

O Contexto Histórico, Semântico e Filosófico do Princípio de Autonomia

* Marco Segre

** Franklin Leopoldo e Silva

*** Fermin R. Schramm

* Professor Titular do Departamento de Medicina Legal, Ética Médica, Medicina Social e do Trabalho da Faculdade de Medicina da Universidade de São Paulo - USP

** Doutor em Filosofia, Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas - USP

*** Mestre em Semiótica e Doutor em Ciências; Pesquisador Adjunto do Departamento de Ciências Sociais da Escola Nacional de Saúde Pública da Fundação Oswaldo Cruz, ENSP/FIOCRUZ - RJ

Este texto pretende fornecer subsídios para uma discussão da questão da autonomia. Enfatiza-se a pluralidade de possibilidades que se abrem à reflexão sobre o tema, bem como a complexidade de um problema que, pelo menos desde o início do século, vem sofrendo constantes reformulações. Diante de horizontes tão amplos e ainda não suficientemente dominados, os autores procuraram apenas indicar certas direções e apontar para alguns marcos importantes deste fascinante percurso.

UNITERMOS _ Autonomia, sujeito, princípios da Bioética

Introdução

O presente artigo não pretende, de forma alguma, propor mais uma definição de autonomia. Sem qualquer pretensão anárquica, pensamos que uma reflexão sobre a autonomia deveria começar justamente por questionar a possibilidade de sua definição. E isto porque, muito simplesmente, na noção de autonomia está envolvida a idéia de sujeito. Quaisquer que sejam as reservas em relação aos temas e direções que marcaram o pensamento ocidental a partir dos últimos decênios do século passado, em vários setores da cultura, não seria lícito esquivar-se às dificuldades que foram apontadas quanto à manutenção de uma noção "clássica" de sujeito, pelo menos no que se refere à identidade e à substancialidade a partir das quais se concebeu a subjetividade, explícita ou implicitamente. A psicanálise, a antropologia, a filosofia, entre outras formas de pensamento, mostraram, certamente, algo acerca da insuficiência, do etnocentrismo e da relatividade que durante muito tempo marcaram um certo formalismo na maneira como o homem ocidental se definia como sujeito. Tais posições críticas tiveram o mérito de indicar que nem sempre a coerência lógica das definições espelha a complexidade da realidade.

Na certeza de que tais idéias, mesmo que ainda mal assimiladas por setores mais conservadores da cultura e da sociedade, não podem ser ignoradas, demo-nos por tarefa apresentar um quadro, mesmo restrito, de questionamento, entendendo que assim contribuimos mais positivamente para uma possível elaboração da idéia de autonomia do que se defendêssemos qualquer posição rígida e dogmática. Entendemos, ainda, que a recusa das certezas é saudável quando estas podem ser legitimamente suspeitas de estar, pela própria natureza do problema que pretendem resolver, suspensas de forma oscilante entre a ingenuidade e a ideologia.

Esta é a razão pela qual decidimos apresentar neste texto mais dificuldades do que afirmações, e mais questões do que soluções.

Dentro desse contexto, para nós a autonomia é uma abstração. Partimos do pressuposto de que ela exista. Esse pressuposto é uma crença, transitando pelo terreno da afetividade, não apenas do pensamento racional. Assim como um religioso poderá ser incapaz de "pensar" fazendo abstração dos desígnios divinos dos quais todos dependeríamos, ou um jurista pragmático não conseguirá "innovar" filiando-se irrestritamente ao ordenamento legal vigente, nós, enquanto autonomistas, optamos pela aceitação de um livre-arbitrismo, de um exercício da vontade, de um "self" transcendente a todos os condicionamentos virtualmente recebidos.

Kantianamente, estamos seguros de que toda lei é pensada e proposta pelo próprio homem _ e nem poderia ser diferente, uma vez que "a realidade" nada mais é do que o pensar e o sentir humanos, e as leis são o instrumento para o convívio dessas pessoas.

Não contradiz o pressuposto da autonomia o fato de existir um inconsciente, que desconhecemos; também não, a "dupla hélice" do DNA, que estruturaria nosso "ser"; muito menos as experiências e vivências de nossa existência.

Se tudo o que pensamos nada mais é do que o resultado de um "parto informático" transcendental, o Homem nunca será "sujeito" de seu destino. A idéia de que o homem é quem criou Deus, e não o contrário, nada tem de afrontoso para os religiosos, pois a realidade divina só existe para os que nela crêem.

Entendemos também que esta opção não é apenas prudente _ hesitação justificada diante de assunto por demais

complexo __, mas acreditamos que é a posição que mais se coaduna com uma discussão *ética* da autonomia. Não ignoramos que existe grande número de definições formais de autonomia, freqüentes em certa literatura bioética, mas acreditamos que fechar questão nesta matéria é o tipo de atitude intelectual e profissional que deixa de fazer justiça à complexidade do que se trata de discutir. Nesse sentido, longe de configurar omissão, deixar em aberto uma questão desta magnitude indica antes a consciência da responsabilidade de oferecer à apreciação e à discussão do público interessado uma pluralidade de direções possíveis, esperando que as estratégias de aproximação da verdade se revelem mais promissoras do que a posse imediata de falsas certezas.

1. Contexto histórico, semântico e filosófico

No sentido lato, o princípio de autonomia pode ser inscrito naquela que chamaremos de protomodernidade da primeira comunidade cristã, quando esta construiu sua autocompreensão (identidade), rompendo com a tradição anterior, essencialmente pagã (1). É verdade que se pode, em algum sentido, falar de autonomia no período anterior ao pensamento cristão, se entendermos que o processo de autonomização consiste na progressiva liberação das explicações puramente míticas, que conferiam às forças naturais poderes que interviam na vida humana e que os homens deveriam conjurar ou tornar favoráveis aos seus próprios desígnios. A passagem de um universo animado por tais forças a um mundo conhecido racionalmente __ ainda que em parte __ configura um trajeto de autonomização. No entanto, o pensamento cristão, ao cunhar a noção de alma individual criada por Deus, fez do homem uma criatura diretamente relacionada com o criador, e neste sentido liberta, ao menos em princípio, das injunções naturais. O destino transcendente da alma faz com que o mundo, entendido como o conjunto de elementos naturais, seja para a alma apenas um cenário de peregrinação rumo ao seu verdadeiro destino.

Num sentido mais estrito, o princípio de autonomia deve ser inscrito na especificidade da tradição da cultura moderna, essencialmente tecnocien-tífica e humanístico-individualista. Mais especificamente, o princípio de autonomia vincula-se à relevância que o sujeito assume na modernidade, relevância esta inseparável da reivindicação da liberdade de pensamento, da hegemonia da razão frente aos dogmas religiosos e ao peso da tradição. O significado de autonomia passa então a ser compreendido não apenas como a tentativa de apreender racionalmente o mundo, mas também de dominá-lo e submetê-lo às finalidades humanas, por via do desempenho de uma razão subjetiva e independente. Ao advento histórico do "individualismo moderno"(2,3), entendido como a formação do "eu pessoal" (*self*), corresponde o processo de "construção da identidade moderna"(4), ao longo do qual o sujeito vai progressivamente incorporando o papel de fundamento do conhecimento e da ação, e a razão humana assume a função de ponto de partida de qualquer julgamento sobre a realidade.

No decorrer da idade moderna, este fundamento e este ponto de partida foram tomados em dois significados principais. Primeiramente, com Descartes, o eu é visto como substância, realidade imediatamente dada a um sujeito que reflete sobre si mesmo, e esta certeza indubitável é signo de sua realidade primordial. Ser sujeito de seus pensamentos é para o homem ao mesmo tempo sinal de autonomia e índice de certeza de todos os conhecimentos que puder atingir, no exercício da razão. No século XVIII, Kant(5,6,7,8) criticou o estatuto de realidade metafísica deste eu imediatamente dado, mostrando que a representação primária de si mesmo não pode ser mais do que a maneira de todos os pensamentos do sujeito referirem-se à unidade da consciência, presente em todas as representações mas que jamais aparece como uma entidade, ou uma realidade substancial, como pensava Descartes. Nessa perspectiva, o eu como fundamento unitário dos pensamentos passa a ter um significado formal. O sujeito é causa de seus pensamentos apenas porque todos eles participam da estrutura subjetiva que lhes confere objetividade e sentido.

Atualmente, assiste-se a uma ampla reavaliação crítica de alguns dos principais resultados da modernidade, a começar pelo "individualismo" (em particular o norte-americano) que passa a ser considerado, simultaneamente, como a melhor conquista da modernidade (pois teria emancipado o humano dos ordenamentos preestabelecidos do cosmos, da Grande Cadeia do Ser, da divindade) e também como uma das causas principais do "mal-estar da modernidade" (9). De fato, a crítica do individualismo moderno tem uma longa tradição, que começa com a crítica à democracia norte-americana feita por Tocqueville (10), que a definiu como mera aspiração aos "pequenos prazeres vulgares" (*petits et vulgaires plaisirs* _ p.385), passando por Nietzsche (11), que no *Zarathustra* qualifica a aspiração dos "últimos homens" como um "bem-estar miserável" (*Erbärmliches Behagen* _ p.7), e chegando até Bloom (12), que recentemente estigmatizou o relativismo individualista americano como uma verdadeira "falta de abertura mental".

De modo geral, podemos distinguir dois níveis nas críticas contemporâneas ao processo emancipatório da modernidade. Em primeiro lugar, há que se confrontar os ideais que estavam contidos na gênese deste processo, isto é, nas intenções dos humanistas dos séculos XVII e XVIII, com o que foi efetivamente realizado. O predomínio do aspecto tecnocientífico na emancipação racional teria resultado na hipervalorização do caráter *instrumental* da razão, ou seja, nos meios técnicos através dos quais a emancipação deveria ser realizada. O desenvolvimento da ciência e o progresso técnico efetivamente ocorreram, e numa dimensão grandiosa, mas as finalidades a que eles deveriam servir não foram cumpridas a contento. É como se o processo de conquista histórica da emancipação, no

afã de produzir os meios, tivesse esquecido de conservar no horizonte do progresso os fins que deveriam tornar esta emancipação real, concreta e compartilhada por todos os homens. Em segundo lugar, alguns críticos observam que não apenas a emancipação não se tornou real na escala desejável como engendrou, pelo modo distorcido como se produziu, uma nova subordinação do homem a forças que ele não pode controlar. A diferença é que, agora, esta situação, análoga àquela vivida nos tempos da superstição e dos mitos, é agravada pelo fato de que a perda de controle ocorre em relação aos instrumentos que o próprio homem criou para a sua emancipação. Um mundo em que todos os aspectos da vida são burocraticamente administrados, em que a produção e o consumo formam um círculo do qual não é possível sair, em que o domínio total da racionalidade técnica submete inteiramente as opções e os desejos, em que o espaço público foi esvaziado tornando a liberdade uma abstração _ um mundo assim constituído não é certamente o da realização da emancipação, mas sim aquele em que o processo de liberação humana teria resultado no seu contrário.

Estas críticas e outras similares merecem ser cuidadosamente analisadas, a fim de avaliar de forma imparcial a sua pertinência e, sobretudo, detectar os argumentos que eventualmente recorrem nas críticas atuais ao principalismo, em particular ao princípio de autonomia.

Semanticamente, "autonomia" vem do grego *autonomia*, palavra formada pelo adjetivo pronominal *autos* _ que significa ao mesmo tempo "o mesmo", "ele mesmo" e "por si mesmo" (13) _ e *nomos* _ que significa "compartilhamento", "lei do compartilhar", "instituição", "uso", "lei", "convenção" (14). Nesse sentido, autonomia significa propriamente a competência humana em "dar-se suas próprias leis".

Filosoficamente, "autonomia" indica *a condição de uma pessoa ou de uma coletividade, capaz de determinar por ela mesma a lei à qual se submeter*. Seu antônimo é "heteronomia" (15).

Embora sua formulação precisa deva-se a Kant (7,8), trata-se de um termo que se enraíza na cultura grega. Para os gregos, graças ao *nomos*, existia algo pertinente que não dependia da natureza dos seres e das coisas (*physis*), mas tão somente das convenções e regras construídas pelos humanos. Desta forma, o *nomos* pode ser considerado como a "nossa instituição imaginária criadora, pela qual nós nos fazemos enquanto seres humanos"(14).

O que significa realmente esta formulação: "dar-se suas próprias leis"? Se entendermos o termo "leis" no sentido amplo, como a totalidade de regras de conduta e de modos de conduzir-se no mundo, frente às coisas e às outras pessoas, mereceria ser mais esmiuçado aquilo a que poderíamos chamar de *enraizamento*, a partir do qual se constituem as condutas do sujeito. Este enraizamento tem múltiplas dimensões: biológica, psicológica, social, histórica, política, isto para nos mantermos em constantes estruturais que influenciam o comportamento e não falarmos das variações das conjunturas e circunstâncias extremamente contingentes. Esta grande variedade de aspectos serviu de subsídio para as críticas que se fizeram ao sujeito enquanto instância de onde emanariam as normas de seu modo de ser.

Se atentarmos para a concepção *clássica* de sujeito, vemos aí uma instância que, segundo o que nos mostra o paradigma cartesiano, é substancial, idêntica a si mesma, senhora de todas as suas relações com o mundo e os outros. Trata-se, portanto, de uma entidade metafísica, concebida como acima das variações biológicas, da sucessão dos estados de consciência, da inserção histórica e dos condicionantes sociopolíticos. Mesmo na relação teórica com os objetos, este sujeito permaneceria sempre igual a si mesmo, como fonte de certeza da multiplicidade de conhecimentos. Kant demonstrou a impossibilidade de se atingir o conhecimento desta substância metafísica, pelo fato mesmo dela estar acima de todos os aspectos que a manifestam e de não ser acessível a uma experiência cognitiva. Como já mencionamos, a alternativa kantiana consiste em considerar o sujeito muito mais como uma *forma* que estrutura as percepções e os conhecimentos do que como um conteúdo dotado de realidade própria.

No entanto, a crítica mais contundente ao modelo clássico de sujeito foi feita a partir das concepções de Freud (16), que não apenas interditam qualquer definição metafísico-substancial da consciência como também fazem depender a instância consciente de camadas mais profundas que escapam ao acesso e ao controle do pensamento consciente. Desta maneira, as manifestações do eu que constituem as nossas condutas ocorrem na superfície de um aparato heterogêneo, profundamente obscuro, e tudo a que temos acesso imediato são as relações de interface entre a consciência superficial e o mundo, a ponta de um iceberg que mergulha nas profundidades do nosso ser, e talvez mesmo para além da nossa individualidade. A descoberta freudiana abalou profundamente a firmeza conceitual a partir da qual se representava o sujeito consciente. Um dos postulados básicos da posição clássica enunciava a possibilidade de o sujeito representar-se a si próprio como dotado de maior consistência real e formal do que qualquer outra coisa; nenhuma obscuridade, transparência total. Nenhum pensamento poderia ser mais claro e mais simples do que aquele pelo qual o sujeito se pensa como princípio inquestionável de todos os seus pensamentos e de todos os seus atos. A descoberta do inconsciente desmistificou esta identificação entre interioridade e clareza, mostrando que o retorno ao íntimo de si não é o encontro da primeira entre todas as

verdades, mas do abismo sem fundo das motivações ignoradas. Isto deve obrigatoriamente repercutir na questão da autonomia, já que esta é um *exercício de subjetividade*.

A visão da integridade do eu, a afirmação *a priori* de sua identidade, aparecem, assim, como mais uma ilusão metafísica da modernidade. Nesse sentido, a crítica contemporânea atingiu níveis de profunda radicalidade, a ponto de se falar, em muitas filosofias, da "morte do sujeito", isto é, da desintegração desta idéia central do pensamento clássico, devido à impossibilidade de sua manutenção diante da fragmentação e exteriorização do sujeito, que muitos vêem como características de nossa cultura. Mas essa crítica não se alimenta apenas de negatividade. Para alguns autores (17), o impacto freudiano não os deve levar a uma completa renúncia ao estabelecimento do sujeito, embora nos tenha definitivamente alertado para a artificialidade da identidade completa e desde sempre dada da consciência. O sujeito talvez não seja aquele que tem naturalmente a posse de si mesmo, mas nem por isto a subjetividade deve ser tida como algo impensável. A obscuridade, a fragmentação, a dispersão, a exteriorização, a alienação podem nos indicar, também, que o sujeito é uma tarefa que cada um tem a cumprir, isto é, cada um deve constituir-se como sujeito atravessando as agruras e dificuldades de uma história que nos projetou para fora de nós mesmos. Autoconstituir-se como sujeito, chegar à instância do si-mesmo seriam, sob essa ótica, muito mais um objetivo e uma meta do que um ponto de partida natural. Seria interessante colocar a questão de se esta perspectiva de uma criação do sujeito não corresponderia talvez mais fielmente ao exercício autêntico de liberdade; se um projeto existencial de liberdade, historicamente constituído, não estaria mais de acordo com o sentido humano de liberdade do que uma subjetividade que nos fosse dada como um atributo natural, assim como o falar ou o andar ereto. Neste caso, a autonomia deixaria de ser uma questão ligada ao sujeito metafísico e se colocaria como uma questão multidisciplinar, que poderia ser abordada sob múltiplos ângulos.

Existe na cultura contemporânea uma tendência, que se torna explícita a partir dos anos 80, que consiste em rever a separação estanque entre os métodos das ciências naturais e aqueles das ciências humanas. Isto é patente no interesse crescente do prefixo *auto* aplicado a vários âmbitos disciplinares, e pelos fenômenos de *auto-organização* detectados por uma série de pesquisadores das mais variadas disciplinas: "da física à política" (18). Por exemplo, nas ciências dos seres vivos, a partir do ponto de vista construtivista e do método da complexidade, considera-se que todo ser vivo tem a capacidade de se autocriar e auto-organizar, tratando-se portanto de um sistema *autopoiético*, ou de autoprodução (19,20,21), chegando-se a falar até em *autonomia biológica* (22). Este uso linguístico extensivo do termo *autonomia* rompe com uma tradição secular iniciada por Kant (7,8), que consistia em reservar o termo "autonomia" para o uso normativo dos humanos e suas instituições.

Reconhecendo a contribuição que esta perspectiva vem trazer à discussão da autonomia, principalmente nos seus aspectos de auto-ordenação, auto-organização e autodeterminação, não se pode, no entanto, ignorar a especificidade do âmbito complexo em que a autonomia humana deve ser discutida. Seria difícil incorporar numa única dimensão interpretativa os fenômenos biológicos de menor complexidade e a capacidade humana de transcender pela linguagem e pela técnica as leis naturais, em particular as leis a que os outros seres vivos estão submetidos por necessidade. Há certamente uma maneira de viver humana, que se caracteriza pela sociabilidade e pela historicidade. Não seria somente a partir desta diferença torna-se-ia possível falar-se em autocriação, enquanto algo que ocorre num mundo *propriamente humano*, aquele da linguagem, das leis e das formas?

Isto nos aproxima do sentido de "autonomia" que realmente importa discutir: o sentido ético. O esforço para compreender a autonomia, na história do pensamento, desenvolveu-se sempre em torno do binômio liberdade/normas. O Iluminismo conferiu ênfase à idéia de que a humanidade atinge a maturidade quando o homem obedece às normas de sua própria razão. Para Rousseau, o cidadão é ao mesmo tempo soberano porque legisla e súdito porque está vinculado a esta legislação, isto é, o fundamento da obediência à lei está em que aquele que a obedece participou de sua formulação. Para Kant (5,6,7,8), a razão prática tem a capacidade de dar-se suas próprias leis. A autonomia deriva de que aquele que obedece à lei obedece apenas a si próprio, ou seja, é livre. Nietzsche e Freud mostraram que o formalismo destas concepções oculta motivações pouco compatíveis com a pura razão. Os julgamentos de valor estão mais comprometidos com interpretações particulares do que desejariam admitir os partidários da norma moral isenta de qualquer interesse. E os interesses de que se trata neste caso nem sempre aparecem com clareza objetiva nos julgamentos que regulam a nossa conduta e as apreciações que fazemos das condutas alheias. Afinal, se o sujeito é em grande parte a interpretação que ele faz de si mesmo, como se poderia considerar a possibilidade de condutas e avaliações inteiramente autônomas, isto é, fundadas apenas na pura liberdade?

Se a liberdade é um modo de existir e não um ideal separado da existência, então a autonomia é sempre o exercício em que a liberdade se confronta com o seu contrário, com as determinações. Ela se exerce sempre num espaço ameaçado pela heteronomia.

3. A autonomia em bioética

Mas, mesmo assim, a noção de autonomia é ambígua porque tem sentidos diferentes nas várias tradições filosóficas. Como já vimos, na tradição deontológica kantiana (e em parte na hermenêutica) a autonomia é considerada como uma propriedade constitutiva da pessoa humana, que *enquanto autônoma* escolhe suas normas e valores, faz seus projetos, toma decisões e age em conseqüência. Em suma, a autonomia associa-se à liberdade individual, embasada na vontade. Já na tradição utilitarista iniciada por Jeremy Bentham e John Stuart Mill (que privilegia a autonomia porque esta maximizaria a longo prazo o bem-estar geral), embora seja preservada a identificação entre autonomia e liberdade individual esta não se embasa na vontade, mas no agir útil. Esta diferença, aparentemente irrelevante, tem conseqüências importantes na prática da bioética porque, segundo a concepção kantiana, infringir o princípio de autonomia consiste em violar substancialmente a própria pessoa, ao passo que para a concepção utilitarista infringir o princípio de autonomia pode ser justificado tendo em conta outros objetivos desejáveis e, portanto, úteis à própria pessoa. Assim, a deontologia kantiana é muito mais intransigente do que o utilitarismo. Isto explica-se porque Kant acredita que existam imperativos categóricos e deveres absolutos. Assim, embora a referência a Kant seja, por um lado, "obrigatória" quando se fala em *princípio de autonomia*, por outro, a concepção que temos a partir do utilitarismo já não é mais a mesma _ resultado de uma mudança profunda na *Weltanschauung* contemporânea. Com efeito, depois da crítica aos fundamentos do conhecimento, feita pela epistemologia contemporânea, qualquer princípio ético só pode ser *prima facie*, quer dizer, em determinadas condições admite exceções. Na prática médica concreta, por exemplo, isto faz com que ao ter-se que optar entre o assim chamado "paternalismo médico" e o "respeito da autonomia da pessoa", o utilitarismo permita um leque maior de possibilidades (23).

Deste debate nasce a necessidade de distinguir várias formas de paternalismo. Wulff e cols. (24), por exemplo, propõem distinguir entre *paternalismo genuíno* (válido nos casos em que se constate de fato uma ausência ou diminuição significativa da capacidade de autonomia, por exemplo: com crianças e doentes terminais em coma profundo), *paternalismo autorizado* (com consentimento explícito ou implícito da pessoa) e *paternalismo não-autorizado* (sem consentimento algum). De fato, a prática clínica concreta move-se numa dialética complexa entre tais formas de paternalismo e trata-se, portanto, de definir uma casuística capaz de detectar a existência de eventuais "tipos" nesta prática, sobretudo tendo em conta que nos casos concretos complicados não basta proceder à maneira kantiana (deduzindo um princípio de ação moral de uma teoria), mas se requer, muitas vezes, proceder rumo a uma *equilíbrio reflexiva* (ampla, que considere também os juízos morais intuitivos e os contextos emocional, cultural, social, religioso, etc.). Assim, de fato, não é sempre possível distinguir claramente entre as várias formas de paternalismo, devido às expectativas dos pacientes, às limitações de várias ordens dos médicos, às culturas e às crenças em jogo. Além disso, é preciso também considerar as concepções de "autonomia" e de "doença" que informam o comportamento médico. Komrad (25), por exemplo, considera que a doença constitui sempre uma diminuição da capacidade de autonomia, o que implica em considerar esta diminuição como uma característica constitutiva da doença, autorizando portanto o paternalismo "não-autorizado".

De modo geral, pode-se dizer que o princípio de autonomia confronta a postura paternalista (embasada nos princípios de não-maleficência e de beneficência da tradição hipocrática), que não faz parte somente do *ethos* médico mas também da nossa cultura, levando as pessoas, quando não os grupos religiosos, sociais, políticos ou o próprio Estado, a interferirem em questões que, em princípio, dizem respeito à esfera do indivíduo, pelo menos na concepção produzida pela cultura moderna ocidental e nos Estados leigos das sociedades secularizadas da tradição da *Aufklärung* (iluministas). Resumidamente, conforme esta tradição, em situação "normal" (de não-guerra), deve existir a separação dos poderes, a separação entre âmbitos privado e público, entre Estado e Igreja, como forma de respeitar a diferenciação funcional do corpo social, necessária ao bom funcionamento das sociedades complexas onde vige de fato um pluralismo de interesses, de valores e crenças que precisam ser considerados nas suas "diferenças". Este é, aliás, um dos problemas das democracias tardomodernas (ou pós-modernas como preferem alguns), nas quais, como afirma Walzer (26), não existe mais um árbitro final (tipo Leviatan) capaz de dirimir as disputas de valores e interesses, o que faz com que, neste caso, o principal problema da democracia passe a ser como "pluralizar a democracia", quer dizer, como combinar os direitos universais _ inscritos na Declaração Universal dos Direitos Humanos, de 1948 _ com "políticas da diferença" que considerem os particularismos culturais e individuais. Em suma, capaz de combinar de forma dinâmica, adaptada às situações concretas, justiça social e autonomia individual.

4. Visão crítica da autonomia

"Penso, logo existo". A expressão de Descartes merece ser detidamente refletida. Cada um de nós nada mais tem, nada mais é, que não o seu pensamento. A noção de realidade é, até ela, embasada exclusivamente no pensamento de cada ser. Toda a Humanidade, desde sempre, nada mais teve do que o pensamento de cada um de seus componentes. Portanto, tudo o que "existe" sempre existiu na psiquê das pessoas. A convergência da descrição de fenômenos (descritos semelhantemente) por pessoas diferentes é o que constitui a "realidade". Isso para eventos físicos (a lei da gravidade, a rotação da terra) e de todas as outras sortes.

Logo, para pensarmos Ética, temos que a ter como rigorosamente subjetiva. O que é Ética se não uma hierarquia

de valores, uma tentativa de delineamento do "certo" ou "errado", do bem ou do mal? Venha ela de um Deus externo, de um estatuto jurídico, de tradições, de observações científicas. Mas, certamente, cada subjetividade (cada indivíduo) poderá estabelecer, se quiser (condição de *autonomia*), sua escala hierárquica de valores.

"De dentro para fora", e não de "fora para dentro".

Se cada "sujeito" (e só assim ele poderá ser sujeito e não "objeto" de sua vida) assumir sua "autonomia" estará contribuindo para algum tipo de mudança na postura ética de sua comunidade. Mesmo porque, já foi visto, ele só pode escolher entre usar a sua própria subjetividade ou louvar-se pela subjetividade dos outros. Escolher entre pensar seus próprios códigos ou pensar de acordo com os códigos dos outros. Que mais são as religiões se não guias de pensamento e de conduta, elaboradas por outras mentes, no presente ou no passado? Assim sendo, no terreno das idéias, referindo-nos momentaneamente à Ética, apenas existem dois tipos de pessoas: as obedientes e as inovadoras _ com todas as gradações intermediárias. A aceitação da idéia de autonomia, assim como foi por nós descrita, é complexa para muitas pessoas.

Há tendência a se considerar o Homem como ser imperfeito, eivado de vícios, desobediente a um Deus vigilante, que o observa e, muitas vezes, perdoa.

Deixa-se assim de lado a consideração, lógica, de _ a partir do momento em que cada um de nós nada mais tem a não ser o seu próprio pensamento, com liberdade de se pautar segundo ele e estabelecer hierarquias de valores ou, então, obedecer a regras criadas por outrem _ ter sido o Homem quem produziu Deus, e não vice-versa. Assim sendo, a invocação da lei divina como obstáculo à aceitação de uma nova postura, ou conhecimento, ou técnica, é visivelmente uma postura heterônoma (e não autônoma).

Vê-se, conclusivamente, que ao confrontarmos os princípios de beneficência e autonomia eles se opõem diametralmente, sob o ponto de vista ideológico. De um lado - é o caso da beneficência - estabelece-se um consenso sobre o que é bom para a pessoa, estrutura-se um padrão quanto à forma em que ela deve pensar e agir, cria-se a noção de doença (conceito estatístico) em contraposição à de normalidade e aceita-se a idéia de que é lícito, à sociedade, intervir sobre o "anormal", mesmo contrariamente à sua vontade.

Essa postura parte de um encadeamento lógico pelo qual "ninguém é dono de si mesmo", e à família, à entidade hospitalar ou ao Estado cabe o direito de moldar as pessoas segundo determinados padrões.

Trata-se, a nosso ver, de ideologia decorrente da política feudal ou, então, do Estado autoritário, segundo a qual "o Governo" precisa do cidadão para utilizá-lo quer como força de trabalho, quer para defesa da integridade do grupo. A vida, dentro dessa ótica, deixa de ser um bem disponível, do qual o indivíduo humano pode abrir mão, para ser algo mais (ou menos?) pertencente à família, à grei, ao clã, à nação. O princípio constitucional do "direito à vida" passa a ser interpretado como um dever, retirando-se da pessoa o poder de procurar ou recusar um determinado tratamento, de dispor de seus órgãos (por exemplo, para fins de transplantes) ou de sua própria vida. O ideal "beneficente" em saúde é basicamente paternalista, na acepção concreta do termo, que vê o pai agindo autoritariamente com relação ao seu filho, em face da necessidade de protegê-lo contra riscos que ele não está ainda preparado para enfrentar.

A autonomia, apreendida conceitualmente, situa-se no pólo oposto. A idéia básica é que todo ser humano pode decidir sobre si mesmo, pareça justa ou não a sua conduta. Dentro do respeito integral à idéia autonomista, não se julgam as razões de quem quer que seja (nem mesmo as do coração) para pensar, sentir ou agir desta ou de outra maneira.

Cabe lembrar, a esta altura, que ao falarmos sobre autodeterminação atemo-nos às situações em que do "pensar diferente", ou "do agir diferente", não resultam danos para outras pessoas, ainda que possa haver prejuízo, em nosso julgamento, para a própria pessoa.

É também oportuno frisar que essas reflexões emergem de uma ética desmitificada, que faz abstração da visão da existência de uma Lei Natural, de nítida ligação com a religião, e dentro da qual o Homem não é sujeito, com relação ao seu destino, e sim objeto de algo pré-ordenado que ele não poderá modificar (ou mesmo entender).

Um de nós já aventou, em outra publicação, uma visão pessoal de Lei Natural: "Ela nada mais é do que o resultado da observação de uma sucessão de eventos que ainda não conseguimos modificar" (27). Sob esse vértice, segundo o filósofo italiano Mori, "o matar e o deixar morrer assumem idêntica situação ética", o que, aliás, nos parece absolutamente óbvio (até mesmo juridicamente, pelo dano resultante da ação ou da omissão de quem quer que seja, o autor é igualmente responsabilizado).

Foi o Iluminismo europeu que trouxe à luz, com grande vigor, a idéia da individualidade, e o respeito que lhe é devido. A Declaração Universal dos Direitos do Homem destaca formalmente esses princípios, previda pelas então

recentes e escabrosas violações desses direitos, durante a II Guerra Mundial.

Atualmente, a idéia autonomista, embora invocada continuamente na prática dos tribunais (mormente dos Estados Unidos e do Canadá, de onde se irradiou para todo o mundo, praticamente sempre com o objetivo de ressarcimento, por parte de pacientes, de danos resultantes de atos médicos segundo eles não consentidos), é raramente entendida em sua plenitude. Estamos tratando de um conceito, portanto abstrato, cabendo-nos justificadamente dizer que o reconhecimento da autonomia pode se estender à criança, ao "louco" (desprovido de razão) ou ao ser irracional. É claro que essa autonomia não poderia ser implantada numa sociedade onde existem legítimos direitos individuais e sociais, regidos por normas, mas é importante a compreensão desse aspecto conceitual. No instante em que estivermos julgando a condição de quem quer que seja de manifestar-se _ ou de agir desta ou daquela forma _, e intervirmos sobre esse ser contrariamente à sua vontade, nesse exato momento estaremos violando a sua autonomia.

Aceito esse enfoque, veremos que a intervenção do médico sobre o paciente, ou, ampliando seu alcance, do trabalhador de saúde sobre o paciente, só pode ser admitida _ *na visão autonomista* _ quando este último solicite ajuda.

Fora disso, poderá estar prevalecendo o interesse social (como é o caso dos pais, ou do próprio Estado, protegendo e intervindo sobre menores) ou, também, o interesse social ou de defesa da comunidade (caso da intervenção compulsória sobre pessoas de conduta conflitante com os padrões culturais de uma comunidade).

Esta nossa posição contrapõe-se à da maioria dos eticistas: a *autonomia* como um direito a ser concedido a quem tenha características de maturidade que lhe consintam a autodeterminação. Resta, entretanto, a nosso ver, que no momento no qual julgamos essa "maturidade" já começamos a violar o princípio de autonomia.

À alegação de que o uso de droga, o fanatismo religioso ou um tumor cerebral já são, de partida, obstáculos à autonomia, responderemos que cada um de nós obedece seguramente às mais variadas influências sobre a própria conduta e que, portanto, dentro da realidade de cada um (e é isso que conta), a autonomia deve, no mínimo, ser entendida.

Insistimos na caracterização deste nosso conceito de autonomia. Autonomia não se atribui a ninguém: cada um tem a própria. As influências sobre a personalidade certamente existem, em todas as pessoas. São elas de índole genética, cultural, decorrente de "doenças", de traumas físicos ou psíquicos. Mas, dentro desta visão de cada pessoa, "de dentro para fora", e não por julgamento de terceiros, cada ser pode sentir-se *soberano* ao exercer algum tipo de autodeterminação.

O posicionamento ideológico supra não significa, já o dissemos, que necessariamente se altere nossa conduta, como profissionais da saúde, com relação a condições específicas, das quais se falará em outros artigos deste *Simpósio*

Abstract _ *Historical, Semantic, and Philosophical Context of the Principle of Autonomy*

This text is intended to provide the basis for a discussion on autonomy. It emphasizes a number of possibilities for reflecting about this subject, as well as the complexity of a problem that has been constantly reformulated since earlier this Century. In view of so wide horizons, not yet entirely understood, the authors have only indicated some directions and pointed toward important marks of such a fascinating way.

Referências Bibliográficas

1. Jauss HR. Pour une esthétique de la réception. Paris: Gallimard, 1978.
2. Dumont L. Essai sur l'individualisme. Paris: Seuil, 1983.
3. Dumont L. O individualismo. Rio de Janeiro: Rocco, 1993.
4. Taylor C. Sources of the self: the making of the modern identity. Cambridge: Harvard University Press, 1989.
5. Kant I. Grundlegung zur metaphysik der sitten. Riga: Hartknoch, 1785.
6. Kant I. Fundamentos da metafísica dos costumes. Rio de Janeiro: Ediouro, s/d.
7. Kant I. Kritik der praktischen Vernunft. Riga: Hartknoch, 1787.
8. Kant I. Crítica da razão prática. Rio de Janeiro: Ediouro, s/d.
9. Taylor C. Il disagio della modernità. Roma - Bari: Laterza, 1994.
10. Tocqueville A. De la démocratie en Amérique (1835-40). Paris: Garnier - Flammarion, 1981.
11. Nietzsche F. Così parlò Zarathustra. In: Montinari M. Opere di Friedrich Nietzsche. Milano: Adelphi, 1979. v.1,6.

12. Bloom A. *The closing of american mind*. New York: Simon and Schuster, 1987.
13. Bloch O, von Wartburg W. *Dictionaire etymologique de la langue française*. 5.ed.ver.aug. par Walther von Wartburg. Paris: Presses Universitaires de France, 1968.
14. Castoriadis C. *Physis e autonomia*. In: Ceruti M, Laszlo E. *Physis: abitare la terra*. Milano: Feltrinell, 1988: 42-50.
15. Lalande A. *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*. 11.ed. Paris: Presses Universitaires de France, 1972.
16. Freud S. *O ideal do ego*. Rio de Janeiro: Imago, 1980.(Edição standard brasileira das obras psicológicas completas, v.19)
17. Ricoeur P. *O si-mesmo como um outro*. Campinas: Papyrus, 1991.
18. Dumouchel P, Dupuy J-P, organizators. *Colloque de cerisy. L'auto-organization: de la physique au politique*. Paris: Seuil, 1983.
19. Maturana HR, Varela F. *Autopoiesis and cognition: the realization of the living*. Dordrecht: Reidel Publ, 1980.
20. Maturana HR. *Autocoscienza e realtà*. Milano: Raffaele Cortina Ed., 1993.
21. Maturana HR. *El sentido de lo humano*. Santiago: Hachette/Comunicación, 1991.
22. Varela F. *Autonomie et connaissance: essai sur le vivant*. Paris: Seuil, 1989.
23. Beauchamp TL, Childress JF. *Principles of biomedical ethics*. New York: Oxford University Press, 1994.
24. Wulff HR, Pedersen SA, Rosenberg R. *Philosophy and medicine*. New York: Blackwell Scientific Publ, 1990.
25. Komrad MS. *A defense of medical paternalism: maximizing patient's autonomy*. *J Med Ethics* 1983;9:38-44.
26. Walzer M. *Thick and thin: moral argument at home and abroad*. London, University of Notre Dame Press, 1994.
27. Segre M. *A vida como objeto de estudo. Ser médico (CREMESP)* 1997;1(1):14-8.

Bibliografia

- Benedict R. *Patterns of culture*. Boston: Houghton Mifflin, 1934.
- Brasil. Lei nº 1.246, de 7 de dezembro de 1940. Código penal e legislação complementar. Rio de Janeiro: Cia Forense de Artes Gráficas, 1962.
- Castoriadis C. *A lógica dos magmas e a questão da autonomia*. In: _____. *As encruzilhadas do labirinto/2: os domínios do homem*. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1987: 394-428.
- Castoriadis C. *Le monde morcelé: les carrefours du labyrinthe III*. Paris: Seuil, 1990.
- Chaui M. *Convite à filosofia*. 5.ed. São Paulo: Ática, 1995.
- Cohen C, Segre M. *Breve discurso sobre valores, moral, eticidade e ética*. *Bioética* 1994;2:19-24.
- Conselho Federal de Medicina (Brasil). *Código de ética médica. Código de processo ético-profissional*. São Paulo: Edipro, 1988.
- Benedict R. *Patterns of culture*. Boston: Houghton Mifflin, 1934.
- Brasil. Lei nº 1.246, de 7 de dezembro de 1940. Código penal e legislação complementar. Rio de Janeiro: Cia Forense de Artes Gráficas, 1962.
- Castoriadis C. *A lógica dos magmas e a questão da autonomia*. In: _____. *As encruzilhadas do labirinto/2: os domínios do homem*. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1987: 394-428.
- Castoriadis C. *Le monde morcelé: les carrefours du labyrinthe III*. Paris: Seuil, 1990.
- Chaui M. *Convite à filosofia*. 5.ed. São Paulo: Ática, 1995.
- Cohen C, Segre M. *Breve discurso sobre valores, moral, eticidade e ética*. *Bioética* 1994;2:19-24.
- Conselho Federal de Medicina (Brasil). *Código de ética médica. Código de processo ético-profissional*. São Paulo: Edipro, 1988.
- Costa JF. *Ordem médica e norma familiar*. Rio de Janeiro: Graal, 1989.
- Costa JF. *Violência e psicanálise*. Rio de Janeiro: Graal, 1986.
- Da Matta R. *A casa e a rua: espaço, cidadania, mulher e morte no Brasil*. 4.ed. Rio de Janeiro: Guabanara Koogan, 1991.
- Elias N. *La società degli individui*. Bologna: Il Mulino, 1990.
- Engelhardt HT Jr. *The foundations of bioethics*. London: University of Notre Dame Press, 1986.
- Ferrara A. *L'eudaimonia postmoderna: mutamento culturale e modelli di razionalità*. Napoli: Liguori, 1992.
- Freud S. *Moral sexual civilizada e doença nervosa moderna*. Rio de Janeiro: Imago, 1980. (Edição standard brasileira das obras psicológicas completas, v. 9).
- Gracia D. *La bioética médica*. In: *Bioética: temas y perspectivas*. Washington: OPAS, 1990: 3-7.

- Habermas J. *Moralbewusstsein und kommunikatives Handeln*. Frankfurt: Suhrkamp, 1983.
- Habermas J. *Consciência moral e agir comunicativo*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1989.
- Habermas J. *Erläuterung zur Diskursethik*. Frankfurt: Suhrkamp, 1991.
- Hottois G. *Le paradigme bioéthique: une éthique pour la technoscience*. Bruxelles: De Boeck-Wesmael, 1990.
- Hottois G. *O paradigma bioético*. Lisboa: Ed. Salamandra, s/d.
- Juranville A. *Lacan e a filosofia*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1987.
- Kant I. *Lezioni di etica*. Roma-Bari: Laterza, 1991.
- Knittermeyer H. *A filosofia moderna: de Nicolau de Cusa à Nietzsche*. In: Heinemann F. *A filosofia no século XX*. 4.ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1993: 189-254.
- Kohlberg L. *Psychology of moral development*. San Francisco: Harper and Row, 1984.
- Kymlicka W. *Contemporary political philosophy: an introduction*. Oxford: Clarendon Press, 1990.
- Lacan J. *Kant avec Sade*. In: _____. *Écrits*. Paris: Seuil, 1966: 53-93.
- Lacan J. *A ética da psicanálise*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1988.
- Maffettone S. *Le ragioni degli altri*. Milano: Il Saggiatore, 1992.
- Maturana HR, Varela F. *El árbol del conocimiento: las bases biológicas del entendimiento humano*. Santiago: Editorial Universitaria, 1984.
- Negrão T, organizador. *Código civil e legislação civil em vigor*. São Paulo: Editora Revista dos Tribunais, 1980.
- Nozick R. *Anarchy, state and utopia*. New York: Basic Books, 1981.
- Prodi G. *O indivíduo e sua marca: biologia e transformação antropológica*. São Paulo: UNESP, 1993.
- Segre M. *Ética*. *Rev. Medicina (FMUSP)* 1991;70(1-2):8-12.
- Segre M. *Limites éticos da intervenção sobre o ser humano*. In: Segre M, Cohen C, organizadores. *Bioética*. São Paulo: EDUSP, 1995: 101-15.
- Severino E. *A filosofia moderna*. Lisboa: Ed. 70, s.d.
- Velho G. *Individualismo e cultura: notas para uma antropologia da sociedade contemporânea*. 3.ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1994.

Endereço para correspondência:

Marco Segre
Instituto Oscar Freire _ FMUSP
Rua Teodoro Sampaio, 115
054005-000 São Paulo - SP