



Revista Brasileira de Bioética

Maria Emilia de Oliveira
Schpallir Silva

Centro Universitário São Camilo, São
Paulo, SP, Brasil
emiliaschpallir@hotmail.com

Márcio Fabri dos Anjos

Centro Universitário São Camilo, São
Paulo, SP, Brasil
pesrel@terra.com.br

A relacionalidade como fundamento da autonomia

Relationality as the foundation of autonomy

Resumo: O atual momento histórico tem sido o cenário em que se tem postulado uma autonomia plena, entendida na sociedade mercadológica de forma centralizada em interesses particulares excludentes. A moralidade dessa exaltação da autonomia nega a alteridade, na medida em que legitima a utilização do outro, transformando-o de sujeito em objeto. Entretanto, a autonomia, como entendida na filosofia moderna, cujo expoente foi Kant, é basicamente relacional. Relacionalidade é aqui entendida como a condição humana que se torna exigência ética na interação entre seres humanos. O trabalho propõe-se a verificar o alcance da relacionalidade para fundamentar a concepção ética de autonomia. Consiste em estudo bibliográfico hermenêutico argumentativo em torno da concepção kantiana de autonomia e da sua interpretação vigente nos atuais contextos, que a restringe aos indivíduos. Para tanto considera aspectos socioculturais, políticos e econômicos, condicionantes de tal interpretação; contrapõe as exigências da relacionalidade implícitas na conceituação kantiana da autonomia; e conclui pela necessária inclusão das exigências da relacionalidade na concepção ética da autonomia, superando seu confinamento ao âmbito dos indivíduos.

Palavras-chave: autonomia, bioética, justiça, relacionalidade.

Abstract: The current historical moment has been the scenario in which a full autonomy has been postulated. Such autonomy is understood as regarding personal and excluding interests. The morality of this exaltation of autonomy denies otherness, insofar as it legitimizes the use of the other, transforming the subject into an object. However, autonomy, as understood in modern philosophy - whose exponent was Kant - is basically relational. Relationality is understood here as the human condition that becomes an ethical requirement in the interaction between human beings. This paper proposes to verify the scope of relationality in the foundation of the ethical conception of autonomy. It consists of an argumentative hermeneutic bibliographical study around the Kantian conception of autonomy and its current interpretation in the contemporary context, which restricts it to individuals. In order to do so, it considers sociocultural, political and economic aspects that influence such interpretation; opposes the demands of relationality implicit in the Kantian conceptualization of autonomy; and concludes that the inclusion of the requirements of relationality in the ethical conception of autonomy is necessary, surpassing its confinement to the scope of individuals.

Keywords: autonomy, bioethics, justice, relationality.

Introdução

O atual momento histórico, filho do liberalismo iluminista e propiciado pelo modelo econômico capitalista neoliberal, tem sido o cenário de exigências sem limites para a autonomia. A autonomia na sociedade mercadológica é entendida de forma individualista, em que o “eu” sobrepuja ou até ignora o “outro”. A moralidade dessa exaltação da autonomia implica em negar ou desprezar a alteridade, na medida em que legitima a utilização ou descarte do outro, transformando-o de sujeito em objeto. Entretanto, a autonomia, como entendida na filosofia moderna, cujo expoente foi Kant, é intrinsecamente relacional. Kant pensava a autonomia como centro da moral. O ser humano guiado unicamente pela sua razão é responsável por seu comportamento moral. Esse é o significado de ser autônomo, na visão kantiana, de tal modo que a moralidade exige do agente moral a perspectiva do outro como centro, cujo bem deve ser sempre buscado. O conceito de relacionalidade será aqui entendido como a condição humana de interagir com o outro, identificando-o como um semelhante; portanto diz respeito à alteridade e engloba necessariamente a empatia. Os seres humanos são relacionais, nascem e sobrevivem através de relações, de onde decorrem exigências éticas.

O trabalho propõe-se a verificar o alcance da relacionalidade para fundamentar a concepção ética de autonomia. O método de aproximação consistiu em pesquisa caracterizada como estudo bibliográfico hermenêutico argumentativo, com base em literatura nacional e estrangeira pertinente ao aprofundamento de conceitos-chave para a abordagem do tema. Como método de procedimento considera inicialmente a construção histórica do conceito de autonomia e seu significado na filosofia kantiana. Em seguida considera aspectos socioculturais, políticos e econômicos, que contribuem para condicionar a interpretação ética da autonomia de modo centrado na individualidade; e argumenta com as exigências da relacionalidade implícitas na conceituação kantiana da autonomia, ressaltando a necessária inclusão das exigências da relacionalidade na concepção ética da autonomia, e conseqüentemente levando a superar seu confinamento ao âmbito dos indivíduos.

A construção histórica do conceito de autonomia

A autonomia foi um dos três princípios da bioética de Beauchamp e Childress em sua obra clássica *Principles of biomedical ethics* em 1979. Os outros dois prin-

cípios foram a justiça e beneficência, sendo que esta última sofreu desdobramento englobando o conceito de não maleficência. Na obra desses autores, a autonomia dizia respeito à área da saúde e referia-se ao paciente e sua capacidade de decisão. Para Beauchamp e Childress (2013, p.137), o conceito de autonomia concerne ao consentimento informado, recusa informada, veracidade e confidencialidade. No seu entender: “O respeito pelas escolhas autônomas das outras pessoas está tão profundamente inserido na moralidade comum quanto qualquer outro princípio, mas há pouco consenso acerca de sua natureza e de sua força ou acerca dos direitos específicos da autonomia” (BEAUCHAMPS e CHILDRESS, 2013, p.137).

Em nossos contextos há uma tendência na centralização da autonomia nos indivíduos. Buscando rever a construção epistêmica de tal centralização, pudemos situar melhor, através da ilustrativa contribuição de Schneewind (2005) o longo percurso histórico da “invenção” (descoberta) da autonomia, e nesse percurso a importância da concepção kantiana se contrapondo às fundamentações da Moral na heteronomia. Kant (2005) afirmava que o único princípio de todas as leis morais e seus correspondentes deveres era a autonomia da vontade que deveria situar-se em esfera totalmente diversa da empírica, pois tudo que é empírico é necessariamente atrelado aos sentidos, portanto subjetivo, não servindo para o princípio universal da moralidade. Também afirmava que o princípio da própria felicidade como motivo determinante da vontade seria o contrário do princípio da moralidade.

Pode-se assim afirmar que toda heteronomia era para Kant destruidora da liberdade da vontade. Tanto o medo do castigo quanto o desejo de recompensa que adviessem de uma potência superior estariam contra o conceito de moralidade. O conceito de dever não deveria originar-se em sentimentos, dessa maneira atrelado ao empirismo, mas apenas no que denominou “princípio formal supremo”, a razão pura prática, faculdade pura do conhecimento (Kant, 2005, p. 17). Os outros princípios da moralidade, que denominou materiais, ou têm fundamentos subjetivos, portanto empíricos, ou objetivos e racionais, mas ambos são ou exteriores, ou interiores. Os subjetivos podem ser exteriores, da educação, segundo Montaigne, ou da constituição civil, conforme Mandeville, mas também interiores, como do sentimento físico, segundo Epicuro, ou do sentimento moral, conforme Hutcheson. Os objetivos incluem o interior, da perfeição, segundo Wolff e os estoicos, ou exterior, da vontade divina, segundo Crusious e outros moralistas teólogos. Os objetivos, embora se fundamentem na razão, também não servem como suprema lei moral, pois no caso da

perfeição, dependem do talento e habilidade, assim como de fins, como buscar a perfeição interna, em nós mesmos, ou externa, em Deus. Nesse caso o fim é o objeto da vontade; portanto a matéria da vontade, tomada como fundamento de sua própria determinação, é sempre empírica e, por isso, inadequada como princípio da razão pura para a teoria moral e para o dever (Kant, 2005). Em outras palavras, a vontade não pode estar atrelada a um objeto, pois se tornaria empírica (dependente de experiência sensível), deixando de ser totalmente livre e, assim, não seria autônoma. Segundo Kant (2005, p.26) “a razão determina imediatamente a vontade por uma lei prática, sem mediação de sentimento algum de prazer ou de dor, nem mesmo de um prazer ligado a essa lei, sendo, tal faculdade, necessariamente prática como razão pura, o que lhe dá um caráter legislativo”.

Para Kant (2005), a lei moral é o único motivo determinante da vontade pura. Os homens podem se tornar dignos de amor com a prática do bem, porém jamais de respeito, o que só é possível quando a beneficência é executada segundo a sua dignidade. Essa dignidade não permite que o homem seja usado como meio, por ninguém, nem mesmo por Deus, sendo sempre um fim em si mesmo. O homem é o sujeito da lei moral, que se fundamenta na autonomia de sua vontade como vontade livre.

Segundo Kant (2005), o fundamento de determinação da vontade não pode depender do sentimento, de forma empírica. A lei moral determina e torna possível o conceito de bem e não o contrário. Ao colocar o objeto do prazer, que deveria proporcionar o preceito do bem, na felicidade, ou na perfeição, no sentimento moral ou na vontade de Deus, o resultado seria o princípio de heteronomia, porque dependeria de condições empíricas para uma lei moral. O entendimento da razão, para Kant (2005), é fundamental para sua compreensão de moralidade. Ele afirma que a razão pura encerra em si um fundamento prático capaz de determinar a vontade e, portanto, tem por base alguns princípios práticos que ele define como proposições. Estas encerram uma determinação universal da vontade, à qual estão subordinadas diversas regras práticas. Os princípios que são válidos, ou seja, que encerram uma verdade apenas para a vontade do sujeito em particular são subjetivos e denominados “máximas”. Os de validade para a vontade de todo ser natural são objetivos ou leis práticas.

Kant (2005, p. 20) afirma que “a regra prática é sempre um produto da razão, porque prescreve a ação”, e esta é um meio para produzir o efeito, que é a intenção. Um imperativo é uma regra que determina obrigatoriamente a ação, se a razão determinar totalmente a vontade; portanto é um princípio objetivo, diferentemente da

máxima, que é subjetiva. Os imperativos são hipotéticos, quando encerram preceitos da habilidade, e categóricos, quando constituem leis práticas. Dessa forma, o imperativo categórico, principal conceito da filosofia kantiana, encerra uma lei da natureza humana, enquanto o imperativo hipotético encerra apenas preceitos práticos, mas não leis. Para ser lei, a regra tem que ser objetiva e universalmente verdadeira, ou seja, valer sem as condições subjetivas, contingentes.

O ineditismo de Kant consistiu em “libertar” a moralidade tanto de Deus quanto do próprio homem. Uma moralidade atrelada a qualquer lei deixa de sê-lo, da mesma maneira que deixaria de sê-lo, quando dependente de qualquer sentimento empírico, mesmo o mais altruísta, como o amor, a misericórdia ou o desejo de felicidade. Para Kant (2005), a moralidade está diretamente atrelada ao dever, cumprido por determinação de uma vontade livre, apoiada no princípio prático formal da razão pura, tendo por fundamento o respeito, que é um sentimento moral, diferente, portanto, de um sentimento de prazer, uma vez que produzido pela razão. Conseqüentemente, para Kant, não existe moralidade sem autonomia plena, mas esta autonomia não tem por fundamento o individualismo, porque se fundamenta no dever, cujo cumprimento pode, inúmeras vezes, ser completamente desagradável, chegando até à autonegação. O dever, motivo da vontade livre que move para a ação, tem por fundamento o respeito pelo outro, portanto o conceito de autonomia kantiana, defendemos, revela uma relacionalidade. Segundo Schneewind (2005), o repensar de Kant sobre a moralidade é revolucionário: somos autogovernados, porque somos autônomos, em outras palavras, nós mesmos somos legisladores da lei moral.

A sociologia aponta inúmeras causas para as mudanças sociais, mas a filosofia moral tem um papel ativo no ethos social. Para a compreensão dos conceitos de moralidade, até chegar à autonomia, como entendida na sociedade hodierna, ajuda-nos um levantamento histórico filosófico desses conceitos.

Até os séculos XVII e XVIII, a concepção de moralidade como obediência a Deus e a outros seres humanos, começa a ser substituída por um entendimento de autogoverno. O Iluminismo não tinha por objetivo a secularização da moralidade, mas limitar sua interferência na vida terrena, mantendo a ideia de Deus como essencial a esta. A base da moralidade, na concepção iluminista, não era religiosa, mas racional. Duas correntes filosóficas consideravam Deus essencial à moralidade, mas com fundamentações diferentes. Uma delas, o Voluntarismo, defendia que a moralidade era criada por Deus e só ele poderia modificá-la. A outra, o Intelectualismo, afirmava

não ser Deus o autor da moralidade, mas considerava a supervisão dele essencial a ela, uma vez que asseguraria que vivemos num mundo moralmente ordenado. Em ambos os casos, a moralidade não é a busca direta do bem comum, embora esteja a seu serviço, mas o cumprimento de regras e leis (Schneewind, 2005). A visão voluntarista era completamente rejeitada por Kant, para quem, como anteriormente exposto, a moralidade que não fosse fundamentada em uma vontade autônoma, ou seja, independente de experiências sensíveis, empíricas, como a busca da felicidade – e aqui se inclui agir para satisfação pessoal, moral ou física, ou para fugir do castigo, também uma forma de buscar a felicidade –, deixava de ser moralidade verdadeira.

A concepção de moralidade mais antiga, durante os séculos XVII e XVIII era de que nem todos são capazes de aceitar as leis fundamentais da moralidade, devendo conhecer a autoridade de Deus pela razão e revelação do clero, desempenhando o sistema de punições e recompensas papel primordial na manutenção da lei moral. Essa visão voluntarista de moralidade começa a ser questionada e no final do século XVIII surge uma nova perspectiva que consistia na crença de que todos os indivíduos considerados normais são igualmente capazes de exercer uma moralidade de auto-governo que garanta a convivência pacífica mantendo a ordem moral. Afirmavam que os agentes morais possuem qualidades psicológicas que os capacitam a reconhecer, sem ajuda externa e independente de ameaças e recompensas, o que a moralidade exige (Schneewind, 2005). Kant (2005) também afirmava que qualquer pessoa estava apta a intuir sobre o agir moral, segundo o princípio da autonomia do livre-arbítrio. Em suas próprias palavras, “os limites da moralidade ou do amor de si estão assinalados com tal clareza e precisão que até a visão mais vulgar não pode deixar de distinguir se uma coisa pertence a um ou a outro” (Kant, 2005, p.38).

Essa breve análise objetivou mostrar o conceito kantiano de autonomia. A autonomia, na concepção de Kant, encerrava em seu conceito não só a possibilidade, mas, ousamos afirmar, a necessidade da relacionalidade, sendo diversa do conceito hodierno de autonomia centrada no indivíduo. Pressupondo-se que a construção de valores se dá dentro de um ethos social, entende-se que uma perspectiva sociopolítica econômica permitirá considerar relevantes condições trazidas pela pós-modernidade, as quais exercem influência na atual compreensão do conceito de autonomia, centralizada nos indivíduos, ao qual nos referimos na introdução do trabalho como exaltação da autonomia. É o que nos propomos a fazer a seguir.

A exaltação da autonomia na sociedade hodierna

Não obstante a problemática epistemológica sobre o conceito de pós-modernidade, a característica principal que marca esse período histórico é a ruptura com o passado, ignorando-se a história, o que caracteriza o desaparecimento dos grandes relatos (metarrelatos), tendo como consequência o pluralismo e relativismo (Hottois, 2008). O individualismo e o consumismo, outras características da sociedade hodierna, têm suas raízes na compreensão mercadológica do ser humano no modelo econômico capitalista neoliberal.

No capitalismo tardio, a propriedade e o investimento concentram-se em corpos corporativos e não mais na família que se tornou desnecessária para garantir a distribuição da propriedade. Embora ainda desempenhe um papel como unidade de consumo, não mais precisa ser do tipo nuclear (Turner, 2008). A família sempre foi considerada a célula da sociedade, o que a constituía, e a organização humana mais simples e antiga. A organização familiar é o primeiro lugar onde se estabelecem laços. Essa mudança no papel social da família vai se refletir no ser humano e em como ele se entende por pessoa. Esse entendimento de quem é a pessoa e sua antropologia no capitalismo passa pela compreensão do fenômeno que Marx (2014, p. 92) denomina “fetichismo da mercadoria”. Na antropologia capitalista, a mercadoria “substitui” a pessoa humana. As relações sociais são relações mercadológicas de maneira que participar implica necessariamente em ser proprietário. Não é suficiente ser pessoa, o que importa é a mercadoria e o seu valor de troca.

Segundo Marx (2014), a atividade do homem transforma as matérias fornecidas pela natureza, porém, isso não altera sua essência. Entretanto, quando a matéria surge como mercadoria, atinge outro patamar, transformando-se simultaneamente em coisa perceptível e impalpável. O fato dos homens trabalharem uns para os outros faz com que o trabalho adquira também uma forma social. A relação social entre os produtores dá-se pela relação social dos produtos do trabalho. O mistério da mercadoria está no fato de que ela apresenta as características sociais do próprio trabalho dos homens como se estas fossem características objetivas e propriedades inerentes aos produtos do trabalho. Ocultam a relação social entre os trabalhos individuais dos produtores e o trabalho global, de forma que a relação social entre esses parece uma relação social do produto do seu trabalho.

As relações sociais não se dão entre pessoas nos seus próprios trabalhos, mas entre coisas. O objeto útil, produzido pelo trabalho, se torna objeto de valor a partir do momento em que passa a ser produzido em vista da troca e as pessoas só existem na função de representantes de mercadorias (Marx, 2014).

A consciência fetichizada-capitalista denota uma inversão de valores e, como já citado, o produto do trabalho transformado em mercadoria torna-se mais importante que o produtor. Não se reconhece no ser humano um valor ontológico, que o define e identifica, mas se lhe atribui um valor relativizado, vinculado àquilo que faz ou produz, a mercadoria de que é proprietário. Os que não são proprietários não são considerados “pessoa” e podem ser descartados. A consciência fetichizada-capitalista suscita a insensibilidade social onde o drama pessoal do excluído não provoca empatia. Essa antropologia fundamenta e justifica a concorrência, tanto em relação ao consumo quanto ao acúmulo de capital (Sung, 1992, p. 89).

Enquadram-se nessa categoria aqueles que não têm visibilidade social como o pobre, o fraco, o portador de deficiências, o idoso, a criança, o não nascido. A invisibilidade social solapa o direito de expressão, e os que são silenciados socialmente só têm valor mercadológico. Essa postura excludente tem suas raízes tanto na negação da alteridade geradora da falta de empatia e ausência de fraternidade, como no comportamento hedonista e em um conceito equivocado de liberdade individual. Esta compreensão das relações sociais é responsável por uma ética que justifica a eliminação do dispensável, do que seja motivo de desconforto, incômodo ou obstáculo à obtenção do objeto de desejo. O individualismo, o hedonismo e a compreensão do outro pelo seu valor mercadológico se dão num contexto de indiferença e insensibilidade. O excluído, por não ser considerado como detentor de dignidade humana, passa a gerar indiferença. Não existe solidariedade, pois este valor obrigatoriamente exige o reconhecimento da alteridade. Na medida em que a sociedade de mercado é mantida pelo desejo mimético, como veremos um pouco mais adiante, a solidariedade é substituída pela concorrência e o outro se torna um rival. O comportamento individualista, ao enfraquecer as relações sociais e fragilizar valores como confiança e credibilidade, predispõe à solidão com prejuízo pessoal, uma vez que o homem, sociologicamente, é definido como um animal social.

Como afirma Turner (2008), a distinção entre desejo e necessidade é cultural, mas nos encontramos em uma cultura que valoriza a posse e esta confere status. A posse desperta o desejo e acirra a concorrência. A rivalidade, que se estabelece na

concorrência, tem por raiz o desejo mimético, conceito desenvolvido por René Girard. Para Girard (2009), o desejo não é uma linha reta que liga o sujeito ao objeto, mas faz parte de uma construção triangular da qual participa também o mediador, modelo que indica os objetos que passam a ser desejados pelo discípulo/sujeito. O mediador, portanto, desperta o desejo. De acordo com Girard (2009), para que um vaidoso deseje um objeto, basta que seja convencido de que este é desejado por um terceiro ao qual é agregado certo prestígio. Esse terceiro é o mediador que se torna um rival. O mediador deseja o objeto e a mediação suscita um segundo desejo idêntico ao do mediador. São dois desejos concorrentes e o mediador desempenha simultaneamente o papel de modelo e obstáculo.

Girard (2009, p.109) afirma que “o desejo segundo o Outro é sempre o desejo de ser o Outro”, o que consiste no que ele nomeia como desejo metafísico. A posse do objeto desejado causa a decepção que é propriamente metafísica, ou seja, não muda o ser do sujeito, metamorfose esperada por esse e que não acontece. Isto leva o sujeito a eleger um novo objeto a ser desejado, pulando de desejo em desejo. Toda mímese ou imitação é potencialmente fonte de violência. Girard atribui a esse processo a violência das sociedades modernas.

A mídia vai se valer do fenômeno da mímese para a manutenção do status quo da sociedade mercadológica. Os objetos de desejo vão ganhando proporção descomunal, sendo apresentados como totalmente necessários à obtenção do status que os modelos são detentores. É o desejo mimético, que segundo Girard, ao ser manipulado pela mídia numa sociedade mercadológica, desvirtua a clara percepção da diferença entre desejo e necessidade, ocasionando um consumismo desenfreado que põe em risco a própria sobrevivência do planeta. O fenômeno da mímese aliado à consciência fetichizada-capitalista pode ajudar na compreensão, ao menos em parte, das outras faces da antropologia que se apresenta na sociedade hodierna.

Uma delas é a alteração da concepção teleológica uma vez que o paraíso a ser buscado não mais faz parte do plano transcendente pós-morte, mas sim do futuro mediado pelo progresso tecnológico responsável pela felicidade (Sung, 1998). O homem é divinizado e a teologia é reduzida à antropologia. Um Deus transcendente, imortal, é substituído por uma divindade imanente, mortal, o deus mercado, e alcançar a felicidade prometida por este justifica todos os comportamentos antropofágicos, a negação da ética e de valores morais norteadores uma vez que nada deve ser esperado para além dessa vida.

Segundo Rojas (2013, p.17), essa nova antropologia substitui uma civilização que chegou ao fim após a queda dos sistemas totalitários nos países europeus. Essa concepção de homem forjada pela pós-modernidade é por ele denominada “homem light” caracterizado por uma escassa formação humanista, superficialidade e frivolidade. O pluralismo cultural em rápida e constante mudança compromete seu discernimento o que o leva a adotar por critério de conduta a justificação de tudo como normalidade, tornando-o permissivo. O novo homem é materialista porque o “ter” lhe traz reconhecimento social; é hedonista, ou seja, viver bem a qualquer custo é seu código de comportamento; é relativista, tendo poucas regras adotadas de forma subjetiva e consumista que, segundo Rojas (2013, p.19), é “a expressão contemporânea da liberdade”.

A permissividade e o relativismo moral que o levam a encarar tudo como parte da normalidade o tornam indiferente aos problemas sociais, levando-o à passividade. A perda da capacidade de se indignar não o move para efetuar mudanças. O novo modelo de herói é o “triunfador”, que aspira ao poder, à fama e a um bom nível de vida, mesmo que para isso tenha que sobrepujar o outro (Rojas, 2013, p.20). Esse é o perfil de herói midiático, cujas motivações primordiais consistem no triunfo mediado pelo dinheiro e a relevância social. A perda dos referenciais o torna desorientado diante das grandes interrogações existenciais e a perda dos vínculos o torna voltado para o próprio prazer. A formação técnica é o critério de perfeição e é acesso ao consumo e à satisfação dos desejos.

Outro fato de relevância na avaliação antropológica na pós-modernidade é a massificação, em razão da qual se é levado a seguir os comportamentos ditados pela mídia. Essa massificação, a nosso ver, também é consequência da dificuldade em encontrar parâmetros que definam uma identidade própria. Segundo Rojas (2013), a moda torna-se o eixo de conduta. Os que se tornam modelos são pessoas que se destacam não por sua contribuição para a sociedade, mas por seu nível econômico e social ou grau de exposição midiática.

As teorias sociais levantam a questão em torno dessa fragmentação da identidade na sociedade pós-moderna. As antigas identidades, responsáveis pela estabilização da sociedade, estão em declínio. O indivíduo, antes visto como um sujeito unificado, agora se encontra fragmentado pelo surgimento de novas identidades. Esse fenômeno é decorrente de um amplo processo de mudanças, abalando os referenciais que mantinham a sociedade estável. Para os sociólogos que concordam com essa teoria, um tipo de transformação estrutural tem mudado a sociedade a partir do século

XX, fragmentando conceitos que anteriormente fundamentavam de maneira sólida os lugares dos indivíduos sociais. São conceitos culturais de etnia, gênero, classe, sexualidade, raça e nacionalidade. A própria identidade pessoal está abalada, de forma que a ideia que fazemos de nós próprios como sujeitos integrados se torna confusa. A perda dessa estabilidade de si é denominada de deslocamento ou descentração do sujeito. A crise de identidade é esse duplo deslocamento do indivíduo de seu lugar no mundo social e cultural e de si mesmo (Hall, 2005).

Um fator importante nesse processo é o caráter dinâmico da sociedade moderna e uma das características mais óbvias que a separa da cultura e modo de vida pré-moderno. As tendências globalizantes são inerentes a esse dinamismo. “Eu” e “sociedade” se inter-relacionam num meio global. O eu se torna um projeto reflexivo e sua construção vai se modificando de acordo com as informações recebidas das práticas sociais que estão em constante mudança. Nas sociedades pré-modernas os valores eram passados de uma geração a outra, sendo que nas culturas tradicionais frequentemente se davam em ritos de passagem (Giddens, 2002, p.27).

A globalização é o fenômeno que tem deslocado as identidades culturais nacionais. Mas ao se falar em deslocamento da identidade nacional deve-se ter em mente que esta não é exatamente unificada porque em uma mesma nação subsistem povos e culturas diferentes. Como consequência do fenômeno de globalização dá-se a desintegração das identidades nacionais resultante do crescente processo de homogeneização cultural, não obstante a resistência à globalização com o surgimento de novas identidades híbridas (Hall, 2005).

Segundo Giddens (2002, p.22), um dos elementos que explica o caráter dinâmico da vida social moderna é a separação de tempo e espaço. O espaço e o tempo são coordenadas importantes para todas as culturas, mas em situações pré-modernas ambos se conectavam através da “situacionalidade do lugar”. Hall (2006) afirma que o espaço e o tempo são as coordenadas básicas de todos os sistemas de representação social. Os lugares, nos quais temos raízes, permanecem fixos, mas o tempo pode ser rapidamente cruzado pelos modernos meios de comunicação e locomoção. Na medida em que as culturas nacionais se tornam expostas a influências externas, ou seja, sofrem infiltração cultural, fica mais difícil conservar as identidades culturais intactas.

Não obstante estes deslocamentos, vários estudiosos não veem a tendência a uma homogeneização cultural pelo fato de que a globalização não é um fenômeno homogêneo. É mais seguro falar em novas identificações globais e novas identificações locais.

Essa fragmentação da identidade tanto individual quanto social e cultural leva a uma perda de parâmetros para a autocompreensão, enquanto ser da espécie humana, sendo mais um fator de predisposição ao relativismo moral, uma vez que não se reconhece uma essência verdadeiramente humana que sirva de referencial. Da mesma forma, a negação das tradições e o não reconhecimento do passado histórico fazem com que o indivíduo perca suas raízes, e seu julgamento moral passa a ser fundamentado por uma questão estatística: o que é comum passa a ser reconhecido como normal ético. A superficialidade das relações interpessoais se expressa também na sexualidade. Esta é entendida de forma reducionista, desvinculada da afetividade. A relação afetiva provoca vínculos e responsabilidade em relação ao outro, levando a um envolvimento, porém as relações interpessoais na sociedade mercadológica pautam-se pela superficialidade. A sexualidade desvinculada da afetividade reduz a relação sexual ao seu aspecto meramente lúdico, desprovida de responsabilidade pessoal e social. Ocorre uma erotização da sociedade incentivada pela mídia. É o que Rojas (2013, p.57) designa como “sexualidade light”, denunciando um consumo e uma idolatria do sexo, comportamento midiaticizado.

Até aqui, buscou-se fazer um diagnóstico do homem e sua antropologia na pós-modernidade, com a ajuda da percepção desse momento histórico por vários autores com o objetivo de procurar compreender a exaltação da autonomia na sociedade hodierna. O status quo é perpetuado por interesses econômicos e pelo mass media colocado a serviço do mercado. A ideologia de mercado necessita do consumidor e este deve ser permanentemente inculturado, portanto, dependente do apelo midiático. Para se formar um consumidor que mantenha o mercado ativo, ou um bom consumidor, é necessária a formação de um perfil. Este perfil acaba forjando uma identidade cuja primeira característica é a baixa autoestima. A mídia deve assegurar que o valor do ser humano é extrínseco a ele, ou seja, dependente de sua posição na sociedade de mercado em que o ter sobrepuja o ser. Deve parecer claro que ninguém tem valor ontológico e que a impossibilidade de participar plenamente do mercado significa fragilidade social e exclusão. Dessa forma, torna-se vulnerável o excluído social, e sua vida não tem valor em si, podendo ser eliminada na medida em que este não cumpre o papel social que dele se espera.

A segunda premissa para a formação do consumidor é o hedonismo. Quanto mais hedonismo e dependência do prazer, maior será o consumo. A mídia deve assegurar que a mensagem de que cada um deve buscar o máximo prazer pessoal possível e evitar todo e qualquer sofrimento seja internalizada. Nesse sentido se estabelece implicitamente que todo aquele que causar mais dor do que prazer pode ser preterido ou eliminado. Sem entrar na consistência das concepções originárias de Stuart Mill sobre o utilitarismo, vários autores como Sgreccia (2015), atribuem a esse termo a legitimação de reduzir tudo à praticidade nas relações e negociações como um fundamento ético preponderante. Segundo Ferrer e Alvarez (2005, p. 293) “a influência do utilitarismo no pensamento contemporâneo não tem necessidade de nenhuma demonstração”. Esses autores afirmam que o termo “utilitarismo” reúne uma ampla gama de teorias éticas que tem o princípio de utilidade ou da maximização da felicidade como critério de moralidade. Conseqüentemente as ações humanas que maximizam a felicidade ou bem-estar e minimizam a dor e o sofrimento para o maior número de pessoas, seriam moralmente boas (Ferrer; Alvarez, 2005, p. 293; Costa, 2004, p. 18). Conforme Ferrer e Alvarez (2005, p. 363), se o utilitarismo for aplicado de maneira “dura e coerente”, pode justificar que uma pessoa “possa ser usada como meio para realizar fins sociais que redundem em maior felicidade para o maior número.” Chamadas ou não de utilitarismo, essas concepções obviamente contradizem os grandes avanços éticos particularmente coligidos pela Declaração Universal dos Direitos Humanos de 1948 e mais recentemente pela Declaração Universal de Bioética e Direitos Humanos.

A terceira premissa é o individualismo intimamente ligado à concorrência. O individualismo tem raízes no desejo mimético. A ideologia de mercado de certa forma promove uma seleção das pessoas. Os que fazem parte do sistema são os vencedores, e os excluídos sociais, os ditos perdedores. A própria alcunha de “perdedor” culpabiliza o excluído pela situação em que se encontra. A ideologia de mercado se autoabsolve. A existência dos vencedores só é possível havendo perdedores, portanto a relação entre as pessoas em uma sociedade mercadológica é de concorrência, e não de fraternidade. O outro é alguém que deve ser derrotado, para que se conquiste a alcunha de vencedor, título cuja obtenção justifica o uso de qualquer meio, até a objetivação do outro, destituindo-o de sua dignidade ontológica. A relacionalidade é negada em nome do individualismo. Este também tem uma face cruel, na medida em que é responsável pelo isolamento social. As relações sociais são predatórias e, portanto, tênues. Relacionar-se ou não com o outro está na dependência da utilidade

pessoal que este possa ter. A gratuidade também está excluída nesse contexto, pois parece inconcebível uma relação que não envolva troca de mercadoria, podendo esta ser a própria pessoa do outro. Esse fenômeno de seleção é o que Costa (2004, p. 70) chamou de “darwinismo social”.

Pode-se compreender a exaltação da autonomia que emerge desse ethos e o significado que adquire, oriundo de tal epistemologia. Ser autônomo implica ser individualista e hedonista. Sacrifício, gratuidade e responsabilidade pessoal pelo outro são vistos como entrave à autonomia e ameaça à liberdade individual.

Relacionalidade como fundamento do conceito de autonomia

Pelo que expusemos anteriormente, mostramos as exigências da relacionalidade implícitas nas concepções kantianas de autonomia, e algumas características de concepções vigentes que levam a reduzir a autonomia ao âmbito individual. Uma fundamentação sobre a própria relacionalidade constitutiva do ser humano pudemos desenvolver em outros estudos (SILVA, 2017a; SILVA, 2017b; SILVA, 2018), cuja exposição extrapolam as dimensões desse artigo. Aqui nos atemos ao realce de algumas afirmações. O ser humano é um ser relacional cuja práxis se traduz em uma interação dinâmica interpessoal onde, ao modificar o outro, modifica-se também neste processo. A relacionalidade interativa, do ponto de vista ético, pressupõe a autonomia das pessoas, ao mesmo tempo em que tem por exigência a responsabilidade e a justiça. Na realidade, estes três princípios bioéticos inexistem separados. Tal relacionalidade com tais exigências se dará conseqüentemente na reciprocidade, pelo reconhecimento da dignidade de seus sujeitos nela atuantes. Sem essa reciprocidade seria uma relação de opressão, entre um superior e um inferior, um mais digno e outro detentor de menor dignidade. Para que essa relação seja recíproca, a dignidade não pode ser assumida como simples atributo social, extrínseca, mas de certo modo ontológica, intrínseca ao ser humano. Subentende-se aqui a dignidade do homem que advém de sua própria natureza. Não depende do que faz ou que lhe outorguem. É oriunda da sua condição de ser da espécie humana, inegável atributo universal a todo ser humano e fonte dos direitos humanos.

O fundamento dos direitos humanos é o ético: o valor da dignidade humana. A relacionalidade assim entendida se dá entre dois igualmente dignos. Essa igualdade não depende dos atributos físicos ou morais dos seres que se relacionam, mas tão somente de sua dignidade intrínseca que a condição humana lhes confere. Uma relação

ética entre sujeitos morais pressupõe a liberdade, uma vez que a relacionalidade ética se contrapõe a uma situação de opressão. Na filosofia kantiana, a heteronomia se contrapõe à liberdade da vontade. A liberdade moral é constitutiva da autonomia moral. Mas o exercício da autonomia se dá sempre de forma relacional. Sou autônomo em relação a outro. A autonomia é um princípio advindo da condição relacional do ser humano, portanto não pode, como princípio bioético, estar desvinculado da justiça e da responsabilidade. A relacionalidade pressupõe que eu me responsabilize pelo outro, em não ferir sua autonomia, sua dignidade, o que só é possível na justiça. Portanto, estes três princípios não podem ser desvinculados. É essa dignidade intrínseca do ser humano que exige respeito, e é o fundamento de seus direitos universais, legítimos e inalienáveis. A lei moral se fundamenta na autonomia da vontade do ser humano, sujeito desta lei, como vontade livre. Portanto, reafirmamos que a relacionalidade só pode se dar na reciprocidade, pela qual se respeita a dignidade de cada ser autônomo.

A título de síntese

Relacionalidade e autonomia se pressupõem e têm por exigência a responsabilidade e a justiça, princípios bioéticos que inexistem separados. Para Kant, a autonomia é base indispensável para a moralidade, pois a heteronomia destrói a liberdade da vontade, e assim afeta a responsabilidade do agente moral. No imperativo da razão para o exercício ético da autonomia, a relacionalidade se faz presente no pensamento de Kant particularmente pela exigência de responsabilidade do agente moral: a moralidade exige do agente moral a perspectiva do outro em dimensão de universalização, como centro, cujo bem deve ser sempre buscado, implicando em assumir todo ser humano como um fim em si mesmo e nunca como simples meio. O pensamento kantiano versa aqui sobre a formalidade do ato moral centrada na autonomia do agente onde a relacionalidade está desse modo presente, com suas exigências éticas que não arrefecem mesmo diante da possível fragilidade do outro, o que coloca o exercício ético da autonomia guiado pelos princípios da responsabilidade e da justiça. As iniquidades persistentes no mundo atual e particularmente em nossos contextos latino-americanos são certamente parte consequente de concepções que exaltam a importância da autonomia dos indivíduos desvinculada de suas exigências de relacionalidade de onde nascem os princípios éticos.

Este artigo foi desenvolvido no âmbito do Grupo de Pesquisa: Fundamentos da Bioética na Atividade Profissional. Linha de Pesquisa: Fundamentos da Bioética.

Referências

1. Beauchamp T, Childress J. Princípios de Ética Biomédica. 3ª. Ed. São Paulo: Loyola. 2013. 574p.
2. Costa A. O fracasso da globalização. São Paulo: Ideias e Letras, 2004. 160p.
3. Giddens A. Modernidade e identidade. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editora, 2002. 233p.
4. Girard R. Mentira Romântica e Verdade Romanesca. São Paulo: É Realizações Editora, 2009. 366p.
5. Hall S. A identidade cultural na pós-modernidade. 10. ed. Rio de Janeiro: DP&A, 2005. 97p.
6. Hottos G. Do renascimento à Pós-Modernidade. São Paulo: Ideias e Letras, 2008. 695p.
7. Kant I. Crítica da razão prática. São Paulo: Editora Martin Claret, 2005. 636p
8. Marx K. O Capital. Vol 1. 33ª ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2014. 571 p.
9. Rojas E. O homem moderno. A luta contra o vazio. Paraná: Editora do Chain, 2013. 165p.
10. Schneewind J. A invenção da autonomia. Rio Grande do Sul: Editora Unisinos, 2005. 667p.
11. Sgreccia E. Manual de Bioética: fundamentos e ética biomédica. 4ª ed. São Paulo: Loyola, 2015. 689p.
12. Silva M. Autonomia e relacionalidade na ética da reprodução humana: perspectivas críticas de bioética. 2017. 264f. Tese (Doutorado em Bioética) – Centro Universitário São Camilo, São Paulo, 2017a.
13. Silva M, Anjos M, Fernandes A. Autonomia e relacionalidade na reprodução humana. REB: Revista Eclesiástica Brasileira. Rio de Janeiro, v.77, n.307, p. 556-576, jul./set. 2017b.
14. Silva M. Diretivas Antecipadas da Vontade. In: Perini, Carla Corradi; Esperandio, Mary Rute Gomes; Souza W, organizadores. Bioética e Tanatologia. Curitiba: Editora Prismas. 2018. p. 67-98.
15. Sung J. Deus numa economia sem coração. Pobreza e neoliberalismo: um desafio à evangelização. 3ª ed. São Paulo: Paulus, 1992. 143p.
16. _____. Desejo, mercado e religião. 2ª ed. Rio de Janeiro: Vozes, 1998. 224p.
17. Turner B. Corpo e sociedade. São Paulo: Ideias e Letras, 2014. 450p.

Recebido em: 26/03/2018. Aprovado em: 13/09/2018