

Ética, Saúde e as Práticas Alternativas*

Introdução: ética, morada e saúde

O âmbito da ética

O termo 'ética' usado como adjetivo, como por exemplo nas expressões "conduta ética" ou "dimensão ética da existência humana", nos remete espontaneamente e sem precisar de muita reflexão ao âmbito das *relações* de um indivíduo com outros indivíduos; como se verá a seguir, estes 'outros' podem, em certas circunstâncias, ser 'indivíduos' não humanos (como animais e plantas) e mesmo aspectos não individualizados e inanimados do mundo, como as terras e águas dos ambientes naturais. Em acréscimo, o termo sempre parece implicar a consideração de *princípios, valores, normas de ação e ideais*, ou seja, não se trataria apenas de considerar as relações no que têm de necessárias, naturais ou eficientes, mas de atentar para a sua *conveniência e legitimidade* diante dos valores e normas acima referidos.

* Texto preparado para servir de base a uma palestra na 1ª Conferência Mineira de Ética e Saúde, Belo Horizonte, 13 de maio de 1994.

Finalmente, a dimensão ética, engloba todas as considerações acerca das *metas da ação humana*, não se restringindo, portanto, à consideração da adequação de meios a fins, diferenciando-se, assim, do âmbito de competência do conhecimento *técnico*. No entanto, todas essas determinações ainda não dão conta da dimensão ética. Falta dizer que tanto na escolha e na avaliação das metas legitimamente desejáveis como na escolha das formas legítimas da ação interativa estará em jogo não apenas ou principalmente a sobrevivência do agente como a sua *imagem* e a sua *estima* diante dos outros e *diante de si mesmo*. Efetivamente, há sempre uma *reflexividade*, uma relação de si para consigo, um autocomprometimento do sujeito, implicados na conduta ética.

Já quando se fala de 'ética' como substantivo, como por exemplo na expressão "a ética dos políticos brasileiros", estamos nos referindo em geral aos *padrões implícitos* e/ou aos *códigos explícitos que prescrevem ou proíbem determinadas condutas*. Nesse caso, o termo 'ética' está sendo usado como sinônimo de 'moral'. Contudo, além dos códigos e padrões implícitos de moralidade, a "ética dos políticos brasileiros" também inclui os modos de implicação e obediência dos sujeitos. Duas pessoas podem compartilhar os mesmos códigos (ou seja, ter as mesmas noções de "certo" e "errado") e, não obstante, agir de formas muito diversas em função de diferenças nos modos de serem e se sentirem submetidas, isto é, de se sentirem *obrigadas a exercer sobre si mesmas um certo domínio em nome dos padrões adotados*. No âmbito das culturas, igualmente, há *êthos* mais rígidos e outros mais frouxos em termos das exigências de obediência impostas aos sujeitos e das formas de relação consigo exigidas.

Finalmente, a 'ética' é uma parte da filosofia encarregada de refletir e elaborar argumentos acerca dos fenômenos anteriormente mencionados. Essas elaborações visam, via de regra, *explicitar o sentido* (proveniências, implicações) *da dimensão ética da existência humana* (situando a ética no contexto de uma antropologia filosófica) e, eventualmente, *sistematizar e justificar*

racionalmente um determinado código ou padrão de conduta, um determinado quadro de normas e valores e uma determinada postura a ser ensinada aos e exigida dos sujeitos.

Não sou filósofo. As considerações que se seguem tratarão da ética, melhor dizendo das éticas, sem qualquer pretensão sistematizante e muito menos fundacional. Quanto às dimensões histórica e antropológica da(s) ética(s) arriscarei, contudo, algumas idéias.

A variedade e a eficácia das éticas

Antes de prosseguir, todavia, convém ainda que se diga nessa introdução que, tomada no segundo sentido acima aludido – a de *éthos* – não há uma única 'ética' (no sentido de um padrão implícito e consuetudinário de moralidade ou de um código explícito de prescrições e/ou proibições) comum a todas as culturas e épocas, comum a todas as formas de subjetivação, e justificável num plano de racionalidade absoluta e transistórica: mesmo a "ética dos políticos brasileiros" é uma evidente generalização que provavelmente não dá conta da variedade de éticas efetivamente em ação entre eles. De cultura para cultura e de época para época podem variar os padrões implícitos e os códigos. Eles de fato variam em relação tanto (1) aos aspectos da conduta (ou mesmos das intenções) a serem considerados e colocados sob controle como (2) às formas de impor e exigir obediência aos sujeitos e de punir eventuais transgressões. Assim sendo, variam também os *modos de sujeição* dos indivíduos aos ditames morais e, conseqüentemente, a forma e a intensidade dos esforços de auto-transformação dos homens no rumo eticamente exigido¹. Poderíamos então, acompanhando M. Foucault, afirmar que as 'éticas' não só 'refletem' diferenças nos modos de subjetivação, mas *participam da constituição das subjetividades*; em outras

1. Ver a propósito: Foucault, M. *Histoire de la sexualité II. L'usage des plaisirs*. (Gallimard, 1984); em especial, o item 3 da Introdução.

palavras, podemos ver as éticas como *dispositivos 'ensinantes' de subjetivação*: elas efetivamente *sujeitam* os indivíduos, ou seja, ensinam, orientam, modelam e exigem a conversão dos homens em sujeitos morais historicamente determinados.

A ética e o habitar sereno e confiado

No entanto, ao longo de todas as variações poderíamos também dizer que as éticas têm, em comum, algo a ver com o *habitar o mundo*². Já no plano etimológico, *ethos* – o objeto da ética tomada como reflexão ou “teoria” – se refere tanto aos *costumes e hábitos* como a *morada*. Na verdade, *hábitos e habitações* compartilham a mesma raiz. O homem é arremessado num mundo, que ele não escolheu, e aí ele *é como* a abertura ao que deste mundo lhe vem ao encontro, ou seja, ele existe no sentido preciso de *ser fora de si mesmo*, de “ser o seu fora”, vale dizer, de *ser-no-mundo*. Nessa expressão, “no mundo” não indica um lugar em que se é, mas o próprio *modo de ser* do homem. Que se

2. Para as considerações que se seguem vali-me dos trabalhos de M. Heidegger – “Bâtir habiter penser” (1951) e “Sérénité” (1955), publicados respectivamente em *Essais et Conférences* (Gallimard, 1986) e *Questions III e IV* (Gallimard, 1990), ambos traduzidos por A. Préau, e da leitura de Heidegger proposta por Z. Loparic em “Ética e infinitude”, em Nunes, B. (org.) *Possibilidades de uma nova ética* (Universidade do Pará, 1984). Foi-me também de grande valia a fenomenologia do habitar – “le séjourner chez soi” – *La demeure* – efetuada por E. Lévinas no seu trabalho *Totalité et infini* (Kluwer Academic, [1961] 1990). Como se sabe, Lévinas enfatiza, em contraposição ao egoísta ‘habitar-sua-casa’, o encontro com o absolutamente outro; é este outro, que se furta à minha posse de índole totalizadora, quem me desaloja instalando de um só golpe a infinitude como transcendência do mesmo (a metafísica) e a ética. Nessa dimensão minha liberdade de possuidor é limitada pela presença do outro na sua alteridade irreductível e na sua exigência de submissão. Contudo, mesmo em Lévinas o “séjourner chez soi” é um acontecimento inaugural da separação egoísta do mesmo, condição primordial da vida sem a qual se aboliria a possibilidade do próprio transcender, de encontrar e ser afetado pelo “visage” do outro sem a mediação desses dispositivos de captura que são a representação e o conceito.

pense no recém nascido e se terá a imagem exemplar deste ser incompleto, vulnerável, dependente e padecente. Por sua vez, o mundo, na verdade, deve ser pensado antes de mais nada como o que se abre e dá a ver para este ser – o humano – que se define exatamente pela e como abertura e incompletude.

Ora, sustentar-se nesse *existir no mundo* – e só assim se existe – exige um espaço de separação e recolhimento, de proteção, que não encerre o existente em uma clausura, mas lhe ofereça uma abertura limitada (portas e janelas) a partir da qual sejam possíveis *encontros* – saídas e entradas – em que se reduzam os riscos dos ‘maus encontros’, dos encontros destrutivos e traumáticos. Portas e janelas por onde uma verdadeira alteridade possa insinuar-se e eventualmente impor-se.

É claro que uma casa, qualquer feitiço ela tome e em qualquer nível de sofisticação que esteja construída, pode ser concebida como um *aparelho para morar* ou mesmo como uma *obra de arte*, um *monumento* a ser apreciado de fora³. No entanto, *uma casa para quem a habita e enquanto a habita não possui o caráter objetivo e utensiliar característico dos demais entes com que nos encontramos no mundo. A casa, a morada, a habitação têm, como o próprio mundo, uma natureza pré-objetual e não utensiliar: ela é como que uma parte do mundo, mas exatamente aquela parte em que podemos nos sentir relativamente abrigados: nela a abertura tem alguns limites. Pois bem, considerar o êthos como casa, instalação, é ver nele – nos valores, nas posturas, nos costumes e hábitos – algo equivalente à moradia de onde podemos contemplar a uma certa distância as coisas ‘lá fora’ (como a casa organiza o espaço e gera uma série de diferenciações internas e externas, os costumes organizam nosso espaço e nosso tempo); aonde podemos cozinhar e nos*

3. Estas duas possibilidades, levadas às últimas conseqüências, geram respectivamente uma arquitetura ‘funcional’ e uma arquitetura ‘esteticista’. Em ambos os casos pode ficar seriamente comprometida a *habitabilidade* da casa, sua capacidade de *deixar morar*. Os edifícios de Oscar Niemeyer costumam ser bons exemplos das conseqüências de uma arquitetura esteticista.

alimentar sossegados, aonde podemos gerar e criar uma família, aonde podemos conviver com os familiares e receber a visita de estranhos, aonde podemos tratar de nossos males e, mais que tudo, repousar.

Ética, morada e saúde

Nessa medida há uma estreita vinculação entre o *habitar sereno e confiado* proporcionado pela casa e a *saúde*. Se pensarmos que a saúde para além de qualquer critério médico ou psicológico, pode ser vista como o *usufruto do corpo* (e da mente), não será difícil reconhecer que somente quando se tem um espaço privilegiado de moradia é possível despertar no corpo (e na mente) toda a sua capacidade de *fruir, trabalhar e pensar*.

O *habitar sereno e confiado é condição do gozar*, ou seja, de experimentar o corpo como fonte de prazer, livre dos riscos e das incertezas da sobrevivência, imerso nos elementos selecionados de que despreocupadamente vive e se nutre o homem (o ar, o sol, a terra, as águas, seus produtos, etc.).⁴

Mas o *habitar sereno e confiado deve ser visto também como condição do trabalhar*, ou seja, do apropriar-se pelo trabalho dos elementos naturais do mundo 'lá fora' de forma a que, pouco a pouco, relativamente livres de uma pura dissipação, eles também se convertam em habitação, alimento e gozo. O próprio trabalho de edificar uma morada pressupõe uma morada prévia: só quem já é capaz de habitar pode construir uma casa.

Finalmente, é no relativo distanciamento dos acontecimentos do mundo 'lá fora', propiciado pela habitação, que podemos desenvolver nossas capacidades cognitivas, tanto na via do co-

4. Os riscos e incertezas, contudo, se insinuam como resultado da absoluta dependência em que o fruidor se acha dos elementos de que vive 'gratuitamente' e que podem amanhã faltar. Em Lévinas (op. cit.), lê-se: "o alimento vem como um acaso feliz" (por isso, como um infeliz acaso ele se pode ir...).

nhecimento representacional, calculador e científico, como na do jogo e da criação (criação de uma família, criação artística), como na da meditação filosófica. Assim sendo, *o habitar sereno e confiado é também a condição do pensar, do representar, do brincar e do experimentar, exatamente porque o abrigo da casa nos dispensa uma acolhida que dispensa qualquer representação: também neste sentido a casa liberta.*

Enfim, tomando a *saúde como usufruto e incremento dos poderes do corpo*, e reconhecendo que o *éthos* de uma comunidade equivale a uma *morada coletiva* para seus membros, deve ficar clara a relação direta que pode ser explorada entre ética e saúde.

Poderíamos, também, chegar a resultados semelhantes tomando como ponto de partida a psicanálise, principalmente a psicanálise desenvolvida pelo grupo independente da chamada 'escola inglesa' e pela 'psicologia do *self*', cujas afinidades com a filosofia heideggeriana já foram assinaladas em outros lugares⁵. Estudos psicanalíticos daí provenientes, nos revelam como o desenvolvimento psíquico de cada indivíduo exige que, nos inícios de uma existência individual, a criança seja acolhida e tenha a oportunidade de uma inserção pré-objetalizada e pré-representativa no mundo, o que Balint denomina de "amor primário" e Margaret Little de "unidade básica". A mãe como "ambiente facilitador", na denominação de Winnicott, ou os pais como "self-objetos", segundo a terminologia de Kohut ou, segundo Bollas, como "objetos transformacionais" remetem-nos a esta condição em que os outros ainda não estão plenamente diferenciados na

5. Ver a propósito: Dias, E. O. "A regressão à dependência e o uso terapêutico da falha do analista." Comunicação no II Encontro Latino-americano sobre o pensamento de D. W. Winnicott, Montevideu, 1993; Figueiredo, L. C. "Acontecimento e fala em análise." Texto das aulas do curso ministrado na Pós-graduação em Psicologia Clínica da PUC-SP no 2º semestre de 1993; Loparic, Z. "Prefácio", em Figueiredo, L. C. *Escutar, recordar, dizer. Encontros heideggerianos com a clínica psicanalítica* (Escuta/Educ, 1994). O texto de E. O. Dias explicita claramente as ressonâncias Heidegger-Winnicott no tocante ao "habitar o mundo".

sua alteridade, mas, ao contrário, cuidam da criança como se fossem uma parte dela mesma⁶. As obras desses autores mostram, também, que experiências dessa natureza, continuam ocorrendo durante todo o processo normal de desenvolvimento, ao longo de toda a vida. Há sempre ocasiões em que partes do ambiente social e físico nos oferecem – gratuitamente – um certo resgate dessa relação primária, com o entorno⁷. Em contrapartida, a ausência precoce destas experiências que dão ao indivíduo “a quietude do centro”, nas palavras de Margaret Little, deixa marcas profundas no processo de desenvolvimento, embora, naturalmente, seja o destino de todos nós o enfrentamento de situações de maior diferenciação, isolamento, responsabilidade e risco. Contudo, é somente a partir de um primordial *sentir-se em casa* que se criam as condições para as experiências de encontro da alteridade e para os conseqüentes *acontecimentos desalojadores*.⁸

6. Ver a respeito: Balint, M. *A filha básica* (Artes Médicas, 1993); Bollas, C. *A sombra do objeto* (Imago, 1992); Kohut, H. *A restauração do self* (Imago, 1988); Little, M. “Sobre a unidade básica (indiferenciação primária total)”, em Kohon, G. (org.) *A escola britânica de psicanálise. A tradição independente* (Artes Médicas, 1994) e Winnicott, W. “O desenvolvimento da capacidade de se preocupar”, em *O ambiente e os processos maturacionais* (Artes Médicas, 1990).

7. Isto é mais notado em situações críticas, como por exemplo quando o indivíduo é vítima de uma doença; nessa situação uma dependência objetiva costuma desflagrar um processo regressivo ‘normal’ e mesmo necessário à cura. Os profissionais da saúde são freqüentemente solicitados a ocupar essa posição de “ambientes facilitadores da cura”, solicitação a que nem sempre conseguem responder, já que na tradição dominante os agentes da saúde são concebidos apenas como “instrumentos da cura”. Chamo a atenção para o fato de que essa distinção corresponde “grosso modo” à proposta por Winnicott entre as “duas mães do lactente”: a “mãe-objeto” e a “mãe-ambiente”, ambas necessárias ao desenvolvimento psíquico.

8. Ver, a respeito da noção de ‘acontecimento’ e do seu potencial disruptivo, Figueiredo, L. C. “Pala e acontecimento em análise”. *Percursos*, 11:45-50 (1993).

Entre as partes do ambiente que, num processo normal, continuarão sempre a exercer, num nível pré-reflexivo, estas funções protetivas, sustentadoras, acolhedoras, que nos oferecem renovadamente "a quietude do centro", ressaltamos as *moradas*, as habitações, sejam as *casas materiais* – de madeira, pedra, tijolos ou mesmo papelão – sejam as *moradas simbólicas*, vale dizer, as proporcionadas pelo *éthos*. Uma ética, na verdade, institui uma *troca regulada de afetos e obrigações recíprocas* entre os indivíduos; é esta reciprocidade que permite que cada um possa, dentro de certos limites, *confiar*, contar com a presença de alguns outros – em maior ou menor número, dependendo do contexto sociocultural – como "self-objetos" em algumas circunstâncias. Mais que isso: a reflexividade implicada nas éticas, ou seja, a ênfase mais ou menos intensa, mas nunca desprezível, nas relações de si para consigo, faz com que partes de um indivíduo possam assumir, com alguma autonomia e diante dele mesmo, certas funções antes exercidas pelos 'outros'; estas partes podem também construir artefatos culturais com essa finalidade. Poderíamos dizer, então, que o sujeito ético pode desenvolver a capacidade de edificar sua própria morada com uma relativa independência. Mais adiante nesse trabalho veremos o que sucede quando a morada simbólica do *éthos* entra em colapso.

As formas históricas da subjetividade e do habitar⁹

Não tenho aqui a pretensão nem as condições de traçar uma história da ética, seja no sentido de uma história dos 'éthos', seja

9. Nesta seção estarei apoiando-me com liberdade nos trabalhos de Dodds, E. R. *Os gregos e o irracional* (Gradiva, 1988); Eliade, M. *Le sacré et le profane* (Gallimard, 1965); Foucault, M. *Histoire de la sexualité II e Histoire de la sexualité III* (Gallimard, 1984); MacIntyre, A. *Justiça de quem? Qual racionalidade* (Loyola, 1991) e Vernant, J-P. "O indivíduo na cidade", em Veyne, P. et alii. *Indivíduo e poder* (Edições 70, 1988). Minha dívida maior, porém, no conjunto desse trabalho, é para com os dois últimos livros publicados por Foucault e acima referidos.

no de uma história dos sistemas filosóficos que tentaram sistematizar e justificar racionalmente valores, posturas e hábitos. Ainda assim, penso que pode ser interessante uma rápida vista d'olhos sobre algumas formas características que as relações dos homens entre si e consigo mesmos foram assumindo ao longo do tempo.

A ética coesiva

O testemunho de antropólogos dedicados aos estudos de culturas 'primitivas' e o de arqueólogos, historiadores e filólogos dedicados aos vestígios – arquitetônicos, utensiliares e literários – de civilizações 'arcaicas' nos ensinam um pouco acerca do *éthos* das chamadas *civilizações fechadas*. Observa-se aí um enraizamento quase fusional da comunidade na natureza – ambas miticamente interpretadas – e de cada 'indivíduo' na sua comunidade. O mundo e a ordem da família ou do clã se confundem; nele e nela as posições de cada um estão perfeitamente definidas deixando um reduzido espaço para uma individualização singularizada. Destacar-se como 'indivíduo' numa sociedade assim – assumindo, por exemplo, a estatura de um *herói mítico* ou de um *magô* – implica, de certo, numa relativa separação; contudo, nesse estado de isolamento esses superindivíduos superam os demais exatamente na efetivação dos mesmos ideais coletivos. Corpo, vestes, casa e mundo (e seus vários objetos); narrativas, rituais e atividades cotidianas estão perfeitamente entrelaçados e integrados a um mesmo sistema de compreensão e ação. No centro dessa ordem, os espaços, tempos, personagens, gestos e falas sagrados, em que a realidade se mostra verdadeiramente e em torno dos quais se estende a trama de sentido. Para lá dessa ordem é o caos. Transgredi-la é sair do mundo e ser tragado pelo caos, é marginalizar-se e eventualmente morrer simbólica e fisicamente. O risco da transgressão é tanto mais pavoroso porque seus efeitos incidem não apenas sobre o transgressor individualmente, mas sobre a comunidade de que é membro. Em compen-

sação, 'obedecer' é da 'natureza mesma dos seres' (humanos, animados e inanimados), já que a separação entre cultura e natureza não pode ainda aí ser explicitada (e por isso as aspas em *obedecer* já que, a rigor, o que se dá naturalmente dispensa comandos e obediências). Tudo é 'natural' para quem assim vive; tudo é cultural, para quem, de fora, observa e analisa. Um *éthos coesivo* domina esse estilo de vida, englobando sob o mesmo *teto* os seres humanos, os animais, as plantas e as forças da natureza, dispensando todos de qualquer esforço reflexivo mais nítido em torno do que fazer e de como fazer. Ao mesmo tempo, o que não pertence a esta *morada* é uma abertura para o nada; é, mais que um excluído, a exclusão ela própria. Daí a necessidade de se fechar para o 'lá fora' e de destruir as vias que dariam acesso a ele; daí o pavor e, freqüentemente, o ódio ao estrangeiro; daí a necessidade de exorcismos; daí a necessidade de retornar periódica e ritualisticamente à 'quietude do centro do mundo', às encarnações do sagrado.

A emergência de uma razão prática

O que será que se passa quando o *éthos coesivo* começa a ceder diante do avanço, de início lentíssimo, de tendências diferenciadoras e individualizantes? Abre-se, então, o espaço para uma *razão prática*, ou seja, para uma reflexão e para uma tentativa de sistematização dos modos desejáveis e legítimos de conduta interativa. Natureza e sociedade já não coincidem na experiência dos homens e cada homem se verá, cada vez mais, internamente dividido entre tendências naturais, obrigações sociais e imagens de si mesmos, sendo que essas estarão cindidas e comprometidas, em doses variáveis, com aqueles dois pólos. Surgem então as questões: como se conduzir 'adequadamente' diante dos outros e diante de si? *Como e sobre que condutas exercer um autodomínio?* Como *moderar-se*, como *conter* sua natureza, na convivência com os outros e consigo mesmo? Como educar-se e trabalhar-se na construção de uma subjetividade plenamente

realizada e bem sucedida? Como cuidar de si? E com que finalidades se efetuam todas essas reflexões e todas essas práticas éticas? É no enfrentamento prático e teórico dessas questões que se vão constituindo, e, ao longo dos tempos, se transformando os *sujeitos éticos*.

A ética da excelência

Em muitas sociedades e épocas, perguntas dessa natureza ainda podiam ser respondidas tomando-se como pressupostos as *posições* dos sujeitos na trama social em que existiam com seus *status* e *papéis* institucionalizados. Gerava-se, assim, o que podemos designar como uma *ética da excelência* (MacIntyre) ou uma *estética existencial* (Foucault): cada um era chamado a realizar por conta própria um trabalho que, contudo, lhe era proposto pelo coletivo, embora só se efetivasse *mercê* do esforço individual. Nesse trabalho cada um era exigido na sua capacidade de *auto-dominar-se*, de *superar-se na direção de uma excelência*, de impor-se um *estilo de vida que se orientava no rumo de uma perfeição*, seja a perfeição no exercício de uma atividade mais ou menos *especializada*, seja a perfeição no exercício de sua *condição de superioridade social*. Exemplo pioneiro e cristalino de uma ética da excelência é a que regulava a vida dos heróis homéricos: cada um deles destaca-se do grupo na sua individualidade, mas cada individualidade heróica tipifica a perfeição no exercício de um dado papel (a perfeição da coragem, a perfeição da força, a perfeição da astúcia, a perfeição da sabedoria e da prudência, etc.). Esta é uma ética de dominantes. Na Grécia clássica, por exemplo, ficavam dela excluídos os seres considerados inferiores, como os escravos, as mulheres e as crianças. A incapacidade relativa de responder a esse desafio ético gerava, então, não mais uma pura e simples marginalização, mas formas 'brandas' de exclusão em que avultavam os sentimentos de vergonha e menos-valia: o destino dos que fracassavam era um ultrajante esquecimento. Já as transgressões, não tanto a esta ética, mas ao

código legal de interdições sociais, começavam por esta época a implicar em julgamentos que responsabilizavam *individualmente* os fallosos.

É interessante observar como na ética da excelência, analisada por Foucault tomando como base o *éthos* da *pólis* grega, a *administração da casa* (a *economia* que vem do termo grego *oikos* que significa 'casa') e a *conservação da saúde* – na forma de *regimes, dietas e medicinas* – aparecem unidas uma à outra e ambas às questões que, mais facilmente hoje, associamos ao campo da moralidade e das condutas éticas. O sujeito moral plenamente realizado devia administrar bem seu patrimônio e cuidar de sua saúde. É, enfim, interessante observar como a constituição do sujeito ético nas suas origens já revelava a relação íntima entre a ética, a casa e a saúde anteriormente apontada. Vale assinalar que essas mesmas associações perseveraram em algumas formas mais pronunciadas de individualização e volta e meia retornam, como veremos adiante ao tratar das práticas alternativas, contrariando a tendência dominante da civilização ocidental moderna, em que economia, medicina e ética não poderiam andar mais separadas...

Os processos de individualização e a crise na ética da excelência – as práticas de si

Em níveis mais avançados de individualização, porém, começam a faltar os pressupostos para uma ética da excelência exclusiva e dominante, embora, como veremos depois, existirão mesmo em sociedades fortemente individualistas, espaços e tempos em que uma ética da excelência conservará algum vigor. Ocorre nesses primórdios de uma civilização individualista, uma fragilização das identidades posicionais, tal como Foucault acompanhou nas relações conjugais e na vida política dos dois primeiros séculos de nossa era; em decorrência, dá-se uma intensificação da problematização das condutas individuais. O resultado foi o surgimento do que Foucault denominou de *cultura das práticas de si*, dos cuidados do sujeito consigo mesmo.

Autotestes (provações), exames de consciência e uma atenção vigilante à vida "psíquica"¹⁰ transformaram-se nas vias régias da sujeição do indivíduo aos seus próprios cuidados: *é como se cada um se convertesse no edificador de sua própria morada*, de uma morada ainda bastante padronizada, mas já parcialmente feita sob medida para cada um. É claro que o *status* e os papéis continuam organizando uma boa parte das condutas. No entanto, cada vez mais cresce o espaço e a exigência de uma elaboração pessoal e de um estreitamento das relações de cada um consigo mesmo. Os cuidados de si continuarão a ser exercidos nos campos da casa, mais particularmente das relações conjugais, e da saúde. O que muda é a ênfase que vai da *excelência no desempenho do papel*, como condição do exercício e da exibição da superioridade social, ao *domínio de si*, tomado como processo de subjetivação relativamente independente das questões do poder sobre os outros. Acentua-se, enfim, a dimensão *ascética* da conduta ética: *mediante uma ascesis* cada sujeito coloca o domínio de si como condição, não mais de superioridade, mas de independência.¹¹

10. É bastante discutível ter havido na antiguidade greco-romana uma noção e uma experiência do psíquico (do mental) tal como a vemos conhecer na modernidade. Contudo, creio que a reflexividade implicada na ética das *práticas de si* não poderia deixar de gerar alguma experiência de "vida interior" relativamente separada do "mundo externo".

11. Independência diante dos outros, diante das vicissitudes da vida e, cada vez mais, diante das urgências e inclinações naturais do corpo. Foi desse quadro ético que o Cristianismo primitivo arrancou muitos elementos para fazê-los fermentar na sua escalada introspectiva e ascética, sob o impulso da tradição judaica de submissão incondicional, e inevitavelmente culpada, a um Deus todo-poderoso, onipresente e onisciente. Vale registrar que, também, na cultura judaica da época do surgimento do cristianismo ganhava força, na comunidade dos Essênios, uma ética de rigoroso ascetismo com quem o cristianismo primitivo guarda muitas semelhanças (cf. Wilson, B. *Os manuscritos do Mar Morto*. Companhia das Letras, 1994). Constitua-se, assim, uma cultura em que os cuidados de si eram incentivados, mas em que o individualismo era contido pela obediência a Deus, à comunidade dos crentes e a seus representantes legais, pela obediência à Igreja Católica.

O individualismo e a emergência das éticas da eficácia

Podemos agora dar um pulo para sociedades em que o indivíduo não só teve a permissão (como a obrigação) de se constituir como sujeito ético mediante um cuidado de si intenso e permanente, mas em que este processo veio a carecer quase que completamente de uma base coletiva, consensual e tradicional na definição das metas e das formas legítimas da ação. São situações de *desenraizamento profundo* tanto das sociedades em relação às suas condições naturais como dos indivíduos em relação às suas comunidades. Seria possível, desde então, às coletividades humanas começarem a tratar a 'natureza' de uma forma puramente teórica e técnica – é a natureza despida de qualquer sentido que não seja o de fonte de matérias-primas a serem conhecidas, dominadas e exploradas; simultaneamente, os indivíduos puderam começar a lidar com a sociedade em geral e cada um com todos os outros de uma maneira estritamente utilitária e mercantil. É natural que nesse contexto o espaço de exercício de uma razão prática e de renovados e muito intensos cuidados de si tenha-se ampliado imensamente, ao mesmo tempo em que as condições desses exercícios tornavam-se excessivamente problemáticas. Por um lado assiste-se aí a uma subjetivação e individualização dos ideais, valores e normas que perderam toda a aparente objetividade que antes lhes era assegurada no plano de um consenso e de uma tradição. É como se, repousando apenas nas subjetividades individualizadas, as 'éticas' não pudessem aspirar a nenhuma universalidade e a nenhuma racionalidade. Seriam moradas rigorosamente individuais e, no máximo, familiares, e mesmo isso apenas enquanto a família ainda conservasse um pouco daquela coesividade já perdida no plano macrossocial. Contudo, mesmo numa sociedade individualista os indivíduos não vivem sozinhos. Ao contrário, costumam multiplicar-se nessas condições as possibilidades e necessidades de interação entre indivíduos que, às vezes, nem se conhecem nem jamais se verão (quantos elos há, por exemplo, entre produtores e consumidores numa sociedade moderna de mercado internacionalizado?). Isto significa que al-

guma 'morada coletiva' precisa ser construída ou à força ou por livre consentimento dos indivíduos.

Instauram-se então, nitidamente, dois campos éticos, dois *éthos*: de um lado, o *éthos* da vida privada e familiar, ainda fortemente marcado pela coesividade e pelas posições, *status* e papéis familiares, determinados em geral pela idade e pelo sexo¹²; de outro, um *éthos* da vida pública. Nesse campo vai imperar o que, acompanhando MacIntyre, poderíamos chamar de *ética da eficácia*: as éticas coletivas serão 'escolhidas' e justificadas – às vezes impostas, às vezes acordadas – em função de uma avaliação dos seus efeitos, das suas conseqüências para a vida, para o sucesso, para o progresso, para a felicidade de cada um ou do conjunto. Nessas éticas da eficácia há uma tendência, às vezes latente, mas frequentemente manifesta, de pensar a conduta segundo o modelo da técnica, mais precisamente, da técnica de controle dos fenômenos naturais: é como se a escolha ética dependesse cada vez mais de uma opção pelo que "dá certo".

O problema que subsiste, e resiste aos avanços do pensamento técnico, diz respeito à possibilidade de consenso mesmo em relação ao que seriam os efeitos e conseqüências *desejáveis* para cada um ou para a coletividade: afinal, o que é "dar certo"? Na ausência desse consenso espontâneo restaria, em princípio, o apelo, que pode até ser racionalmente justificável, como em Hobbes, a uma *obediência ao poder superior e unificado do soberano*, consagrado como instaurador e representante de uma ordem a serviço de todos. Mas, se esta obediência quase cega (embora eventualmente prudente, já que afasta o perigo maior de uma guerra de todos contra todos) fere um dos poucos valores compartilhados em uma sociedade individualista, que é o próprio indivíduo como liberdade e autonomia, a melhor alternativa seria a procura, num plano de racionalidade suprema e transcen-

12. Ocorre mesmo um recrudescimento da estratificação intrafamiliar, ou seja, uma acentuação das relações hierarquizadas em termos de sexo e de idade. Faz parte desse processo a "invenção" da infância estudada por Ph. Ariès, em *História social da criança e da família* (Zahar, 1981).

dente, de uma ética universal que, fundada numa 'verdade', impusesse a todos um mesmo 'dever', exigisse de todos o mesmo esforço de autoconstituição como sujeito moral. Kant e sua doutrina do *imperativo categórico* ilustra exemplarmente este movimento¹³. No entanto, a este nível de sofisticação ética, de relação consigo mesmo e com os outros, muito poucos podem-se alçar, se é que alguém que não o próprio Kant. Para a grande maioria a ética pública vai-se caracterizar, na modernidade, por uma *sobrecarga de moral*, por uma intensificação dos controles codificados nas *etiquetas*, nos receituários de *decoro* e nas preocupações obsessivas com a ordem e a eficiência e pela internalização desses controles na forma de uma consciência envergonhada, hipócrita e culposa, inimiga dos instintos, inimiga dos excessos e da animalidade dos corpos, inimiga do estranho.¹⁴

O duplo aspecto da ética liberal e suas vicissitudes

A ética do liberalismo com sua ênfase nos direitos naturais do indivíduo (principalmente, os direitos à liberdade e à proprie-

13. Zeljko Loparic analisa essa ética denominando-a de *ética infinitista*. Vale a pena transcrever integralmente: "O infinitismo é o princípio organizador da metafísica ocidental. Na ontologia, busca-se causas e verdades, na ética, máximas e regras que sejam ao mesmo tempo primeiras e vigorem incondicionalmente, que sejam infinitas. Quais são as esperanças depositadas na infinitude do fundamento? As de encontrar um solo sobre o qual seria possível, pelo menos em tese, assentar uma vida humana plenificada, eterna e integrada em uma totalidade cósmica e social. Em outras palavras, visa-se achar um antídoto universal para a falta, a transitoriedade e a particularidade, os três elementos constituintes da finitude humana, todos assinalados pela dor" (Loparic, Z. "Ética e finitude", em Benedito Nunes [org.] *Possibilidades de uma nova ética*. Universidade do Pará, 1994). Nos termos que estamos adotando no presente trabalho, trata-se de um retorno, pela via da razão, à *confiabilidade* anteriormente gozada gratuitamente nas sociedades míticas, só que agora racionalmente conquistada e universalizada.

14. Processos meticulosamente estudados por N. Elias em clássicos como *O processo civilizador 1 e 2* (Jorge Zahar, 1990, 1993) e *La société de cour* (Flammarion, 1985).

dade) sanciona o duplo regime ético: o de uma ética privada e doméstica em que a liberdade – efetivamente a liberdade do homem adulto – é condição para o exercício de seu poder sobre si mesmo, sobre sua família e seus negócios e uma ética pública em que a liberdade daquele mesmo agente é a condição para o seu engajamento em atividades comerciais e políticas em pé de igualdade com outros agentes da mesma espécie em um regime competitivo garantido pela obediência consentida de todos a um poder democraticamente instituído e reduzido ao mínimo necessário.

Contudo, a 'morada' da privacidade e da família, com sua ética da excelência no cumprimento das obrigações e seus moradores idealizados – "a boa mãe e esposa", "o bom esposo e pai", "o bom filho" – é em uma certa medida e durante um certo tempo a única que asseguraria plenamente o abrigo, o acolhimento, o repouso de que falei na introdução: ela é, para usar a expressão de Lash, "o refúgio num mundo sem coração"¹⁵. Esse estilo de funcionamento, porém, será rapidamente erodido no contato com as novas condições de vida social (em particular, com as novas formas de vida urbana) e, para se manter, exigirá uma espécie de moralização reativa e defensiva, marcada pelo estreitamento das 'portas e janelas', profundamente daninha ao desenvolvimento de seus membros no rumo da autonomia e da flexibilidade que, no entanto, lhes são cada vez mais exigidas.

A 'morada' pública, por sua vez, mesmo em teoria, apenas parcialmente garante alguma proteção: ela evitaria algumas formas mais contundentes de violência física, ela garantiria uma certa paz social e alguns direitos individuais, mas ela não evitaria, por exemplo, o fracasso nos negócios, a falência, o desemprego, a miséria, o ostracismo, etc. Na prática, a situação é ainda pior: a 'morada' oferecida pela ética liberal é em grande parte uma ficção que jamais ofereceu uma sustentação adequada aos indivíduos, mesmo aos dominantes. Quanto aos dominados, às mulheres de todas as classes, aos trabalhadores dos campos e,

15. Ver Lash, C. *Refúgio num mundo sem coração. A família: santuário ou instituição sitiada?* (Paz e Terra, 1991).

principalmente, das cidades, a ética liberal não oferecia qualquer proteção seja na vida pública, seja na vida doméstica e na privacidade: a ética liberal, por exemplo, jamais assegurou às classes trabalhadoras uma vida familiar e privada protetivas e sustentadoras; ao contrário, o avanço da urbanização sob o impulso da economia de mercado destruiu maciçamente as moradas e as famílias das classes trabalhadoras. Tornaram-se necessários vastos dispositivos da administração pública ou privada – como os sistemas previdenciários – para dar a esses indivíduos desgarrados e desamparados alguma segurança.

A emergência e os avanços da ética disciplinar

Efetivamente, a marcha dos acontecimentos econômicos e políticos nos séculos XIX e XX tornou a ficção liberal cada vez mais precária e impôs modos de ordenação da vida pública progressivamente mais restritivos e autoritários. Refiro-me ao crescimento das práticas *disciplinares*, já perceptíveis para estudiosos do século XIX como Tocqueville e Foucault, e que vieram a ser as principais características do capitalismo tardio e da sociedade administrada. Tais práticas foram levadas às últimas consequências nos regimes totalitários de 'esquerda' e de 'direita'. É importante observar como as disciplinas, para além do que trazem de mais óbvio – um arsenal de técnicas de controle – são, mais que tudo, modalidades éticas: elas contêm um padrão implícito de ideais, normas e posturas em que ressaltam, por exemplo, as noções de 'unidade', 'ordem racional', 'economia', 'controle', 'eficiência', 'obediência', etc.

A proliferação e aprofundamento das restrições e das intervenções disciplinares dos poderes públicos no âmbito das existências individuais, frequentemente, refletiram-se, também, no campo em que, até ali, vigorava a ética da excelência familiar: o pai, bom ou mau, conserva o pátrio poder, mas não lhe compete mais decidir a respeito da escolaridade básica e obrigatória de seus filhos, por exemplo. Em acréscimo, suas práticas discipli-

nares estão cada vez mais sob a jurisdição do Estado. Finalmente, é fácil perceber que esse campo da privacidade domiciliar tendeu a se restringir e a se diluir devido às transformações que incidiam diretamente na esfera doméstica e privada. A redução no tamanho e a nuclearização da família urbana e a instalação de um movimento predominantemente centrífugo na dinâmica familiar – a família orienta para fora seus membros, seja para se educarem, se tratarem, se realizarem, etc. – tornam os espaços e tempos domésticos extremamente pobres e desérticos, reduzindo sobremaneira a quantidade de recursos disponíveis para o acolhimento primordial dos moradores¹⁶. A igualdade entre sexos e a redução das desigualdades entre faixas etárias e dos poderes paternos, ou seja, a relativa dissolução da estratificação hierárquica no seio da família, por mais saudados que sejam, não foram incondicionalmente saudáveis, na medida em que retiram as bases de funcionamento de uma ética da excelência familiar sem colocar nada em troca além de uma certa instrumentalização das relações humanas, própria das éticas da eficácia.¹⁷

16. Crianças, velhos e doentes são, seguramente, os que mais sofrem nessa situação. Mas quem não é, independente da idade e das condições físicas, um pouco ou muito dessas três condições?

17. Por exemplo: uma boa mãe, segundo a ética da excelência, era a que ocupava e representava muito bem o papel de mãe segundo os códigos tradicionais. Hoje, uma boa mãe será a que instrumentaliza sua conduta de forma a produzir filhos física e psicologicamente 'saudáveis'. Mas como fazê-lo? A questão de ser uma boa mãe tal como formulada em uma ética da eficácia exige para ser respondida, quase que necessariamente, o recurso a um especialista, o pediatra, o psicólogo infantil, o fonoaudiólogo, etc. Isto ocorre exatamente porque, desde o momento em que a mãe se concebe e constitui como *instrumento* e já não mais como posição e papel, ela se sente obrigada a orientar sua conduta de acordo com um conhecimento científico e com uma técnica. Uma das peculiaridades de um autor como Winnicott é a de, enquanto especialista, revalorizar a competência materna 'espontânea'. "Nem Freud nem a psicanálise foram necessários para se dizer às mães como providenciar essas condições", diz ele, referindo-se às bases do desenvolvimento mental propiciadas pelo ambiente materno. No entanto, o que assistimos hoje com grande frequência são mães

A ética romântica

Esse tritramento de certos valores e posturas liberais pelas práticas disciplinares no contexto da vida pública e doméstica, somado ao dismantelamento das condições de exercício de uma ética da excelência familiar, gera o *confinamento* da esfera da liberdade privada em espaços cada vez mais restritos e íntimos das existências individuais, espaços cada vez menos sustentados no plano das relações do indivíduo com os outros humanos e não humanos. Como respostas típicas a essas pressões vamos encontrar, de um lado, o fortalecimento de um eixo axiológico romântico, com versões nostálgicas ou revolucionárias, mas sempre de índole restauradora. Nesse eixo se expressam as *demandas de casa*: demandas de *integração no cosmos*, de *pertinência à comunidade*, de *participação na história*, de *enraizamento na natureza*.

A ética do sobrevivente e a desterritorialização

Numa contraposição absoluta a essas demandas expressas na ética romântica irrompe, como um fenômeno social, a 'ética do sobrevivente', encarnada na figura denominada por C. Lash de "o mínimo eu"¹⁸; este *self* reduzido ao mínimo vem a ser um personagem proeminente na "cultura do narcisismo". Para compreendermos a posição deste "eu mínimo" precisamos situá-lo no confronto entre os vértices liberal, disciplinar e romântico e nos processos de desterritorialização daí decorrentes.

Efetivamente, apesar de todas as vicissitudes, a ética liberal não deixou de funcionar como um dos pólos estruturadores das subjetividades contemporâneas, ou seja, ela continua fornecendo um padrão de condutas interativas legítimas, um sistema de va-

desconfiadas de sua própria capacidade e mães efetivamente incapacitadas para a oferta daquelas condições. Nesse ponto as idéias de Winnicott, em si mesmas muito plausíveis, exigem uma complementação histórico-cultural.

18. Lash, C. *O mínimo EU* (Zahar, 1988).

lores, normas e ideais, e, principalmente, um modelo dos modos legítimos e desejáveis de relação consigo mesmo do indivíduo, tanto nas esferas públicas como na privacidade. Essa ética constitui o sujeito individual como unidade e soberania. Sucede, porém, que os homens contemporâneos encontram-se internamente repartidos entre este eixos e os eixos romântico e disciplinar. Vale dizer: a questão contemporânea já não é a de cada um habitar uma casa 'própria', faltando a todos uma morada coletiva. O que se passa é que cada um está disperso entre três 'casas' e, a rigor, não habita integralmente nenhuma. Nisso reside a mais radical e verdadeira experiência de 'desterritorialização'. É dessa experiência que se alimenta a cultura do narcisismo. A 'ética de sobrevivente' do 'mínimo eu' é o fruto mais espontâneo desta configuração. Não se trata, enfim, de faltarem as condições de *confiança intersubjetiva*, tão precariamente assegurada pela ética liberal e hoje já tão fracamente defendida pela ética da excelência familiar, em rápido processo de extinção. A confiança que falta é a de cada um em relação a si mesmo, em relação à própria existência e continuidade, à própria capacidade de assumir uma história e fazer promessas¹⁹. Um maciço investimento de si no 'si mesmo' (sem passado nem futuro), um investimento concentrado e excludente, parece, então, ser a condição indispensável à sobrevivência física e psíquica do indivíduo. Já não lhe parece bastar uma casa fixa que o abrigue e defenda, por mais singular que seja, mas precisa de um *casulo* que ele, sem solo e verdadeira morada, possa carregar nas costas, como o personagem de *O turista accidental*.²⁰

19. *Assumir uma história pessoal*, mesmo que sujeita a revisões permanentes, e *fazer promessas*, mesmo que renegociáveis, implica em estabelecer com o 'si'-passado e com o futuro-'si' uma relação de *confiança*. Por exemplo, eu só prometo e só me comprometo quando posso minimamente confiar em mim mesmo, confiar na minha capacidade de continuar 'eu mesmo' no futuro. A *ética da sobrevivente do mínimo eu*, ao contrário, é totalmente avessa a promessas e muito resistente a qualquer historização.

20. Baseado no livro de Anne Tyler, Lawrence Kasdan dirigiu este filme que é uma preciosa lição da ética do sobrevivente e das condições de sua emer-