

FOUCAULT

O francês Michel Foucault (1926-1984) foi um dos mais originais pensadores do século XX, com uma obra de grande impacto na filosofia, na história, na psicologia e nas ciências sociais. Influenciado pelo estruturalismo francês e pela fenomenologia, foi também profundamente marcado, como ele mesmo admite, pelos pensamentos de Nietzsche, Freud e Marx.

Sua primeira obra importante foi *A história da loucura* (1961), que revoluciona a interpretação tradicional sobre a constituição do saber psiquiátrico e sobre o conceito de loucura e o papel do louco na sociedade desde o início da modernidade. Em *Arqueologia do saber* (1969) Foucault começa a se afastar do estruturalismo que ainda o inspirara bastante em *O nascimento da clínica* (1963), que retomara suas pesquisas sobre a história da loucura. O método arqueológico que fórmula tem como ponto de partida a necessidade de uma reinterpretação da história, revelando os pressupostos e elementos subjacentes aos saberes de um determinado período histórico e relativizando-os.

Foucault foi um crítico da modernidade e, sobretudo, do Iluminismo, questionando seus pressupostos racionalistas, sua concepção de subjetividade, e formulando uma crítica extremamente original da questão do nascimento das ciências humanas em *As palavras e as coisas* (1966). Sua análise volta-se para as epistemes, ou formações discursivas, sendo que o método arqueológico dá lugar às genealogias (inspiradas na *Genealogia da moral* de Nietzsche, ver a presente obra, p.107-15), que buscam dar conta das mudanças, rupturas e transições entre as diversas formações discursivas em diferentes períodos.

Mais tarde, a partir principalmente de seu debate com Jurgen Habermas, Foucault revê suas críticas ao Iluminismo, ou Esclarecimento, e retoma o texto “Que é ‘Esclarecimento’?”, de Kant (ver p.87-93 deste livro), mostrando a importância desta reflexão kantiana como crítica do tempo presente e como pensamento que busca alternativas.

O USO DOS PRAZERES

Moral e prática de si

Publicação póstuma de 1984, essa obra, segundo volume de *História da sexualidade* faz parte de um projeto mais amplo em que Foucault estava trabalhando no momento de sua morte e que incluía outros três volumes: *Vontade de saber* (vol.1, 1976), de caráter basicamente metodológico, *O cuidado de si* (vol.3, 1984, também póstumo) e *As confissões da carne* (vol.4, que permaneceu inacabado). Seu objetivo nesse estudo de grande amplitude é aplicar o método genealógico à história da sexualidade desde a Grécia Antiga, passando pelo helenismo e pelo surgimento do cristianismo, até o período moderno. Leva adiante assim o projeto de *Vigiar e punir* (1975), uma crítica aos saberes disciplinares que se constituem como formas de controle individual e social. As próprias concepções de subjetividade, indivíduo e terapia se constituem graças a esses saberes, e o período helenístico, em que se destacam o epicurismo e o estoicismo, teve importância crucial neste sentido. A moral estoica em particular influenciou fortemente a moral cristã.

“... Convém se interrogar sobre o objeto proposto quando se empreende o estudo das formas e transformações de uma “moral”.

Conhece-se a ambiguidade dessa palavra. Por “moral” entende-se um conjunto de valores e regras de ação propostas aos indivíduos e aos grupos por intermédio de aparelhos prescritivos diversos, como podem ser a família, as instituições educativas, as Igrejas etc. Acontece de essas regras e valores serem bem explicitamente formulados numa doutrina coerente e num ensinamento explícito. Mas acontece também de elas serem transmitidas de maneira difusa e, longe de formarem um conjunto sistemático, constituírem um jogo complexo de elementos que se compensam, se corrigem, se anulam em certos pontos, permitindo, assim, compromissos ou escapatórias. Com essas reservas pode-se chamar “código moral” esse conjunto prescritivo. Porém, por “moral” entende-se igualmente o comportamento real dos indivíduos em relação às regras e aos valores que lhes são propostos: designa-se, assim, a maneira pela qual eles se submetem mais ou menos completamente a um princípio de conduta; pela qual eles obedecem ou resistem a uma interdição ou a uma prescrição; pela qual eles respeitam ou negligenciam um conjunto de valores; o estudo desse aspecto da moral deve determinar de que maneira, e com que margens de variação ou de transgressão, os indivíduos ou os grupos se conduzem em referência a um sistema prescritivo que é explícita ou implicitamente dado em sua cultura, e do qual eles têm uma consciência mais ou menos clara. Chamemos a esse nível de fenômenos a “moralidade dos comportamentos”.

Mas não é só isso. Com efeito, uma coisa é uma regra de conduta; outra, a conduta que se pode medir por essa regra. Mas outra coisa ainda é a maneira pela qual é necessário “conduzir-se” — isto é, a maneira pela qual se deve constituir a si mesmo como sujeito moral, agindo em referência aos elementos prescritivos que constituem o código. Dado um código de ação, e para um determinado tipo de ações (que se pode definir por seu grau de conformidade ou de divergência em relação a esse código), existem diferentes maneiras de “se conduzir” moralmente, diferentes maneiras, para o indivíduo que age, de operar não simplesmente como agente, mas sim como sujeito moral dessa ação. Seja um código de prescrições sexuais que determina para os dois cônjuges uma fidelidade conjugal estrita e simétrica, assim como a permanência de uma vontade procriadora; mesmo nesse quadro tão rigoroso, haverá várias maneiras de praticar essa austeridade, várias maneiras de “ser fiel”. Essas diferenças podem dizer respeito a vários pontos.

Elas concernem ao que se poderia chamar *determinação da substância ética*, isto é, a maneira pela qual o indivíduo deve constituir tal parte dele mesmo como matéria principal de sua conduta moral. Assim, pode-se ter como essencial da prática de fidelidade o estrito respeito das interdições e das obrigações nos próprios atos que se realizam. Mas pode-se também ter como essencial da fidelidade o domínio dos desejos, o combate obstinado que se tem contra eles, a força com a qual se sabe resistir às tentações: o que constitui, então, o conteúdo da fidelidade é essa vigilância e essa luta; os movimentos contraditórios da alma, muito mais que os próprios atos em sua efetivação, é que serão, nessas condições, a matéria da prática moral. Pode-se, ainda, ter como essencial da prática de fidelidade a intensidade, a continuidade, a reciprocidade dos sentimentos que se experimenta pelo cônjuge e a qualidade da relação que liga, em permanência, os dois esposos.

As diferenças podem, assim, dizer respeito ao *modo de sujeição*, isto é, à maneira pela qual o indivíduo estabelece sua relação com essa regra e se reconhece como ligado à obrigação de pô-la em prática. Pode-se, por exemplo, praticar a fidelidade conjugal e se submeter ao preceito que a impõe por reconhecer-se como parte do grupo social que a aceita, e que a proclama abertamente, e que dela conserva o hábito silencioso; porém, pode-se também praticá-la por considerar-se herdeiro de uma tradição espiritual, a qual se tem a responsabilidade de preservar ou de fazer reviver; como também se pode exercer essa fidelidade respondendo a um apelo, propondo-se como exemplo ou buscando dar à vida pessoal uma forma que corresponda a critérios de esplendor, beleza, nobreza ou perfeição.

Existem também diferenças possíveis nas formas da *elaboração do trabalho ético* que se efetua sobre si mesmo, não somente para tornar seu próprio comportamento conforme a uma regra dada, mas também para tentar se transformar a si mesmo em sujeito moral de sua própria conduta. Dessa forma, a austeridade sexual pode ser praticada por meio de um longo trabalho de aprendizagem, de memorização, de assimilação de um conjunto sistemático de preceitos e através de um controle regular da conduta, destinado a medir a exatidão com que se aplicam essas regras; pode-se praticá-la sob a forma de uma renúncia brusca, global e definitiva aos prazeres; como também sob a forma de um combate permanente, cujas peripécias — até os fracassos passageiros — podem ter sentido e valor; ela pode também ser exercida através de uma decifração tão cuidadosa, permanente e detalhada quanto possível, dos movimentos do desejo, sob todas as formas, mesmo aquelas mais obscuras sob as quais ele se oculta.

Finalmente, outras diferenças dizem respeito ao que se poderia chamar *teleologia* do sujeito moral: pois uma ação não é moral somente em si mesma e na sua singularidade; ela o é também por sua inserção e pelo lugar que ocupa no conjunto de uma conduta; ela é um elemento e um aspecto dessa conduta, e marca uma etapa em sua duração e um progresso eventual em sua continuidade. Uma ação moral tende à sua própria realização; além disso, ela visa, através dessa realização, à constituição de uma conduta moral que leva o indivíduo não simplesmente a ações sempre conformes aos valores e às regras, mas também a um certo modo de ser característico do sujeito moral. E existem muitas diferenças possíveis nesse ponto: a fidelidade conjugal pode dizer respeito a uma conduta moral que leva a um domínio de si cada vez mais completo; ela pode ser uma conduta moral que manifesta um distanciamento repentino e radical a respeito do mundo; ela pode tender a uma tranquilidade perfeita da alma, a uma total insensibilidade às agitações das paixões, ou a uma purificação que assegura a salvação após a morte e a imortalidade bem-aventurada.

Em suma, para ser dita “moral” uma ação não deve se reduzir a um ato ou a uma série de atos conformes a uma regra, lei ou valor. É verdade que toda ação moral comporta uma relação ao real em que se efetua, e uma relação ao código a que se refere; mas ela implica também uma certa relação a si; essa relação não é simplesmente “consciência de si”, mas constituição de si enquanto “sujeito moral”, na qual o indivíduo circunscreve a parte dele mesmo que constitui o objeto dessa prática moral, de ne sua posição em relação ao preceito que respeita, estabelece para si um certo modo de ser que valerá como realização moral dele mesmo; e, para tal, age sobre si mesmo, procura conhecer-se, controla-se, põe-se à prova, aperfeiçoa-se, transforma-se. Não existe ação moral particular que não se refira à unidade de uma conduta moral; nem conduta moral que não implique a constituição de si mesmo como sujeito moral; nem tampouco constituição do sujeito moral sem “modos de subjetivação”, sem uma “ascética” ou sem “práticas de si” que as apoiem. A ação moral é indissociável dessas formas de atividades sobre si, formas essas que não são menos diferentes de uma moral a outra do que os sistemas de valores, de regras e de interdições.

Essas distinções não devem ter somente efeitos teóricos. Elas têm também suas consequências para a análise

histórica. Quem quiser fazer a história de uma “moral” deve levar em conta diferentes realidades que essa palavra engloba. História das “moralidades”: aquela que estuda em que medida as ações de tais indivíduos ou tais grupos são conformes ou não às regras e aos valores que são propostos por diferentes instâncias. História dos “códigos”, a que analisa os diferentes sistemas de regras e valores que vigoram numa determinada sociedade ou num grupo dado, as instâncias ou aparelhos de coerção que lhes dão vigência, e as formas tomadas por sua multiplicidade, suas divergências ou suas contradições. E, finalmente, história da maneira pela qual os indivíduos são chamados a se constituir como sujeitos de conduta moral: essa história será aquela dos modelos propostos para a instauração e o desenvolvimento das relações para consigo, para a reflexão sobre si, para o conhecimento, o exame, a decifração de si por si mesmo, as transformações que se procura efetuar sobre si. Eis aí o que se poderia chamar uma história da “ética” e da “ascética”, entendida como história das formas da subjetivação moral e das práticas de si destinadas a assegurá-la.

Se de fato for verdade que toda “moral”, no sentido amplo, comporta os dois aspectos que acabo de indicar, ou seja, o dos códigos de comportamento e os das formas de subjetivação; se for verdade que eles jamais podem estar inteiramente dissociados, mas que acontece de eles se desenvolverem, tanto um quanto o outro, numa relativa autonomia, é necessário também admitir que em certas morais a importância é dada sobretudo ao código, à sua sistematicidade e riqueza, à sua capacidade de ajustar-se a todos os casos possíveis e a cobrir todos os campos de comportamento; em tais morais a importância deve ser procurada do lado das instâncias de autoridade que fazem valer esse código, que o impõem à aprendizagem e à observação, que sancionam as infrações; nessas condições, a subjetivação se efetua, no essencial, de uma forma quase jurídica, em que o sujeito moral se refere a uma lei ou a um conjunto de leis às quais ele deve se submeter sob pena de incorrer em faltas que o expõem a um castigo. Seria totalmente inexato reduzir a moral cristã — dever-se-ia, sem dúvida, dizer “as morais cristãs” — a um tal modelo; talvez não seja falso pensar que a organização do sistema penitencial no início do século XIII, e seu desenvolvimento até as vésperas da Reforma, provocaram uma fortíssima “juridificação” — no sentido estrito, uma fortíssima “codificação” — da experiência moral: foi contra ela que reagiram muitos movimentos espirituais e ascéticos que se desenvolveram antes da Reforma.

Em compensação, pode-se muito bem conceber morais cujo elemento forte e dinâmico deve ser procurado do lado das formas de subjetivação e das práticas de si. Nesse caso, o sistema dos códigos e das regras de comportamento pode ser bem rudimentar. Sua observação exata pode ser relativamente pouco relevante, pelo menos comparada ao que se exige do indivíduo para que, na relação que tem consigo, em suas diferentes ações, pensamentos ou sentimentos, ele se constitua como sujeito moral; a ênfase é dada, então, às formas das relações consigo, aos procedimentos e às técnicas pelas quais são elaboradas, aos exercícios pelos quais o próprio sujeito se dá como objeto a conhecer, e às práticas que permitam transformar seu próprio modo de ser. Essas morais “orientadas para a ética” (e que não coincidem, forçosamente, com as morais daquilo que se chama renúncia ascética) foram muito importantes no cristianismo ao lado das morais “orientadas para o código”: entre elas houve justaposições, por vezes rivalidades e conflitos, e por vezes composição.

Ora, parece, pelo menos numa primeira abordagem, que as reflexões morais na Antiguidade grega ou greco-romana foram muito mais orientadas para as práticas de si, e para a questão da *askesis*, do que para as codificações de condutas e para a definição estrita do permitido e do proibido. Se excetuarmos a *República* e as *Leis*, encontraremos muito poucas referências ao princípio de um código que definiria no varejo a conduta conveniente, à necessidade de uma instância encarregada de vigiar sua aplicação, à possibilidade de castigos que sancionariam as infrações cometidas. Mesmo se a necessidade de respeitar a lei e os costumes — os *nomoi* — é frequentemente sublinhada, o importante está menos no conteúdo da lei e nas suas condições de aplicação do que na atitude que faz com que elas sejam respeitadas. A ênfase é colocada na relação consigo que permite não se deixar levar pelos apetites e pelos prazeres, que permite ter, em relação a eles, domínio e superioridade, manter seus sentidos num estado de tranquilidade, permanecer livre de qualquer escravidão interna das paixões, e atingir um modo de ser que pode ser definido pelo pleno gozo de si ou pela soberania de si sobre si mesmo.

Daí a opção de método que z ao longo desse estudo sobre as morais sexuais da Antiguidade pagã e cristã: manter em mente a distinção entre os elementos de código de uma moral e os elementos de ascese; não esquecer sua coexistência, suas relações, sua relativa autonomia, nem suas diferenças possíveis de ênfase; levar em conta tudo o que parece indicar, nessas morais, o privilégio das práticas de si, o interesse que elas podiam ter, o esforço que era feito para desenvolvê-las, aperfeiçoá-las, e ensiná-las, o debate que tinha lugar a seu respeito. De tal modo que teríamos de transformar, assim, a questão tão frequentemente colocada a propósito da continuidade (ou da ruptura) entre as morais filosóficas da Antiguidade e a moral cristã; em vez de perguntar quais são os elementos de código que o cristianismo pôde tomar emprestado ao pensamento antigo, e quais são os que acrescentou por



sua própria conta, a m de definir o que é permitido e o que é proibido na ordem de uma sexualidade supostamente constante, conviria perguntar de que maneira, na continuidade, transferência ou modificação dos códigos, as formas da relação para consigo (e as práticas de si que lhes são associadas) foram definidas, modificadas, reelaboradas e diversificadas.

Não se supõe que os códigos não tenham importância nem que permaneçam constantes. Entretanto, pode-se observar que, no final das contas, eles giram em torno de alguns princípios bastante simples e pouco numerosos: talvez os homens não inventem muito mais na ordem das proibições do que na dos prazeres. Sua permanência também é grande: a proliferação sensível das codificações (que dizem respeito aos lugares, parceiros e gestos permitidos ou proibidos) se produzirá bem mais tarde no cristianismo. Em compensação, parece — em todo caso é a hipótese que gostaria de explorar aqui — haver todo um campo de historicidade complexa e rica na maneira pela qual o indivíduo é chamado a se reconhecer como sujeito moral da conduta sexual. Tratar-se-ia de ver de que maneira, a partir do pensamento grego clássico até a constituição da doutrina e da pastoral cristã da carne, essa subjetivação se definiu e se transformou.

... Gostaria de marcar alguns traços gerais que caracterizam a maneira pela qual o comportamento sexual foi refletido, pelo pensamento grego clássico, como campo de apreciação e de escolhas morais. Partirei da noção, então corrente, de “uso dos prazeres” — *chrèsis aphrodisiōn* — para distinguir os modos de subjetivação aos quais ela se refere: substância ética, tipos de sujeição, formas de elaboração de si e de teleologia moral. Em seguida, partindo cada vez de uma prática que, na cultura grega, tinha sua existência, seu status e suas regras (a prática do regime de saúde, a da gestão da casa e a da corte amorosa), estudarei a maneira pela qual o pensamento médico e filosófico elaborou esse “uso dos prazeres” e formulou alguns temas de austeridade que se tornariam recorrentes sobre quatro grandes eixos da experiência: a relação com o corpo, a relação com a esposa, a relação

com os rapazes e a relação com a verdade.

