

ÉTICA E PODER. A SUJEIÇÃO POLÍTICA, NOVO DILEMA ÉTICO

Castor Mari Martín Bartolomé Ruiz*

RESUMO – A ética é uma prática que co-implica subjetividade e da alteridade. Nas atuais sociedades de controle se procura fabricar subjetividades *destemperadas* numa ética do *descuido de si*. As éticas do *cuidado de si* visavam ajudar a constituir sujeitos livres pela prática ética da virtude. Os novos dispositivos de controle atualizaram o poder da ética como prática em que o sujeito pode dirimir seu estilo de vida entre a sujeição ou a liberdade. As éticas do *cuidado de si* desconsideraram a importância da alteridade para pensar a prática ética. Embora existam divergências importantes entre ambas perspectivas éticas, elas coincidem em afirmar a ética como uma prática que incide na constituição dos sujeitos, uma prática de liberdade de si (Foucault) e uma prática de libertação do outro como justiça (Levinas).

PALAVRAS-CHAVE – Alteridade. *Cuidado de si*. Modos de subjetivação. Liberdade. Desejo

ABSTRACT – The ethic is a praxis that co-implicate the subjectivity and alterity. The news control society try to produce intemperances subjectivities with an ethic of *careless of self*. The ethics of the *care of self* no considered the importance the alterity to know a ethics praxis. Though there are many big differences between both ethics perspectives, also they are coincident in remark that the ethics is a praxis that influence in the subjects constitution, it is an liberty praxis of self (Foucault) and a liberty praxis of the other how justice (Levinas).

KEY WORDS – Alterity. Care of self. Kind of subjectivity. Liberty. Desire

A sujeição ética, novo dilema político

Nas últimas décadas escreveu-se abundante literatura filosófica a respeito da sociedade administrada ou sociedade de controle. Os novos dispositivos de poder não utilizam mais a força bruta para dominar senão que procuram influenciar e produzir os modos de subjetivação. Seu objetivo é adaptar o mais possível a subjetividade de cada indivíduo às demandas

* Doutor em Filosofia pela Universidade de Deusto, Professor do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da UNISINOS.

do sistema. Defendemos a tese de que a atual sujeição do indivíduo se desenvolve através da relação entre ética e poder.

Para o desenvolvimento desta tese seguiremos as reflexões de Michel Foucault delas nos distanciando no que diz respeito à dimensão da alteridade na constituição ética do sujeito.

Partimos da tese de que nem a ética nem a subjetividade são algo naturalmente dado. Ambas se desenvolvem de forma histórica. Não herdamos o que somos senão que nos construímos na relação com o outro. Essa relação é uma inter-ação criativa em que o sujeito se constitui socialmente na recepção de sentido que a alteridade lhe oferece e que ele re-sente. Por isso a questão da ética afeta fundamentalmente (no duplo sentido do conceito, é seu fundamento e é muito importante) ao modo de ser do sujeito. Afeta à maneira de constituir sua subjetividade. Seja desde a perspectiva da acolhida da alteridade, segundo propõe Levinas ou como *cuidado de si* a partir da práxis, segundo as éticas clássicas apresentadas por Foucault, em ambas as hipóteses a ética é uma prática que constitui a subjetividade. Ela sai do espaço da mera racionalidade para instituir-se em condição de possibilidade da constituição do sujeito.

Ao analisar as relações de poder e os modos de subjetivação certamente chocaremos com a condição ética do sujeito. Isso nos levará a repensar não o código ético, mas a prática ética como modo de constituição do sujeito. O objetivo deste trabalho não é confrontar os dois modelos éticos anteriormente citados, mas apresentá-los como alternativas possíveis ao paradigma de sujeição implementado pelas sociedades capitalistas contemporâneas. Este paradigma visa produzir subjetividades flexibilizadas que, a despeito da perda de capacidade crítica e de autonomia real, se sujeitem com rapidez às demandas do sistema. É um paradigma de dominação que pré-anuncia os novos autoritarismos políticos.

A prática ética (ou a ética como prática) e o modo de subjetivação

O ser humano se manifesta sempre como um ser ético. Sua *eticidade* se exprime, essencialmente, como prática valorativa do mundo, pois a ética está na relação com o outro e na correlação de sentido e valoração que só o ser humano faz. O mundo não se apresenta para nós como um feixe de dados objetivos mas como um conjunto imagens interpretáveis. As coisas e os fatos, ainda que mantenham uma alteridade objetiva, são para nós os sentidos que lhes damos. Contudo o sentido nunca esgota a realidade e esta sempre está aberta para ser acolhida com novos sentidos. A alteridade é irreduzível ao sentido porém só é compreendida pelo sujeito a partir de um sentido. A co-implicação dialética de alteridade e subjetividade perfaz a raiz de todo ser humano, ela existe como tensão co-implicante da relação antecedente do outro que interpela ao sujeito e da valoração que o sujeito dá para o mundo e para o outro. A ética está na relação primeira do outro

que me antecede e possibilita a minha existência, mas essa relação só se realiza através da acolhida significativa que o sujeito institui para ela. Essa acolhida é valorativa, ética! Temos, pois, desenhado o marco filosófico da tensão pela qual intentaremos conduzir a relação da ética, a alteridade e a constituição da subjetividade.

A alteridade é a dimensão primeira do sujeito. Ela emerge a partir de uma fratura humana que subtrai o sujeito da mera natureza apresentando-a como um outro diferente de si. A dimensão de alteridade é condição necessária para sermos humanos, ela é a dimensão primeira da existência¹. Sem ela não seríamos humanos, permaneceríamos uma outra espécie animal, mas não humanos. A alteridade abre o ser humano para sua condição de sujeito. A fratura que o confronta com o outro é a mesma que lhe possibilita constituir-se como sujeito. Sem a abertura para o outro não poderia ser ele mesmo.

Esta delicada e sinuosa antecedência da alteridade sobre a subjetividade nem sempre foi percebida. A subjetividade apresenta-se com uma aura de falsa autonomia a respeito da precedência do outro. Contudo a subjetividade não existe como mera resultante passiva de uma exterioridade, ela tem uma dimensão criativa pela qual o sujeito se reconhece com potencialidade própria para inter-agir no mundo e agir sobre si mesmo. É nessa encruzilhada de abertura acolhedora da alteridade e interação criativa do sujeito que a ética se constitui como prática. Uma prática que acolhe a alteridade do outro que nunca é redutível ao conceito do sujeito e, concomitantemente, é uma acolhida criativa de sentido pela qual o sujeito se constitui como sujeito social.

Não podendo estender-nos mais sobre este ponto, temos de concluir que toda ética é uma forma valorativa de agir e todo agir uma forma valorativa de significar. Ao estabelecermos valores significamos o mundo, mas também nos mundanizamos e nos tornamos sujeitos históricos. A valoração envolve uma dimensão de acolhida da irredutibilidade do sentido da alteridade, mas também é uma acolhida criativa. Por isso se constitui numa prática ética no duplo sentido, acolhe o sentido ético do outro e o ressentido como sentido próprio².

A vinculação existente entre valoração e práxis é tão estreita que podemos afirmar que a nossa identidade de sujeito se trama através dessa

¹ Sobre a fratura humana nos permitimos indicar RUIZ, Castor Bartolomé *As encruzilhadas do humanismo*. Petrópolis: Vozes, 2006.

² Não podemos desenvolver o grande tema de Levinas, com o qual concordamos, de que o outro é irredutível a conceito e que qualquer conceito que façamos sobre o outro é uma forma de negação de sua alteridade Id. *Totalidade e infinito*. Lisboa: ed. 70, 2000, p. 173-176. O que nos propomos mostrar é que essa dimensão ética da acolhida se dá necessariamente como uma acolhida criativa do sujeito, com todos os riscos que isso implica e com as limitações que impõe. Risco de reduzir o outro ao meu sentido e necessidade de reconsiderar que o sentido é sempre aberto e relativo às mudanças do outro.

dupla condição da prática ética. É a ética entendida como prática valorativa (no duplo sentido anteriormente explicado) que configura o modo da subjetividade.

Analisar a ética como co-implicação da alteridade e da subjetividade nos faz deslizar sobre um fio de navalha nada cômodo, mas que evita os reducionismos clássicos que anulam o outro na intenção do eu ou reduzem a vontade do sujeito a mera passividade ou obediência a uma heteronomia. Alteridade e subjetividade não se opõem nem se misturam, mas se tensionam. Nossa condição de sujeitos históricos acontece ao integrar-nos num *ethos* social determinado. O *ethos* condiciona e possibilita a subjetividade e a práxis política da sociedade. A ética constitui, pois, uma forma de poder através da qual se constitui o sujeito e institui as estruturas. Ao inter-agir com a alteridade, o sujeito estiliza sua existência e pela prática ética constrói um estilo próprio de vida³.

a) O cuidado de si na prática ética

Ao definirmos a ética como prática estamos deixando entre parêntese outras concepções tradicionais como aquela que a identifica com um código ou regulamento a cumprir, ou com princípios universais a priori do dever ser.

A prática ética tem o poder de constituir a subjetividade. Podemos afirmar que o sujeito só se constitui como tal através de práticas éticas. Que práticas são essas? Como interagem essas práticas na constituição da subjetividade? Estas questões nos provocam a pensar a ética em relação aos modos de subjetivação.

Inicialmente podemos aventar dois modos de subjetivação: um modo induzido de forma heterônoma pelas estruturas de poder, uma alteridade negativa, com intuito de sujeitar os indivíduos aos interesses das estruturas; um segundo modo de subjetivação poderá ser pensado como criação da uma vontade livre, não escravizada, o que nos leva a elucidar o que entendemos por liberdade ou vontade livre.

Diversos estudos sobre as éticas clássicas do período greco-romano destacaram que nessas sociedades, ao menos para alguns grupos influentes das mesmas, a dimensão política da liberdade se iniciava na formação da subjetividade⁴. Entre esses estudos destacamos a ênfase que Michel Foucault deu ao *cuidado de si*⁵ como a técnica que identificaria a variedade de éticas desta época. Platônicos, aristotélicos, estoicos, epicúreos, cínicos, etc., todos eles adotaram a técnica do *cuidado de si*, embora cada escola a desenvolvia de forma diferente, como meio para formar uma subjetividade livre e feliz.

³ FOUCAULT, Michel. *Tecnologias del yo*. Madri: Paidós, 1991.

⁴ Sobre a dimensão política e ética da formação da subjetividade cf. JAEGER, Werner. *Paidéia*. São Paulo: Martins Fontes, 2001; GADOT, Pierre. *Ejercicios espirituales y filosofía antigua*. Madri: Siruela, 2006.

⁵ FOUCAULT, Michel. *Hermenêutica do sujeito*. São Paulo: Martin Fontes, 2004.

O princípio das éticas do *cuidado de si* é que a pessoa só pode considerar-se livre se obter um certo governo de si. “*Na realidade, o que é a ética a não ser a prática da liberdade, a prática reflexiva da liberdade?*”⁶ Caso contrário ela será governada pelos impulsos de sua natureza, será um escravo de seus instintos.

Interessa-nos destacar a atualidade política destas éticas uma vez que nas sociedades contemporâneas as estruturas fabricam apelos instintivos de toda espécie e induzem a conduta dos sujeitos identificando sua liberdade com a satisfação dos desejos induzidos. Este é um dos dilemas contemporâneos da ética e o poder. Um dilema político no qual o sujeito desvencilha a alternativa de sua existência social como sujeito livre o sujeitoado. Sua liberdade não mais poderá ser identificada como realização de desejos, pois estes são em grande parte produzidos pelas estruturas do sistema.

A liberdade, mais uma vez, aparece como uma palavra oca que pode até significar sujeição e dominação. O sujeito pode estar sendo sujeitoado na mesma prática em que se sente livre. Liberdade não é fazer o que se quer. Liberdade é uma prática que liberta. Estamos dentro de uma sinuosa trama de sentidos em que tudo pode parecer o que não é.

b) A liberdade natural

A miragem da liberdade remete a seu simbolismo moderno que a identifica com poder fazer o que se quer, livre arbítrio. Para os modernos, livre é algo o alguém a quem nenhuma vontade ou obstáculo externo impede de fazer o que quer, como bem definia Locke: “*A liberdade natural do homem consiste em não se achar dominado por nenhum outro poder superior sobre a terra e em não se encontrar submetido à vontade e autoridade legislativa de nenhum outro ser humano, não considerando para sua conduta outra lei que a da Natureza.*”⁷ Chamamos atenção sobre o conceito de *liberdade natural* anteriormente exposto, uma vez que este é o pensamento hegemônico atual sobre a liberdade. É considerada algo natural, espontâneo, quase como uma função biológica que todos temos ao nascer e que desenvolvemos espontaneamente como se de um instinto primário se trata-se. Todos nascemos livres, sabemos ser livres, uma vez que se identifica ser livre com livre arbítrio, ou seja, livre é fazer o que se quer. O querer, o desejo, se tornam os princípios naturais da liberdade.

Na perspectiva da liberdade natural, o outro é o obstáculo para minha liberdade. Já que sou obrigado a viver em sociedade, eu não posso fazer o que quero, não posso exercer a minha liberdade natural pois ela deve respeitar a liberdade do outro, para o qual eu sou um obstáculo. Este é o marco filosófico que legitima o contratualismo. Nesta perspectiva o ideal da

⁶ FOUCAULT, Michel. *Hermenêutica del sujeto*. Buenos Aires: altamira., 1996, p. 98.

⁷ LOCKE, John. *Segundo Tratado do Governo Civil*. Madri: Alba, 1987, Cap. IV, parágrafo 21, p. 45.

liberdade é o individualismo, magistralmente espelhado no personagem de Robinson Crusoe que na sua ilha paradisíaca é plenamente livre. Quando aparece o outro, esse outro não tem nome. Robinson o assimila a seu eu e lhe impõe o nome da semana, sexta-feira, um nome sem identidade nem rosto. O outro se torna o servidor necessário para o eu, a companhia para desafogar a sua solidão, mas num estado servil que para nada interfere na sua vontade livre.

A liberdade natural entende que ser livre exige deixar os desejos fluir espontaneamente e só serem limitados pelos desejos do outro. A liberdade se realizaria numa espécie de círculo da natureza humana que se inicia pelos impulsos e desejos naturais e se fecha na realização irrestrita dos mesmos. A pessoa mais livre seria aquela que consegue realizar mais desejos e vice-versa a falta de liberdade está associada à impossibilidade de fazer o que se quer. Neste caso o incremento da liberdade seria proporcional à diminuição dos obstáculos externos que impedem a realização dos desejos naturais. De aqui deriva o famoso ditado liberal de que *a minha liberdade termina onde começa a liberdade do outro*. Temos, pois, desenhado o marco teórico do individualismo neo-liberal atual.

Se a pessoa é tão livre no estado de Natureza como temos afirmado, se é dona absoluta de seu próprio ser e de suas propriedades, igual à pessoa mais poderosa e livre de toda atadura, por que motivo vai se desprender dessa liberdade, dessa capacidade suprema para se submeter ao governo e à autoridade de um outro poder? A resposta mais diáfana é que, ainda que tenha a sua disposição tais direitos no estado de Natureza, é muito instável o uso dos mesmo neste estado, constantemente exposto a ser atropelado por outros indivíduos⁸.

A visão da liberdade natural tem grande dificuldade para pensar a dimensão da alteridade. Por este motivo as teorias liberais entenderam o outro sempre como um concorrente que tenho que vencer, como um cliente que tenho que conquistar ou como um limite que tenho que suportar. Segundo a visão liberal da liberdade, a sociedade é concebida como um espaço artificial em que rege a lei da competição. Um espaço em que as relações com o outro são de competição. Ao simbolizar a liberdade como mero direito natural, as relações com o outro se condensam na forma de relações contratuais que regulam os limites dos desejos naturais. A sociedade é um imenso contrato onde todos somos concorrentes de todos (o estado de guerra natural). Para evitar que os limites de cada um sejam violentados pelos desejos do outro se propõe reduzir a relação humana a uma relação de direitos e deveres, o que equivale a engessar a relação com o outro dentro de um marco legal que representaria a garantia do exercício da liberdade de todos os indivíduos.

⁸ LOCKE, John. *Segundo Tratado do Governo Civil*. Madri: Alba, 1987, Cap. IX, parágrafo 123, p. 138-139.

Em linhas gerais podemos dizer que para as sociedades modernas a liberdade é um símbolo que legitima a prática moral y, entanto símbolo, está correlacionado a poder ou não poder fazer aquilo que o indivíduo quer. Os dispositivos de poder das atuais sociedades de controle perceberam a influência do desejo na fabricação da liberdade. Para interferir na liberdade elaboraram estratégias de produção de desejo que em vez de reprimir a vontade livre, a fabricam. Em vez de impor autoritariamente o que se quer, fabricam o querer do sujeito através da produção de modos de subjetivação. Os novos autoritarismos se deslocam da vontade repressiva do soberano para as técnicas de subjetivação.

A sensação de liberdade estimulada pelo atual modelo neo-liberal se engrandece ao estimular o exercício intempestivo dos desejos como sinal de liberdade. É no campo da subjetividade, da produção e condução dos desejos, que se trama a escravidão ou a liberdade contemporâneas. Se como afirma Sócrates, *não há maior escravo que aquele que é escravo de seus próprios impulsos*, o modelo de subjetivação destemperado é o modelo perfeito de dominação-submissão. Nele o sujeito se sente livre porque faz tudo que deseja, enquanto ao fazer o que deseja está-se sujeitando às estruturas que induziram seus desejos.

c) A liberdade natural, uma ética do descuido de si

Contrariamente ao que proponha a ética do cuidado de si, nas sociedades atuais se incentiva a produção de subjetividades destemperadas (*akolasia*). A destemperança passa a ser o modelo ético da liberdade neo-liberal. Este modelo ético produz *subjetividades flexibilizadas* que se adaptam com rapidez induzida aos reclamos sociais das modas, tendências, propagandas ou campanhas. Poderíamos denominar este modelo ético do *descuido de si*. Ele reconhece o exercício da liberdade como prática destemperante dos desejos, evitando que a pessoa faça discernimento dos mesmos ou qualquer forma de domínio sobre eles.

A liberdade estimulada pela ética do *descuido de si* produz um tipo de personalidades impulsivas, desregradas, acostumadas a reagir a partir de estímulos externos e a pautar sua conduta pela influência induzida dos seus impulsos. Livre é quem está na moda, quem anda com a massa (de novo a moral do rebanho do velho Nietzsche!), quem satisfaz o perfil de valores dominantes, quem se adapta com prontidão aos reclamos das instituições, quem sabe atualizar-se às demandas do sistema.

A ética do *descuido de si* na só produz subjetividades destemperantes como consegue articular uma sinuosa e paradoxal relação de dominação-liberdade em que a pessoa se escraviza politicamente no desejo desenfreado de ser livre.

Esse tipo de subjetividades se consideram livres pelo exercício irrestrito de seus desejos e paixões. São personalidades frágeis que se convertem em objetivos fáceis para o adestramento. Isto é o que os gregos denominavam

de *akolasia* (destemperança), algo que toda pessoa que almejasse a felicidade e liberdade deveria evitar.

O atual capitalismo está desenvolvendo uma engrenagem global de controle em que a política se transmuta em técnicas de gerenciamento. Uma vez que o controle dos sujeitos se tornou objetivo político, o espaço do poder político se deslocou da *Ágora* para a subjetividade. Isso provoca uma enorme contradição política que preconiza uma democracia formal enquanto produz modelos de subjetivação para sujeitar os indivíduos às demandas dos sistema. Divulgasse o discurso da democracia e realiza-se uma prática de sujeição. Talvez por isso as democracias contemporâneas vivem uma crise de vazio de sentido. São democracias que têm legitimidade porém dela se servem para encobrir uma rede de aparatos de controle social com objetivo que governam os indivíduos sujeitando-os pelo exercício de sua vontade. Estamos perante um novo cenário de sociedades autoritárias disfarçadas de democráticas.

As sociedades gregas eram conscientes da estreita relação que há entre ética e política. Sabiam que a liberdade da polis dependia diretamente da liberdade dos sujeitos que decidiam na *Ágora* seus destinos públicos. Pessoas escravas de seus vícios levariam irremediavelmente à destruição política da cidade. Só pessoas livres, que são capazes de comandar seus impulsos egoístas, poderiam criar uma polis livre. Neste ponto a liberdade e justiça se cruzam, pois a liberdade se exerce como prática de justiça.

Quando então dizemos que o fim último é o prazer, não nos referimos aos prazeres dos intemperantes ou aos que consistem no gozo dos sentidos, como acreditam certas pessoas que ignoram nosso pensamento ou não concordam com ele, ou o interpretam erroneamente, mas ao prazer que é ausência de sofrimentos físicos e de perturbações da alma. [...]

... (nos referimos) a um exame cuidadoso que investigue as causas de toda escolha e de toda rejeição e que remova as opiniões falsas em virtude das quais uma imensa perturbação toma conta dos espíritos. De todas estas coisas, a prudência é o princípio e supremo bem; razão pela qual ela é mais preciosa do que a própria filosofia; é dela que originaram todas as demais virtudes'; é ela que nos ensina que não existe vida feliz sem prudência, beleza e justiça e que não existe prudência, beleza e justiça sem felicidade. Porque as virtudes estão intimamente ligadas à felicidade, e a felicidade é inseparável de todas⁹.

A intemperança seduz o indivíduo pelo caminho fácil dos desejos imediatos. Pensando ser livre, ele é conduzido compulsivamente pelos desejos que lhe dominam e que não mais consegue controlar. O intemperante é um sujeito dominado pelos seus próprios desejos, alguém que perdeu sua liberdade para o mais íntimo de si mesmo. Despreparado e sem capacidade

⁹ EPICURO. *Carta sobre a felicidade a Meneceu*. São Paulo: Unesp, 2001, p. 46-47.

para o governo de si, o indivíduo intemperante tem uma vontade frágil. Ele não é capaz de perceber a influência externa dos dispositivos de poder que interferem na fabricação do seu desejo. E mesmo que às vezes reconheça essa influência, não consegue dominar seus impulsos, deixando-se levar por apelos externos que invocam seus instintos mais primários. Ele é, em última e em primeira instância, um sujeito governado, um sujeito sujeitado.

Na ética do *cuidado de si* a liberdade não se realiza ao fazer tudo o que se quer, mas quando se aprende a discernir o que se quer e se tem a capacidade (*enkrateia*) de governar as pulsões que podem desviar do caminho do bem e da justiça. A subjetividade é onde a ética e o poder se articulam para conseguir uma prática de liberdade ou de escravidão.

Caminhando no fio da navalha que pensa a co-implicação ética da subjetividade e alteridade, convém indicar, ainda que brevemente, alguns pontos frágeis do conceito de liberdade na ética do *cuidado de si*.

Ampliando a limitação epistemológica do *cuidado de si*, Levinas percebe a liberdade sempre numa relação de alteridade em que toda liberdade é uma resposta à interpelação do outro. Ela é o momento segundo pelo qual respondemos aos apelos do outro, principalmente do outro vitimado. Esse apelo se dá sempre na forma de justiça. Toda liberdade é uma forma de justiça porque sua prática implica na libertação do outro. O que lhe leva a interrogar: “*Não será a verdade correlativa de uma liberdade que está aquém da justiça, dado que é a liberdade de um ser só?*”¹⁰ A liberdade é o momento segundo que deve dar resposta aos apelos do outro. Ela será livre se praticada como libertação do outro, ou seja, como justiça.

Neste ponto de divergência há uma coincidência entre as duas perspectivas éticas. Ambas coincidem em afirmar que a liberdade só existe como prática que liberta. Para a ética do *cuidado de si* essa liberdade é, antes de mais nada, uma liberdade do sujeito de tudo o que o escraviza. Para a ética da alteridade a liberdade é prática que dá resposta aos apelos do outro efetivando-se como prática de libertação daquilo que oprime o outro.

A alteridade é a relação primeira ante a qual a liberdade se constitui como prática segunda. Contudo há de se considerar que existe uma dimensão da liberdade como prática que liberta e que se realiza pela ação do sujeito sobre si através da técnica do cuidado de si tal e como Foucault resgatou da cultura greco-helenística, uma liberdade agonística que se confronta com a escravidão. Levinas insiste em afirmar, e coincide nisso com Foucault, que “*essa liberdade não deve compreendida como independência de um livre arbítrio*”¹¹.

Na ética do *cuidado de si*, o dilema do sujeito é ser escravo de si ou governar seus impulsos. Livre é quem comanda seus desejos, não se deixa

¹⁰ LEVINAS, Emmanuel. *Totalidade e infinito*. Lisboa: ed. 70, 2000, p. 77

¹¹ FOUCAULT, Michel. *História da sexualidade. Uso dos prazeres*. Rio de Janeiro: Graal, 1998, p. 74.

levar por qualquer um, mas sabe discernir (*phronesis*) e agir (*práxis*). Neste modelo ético fica em suspenso uma outra questão, qual seja a de saber como temos de discernir o que bom e justo. Essa questão se agrava no atual contexto de relativismo moral e cultural em que tudo se considera permitido se legalmente não está proibido. A ética do *cuidado de si* esboça com muita propriedade como fazer esse cuidado a partir das virtudes, porém não consegue definir o que é bom ou justo para tais virtudes. Os clássicos acreditavam à razão o critério de fundamentação moral das virtudes. Porém a razão já mostrou que não é naturalmente boa, suas constantes perversões históricas nos impedem confiar nela como o critério moral definitivo. É neste ponto que a alteridade humana reaparece como critério ético primeiro e final, originário e orientador da *práxis*.

A dimensão *agonística* da liberdade

O *cuidado de si* é proposta como a técnica necessária para obter o governo de si e não se tornar escravo. O governo de si é o modo de exercício da liberdade que requer um esforço permanente, uma tensão agônica. É uma luta contínua sobre si mesmo que faz do caráter agonístico algo inerente à liberdade. Ser livre exige num aprendizado e capacitação. A liberdade não é uma dado herdado da natureza humana e nunca será uma conquista plena, pois ela sempre requer a condição agônica que a implementa como prática constante.

A liberdade está no estilo da vontade, nem todas as vontades são livres pois há vontades viciadas que escravizam o sujeito. O dilema da liberdade e da escravidão dirime seu primeiro embate político na formação da vontade humana. Só posteriormente poderemos enunciar os obstáculos externos que impedem o exercício da vontade livre.

A criação da vontade livre não é algo natural, como pensam as antropologias naturalistas da modernidade, nem meramente racional. Não basta uma mente esclarecida para captar os imperativos da razão prática, como indicava Kant, pois tais imperativos, além de serem relativos e históricos, passam pelo filtro do desejo humano. É o desejo humano que deve ser educado pela virtude para constituir uma vontade livre. O desejo é que deve ser constituído e comandado pelo sujeito. A liberdade, para chegar a existir como prática, deve aprender a definir os desejos que conduzem o sujeito a ser livre e quais o levam para à escravidão. O objetivo das práticas de liberdade não é reprimir todos os desejos, mas discernir, selecionar e comandar aqueles que constituem a vontade livre, dominando sobre os outros que a escravizam. A repressão indiscriminada de todos os desejos produz personalidades frustradas e vontades reprimidas. A ética do *cuidado de si* não visa a repressão de todos os desejos, mas o aprendizado para discernir (*phronesis*) os que criam uma vida livre dos que a escravizam. “*Sócrates - Assim sendo me diz que é cuidar de si mesmo; pois é de temer que muitas*

vezes, ainda acreditando fazê-lo não o fazamos. Quando é que um homem cuida de si mesmo? É cuidando de seus negócios que cuida de si mesmo?”¹²

Sócrates mostra a Alcebiades o erro de sua percepção ao identificar o cuidado de si com o cuidado das coisas que possui. Indica que a arte do cuidado de si pode ajudar-nos a cuidar melhor de nossas coisas, embora ambas sejam diferentes. Melhorando-nos a nós mesmos, pelo cuidado de si, aprenderemos a melhorar aquilo que nós pertence. Mas para conhecer a arte do cuidado de si devemos conhecer quem somos. Assim como a um sapateiro não lhe é possível dominar a arte de fazer bons calçados sem previamente conhecer o que sejam estes, assim nos resulta impossível cuidar de nós sem conhecer-nos e conhecer o que é o *si mesmo*.

Sócrates – Aquilo a que nos referimos anteriormente ao dizer que era preciso, antes de mais nada, procurar o que era o si mesmo. Agora bem, no lugar desse si mesmo considerado de modo absoluto, temos procurado o que é o tal de ‘si mesmo’ em particular. Contudo, talvez isso nos baste, pois ao que parece a parte essencial em nós é, sem dúvida, a alma¹³.

Além de discernir (*gnosis*), a ética do cuidado de si pretende ensinar a comandar sobre os desejos perversos que induzem à escravidão. O comando dos desejos (*enkrateia*) possibilita o governo de si e evita ser governado pelos outros. Esse outro pode ser o impulso interno dos desejos escravos ou também a heteronomia externa que induz esse desejo escravo.

A razão é necessária para discernir o melhor modo de ser livre, porém não é suficiente saber para ser. Não há uma transição automática entre conhecer e praticar. Este foi o grande erro dos racionalismos. O saber é necessário para a prática da liberdade, pois sem o conhecimento o discernimento é cego e a vontade age de forma vazia. Porém o conhecimento é insuficiente para criar uma vontade livre, esta há de constituir-se através das práticas, exercícios, askeses, das virtudes. Esta foi uma das grandes contribuições da filosofia antiga para a constituição livre dos sujeitos e da polis.

O desejo de ter e a vontade escrava

Situando esta problemática em nosso contexto histórico, podemos identificar no desejo de ter um dos espaços vitais onde se deflagra o conflito agonístico do poder. O desejo de ter, enquanto desejo, reflete com nitidez a condição *agonística* do sujeito que deve deliberar entre escravidão ou liberdade. Nos atuais modelos de consumo o desejo de ter se tornou uma técnica de sujeição, talvez a mais eficiente uma vez que é a mais estimulada. O desejo de *ter* é explorado como um impulso vital que se associa a ser feliz. Essa vinculação simbólica induz a vontade do indivíduo para a busca

¹² PLATÃO. “Alcebiades”. In: Id. *Diálogos*. Madri:Alba, 1997, p. 145.

¹³ PLATÃO. “Alcebiades”. In: Id. *Diálogos*. Madrid: Alba, 1997, p. 150.

compulsiva do ter como um substituto do ser. O desejo de ter nunca se sacia, sempre se compensa fragmentariamente. Produz uma efêmera e prazerosa sensação de liberdade que induz o sujeito a procurar repeti-la na ansiedade por saciar o desejo. Essa lógica conduz o sujeito a uma espiral de consumo e desejo em que um estimula o outro, escravizando as aspirações do sujeito nas mercadorias e nunca preenchendo o vazio que o desejo provoca.

Por trás dessa lógica perversa estão os interesses econômicos do capital que lucra de forma incessante através desse mecanismo de sujeição. O capital estimula este modelo de sujeição das vontades porque é extremamente lucrativo e eficiente. Temos, pois, na estimulação heterônoma do desejo de ter não um mero artifício da propaganda, mas uma técnica de governo. Enquanto técnica de governo ela visa controlar e governar as vontades dos outros dirigindo-as para os objetivos estratégicos das instituições do capital. A expansão dessa técnica consumou um imenso aparato de produção de subjetividades cujo objetivo final não é criar vontades livres, mas sujeitar os indivíduos, governá-los pela indução dos seus desejos. O dilema clássico da liberdade ou escravidão se tornou um embate político contemporâneo entre sujeição ou liberdade. O paradigma do governo implementado pelo desejo de ter serve como modelo para o conjunto das estruturas sociais contemporâneas que tendem a sujeitar os indivíduos pelo governo de suas vontades e o controle de suas práticas. Este é o marco do atual modelo de sociedade de controle.

O conflito *agonístico* entre comandar ou ser comandado pelos desejos de ter, é uma temática amplamente tratada pelos filósofos clássicos. O resultado desse conflito de poder entre a vontade e os impulsos do desejo define o teor da liberdade. Este conflito agônico reproduz a dinâmica do senhor e do escravo. O senhor tem que ser senhor de si mesmo e o escravo se encontra sujeitado voluntariamente pelo desejo numa espécie de escravidão voluntária.

Assim, pois, tu não o julgas rico somente porque suas riquezas não se podem acabar? Preferes ter muito ou ter o suficiente? Aquele que tem muito deseja mais, o que é indício de que o que tem ainda não lhe basta. Quem tem o bastante conseguiu o que nunca sucedeu ao rico, a saber: o fim dos desejos [...].

Mas tem bem pouco quem somente não se gela de frio, nem tem fome, nem tem sede. Júpiter não tem mais que isso. Nunca é pouco o que basta, e nunca é muito o que não basta¹⁴.

A ética do *cuidado de si* servia de suporte político para a democracia direita exercitada na *Ágora* da polis. A liberdade da cidade dependia forma como os cidadãos praticavam a liberdade, daí a importância de educá-la. Foram muitas e variadas as experiências neste sentido, Xenofonte, ao relatar na *Ciropedia* o modelo educativo dos persas, conta que existia uma praça

¹⁴ SÊNECA, Lucio Anneo. *Aprendendo a viver*. São Paulo: Martin Fontes, 2002, p. 248-249.

chamada Eleutera, onde estavam os tribunais e o palácio real e que se encontrava dividida em quatro repartições: a primeira para as crianças, a segunda para os púberes, a terceira para os homens feitos, a quarta para os indivíduos que já não têm idade de militar. Nessa praça se praticavam cotidianamente as obrigações de cada classe:

Os meninos, que freqüentam esta praça de instrução, aprendem a justiça, e dizem que andam cultivando esta virtude, assim como entre nós dizem que andam aprendendo as letras aos meninos que principiam as letras [...].

Os meninos também aprendem a sobriedade, e nisto são estimulados pelo exemplo dos mais velhos a quem vêem em contínuo exercício desta virtude¹⁵.

As atuais sociedades de controle produziram tecnologias de sujeição utilizando-se do estímulo compulsivo dos desejos e do controle de suas práticas, ambas técnicas de governo da vontade dos indivíduos. Este modelo político de controle não seria viável se a maioria dos cidadãos soubesse discernir criticamente os desejos que lhes escravizam e aprendessem a comandá-los. O dilema de saber discernir entre o que escraviza e o que liberta remete ao dilema que Sêneca propõe a seu amigo Lucílio entre o *stultus* e o *sapiens*. O *stultus* se deixa governar pela ignorância, enquanto o *sapiens* pode se considerar tal sempre e quando saiba governar-se com autonomia.

De novo no fio da navalha, a alteridade e o critério ético do bem e do justo

Como já indicamos de forma breve e pontual a ética do cuidado de si tem algumas lacunas importantes, entre elas a falta e reconhecimento de importância do outro na constituição da subjetividade. Além do mais é uma ética que parte do sujeito, do discernimento e comando de seus desejos, e retorna ao próprio sujeito na forma de constituição da vontade livre. O eu se constitui na origem, meio e fim da prática ética. Esse egocentrismo não só desconhece a alteridade do outro como se confronta com o dilema de discernir os critérios éticos do próprio discernimento. Há de se perguntar sobre, o que é bom e justo? O que escraviza ou faz livre? Os antigos acharam na razão a solução para definir o bem o justo e a virtude. Porém nós sabemos que a razão pode esconder perversidades lógicas, distorções racionalizadas, desvios legitimados. Em resumo, a razão é um instrumento necessário para o discernimento mas ela não contém de forma natural os critérios éticos do bem e da justiça.

Foucault avalia que a ética do cuidado de si contemplava o outro na figura do mestre. O mestre era o outro necessário que ajudava a discernir com prudência o que era melhor em cada situação. Deste modo o sujeito

¹⁵ XENOFONTE. *Cirropédia*. São Paulo: Ediouro, 2003, livro I, p. 32.

não ficava preso na sua interioridade pois necessitava desse outro, o mestre, que lhe orientava sobre a opção melhor. O mestre não impunha, dialogava. Em todos os casos o mestre era a figura do outro na ética do *cuidado de si* que, segundo Sêneca, poderia conduzir da *stultitia* para a *sapientia*.

A constituição de si no objeto absoluto, no fim absoluto e permanente da vontade, só se consegue pela mediação do outro. Entre o indivíduo *stultus* e o indivíduo *sapiens* é necessário o outro. Dito de um outro modo, entre o indivíduo que não quer a si mesmo e aquele que conseguiu uma parcela de domínio de si mesmo, de posse de si mesmo, de prazer de si mesmo, que é o objetivo da *sapientia*, é necessário que intervenha o outro, dado que, como já se assinalou, estruturalmente a vontade característica da *stultitia* não pode se ocupar de si mesmo. O cuidado de si mesmo, portanto, precisa de presença, a inserção e intervenção do outro¹⁶.

Embora a figura do mestre mostra a importância do outro na maneira de efetivar o *cuidado de si*, temos de considerar que ela é insuficiente para obter os critérios éticos do que é bom e justo.

O bom e o justo envolvem as duas dimensões da existência humana, subjetividade – alteridade. A ética do *cuidado de si* coloca toda sua ênfase naquilo que é bom e justo para o sujeito, mas descuida pensar se aquilo é bom e justo para o outro. A liberdade pessoal não pode existir em detrimento do outro, mas como responsabilidade com e pelo outro. Neste ponto, como indicamos anteriormente, Levinas inverteu o sentido da liberdade. O outro, especialmente o outro que sofre e é injustiçado, penetra na minha vida como interpelação ética. Ele é uma alteridade que se apresenta ante mim antes que eu possa decidir. Sua presença já é interpelação. Perante ela a minha liberdade é o momento segundo. A liberdade é o modo pelo qual eu dou resposta aos apelos do outro necessitado, injustiçado. Eis porquê, ao pensar a relação da liberdade com a alteridade, temos de sublinhar em primeiro lugar que: “o Outro –Outrem- não limita a minha liberdade”¹⁷, poderíamos ampliar dizendo que o outro é a condição de possibilidade da realização da minha liberdade. Uma vez que a liberdade é uma prática histórica e não um dado natural, o exercício da mesma dependerá muito do apoio do outro, das interações e colaborações que se estabeleçam.

A interpelação do outro é previa a minha liberdade, pois se apresenta como o momento primeiro da relação. Sua interpelação é sempre ética, uma vez que afeta a relação entre ambos. A minha liberdade não pode impedir nem negar a interpelação, por isso é o momento segundo da relação. A liberdade se torna sempre uma forma de resposta à interpelação do outro. Uma resposta pela qual eu sou responsável pelo como respondo. Mesmo que decida não fazer nada, isso já é um tipo de resposta. A liberdade se torna, então, a forma de justificação da responsabilidade para com o outro.

¹⁶ FOUCAULT, Michel. *Hermenêutica del sujeto*. Buenos Aires: Altamira., 1996, p. 58.

¹⁷ LEVINAS, Emmanuel. *Totalidade e infinito*. Lisboa: Edições 70, 2000, p. 176.

O que significa dizer que a liberdade é o modo como eu justifico a prática da justiça. “*Chamando-o à responsabilidade, implanta-a, justifica-a*”¹⁸.

A perspectiva de Levinas inverte, em certo sentido, a lógica da ética do cuidado de si, sem invalidar o princípio que a orienta a constituir uma subjetividade livre. A perspectiva da alteridade apresentada por Levinas está distante do modelo ético analisado por Foucault, contudo ambas perspectivas éticas têm em comum o princípio de que a ética é uma prática que constitui o modo de ser do sujeito. Em Levinas a ética é a filosofia primeira, metafísica, já Foucault a vê como o meio de constituição do sujeito livre. Em ambos os casos a ética é mais do que meros princípios formais, ou códigos normativos. Ela é uma prática que institui o modo de ser dos sujeitos.

Retornando ao argumento sobre a falta de critério ético, a liberdade é formulada pela ética do *cuidado de si* com um critério para definir as práticas boas e justas. Contudo, como vimos, essa liberdade tem várias compreensões hermenêuticas. A liberdade a partir do sujeito possibilita discernir quais os desejos que o escravizam ou não, mas a liberdade a partir do outro aparece como o momento primeiro da justiça ética. Temos aqui dois perspectivas da liberdade que delimitam os critérios éticos do que é bom o justo de forma diferente embora não necessariamente contraditória.

Dado que estamos desenhando uma tensão irresolúvel entre subjetividade e alteridade, temos de fazer uma distinção importante entre alteridade e heteronomia. Ambos são conceitos que alguns autores utilizam indistintamente, como é o caso de Levinas. Porém entendemos que pertinente fazer uma distinção já que o outro não é bom por natureza. O outro não é o bom selvagem rousseauiano pelo avesso. Temos de acolher que o outro é sempre a condição de possibilidade da realização do sujeito, para bem e para mal. A alteridade é o momento primeiro da relação, mas isso não quer dizer que sempre seja boa. Por isso é conveniente diferenciar conceitualmente o outro que ajuda a libertar o eu, alteridade, do outro que o domina e sujeita, heteronomia.

O que é que distingue alteridade de heteronomia? Este debate nos leva ao conceito de dignidade humana. Este é também um conceito de significados plurais, em qualquer caso a dignidade é o ponto intransponível da ética e o critério de justiça. A heteronomia sufoca a dignidade, a submete, humilha e domina sob a forma de instrumentalização do outro. A alteridade a reconhece, acolhe, promove e com ela se responsabiliza. A alteridade incentiva a diferença como fator de criação, a heteronomia classifica os sujeitos como meio de controle. A alteridade apela para as diferenças como meio de inter-relação.

Feita esta distinção podemos afirmar que a alteridade humana enquanto tal é o critério e fundamento de toda prática ética. Há aqui localizada uma

¹⁸ Ibid. p. 176

espécie de tensão insolúvel a modo de novo agôn. Ela só se resolve na relação concreta que coloca o desejo do eu na relação com o outro. O desejo não pode escravizar, mas é a relação com o outro que a minha prática de liberdade se justifica como realmente libertadora. Ao colocar a alteridade humana como critério material para a prática ética imponho que tudo aquilo que venha a ferir o denegrir a dignidade da alteridade humana se torna injusto e mau. É neste sentido que a alteridade é critério ético da justiça, pois dentro da pluralidade possível de valores e práticas éticas, só poderão ser consideradas boas aquelas que promovam a dignidade humana, no seu sentido mais amplo.

A alteridade humana é o critério ético que não impõe um código de comportamento, nem prescreve uma valoração definida. Ao propor-se como fundamento e critério da ética não a encerra num código pré-estabelecido de normas a serem observadas, uma vez que a vida humana pode realizar-se de forma digna por muitos meios e todos eles são eticamente legítimos uma vez que respeitam o princípio fundamental da alteridade.

A alteridade não normatiza o sujeito num modelo de comportamento, pelo contrário se oferece como horizonte aberto para repensar a relação consigo a partir de uma relação com o outro. A alteridade faz da autonomia um momento segundo da ética, mas não a nega senão que a qualifica como prática de justiça¹⁹.

Fugindo de qualquer receituário de soluções fáceis, só temos um caminho de solução para a tensa implicação existente entre a autonomia e a alteridade, que é afirmar os dois extremos do humano: *autos* e *alter*. Aceitar conviver na tensão co-implicante de ambas dimensões, entrelaçando o desafio de construir uma estética da existência tendo como referência a alteridade. Isto que denominamos de *ética* como *estética da alteridade*.

É nesta tensão criativa que a ética do *cuidado de si* pode ser uma proposta como alternativa aos modelos de sujeição que vêm sendo implementados pelas sociedades de controle. Ao mesmo tempo a alteridade humana, em especial dos injustiçados, constitui o fundamento e a referência de qualquer prática ética, uma vez que a liberdade do sujeito e a justiça do outro se cruzam como práticas éticas de libertação.

¹⁹ LEVINAS, Emmanuel. *Humanismo do outro homem*. Petrópolis: Vozes, 1997; Id. *Entre nós: ensaios sobre a alteridade*. Petrópolis: Vozes, 1997.