

## AUTONOMIA E RESPONSABILIDADE DA PESSOA <sup>1</sup>

PROF. DOUTORA M. PATRÃO NEVES <sup>2</sup>

O tema geral proposto para esta manhã de reflexão é o da identidade da pessoa no contexto da genética - ciência de ponta do presente e do futuro cujo domínio, atrevo-me a dizer, será progressivamente traçado nos seus contornos pelo confronto contínuo entre os poderes, inéditos (técnico-científicos), a conquistar e os limites, imemoriais (da condição humana), a reconhecer. O desenvolvimento irreprimível da genética, quer enquanto investigação fundamental (sobretudo através do projecto do genoma humano), quer na sua aplicação técnica (através da engenharia genética) interpela o homem tanto na sua identidade singular como na da humanidade universal. É o essencial desta identidade, que quotidianamente vivemos e realizamos, que importa agora redescobrir e redefinir para respeitar e preservar, sob o risco de, esquecendo-a, nos perdermos.

Neste sentido, deter-nos-emos primeiramente na natureza e significação dos novos poderes do homem protagonizados pela genética, como prelúdio da reivindicação do princípio da autonomia na determinação da

---

1. Comunicação apresentada no IV Seminário do Conselho Nacional de Ética para as Ciências da Vida, dedicado ao tema *Poderes e Limites da Genética*, e que se realizou durante os dias 17 e 18 de Novembro, em Lisboa.

2. Professora de Filosofia na Universidade dos Açores.

identidade pessoal. Passaremos de imediato ao objecto e sentido dos deveres enunciados pela ética na sua aplicação à vida, como prenúncio da proposta do princípio da responsabilidade como indispensável na definição da pessoa. Será - segundo defendemos - no entretecer da autonomia e da responsabilidade que renasce a identidade da pessoa.

## **1. O homem, entre o poder e o dever**

São os mais recentes poderes conquistados pelo homem através da genética, e principalmente as perspectivas que esta vai abrindo para um futuro não longínquo, que nos impelem a reflectir sobre a realidade maximamente íntima e comumente partilhada, este singular universal que é a nossa identidade.

Esculpida ao longo dos séculos pelo cinzel do poder, a imagem que o homem de si mesmo foi construindo assemelha-se hoje à de Prometeu desagrilhado. Urge agora empregar também o buril do dever que, na sua acção suave e vigorosa, encontre a fidelidade da expressão, restituindo ao homem a dimensão da sua humanidade ameaçada.

### ***1.1. Os novos poderes (ou acerca de Prometeu desagrilhado) \****

Partimos, pois, da afirmação de uma relação ancestral entre o poder de que o homem se vai tornando senhor e a imagem de si mesmo de que é autor.

Nos primórdios da história do homem, e no curso do seu processo de hominização, ele vai-se libertando do sincretismo da natureza, através do domínio que sobre ela começa a desenvolver, numa acção de contínuo distanciamento, indispensável à consciencialização da individualidade do ser. Este processo de distanciamento da natureza, que converte o ser natural em sujeito do conhecimento, prolongando-se, conduziu a um concentrar-se progressivo do homem sobre si mesmo, no estabelecimento de um antropocentrismo alargado. O poder sempre crescente que o homem foi alcançando sobre a realidade circundante contribuiu decisivamente para a imagem que de si formou como ser superior aos demais e valor supremo da natureza - do que a tradição humanista ocidental é reflexo <sup>1</sup>.

\* Expressão de Hans Jonas cujo sentido inspira o texto que se segue.

1. Tomamos a noção de "humanismo" na sua acepção mais ampla, como exprimindo essencialmente uma fé no homem, assumindo a sua promoção teórica e a sua defesa ética ("Humanisme", in *Encyclopédie Philosophique Universelle*, II. Paris, P.U.F., vol. I, 1990).

Hoje, porém, o poder de que o homem dispõe, particularmente no âmbito da genética, é de natureza diversa da tradicional, o que indicia uma paralela alteração qualitativa na concepção que o homem tem de si próprio.

Sem dúvida que, sob a anterior perspectiva historicista e evolucionista, os novos poderes da genética corresponderiam, tão somente, a um grau superior de complexidade e de amplitude do sempre contínuo progresso civilizacional do homem. Não se justificaria, pois, qualquer mudança significativa na sua concepção, mas antes o reforço dos seus traços dominantes característicos. Sob o ponto de vista da análise do progresso tecnológico, as transformações são evidentes, não somente na extensão do seu domínio, mas na natureza do seu procedimento, não somente na capacidade do seu exercício, mas no objecto da sua acção - transformações de que a genética constitui o exemplo mais acabado. Esta não se limita à construção e utilização de objectos ou de meios de acção e à sua aplicação a realidades cada vez mais vastas e de um modo cada vez mais eficaz, à semelhança do progresso técnico-científico tradicional que sempre consistiu na instrumentalização de meios para concretização de fins antecipadamente delimitados. Através da genética, tomada na sua dimensão aplicada como engenharia genética, o homem é agora capaz de intervir ao nível da vida, quer considerada globalmente como natureza, quer na diversidade dos existentes, e tanto na sua produção e sustentação artificial, como mesmo na sua recriação. Microorganismos, plantas e animais, a todos é possível "engenheirar" (termo que tenho ouvido ao Professor Lufs Archer) com um sucesso inversamente proporcional à complexidade do ser, de forma a estabelecer nele funções que naturalmente não executaria. É ao nível da constituição intrínseca dos seres, e não mais unicamente sobre a superfície exterior dos objectos, que o poder do homem agora se exerce, numa irrefutável transformação da sua natureza. Da instrumentalização do real avançou-se para a manipulação da vida.

Esta alteração da natureza do poder da acção humana (de instrumental para manipulador) traz também consigo uma nova significação, uma vez que não se trata mais, apenas, do esforço de adaptação do real às necessidades do homem, mas do desejo de re-inventar a vida, servindo interesses diversos. E, no domínio biotecnológico em que a ficção e a realidade se tendem a confundir, o homem pode transferir genes de um dado organismo para outro (mesmo de origem humana), criar novas formas de vida, transgénicas ou híbridas, ou simplesmente duplicar, clonar as existentes. O poder conquistado parece já não corresponder apenas a um maior desenvolvimento do humano, mas antes à usurpação da prerrogativa de Deus.

Consequentemente, altera-se também a imagem que o homem de si projecta: de criatura passou a criador, deambulando agora num mundo novo fabricado na ilusão da ausência de limites. E, não obstante, a imagem que a genética lhe transmite é contraditória. Afinal, o projecto do genoma humano, na sua ambição por alcançar uma cartografia total do homem, difunde e consolida a noção de que a pluralidade das expressões do humano possui sempre a sua correspondente nos genes - justificação última de todo o modo particular de ser<sup>4</sup>. Desta sorte, o espírito inovador por que o homem se define está sob ameaça de se converter num mecanicismo determinista. Por outro lado, as potencialidades exponenciais da aplicação da engenharia génica ao homem, não tanto na modalidade terapêutica, mas na de melhoramento, estimula a imaginação do homem para a produção de qualidades ausentes<sup>5</sup>. O esforço de aperfeiçoamento de si, das possibilidades atrofiadas, e de superação dos seus próprios limites - atitudes que têm vincado os contornos da condição humana - estão sob ameaça de se objectivarem numa lista de intervenções a pedido. Porque até o próprio homem se converteu de sujeito em objecto da genética, a sua identidade vê-se questionada pelos seus novos poderes. Será que o inédito poder criador do homem logrará igualar a sabedoria criacional de Deus, ou seremos também nós condenados a assistir à nossa própria destruição?

## ***1.2. Os novos deveres (ou acerca da dimensão ética do homem)***

Sabemos, todavia, que o poder não corresponde à expressão absoluta do homem, mas que este encerra outras dimensões constitutivas a que é preciso igualmente dar voz (sobretudo na situação em que a hegemonia do poder ameaça revelar-se catastrófica). Referimo-nos, em particular, à dimensão ética do seu ser, que se traduz pelo sentido do dever, na expe-

4. De facto, à medida que se progride no projecto do genoma humano, cada vez se torna mais evidente a inexistência de uma relação directa entre os genes (genotipo) e as características humanas (fenotipo). O fenotipo é não só um produto do genotipo mas também da complexa inter-acção deste com o ambiente circundante - relação em que se verificam eventos ocasionais que dificilmente podem entrar numa ponderação. Os genes, por si só e directamente, não determinam as características.

5. Refira-se, apenas a título de exemplo, a perspectiva de vir a aumentar a capacidade de memória ou a resistência a determinadas toxinas por via da engenharia genética. Note-se, por outro lado, que a distinção entre a intervenção terapêutica e de melhoramento se pode tornar, em algumas situações, pouco nítida (na procura de resistência à SIDA por intervenção da engenharia genética, por suposição).

riência interior de um constrangimento, de uma obrigação que impõe ao homem um dever-ser ou um dever-fazer. Se o aumento do poder é da competência da tecno-ciência e depende do nível de conhecimentos e capacidade técnica num dado momento disponíveis (tendo nós já apontado algumas das suas conquistas mais significativas), a intensificação do sentido do dever é da competência da ética e depende da formação e desenvolvimento da consciência, segundo determinados princípios de acção.

Permitam-nos que indiquemos, brevemente, as modalidades por que, cremos, a ética, ou o dever por que se exprime, se tem exercido face ao progresso da ciência, aos desafios do poder, para vir a concluir pela articulação desejável entre o poder e o dever (no sentido de não se travar o crescimento do poder, nem se subestimar a intervenção do dever). Consideramos serem três as diferentes modalidades por que a ética tem vindo a ser chamada a intervir no âmbito da ciência: através da imposição de limites, numa acção repressiva, determinada pelo medo do inédito; através da elaboração de regras, numa acção normativa, exigida por imperativos legais; através da educação da consciência, numa acção formativa, requerida pela dimensão ética do nosso ser <sup>6</sup>.

No domínio específico da ética aplicada à vida em que nos situamos, aquela foi inicialmente perspectivada como instauradora de limites, ao surgir como reacção ao excesso da interferência da tecno-ciência na existência humana. Face ao avassalador progresso das biotecnologias, assiste-se a uma crescente artificialização da vida em geral, do humano em particular, e também à multiplicação de perigos, mais ou menos previsíveis, em relação ao bem-estar ou mesmo sobrevivência do homem - aspectos que alimentam um sentimento de medo de que o inédito tradicionalmente se reveste. Não nos referimos necessariamente a um medo patológico que obscurece a inteligência - se bem que o medo, quando alimentado pela ignorância, possa conduzir a posições radicais, dogmáticas ou fundamentalistas, que se exprimem regra geral, no domínio em apreço, pela decisão de banir totalmente determinadas linhas de inovação científica pelo receio de alguns dos seus efeitos. Esta é - como sabemos - uma posição ainda hoje largamente difundida <sup>7</sup>.

6. Cada uma destas modalidades corresponde a um diferente grau de cumprimento da plenitude do desempenho possível e autêntico da ética.

7. Esta ideia vigora ainda fortemente na nossa sociedade, sobretudo veiculada pela generalidade da comunicação social: a informação acerca de inovações no domínio bio-tecnológico consiste, frequentemente, na apresentação sensacionalista da notícia, isto é, desfocada, terminando com um apelo à ética para que esta estabeleça as barreiras (limites) a não ultrapassar.

A ética aplicada à vida surgiu igualmente como exigência de reflexão sobre a natureza, finalidade e implicações da biotecnologia em geral, provocando o desaceleramento do dinamismo irreprimível do progresso desta, ao obrigá-la a confrontar-se consigo mesma, nas suas interrogações, dificuldades e previsões. Porém, não se procura deter o progresso, mas antes promovê-lo reorientando-o. A atitude mais comum a este nível consiste no ensaio de formulação de regras ou normas que modelem o comportamento humano, ou a enunciação de princípios que respondam à interrogação pelo fundamento do agir <sup>8</sup>.

Entretanto, o esforço de passar do nível do conselho ao da lei tem vindo a ganhar expressão crescente nos últimos anos. O objectivo consiste em revestir da força do direito as directrizes emanadas dos comités de ética. Este processo é afirmado como absolutamente necessário, uma vez que só a elaboração de legislação sobre a investigação e utilização biotecnológica poderá impôr o respeito pelos valores reconhecidos como determinantes para a preservação da imagem partilhada de homem, do seu carácter essencial. Converte-se, desta sorte, a necessidade ética em obrigação legal <sup>9</sup>.

A ética, quer como instauradora de limites, estimulada pelo medo, quer como enunciativa de normas a converter em lei pelo direito, manifesta-se ainda como um novo poder que se contrapõe ao poder da genética. E, todavia, a ética não se reduz a um contra-poder. A sua autenticidade e legitimidade situam-se no plano do dever ou do bem, em que se exprime primordialmente como consciência e se exerce habitualmente como sabedoria prática <sup>10</sup>.

Referimo-nos à consciência ética como o estado de vigília (permanente) relativamente à acção; e à sabedoria prática como a capaci-

8. Esta é a postura que caracteriza a actividade dos diversos organismos que se dedicam à reflexão ética aplicada: sejam locais, como as Comissões de Ética para a Saúde; sejam nacionais, como o Conselho Nacional de Ética para as Ciências da Vida; sejam internacionais, como o CDBI, Comité de Ética do Conselho da Europa, ou o CIB, Comité Internacional de Bioética da UNESCO.

9. Neste domínio o exemplo mais recente e prometededor é o da "Convenção para a protecção dos Direitos do Homem e da dignidade do ser humano relativa às aplicações da Biologia e da Medicina: Convenção sobre os Direitos do Homem e a Biomedicina", elaborada no seio do Comité de Ética do Conselho da Europa e apresentada para assinatura dos Estados membros em Abril de 1997, Oviedo.

10. A ética responde à questão "que devo fazer?" (e não à interrogação "que posso fazer?").

dade reflexiva e deliberativa sobre as diversas situações concretas, sempre inéditas, na consideração da acção quanto à sua intencionalidade, natureza e consequências. É neste plano ampliado da reflexão, sensível aos desafios que a genética coloca à acção, que se descobre o alargamento necessário do objecto do dever: a consideração do homem como autor e fim da moralidade abre-se agora à consideração de todo o existente sobre o qual o poder radicalmente metamorfoseador se exerce, à consideração de toda a natureza como valor e, assim também, como objecto do dever. Paralelamente, o dever exerce-se agora não apenas no sentido de respeitar o homem, no valor incondicional de que se reveste como sujeito da moral, mas abre-se a um respeito alargado a todas as formas de vida, na exigência da sua protecção. Nesta perspectiva, importa reconhecer que as restrições do dever ao poder não são impostas de fora para dentro, como algo de postíço, mas são exigidas de dentro para fora, requeridas pelo próprio homem, no curso do seu desenvolvimento e como condição indispensável para a plena realização do si.

De facto não há, nem pode haver, contradição real entre o exercício do poder e a reivindicação do dever, ambos constituindo dimensões inalienáveis do humano que se articulam no plano da consciência, delineando o domínio em que o homem se pode vir a realizar como ser moral, na construção da sua identidade pessoal.

## **2. A identidade da pessoa**

A relação de mútua (e necessária) presença agora estabelecida entre o poder e o dever, como linhas indeléveis da imagem que de si o homem constrói, reflecte-se, de algum modo, na relação a apresentar entre a autonomia e a responsabilidade, como princípios inalienáveis da constituição da identidade da pessoa, isto é do carácter próprio que o homem adquire através da sua acção.

Neste sentido, podemos adiantar que a autonomia constitui expressão do poder da pessoa através do qual esta se afirma na sua individualidade; e a responsabilidade constitui expressão do dever, através do qual a pessoa se integra e inter-age na comunidade a que pertence. Será na convergência destes dois princípios que se descobre a identidade da pessoa, ou seja, o traço unitário essencial que caracteriza o homem como ser singular e que o define como membro da humanidade.

## 2.1. Autonomia (ou acerca do poder do homem)

A autonomia, designando etimologicamente a autoria do homem da lei a que se submete, tem sido ao longo dos tempos o traço dominante da identidade do próprio homem e fundamento da sua dignidade. A lei dos homens (*nomos*) surge ao lado da lei na natureza (*physis*) desde que se estruturam as primeiras formas de governo da sociedade e a exortação para que o homem se conduza de acordo com a parte mais excelente da alma é tematizada desde o período antropológico da filosofia antiga. A razão é, então, identificada como específica ao homem, enquanto faculdade que conhece os princípios e que orienta a acção de acordo com essas verdades. Manifestamente com os estóicos, e em particular com Sêneca, é digno de respeito o homem que se conduz na vida por meio da razão.

A razão é sempre princípio de inteligibilidade universal, quer na Antiguidade grega em que ela reflecte a harmonia do cosmos, quer no medievalismo cristão em que nela transparece a lei divina. A valorização do elemento pessoal, singular, na auto-determinação do homem, ocorre com a introdução da noção de vontade, já sob a influência do cristianismo. A vontade, como expressão de um querer individual, é então associada à universalidade da razão na unidade (irreduzível) do acto moral. É este concurso mútuo e indispensável da razão e da vontade no âmbito da moralidade que, já na contemporaneidade, Kant virá a fixar no seu clássico conceito de autonomia.

A autonomia kantiana exprime a propriedade que a vontade tem de ser para ela própria a sua lei, numa total identificação entre a vontade e a razão <sup>11</sup>. Só neste sentido a autonomia se constitui como princípio supremo da moralidade. Isto é, só neste sentido o conceito de "autonomia" exprime a universalidade da lei que a todos comanda singularmente na coincidência perfeita da mais rigorosa submissão e da mais absoluta liberdade <sup>12</sup>. Desta sorte, o homem converte-se em legislador universal, revestindo-se de um

11. A vontade, que é verdadeiramente boa, é absolutamente desinteressada, pelo que não pode ser determinada por qualquer inclinação, mas apenas pelo dever, enquanto necessidade da acção por respeito à lei. A boa vontade é única e exclusivamente determinada pela razão; é uma vontade racional.

12. É na *Fundamentação da Metafísica dos Costumes* (1785) que Kant apresenta a autonomia da vontade como princípio supremo da moralidade; na *Crítica da Razão Prática* (1788), Kant procurará fundamentar transcendentemente o princípio da moralidade na liberdade.



valor incondicional que Kant designa por dignidade - qualidade de ser fim em si mesmo comum a todo o ser racional.

A noção de "autonomia", designando o uso pleno da razão e o exercício amplo da liberdade, perpetua-se na tradição ocidental como princípio fundamental da vida moral e da identidade da pessoa. Porém, é fulcral reconhecer que o genuíno sentido kantiano legitimador da autonomia como princípio da moralidade se vai perdendo. A autonomia vai-se convertendo num ideal moral, perdendo-se como condição da moralidade; vai-se convertendo numa capacidade psicológica, perdendo-se como condição da pessoa. Além disso, articulando sempre no seu conceito a exigência da razão e da liberdade, a autonomia será fortemente moldada pela teoria moral e política do individualismo liberal, passando a exprimir-se comumente integrada na linguagem dos direitos. Mas então vai-se convertendo em objecto de reivindicação, perdendo-se como traço da identidade da pessoa.

É o sentido desta inflexão que vai ser fortemente vincado (e divulgado de uma forma absolutizante) no âmbito da reflexão ética biomédica ou bioética tal como esta emerge a partir da década de 60, nos Estados Unidos. Nesta perspectiva importa assinalar o marco decisivo que o *Belmont Report*, de 1974, constitui - relatório/síntese da *National Commission for the Protection of Human Subjects and Behavioral Research*, nomeada pelo Congresso Norte-Americano, e que, entre outros aspectos, sistematiza três princípios fundamentais legitimadores da investigação, a saber: o respeito pelas pessoas, a beneficência e a justiça. O respeito pela pessoa implica o reconhecimento da sua autonomia que surge então, em termos gerais, como capacidade do indivíduo, racional e livre, de tomar decisões acerca de si próprio. Ainda no plano teórico, o modelo principalista, de Beauchamp e Childress, desde a sua primeira versão de 1979<sup>13</sup>, apresenta quatro princípios *prima facie* - beneficência, não-maleficência, justiça e autonomia - entre os quais, e em caso de conflito, ganha supremacia o da autonomia. Este conceito refere-se então, inequivocamente, à capacidade de auto-determinação do indivíduo - sentido por que o princípio da autonomia vem a ser amplamente divulgado e se implanta fortemente no espaço anglo-americano, mas também em muitos paí-

13. O modelo principalista é apresentado e divulgado por Tom Beauchamp e James Childress em *Principles of Biomedical Ethics*, cuja primeira edição é de 1979. Entretanto, surgiram até hoje a público mais três edições, todas elas significativamente revistas em aspectos diversos.

ses europeus. A autonomia é assumida como um valor fundamental e um direito básico de todo o indivíduo.

O que aqui se nos afigura determinante é a transição do princípio da autonomia de uma dimensão universal para uma dimensão puramente individual. A autonomia da pessoa não consiste mais na coincidência das máximas individuais com a lei universal, mas no poder de decisão individual (auto-determinação).

No plano prático, e especificamente no domínio da experimentação humana e da prática clínica em que o princípio da autonomia se aplica, ele exerce-se como direito que assiste a todo o indivíduo racional e livre de, conhecendo a verdade, optar pelo curso de acção a tomar. Este é o princípio invocado, por exemplo, tanto para a recusa de tratamento - podendo contribuir quer para o alívio de um sofrimento injustificado, quer para o apressar de uma morte evitável -, como para a exigência de tratamento - podendo contribuir quer para a prática da justiça, quer para o desperdício de recursos <sup>14</sup>. No plano da genética, quer na sua vertente de investigação fundamental, quer na da sua aplicação, o princípio da autonomia, tomado isoladamente, pode justificar a prossecução de determinadas linhas de investigação que antevêm benefícios muito restritos e direccionados para interesses particulares, do que será paradigma a engenharia genética de melhoramento.

Brevemente, podemos dizer que o direito de autonomia se exerce no acto de consentimento informado (ou esclarecido), que o indivíduo concede ou nega em relação ao que lhe é próprio; e que a autonomia, enquanto princípio, é reconhecida no respeito pela decisão que o indivíduo toma em relação a si mesmo. Admite-se, entretanto, uma restrição importante que se designa por "incompetência", aplicando-se na ausência de capacidade racional adaptada e/ou de exercício livre da vontade. Será negada a competência para autonomia, por exemplo, a deficientes mentais ou a indivíduos sob depressão, que desta sorte verão negada igualmente a sua dignidade de pessoas. O facto de alguns indivíduos se verem diminuídos ou até destituídos de autonomia é explicitamente tematizado, por exemplo, por Engelhardt, que assim exclui esses indivíduos dos elos de obrigações em que consiste a comunidade moral <sup>15</sup>.

14. Numerosos exemplos da diversidade de sentidos de acção decorrentes da aplicação do princípio da autonomia são-nos dados no âmbito da prática clínica norte-americana.

15. Para Tristram Engelhardt, em *The Foundations of Bioethics* (1986), nem todos os homens são pessoas, uma vez que nem todos dispõem de capacidade racional ou são auto-conscientes. Estes homens pertencem, obviamente, à espécie humana, mas não à comunidade moral, incapazes que são de se tornarem agentes morais.

O princípio da autonomia, tal como tem feito escola no domínio da bioética e, definitivamente, quando radicalizado, isto é, tomado isoladamente, não só se colocou ao serviço de interesses individuais diversos, como se tornou também factor de exclusão ou de destituição de alguns indivíduos da categoria de pessoa - contrariando assim radicalmente a aceção kantiana do termo. Neste contexto, importa considerar um outro princípio que tenda a negligenciar interesses ou benefícios decorrentes do seu sentido de acção, que tenda a ampliar a extensão da comunidade moral - anulando os excessos da autonomia. Este princípio perfila-se como sendo o da responsabilidade.

## 2.2. *Responsabilidade (ou acerca do dever do homem)*

A responsabilidade é um conceito ainda extremamente recente na sua especificidade moral, mas que traduz uma ideia ancestral na história do pensamento humano. Primeiramente, encontramos na Antiguidade, a noção de causa como imputabilidade da acção, sentido que, bem mais tarde, o Direito virá a fixar sob o termo de responsabilidade, tornando-o, na sua literalidade, originário do contexto jurídico. No curso deste processo observa-se sempre o sentido etimológico de responsabilidade como "capacidade de responder pelos actos",

Esta ideia que liga o sujeito, como causa, à sua acção livre, perpassa a história da filosofia, mas a responsabilidade só encontrará condições para assumir uma dimensão moral na sequência da tematização da liberdade, a que se assiste na contemporaneidade: a responsabilidade explicita-se então como consequência da liberdade da pessoa.

Entretanto, mais recentemente, e no desenvolvimento da sua constitutiva dimensão moral, a responsabilidade, sem rejeitar o seu sentido tradicional de imputabilidade, ultrapassa-o e apresenta-se também como apelo. Isto é, a responsabilidade não se esgota mais na obrigatoriedade de responder pela acção realizada, mas abre-se a uma obrigatoriedade mais vasta de responder pelo que interpela o homem, na sua condição de homem<sup>16</sup>. Preserva-se a etimologia do termo e amplia-se a sua significação, numa

---

16. O novo sentido de "responsabilidade", como resposta a um apelo (do outro, do Infinito) é tematizado extensamente e de forma marcante por Emmanuel Lévinas, sobretudo em *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence* (1974). Para Lévinas a ética é responsabilidade, é a relação não violenta do eu ao outro que se dá no rosto, relação que se traduz pelo termo "responsabilidade".

clara acentuação da sua natureza inter-subjectiva. É-se responsável por e perante, responde-se por e perante o que pressupõe que não se está só.

Este alargamento na concepção de responsabilidade, do sentido estrito de imputabilidade para o mais amplo de resposta a um apelo, assinala um descentramento do individualismo, a que a indissociabilidade da liberdade e da responsabilidade pode conduzir: diz-se que cada indivíduo é responsável por si, pela sua acção, pela sua liberdade. A atenção centrada sobre o sujeito da liberdade desloca-se então (preferencialmente) para a consideração da realidade que interpela a responsabilidade do homem. Trata-se de um novo centramento, qual revolução copernicana, a que, aliás, corresponde uma outra inversão, particularmente significativa para o nosso domínio em apreço: a da implicação kantiana do poder pelo dever, para a implicação de Jonas do dever pelo poder (inversão sublinhada por este último).

Em Kant é o dever, expresso pela lei moral (imperativo categórico), que determina o poder da autonomia da vontade (da razão). Já no contexto da nova acepção de responsabilidade, protagonizada excelentemente por Hans Jonas, é o poder (da técnica) que implica o dever. Jonas dirá que é aquele que mais pode, nomeadamente, aquele que detém maior poder tecnológico, que mais deve, aquele que tem mais responsabilidades. Não se trata, com efeito, de um mesmo sentido e objecto do poder, em Kant e em Jonas, mas a inversão da relação entre o poder e o dever não deixa de ser significativa ao revelar o poder como corolário da moralidade sob o signo da autonomia, e o dever sob o signo da responsabilidade.

Para Jonas, a responsabilidade por que se enuncia o dever constitui o fundamento de toda a relação humana <sup>17</sup>, cujo arquétipo consiste na relação parental: é o recém-nascido que, da mais absoluta ausência de poder, apela à responsabilidade do pai, que tudo podem. A responsabilidade exprime a obrigação da acção determinada pelo poder. Só quem pode, deve; e os que nada podem, nada devem - são objecto da responsabilidade dos que podem, aqueles a quem tudo é devido. Daí que Jonas rompa com a correlação tradicional entre direitos e deveres ao mesmo tempo que elege o frágil, o vulnerável, o perecível como novo objecto da responsabilidade <sup>18</sup>. Com esta

---

17. Hans Jonas desenvolve e sistematiza a sua ética da responsabilidade muito principalmente em *O Princípio Responsabilidade. Uma ética para o agir técnico*, de 1979.

18. É todo o existente no seu modo de ser que impõe a responsabilidade como obrigatoriedade de protecção da vida ameaçada. É a fragilidade e a vulnerabilidade do ser que afecta o homem e, assim, o destina à responsabilidade. É esta fragilidade e vul-

nova concepção de responsabilidade estreitam-se os elos de obrigações no seio da comunidade moral da qual ninguém é excluído.

A consideração do princípio da responsabilidade no domínio da ética aplicada à vida não se encontra sistematizado sob uma intencionalidade operatória, nem amplamente divulgado. No entanto, o próprio Jonas refere-se-lhe especificamente no âmbito do progresso da genética<sup>19</sup> em que, devido à preponderância do dever sobre o poder e ao novo objecto da responsabilidade, esta se vem a estender do domínio tradicional do humano à totalidade dos viventes na natureza, e se projecta para além da imediatez do presente para um futuro longínquo que contempla as gerações vindouras. O princípio da responsabilidade domina, desta sorte, todas as áreas em que a genética é hoje capaz de intervir, incidindo sobre as consequências futuras da sua actividade presente, desde a produção de novos organismos, às plantas e animais transgénicos e à investigação da engenharia genética humana ao nível das células germinais. Em todas estas áreas, a responsabilidade se exerce no sentido de proteger a vida ameaçada e de preservar o “ser-tal” (modo de ser) do existente.

Entretanto, há que reconhecer que esta responsabilidade por todas as formas de vida, presentes e futuras, se apresenta não só como bastante indefinida - na medida em que não conhecemos cabalmente os efeitos distantes do nosso agir de hoje -, mas também extremamente exigente só podendo ser desempenhada colectivamente. Para se tornar efectiva terá de ser necessariamente partilhada pela comunidade, exercendo-se como factor de inserção do individual no colectivo, na uniformização do sentido do agir. O princípio da responsabilidade, tal como é preconizado por Jonas, exprime um dever que não é nunca meramente individual, mas antes exige uma organização política alargada que o cumpra e o faça cumprir. Neste sentido, a responsabilidade pessoal tende a diluir-se.

Se anteriormente procurámos evidenciar a inviabilidade, para o desenvolvimento do humano, do exercício exclusivo do princípio da autonomia,

nerabilidade, a total ausência de poder, o carácter perecível e ameaçado, evidenciam-se maximamente na “natureza” e nas “gerações futuras”, que a acção técnica (no seu efeito cumulativo) faz perigar na sua “existência”, como no seu “ser-tal”. A responsabilidade jonassiana parte do presente em que a acção se desenrola, mas vira-se para o futuro em que as consequências dessa acção se manifestam.

19. Em numerosos outros textos que não *O Princípio Responsabilidade*, Jonas aplica a sua ética da responsabilidade também a outros domínios da investigação biológica como (preferencialmente) o da experimentação humana, nomeadamente em *Ética, medicina e técnica* (1985).

também agora concluímos pela inviabilidade paralela de considerar o princípio da responsabilidade isoladamente. A autonomia, na ausência da responsabilidade, tende a fechar-se num individualismo egocêntrico e autista; a responsabilidade, na ausência da autonomia, tende a diluir-se no anonimato do colectivo impessoal. A autonomia sem responsabilidade é estéril; a responsabilidade sem autonomia é inconsistente. Do mesmo modo, o poder sem o dever torna-se prepotente e o dever sem o poder torna-se servil. De facto, cada um destes elementos do binómio apela o outro e nele se complementa.

Importa, pois, exigir e salvaguardar a necessária indissociabilidade entre o princípio da autonomia e o princípio da responsabilidade: o primeiro como indispensável para a constituição da pessoa como individualidade racional e livre; o segundo como imprescindível para a constituição da pessoa como ser comunitário solidário. E a identidade da pessoa constrói-se no cruzamento, no entrelaçamento, no entretecimento das dimensões do poder e do dever, do sentido da liberdade individual e das obrigações em comunidade, dos princípios da autonomia e da responsabilidade, na realização singular da humanidade universal - unidade essencial em que consiste a identidade da pessoa.

## BIBLIOGRAFIA:

- ARCHER, Luís, "Engenharia Genética - Esperanças e Medos", comunicação apresentada no Colóquio *Engenharia Genética - A Ciência e a Ética*, em Novembro de 1997, em Ponta Delgada.
- CANTO-SPERBER, M. (direction). *Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale*. Paris, P.U.F., 1996.
- DELBOS, Victor. *La Philosophie Pratique de Kant*. Paris, P.U.F., 1969.
- ENGELHARDT, Tristram. *The Foundations of Bioethics*. New York / Oxford, Oxford University Press, 1986.
- ETCHEGOYEN, Alain, *A Era dos Responsáveis* (trad. port. de Maria Luísa Vaz Pinto). Linda-a-Velha, Difel, 1995.
- HOTTOIS, G. e PINSART, M.-G. (coordenação científica), *Hans Jonas. Nature et Responsabilité*. Paris, J. Vrin, 1993.
- HOTTOIS, Gilbert (ed.), *Aux fondements d'une éthique contemporaine: H. Jonas et H. J. Engelhardt en perspective*, Paris, J. Vrin, 1993.
- JONAS, Hans, *Ética, medicina e técnica*. Lisboa, Vega Passagens, 1994.
- JONAS, Hans, *Le principe responsabilité* (trad. francesa de *Das Prinzip Verantwortung*, Frankfurt, Isnel V., 1979). Paris, Cerf, 1992.
- KANT, I., *Crítica da Razão Prática* (tradução portuguesa de *Kritik der praktischen Vernunft*, por Artur Morão). Lisboa, Edições 70, 1986.
- KANT, I., *Fundamentação da Metafísica dos Costumes* (trad. port. de *Grundlegung zur Metaphysique der Sitten*, de Paulo Quintela). Coimbra, Atlântida, 1960.
- LENOIR, F. (Ed.), *Le temps de la responsabilité. Entretiens sur l'éthique*. Paris, Fayard, 1991.
- LÉVINAS, Emmanuel, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*. Paris, Kluwer Academic, 1990.
- REICH, Warren T. (Editor in Chief), *Encyclopedia of Bioethics*. New York, The Free Press, A Division of MacMillan Publishing Co., Inc., Georgetown University, I-IV Volumes, 1995.
- VACQUIN, M. (dir.), *La responsabilité. La condition de notre humanité*. Paris, Éditions Autrement, Série Morales, n.º 14, 1994.